



Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

Studie a texty
Evangelické teologické fakulty

řídí Martin Prudký

číslo 31 (2018/2)

Jazyk a víra

Soubor studií Petra Pokorného

Jazyk a víra

Soubor studií Petra Pokorného

Uspořádal Petr Pokorný

Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Martin Prudký

Vychází dvakrát ročně

Vydává Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta

Adresa: UK ETF, pošt. př. 529, Černá 9, 115 55 Praha 1

<http://www.etf.cuni.cz/sat>

ISSN (print) 1802-6818

ISSN (on line) 1805-2762

Obsah

JAN ROSKOVEC Petr Pokorný pětadesátiletý	vii
PETR POKORNÝ Jazyk v přírodních a humanitních vědách včetně teologie	1
PETR POKORNÝ Problémy překladu Bible	15
PETR POKORNÝ Vstup evangelia do řecké kultury	25
PETR POKORNÝ Víra a umění v Bibli	37
PETR POKORNÝ Lidský život – dar i závazek	45
PETR POKORNÝ Ježíš a víra	55
PETR POKORNÝ Pojem merimna, merimnaó v Kázání na hoře/rovině	59
Petr Pokorný – akademický biogram, II. část	65

Petr Pokorný pětaosmdesátiletý

Jan Roskovec

Petr Pokorný studoval teologii na tehdejší Komenského evangelické bohoslovecké fakultě (dnes Evangelická teologická fakulta UK) na samém počátku 50. let (1951–1955) a od té doby své spojení s touto fakultou přerušoval jen na kratší období. Nejprve působil jako farář ČCE a pak několikrát jako hostující profesor na univerzitách v Greifswaldu, Tübingen, Pittsburghu a Princetonu. Ponechám však pro tentokrát stranou Pokorného organizační zásluhy o pražskou teologickou fakultu, jejímž byl také děkanem, o její Centrum biblických studií, jež založil a vedl, i jeho další významné vedoucí funkce ve vědeckých organizacích zahraničních i domácích a ocenění, kterých se mu za jeho práci dostalo. Soustředím se na to, oč – podle mě – Pokornému v jeho bádání šlo a jde.

Celoživotně se věnuje novozákonní biblistice – ovšem s přesahy: jak do „přípravných“ bádání v řecké a koptské lingvistice a dějinách antické kultury a náboženství, tak do důsledků biblické exegeze pro teologii. Zejména tento druhý přesah je specifickým a charakteristickým zájmem, který jeho bohaté badatelské zájmy propojuje. *Bibelauslegung als Theologie* nazval první velký sborník v zahraničí publikovaných studií svých a svého učitele J. B. Součka.¹ „Výklad Bible jako teologie“: to je, řekl bych, Pokorného „program“.

Primárním úkolem, který mu určuje jeho disciplína, je výklad biblického textu. Tím se zabýval teoreticky,² ale také dosti rozsáhle „prakticky“ – vedle řady výrazných exegetických studií také v souvislých výkladech novozákonních a dalších raněkřesťanských spisů.³ Cílem exegetického výkladu

¹ POKORNÝ, Petr, Josef Bohumil SOUČEK. *Bibelauslegung als Theologie* (WUNT 100), Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

² Zjara svého učitelského působení napsal skripta uvádějící studenty do exegetického řemesla (*Úvod do exegeze* [skripta KEBF], Praha: Kalich, 1979), v plodném podzimu pak zásadní přehledovou studii o teorii rozumění: *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha: Vyšehrad, 2005 (anglicky vyšla zatím první část: *Hermeneutics as a Theory of Understanding*, Grand Rapids: Eerdmans, 2011). Pro Pokorného přístup je charakteristické, že po dvou teoretických částech kniha obsahuje ještě třetí díl, kde jsou problémy porozumění demonstrovány konkrétními exegetickými výklady biblických textů, jimiž přispěli různí autoři.

³ Začal výkladem klíčové části obou delších synoptiků (*Der Kern der Bergpredigt: Eine Auslegung*, Hamburg: Herbert Reich, 1969) a vedle významné studie o teologické koncepci nejstaršího ze synoptiků podal také jeho souvislý výklad (*Výklad evangelia podle*

podle Pokorného má být teologie, což je zásada v dnešní bibliotice jen zdánlivě samozřejmá. Teologie, tedy kritická a k problémům současnosti vztažená reflexe obsahu křesťanské víry, který, jak Pokorný správně zdůrazňuje, má v jádru povahu svědectví.

Petr Pokorný se nepouští do rozsáhlejších, syntetických výkladů o teologických obsazích či tématech – v tom se ostatně staví po bok svým pražským kolegům dřívějším i současným, polem, na kterém provozuje teologii, je právě biblický výklad. Tento aspekt však neztrácí nikdy. Tak i úvod do *novozákonní literatury* chápe a s důrazem provádí jako výklad nejen literární kompozice biblických spisů, nýbrž také jejich obsahu, tedy způsobu jejich vypovídání o Bohu – teologii.⁴

Tematicky se Pokorný věnoval teologii Lukášově a ukázal přesvědčivě, že poněkud přehlíživé soudy o nedostatku teologické originality a koncepce u tohoto autora druhé křesťanské generace byly spíše projevem nedostatečné obzíravosti těch, kdo je vyslovovali.⁵ Svoji hlavní pozornost však upřel především k *předpokladům* křesťanské teologie. Ty je možno vidět jako dvě ohniska elipsy: událost Ježíšova vzkříšení (poselství založené na svědectví) a postava „historického“ Ježíše (příběh založený na vzpomínce). Svůj pohled na věc Pokorný zformuloval v své klíčové monografii

Marka, Praha: Kalich, 1974). Pavlovským textům se věnoval především ve dvou rozsáhlých německých komentářích: *Der Brief des Paulus an die Kolosser* (ThHNT 10/I), Berlin: EVA, 1987; *Der Brief des Paulus an die Epheser* (ThHNT 10/II), Leipzig: EVA, 1992. V nové české výkladové řadě „Český ekumenický komentář“, kterou vydává Centrum biblických studií společně s Českou biblickou společností vydal jako pilotní svazek *List Efezským* (ČEK-NZ 10), Praha: CBS a ČBS, 2005, dále zcela nově sepsaný výklad Marka (*Evangelium podle Marka* [ČEK-NZ 2], Praha: CBS a ČBS, 2016), k tisku se připravuje svazek *Skutky apoštolů* (ČEK-NZ 5), Praha: CBS a ČBS, 2018. Z mimokanonických raně-křesťanských spisů se dlouhodobě věnuje Tomášovu evangeliu, jehož výklad předložil ve třech verzích: v češtině nejprve jako skriptu (*Tomášovo evangelium: překlad s výkladem*, Praha: Kalich, 1981), posléze v rámci Knihovny rané křesťanské literatury (Dus, Jan Amos, a Petr POKORNÝ, ed. *Neznámá evangelia* [Novozákonní apokryfy I.], Praha: Vyšehrad, 2001, str. 77–153), anglicky pak v koncepčně pojaté studii *A Commentary on the Gospel of Thomas: From Interpretations to the Interpreted* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies), New York, London: T&T Clark International, 2009.

⁴ Svoji českou učebnici *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad, 1993, později ve spolupráci s U. HECKELEM rozšířil do obsáhlého, osmisetstránkového kompendia *Einleitung in das Neue Testament: Seine Literatur und Theologie im Überblick* (UTB 2798), Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, které se stalo oblíbeným souhrnem látky pro závěrečné zkoušky na německých teologických fakultách a posléze bylo přeloženo i do češtiny, takže plní podobnou funkci i u nás (*Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*, Praha: Vyšehrad, 2013).

⁵ Německá monografie *Theologie der lukanischen Schriften* (FRLANT 174), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, má v češtině stručnější a populárnější pojatou verzi: *Vznesený Teofile. Teologie Lukášova evangelia a Skutků apoštolských*. Třebenice: Mlýn, 1998.

Vznik christologie: Předpoklady teologie Nového zákona,⁶ za jeho jakési „retraktace“ je pak možno považovat knihy *Ježíš v očích jeho následovníků*⁷ a *Od evangelia k evangeliím: Dějiny, teologie a působení biblického výrazu „evangelium“*.⁸ Tyto studie sledují v různých aspektech vznik křesťanské teologie jako nejprve dosti rozrůzněných výpovědí pokoušejících se vyjádřit Ježíšův význam ve světle radikálně nové události Ježíšova vzkříšení.

Otázkou „historického Ježíše“ se Pokorný zabýval v řadě studií, které nedávno publikoval souborně v Německu pod názvem *Ježíš v dějinách a vyznání*,⁹ předtím ve stručnější podobě česky.¹⁰ Kromě toho k historiografickým a teologickým problémům spojeným s postavou Ježíše z Nazareta (shrnutým pod heslo „Jesus Research“) zorganizoval společně s prof. J. H. Charlesworthem sérii symposií, která se střídavě scházela v Praze a v Princetonu (2005, 2007, 2009, 2016). Výsledky byly publikovány zatím ve dvou sbornících.¹¹

Partikulární – historicky vymezené, a proto i nutně omezené – zakotvení křesťanského svědectví není podle Petra Pokorného nedostatek, který by bylo třeba překonat tím, že se od něj co nejrychleji vzdálíme k zobecňující reflexi, nýbrž naopak důležitá charakteristika křesťanské víry, kterou je nutno „brát vážně“. Výhled k tomu, co platí obecně a pro všechny, co „má budoucnost“ v dějinách i nad nimi, se totiž může otevřít právě také z partikulárního, dějinně omezeného, ale proto konkrétního. Vzkříšení – tedy „událost“ vzkříšení Ježíše z Nazareta – není především div, zázrak, prolomení a popření fyzikálních či biologických zákonů, jimiž svoji skutečnost popisujeme, nýbrž zjevením, odhalením toho, co je skutečně, platné, pravé.

⁶ Nejprve německy (*Die Entstehung der Christologie. Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments*. Berlin: EVA, 1985), pak anglicky (*The Genesis of Christology: Foundations for a Theology of the New Testament* Edinburgh: T&T Clark, 1987), nakonec i česky (Praha: Kalich, 1988).

⁷ POKORNÝ, Petr. *Jesus in the Eyes of his Followers: Newly Discovered Manuscripts and Old Christian Confessions* (Dead Sea Scrolls & Christian Origins Library), North Richland Hills: BIBAL Press, 1998.

⁸ Nejprve anglicky (*From the Gospel to the Gospels. History, Theology and Impact of the Biblical Term "Euangelion"* [BZNW 195], Berlin: De Gruyter, 2013), český překlad Praha: Academia, 2016.

⁹ POKORNÝ, Petr. *Jesus in Geschichte und Bekenntnis* (WUNT 355), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

¹⁰ POKORNÝ, Petr. *Ježíš Nazaretský. Historický obraz a jeho interpretace* (Edice Oikúmené 111), Praha: OIKOYMENH, 2005.

¹¹ CHARLESWORTH, James H. a Petr POKORNÝ (ed.), *Jesus Research: An International Perspective. The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009; CHARLESWORTH, James H., Brian RHEA a Petr POKORNÝ (ed.), *Jesus Research: New Methodologies and Perceptions. The Second Princeton-Prague Symposium on Jesus Research*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

„Výklad Bible jako teologie“ – Pokorný je přesvědčen, a sám to svou činností demonstruje, že tímto způsobem je možno autenticky a produktivně vstoupit do diskuse, namnoze dnes všelijak tápající a malátné, o tom, v čem vlastně spočívá živý a nosný obsah evropské kultury. Většina studií shromážděných v tomto sborníku byla koncipována pro širší publikum. Pouze výklad *Pojem merimna/merimnaó v Kázání na hoře* je specializovanou studií v oboru biblické exegeze, ale i ten má zřejmý „přesah“: nad pojmem „starosti“ v biblickém textu vede rozhovor s Heideggerovou filosofií a zkoumá, co terminologicky příbuzné pojmy vypovídají o povaze lidské existence. Specifický rys křesťanské antropologie, která s existencialistickou sdílí důraz na jedinečnost každého lidského života, vidí Pokorný v naději „z druhé strany“.

Pozorný zřetel k jazyku a jeho funkcím je pak společný všem studiím předkládaným v tomto souboru. Do okruhu úvah o hermeneutice patří přednáška *Jazyk v přírodních a humanitních vědách, včetně teologie*, v níž sleduje vztah humanitních a exaktních věd na jejich odlišném, a přece v zásadě společném užívání jazyka jako způsobu, jímž člověk objevuje a mění skutečnost světa. V článku *Problémy překladu Bible* Pokorný demonstruje a reflektuje na koncepci Českého ekumenického překladu Písma a vychází přitom z vlastní zkušenosti, kterou nabyl účastí na tomto významném díle českých biblistů z konce šedesátých a sedmdesátých let minulého století. Ve studii *Vstup evangelia do řecké kultury* navazuje na své práce věnované počátkům křesťanské teologie i kulturního prostředí helénismu, do něhož křesťanská misie vstupovala. Zdůrazňuje přitom její dostředivou povahu, založenou na vytváření autentického společenství a jeho svědectví. Pro postižení vztahu vyjádřeného názvem studie *Víra a umění v Bibli* vychází Pokorný ze sledování rysů, pro něž lze biblické texty samotné považovat za umělecká díla. Okolo „tajemství dobra“, jež je spjato s nadějí vyvěrající z Ježíšova vzkříšení, krouží studie *Lidský život – dar i závazek*, v níž Pokorný opět vstupuje do rozhovoru s přírodními vědami. Jeden z klíčových pojmů biblického a zvláště křesťanského jazyka osvětluje studie *Ježíš a víra*. Pokorný se v ní od významu, v němž tento pojem užíval Ježíš, dostává až k reflexi zásadního smyslu: „Jako kdyby víra v Krista otvírala hlubší pohled na to, co člověku obecně umožňuje přežít.“

Tento soubor studií vychází jako vděčná připomínka autorových narozenin. Přejeme mu dobré další dny, prostoupené nadějí, o níž svým dílem i životem vydává svědectví. Jeho čtenářům pak poučení i povzbuzení z čtyby následujících statí.

Jazyk v přírodních a humanitních vědách včetně teologie

Petr Pokorný

Language in science and humanities. The human world is shaped by reduction, coding and structuring the experience in language. This way the language represents also a link between humanities and science. It is a means of thinking and critical reflection and it is able to express the fact that reality transcends the language world. The paper examines the different functions of language as lexical network, grammar and pragmatics in sciences and in humanities.

Keywords: language, metaphor, denotation and connotation, time concept, transcendence, eschatology

1. Úvodem

Zvolil jsem toto téma ne proto, že bych se soustavně obíral teorií jazyka, ale proto, abych si sám ujasnil, co je pro mne z lingvistiky aktuální, čím je moje práce na interpretaci starověkých textů spojená s vědeckostí přírodních věd a co tedy spojuje vědu jako vědu. Pokusím se připomenout, co se pro určení funkce jazyka můžeme naučit z řecké a co z hebrejské tradice. Měl by to být příspěvek k dialogu uvnitř širší vědecké obce.

Takový rozhovor lze uskutečnit jen pomocí metodik humanitních věd, zejména filozofie, protože o **vědě** (*science*) lze mluvit jen tehdy, když o ní, spolu s jejími pravidly pozorování a experimentu, začneme uvažovat jako o celku. Filozofie ve striktním smyslu není věda,¹ ale zahrnuje úvahu o povaze a funkci vědy – je myšlením o vědě.

Členění této přednášky jsem založil na poznatku sémiologie o třech společných rozměrech znakových soustav.² Jsou to: (1) kódovací rejstřík (sémantika: znaky a jejich vztah k objektům), (2) syntaktika (vztah mezi znaky) a (3) konečně pragmatika (vztah znaků k uživatelům).³ Pragmatika znamená, že systém užíváme, systém se spouští proto, aby se něco změnilo. Metodicky budeme muset připomenout charakteristické rysy uvedených

¹ Kromě některých jejích segmentů jako je logika.

² CH. W. MORRIS, *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, 1938, 12–18; J. ČERNÝ, *Úvod do studia jazyka*, Olomouc, 1998, 169–170.

³ F. ČERMÁK, *Jazyk a jazykověda*, Praha, 2011, 29.

tří funkcí tak, jak se projevují v jazyku, a potom v samostatných úvahách naznačit, jak různě s nimi pracují humanitní vědy jako filozofie, právo, historie či teologie na jedné straně a přírodní vědy na straně druhé.

Do prostoru mezi těmito dvěma skupinami se obvykle umísťují starší vědy deduktivní jako matematika a logika, které nejsou založeny na empirii ani na svědectví a ve svém výzkumu správného usuzování vycházejí z axiomů, z *a priori* jako je matematická řada, bod, nebo princip sporu. Ty jsou pro nás zajímavé proto, že (a) tvoří nezbytný rozměr práce ve všech odvětvích vědy a (b) logicky analyzují sám přirozený jazyk a v matematické lingvistice jej mohou transformovat do binární matematické řady, aby umožnily jeho digitální zpracování. Musíme si však uvědomit, že taková matematická transformace jazyk nenahrazuje, ale číselným kódováním a meta-gramatickým zjednodušením jej jen přenáší, takže cílem je možnost návratu k přirozenému jazyku v jeho akustické nebo grafické podobě.

Jednu poznámku předem: základní pojednání o jazyku v přírodních a v humanitních vědách může být předloženo v jakékoli konkrétní řeči. Volba konkrétního jazyka sama o sobě neovlivní výsledek. Významné texty k tomuto tématu jsou přednášeny nebo psány většinou anglicky (i když jsou někdy předem „myšleny“ v jiném jazyku, v mém případě česky). Což je dokladem toho, že všechny konkrétní jazyky většinou sdílí základní společné strategie v organizaci lidské zkušenosti, že tedy konstrukce meta-gramatiky je zásadně možná. Prakticky ovšem dochází při digitálním přenosu k ochuzení významu (problém s kontextem) i o značné omezení estetické funkce.

Protože jazyk je nástrojem dorozumění, ale také myšlení a konstrukce (organizace) lidského světa vůbec, lze jeho funkci charakterizovat zase jen jazykem. Je to nejsložitější sémiotický systém především proto, že užívání jazyka je výlučně lidská kompetence,⁴ jazyk je tedy uzpůsoben pro život v dějinách a změna, kterou musí reflektovat, může přesahovat dosavadní zkušenost. Jazyk je tak mimo jiné projevem otevřenosti našeho světa směrem k tomu, co je nové, co tu ještě není.⁵ Můžeme vytvořit větu, která nebyla ještě nikdy vyslovena, a přece je ostatním mluvčím příslušné řeči srozumitelná alespoň jako pokyn či signál.

⁴ J. PEREGRIN, *Filosofie a jazyk*, Praha, 2003, 73.

⁵ L. HEJDÁNEK, „Nepředmětnost“ a povaha textu, in: *Dialog mezi filozofií a literaturou*, České Budějovice: T. Halama 2006, 7–23.

2. Slovník

Je obecně známo, že vlastní **kódování** zkušenosti, tj. utváření slovníku, není, jak se může zdát, spojováním jednotlivých částí vnímané skutečnosti („předmětů“)⁶ s určitým výrazem (zvukem + event. jeho grafickým záznamem), tedy jakýmsi přidělováním kódů jednotlivým prvkům a rozměrům skutečnosti, ale její skutečnou organizací. Slovní zásoba je tedy vlastně tvořena kategoriemi, pro něž hledáme nejvhodnější postavení ve vzájemném vztahu dvou souřadnic: jedné, která sleduje tendenci redukovat slovní zásobu na co nejnižší (zásadně konečný) počet slov, druhé, která směřuje k co nejpřesnějšímu vymezení významu. Vzniklo to praxí, mluvou (F. de Saussure: *parole*), ale výsledkem je systém kategorizace, který je předpokladem reflexe – myšlení. To je krok, který označení jako „systém kódů“ vystihne jen velmi částečně. Jde o první stupeň organizace lidské zkušenosti.⁷

2.1.

Humanitní vědy se častěji než vědy přírodní obracejí k minulosti a obírají se starými texty. Je to jejich poslání, protože jde o život v dějinách a umět se orientovat v dějinách je potřeba k tomu, abychom mohli pochopit svou situaci a rozuměli sami sobě. Problémy, kterými se obírají humanitní vědy, nelze vyřešit jednou provždy.

Nejznámější klasickou úvahou o roli „jmen“, která dáváme „věcem“, je v oblasti řecké vzdělanosti Platonův dialog *Kratylos*.⁸ Hermogenés tam tvrdí, že jde o označení dané dohodou (znaky jsou arbitrární),⁹ podle Kratyly jsou jména s věcmi bytostně spojena. Sókratés se zprvu přiklání k mínění Kratylova a podporuje je zvláštními, až bizarními etymologickými argumenty. Ve skutečnosti se tím jen snaží ukázat, že bytostnou jednotu „věcí“ a označení nelze doložit, protože označení se mění v dějinách jazyka a jsou různá v jednotlivých řečech. Proto je podle Sókrata potřeba vycházet od věcí samých, ne od jmen (439A). Mistrně psaný dialog, v němž Kratylos přijímá sokratovské řešení jen se značnou výhradou, nekončí zcela jednoznačně. Hermogenův závěr, který Sókratés hájí odkazem na neměnnost idejí, musí být ještě upřesněn. Cesta k řešení vztahu jazyka a vnější skutečnosti je však již otevřena. To je otázka, která se týká věd v celém jejich spektru.

⁶ Jen mimochodem upozorňuji na fenomenologickou filozofii od E. Husserla až k M. Merleau-Pontyho, který ze smyslového vnímání vychází.

⁷ Viz J. PEREGRIN, *Význam a struktura*, Praha, 1999.

⁸ K tomu viz H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965, 2. vyd., 386nn.

⁹ V naší době: F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, 3. vyd., 100n.

Z toho, co jsme pověděli, lze vyvodit první řadu závěrů o poznání v dějinách. Jde o (a) poznání zprostředkované, utříděné a dotvořené jazykem, ale (b) skutečnost se ve své jazykové dimenzi nevyčerpává. Jazyk přece jen odkazuje k „věcem“. Týká se celé skutečnosti, je s ní koextenzivní, ale sám není skutečností celou. Skutečnost má vzhledem k jazyku svoji exteritorialitu, jazykový svět není světem sám o sobě, je s „ontologickou vehemencí vržen mimo sebe“, má klíčovou referenční funkci, mluvíme „o něčem“.¹⁰ Místní a vlastní jména jsou jedním z indikátorů tohoto vztahu ke skutečnosti mimo jazyk. Vztahují se stále k jedinečnému nositeli, kterého je třeba zasadit do jeho prostoru a času (to jazyk umí), ale nelze je kategorizovat. To jazyk respektuje a tím nedovoluje, aby překlad byl úplným zpřítomněním textu.¹¹ Nutí překladatele, aby (nově) přeložený text prezentoval jako jeho toliko částečnou aktualizaci, omezenou rozdílem času a celého jazykového světa textu, a vede čtenáře k tomu, aby se snažil dějinnou skutečnost osvětlit v jiném diskurzu – historickou úvahou, výkladem, komentářem.

2.2.

V přírodních vědách je pojmenování „věcí“ rozvíjeno k orientaci ve výsledcích empirického pozorování, jak to známe třeba z Linného označení flory a fauny podle druhů, které je základem systematické zoologie a botaniky. Není to žádný nelegitimní pohyb. Je to jazyk „vlastních znaků vyjádření“.¹² To platí i o dalších významných objevech přírodních věd, například o klasifikaci chemických prvků uspořádaných v geniální Mendělejevově soustavě nebo o šifrách rozlišujících nejmenší částice fyzikálního světa.

Tady jde (a) především o poznávané, o to, co je předmětem poznání. Je to (b) jazykem zprostředkovaný popis vybrané, selektované části skutečnosti, té, kterou lze pozorovat, měřit a vážit, (c) je to označení, které je místy redukováno na soustavu znaků elementárnější než jazyk (šifry, rovnice), ale tedy současně (d) globální a v zásadě nevázané na konkrétní jazyky, ale (e) rozumí mu jen odborníci, tedy jen výše společnosti. (f) Nepřímo jsou však výsledky (*output*) přírodních věd druhotně – pomocí opisů, přirovnání a soustavné reflexe – vyjádřitelné v konkrétních jazycích. Přírodní vědy

¹⁰ P. RICOEUR, *Temps et récit I*, Paris, 1983, kap. I, 2/4; 3/3 (polemika s Kostnickou školou).

¹¹ V této souvislosti je třeba upozornit na to, že lingvistická teorie překladu (*Linguistic Theory of Translation*) platí při překladu z jednoho jazyka do druhého, ale pro překlad starých textů (diachronní překlad) platí jen s výhradami, viz zde kapitola *Problémy překladu Bible*.

¹² V roce 1957 pojednávala tento problém ve své přednášce v Pražském lingvistickém kroužku polská lingvistka M. R. Mayenowa. Výtah vyšel v: P. ČERMÁK, J. ČERMÁK, C. POETA, *Pražský lingvistický kroužek v dokumentech*, Praha, 2013, 336–337, tam 337.

potřebují přirozený jazyk pro vzájemnou komunikaci uvnitř své oblasti i pro svou popularizaci.

2.3.

Při této příležitosti se musíme zmínit o zvláštní vlastnosti jazyka, jejíž poznání je přímým mostem k dalším výkladům: Slovní zásoba jazyka zahrnuje jen jevy a události, s nimiž má nebo může mít zkušenost každý její uživatel. Nové zkušenosti, které k lidem přicházejí nepřímou, skrze svědectví a mimo generační zkušenost, vyjadřuje (signalizuje) jazyk pomocí metafor, někdy i symbolů jako třeba „přesah“ nebo „království Boží“. I přírodní vědci pracují s metaforami tam, kde svou vlastní práci potřebují zarámovat, zhodnotit nebo shrnout a mluvit proto konkrétním jazykem (*language*). Mluví třeba o tom, že výzkum „pokročil dopředu“. To je metafora, kde je v einsteinovském vesmíru „vpředu“? V astronomii se zase mluví třeba o „černých dírách“.

Náboženský jazyk je s metaforami spjat přímo. Umožňuje orientaci v životě viděném z konečného eschatologického hlediska pomocí metaforického světa.¹³ Metafory tu častěji než v jiných oblastech kultury fungují již jako technické termíny a je třeba s nimi pracovat logicky jako s jinými pojmy. Metafora může zkratkou vyjádřit to, co jinak mýtus vyjadřuje narativně, tj. naznačit rámeček lidského života. Je tedy sekularizovanou formou mýtu, která sama svým žánrem naznačuje, že jde o vyjádření zprostředkované (Boží paměť, obrácení). Metafora může fungovat podobně jako v přírodních vědách hypotéza¹⁴ a jako metafora může fungovat i celý jazykový svět, který je konstruován okolo gramatického „já“, předpokládá klíčovou pozici „nahore“ a zosobňuje některé skutečnosti a tendence, které zasahují do života mluvčího, a o čase mluví jako o prostoru. Do této kategorie analogického vyprávění patří např. i souvislé vyprávění (nativ), jak to uvidíme na příkladu z Bible (§ 4.1) Metafora i vyprávění v rámci obrazného světa neznamenaají zvlášť a obskurantismus jen tehdy, když v konkrétních případech funkci metaforického světa srozumitelně a kriticky interpretujeme, přinejmenším naznačíme, že nejde o popis, ale o analogii. V takovém případě jde o tzv. „druhou (tj. reflektovanou)

¹³ G. THEIßEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh, 2007; razí tezi o semiotické katedrále prvotního křesťanství.

¹⁴ P. RICOEUR, *Biblical Hermeneutics*, Semeia 4, 1975, 80–85; viz i N. FRYE, *The Great Code*, 1983, 3. kap. K funkci mýtu viz též J. M. MELETINSKIJ, *Poetika mýfa*, Moskva: Nauka, 1976, 139nn, 145n; P. POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění*, Praha, 2008, 54–82.

naivitu“.¹⁵ Východiskem i cílem je vždycky to, „o čem“ mluvíme. K této vlastnosti jazyka se ještě vrátíme v dalším oddíle.

3. Syntaktika

S tím, co Charles Morris nazval **syntaktikou**, přesně: lingvistickou syntaxí, se dostáváme na vyšší stupeň. Bez ní by řeč byla jen lineárním sledem významů.¹⁶ Klasická mluvnice zahrnuje morfologii i syntaxi. Náčrty generativní gramatiky (např. T. A. van Dijk) se to pokusily jednostranně, ale ne zcela zbytečně připomenout. Přesný význam lze totiž vyvodit jen z postavení určitého lexému ve větě a smysl věty jako nositele významu (L. Wittgenstein) je nedílně spjat se slovesnými časy a způsoby. Zkušenost je spojena s přítomností. Ne fyzikální přítomností, která je nezachytitelným okamžikem, za nímž naše myšlení vždycky pokulhává, ale fenomenologickou přítomností, která zahrnuje čas, který máme ještě stále „před očima“ (retence), a na který ještě nemusíme vzpomínat. Minulost a budoucnost vnímáme jen jako rozměr přítomnosti – jako to, co si vybavujeme jako vzpomínku nebo o čem uvažujeme, i když to ještě nenastalo (protence). V přímé zkušenosti jsou minulost i budoucnost nedostupné, existují jen ve vzpomínce a v projektu. Čas má sklon k ne-bytí (*tendit non esse*), to, co je minulé nebo budoucí, existuje jen nepřímo, ve vzpomínce nebo záměru či očekávání. Tak to popsal již Augustinus Aurelius (*Confessiones* XI, 14). Ze zkušenosti sice předpokládáme, že skutečnost má svoji setrvačnost, a tedy i svou mimojazykovou autonomii, ale minulost a budoucnost jsou ve svém základním rozvržení věcí zásadně neodmyslitelné od jazykového strukturování, jímž vyjadřujeme vzpomínku a očekávání. To nám umožňuje myšlení v čase i tehdy, když vzpomínku nebo to, co očekáváme, nepřipomene nějaký bezprostřední podnět. To, jak myslíme o minulosti nebo budoucnosti a představujeme si ji jako dozadu a dopředu ubíhající prostor (H. Bergson), jindy jako něco plynoucího shora dolů, je výsledek jazykového strukturování: většinou pomocí minulého a budoucího času u sloves, někdy (např. ve finštině, která budoucí čas nemá) pomocí kontextu a konotace. To, k čemu se řeč vztahuje, jsou především události, ale časová osa a celé jazykové rozvržení lidského světa v čase (jazykový svět) je orientací, pomocí analogického

¹⁵ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II. La symbolique du mal*; tematické pojednání: M. I. WALLACE, *The Second Naiveté*, Paris, 1950; srov. P. RICOEUR, *Biblical Hermeneutics*, 1975, 1–21, 16n.

¹⁶ F. ČERMÁK, *Jazyk a jazykověda* (viz pozn. 1), Praha, 2011, 178.

modelu.¹⁷ Řekli jsme již, že jazykový svět je vlastně velkou metaforou, jejíž pomocí se orientujeme. Když si to uvědomíme, začne se nám tvořivá schopnost jazyka jevit až jako jakási magická síla, použitá jako metafora na počátku Janova evangelia („Na počátku bylo Slovo;“ J 1,1).

Organizace znaků v gramatice a její užití v syntaxi staví konkrétního člověka do relativně egocentrické pozice. Odpovídá to skutečnosti, že svými smysly vnímá svět „okolo“ sebe. Na rozdíl od zvířat může tento egocentrismus svého smyslového vnímání zpracovat jazykem a odlišit jej od egocentrismu osobních ambicí. Totožnost lidské osoby je v jazyce vyjádřena právě jednotou subjektu, který o sobě mluví v 1. osobě jednotného čísla, vytváří si sám o sobě obraz a zůstává tak sám sebou, i když se jeho názory a fyzický vzhled mohou měnit.¹⁸

3.1.

Společenské (humanitní) vědy tuto vlastnost jazyka využívají tím, že své poznávání světa v jeho dějinném rozměru spojují s hodnocením, se svou osobní zaujatostí. Nedělají to vždycky vědomě. Například pozitivistická historiografie usilovala o nezaujatost. Ve skutečnosti se tím vzdala možnosti sebekorekce, protože některé dopady vlastního zaujetí nemohla reflektovat. Je proto poctivější přiznat zaujetí, které od poznání a jednání v dějinách nelze oddělit, ale lze je odlišit, a tak do značné míry kontrolovat.

Právě jsme mluvili o tom, že závažná funkce gramatiky spočívá ve strukturování času. Pomocí budoucího času lze konstruovat pozici za hranicí dané situace, ano, i na hranicích dějin, a kriticky reflektovat možné rysy dějin jako celku, včetně jejich vztahu k jednotlivým lidským životům. Pomocí takových globálních projektů, které jsou zejména doloženy v hebrejsko-křesťanské apokalyptice, mohla teologie vyjádřit vzájemný vztah obou typů lidské naděje – dějinnou i osobní, například v obraze, podle něhož všechny lidské životy budou spravedlivě posouzeny na konci dějin. Jazyk tady člověku umožnil, aby se postavil na virtuální konec dějin a konstruoval tak eschatologický pohled na vlastní dějiny. To umožnilo již na přelomu letopočtů vyjádřit hodnotu individuálního lidského života – to, že jej nelze chápat jako nástroj nebo prostředek k něčemu vyššímu (beztřídní společnost, fungující trh ani splynutí s božskou podstatou), že konkrétní člověk (ne druh) je každý nezaměnitelnou částí toho, k čemu směřuje pohyb dějin. To je základ interpretace „věčného života“. Jde o jazykové projekty, jejichž přijetí je dáno osobním rozhodnutím, ale

¹⁷ O čase jako orientaci v prostředí viz J. ČAPEK, *Maurice Merleau-Ponty; Myslet podle vnímání*, Praha, 2012, 215–216.

¹⁸ K problému viz P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, 140nn.

lze je testovat tím, že zkoumáme jejich působení. Apokalyptický pohled poznamenal celé kulturní a duchovní dějiny tím, že poznal a popsal, jak k lidskému světu patří tušení, že otázka smyslu dějin se týká každého z nás v jeho neopakovatelném a časově vymezeném životě a nelze ji řešit tak, že by byli obětováni konkrétní lidé, aniž by se oni sami pro to rozhodli: všichni budou na konci dějin vzkříšeni, aby poznali, že a jak se jejich životy vztahovaly a vztahují k cíli dějin (nový věk).

Takové poznání dějinných rozměrů skutečnosti ve společenských vědách, které nemůže než nepřiznat svou osobní angažovanost, se předává jazykovým **svědectvím**. Na svědectví jsou odkázány vědy, jako je právo, historie a teologie. Má-li svědectví být využito skutečně kriticky, musí splňovat určité podmínky ověřitelnosti: shoda nezávislých svědků, nevynucenost svědectví, spontánnost, to, že výrok svědka není v rozporu s jinými informacemi, které o dané věci máme atd. V této věci mohou odkázat na známé stati Jeana Naberta a Paula Ricoeura.¹⁹ Ani když svědectví splňuje všechny podmínky věrohodnosti, nemůže je příjemce (adresát) svědectví vzít prostě na vědomí. Nejenže může podle uvedených hledisek svědectví dále ověřovat, ale i tam, kde svědectví jsou jednoznačná, musí svůj úsudek sdělit na vlastní odpovědnost (vynést rozsudek, vyznat víru /přiznat barvu/, zasadit dosvědčenou událost do obrazu dějin apod.). Každý příjemce závažného osobního svědectví má odpovědnost soudce, který se musí ke svědectví vyjádřit s osobní odpovědností.

3.2.

Přírodní vědy stavějí na ověřitelných zjištěních (pozorování, experiment), takže osobní svědectví hraje jen okrajovou roli. Gramaticky vyjádřená časová posloupnost se v přímém výzkumu (například postupu experimentu) netýká času dějin, je to v podstatě serialita jednotlivých úkonů. Čas je tu především řecký *chronos*, jehož pravidelné intervaly jsou měřitelné denními dobami nebo (přesněji) hodinami (chronometry). Syntaktický rozměr jazyka však dojde svého uplatnění tam, kde se jednotlivé výsledky zasazují do širšího kontextu výzkumu, kdy je třeba vytvořit „obraz“, z něhož vyplyne role a význam jednoho určitého nového poznatku. Takový obraz by měl být sdělitelný kolegům ze sousedních oborů a to bez užití jazyka nejde. Ještě zřetelnější je to tehdy, když určitý poznatek změní obraz celého oboru a nepřímou i projekt vědecké teorie (například objev magnetismu nebo o mnoho později x paprsků ve fyzice či Einsteinova teorie

¹⁹ Zejména P. RICOEUR, *Toward a Hermeneutics of the Idea of Revelation*, 1976 (angl. překlad), in: týž, *Essays on Biblical Interpretation*, London, 1981, 73–118.

relativity), jak to popsal Thomas S. Kuhn.²⁰ To bývá spojeno s krizí staré teorie, z níž se nový obraz rodí postupně a přes četné překážky. Někdy bývá nový poznatek vykládán zprvu jako výjimka z pravidla. Podobně jako změna paradigmatu ve společenském pohybu může však takový poznatek signalizovat revoluci, kterou je třeba komentovat a hodnotit jazykem – soustavnou úvahou. V této souvislosti je třeba nové paradigma zhodnotit i historicky v jeho vztahu k dřívějším projektům a v souvislostech, které přírodní vědy bezprostředně nereflektují, i když je nevyklučují. Nekladou si například otázku účelu, i když ji nechtějí a ani nemohou odmítnout.

Obvykle některé prvky starého obrazu platí v jistém rozměru a místě přírody (většinou v tzv. mesokosmu) a je potřeba vysvětlit, jaký je jejich vztah k novému paradigmatu. Tady lze pozorovat analogie v metodice přírodních a humanitních věd, i když v přírodních vědách takovou změnu paradigmatu vyvolává spíše nový konkrétní objev, ve společenských vědách častěji nové zhodnocení známých skutečností.

Exkurs o setrvačnosti jazyka: Jazyk, pravda, se vyvíjí a mění také, ale je nápadně setrvačnější, jeho změny jsou historicky zpomalené a týkají se především slovníku. Proto lze i dějinné revoluční změny popsat a zhodnotit jazykem, který je srozumitelný na obou stranách barikády a to, že spolu zprvu obě strany polemizují tímž jazykem, zahrnuje i jistou možnost pozdějšího sjednání příměří, dohovoru nebo smlouvy.

4. Pragmatika

Pokud jde o **pragmatiku** výroků, zmínil jsem se již o tom, že každý výrok je formulován proto, aby něco změnil. Od nejvšednějších věcí, kdy si napíšeme třeba to, co musíme koupit k večeři, přes to, co chceme poznat, až k tomu, co se týká celého našeho života nebo dokonce celých dějin.

Jestliže bezprostřední pragmatika jazyka přírodních věd se týká častěji praktické potřeby, pragmatika věd humanitních se týká více lidských vztahů. Zato dlouhodobá věčná intence vědy musí být totožná. Nejde jen o změnu světa, ale i o změnu člověka, a to k obecnému prospěchu.

4.1.

Pro humanitní vědy aktuální otázku spojenou se slovní zásobou představuje hebrejská tradice zapsaná mnohem dříve, v 10. stol. př. n. l. v díle tzv. Jahvisty, které je jedním z proudů tradice zpracovaných v Pěti knihách Mojžíšových a v knize Jozue. Ve vyprávění o stvoření světa a člověka

²⁰ T. S. KUHN, *Struktura vědeckých revolucí* (1962), Praha, 1997 (překlad), zejm. 62nn.

čteme o tom, jak Adam podle Božího příkazu pojmenoval všechna zvířata (Gn 2,18–20). Stal se tak tím, kdo o nich má přehled, dovršila se tím jeho lidská role. Tady nejde o otázku vztahu věci a jejího jazykového kódu (viz výše § 2.1), na tomto místě jde o vyjádření role člověka mezi přírodou a Bohem, dnes bychom řekli, že jde o člověka jako součást přírody, ale současně je bytostí forensní, odpovědnou za své jednání. Celá tato epizoda rajského života – jedna vrstva stvořitelského mýtu – je uvedena jako doklad toho, že mezi zvířaty nenašel člověk svůj protějšek – pomoc sobě rovnou. Tou se stala až žena. Mohl s ní mluvit. Tedy: člověk je člověkem jako muž a žena, zvířata jsou tvorové, kteří mu nejsou rovni, ale tím, že je pojmenoval („poznal“), plnil Boží vůli a jeho nadřazenost je třeba chápat jako odpovědnost za to, co mu bylo svěřeno. Užívání jazyka je věcí odpovědnou. V lidském jazyku se vnímaný „ostatní svět“ (stvoření) stává předmětem reflexe. Pojmenování zvířat podle druhů je jejím základem. Z celého vyprávění z Geneze vyplývá, že člověk je ve svém poznávání odpovědný dvojím (dvojjediným) způsobem: je odpovědný Stvořiteli a je odpovědný za ostatní stvoření. Stvoření má obhospodařovat, a proto je potřebí, aby je uměl pojmenovat, orientovat se v něm a mluvit o *něm*. Jazyk je zprostředkovatelem této odpovědnosti. Bohu je člověk odpovědný, jeho jméno vyslovit (manipulovat s ním) nemůže, jde z jeho hlediska o „novou“ skutečnost, ale může s *ním* (s Bohem) mluvit. To jsou podle hebrejské bible hlavní rysy lidského jazykového světa, které určují základní pragmatiku lidské řeči. Jazyk podle toho není autonomní veličinou.

Jazyk je soustava, která sama v sobě nezahrnuje žádnou etickou orientaci či normu. Jen to, že je uzpůsoben pro komunikaci mezi lidmi (já–ty) naznačuje nepřímou, že jeho smyslem je dorozumění a ne ničení. Je to ale jen nepřímé určení. Moc jazyka může být zneužita jako nebezpečná zbraň. Desinformace může být nebezpečnější než bomba. Proto biblické vyprávění spojuje jazyk zcela zásadně s odpovědností. Jeho základní funkce je rozvíjet lidskost lidského světa. Jazyk je tu prostředkem svědectví o vnitřní odpovědnosti lidí i za přírodu před Bohem. Tato pověst je rámcem všech úvah o funkci jazyka v biblické tradici. Jako lidská kompetence podléhá konkrétní použití jazyka Božímu soudu („Nevydáš proti svému bližnímu křivé svědectví,“ Ex 20,16). Je to vyjádřeno jazykem, kterým se uvažuje o jazyku a stanoví se jeho funkce v dějinách. V biblickém narativu o Adamově poslání ukazuje jazyk za sebe a nad sebe, celý příběh je tedy jistým metajazykem, kterým vyjadřuje vztah mezi lidskou schopností mluvit a myslet a lidskou odpovědností v dějinách.

Robustním varováním před zneužitím jazyka je Ježíšova reakce na pomluvu, podle níž je to, že lidi zbavuje zlé moci (exorcismy), projevem

jeho spojení z Belzeblem: „Ve jménu knížete démonů vyháňá demony,“ říkali jeho odpůrci. To je totální zvrácení skutečnosti – desinformace jako taková, desinformace ve svém jádru, a proto neodpustitelné rouhaní (Mk 3,20–30).

Úvahu o odpovědnosti jazyka nemůžeme proto chápat jen jako náhodný doplněk našeho výkladu, protože odpovědnost za vyjadřování, myšlení a organizaci lidského světa je v dějinách s jazykem nedílně spojena od chvíle, kdy jazyk začal budovat lidský svět a nejpозději od Platóna se sám stal předmětem uvažování – filozofie. Uvidíme, že úvahu o odpovědnosti lidského myšlení v jazyce lze nalézt i v platónské tradici.

4.2.

Věda jako taková vznikla z kritiky mytologie. Pragmatická příčina jejího vzniku byla nespokojenost s uzavřeností narativního mytického obrazu světa. Mýtus jako vyprávění o celostním rámci světa život společnosti stabilizoval, ale současně konzervoval a uzavíral. Proto překonání tohoto jazykového obrazu bylo také přestavbou jazykového paradigmatu světa. Prvý projekt kritického přístupu k vyprávění mýtů (*mythologia*) nazval Platón „teologie“. Je to doloženo v *Ústavě* (379 /2. kniha/). *Theologia* (nový, kritický styl vyprávění o bozích – *typoi peri thelogias*) měla nahradit mytologii, jak se s ní setkáváme třeba v homérských eposech, kde bohové bez rozmyslu (losem) míchají do lidských osudů dobré a zlé (*Ilias* XXIV, 527–532). *Theologia*, která historicky s pozdější teologií v křesťanském smyslu nesouvisí,²¹ ale v některých svých rysech je její analogií, je tu kritikou pasivního přístupu k utrpení a zlu. Žádné kritické vědomí, tedy ani žádná věda, se bez této intence neudrží po dlouhou dobu. V křesťanské tradici to znamená, že jazyk má pomáhat v překonání lidského odcizení (hříchu). V této úvaze nejde ještě o vědu jako takovou, ale o její předpoklady, osvobození od mýtu.

V hebrejské tradici ani v raném křesťanství se termín „teologie“ nevyskytuje, částečně jeho roli hraje pojem moudrost (hebr. *chokmá*, ř. *sofia*), ale poznání a popis přírody je tu také podmíněn odmítnutím osudovosti. Ke kritickému a třídícímu poznání světa vede oslava neviditelného Boha a s tím spojené odbožštění přírody, která je odtabuizována, není božskou bytostí a její zákonitosti nemohou určovat vztahy mezi lidmi.

²¹ Pro její spojení s pohanstvím křesťané pojem „teologie“ zpočátku neužívali. Reflexi víry označovali jako „pravdivou filozofii“. Ojedinele se termín „teologie“ objevuje v křesťanských textech od třetího století a převládá až pod vlivem díla Tomáše Akvinského (*Summa theologiae*) a potom reformace.

5. Závěr

Aby se člověk neuzavřel do sebe sama a neupadl tak do sebeklamu, nestačí toliko kritika jednotlivých náboženských představ, jak ji rozvinul L. Feuerbach. Aby se člověk uměl otevřít novému, přicházejícímu, je potřeba, aby si byl jist tím, že jeho úsilí má smysl.²² To je víra ve svém elementárním smyslu otevřenosti vzhledem k novému.

Vlastní řešení konfliktu možných protikladných smyslů tím však vyřešeno není. Naznačili jsme, že jazyk je zneužitelný, že může urychlit rozpad společnosti i její rozvoj. Problém dobra a zla, pravdy a lži poznamenal všechno lidské myšlení a žádná věda jej nemůže ignorovat. Není to problém jazyka, je zakotven hlouběji, ale jazykem jej lze analyzovat a řešit.

V tomto ohledu poznamenala evropské myšlení křesťanská teologie, která do něho v podobě souvislé reflexe vnesla určité dějinné zkušenosti víry předané existenciálním svědectvím a týkající se především příběhu Ježíše Nazaretského. Ten je v křesťanském svědectví spojen s ujištěním o smyslu a kladném předznamenání poslední (eschatologické) budoucnosti. To inspiruje k životní cestě, která může narážet na překážky (Ježíšův kříž), ale velikonoční svědectví ujišťuje o dobrém smyslu takového životního a dějinného zaměření. Jazyk křesťanských vyznání v sobě zahrnuje ujištění o smyslu (a skutečném štěstí) života navzdory riziku, námaze a v některém případě i oběti. Neexistuje zcela bezstarostný a přitom šťastný život. A neexistuje život šťastný bez nebezpečí. Výrok o vzkříšení popraveného Ježíše je tak výrazem naděje, která platí i za hranici konkrétního lidského života, ale dává smysl životu v jeho časných hranicích. To je smysl výroku o Ježíšově vzkříšení nebo vyvýšení. Svědectví víry není sdělením nějaké nadpřirozené, další informace, ale existenciálním postojem, který se dříve či později musí stát předmětem filozofické i teologické reflexe. Svědectví lze odmítnout, ale nelze je ignorovat. Adresát svědectví si musí ujasnit, proč je odmítá. Křesťanské svědectví lze chápat jako jedinečný konkrétní projev víry v elementárním smyslu „důvěry člověka k činu se odhodlávajícího“²³ spojený v tomto případě s odvoláním na událost, která v historické postavě Ježíšově obsahuje nejen ujištění o definitivním smyslu lidského života,²⁴ ale i zpětnou vazbu svého dějinného působení. Tou je Ježíš Nazaretský, jeho výroky i jeho dějinný příběh.

²² Viz M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, závěrečná kapitola.

²³ E. RÁDL, *Dějiny filosofie*, I, Praha, 1932, 280; srov. L. HEJDÁNEK, *Filosofie a víra*, Praha, 1999, 134 (kapitola Filosofie a víra).

²⁴ Srov. A. A. ALEXEEV, „Šestodněv“ v historii biblejského teksta, in: *Jewish Eastern Studies*, St. Petěrsburg, 2012, 8–16, na 15–16.

Nerad bych humanitní vědy příliš úzce spojil s teologií. Jisté však je, že teologie zahrnuje úvahu, která kriticky testuje, v jakém smyslu lze základní otázky, které si člověk klade, řešit z hlediska svědectví křesťanské víry. Teologie samozřejmě nemůže mluvit za všechny humanitní vědy, ale musí střežit otevřenost poznání před pověrou a ideologizací, k níž, žel, často sama přispívala. Její význam nespočívá v tom, že se nemýlí, ale že svou vlastní strukturou má předpoklad k tomu, aby své chyby i jasné viny poznala a přesvědčivě ukázala, že šlo o odcizení vlastnímu poslání. Nutí ji k tomu Bible, která základní zkušenost víry vyjadřuje a domýšlí různými způsoby a bibličtí autoři o tom často navzájem polemizují. Přitom je Bible textem, kterého se teologie tak, jak se rozvinula v křesťanském prostředí, nemůže zbavit, má-li zůstat teologií.

Přírodní vědy by zase měly uchovávat svůj sekulární charakter, aby se nestaly náhradním a nekvalifikovaným náboženstvím jako za časů jediného tzv. vědeckého světového názoru. Jinak řečeno: rozvoj vědy jako takové je nemyslitelný bez respektu k rozdílnému poslání i rozdílným metodikám jednotlivých věd, které se postupně emancipovaly ze širokého proudu tradice „moudrosti“ (*sofia*), ale současně tak oslabily svou schopnost vzájemné komunikace a definování společné odpovědnosti. Obnovení dialogu ve vědecké obci je jedním z kroků k humanizaci současného světa.

(Přednáška na Katedře filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy 16. 3. 2012, na Fakultě sociálních věd Masarykovy univerzity v Brně 10. 12. 2012 a na Filologické fakultě Petrohradské státní university 10. 3. 2015 [přepřacováno], zveřejněno rusky, viz Bibliografie C 103; za kritické poznámky k této práci děkuji prof. Františku Čermákovi, členu Učené společnosti ČR.)

Problémy překlada Bible

Petr Pokorný

The Problems of Bible Translating. When applying the linguistic Theory of translation (LTT) in translating the Bible (here we concentrate on the New Testament), we have to be aware of the fact that the time difference cannot be ignored. The impact of the translated text on the present reader would never be identical with that of the original text on its ancient addressees. Today the ancientness of the Bible increases its attraction in spite of the fact that it is difficult for understanding. This means that the gap cannot be bridged by the translation only. The text can be brought closer to the contemporary reader only by means of a meta-text (additional information, homily, commentary). From a good Bible translation the reader may deduce what passages demand an explanation which can be offered by translation only.

The second part of the paper discusses the reasons for a new translation of the already translated text and the related problems.

Keywords: Bible, New Testament, Bible translation, Linguistic Theory of Translation (LTT)

Úvodem

Problémy překlada Bible jsou závažnou dílčí otázkou obecné překladatelské praxe a s ní souvisejících teoretických předpokladů. Zdůraznit musíme obojí: metoda biblického překlada je jako u každé překladatelské práce dána základními principy překlada a o možných kritických výhradách diskutuje překladatel na jejich základě. Pokud je to křesťan a překlada Bibli, není ke své práci „posvěcen“ tím, že by mu byly uděleny nějaké zvláštní výjimky, ale jen svým postojem víry, která je jeho motivací a silou k práci. Jinak by popíral svou překladatelskou kvalifikaci a koneckonců i svou křesťanskou víru, která ve své dogmatické reflexi počítá s Božím vstupem do lidského světa dějin (inkarnace) a Ježíše pokládá za skutečného (ne zdánlivého) člověka. Jen jako metodicky důsledně sekulární může jeho práce být zároveň zbožná a „posvěcená“. Pokládám za vhodné předeslat tyto poznámky, protože v české veřejnosti přežívá představa o víře jako jakémisi omezení kritického myšlení. Současně však je třeba mít na mysli to druhé: specifické rysy biblického překlada. Ty překlad Bible zčásti sdílí s problémy překlada jiných starších textů, zčásti je sdílí jen s úzkým okruhem dalších

textů a zčásti jsou příznačné jen pro něj. To platí pro celou Bibli, i když se (s ohledem na své odborné zaměření a koneckonců i na zaměření *Listů filologických*) soustředím především na problémy překladu Nového zákona.

Překlad starého textu

Základní rysy lingvistické teorie překladu (LTT), která je východiskem novějších překladatelských teorií,¹ byly položeny průkopnickou prací Pražského lingvistického kroužku. Jeho členové základní strukturalistické pojetí jazyka jako organizovaného systému, v němž základním nositelem významu je věta a který funguje jako aktivní nástroj organizace lidské zkušenosti, již sami aplikovali na problémy překladu. Pro překlad Bible, tj. s ohledem na povahu hebrejštiny a řečtiny, zpracoval výsledky tohoto bádání Eugene A. Nida spolu s Charlesem R. Taberem v mnohokrát přetiskované a upravované monografii *The Theory and Practice of Translation*.² Princip komunikativní ekvivalence, alternativu formální korespondence překladu, nazvali poněkud nepřesně jako pravidlo „dynamické ekvivalence“. Při jeho definici formulovali překladatelský princip, který přímo vychází z práce Pražského lingvistického kroužku. Podle toho má překlad působit na svého čtenáře tak, jak původní text působil na tzv. autorské čtenáře (*original receptors*).³ Při překladu současných autorů písniček odlišným jazykem je to nesporné a užitečné východisko a v šedesátých až osmdesátých letech jej prosazoval i překladatelský výbor Spojených biblických společností (UBS) a jeho prestižní vědecké fórum (Scholarly forum).

Přesto se ukázalo, že právě pro překlad starších, ano, starověkých textů, stejně jako pro překlad textů z kulturně odlišných oblastí, toto pravidlo platí jen s výhradou. Základním rysem zájmu o starý text, který vede k jeho překládání, je totiž právě to, že jde o text starý, o němž se překládá, že jeho význam souvisí s tím, že dodnes stojí za překládání. Na potřebě překladu starších řeckých textů do latiny se začala rozvíjet již starověká teorie

¹ VILÉM MATHESUS, *O problémech českého překladatelství*, Praha, 1913; na dědictví pražského strukturalismu navázal ve svém shrnujícím a hodnotícím díle *Česká teorie překladu* (Praha, 1957) Jiří Levý.

² (*Helps for Translators* 8), Leiden, 1969; podobně zaměřenými monografiemi jsou: M. LARSON, *A Manual for Problem Solving in Bible Translation*, Grand Rapids, 1975 (o významu věty pro pochopení smyslu s. 95, 197nn); nebo T. C. MARGOT, *Traduire sans trahir*, Lausanne, 1979.

³ NIDA, TABER, (viz výše) 200.

překlady.⁴ Časový odstup mezi jeho vznikem a naší dobou je dokladem jeho závažnosti, ale – současně také – jeho snížené srozumitelnosti. Pravidlo o analogickém účinku tu platí jen v omezené míře, protože vědomí o časovém odstupu je nevymazatelně přítomno i při četbě jeho překlady. Nejen odlišná vlastní a místní jména, kterými se takový text jako dráčky drží své doby, ale především odlišný svět tohoto textu je tím, co překlad nemůže a ani nesmí přizpůsobit současnému vnímání – nesmí nahradit výklad (samostatný metatext), ano, musí z něho být jasné, která místa se našemu vnímání vymykají a výklad potřebují. Srozumitelnost starověkého textu je tedy jiná dnes, než byla v době jeho vzniku. K jeho srozumitelnosti patří i to, že chápeme jeho fabuli (u narativních žánrů – v Bibli tzv. „historické knihy“ nebo evangelia) či jeho argumentaci (u diskursivních spisů nebo pasáží – proroci, epištoly) a antropologické univerzálie (základní lidské city a vztahy), ale současně před námi vyvstávají určité závažné pojmy, jejichž funkci se postupně učíme znát z kontextu, protože v současnosti mají jiný význam (v Bibli: hřích, milost, evangelium, Slovo, požehnání).⁵ Na první poslech ruší, ale ve skutečnosti text ozvláštňují a vybízejí k jeho bližšímu poznání.⁶

V Bibli má tento vztah textu k dějinám a jeho referenční funkce (vztah k určitým neopakovatelným dějinným událostem) i svou zcela specifickou funkci související s proklamovanou dějinností Božího zjevení, o níž jsme se již zmínili. Tím se judaismus a křesťanství liší od většiny ostatních náboženských systémů. Skutečnost, že metoda dynamické ekvivalence tento rozměr podcenila, souvisí s původně důsledně synchronním východiskem strukturální lingvistiky.

⁴ Tento problém osvětlila kvalifikovaně R. Dostálová ve své studii *Překlad v antice*, in: P. POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění*, Praha, 2005, 209–243; italsky *La traduzione nell' antichità classica*, *Comunicazioni*, Istituto papirologico „G. Vitelli“, Firenze, 1995, 19–42.

⁵ Starozákonní překladatelská komise Českého ekumenického překlady některé takové pojmy překládala konkordantně. Velmi dobré bylo rozhodnutí překládat hebr. výraz *rásá* českým „svévolník“, protože starší český ekvivalent „bezbožník“ příliš připomínal dnešního ateistu. Ve skutečnosti *rásá* nebyl popěrač Boha, ale ten, kdo nedbal Božích příkázání; kritizováno bylo důsledně překládání hebr. *gójim* jako „pronárody“, ale v zásadě znamenal tento pokus jistý průlom naznačující funkci takových výrazů jako specifických termínů.

⁶ Viz P. POKORNÝ, *Problém biblických překlady*, in: *Sborník katolické teologické fakulty UK*, Praha, 2000, 210–215. Potřebu věrnosti reáliím doby, v níž text vznikl, tematizovali již J. BEEKMAN, J. CALLOW, *Translating the Word of God*, Grand Rapids, 1974, 33–25.

Důvody pro vznik nových překladů Bible

Na začátku práce na *Českém ekumenickém překladu Bible* (ČEP) formuloval prof. Josef B. Souček tři důvody pro vznik nového překladu Bible: postup rekonstrukce původního textu, lepší znalost výchozího jazyka (*koiné*) a vývoj přijímajícího jazyka, v našem případě češtiny. Tyto tři důvody se vyrovnávají se skutečností, že závažné texty se do přijímajících jazyků překládají v časových odstupech opakovaně, což neznamená degradaci překladů starších.

Vývoj přijímajícího jazyka

V původním jazyku je závažný text tradován déle než v překladu proto, že originál má svou zvláštní autoritu. Takže Angličané čtou Shakespeara stále většinou v originále, zatímco Češi mají k dispozici již třetí generaci jeho překladů. Řekové čtou v kostele Bibli stále v helénistické řečtině (Septuagintu a Nový zákon podle byzantských rukopisů), i když pro soukromou četbu mají od r. 1989 překlad Nového zákona do novořečtiny. Opakované překlady vyvolávají některé specifické otázky. Překlady Bible do nových jazyků vznikaly již ve starověku (latina, koptština, gruzínština, arménština), ojediněle ve středověku (gótština, staroslověnština), většinou však v době reformace. Další překlad byl většinou více či méně radikální revizi překladu reformačního (*King James Version* → *Revised Standard Version* → *New Revised Standard Version*). I nový český překlad zkoušel prof. Souček koncipovat jako radikální revizi *Bible kralické* (po konzervativní revizi Jana Karafiáta). Ukázalo se však, že přeryv, který znamenala doba protireformace je příliš velký na to, aby Kralickou bylo možno revidovat a zcela nesetřít její původní ráz. Navíc by její revize byla těžko přijatelná pro katolickou většinu křesťanské menšiny v naší zemi. Obě křesťanské větve, které se v Evropě prolínají, prodělaly natolik hluboký vnitřní vývoj a v komunistických zemích prošly společně natolik nebezpečným obdobím diskriminace a potlačování, že doba dozrála k přijetí společného nového překladu Bible, k němuž vzešel podnět z evangelické teologické fakulty. Očekávání, že na obou stranách to bude překlad liturgický, se nesplnila, ale k prvnímu soubornému vydání zahrnujícímu i deuterokanonické spisy napsal předmluvu jak kardinál Tomášek, tak tehdejší předseda Ekumenické rady církví (u porevolučních vydání to byli kardinál Vlk a synodní senior evangelické církve Pavel Smetana) a připojen byl Proglas – předzpěv sv. Konstantina Cyrila k slovanskému překladu *Čtveroevangelia* – vysoce hodnocený v pravoslaví. Tím byl ČEP zakotven

jako vskutku ekumenický překlad, který navíc ovlivnil i českou kulturní scénu.⁷ Biblí v tomto překladu byl již prodán téměř milion. Podobný ekumenický projekt překladu Bible byl později uskutečněn i na Slovensku.

ČEP tedy šel cestou nového překladu připraveného dvěma týmy odborníků s češtinářskými poradci.⁸ Nedal se na cestu revize starších překladů, ale nezvolil ani metodu dvoustupňového překladu, která po hrubém a více méně doslovném překladu odborníků předává text literátům (spisovatelům a básníkům), aby jej zpracovali esteticky. Tento postup úspěšně uplatnil náš kolega prof. S. Segert,⁹ když připravil hrubý překlad Svátečních svitků a k přípravě konečné verze pozval básníky Jaroslava Seiferta a Viléma Závadu. Při státním projektu nového překladu Bible zvolili tento přístup například ve Švédsku. Prof. Souček se však k tomuto postupu nepřiklonil. Měl za to, že biblista by se měl umět vyjadřovat a že prostá řeč literárních neprofesionálů odpovídá jazykové rovině většiny biblických spisů, nemluvě o tom, že tak lze souvisleji uchovat ekvivalenci smyslu.

Zásadně jsou problémy vývoje přijímajícího jazyka, které tvoří valnou většinu práce na překladu Bible, evidentní a srozumitelné a překládání Bible je sdílí se všemi překladatelskými projekty zaměřenými na starší texty. Zmíníme se proto ještě o dalších dvou pro biblický text specifitějších důvodech pro nové překlady, zčásti příznačných i pro překlad Nového zákona.

Postupující rekonstrukce původního textu

Text Nového zákona se dochoval v nebývalém množství rukopisů, v současnosti je to téměř pět tisíc rukopisů nebo jejich fragmentů, i když jen několik set z nich obsahuje celý Nový zákon. Přes toto rozšíření a nespočetné opisování se text dochoval mimořádně jednotný. Odchylek jsou sice tisíce, ale většina z nich se týká pravopisu, běžných opisovačských chyb, vlivu ústní tradice nebo různocnění vzniklých pod vlivem téhož vyprávění či výroku v podání jiného synoptického evangelia. Velká část takových

⁷ Podobně jako v třicátých letech překlad Nového zákona od Františka Žilky (Praha, 1933; 1970, 7. vyd.), který však nezískal čtenáře v širší ekumenické obci. O něm viz J. BARTOŇ, *Moderní český novozákonní překlad*, Praha, 2009, 103–140.

⁸ Byla to Starozákonní překladatelská komise, vedená prof. M. Bičem, a Novozákonní překladatelská skupina vedená prof. J. B. Součkem (1961–1972), prof. J. Mánkem (1972–1977) a v posledním období (1977–1985) mnou. Jejich členové jsou uvedeni ve většině edic celé Bible i Starého či Nového zákona.

⁹ Prof. PhDr. Stanislav Segert, CSc., (1921–2005) byl český filolog zaměřený zejména na západosemitské jazyky. Působil na Evangelické teologické fakultě, potom v Orientálním ústavu ČSAV a od r. 1968 na Kalifornské univerzitě v Los Angeles.

odchylek se neprojeví v překladu, ale souhrn drobných specifických rysů jednotlivých rukopisů a jejich skupin pomůže při genealogii rukopisů, je jakousi jejich DNA. Dobře eliminovatelné jsou i dogmaticky motivované úpravy, které se objevují v pozdějších rukopisech a jejichž vznik lze snadno vysvětlit.¹⁰ Několik závažných odchylek se však v textu přece jen prosadilo a teprve po objevení nebo zpracování významných starších rukopisů je bylo možno odhalit jako druhotné. Protože jako prakticky všechny rozsáhlejší starověké texty známe i biblický text jen z rekonstrukce, není volba textové báze pro překladatele okrajovým rozhodnutím. Jan Blahoslav překládal Nový zákon v podstatě z jednoho středověkého rukopisu, po odhalení egyptské rodiny rukopisů bylo kritické vydání řeckého textu připravené Hermannem von Sodenem r. 1902–1913 postaveno na rukopisných svědčích sahající v průměru do konce 4. století. Po objevení nových souborů a jednotlivých fragmentů psaných na papyru posunulo se stáří základního materiálu užitého k rekonstrukci již na hranici 2. a 3. století. To je významný posun směrem k původnímu textu, i když otevřenou otázkou zůstává, zda by překlad neměl být založen na jednom reálném rukopise. Protože však v každém rukopise jsou místa prokazatelně druhotná, s opisovačskými chybami, používá se většinou text rekonstruovaný.¹¹

Rozdílů současného rekonstruovaného textu Nového zákona od prvních reformačních překladů z řečtiny, které mají vliv na pojetí určitého textového segmentu nebo celé knihy, je jen několik. Nejzávažnější z nich jsou druhotný konec Markova evangelia (kap. 16,9–20), který chybí v nejstarších rukopisech a v jiných je od zbytku textu zřetelně oddělen. Jeho obsahová analýza ukazuje, že je kombinací závěrečných oddílů zbývajících kanonických evangelií. Další druhotnou částí textu je explicitní trojiční formule vložená v 1. epistoletě Janově 5,7–8 stejně jako doxologie, která tvoří závěr Otčenáše podle Matoušova evangelia (6,3). Druhotný závěr Markova evangelia ztěžuje pochopení teologie a literární strategie tohoto spisu, je však jako kanonický text tištěn nad čarou s poznámkou, že jde o pozdější dodatek. Zásadně bylo nutné se o tomto problému zmínit, protože se týká změn přeloženého textu. Překladatelský problém je to však jen nepřímo. Je to problém volby předlohy.

¹⁰ Např. v Lk 2,48 říká Marie Ježíšovi: „Tvůj otec a já jsme tě [...] hledali.“ Některé latinské rukopisy to vynechávají a syrský Curetonův čte „My jsme tě [...] hledali.“

¹¹ Hebrejský text Starého zákona se vydává podle jednoho z rukopisů (Petrohradského) upraveného středověkou židovskou sektou Karaitů (Kerájců). I pro Starý zákon se však v současnosti připravuje vydání založené na kritickém zhodnocení všech dochovaných významných rukopisů a dalších svědectví.

Nové poznatky o helénistické řečtině a literární rovině novozákonních spisů

Již více než sto let pokračuje výzkum helénistické řečtiny – *koiné* (*dialektos*). Byl to jazyk, jímž mluvila valná část obyvatel římské říše, i když pro většinu z nich to byl druhý jazyk. Často druhý jazyk, který přitom byl jediným jazykem, v němž byli gramotní. S tím souvisí některé zvláštnosti jeho slovníku i gramatiky. Ve slovníku to jsou časté zdvojnásobení, které ve skutečnosti mají u podstatných jmen s nepravidelným skloňováním ulehčit jejich užití: Tak *pes* = *kynarion* místo *kyón* (gen. *kynos*), tedy ne štěně, loď *ploion*, místo *ployis*, tedy ne loďka. V gramatice to je často *praesens historicum* a některé semitismy: přísudek před podmínkem (*exélthen ho Iésoys*), *egeneto* na začátku věty (Lk 2,1), častá parataxe a asyndetická parataxe dvou imperativů (*hypagete, idete*, Mk 6,38). Kromě historického prézentu, který je příznačný pro lidová vyprávění a do biblického textu se dostal z jeho ústních pramenů, jde o semitismy. Marius Reiser však ukázal podrobným srovnáváním, že statisticky jsou podobně plné semitismů i některé mimožidovské a mimokřesťanské texty helénistické doby, a to počínaje již Xenofóntem. Nápadné jsou zejména v řeckém románu.¹² K podobným závěrům dospěl nezávisle Greg H. R. Horsley ve studii, v níž užívá kromě spisů soudobých řeckých autorů i epigrafický materiál, zejména z Efezu. Zjišťuje, že představa o zvláštním semitském dialektu řečtiny je mýtem, který nejde doložit. Palestinská a křesťanská řečtina se mohla lišit výslovností (to nedovedeme ověřit), ale svojí skladbou se od tehdejší řečtiny neliší.¹³ Protože semitské jazyky (aramejščina, punština /féničtina/) byly v době novozákonní rozšířeny ve velké části východního Středomoří, byly semitismy obecně rozšířené a nepůsobily rušivě.

Spojíme-li tento poznatek s odhalením promyšlené struktury některých evangelií (zde stačí odkázat na výsledky bádání o teologii evangelistů jako tvůrčích zpracovatelů starších tradic v tzv. škole dějin redakce) a znalostí rétorické argumentace, jak ji pro latinský svět shrnul Quintillianus, u (apoštola) Pavla z Tarsu,¹⁴ dojdeme k závažnému závěru: prostý jazyk většiny novozákonních autorů neznámá, že by šlo o primitivní sběratele lidových tradic o Ježíšovi a naivně filozofující amatéry, jejichž dílo

¹² M. REISER, *Syntax und Stil des Markusevangeliums* (WUNT 2/11), Tübingen, 1984, zejm. 163–168.

¹³ *New Documents Illustrating Early Christianity V. Linguistic Essays*, Sydney, 1989; novorečkový překlad Thessaloniki, 2003, kap. A.

¹⁴ Z tohoto hlediska interpretoval epištolu Galatským H. D. BETZ, *Galatinas (Hermeneia)*, Philadelphia, 1979.

je třeba zařadit podobně jako lidové pohádky nebo přísloví do *Kleinliteratur* – knih lidové zbožnosti.¹⁵ Autoři novozákonních spisů nebyli profesionálními literáty, ale byli rétoricky vzdělaní a jazyková rovina, kterou pro své spisy zvolili, je především součástí strategie, která je měla učinit srozumitelnými a dostupnými širokému okruhu prostých, ale poučení chtivých čtenářů, pro něž byly určeny. Byli to členové křesťanských obcí, ale v některých případech (Lukášovo evangelium a Skutky) i širší okruh bohabojných zájemců (viz dedikaci „vznešenému Theofilovi“). Nízký styl (*sermo humilis*) tedy není (jen) důsledkem nízkého vzdělání autorů, ale především jejich vědomé snahy přiblížit se zamýšleným čtenářům. Pro mnoho z čtenářů to bylo to nejušlechtlejší, čemu mohli ještě rozumět. Dříve než většina biblistů to rozpoznal literární vědec Erich Auerbach, který se soustředil nejen na jazyk, ale i na témata, např. na motiv hluboce lidských selhávajících hrdinů (Petr zapírající Ježíše).¹⁶ Auerbach viděl ve stylu a zaměření biblických textů základ realismu západní literatury.

Nic to nemění na tom, že tehdejší literární kruhy, pokud se s některým novozákonním spisem setkaly, musely takovou literaturu řadit na spodní příčky svého obrazu písemnictví. Jak to na ně působilo, doložil názorně Petr Peňáz svým překladem Pseudo-Tomášova evangelia o Ježíšovu dětství do hovorového jazyka.¹⁷ Pro překlad Bible je však rozhodující pohled čtenáře. Jazyk novozákonních autorů byl to nejlepší, čemu mohl porozumět. Pro dnešního gramotného a vzdělaného čtenáře tomu sice nebude odpovídat těžký sloh, dejme tomu Vladislava Vančury, ale jistě ne běžná hovorová řeč. Bude to prostý, ale kultivovaný jazyk, něco blízkého prvorepublikovým *Lidovým novinám* (ze současného denního tisku mě nic nenapadá) nebo sloh Karla Čapka. Takový jazyk má výhodu toho, že nezastará tak rychle jako řeč běžného denního tisku. Noviny z počátku 20. století jsou místy již čtením k zasmání právě tam, kde se nejvíce snažily přiblížit svému čtenáři. Zato o mnoho starší spisy Františka Palackého lze s trochou soustředění číst dosud. Podle pravidla *Common Language Translation* měly tehdy vydávané překlady Bible do hovorového jazyka být srozumitelné nejméně padesát let. Překlady jako ČEP nebo *New International Version* by mohly vydržet nejméně osmdesát let. Navíc jsou vhodné i pro hlasité předčítání, což se od biblického překladu vyžaduje.

¹⁵ Např. K. L. SCHMIDT, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, in: *Eucharisterion* 2, 1919, 50–134.

¹⁶ *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, 1946, 6. vyd., 1977, 2. kap.; česky vyšlo poprvé 1968.

¹⁷ In: J. A. DUS, P. POKORNÝ, *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I*, Praha, 2001, 275nn.

Poslední znak novozákonního textu je zřetelná rozrůzněnost jazyka autorů jednotlivých knih. To by dobrý překlad měl umět reprodukovat. Jako požadavek to vznesl již František Žilka ve studii, v níž sám komentoval svůj překlad Nového zákona.¹⁸ Přesto se mu tento úkol nepovedl. V ČEP jsme se o to pokusili tak, že základní překlad, který potom byl předmětem kritického hodnocení celé skupiny, připravil jeden autor. Dvoustupňová oponentura však typické rysy do velké míry setřela, snad s výjimkou překladu Zjevení Janova, kde originál je tak plný neobvyklých výrazů a slohových prostředků (imperativy, asyndeta, hle, barbarské zacházení s gramatikou), které měly navodit dojem zápisu v extázi, že i z překladu možno vyčíst odlišnost originálu. Jinak zůstal požadavek odlišit sloh jednotlivých autorů nesplněn. Jen novozákonní citáty z Písma (křesťanského Starého zákona) jsme někdy ponechávali v upravené kraličtině, abychom naznačili, jak starobyle zněly, když vznikal Nový zákon. Zatím se odlišení slohů jednotlivých knih nepodařilo žádnému z překladů Bible. Jako problém je to však třeba připomenout.

(Vyšlo česky a rusky, viz Bibliografie 89–89B)

¹⁸ O nový překlad Nového zákona, *Naše řeč* 10, 1935, 365–371; srov. Bartoň (viz výše pozn. 7), 116.

Vstup evangelia do řecké kultury

Petr Pokorný

The Introduction of the Gospel into Greek Culture. The first generation of Jesus's post-Easter followers helped successfully to introduce the Gospel into Greek culture by translating Jesus's sayings into Greek, the language in which the literate sections of the population communicated throughout the Roman Empire. In their vision of the world, the resurrection of Jesus meant that what Jesus introduced into history though the whole of his life story was acknowledged by God – namely that evil, which separates humankind from the source of life, is not the ultimate reality. In the first generation, they already started to develop theology: they elaborated their religious experience using terms and concepts which, through a transformation of the Jewish apocalyptic ideas, expressed the mutual relationship between two dimensions of human hope: hope in a just judgement over the history (of this age) as a whole (the Last Judgment) on the one hand, and a personal hope in death on the other. This enabled them to find a sense of direction in society and at the same time to express the unique value of each individual human life.

The theological integration of the various Christian groups was not a simple process, but a lasting influence was attained only by those who participated in it and who were able to maintain roots in the past by retaining Jewish Bible as the first part of their liturgical texts (the Old Testament) after they had been expelled from the synagogues. The historical figure of Jesus of Nazareth, to whom the texts of the New Testament refer, became a reference point for their thought and actions. This enabled during the whole period of the existence of the church, to uncover tragic failures and to admit that there were times of alienation of the church's proper calling (reforms and Reformation).

The expansion of Christianity was not communicated by mass media, for which Christians did not and could not have the resources, but through personal contacts and openness of their communities. Even after the year 313, they did not use the theatre (the most influential form of mass communication of that time) for propagation purposes, but spread the Gospel through personal relationships and letters. The latter included both letters written by teachers and apostles, and letters that individual Christians exchanged among themselves (examples of which have been preserved in Egypt).

Keywords: early Christianity, communication of the Gospel, Greek language

Protože v této řadě přednášek jde o komunikaci v kultuře, zaměřím se především na způsob, jakým křesťanské učení pronikalo do světa řecké

kultury. To neznamená, že se vyhneme obsahu. Úvahy o tom, jak nějaké texty pronikaly do nového prostředí, nelze oddělit od toho, co v nich stálo, a analýza šíření těch textů, které křesťané čtou dodnes, může zase zpětně přispět k jejich lepšímu pochopení. Text „existuje“ tím, jak je čten a jak se šíří.

Evangelium se v prvních stoletích šířilo prakticky po tehdejší Římské říši až do Egypta, do Sýrie, do Itálie a do Hispánie. O řecké kultuře mluvíme proto, že řečtina a s ní mnoho prvků řecké kultury poznamenaly v době rozvoje rané církve celou Římskou říši (snad kromě severní Afriky a aramejsky komunikujících území na východě Sýrie).

1. Prostředí a prostředky

1.1. Usměrnění náboženského entuziasmu

Typickým projevem náboženství je extáze, ať ve formě mystického zření nebo vytržení navozeného rytmickou hudbou a tancem. V obou případech jde o pokusy dostat se k tušené hlubší rovině skutečnosti. Obdobím entuziastické radosti prošlo ve svých počátcích i křesťanství. Ježíšovi stoupenci tak prožívali nové spojení se svým učitelem jako svým živým duchovním Pánem a Kristem. Vzápětí však svou zkušenost reflektovali a její zdroj označili jako Ježíšovo „vzkříšení“ (1K 15,3b–5) nebo „vyvýšení“ (Fp 2,9). V obou případech šlo o metafory nového, eschatologického života ve společenství s Bohem. První reakce byla však spontánní radost. Literární zkratkou to vyjádřil evangelista Lukáš: „Pro samou radost tomu nemohli uvěřit a jen se divili“ (Lk 24,41). V bohoslužebném životě se tato radost projevila „ve vytržení“, doslova v mluvení, při němž jazyk ovládal sám Boží duch („mluvení andělskými jazyky“, 1K 13,1; srov. Mk 16,17 dodatek ze zač. 2. stol.), takže šlo o řeč nesrozumitelnou pro okolí (glosolálie).

V korespondenci apoštola Pavla s křesťanskou obcí korintskou čteme o tom, jak církev usilovala o to, aby jasné svědectví a logická reflexe umožnily otevřít cestu ke zdroji takové radosti okolnímu světu, konkrétně těm, kteří byli pozváni do křesťanského shromáždění jako noví a nezasvěcení (*idiótai*) a (dosud) nevěřící (*apistoi*, 1 K 14,23). Pro ně to znělo, jako by mluvil cizinec (*barbaros*, v. 11). Jazyky jsou totiž různé a je potřebí znát význam (jednotlivých) slov (*dynamis tés fónés*, v. 11a), tedy, řekli bychom, kódovací rejstřík, píše apoštol a předjímá tak výklady velkého strukturalistického jazykovědce Ferdinanda de Saussure (1857–1913). Jinak by si nově příchozí mohli myslet, že ti „zasvěcení“ blázní. Pokud se ale ve shromáždění mluví jasnými, prorockými slovy nebo pokud glosolálii interpretují (*dierméneuó*, v. 13 a 29), je nevěřící příchozí vším, co slyší, souzen, padne

na kolena a vyzná: „Vskutku je mezi vámi Bůh!“ Setkání s Bohem jako protějškem ho povede i k poznání sebe sama. Apoštol odhaluje funkci jazyka proto, aby mohl vyjádřit eschatologický horizont, odhaluje význam jazyka pro (eschatologickou) záchranu člověka.

Ve 2. kapitole knihy Skutky apoštolů se Lukáš, o němž jsme již mluvili, pokusil glosolálii usměrnit také, jen trochu jiným způsobem: vyložil ji jako schopnost mluvit cizími jazyky, jimiž mluvili židé z různých částí říše. Naznačil, že se tím vlastně napravuje rozdělení lidstva jako trestu za pýchu, vyjádřenou budováním babylonské věže (Gn 11).

Spontánní radost je legitimní a dodnes má své místo v chvalozpěvech (*haleluja*) nebo eucharistickém sbližení, ale prioritu musí mít jasné slovo svědectví i výkladu. To je specificky křesťanské. Teologický předpoklad Pavlovy argumentace je jasný: jestliže Bůh skrze Ježíše ukázal v tomto náročném prostředí svou vůli a svůj záměr s lidmi, potom to znamená, že vstoupil i do lidského jazykového světa. Náboženskou koncepci křesťanů jako lidí oddělených od ostatního světa zastávají některé spisy Nového zákona jen jako výchozí pozici pro následující srozumitelnou komunikaci, zásadně ji však rané křesťanství odmítlo. Bylo něčím, co se neudálo „pokoutně“ (Sk 26,26, Kral. překlad). Životní orientace vycházela ze srozumitelného sdělení.

1.2. Navázání na Zákon a Proroky

V první generaci byli křesťané židovským reformním hnutím. Evangelium o Ježíši jako Mesiáši šířili od synagogy k synagoze. Psaným textem, na který navázali, byl Zákon a Proroci (zhruba křesťanský Starý zákon) a křesťanská vyznání byla výkladem biblického textu. Ten chápala jako proroctví, která se naplnila Ježíšovým příběhem (např. Sk 3,12–26). Ježíšovi židovští stoupenci si byli vědomi jedinečnosti a zlomovosti Ježíšova vystoupení a jejich původním programem byla z toho plynoucí reforma Izraele. Proto využili síť synagog, jejíž pomocí se jejich jednotlivé proudy (Galilea, Jeruzalém, Antiochie) propojily. Tím, že psaný text byl v synagoze předčítán a vykládán, stal se srozumitelným i negramotným účastníkům.

Ze soutěže o to, komu se podaří reformovat Izrael, vyšla však vítězně farizejská strana. Ježíšovi stoupenci prohráli, byli vytlačeni ze synagogy a stali se křesťany v historickém smyslu slova. To však už alespoň v hrubých rysech vytvořili nový pohled na Zákon a Proroky, jiný než podávala židovská tradice tanaitů a postupně vznikajícího rabinátu. Zákon a Proroky si vzali jako svou liturgickou knihu do exilu a diaspory v pohanském světě. Tím dosáhli dvojího: první stoupence získali v prostředí synagogy s jeho úctou k biblickému textu. Když byli ze synagogy vypovězeni, odešla s nimi

jen velmi malá část židů, ale mnohem početnější část neobřezaných sympatizantů (*fobúmenoí, sebomenoí*).

Na cestu do světa si však vzali svou židovskou minulost, kterou přijali i noví stoupenci z pohanů. Hnutí, která vznikají náhlým náboženským vzplanutím, procházejí často po poměrně krátké době krizí. Životaschopná hnutí musí navazovat na konkrétní minulost a interpretovat ji. Jsou novým výkladem určitého dědictví. Musí hledat své místo v dějinách. Křesťané pocházeli z židovství, ale nebyl to jen jejich historický počátek. Již druhá generace, která pocházela z pohanů, přijala nově pojaté židovské Písmo za svou minulost. Vedlejší efekt: zbytky hebrejštiny v bohoslužbě (*amen, haleluja* apod.) byly ponechány jen natolik, nakolik nesnížily srozumitelnost bohoslužby, ale svou exotičností zvýšily přitažlivost hnutí.

1.3. Komunikace, misie a specificky křesťanské společenské struktury

Křesťané nemohli využít pro svou misii divadla – největší a dosud hmotně viditelný nástroj masové komunikace v řeckém a římském starověku. Kupodivu je to neoslabilo. Bylo to příliš masové prostředí. Vyrostlo z kultu Dionýsova a stalo se místem, na němž se otvíraly základní lidské otázky a v komediích se odreažovaly starosti. Nebyl to však domov, který by umožnil věcnou interakci mezi jevištěm a hledištěm. Podle Sk 19,23–40 bylo divadlo místem masové demonstrace – to nebylo prostředí pro šíření evangelia.

Když byli Ježíšovi stoupenci vyhnáni ze synagogy (*aposynagógoi*, např. J 16,2), vzali si, jak jsme pověděli, s sebou do diaspory i její základní část – Písmo, které později nazvali v rámci svého kánonu Starou smlouvou, staročesky přeloženo „Starým zákonem“ (od Melitona ze Sard, 2. polovina 2. stol.). Nepřevzali však běžný řecký výraz pro shromáždění židů (hebr. *káhál*, ř. *synagóge*), ale výraz *ekklésia*. Jedním důvodem bylo, že *synagóge* označovalo v pobiblické době i místnost nebo budovu, ale rozhodujícím důvodem pro převzetí jeho alternativního překladu v Septuagintě (v druhé části Pentateuchu) – *ekklésia*, bylo to, že zahrnoval i civilní konotace – byl označením pro veřejné shromáždění svobodných občanů řeckých městských států a v římské říši autonomních řeckých měst. Že tomu tak bylo, potvrzuje skutečnost, že křesťané použili pro své učení a zvěst kromě ř. termínu *didaché* i výraz *kérygma* (např. 1Kor 2,4), což bylo označení pro hlášení, kterým hlasatel (*kéryx*) takové shromáždění svolával. Tím zřetelně vyhlásili, že to, co je spojuje dohromady, je něčím veřejným, týkajícím se celého světa. To že do křesťanského shromáždění chodili i otroci, bylo znamením nového pořádku, předjímku království Božího.

Pro křesťanská shromáždění se také užívalo označení „na jednom místě“ (*epi to ayto*, Sk 2,1; 1K 11,20; 14,23). V Septuagintě to byl ekvivalent hebrejského *jachad* – dohromady jako označení všeho lidu včetně žen a dětí. Tak křesťané vytvořili instituci, která (a) byla založena na volbě, na vědomém rozhodnutí do ní vstoupit, podobně jako to bylo v mystériích. (b) Na rozdíl od mystérií byla víra v křesťanském smyslu záležitostí celého života, církev byla domovem, v němž lidé prožívali rozhodující chvíle svého života a vzájemně se podporovali hmotně. Něco jako byla sbírka na jeruzalémské chudé, nemá ve světě helénistických náboženství obdobu.

Specifičnost struktur a funkce křesťanských shromáždění podtrhuje i skutečnost, že křesťané nepřijali žádné z označení dobrovolných náboženských spolků – *eranos*, *thiasos*, apod. – která se vzhledem k tomu, jak se jevila svému okolí, zřetelně nabízela.

(Vědomému vstupu na veřejnost odpovídá i to, že když křesťané po Milánském ediktu r. 313 mohli stavět své vlastní budovy, nezvolili obdobu řeckého chrámu [*naos*], ale „královských“ veřejných budov basilik.)

Je však třeba připomenout, že úspěšnost vstupu křesťanů do řecké kultury římské říše (někdy mluvíme o římském helénismu) spočívala právě v tom, že křesťané svůj veřejný nárok a vytvoření struktury, která byla k politickým strukturám analogická, spojili se zřetelným zřeknutím se nároku na politickou moc: „Dávejte, co je císařovo, císaři;“ (Mk 12,17); „Každý ať se podřizuje vládní moci;“ (Ř 13,1); „Mé království není z tohoto světa;“ (Jan 18,36). Vytvářeli svou vlastní kulturu a společenskou strukturu (*counterculture*), ale vnitřní zaměření Ježíšova evangelia, které přicházelo z druhé strany, vylučovalo nenávisť k protivníkům, bránilo, aby křesťané vstupovali do vnějšího světa násilím jako skupina usilující o převrat (*contraculture*). Konfliktům se tím zcela nevyhnuli, ale dali jasně najevo, že svou odlišností neusilují o politickou moc.

Základ sociální organizace křesťanů tvořila tedy obec, *ekklésia*, kterou tvořilo tolik členů, kolik se jich mohlo v pravidelných intervalech sejít k bohoslužebnému shromáždění a společně slavit eucharistii. Strategie apoštola Pavla byla budovat větší křesťanské obce ve velkých centrech (sídlech provincií [Efez, Korint, Řím], kam alespoň jednou za delší čas zavítal někdo z každé usedlosti nebo rodiny a mohl se tam o křesťanech dozvědět.

Nižší jednotkou byla shromáždění v zámožnějších domech (tři generace rodiny, služebníci, otroci, klienti, hosté), jejichž hlavou byl křesťan nebo křesťanka („Filemonovi [...] a církvi v tvém domě;“ Fm 1), nebo takovou skupinu ve svém domě tolerovala („Pozdravujte ty, kteří jsou z domu Aristobulova;“ Ř 16,10). Takové domovní obce se ke krátké pobožnosti scházely někdy i ráno před prací (Plinius Mladší *Ep.* 10,96n). Tak vznikla flexibilní

organizace, která se rozrůstala osobními kontakty, prostřednictvím křesťanských misionářů, obchodníků, nově nakoupených otroků, chův a hostí. „Ševci a pláteníci vypravují ženám a dětem neuvěřitelné věci,“ parodoval křesťanskou misií koncem 2. století platónský filozof Kélsos (Origenes *Contra Celsum* 3,55).

Dobrá pověst, osobní kontakty a důvěra ke křesťanům jako sousedům nebo přátelům vedly i k tomu, že lidé zvnějšku přicházeli do křesťanských shromáždění, jak jsme o tom mluvili pod bodem 1. Na rozdíl od Ježíšova očekávání poutě národů na Sión (Mat 8,11 /Q/; srov. Iz 11,10; Mich 4,1 aj.), tedy důsledně dostředivé misie, má křesťanská misie i odstředivý rozměr: „Jdouce, učte všechny národy...“ říká Ježíš svým žákům (Mt 24,19). Ale významná centra vznikají ve spádových oblastech, o nichž jsme mluvili. Přínejmenším apoštol Pavel se s tím spokojil a vsadil na přitažlivost, život a zázemí v domovních obcích, kde nově příchozí mohli navázat osobní kontakty a získat tam třeba i krátkodobé ubytování.

Základním prostředkem misie bylo pozvání založené na dlouhodobé vzájemné důvěře. V novozákonní době to bylo podepřeno i zkušeností, že kromě poměrně krátkých údobí pronásledování za vlády psychicky zvrhlých císařů (Caligula, Nero, Domitianus) nepřijímaly úřady anonymní udání a dobré sousedské vztahy byly proto alespoň částečnou ochranou zvoucího i zvaného před postihem.

Osobně pro mne už jako studenta bylo velkým překvapením, že o povinnosti každého křesťana vydávat vždycky a všem svědectví o Kristu před ostatními lidmi v listech apoštola Pavla nic nečteme. Ze synoptické tradice lze usoudit, že místem nesmlčitelného svědectví byly především výslechy v synagogách i před římskými úřady (Mk 13,9; 1Pt 3,15). Misijní silou bylo živé křesťanské společenství.

Jestliže za Ježíšova života byla pověření jeho žáků omezena na Izrael, platí apoštolské poslání v Mt 28,18–20 pro všechny národy. I v tomto případě je to věc apoštolů – nejen Dvanácti, ale i apoštolů v pozdějším smyslu slova – specialistů, event. učitelů – nositelů tradice a teologů, kteří cestovali od jedné křesťanské obce k druhé.

Základní strategie misie zůstala dostředivá: „Tak ať svítí vaše světlo před lidmi, aby viděli vaše dobré skutky a vzdali chválu vašemu Otci v nebesích.“ (Mt 5,16)

1.4. Sázka na řečtinu

Již jsem se zmínili o tom, že na konci první generace Ježíšových stoupenců byla jejich řečí již většinou řečtina. Mnozí znali ze synagogy hebrejsky a jejich rodná řeč byla aramejšťina (syršťina), koptšťina, punšťina,

jazyky původních maloasijských kmenů a později samozřejmě latina ve všech svých různých dialektech. Valná většina vzdělaných lidí však mluvila a psala řecky, značná část nižších tříd a otroků řečtině rozuměla. Nejstarší doklady křesťanské literatury, počínaje 1. epistolou Tesaloničským, která vznikla na počátku padesátých let, jsou už psány řecky. Jen ústní tradice prozrazuje, že křesťané se původně modlili aramejsky *abba* – Otče. Ve stejné době byla patrně dostupná i řecká sbírka Ježíšových výroků a řecký papyrus *Egerton* s látkou blízkou evangelijním příběhům a výročkům. Markovo evangelium bylo napsáno řecky nejpozději v první polovině let sedmdesátých. Pavel když se chystal do Říma a odtud do Hispánie, psal svůj list do Říma řecky. Chtěl v Římě získat kontakty na křesťany v Hispánii. Nenapadlo ho však, že by se měl naučit latinsky. Jako už jeho starší bratři ve víře z Antiochie pokládal řečtinu za příležitost spojit vznikající hnutí ekumenicky a poznamenat tak celou tehdejší kulturu.

Předčítání a kázání na text z Písma převzali křesťané ze synagogální bohoslužby, i když Písmo četli v řeckém překladu (LXX) a od začátku 2. století se stalo textem kázání i na křesťanské texty.

(O dvě stě let později přešlo západní křesťanství na latinu a posloužilo to jeho rozšíření po západořímské říši. Nevzdalo se jí však ani tehdy, když latinsky rozumělo jen pár vzdělanců. Obrat k národním jazykům učinila až reformace a s dlouhým odstupem 2. vatikánský koncil. Společný jazyk v kontaktu mezi křesťany dnes do jisté míry nahradí angličtina, pro nejširší vrstvy je však dnes již dostupná možnost překladu a tlumočení, včetně též Bible dostupné každému v jeho národním jazyku.)

1.5. Epištoly

Epištola, dopis, je zvláštní žánr. Je to osobní sdělení, které plnilo funkci dnešních SMS, zčásti i rozhlasu a televize. „V Tvém listu jsem viděl Tvou duši,“ napsal Basileos Veliký (329–379) ve svém listu aristokratu Jovianovi. Epištoly jsou určeny jedné křesťanské obci (Tesalonika, Řím) nebo jejich skupině (Galácie, Korint a Achala), jedincům jen v době popavlovské, protože list Filemonovi je určen i křesťanské obci v jeho domě. I když však píše celému společenství, posílá apoštol Pavel jednotlivcům osobní pozdravy a vzkazy.

Přítom je epištola tím, že je zapsána, zásadně dostupná širšímu okruhu čtenářů. V Kol 4,16 máme doklad o praxi vzájemně si půjčovat listy psané s apoštolskou autoritou.

Kromě epištol apoštolů sehrály roli i dopisy posílané jednotlivými křesťany souvěrcům po celé říši. Pošta tehdy byla jen císařská a doručovala jen politické a vojenské depeše. Jinak se listy posílaly po spolehlivých oso-

bách, které cestovaly na místo, kde bydlel adresát, nebo někam, odkud tam cestovali další známí. Kvantitativní historiografie, která analyzovala dopisy zachované v Egyptě (Oxyrhynchos a jiná naleziště) zjistila, že ve sledovaném období od konce 1. století až do příchodu Arabů je procento dopisů psaných křesťany vyšší, než to odpovídá jejich odhadovanému podílu na celkové populaci země. Je možné, že se přímo inspirovali císařskou poštou, a je jisté, že dopisy sehrály významnou roli při ekumenickém propojení církve. Podmínku k tomu vytvořilo potlačení pirátství ve Středozemním moři již na začátku císařství, výstavba silnic a celkové posílení bezpečnosti na cestách.

2. Evangelium

Výklad o obsahu křesťanského zvěstování podáme zkráceně natolik, nakolik je to nutné k pochopení zásadní komunikační dynamiky toho, co křesťané věřili a šířili.

2.1. Dva rozměry křesťanské naděje

Ježíš zvěstoval království Boží jako horizont dějin i lidských životů. Byla to reálná sociální veličina. I když její příchod měl znamenat hluboký přelom, konec těchto dějin a začátek nového věku. Konec dějin byl spojen s posledním soudem, vítězstvím spravedlnosti. Ježíš očekával jeho příchod v blízké budoucnosti, relativizoval chrám a stal se nebezpečným pro tehdejší představitele judské samosprávy i římské úřady. Zemřel v pochybnostech a zklamání. Jen jeho vztah k Bohu jako Otci, jemuž se podle synoptické tradice se svým zklamáním svěřil, byl poutem, které ho spojovalo se zbytkem jeho naděje. To se ukázalo být poutem mnohem silnějším, než by se zdálo. Jeho působení po Velikonocích zesílilo, spojilo jeho žáky, přidali se noví, tuto novou zkušenost začali pokládat za začátek obecného vzkříšení k poslednímu soudu, jak to očekávala apokalyptická literatura té doby (Dan 12; 1Henoch 37–41; 1Ezd 7). Označili to jako vzkříšení nebo vyvýšení („nahore“ je klíčová pozice) a to jim umožnilo jedinou metaforou naznačit nový projekt světa. Dnes bychom řekli „dějin“. Ale antika pojem dějin jako celku neznala a Bible mluví spíš o „tomto věku“. Vzkříšení je pojato jako mimořádná skutečnost. Nezapadá však do kategorie zázraku jako mirákula – podívané. Nemluví se o žádných svědčících událostech vzkříšení, je nám přístupna jen skrze svědectví o těch, kterým se Ježíš po své popravě „dal vidět“ (*óftthé*, 1K 15,3b–5). Jde tedy o skutečnost jiného řádu, v křesťanské teologii se v této souvislosti mluví již od druhého století o „zjevení“. Zjevení je v této souvislosti odlišné od apokalyptického odhalení

dramatického završení dějin. Jde spíš o jedinečnou událost, která se stala na určitém místě a v určitém čase dějin, ale domyšlena umožňuje pochopit celé dějiny z nového (Božího) hlediska a lze ji pochopit jako garanci konečné naděje.

Tímto způsobem svědectví apoštolů chápala křesťanská teologie již v první generaci. První důsledek, který z toho byl vyvozen, je nové pochopení Boha. Není to již jenom ten, „který (svůj lid) vyvedl ze země egyptské, z domu otroctví“ (Ex 20,2), ale ten, „který vzkřísil Ježíše z mrtvých“ (Ga 1,1; Ř 4,24; 1Pt 1,21), a odtud byl už jen krok k dalšímu kroku (generalizaci): Bůh Abrahamův je „Bůh, který křísí mrtvé“ (2Kor 1,9; srov. Sk 26,8; Žd 11,19). To neproblematizuje jedinečnost a „skutečnost“ nezpředměnitelné a nefotografovatelné události Ježíšova vzkříšení či vyvýšení, ale staví je to do nového světla: je to událost dějin a současně událost eschatologická, přesahující horizont našich dějin, přesněji řečeno – „zjevující“ uvnitř dějin jejich cíl. A ještě jinak řečeno: je to dějinné odhalení a záruka toho, že to, co reprezentoval Ježíš, má budoucnost, tu poslední budoucnost. Svědectví o vzkříšení Ježíše Nazaretského je tak „vzpomínka na budoucnost“.

Jde o zjevení, které odhaluje skutečnost „samozřejmější“, než je naše realita. Racionálnější. Ten, kdo vezme vážně svědectví o vzkříšení, které se svědka dotýká osobně, ten si zároveň uvědomí, že v dějinách, v nichž je tolik zla a tolikrát se předpovídal jejich konec („dál to už nejde“), musí působit i mocnější dobrá síla, která je za všemi velkými, ale málo nápadnými kroky k polidštění a k potlačení zla – odcizení (hříchu). To je síla kterou odhalil Ježíšův příběh, síla Boží. Tolikrát popíraná a zastíraná. Síla, která působí proti reálnému zlu skrze lidské subjekty.

Tato interpretace Ježíšova příběhu je tak ojedinělou a jedinečnou integrací dvou rozměrů lidské naděje:

– Smět žít tak, aby po nás něco zůstalo, aby dějiny, do nichž je náš život zasazen, měly svůj smysl, a

– ve smrti nejít do nicoty, nebýt jen nástrojem k dosažení něčeho jiného nad-lidského (a tím ne-lidského) – jako beztrždní společnost, konzum nebo splynutí s božským principem. To je sekulární interpretace vzkříšení. Cílem života a dějin je v Bibli společenství s Bohem předjímané v eucharistickém společenství, v němž Bůh zůstává Bohem a člověk se stává jeho protějškem, dospívá k poslání, k němuž byl stvořen, jinak řečeno: k němuž se tu na světě vyvinul.

Vzkříšením se všichni podílí na budoucím naplnění dějin. Všichni jsou si před Božím soudem rovni (hluboký základ demokracie). Křesťané z podstaty věci musí tuto naději přát druhým lidem, mají však velké privilegium – vědí to už nyní, i poslání – sdělit to druhým.

Základem úspěšnosti křesťanské misie bylo toto evangelium, které je základem integrované lidské naděje. Není to naděje běžné sdílená a odhalená (není zakodovaná v našem slovníku), a proto ji lze vyjádřit jen analogicky: mýtem nebo metaforou. V každém případě si této nepřímosti svého vyjádření musíme být vědomi. Jinak bychom zaměnili vnější tvar za obsah. Musíme hledat, co je společným jmenovatelem řeči o Ježíšově vyvýšení a o jeho vzkříšení – dvou tak různých lexémů. Jen s tímto vědomím v zádech můžeme účinně vyprávět biblické příběhy. To je „druhá reflektovaná naivita“.

2.2. Zpětná vazba

Nemusím snad příliš rozvíjet, že Ježíš Nazaretský, někdy nepřesně nazývaný „historický Ježíš“, hrál v křesťanství roli zpětné vazby, která bránila nekontrolovanému rozvíjení velikonoční tradice. Co neodpovídalo jejímu základnímu zaměření nebo mu dokonce odporovalo, nemohlo být dále rozvíjeno. Ne vždycky se církev tímto pravidlem řídila, ale dřív nebo později (zpoždění bylo v některých oblastech až několik set let) se to zatím vždycky prosadilo, protože to bylo zahrnuto v Bibli samotné (např. „Každé vnuknutí, které vede k vyznání, že Ježíš přišel v těle, je z Boha,“ 1J 4,1; „Slovo se stalo tělem [...] Boha nikdo nikdy neviděl, jednorozený Syn [...] nám o něm řekl /*exégésato*/.“). Ježíš ve svém učení, ale i v celém svém dějinném příběhu je tak výkladem (exegezí) Boží povahy.

Přestože tradice o Ježíšově narození a dětství jsou v podstatě legendami a mnoho z Ježíšovské tradice bylo v ústní tradici i v literárním zpracování poznamenáno velikonoční zkušeností jeho stoupenců, je soubor dat i základních údajů o jeho učení dostačující k tomu, aby mohl být směrníci pro orientaci a působení v dějinách. Mluvili jsme o učení o království Božím, o Ježíšovu vztahu k chudým a dalším bezbranným lidem a jejich skupinám (chudí, nemocní, ženy, děti, cizinci), o tom, jak relativizoval význam chrámu aj. Sepsání Markova evangelia, nejstaršího ze synoptických evangelií, bylo projevem vědomého příklonu k této normě v době, kdy vzpomínky na Ježíše začaly blednout a v novém prostředí, do něhož církev vstoupila především Pavlovým přičiněním, začaly být nedostupné. Historická kritika, počínání novověké a sekulární, má zároveň hluboce teologický smysl jako současným možnostem odpovídající a kvalifikovaný nástroj vzpomínky. Matoušovo evangelium to vyjádřilo programově tím, jak v jeho závěru vzkříšený Ježíš posílá své žáky získávat a křtít další žáky a učit je to, co učil on (Mt 28, 19). Jeho učení je v Matoušově evangeliu zahrnuto v pěti velkých řečech, z nichž prvním je Kázání na hoře (kap. 5–7). Fakt vzkříšení je potvrzením autenticity tohoto jeho učení a zdro-

jem síly pro jeho posly: „Já jsem s vámi po všechny dny až do skonání tohoto věku.“ (Mt 28,20) Bez zkušenosti velikonoční víry by Ježíšovo učení nepřežilo a nepřekročilo hranice Izraele, ale věčně jde skutečně o konkrétní životní praxi. Podobenství o posledním soudu z Mt 25,31–41 to říká jasně: dát najíst hladovým, ujmout se příchozích, ošatit chudé, navštívit „maličké“ (vnějšně bezvýznamné lidi) – na tom záleží. Ježíšovo vzkříšení je ujištěním, že tohle má budoucnost. Toto ujištění jsou křesťané okolnímu světu dlužni. Důsledky pro dnešek je poměrně snadné domyslet.

2.3. Dostředivá misie a křesťanské literární žánry

Mluvili jsme již o tom, že agitace nestála v popředí křesťanské misie. Agitace (*persuasio*) nebo propagace nejsou charakteristické pro žádný literární žánr nebo větší tradiční celek v rané křesťanské literatuře. Objevují se jen okrajově jako konkrétní povzbuzení nebo duchovní výzva v konkrétní situaci. Rozhodující žánr zpracovaných ústních tradic je zvěst (*kérygma*) a svědectví (*martyria*), u literárních textů výklad (epištoly) nebo vyprávění a učení (evangelia, Skutky apoštolů). Předpokládalo se, že pro svou odlišnost budou křesťané předmětem zájmu, a hlavní pozornost se soustřeďovala na to, aby prostředí, do něhož přijdou, nabídlo skutečný domov (oslovení „bratři“ bylo odrazem toho, co prožívali, ne programem). Při předcítání evangelií bylo pro nové příchozí přitažlivé, že literárními hrdiny vyprávění nebyli udatní hrdinové – bojovníci, ani lidé dokonalí, ale lidé jako oni sami: rybáři, sedláci, řemeslníci, celníci – lidé více dobří i více špatní, kteří někdy selhali jako Petr, když Ježíše zapřel, ale právě na tom, jak poznali své selhání, bylo cítit, že se stali součástí velkého dějinného pohybu, který vyvolal Ježíš Nazaretský a který se paradoxně rozeběhl za hranice židovství po jeho smrti. Tehdy poznali, že jeho smrt nebyla jeho koncem, že ve zcela specifickém smyslu přišla k dobru ostatním, takže lze mluvit o jeho působení jako vyvýšeného Pána jejich srdcí i myslí. Tím jsme zase u toho, o čem jsem mluvil na začátku – u srozumitelné interpretace toho, co ustavuje skupinovou identitu křesťanů. Jestliže na začátku byla řeč o interpretaci kognitivní, je nyní řeč o interpretaci prostřednictvím integrace nových lidí do otevřených alternativních sociálních struktur křesťanské obce i křesťanského domu.

(Přednáška na Filozofické fakultě Jihočeské university 22. 3. 2012; vyšlo, viz Bibliografie C 97)

Víra a umění v Bibli

Petr Pokorný

Faith an Art in the Bible. The essay deals with the literary aspects of some biblical texts and their role in world literature. The individual problems are illustrated by individual texts:

Genesis 28,10–15a, Jacob's dream at Bethel, illustrates the crossroads of great cultures and religions through a key story of an individual protagonist. A special paragraph is devoted to the way in which the religion may shape the art at all.

Mark 4,26–29, the parable of the growing seed, serves as the basis for understanding the Christian concept of history (this age and the coming age).

The comment on Mark 14,66–72, the story about Peter denying Jesus develops the observation of Erich Auerbach on the special plebeian feature of biblical literature with its non-ideal protagonists and its attraction for readers (hearers) from the lower strata of society. Samples of biblical themes in modern literature are mentioned (Th. Mann, N. Kazantsakis).

Keywords: Bible, art, literature, religion and art

1. Velký příběh

„Jákoab vyšel z Beer-šeby a šel do Cháranu. Dorazil tam na jedno místo a přenocoval tam, neboť slunce již zapadlo. Vzal jeden z kamenů, které na tom místě byly, postavil jej v hlavách a na tom místě ulehl. Měl sen: Hle, na zemi stojí žebřík, jehož vrchol dosahuje k nebesům, a po něm vystupují a sestupují poslové Boží. Nad ním stojí Hospodin a praví: ‚Já jsem Hospodin, Bůh tvého otce Abrahama a Bůh Izákův. Zemi, na níž ležíš, dám tobě a tvému potomstvu [...] v tobě a ve tvém potomku dojdou požehnání všechny čeledi země. Hle já jsem s tebou...‘“ (Gn 28,10–15a)

Jákoab utíká před svým bratrem a jako psanec putuje stepí. Scéna, ve které nemá, kde by hlavu sklonil, kdy slunce zapadlo a den se nachýlil, je až tajemně podmanivá. Usíná s kamenem pod hlavou a ve snu, na vrcholu žebříku spuštěného z nebe na zem, se mu zjevuje Bůh. Slibuje mu velké potomstvo, které bude požehnáním celému lidstvu. Osamoceny poutník na poušti, a přece křížovatka velkého příběhu, ve kterém hraje roli mateřská láska, lest i touha stát v čele rodu. Několik proudů hebrejské ústní tradice spojil pisatel do jediného vyprávění, které je průsečíkem dvou souřadnic: Shora dolů (žebřík z nebe) a z přítomnosti do budoucnosti (zaslíbení) a současně od jediného člověka k budoucímu Izraeli a odtud

k celému lidstvu. Čtenář si to uvědomuje postupně – pozdější příběhy Jákobovy ho vedou k tomu, aby se k této klíčové zápletce vracel. Za svou lest bude Jákob pykat léty dřiny i tím, že bude sám obelstěn, ale Bůh svůj slib nezruší a Jákob už ví, že nebude nikdy sám. Dovedeme si představit, s jakým zaujetím sledovali starověcí posluchači tohoto příběhu v jeho ústní tradici pokračování této scény a jak se s Jákobem ztotožňovali na jeho pouti, v nebezpečích, jimiž procházel, i v pevně zakotvené naději, která ho provázela. Už první kniha Bible má všechny znaky velkého uměleckého díla.

2. Pokora umělce a vize nového světa

Velká literatura vždycky vypráví konkrétní příběh a čtenáře zaujme, protože v něm cítí i kus svého životního údělu. I Bible hledí na skutečnost zaujatě, užívá obrazů, metafor i přesunů v čase a v zorném úhlu. Také epizoda (zastávka na útěku) nebo i detail (kámen pod hlavou) mohou odemknout dveře k novému pohledu na širší dění. Jeho přesvědčivost a umělecká účinnost se však rozvíjí jen tehdy, když nepřestane hledat dosud nedostupné rozměry skutečnosti. A protože k tomu, co je nepodmíněné a do značné míry stále skryté, se vztahuje náboženství, je pochopitelné, že umění je s náboženstvím spjato již od nejstarších svých projevů. Literatura je s ním spojena již od Sumeru a Babylóna a samozřejmě od vzniku Bible.

Jenže v Bibli se na rozdíl od velké části náboženské literatury setkáváme i se zásadní kritikou náboženství, které má trvalý sklon vytvářet si modly představující jen to, co člověk sám pokládá za prospěšné. V jedné části knihy Izaiáš (v kapitole 44) čteme o tom, jak si člověk udělá ze dřeva modlu, zbytkem dřeva si zatopí, a potom se tomu špalku, který udělal, klaní. Nenapadne ho, že je to všechno klam. Někteří významní němečtí filozofové 19. století, včetně zakladatelů marxismu, tuto stránku náboženství odhalili a právem před ní varovali, ale (patrně vinou křesťanů) nepoznali, že Bible sama takové náboženství podrobuje kritice a bibličtí autoři vydávají svědectví o Bohu, který je protějškem člověka, jeho soudcem, ale i nadějí. Nezajímalo je tolik to, jak si ho představit, ale šlo jim o to, co Bůh sděluje každému člověku osobně a k čemu ho vede.

Příkázání Desatera „Nezobrazíš si Boha [...] nebudeš se ničemu takovému klanět ani sloužit,“ (Ex 20) odsuzuje představy o Bohu, kterého by si člověk přizpůsobil svým představám. To neznamená, že by člověk neměl malovat a tesat sochy, ale protože ve starověku sochy byly skoro všechny předmětem božské úcty, prakticky to vývoj výtvarného umění v židovské

a raně křesťanské kultuře zbrzdilo. Líčení architektonického díla Babylónské věže, která zůstala torzem a lidi rozdělila, místo co by je spojila (Gn 11), i katastrofický konec uctívání zlatého býčka (Ex 32) jsou v Bibli umělecky působivou kritikou lidského odcizení – hříchu. Až když byl biblický kánon Starého i Nového zákona v zásadě vymezen, takže bylo pevně stanoveno, že víra křesťanů se vztahuje jedině k Bohu Abrahamu, Izákovu a Jákobovu, který „vzkřísil Ježíše z mrtvých“, a je proto zřejmé, že obrazy nebudou předmětem božské úcty, smířili se křesťané se symbolickými obrazy a později i s biblickými výjevy. Ježíšův obličej začali zobrazovat (pochopitelně jen podle svých představ) až od 3. století. V osmém a v devátém století vyvstal problém: lze skrze bohoslužebnou počtu obrazům uctívat toho, kdo je na nich zobrazen? Nakonec zvítězili zastánci obrazů s tím, že pravá úcta k Bohu byla jasně odlišena od úcty k obrazům. Obrazy se prosadily do výzdoby kostelů, a to především jako názorná biblická dějeprava pro ty, kdo neuměli číst. Jednota bratrská i kalvínská a zwingliánská větev reformace obrazy opět zavrhly, aby zbožnost neupěla na tom, co lze zobrazit. Dnes nikdo není v pokušení obrazy nábožensky uctívat, a tak se obrazy právem vrací i do českých evangelických kostelů.

Zato hudba je v Bibli médiem, které většinou nikdo neproblematizoval. Jako nezpředmětnitelný dar je zvláště vhodná k tomu, aby vyjádřila vděčnost Bohu za to, že lidskému životu dává smysl a cíl. Martin Luther ji v církvi postavil hned za teologii. Proto v hebrejské i křesťanské zbožnosti hrála a dosud hraje významnou roli: „Hospodinu vzdejte chválu při citeře, zpívejte mu žalmy s harfou o desíti strunách. Zpívejte mu novou píseň...“ Dvacetkrát čteme v Bibli „Zpívejte!“ – od knih Mojžíšových až po knihu Zjevení. Jenom slova o „dunícím kovu a zvučícím zvonu“ v hymnu lásky (1Kor 13) upozorňují na to, že člověk uvedený úderným rytmem do náboženské extáze si může myslet, že je vyňat z odpovědnosti ve svých vztazích a sám je měřítkem své zbožnosti. Společným rysem biblické zbožnosti je varování před takovou zbožností i před pojetím umění, podle něhož pro umělce nejsou řády a mravní normy společnosti závazné. Je to varování aktuální dodnes, i když obraz umělce jako člověka naplněného pokorou začíná v poslední době pomalu převažovat.

K velkým uměleckým tématům patří i erotika. Je zastoupena i v Bibli Písni písní – milostnou poezií krásnější nad jiné. To proto, že biblická láska, i ta erotická, je věrná. Věrnost a jedinečnost je podmínkou její hloubky a krásy. Tak je to i s láskou v Písni písní. Je nádherná, opojná a jedinečná, ale pořád je zvláštním druhem lásky k bližnímu. A když se ve všech vrstvách Nového zákona setkáváme s Ježíšovým slovem o věrnosti manželské, není

to nic jiného než obrana této lásky. Není to žádný moralismus, ale výzva k uplatnění přikázání lásky v nejkonkrétnější podobě – v lásce k bližnímu, který toho, kdo přikázání slyší, provází po celý život.

3. Království Boží a proměna člověka

„Dále řekl: ‚S Božím královstvím je to tak, jako když člověk zaseje semeno do země; ať spí či bdí, v noci i ve dne, semeno vzchází a roste, on ani neví jak. Země sama od sebe plodí nejprve stéblo, potom klas a nakonec zralé obilí v klasu. A když úroda dozraje, hospodář ihned pošle srp, protože nastala žeň.“ (Mk 4,26–29)

Ježíš očekával příchod království Božího a zvěstoval je. Protože jde o skutečnost za hranicemi dějin, o jejich spravedlivé rozsouzení a dovršení, jde o něco, s čím člověk nejen nemůže manipulovat, ale ani s tím nemůže mít běžnou zkušenost. Z toho plyne, že pro něco podobného nemá v jazykové zásobě zakotvený výraz. To, co je nové, musíme vyjádřit metaforou (království Boží) a navíc podobenstvím („je to tak, jako...“). Podobenství jsou jedním ze základních prvků tradice, kterou evangelisté přijali jako pisatelé a zpracovali. Působivost jejich vyprávění spočívá mimo jiné v tom, že čtenáři umožňují přístup k tomu, s nímž společně se svými předpokládanými čtenáři spojují svoji naději. Současně Ježíšova slova zasazují do vyprávění Ježíšova příběhu tak, jak jej jeho první stoupenci tradovali v synagogách a v křesťanských shromážděních. To, jak Ježíš svá podobenství vypráví, není jen instruktivní charakteristikou království Božího jako naděje dějin i lidských životů, ale je to už jeho závdavkem, je jeho malou částí zasazenou do dosavadních dějin. Něco z tohoto existenciálního, dějinně působivého pojetí Ježíšova zaslíbení vyjadřuje označení Ježíše jako vtěleného Slova Božího (J 1). V tom spočívá i umělecká síla evangelií.

Růst semene, obnovování a vznik života dovedeme popsat, ale dodnes to zůstává zázrakem. Vyjádřit jeho dosah je umění. Je to dění, které je na nás nezávislé, ale my jsme na něm závislí docela – tak jako bez klasu rostoucího ze zrna by nebyl chléb a bez chleba vezdejšího bychom nemohli žít. V rozsáhlém rytmu dějin jako celku tento proces již probíhá, nový věk se už rodí, jen ještě nevyrazil na povrch. Žeň bude dovršením, ale i zlomem; království Boží bude uvedeno Božím spravedlivým soudem. Ježíš si představoval, že to všechno proběhne v dohledné době, ale prodloužením časové lhůty nebyla jeho vize zrušena. Po Velikonocích se jeho příběh vrcholící vzkříšením stal zárukou toho, že to, co učil, zůstane platné

„až do skonání světa“ (Mt 28). Podobnoství o zasetém semenu je působivou zkratkou poskytnutá orientace v dějinách. Proces růstu a zrání není v lidských rukou, království Boží nelze budovat, dovršení života, šťastná setkání, lásku a naději nelze plánovat, ale lze je aktivně hledat. „Hleďte především jeho království...“ (Mt 6). Tak se Ježíšovi jeví celý lidský život od narození do smrti: cesta a hledání se zaslíbením cíle. Smrt tak není začátkem nicoty, ale vymezením, ohraničením života, který jako jedinečný život vstupuje do společenství s druhými životy a s Bohem, jak to v malém prožíváme při Večeři Páně, eucharistii.

Tahle darovaná perspektiva osvobozuje člověka od mnoha starostí a shánění („Nemějte starost o svůj život, co budete jíst, ani o tělo, co budete mít na sebe;“ Mt 6). J. B. Souček přirovnává v přednášce, o níž jsme se již zmiňovali, umění ke hře. Ne v její nezávaznosti, ale v tom, že každé skutečné umění předpokládá alespoň tušení o této vnitřní svobodě člověka jako Božího dítěte, které se hrou připravuje na dospělost a na setkání se světem, který je dosud za jeho obzorem. V tom je Bible se vši vrstevnatostí svých literárních vrstev a tradic, které zpracovává, základním dílem umění, a jak si ještě připomeneme, i stálou inspirací.

Velmi nepřesná je definice, podle níž umění zobrazuje realitu z hlediska estetického působení. Ve skutečnosti vyjadřuje umění spíše touhu svět změnit a jeho estetika předjímá povahu obnoveného světa. Profesor J. B. Souček ve své studii *Slovo Boží a tvořící člověk* z roku 1944 napsal, že „umění je svou nejhlubší podstatou projevem kladného, ale zároveň bytostně nespokojeného poměru ke světu a k životu.“ I hrůzy a absurdity odhaluje proto, aby alespoň nepřímo otevřelo cestu naději. Nesmí však u prorocké kritiky a odhalování zlého zůstat. Nesmlouvavá sžíravá satira není dobrý umělecký žánr. Komu se ukazuje jen zlo, podvod, korupce, utrpení a beznaděj, ten lehce začne myslet, že to je vlastní povaha světa, v němž žije, upadne do beznaděje a přestane usilovat o dobré. Bez víry a bez paprsku naděje nelze obstát, když někoho zastihne nemoc, neštěstí, šikana a ohrožení života. Snad v žádné knize nejsou čtenáři připravováni na tolik hrůz jako ve Zjevení Jana teologa. Líčení hrůz však stále provází umělecky účinná druhá rovina vyprávění, na níž zaznívá radostná nebeská liturgie. V ní čtenář slyší slova Boží chvály od těch, kteří již umřeli, ale před Bohem „zvítězili“: „Haleluja! Spasení, sláva i moc patří Bohu našemu, protože pravé a spravedlivé jsou jeho soudy.“ (Zj 19) Prorok nezamlčí riziko, ale současně ve své prorocké vizi připomene pevnou naději: „A viděl jsem nové nebe a novou zemi [...] A slyšel jsem velký hlas od trůnu: „Hle, příbytek Boží uprostřed lidí, Bůh bude přebývat mezi lidmi a oni budou jeho lid; on sám bude jejich Bůh, bude s nimi, a setře jim každou slzu z očí. A smrti

již nebude, ani žalu ani nářku ani bolesti už nebude – neboť co bylo, pomínulo.“ (Zj 21) Při vzniku křesťanského kánonu (závazného souboru knih čtených při bohoslužbě) se kniha Zjevení Janova dostala na konec a její závěr, který je vizí i zaslíbením, obrazně shrnuje smysl a cíl dějin i jednotlivých lidských životů. Jde o líčení nového nebeského Jeruzaléma, ale nejde už jen o záchranu pronásledovaných křesťanů, Bůh je uprostřed lidí a na závěr čteme prosté: „Milost Pána Ježíše se všemi.“ To je poslední slovo před závěrečným *Amen*. Kralický překlad „se všechněmi vámi“ vychází z pozdějších rukopisů, které tehdy měli k dispozici, ale původní tradice je zřejmá: Jákobovi potomci měli být požehnáním všem národům a všem lidem platí i Ježíšovo požehnání. Je to nečekaný a strhující závěr.

Epistoly (dopisy) – na dálku sdílené svědectví evangelia a z toho vyplývající pokyny a rady, jsou účinné jako osobní oslovení určitého okruhu adresátů (později i jedinců), které, právě proto, že byly písemně zachyceny, mohly být čteny dalšími lidmi a jsou v bohoslužbách čteny dosud. Toto zaujetí osobního vztahu je často úsilím o duši očekávaných čtenářů. I dnešní čtenář vytuší za vzrušenou Pavlovou obhajobou před jinými apoštolý, kteří ho pomlouvali, jak hluboký měl k adresátům vztah. Opouští svou programovou skromnost a musí se chlubit, aby se adresáti nedali svést špatnými vůdci. Je to podle něho nerozumné, ale jde o lidské životy, a proto píše vzrušená a strhující slova „Jsou služebníky Kristovými? Odpovím zvláště nerozumně: já tím víc! Namáhal jsem se usilovněji, ve vězení jsem byl vícekrát, ran jsem užil do sytosti, smrti jsem často hleděl do tváře. Od Židů jsem byl pětkrát odsouzen ke čtyřiceti ranám bez jedné, třikrát jsem byl trestán holí, jednou jsem byl kamenován, třikrát jsem s lodí ztroskotal, noc a den jsem jako trosečník strávil na širém moři. Častokrát jsem byl na cestách – v nebezpečí na řekách, v nebezpečí od lupičů, v nebezpečí od vlastního lidu, v nebezpečí od pohanů, v nebezpečí ve městech, v nebezpečí v pustinách, v nebezpečí na moři, v nebezpečí mezi falešnými bratřími, v námaze do úpadu, často v bezesných nocích, o hladu a žízni, v častých postech, v zimě a bez oděvu. A nadto na mne denně doléhá starost o všechny církve.“ (2Kor 11)

4. Bible jako inspirace umění

„Ale služka ho uviděla a zase začala říkat těm, kdo stáli poblíž: ‚Ten člověk je z nich!‘ On však opět zapíral. A zakrátko zase ti, kdo stáli kolem, řekli Petrovi: ‚Jistě jsi z nich, vždyť jsi z Galileje!‘ On se však začal zaklínat a zapřísahat: ‚Neznám toho člověka, o němž mluvíte! Vtom kohout zakokrhal podruhé. Tu se Petr rozpomněl na slova, která mu Ježíš řekl:

„Dřív než kohout dvakrát zakokrhá, třikrát mě zapřeš! A dal se do pláče.“ (Mk 14,66–72).

Tuto epizodu z pašijního příběhu cituje německý literární historik Erich Auerbach hned v druhé kapitole monumentální studie *Mimesis: Zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách* jako ilustraci začátku západního realismu, kterým lze poměřovat jeho další vývoj až do minulého století. Petr, jehož Ježíš osobně povolal za svého žáka, následuje Ježíše, i když je zatčen. Jediný ze všech je mu nablízku a jen zeď ho dělí od jeho učitele, který je vyslýchán v paláci velekněze. Je nejvěrnější, a proto je o to horší jeho pád, který Ježíš předpovídal. Galilejský rybář by v tehdejší literatuře, která mluvila hlavně o vladařích a vojevůdcích, mohl být nanejvýš figurkou v komparsu, ne-li představitelem luzy. Tady se dostává do popředí evangelistova zájmu a jeho selhání nastoluje vážnou otázku života, jeho cíle a naděje. Je to pohled zdola, z hlediska prostého člověka a podaný prostou řečtinou. Není prostá proto, že by autor neuměl psát vznešeněji, ale proto, aby při předčítání byla srozumitelná i posluchačům z nižších vrstev, kteří většinou neuměli číst a psát. Literatura se tak stává věcí všech a Petrův pláč staví všem před oči, jak cenná a vážná věc je věrnost Ježíšovi. Zatím to všechno vypadá jako epizoda na okraji dějin, kterou by se žádný tehdejší literát neobíral. Zakrátko však hnutí, které reprezentoval Ježíš i Petr, vystoupí na povrch dějin a poznamená je až dodnes. Stále se však bude muset ohlížet k těmto svým počátkům, v nichž svědkové Ježíšova příběhu poznali příběh, který se stal zjevením naděje a poslední budoucnosti.

Bible jako inspirace umění je zvláštní téma, jehož se můžeme dotknout jen několika příklady z literatury. Z příběhu Josefova z 1. knihy Mojžíšovy byla již v 1. století před Kristem v řecky psaném židovském románu *Josefa Asenat* zpracována epizoda z 41. kapitoly o Josefově svatbě s urozenou Egyptankou. Je to historie jejího obrácení k Hospodinu, jejíž čtivost zaručil cudně milostný podtext. O dva tisíce let později inspiroval Josefov příběh slavnou tetralogii Thomase Manna *Josef a bratři jeho*. Z Nového zákona se stal předmětem častých inspirací, interpretací a desinterpretací příběh Ježíšova utrpení. Ve 20. století měl snad největší ohlas román řeckého spisovatele Nikose Kazantzakise *Kristus znovu ukřížovaný*, který se stal podkladem pro libreto opery Bohuslava Martinů *Řecké pašije*. Román je značně kritický vůči církvi, je však profilované biblický.

Obecně se ukazuje, že dobré druhotné umělecké zpracování musí biblické látky dotvářet a z církevní tradice je přesadit do nejširších lidských souvislostí. Nesmí však opustit ani oslabit jejich základní biblické téma. Myslím, že žádné literární dílo, které biblické látky vykládá v přímém

rozporu s jejich původním smyslem, nedosáhlo skutečných uměleckých kvalit.

Bible se tak stala inspirací pro světovou literaturu, hudbu i výtvarné umění, a přestože dnes vychází najevo sekularizace, která vnitřně vrcholila již někdy před sto lety, vážný zájem o Bibli roste. Zda to povede k obnově církve a nepřímo i k ozdravení naší demokracie, záleží trochu i na každém z nás.

(Vyšlo, viz Bibliografie K 11)

Lidský život – dar i závazek

Petr Pokorný

Human Life – a Gift and Obligation. Problems of human being as discussed in science and in humanities including theology are compared. Special problems: role of witness in humanities (law, history, theology), origins of the term “theology” as overcoming the myth in Plato.

Christian anthropology beginning with the traditional teaching about sin (alienation) is interpreted against the background of the life-story of Jesus culminating in death and resurrection = a divine revelation of the very humanity and a guarantee of its eschatological fulfilment in community with God.

Keywords: biblical anthropology, nature, creation, eschatology, witness, resurrection, Church, theology

1. Metodika

Jestliže moji předchůdci v této řadě přednášek byli přírodovědci a já jsem biblista, tj. školením především filolog a historik a zaměřením své práce také teolog nebo filozof, plyne z toho, že moje kladení otázek je jiné než v přírodních vědách. Nejde tedy o jiný výklad vzniku života a fylogeneze člověka, ale o odpověď na jiné otázky. Přírodní věda (*science*) musí být přesná, musí se soustředit na změřitelné jevy a rozměry skutečnosti. To je její velká výhoda, je však nutně redukcionistická, takže některé otázky, které si člověk klade (a proto jsou „skutečné“) zodpovědět nemůže a přizná to, pokud chce zůstat vědou a nezdegenerovat v ideologii, jako to bylo v době marxismu a jak to přežívá v ortodoxně pozitivistických kruzích. Například otázka, *proč je tu člověk*, stejně jako otázka, *jak má člověk žít*, která je historicky základní otázkou filozofie i teologie, se přírodním vědám vymyká, i když přírodovědci jako lidé jsou si jí vědomi.

Jestliže přírodní vědy vycházejí z předmětného zkoumání, které lze zopakovat, potvrdit a upřesnit experimentem a zpracovat pomocí matematiky, vycházejí humanitní vědy především z jazyka, z analýzy jeho funkcí, z kritické rekonstrukce fenoménu lidského jazykového světa, z literárních i příležitostných textů. To je jejich „tvrď“ základ. Ostatně se ukazuje, že i biologie je vědou o vztazích, interakcích, a k jejich charakteristice se spíše než matematické modely hodí modely gramatiky sémiotických kódovacích systému, jejichž je lidský jazyk vrcholným představitelem. Pří-

kladem takové interakce může být mutace v základním regulačním úseku DNA nebo zakotvená přímo v regulačním genu.¹ V humanitních vědách nahrazuje roli svědectví, jehož autenticitu lze posoudit podle přesně stanovených podmínek (nevynucenost, shoda dvou nezávislých svědectví, kongruence předmětu svědectví s ostatními znalostmi o zkoumaném jevu – faktu, události, ideji). Zkoumání textů a v nich obsažených svědectvích tvoří většinou 90 % práce historika, filozofa nebo teologa (*scholar*), ale vlastní práce je reflexe závěrů, včetně úvahy o povaze myšlení (ultra-reflexe). V tomto svém rozměru nejsou filozofie ani teologie vědou ve striktním smyslu slova, jsou myšlením o vědě, které usiluje o celkový pohled. Ten vzhledem k povaze vědy nelze dosáhnout exaktním zkoumáním, ale jen reflexí za použití analogie nebo metafory. Jazyk dovede vyjádřit jen to, co alespoň části mluvčích určitého jazyka je známé, takže rozumí příslušnému jazykovému kódu. Nové je třeba vyjádřit metaforou. Společná přírodním i humanitním vědám je potřeba tvořivé hypotézy, která se výzkumem vždy postupně testuje.

Role uvažujícího a zkoumajícího subjektu je v humanitních vědách tématem, není to něco, co je nutné vytlačit jako v pozitivismu, naopak součástí poznání je vždycky i změna poznávajícího jako subjektu. V tomto smyslu je současné převažující pojetí univerzitních věd postpozitivistické. Metodicky je v mnoha případech potřebí subjektivní zaujetí vyzávorkovat, ale právě k tomu je potřebí o něm vědět, připustit je a umět je popsat. Výsledek lepšího poznání člověka, ať už konkrétního jedince nebo člověka jako takového, je to, že se mění i sám poznávající. To je nápadný rozdíl mezi metodikou přírodních a humanitních věd. I v přírodních vědách se poznáním nových skutečností mění i sám vědec, ale pro přírodní vědy to nepatří do jejich programu a k jejich instrumentáriu.

Přes to všechno jsou přírodní a humanitní vědy spojeny ve svých počátcích i na svém horizontu. Na svém počátku obě nahradily mýtus. Přírodní vědy svým exaktním („tvrdým“) způsobem začaly člověka osvobozovat od mýtu, který je svazoval a ve formě předsudků či tradic svazuje dosud. Jejich závěry stojí na experimentem ověřitelném poznání. Jiným způsobem se od mýtu emancipovala teologie. První výskyt termínu *theologia* (styl vyprávění o bozích – *typoi peri theologias*) mimo Bibli je v Platónově *Ústavě* (379 /2. kniha/). Teologie, která historicky s pozdější teologií v křesťanském smyslu nesouvisí, ale v některých svých rysech je její analogií, je tu kritikou homérských představ o bozích, které jim přiřítají lidské vlastnosti, včetně

¹ J. LHOTSKÝ, Útržky ze zápisníku živého přírodovědce, in: A. MARKOŠ (ed.), *Jazyková metafora živého*, Praha: P. Mervart, 2010, 21–42, zde 39n.

toho, že bohové bez rozmyslu (losem) míchají do lidských osudů dobré a zlé (*Ilias* XXIV, 527–532). Neodmítá se tu univerzální mytické vyprávění ani vědomí nepodmíněného protějšku, který je na člověku nezávislý. Jde o to, aby tento protějšek nebyl zaměňován za lidské představy. Teologie i filozofie tak nemilosrdně odhalují tendenci náboženství vytvářet si předmět kultu z vlastních představ. Teologie musí usilovat o tuto otevřenost, přírodní věda si musí uchovávat svůj sekulární charakter, aby se nestala ideologií jako za časů jediného tzv. vědeckého světového názoru. Kritický přístup k lidskému poznání je tak společným, ekumenickým rysem vědeckého bádání zahrnujícím humanitní i přírodní vědy.

Nakonec pár slov k rozdílu mezi teologií a filozofií. Z hlediska sekulární společnosti je teologie zvláštní typ filozofie, která soustavně testuje, do jaké míry by bylo možno z hlediska autenticity křesťanských vyznání řešit základní soubor otázek, které si klade současná filozofie, včetně definice člověka a jeho poslání v dějinách. Protože navazuje na tradice hebrejského i řeckého myšlení a je zakotvena v historii, zahrnuje na rozdíl od filozofie více metodicky kontrolovatelné práce lingvistické a historické.

Protože přírodní vědy i teologie mají společného předchůdce v mýtu, který je prvním (nikoli analytickým, ale narativním) pokusem vyjádřit jednotu a vnitřní souvislosti přírody a dějin, jejich těžiště jsou rozdílná a musejí si uvědomit, jak se k dosažení společného cíle potřebují – že jsou dvojčaty, jako Luisa a Lotka.

2. Člověk mezi přírodou a Bohem

Teologie se opírá do značné míry o práci biblistiky, která vybrané nejstarší dokumenty hebrejské a křesťanské víry vykládá tak, aby současní lidé rozuměli tomu, jak základním probíraným otázkám (v tomto případě jde o určení a poslání člověka) tehdy lidé rozuměli. Systematická teologie vykládá, jak bychom to mohli využít pro dnešní orientaci v dějinách a v lidském životě. Prakticky je však každý biblista také trochu systematickým teologem, takže se při zachování metodického postupu pokusím být do jisté míry i aktuální.

V Bibli je člověk (hebr. *ádám*, ř. *anthrópos*) především stvořením Božím (Gn 1,27; Iz 45,12). Stvořen byl člověk z „prachu“ (*áfár*, Gn 2,7), ale Bůh mu svěřil „vládu nad dílem svých rukou [... postavil ho nad] všechen brav a skot a také polní zvěř“ (Ž 8,5–9). Člověk tedy stojí mezi Bohem a ostatním stvořením. Bůh je nad ním a jeho jméno proto nesmí vyslovit, nemůže s ním manipulovat. Za ostatní stvoření má odpovědnost a je povolán

k tomu, aby je pojmenoval (Gn 2,18–20). Postavení člověka líčí pověst literárního pramene tzv. Kněžského spisu jako poslední etapu vzniku přírody v pořadí: kosmická tělesa, země, rostliny a stromy, ryby, „létavci“, „dobytek“ a – člověk (Gn 1). Člověk byl stvořen jako „Boží obraz“ (Gn 1,27), představitel Božích úmyslů a cílů. Pověst o stvoření patří k mladší vrstvě Pěti knih Mojžíšových a schéma posloupnosti stvoření poznali Židé patrně v babylónském exilu v 6. stol. př. n. l. Jenže v Mezopotámii podle eposu *Enúma eliš* bylo nebe i země zosobněním božstev a příroda se tak stávala místem soupeření božských sil, které podle tehdejších představ zároveň osudově determinovaly lidské životy. Jestliže v Bibli je jediný Bůh (Jahve – Hospodin) stvořitelem všeho a příroda včetně nebeských těles byla jeho stvořením, znamenalo to, že příroda není božská a člověk, jemuž nad ní byla svěřená vláda, má právo ji zkoumat a poznávat. Nejde tu ještě o počátky přírodovědy, ale o její předpoklady, o odtabuizování přírody. V etice šlo o to, že zákony přírody neplatí mezi lidmi. Staré a nemocné kusy nemohou být ponechány dravcům, moudrost je třeba hodnotit výš nežli sílu, slitování je silnější a účinnější než zastrasování.

Mimochodem: po dvou a půl tisíciletích se ukazuje, že tento epochální krok hebrejské teologie má i své stíny, jimž je bezohledné vykořisťování země v současnosti.

V této situaci je proto potřeba připomenout druhou stránku biblického narativního umístění člověka mezi Boha a jeho stvoření. Člověk má právo obdělávat zemi, ale současně jde o bytost odpovědnou, podléhající Božímu soudu, na rozdíl od ostatního stvoření o bytost forensní, která se rozhoduje, zná dobré a zlé, má zákony, Bůh s ní uzavírá smlouvu (Ex 19–24) a člověk podléhá jeho soudu. Proroci dokonce očekávali novou smlouvu, která bude na konci věku vepsána do lidských srdcí (Jr 31,31–34). Člověk má odpovědnost za ostatní stvoření (Ž 8; Gn 1,28), Izrael má být knězem ostatním národům (Ex 19,1–6).

Odpovědnost Bohu měla i další a základní rozměr zázemí, jistoty a smyslu, jaký stvořitel dává svému stvoření. Svoboda ve vlastním, plném smyslu je možná jen s tímto zázemím, jinak se stane vydaností, v níž nevypočítavá kontingence dění drtí ty, kteří nejsou ničím vázání, ale postrádají pevný vztah a perspektivu života. „Obzor archetypů a opakování může být v základě beztrestně překonán jen přijetím filozofie svobody, která nevyučuje Boha.“²

To je velmi schematický náčrt biblické antropologie, který napodobuje její narativní charakter a současně naznačuje i aktuální rysy tohoto

² M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, Praha: Oikoymenh, 1993 (český překlad), 101.

obrazu člověka. Při této příležitosti se přece jen musíme vrátit k některým metodickým otázkám. Biblické vyprávění (narace) je svým charakterem mytické, je si však vědomé toho, že mytický rámec není plným vyjádřením skutečnosti a současně nás upozorňuje na to, že i současný člověk si tvoří svůj jazykový svět, který „přehlédne“ – fenomenologicky povězeno „dvůr“ (E. Husserl) nebo „mýtinu“ (M. Heidegger), v němž si čas představuje jako ubíhající prostor (H. Bergson) a svůj život jako cestu „dopředu“. Jde o ustálenou metaforu, protože kde je v newtonovském vesmíru „vpředu“? Tak myslíme, a musíme si to uvědomit. Jakmile si uvědomíme, že vlastně jde o metafory, které lze vyložit buď jen zase metaforou, nebo rozložit na přesné přírodovědné údaje, ale vzdát se celkového obrazu, který stále s sebou podvědomě neseme, mění se mytický pohled, který je dnes sám o sobě naivní v „druhou naivitu“, v reflektovanou práci s metaforami, tak jak to běžně děláme (P. Ricoeur). Uvědomit si, že druhá naivita je integrální součástí našeho jazykového světa, je závažnou pomocí při filozofické reflexi i při hodnocení výsledků přírodovědeckého zkoumání.

3. Odcizení a nový začátek

Zřetelněji než v obecném povědomí se v Bibli mluví o tom, že člověk ve svém poslání opakovaně a tragicky selhává. V Bibli se v této souvislosti mluví o hříchu, zprvu tak, že se mluví o jednotlivých hříších jako překročeních Božího zákona (v podstatě Desatero, rozpracované v dalších souborech předpisů v knihách Exodus až Deuteronomium), později u apoštola Pavla (Pavel z Tarsu) o hříchu v singuláru jako stavu člověka, když neplní smlouvu, kterou s ním Bůh uzavřel. Pojem odcizení, který lze použít jako synonymum tohoto pojetí hříchu, je zakotven v Bibli (Ef 2,19; 4,18; Ko 1,21) a znamená v podstatě odcizení Bohu Abrahamovu, Izákovu a Jákobovu, Bohu takovému, jakého ctil Ježíš Nazaretský. Toto lidské selhání znamená narušení harmonie Božího stvoření.

Raně křesťanské biblické texty tuto situaci hodnotí z dvojího hlediska. (1) První reakce vyjadřuje existenciální krizi, v doslovném smyslu propadnutí na Božím soudu. Odcizení je chápáno jako absurdní rozhodnutí, jako nepochopitelné tajemství zla (*mysterium mali*), které se kupí a objektivuje v podobě satana (hebr. *sátán*, protivník, ř. *diabolos*, pomluvač). V synoptické tradici bylo vrcholem zla a odcizení (= neodpustitelným hříchem) rouhání proti Duchu svatému, konkrétně tvrzení, že Ježíš uzdravuje nemocné pomocí nečistého ducha (Mk 33,29; Q 12,10). To není jen selhání, ale zvrácení hodnot. Člověk tak vyhlašuje, co je dobré a zlé,

staví se na místo Boha. Jde tedy o zásadní desinformaci, která společnost ohrožuje v základech. Pozdější učení o prvotním hříchu, které rozvinul apoštol Pavel, není kauzálním vysvětlením toho, jak hřích vznikl, ale vyjadřuje, že Adam je modelem odcizeného člověka, i když ostatní „hřešili jiným způsobem než Adam“ (Ř 5,12–17). V tomto případě jistou demytologizaci biblické pověsti provedli již sami první (novozákonní) autoři a svědkové víry. Selhání a odcizení člověka, který zneužil darovanou svobodu a odpovědnost, je základní námitkou proti Boží strategii, která se ozývá už v Bibli samotné. Holocaust, nukleární zbraně a ekologické katastrofy signalizují nebezpečí absolutního konce lidské civilizace. Ježíš coby reprezentant Boha (Syn Boží), popravený na kříži, je toho názornou ilustrací. „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil...“ jsou jeho poslední slova.

(2) Druhý pohled na tuto situaci, který se začíná rýsovat opět již v pavlovských listech, je globálnější a syntetičtější. Pokládá lidské selhání jako možnost, která je dána lidskou svobodou, má-li člověk být skutečně spontánním partnerem smlouvy s Bohem a ne jen Boží loutkou. Ježíšovo vystoupení se potom nejvíce jeví jako pouhá reakce na lidské selhání, která Boha přinutila jednat, ale jako od věků plánovaný výchovný krok. Takové pojetí rozpracované poprvé Ireneem z Lyonu (2. stol.) vychází z dějinné zkušenosti s Ježíšem – z jeho mimořádně silného působení, které se po jeho popravě znásobilo a pro které užili jeho stoupenci metaforu vyvýšení nebo vzkříšení. Mysleli patrně na počátek všeobecného vzkříšení všech lidí k Božím soudu na konci dějin, které očekávaly některé židovské skupiny té doby (farizeové, apokalyptika, esejci), a vyvolali tak v život hnutí, které mělo silné prvky chiliastického entuziasmu. Abychom mu porozuměli, musíme se nejdříve ohlédnout zpět, do doby pozemského působení Jošuy, syna Josefova – Ježíše Nazaretského.

Ježíš jako prorok, žák Jana Křtitele a reformátor židovství hlásal blízký příchod království Božího. Jeho příchod očekával v blízké budoucnosti, ale víc než jeho blízký příchod zdůrazňoval to, jak tato perspektiva (horizont) zasahuje do současnosti, mění stupnici hodnot a některé lidi ukazuje v „novém světle“: chudé, nemocné, ženy, děti, Samařany jako etnickou menšinu (mimořádně zhruba skupiny, které bere v ochranu *Všeobecná deklarace lidských práv*, kterou se svými ústavami spojila většina zemí – Ježíšův velký úspěch). Vyjadřoval to provokativní, hyperbolickou řečí („Jestliže tě svádí oko, vyloupni je; lépe je pro tebe, vejdeš-li do Božího království jednooký, než abys byl s oběma očima uvržen do pekla,“ Mk 9,47), prorockými symbolickými činy (vjezd do Jeruzaléma na oslu, ustavení 12 žáků jako bylo 12 kmenů Izraele) a stolováním (se spravedlivými

i nespravedlivými), které chápal jako předjímku vztahů v království Božím. Mojžišův zákon i Desatero zredukoval na příkázání lásky k Bohu a k bližnímu.

Ježíšova reforma Izraele však ztroskotala podobně jako úsilí Jana Křtitele. Zvítězil reformní program strany farizeů a Ježíš byl popraven. Zdálo se, že s jeho smrtí skončí jeho působení. Jeho výkřik úzkosti, který křesťanské reinterpretace nemohly zcela vyretušovat, se toho zdá být dokladem. Jen jediná nitka vztahu k Bohu, jemuž se se svým zklamáním svěřil, jej dělila od zoufalství. Nevylil východisko, které Jobova žena navrhovala svému manželovi: „Zlořeč Bohu a zemři!“ (Jb 2,9). Jeho vztah k Bohu visel na vlásku, který se však ukázal jako nosný a nečekaně pevný: svěřil se i se svým zklamáním a úzkostí Bohu jako Otci. Ježíšovo „vzkříšení“ se tak stalo rehabilitací jeho díla, jeho příběh základem nového lidství. Apoštol Pavel pokládá Ježíše za „nového Adama“. V Bibli se „Velikonoce“ tj. společná zkušenost části jeho stoupenců, o níž mluvili jako o „vzkříšení“ nebo „vyvýšení“, nechápe jako zázrak, mirákulum, ale jako odhalení nehlubšího charakteru Boha, který se tím zjevuje jako Bůh, který křísí mrtvé (Ř 4,24). Nejsou přímí svědkové aktu vzkříšení, nejde o návrat do života v čase tak, že bychom se museli ptát, kdy opravdu Ježíš umřel. Není to ale „jen“ vyjádření významu. Svědkové prožili novou přítomnost Ježíše jako událost. Jako „nové stvoření“, tj. jako absolutní projev té síly, která působí, že dobré v dějinách nemizí, přesto, že bořit je snazší než stavět a že od nejstarších literárních dokladů lidské kultury se objevují předpovědi jejího brzkého konce. *Mysterium boni* je zcela nesamozřejmé, jde zřejmě o mocnější sílu než je záhadné zlo. Je to otázka, kterou literární prameny a nepřímá svědectví o křesťanské víře kladou před oči celému lidskému společenství. Přes všechna zneužití víry a selhání křesťanů je svědectví o vzkříšení páteří živého křesťanského dědictví. Křesťanské věroučné výklady se pokouší jazykem poplatným době svého vzniku vyjádřit dosah, jedinečnost i smysl zkušenosti s Ježíšem – tím, že jeho příběh prohlašují za událost, skrze niž se zjevila³ podstata „tajemství dobrého“: jeho obsah je v Ježíšově učení a „zvěstování“ (*kérygma*), ale jeho dynamika přichází z druhé strany – z toho, že tu jedná sám Bůh – Stvořitel ve svém slitování. To jsou výroky autorů nejstarší dochované křesťanské literatury. Jak vidíte, nejde tady o otázky přírodních věd. Jde o „zjevení“ – odhalení, pojmenování vlastní lidské otázky, včetně zdroje naděje, kterou Ježíš oslovoval jako svého nebeského Otce. Zde si musíme opět uvědomit povahu lidské řeči

³ Jde o věroučnou kategorii zjevení, ne o zjevení ve smyslu apokalyptickém, jak je známe z religionistiky.

prosyčené druhou naivitou. Boha „poznáváme“ modlitbou, která jej oslovuje jako osobu. Neznamená to, že Bůh je osobou jako člověk, ale jen to, že si nic vyššího než osobu nedovedeme představit, můžeme předpokládat, že Bůh jako nepodmíněný protějšek člověka s námi jako osobnost může jednat nebo spíše: že setkáním s ním se lidé jako osobnosti sami formují.

Ježíš je tak v křesťanské tradici nejen protějškem člověka jako skutečný obraz Boha v tom smyslu, že jeho život je naplněním Boží vůle (všimněme si, že se tu mluví teleologicky, ne kauzálně). Je ale také modelem člověka a jeho vzkříšení je ujištěním o dobrém smyslu lidského života, který smrtí není zrušen, ale uchován v Boží paměti. To, co křesťanská věroučná tradice označuje jako zástupné utrpení Ježíše Krista, vyjadřuje skutečnost, že Ježíšovo utrpení přichází k dobru ostatním lidem proto, že mohou poznat, jak člověk ani tehdy, když ve smrti prožívá úplné osamocení (v tom je psychologicky nejhorší tíha smrti), není opuštěn Bohem. Ježíš tuto předem danou jistotu neměl, ale křesťan už ví, že ani skrze „rokli šeré smrti“ neprochází sám (Ž 23), protože ve skutečnosti ani Ježíš sám nebyl a Bůh se k němu přiznal. To je zjevení Boží přítomnosti, které nešlo autenticky zprostředkovat jinak, než skrze smrt. A podstata víry nespočívá v uznávání nějakých iracionálních skutečností, ale v důvěře, že lidský život je ohraničený narozením a smrtí se vztahuje k něčemu, co tento rozměr přesahuje a dává mu smysl i novou perspektivu. Víra je tak základní oporou lidské aktivity, „stavem duše nakloněné k činu“ (E. Rádl). V tom je humánní charakter teologie.⁴

4. Parametry lidského života

Když jsem se právě zmínil o smyslu a nové perspektivě, snažil jsem se tím cudně naznačit, že v pohledu víry sahá lidská naděje až za smrt. Ta cudnost není dána tím, že bych se za tento zvláštní rozměr naděje přece jen trochu styděl, ale tím, že zdrženlivost ve vypsání tohoto rozměru naděje patří k biblickému svědectví. Ne proto, že by si bibličtí svědkové nebyli svou nadějí jisti, ale proto, že do své naděje nechtějí vkládat své vlastní představy. Pojem naděje má v našem slovníku dva rozměry. Lze mluvit o naději v tom smyslu, že sice víme přesně, co je jejím obsahem, ale nejsme si jisti, zda to nastane. To je naděje typu loterie. Víím přesně, co si koupím, když vyhraju, ale nemám jistotu, že vyhraju. Tak to v Bibli s nadějí není.

⁴ P. Teilhard de Chardin vyjádřil (ač nebyl teologem) zásadní rozdíl mezi člověkem v jeho personalizaci a ostatní přírodou: P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, Paris: du Seuil, 1955, kap. II. a epilóg; týž, *Jak věřím*, Praha, 1997 (český překlad), 32nn. 134nn.

Tam je jisté, že Bůh to s člověkem myslí dobře, ale člověk se musí postupně učit, co je pro něj nejlepší.

Zásadně je v Bibli lidský život časný, omezený narozením a smrtí. Věčný život v čase není nadějí. Znamenal by své naprosté znehodnocení a znicotnění, protože všechno dobré by se dalo nekonečněkrát pokazit a zlé napravit. Takové hrůzy nekonečnosti se buddhismus bojí jako nejhoršího prokletí a osvobození z kola převtělování je mu skutečnou nadějí. Základní smysl života je přijmout vyměřený čas jako čas příležitosti k vytváření vztahů, společenství a výchově nových generací. Apoštol Pavel psal Filipským z vězení, že touží už umřít a být s Kristem, je vystaven utrpení a unaven. „Ale zůstat v těle je potřebnější pro vás,“ uzavírá svůj výklad a hned píše o tom, jak se připraví na obhajobu ve svém procesu, jak se snad uzdraví a jak se s adresáty sejde. Člověk si život nemůže jen užívat, je stavěn (stvořen) k tomu, aby o něco usiloval, podstupoval rizika a pracoval. Skutečně uspokojující cíl života je ten, pro který stojí za to žít a v krajním případě i zemřít. Je to krajní hranice, ale bez ní člověk nedojde ke skutečnému zakotvení svého života a ke štěstí v nejhlubším smyslu. Zkušenost, že mladí, zbožní lidé padli pro víru v době Makabejské revolty, vedla židovské teology k závěru, že ani smrt nemůže přerušit společenství s Bohem, o něž se opírá víra (Kráľ vesmíru je vzkřísí k životu v novém věku /2Mak 7,9/). Nejde o prodloužení života, ale o jeho nové stvoření podle dat uložených v Boží „paměti“. Dokonce i v nejskeptičtější biblické knize Kazatel čteme o tom, že „Bůh vyhledá, co zašlo“ (Kaz 3,15). Ve většině vrstev novozákonních textů se počítá s tím, že lidský život má jako celek ve své konečnosti vztah k věčnosti.

Apoštol Pavel si to představoval tak, že cílem lidského života je setkání s Bohem na konci věků. Celý lidský život bude přenesen před jeho tvář. Nejstarší písemný doklad této křesťanské naděje je v 1Te 4,13–18. Jde o událost očekávanou v rámci apokalyptického obrazu dějin na konci věků. Mrtví budou do té doby spát nebo budou předběžně roztřídění do Edenu nebo Šeolu (lukášovské spisy NZ). Je to představa, mytická, ale její funkce je zcela jasná. Osobní a dějinnou nadějí člověka nelze oddělit. Člověk potřebuje pro něco žít i umírat, ale současně toto jeho odevzdání musí být spontánní a jeho lidství by bylo ničeno, kdyby byl použit jako nástroj k dosažení nějakých vyšších nadlidských a ve skutečnosti ne-lidských cílů, jako je beztrždní společnost, vyšší konzum nebo národ. Člověk jako osoba je ve své ontogenetické jedinečnosti cílem Božího záměru, máme-li to naplno vyjádřit církevním idiolektem, a nelze ho zvencit zinstrumentalizovat. To je snad poměrně srozumitelné sekulární vyjádření smyslu a dopadu víry ve věčný život.

Tělo (*sóma*) je v biblickém myšlení základním znakem člověka. Stav duše bez těla se apoštol Pavel bál (2K 5) a v 1K 15 uvažoval, že nový život bude znamenat také nové tělo. Bude to ale tělo „duchovní“. To neznamená tělo nehmotné, ale tělo vedené Duchem svatým, nezneužité lidským odcizením. Na tom, že to bude tělo, trval proto, že bez těla si nelze představit komunikaci s druhými lidmi: tvář, hlas, podaná ruka, pohled do očí – to je lidská komunikace. Jedinečnost člověka jako osobnosti a sociální rozměr života jsou spojitě nádoby. Jen z různých součástí lze utvořit živé společenství, stroj nebo organismus. Ze stejných prvků lze utvořit jen masu.

Horizontem lidského života je proto v Bibli nový věk (království Boží), do něhož se otvírá cesta z druhé strany (království Boží „přichází“), a to Božím slitováním („milostí“). Tak jako věda zákony a zákonitosti přírody popisuje a využívá, ale nevytváří (podle Alberta Schweitzera vlastně popisuje zázrak života), tak teologie může poslední horizont pohybu přírody a dějin odvodit jen analogií toho, co zná. Apokalyptický model proto není k zahození. Je tak mytický, že nikdo jej nebere doslova, a vnitřně tak promyšlený, že za něj nemáme jinou, stejně přehlednou představu, která by ukázala, že každý lidský život má šanci podílet se na samotném cíli dějin, že Boží poslední soud mu dává nedocenitelnou hodnotu a že jde o skutečnost sociální, ustavenou vztahem k druhému člověku a k Bohu. Vlastní teologická reflexe to musí vyjádřit přesnějším analogickým modelem, ale výrazy jako „setkání s Bohem tváří v tvář“, jak je to pověděno v hymnu lásky v 1K 13, a zapsání jména v knize života (Fp 4,3; Zj 3,5: „jeho jméno nevymažu z knihy života“) jsou výrazy naděje, které svou poetickou silou nejhluběji poznamenaly obraz člověka v křesťanské civilizaci. Tady se zkušenost a reflexe víry dopracovala již k plné personifikaci naděje. Proto lze povědět, že člověk není ani určen k tomu, aby splynul s Bohem, jak je to v buddhismu. Je určen ke společenství s Bohem.

Jako závěr pro praxi plného, lidského a skutečně šťastného života lze použít citát rakouského teologa s maďarským jménem L. Borose: „Žít život neuspokojený a nešťastný je to nejpohodlnější, co člověk může udělat. Žít život naplněný, vnitřně bohatý a lidský stojí velké úsilí, vzájemný respekt a kázeň.“

*(Přednáška na Přírodovědecké fakultě Palackého university v Olomouci
24. 4. 2012, dosud nevydáno)*

Ježíš a víra

Petr Pokorný

Jesus and Faith. The short article discusses the semantics of the Hebrew and Greek equivalents of “faith” and “to believe”, including the *hapax legomena* – “*oligopistos*” and “*oligopistia*”. A special attention is paid to the absolute use of *pistis* and intransitive use of *pisteuo*. In such cases it may be an expression of personal confidence in Jesus, but mostly it is an expression of faith in its elementary meaning of a personal confidence in a positive meaning of the open horizon of the ultimate future of individual lives and history. An alliance of Christians and secular humanists of this kind is a hope for contemporary society.

Keywords: Biblical studies – semantics – faith – to believe – *pistis* – hope.

1. Termíny a význam

Hebrejský kořen *a-m-n* (většinou jako sloveso), který se v Bibli překládá jako „víra“, znamená „spolehlivost“, „pevnost“, „věrnost“ (smlouvě), „důvěru“, „víru“ i „jistotu“ (odtud i výraz *Amen* – „jistě“, „staň se“). Řecké *pistis*, méně často sloveso *pisteuó*, vyjadřuje především vztah důvěry a kladného očekávání. Tím se blíží také významu hebr. kořene *b-t-ch*, který *Český ekumenický překlad* překládá „doufat“.

Ve Starém zákoně se především mluví o víře jako důvěře k Bohu, k jeho moci, milosrdenství, k jeho skutkům, slibům i znamením (Ž 119,66; Iz 7,9; Abk 2,4). Proto je Abrahamova poslušnost, s níž opustil domov a vydal se do země, kterou mu zaslíbil Bůh, chápána jako projev víry (Gn 15,6; Ga 3,6).

Ze Sbírký Ježíšových výroků (Q) i z Markova evangelia lze vyčíst, že o víře mluvil i Ježíš. V několika vrstvách synoptické tradice je dochován výrok o víře, která hory přenáší (nebo přesadí moruši): Mk 11,23par; Lk 17,6par (Q); TomEv Log. 48 a 106. Víra byla pro Ježíše zřejmě závažným pojmem. Opakovaně svým stoupencům vytýkal nedostatek víry a slovní spojení, které přitom užíval, bylo pro něj zřejmě tak příznačné, že při převodu jeho slov do řečtiny vytvořili tradenti nový řecký pojem *oligopistia* (a příslušné přídavné jméno), česky „malověrnost“. Dokladem toho, že v Ježíšově učení hrál pojem víra významovou roli, je i to, že podobnou roli hraje víra ve všech na sobě do velké míry nezávislých duchovních

proudech zastoupených v Novém zákoně, které se na Ježíše odvolávají: v synoptických evangeliích, u Pavla a v janovských spisech.

Jestliže u Pavla a v janovských spisech vystupuje Ježíš jako Boží Syn, který svým příběhem zjevuje Boží vůli, takže víra v Boha splývá s přiznáním k Ježíši, je v synoptických evangeliích kromě toho ještě rozeznatelná vrstva zahrnující pojetí víry, podle něhož Ježíš často mluvil o víře, aniž by uvedl, k čemu se vztahuje. Někdy to vypadá skoro jako chvála osobní důvěry k Ježíšovi, která je v podstatě pasivním postojem. Výroky o potřebě víry při uzdravení (léčení?) nemocných lze tak pochopit („Tvá víra tě zachránila,“ např. Mk 5,34). Přece však je víra uzdraveného nebo prosba o uzdravení někoho jiného než prosícího výrazným prvkem iniciativy. Podíváme-li se navíc, co nejstarší tradice chápou jako opak této víry, otevře se nám hlubší pohled. Víra je protikladem „malověrnosti“, o níž jsme právě mluvili, tj. pochybnosti (Mk 11,23), a života soustředěného na každodenní shánění životních potřeb (řecky *merimnó*, *merimna*), viz např. Lk 12,22–28par (Q). Dnes bychom možná řekli, že jako životní postoj je opakem toho, co Martin Heidegger nazývá *Beschaffen* – obstarávání, na rozdíl od skutečné lidské starosti o život ohraničený narozením a smrtí, ale přítom nasměrovaný k budoucnosti. Ježíš takovou základní a oprávněnou starost charakterizuje jako hledání království Božího. Německý systematický teolog Gerhard Ebeling o tom koncem padesátých let napsal studii (*Jesus und Glaube*), v níž víru v takových výrocích chápe jako bytostnou otevřenost. Na to navázal ve svém inspirujícím pojetí víry Ladislav Hejdaňek. Jde o zaměření života k něčemu, co sice není ještě plně přítomné, ale co současnost závažně ovlivňuje, co je jejím cílem, k němuž má směřovat.

Když v Mk 4,40 vytýká Ježíš svým žákům, ustrašeným bouří na moři, že nemají víru, nechce tím říct, že ho měli vzbudit dřív, aby bouří zázračně utišil, ale že ho vůbec nemuseli budít. Čtenář si to zřejmě má vyložit tak, že rozbouřené živly nejsou osudovým trestem bohů, který na ně byl seslán, takže Ježíšovi stoupenci se s kritickou situací mohli sami vyrovnat. To, že bouří utišil, je svědectvím o jejich dosud nedospělé víře. To je téměř pavlovské pojetí. Zato Matoušovo evangelium to již chápe jako doklad Ježíšova podílu na stvořitelské moci nebeského Otce a slova o víře vynechává.

2. Interpretace

Tím, co jsme pověděli, jsme již přešli k interpretaci pojmu „víra“ v Ježíšovské tradici. Nesmíme zapomenout, že se stále pohybujeme na půdě Izraele, kde výroky o víře jako takové znamenají důvěru v Boha, v Hospodina jako Stvořitele a Zachránce Božího lidu. Jistota, že dobrý cíl lidského života

a dějin (království Boží) garantuje jediný, svatý Bůh, byla pro Ježíše tak důležitá, že neváhal užít krajních příkladů a metafor, řekli bychom „přehánět“, aby tuto skutečnost postavil svým posluchačům před oči: víra přenáší hory (Mk 11,23par; Mt 21,21par /Q/).

Když Ježíš chválí víru pohané ženy z okolí Týru a uzdravuje její dcerku (Mt 15,28), předpokládá, že prosebnice se na něho obrátila s vědomím, že utrpení její dcerky neodpovídá vůli Boha, v jehož jménu vystupoval. Markovo evangelium však chápe její prosbu již jako předjímku velikonočního význání Ježíše jako Hospodinem ustanoveného Mesiáše a Pána (Ž 110,1): (žena) „Pane...“ – (Ježíš) „Žes toto řekla, jdi, zlý duch vyšel z tvé dcery“ (Mk 7,28–29). Srov. Pavlův výrok „Vyznáš-li ústy svými Ježíše jako Pána [...] budeš spasen“ (Ř 10,9).

Ježíšovy přehnané výroky o moci víry tedy zdůrazňují, že se člověk s některými jevy společnosti nemusí smířit, že může a má bojovat s nemocí a s vědomím osudovosti a že může dokázat víc, než se zdá. Ne vždy vede víra k okamžitému výsledku. Bůh se neprojevuje jako zázračný *deus ex machina* antické tragedie ani jako vše určující osud, ale jako ten, který člověku světuje svobodu i odpovědnost a zároveň jeho svobodnému a odpovědnému jednání dává nejhlubší smysl a cíl. To předpokládá víra, která není dána jednou provždy a je proto spojena s modlitbou: „Věřím, pomoz mé nedověře!“ (Mk 9,24).

Jsou-li příběhy o okamžitém účinku víry ujištěním, že při úsilí o změnu k lepšímu je Bůh na straně člověka, je velikonoční příběh zjevením toho, že účinek víry neznamena vždycky bezprostřední osobní úspěch v dějinách. Jsou to dvě stránky. Ta druhá, v níž víra spěje ke svému cíli, a to i přesto, že bezprostřední úspěch zmaří smrt, stojí však výše. Jí vyprávění evangelií vrcholí. Ježíš, jemuž se obraz Boha hroutí na kříži, je nakonec od Boha rehabilitován a vyvýšen („vzkříšen“). Víra tedy dává životu i životnímu dílu smysl i tehdy, když není spojena s bezprostředním úspěchem. Svazuje věřícího s tím, co jako cíl je dosud za naším horizontem, ale jako magnetický pól ho přitahuje a nakonec zahrnuje všechno, co je v lidech i dějinách cenné. Ježíš to nazýval „království Boží“.

S vědomým vyznáním je víra spojena u apoštola Pavla, kde je vázána na vztah k Ježíši jako Pánu, ale základní ježíšovský význam tím není popřen. Klíčovou roli víry převzala z Pavlovy teologie epištola Židům, která se přitom částečně navrátila k pojetí Ježíšovu. V Žd 12,2n je Ježíš označen jako „vůdce a dokonavatel víry“ (*Kralický překlad*). V 11. kapitole autor líčí dějiny Izraele jako dějiny víry: „věřit Bohu znamená spolehnout se na to, v co doufáme, a pevně počítat s tím, co nevidíme“ (*Český ekumenický překlad*).

3. Ultra-reflexe

V poslední době sleduje novozákonní exegeze posuny, které se objevují v tradici o Ježíšovi i v Pavlových výkladech o vnitřní struktuře víry. Z některých výroků, které původně byly určeny společenství Ježíšových stoupenců nebo později křesťanům, se již v Bibli stávají výroky určené každému posluchači. Jako kdyby víra v Krista otvírala hlubší pohled na to, co člověku obecně umožňuje přežít. To je podle Ladislava Hejdánka nereflektovaná elementární víra. Protože je nereflektovaná – dodal bych – přenáší se spíše napodobením a tradicí, než vědomým předáváním. Přesto ji musíme zahrnout do perspektivy, kterou měl na mysli Ježíš, když usiloval o obnovu Izraele, nebo kterou měli na mysli jeho pozdější žáci, když po Velikonočních poznali, že evangelium se týká všech. Víra má tedy i dnes své nižší obdoby v tom, když někdo z přesvědčení pracuje pro něco dobrého. Dělá to, protože věří, že to má smysl. I k vědecké práci je potřebí víry v této elementární podobě. V biblických souvislostech je víra vždycky projevem nespokojenosti s daným stavem a je spojena s prosbou i úsilím o změnu, o příchod něčeho nového.

Společný úběžný bod vši takové práce nám umožní poznat víru v křesťanském smyslu. Jestliže příběh Ježíšův nazývala křesťanská věrouka již od druhého století „zjevením“, potom je to především zjevení vnitřní a velmi často anonymní síly Božího Ducha, která stojí za vším, co v dějinách (a v jiné podobě zřejmě už i v přírodě) úspěšně vzdoruje destrukci a odcizení („nábožensky řečeno ďáblu“). Zaměření této moci vyjadřuje příběh Ježíše Nazaretského, její dynamiku dokládá svědectví o tom, že se k němu přiznal Bůh – evangelium o jeho vzkříšení. Je to nepochopitelně mocná síla (*mysterium boni*), která způsobuje, že si nakonec vážíme víc učitelů, lékařů, umělců, buditelů, dobrodinců nebo mučedníků, než vojevůdců a diktátorů, kteří vládli silou a mocí. Všechny, kteří jednají z víry v tom nepřímém smyslu slova, tedy z napodobované a nereflektované elementární víry (J. L. Hejdánek), bychom měli ujišťovat, že jejich dílo má hlubší smysl a větší budoucnost, než sami dovedou vyjádřit. Někteří to od nás dokonce čekají.

(Vyšlo, viz *Bibliografie K 12*)

Pojem *merimna*, *merimnaó* v Kázání na hoře/rovině

Petr Pokorný

The Concept of *merimna*, *merimnao* in the Sermon on the Mount/Plain. *Merimna*, *merimnao* (care, to care) are according to several parts of the Synoptic tradition (Q, Mark, SLuke) opposite of the faith, and they overshadow the view of the kingdom of God. Almost two thousand years later Martin Heidegger understood the concept “care” (German *Sorge*) positively as a conscious project of life as a temporary one, which marks its uniqueness and dignity. What the Synoptic traditions call “care” (*merimna*) rather corresponds with the heideggerian concept of human worrying for (German *Beschaffen*).

The existential care as voluntary accepting the temporal life is in the Christian heritage replaced by existential relying on God’s grace through faith.

Keywords: *merimna*, care, worrying, Heidegger, Sermon on the Mount

Imre Peres se od počátku své vědecké práce snažil zasadit dokumenty křesťanské víry do souvislosti se základními problémy lidského světa (život – smrt, výchova). Proto bych ho k jeho jubileu rád uctil malou úvahou k podobnému tématu. Hans Hübner napsal před časem zajímavou studii Heidegger ‚O podstatě pravdy‘ a pojetí pravdy v evangeliu podle Jana,¹ která mne inspirovala k podobnému pokusu – ke konfrontaci Heideggerova pojetí starosti a roli starosti v Lk 12,22–31 / Mt 6,25–34 (Q).²

1. Téma „starost“

Ježíšovy výroky o starosti a starání (*merimna*, *merimnaó* a *amerimnos*) zapustily v křesťanské tradici hluboké kořeny a najdeme je rozptýleny v různých vrstvách kanonických evangelií: Lk 12,11par (Q); Mk 4,19parr (Marek); Lk 10,41; 21,34 (SLk). V listech apoštola Pavla se setkáme s pozitivním (1K 12,25; 2K 11,28) i negativním (1K 7,32–34; Fp 4,6) užitím

¹ H. HÜBNER, Wahrheit und Wort: Heideggers „Von Wesen der Wahrheit“ und Wahrheit im Johannes-Evangelium, in: J. MRÁZEK, JAN ROSKOVEC (Hg.), *Testimony and Interpretation* (FS P. Pokorný) (JSNTS 272), London – New York, 2004, 202–222.

² K exegezi těchto textů viz např. E. GRÄßER, SORGLoses SORGEN, Exegetische und homiletische Erwägungen zur Paradoxie des Bergpredigers in Mt 6,25–34, in: U. BUSSE, M. REICHARDT, M. THEOBALS (vyd.), *Erinnerung an Jesus* (FS R. Hoppe), Göttingen – Bonn, 2011, 161–177.

kmene *merimn-*, rozhodující je, k čemu se starost vztahuje. Význam Lk 12,22–31 par potvrzují paralely v Tomášově evangeliu (TomEv 36 a P. Oxy 655,1,1–17).

Cílem našeho srovnání není přispět k pochopení Heideggerovy filozofie. To by byl anachronismus. Není to ani pokus sledovat dějiny působení Lk 12,22–31, protože Heidegger tímto textem nebyl ovlivněn. Pokusíme se však srovnáním biblického textu s Heideggerovou filozofií „pobytu“ přispět k interpretaci biblického textu ze sbírky Q (Lk a Mt).

2. Starost zastírá obzor

Perikopu, kterou se budeme obírat, pokládali někteří biblisté za midráš k Otčenáši.³ To nelze jednoznačně doložit,⁴ ale nelze vyvrátit, že se tu setkáváme s některými rysy, které patří k nejstarší vrstvě ježíšovské tradice.

Klíčový pojem je v Lk 12,22–31 – království Boží – *basileia (autou, v. 31a)*. To je eschatologická skutečnost, která bezprostředně zasahuje i do současnosti. V zaslíbeních vystupuje do popředí eschatologický příchod království Božího, kdežto v parenezi spočívá důraz na jeho přítomném působení.

Starost, starat se (*merimnaó*) je podle Lk 12,22 postoj, který charakterizuje celý život a brání přítom království Božímu, aby pronikalo do lidského života. O životě se tu mluví jako o *psyché*, dechu, což však může znamenat i lidské já (*Person-Sein*) jako např. v Lk 12,19n nebo 1Pt 2,11. To, co je předmětem starostí, jako denní strava a ošacení, není nic špatného a patří to k časnému životu. („[...] váš /nebeský/ otec ví, že to potřebujete“ v. 30). Fatální omyl spočívá v představě, že starost může vyřešit základní problém života, že starosti se zbavíme staráním.⁵ Co tím člověk docílí, je to, že starost se stane horizontem jeho života: „Co budeme jíst [...] co budeme mít na sebe?“ (Lk 12,22)

Starost je označena jako důsledek „malověrnosti“ (*oligopistia*, v. 28), tj. nedostatečné důvěry v Boha, a pochybnosti (*diakrinomai*, Mk 11,23).

³ H. RIESENFELD, Von Schätzesammeln und Sorgen – ein Thema urchristlicher Paränese, in: *Neotestamentica et Patristica* (FS O. Cullmann), Leiden, 1962, 42–58; G. BORNKAMM, *Der Aufbau der Bergpredigt*, NTS 24, 1977/8, 419–432.

⁴ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)* (EKK I/1), Düsseldorf, Zürich, Neukirchen, 2002, 5. Aufl., 460, pozn. 2.

⁵ R. BULTMANN, *merimnao* etc., ThWbNT IV, 1942, dotisk 1966, 593–598, zde 595n; je příznačné, že právě Rudolf Bultmann, ovlivněný M. Heideggerem, zpracoval právě toto heslo.

Další výroky o starosti lze najít ve výkladu podobenství o rozséváči, kde starosti světa (*ai merimnai tou aiónos*, Mk 4,19) spolu s „vábibovostí majetku a chtivostí ostatních věcí“ udusí zaseté slovo, takže nepřinese ovoce. V Lukášově evangeliu jsou zase mnohé starosti překážkou, která pečlivé Martě brání slyšet slovo Ježíšovo (Lk 10,41).

3. Časnost a starost u Heideggera

Ve filozofii Martina Heideggera je starost definována jako to, co charakterizuje faktické bytí konkrétní osoby člověka – *das Sein des Daseins*. Důslednou analýzou „pobytu“ (*Dasein*) lze odhalit závažnost starosti a poznat její propojení s časností lidského života.⁶ Protože člověk si je na rozdíl od zvířete stále vědomý své smrtelnosti, zrcadlí se ve starosti jeho strach o život. Starost patří k jeho bytí, jeho bytí „je“ starostí.⁷

Pozor, termíny jsou tu ve srovnání s biblickým použitím posunuty. Jen nedosti hluboká starost, která zůstává u „obstarávání“ (*Beschaffen*), je příznakem odcizené existence, která si není vědoma sebe sama, je uzavřená a neautentická. Analogie není mezi Heideggerovou „starostí“ a starostí v nejstarší ježíšovské tradici, zejména v Lk 12,22–31, ale mezi Lk 12 a Heideggerovým „obstaráváním“.

4. „Hledat“ království Boží

Autentické bytí spočívá dle Heideggera v tom, že člověk přijme časnost svého života vědomě, svým rozhodnutím, a že stále toto vědomé přitakání k časnému životu potvrzuje. V tomto ohledu sdílí Heideggerova „starost“ některé rysy víry, jak se s ní setkáváme v ježíšovské tradici (Mk 5,36; Lk 8,50). Zato Heideggerovo „obstarávání“ je z hlediska nejstarší vrstvy Ježíšových výroků postojem „malověrného“ (*oligopistos*) člověka (Lk 12,28). To byl tehdy nově vytvořený výraz, který měl vyjádřit něco z nejstarší aramejské ježíšovské tradice, tedy něco, co bylo pro Ježíšův jazyk příznačné. Patrně to byl nějaký výraz nebo spojení slov, který vyjadřoval oslabení víry (hebrejský kmen *a-m-n*). Musel to v této oblasti být tak závažný výraz, že již první řecky mluvící křesťanská generace vytvořila pro jeho překlad zvláštní řecky výraz, *oligopistia*, který předtím v řečtině není doložen;⁸ jeho další doklady včetně adjektiva *oligopistos* jsou Mt 8,26; srov.

⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit I*, Halle, 1936, 4. vyd., 180–183.

⁷ Tamtéž, 212.

⁸ G. EBELING, *Jesus und Glaube*, in: *týž., Wort und Glaube*, Tübingen, 1962, 2. vyd., 203–254; srov. D. LÜHRMANN, *Glaube im frühen Christentum*, Gütersloh, 1976, 23.

Mt 14,31; 16,8; 17,20. Víra je celkové zakotvení lidského života v Bohu. To znamená, že překonat „malou vírou“ vyvolanou „obstaráváním“ („sháněním“), které se stává jediným horizontem života, je možné jen tehdy, když člověk přijme svůj život s důvěrou, že i se svou časností je život darem od Boha, a je otevřený vůči tomu, co z Boží strany přichází jako nová skutečnost, království Boží, nový věk.

Že to nevede ke zbožné pasivitě, lze doložit tím, že se zeptáme, co je protikladem „starosti“ podle Lk 12. Je to hledání (*zeteó*) království Božího (v. 31), něčeho, co není výsledkem lidské činnosti, ale lze to hledat a nalézt. Toto hledání je částečnou obdobou heideggerovské starosti. Je to jistě jen nepřímá obdoba, protože víra není jen existenciálním rozhodnutím, je projevem osobního vztahu k Bohu (Otčenáš) a může počítat s tím, že Bohu na každém člověku záleží: „Všechnu ,svou starost vložte na něj, neboť mu na vás záleží.“ (1Pt 5,7; srov. Fp 4,6) Zda a jaký to má sociální dopad, je potřeba zkoumat zvlášť.

5. Víra versus starost

Máme-li ověřovat sociální důsledky tohoto postoje, je třeba, abychom se dále ptali, (a) co je to v ježíšovské tradici víra, a (b) vrátili se ještě k tomu, co to znamená hledat nejprve jeho („Otcovo“) království.

Pojem „víra“ zahrnuje určité existenciální spolehnutí, a jak již jsme pověděli, i přijetí časnosti lidského života: „Kdo z vás může jen o píd' prodloužit svůj život, bude-li si dělat starosti?“ (Lk 12,25). Co znamená „hledání království Božího“, lze povědět odkazem na jiné výrazné výroky o království Božím v synoptické tradici: znamená to modlitbu, odpuštění (Otčenáš) i solidaritu s chudými, hladovými a plačícími (blahoslavenství, zejména v Lukášově verzi – Lk 6,20–22).

Ježíš ve své řeči v prorockém zaujetí „přeháněl“, když varoval před starostmi. Kdybychom jeho výzvy k tomu, abychom se učili od přírody, začali brát jako doslovný návod, znamenalo by to návrat do předkulturního stavu lidstva. O to však nešlo. Ježíš chtěl, aby člověk pro samé „obstarávání“ nezapomněl na to, že jde odněkud někam, že jeho život má cíl a k jeho „hledání“ má vymezený čas. Toto vědomé hledání odlišuje lidský život od obecného života přírody. Všechno to, co jsme pověděli o hledání království Božího, znamená úsilí o společenství s druhými lidmi ve společné „bázi Boží“. Není to věčný život ve smyslu nekonečnosti v čase. To by znamenalo naprostou degradaci lidské jedinečnosti. Jak vážně bere Bible lidský časný život dokládá jeho zarámování „posledním soudem“: pomíjivý člověk stojí Bohu za to, aby se u něho zastavil, aby se s ním „setkal“ a uchoval

ho ve své stvořitelské paměti. To už je nekonečně závažné. Znamená to, že každý individuální život je jako celek zasazen do nové souvislosti s ostatními životy, jde tedy o „setkání“ v nejhlubším smyslu slova. „Kdo se ke mně přizná před lidmi, k tomu se i Syn člověka přizná před anděly Božími“ (Lk 12,8). Člověk je tedy na jedné straně součástí přírody, Božího stvoření, ale současně je od ní odlišen: „Což neprodávají pět vrabců za dva haléře? A přece ani jeden z nich není zapomenut před Bohem [...] Nebojte se, máte větší cenu než mnoho vrabců“ (Lk 12, 6–8).

Jestliže se Heidegger snaží stanovit přesný význam jednotlivých pojmů tím, že svérázně vychází z doslovného smyslu jednotlivých německých výrazů, setkáváme se v Novém zákoně s jazykem apokalyptiky, který lze přijmout jen s vědomím jeho metaforických funkcí, tedy v tzv. „druhé naivitě“.⁹ V takovém případě je však zřetelně čitelné sdělení o vnitřní jednotě řádu stvoření (protologie) a na lidské rovině jeho otevřenosti vůči nové skutečnosti „království Božího“ (eschatologie), kterou v dějinách reprezentoval Ježíš, jeho vztah k Bohu a k lidem a celý jeho příběh jako konkrétní dějinná událost. Odkaz k Ježíšovi je zábranou proti spekulaci, náboženským náladám a úniku do fiktivního prostoru.

6. Opora z druhé strany

Rozdíly mezi evangeliem a Heideggerovým pojetím života jsou samozřejmě velké. V obou případech je člověk veden k odpovědnému životu, jehož časnost se vztahuje k tomu, co ho přesahuje. Ježíš Lukášova evangelia však to, co Heidegger nazývá pravdou, chápe jako protějšek člověka – protějšek, který má i svůj sociální rozměr (Bůh, království Boží). To, co jako zásadní lidské rozhodnutí zakládá u Heideggera otevřenost (*Offenheit*) vlastního pobytu (*je meines Daseins*), který člověk může zakoušet jako vlastní identitu, je ve sbírce Q odpovědí na Boží starost o člověka (Lk 12,32). Rozhodnutí víry je vědomým přitakáním k tomuto člověka předcházejícímu rozhodnutí. Perspektiva „království Božího“ se opírá o základní svědectví Ježíše Nazaretského jakožto kontingentní dějinné osobnosti, která za to, o čem svědčí, ručí celou svou existencí.¹⁰ Neopakovatelnost jeho dějinného zjevu (*efapax*, Žd 7,27) však nevylučuje, abychom to, co vnesl do

⁹ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II. La symbolique du mal*; soustavný výklad tohoto pojmu viz M. I. WALLACE, *The Second naiveté* (SABH 6), Macon, GA, 1995, 2. vyd. a LORETTA DORNISCH, *Symbolic Systems and the Interpretation of the Scripture: An Introduction to the Work of Paul Ricoeur*, Semeia 4, 1975, 1–21, zde zejm. 16.

¹⁰ Stále vycházíme z Lk 12,22–31; v povelikonočním evangeliu je role Ježíšova ještě zásadnější, srov. Mt 28,20.

dějin, chápali jako „zjevení“ autentického lidství, které do dějin vstupuje jako část budoucnosti, jako to, co přichází jako dar a konečné polidštění člověka, polidštění „k obrazu Božímu“.

Srovnali jsme výroky z kultur, které jsou od sebe vzdáleny dva tisíce let, ale jsou spojeny společnými problémy. Jsou spojeny společným vědomím časnosti a jedinečnosti lidského života – problémem a úkolem skutečného lidství. Tato shoda potvrzuje, jak významný je lidský život ve své časnosti a tím i jedinečnosti. Můžeme to nazvat antropologickou univerzálií, s níž se však Ježíš i Heidegger vyrovnávali rozdílným způsobem. Jejich konfrontace nám může pomoci při interpretaci evangelia. V každém případě jsou Ježíšovy výroky o hledání království Božího, které člověka osvobozuje ze zajetí starostí o předposlední věci, věčnou obdobou Pavlovy interpretace evangelia jako spasení (záchrany) z Boží milosti, Božího slitování, a z pouhé víry. To je to, v čem se „víra“ liší od Heideggerovy *Sorge*.

(Vyšlo, viz *Bibliografie C 95*)

Petr Pokorný – akademický biogram, II. část

Zahrnuje období od druhé části roku 2008 do první poloviny roku 2018 a několik doplňků k letům předchozím.

První část byla zveřejněna ve sborníku *Od Ježíše k teologii. Soubor studií* (SAT 12, Jihlava: Mlýn, 2008, 124 s. [ISBN 978-80-86498-24-9; ISSN 1802-6818] na s. 89–118; tam je také uveden seznam zkratk; online: [<http://www.etf.cuni.cz/sat/2008-1.html>]).

I. CURRICULUM VITAE

Školy, kvalifikace, práce

- 1968–2010 učitel na ETF UK
- 2000–2010 ředitel Centra biblických studií Akademie věd České republiky a Univerzity Karlovy v Praze, od 2011 samostatný vědecký pracovník tamtéž

Hostovské profesury a badatelské pobyty

- 2010 zimní semestr pracovní pobyt ve Forschungszentrum für internationale und interdisziplinäre Theologie univerzity Heidelberg (součást Humboldtovy ceny za celoživotní dílo)
- 2015 zimní semestr pracovní pobyt a vedení semináře na univerzitě v Göttingen (součást Humboldtovy ceny)

Práce v odborných, státních a církevních institucích

- Na období 2010–2016 zvolen do Rady Učené společnosti České republiky, 1. místopředseda 2010–2012, předseda 2012–2014, 2. místopředseda 2014–2016

Členství v edičních radách – viz bibliografie

Ceny a čestné funkce

- 2008 výroční cena nakladatelství Vyšehrad
- 2008 Komenského medaile ETF UK
- 2013 Cena Společnosti pro vědu a umění

- 2015 Dr. h. c. Petrohradská státní univerzita
- 2017 výzkumná podpora Donatio Universitatis Carolinae

Rodina

- 2016 zemřela manželka doc. PhDr. Věra Pokorná
- zatím 14 vnoučat a jeden pravnuk

II. BIBLIOGRAFIE

A Monografie (výběr)

(R = recenze všech vydání a verzí příslušného titulu; // = opakované informace)

- 21C. *De briefaan de Efeziërs*, translated by Lisa Fikejsová-Brouwers, Delft: Eburon Uitgeverij, 2008, 169 s. /ISBN 978-90-5972-247-7/
[R: L. HERYÁN, *Universum*, spec. I/2005, 48]
- 23B. *Hermeneutics as a Theory of Understanding, vol I* (transl. by A. Bryson-Gustová; foreword J.H. Charlesworth), Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: Eerdmans, 2011, 224 s. /ISBN 978-0-8028-2721-0/
= překlad 1. části č. 23
- [R: M. LÁB, *Universum* r. 16, č. 2 (2006), 49; D. IWASHITA, *Lidové noviny*, 10. 6. 2006.; P. KEŘKOVSKÝ, *Protestant* 17 (2006), č. 5, 6; BARGÁR, *KR* 75 (2007), 74–76; J. HROCH, *FČ* 56 (2008), 599–603; R. S. BRIGGS, *Biblical studies Bulletin*, Dec. 2011; U. LUZ, *ThLZ* 137 (2012), 1068–1069; J.W., *De Stem van het Boek* 23 (2012), 4, 2; *NTA* 56 (2012) 4, Nr. 2; *The Bible Today*, 2012, July/August; SILVIA SCHILTUS, *Davar Logos* XI (2012), 3; G. CAMPBELL, *JSNZ* 34. 5 (2012); D. J. KUIPER, *Protestant Reformed Theological Journal*, April 2013; U. LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2014, 92–93; L. OVIEDO TORRÓ, *Carthaginensia*, January–June 2014]
24. *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 2798), spoluautor U. HECKEL, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007
- 24B. *Vveděnije v Novyj Zavět. Obzor literatury i bogoslovija Novovo Zaveta* (Sovremennaja bibleistika / Bibliotheca biblica) P.P. (67 %) + ULRICH HECKEL (33 %), překlad: Vadim Vitkovskij. Moskva: BBN (Biblejsko-bogoslovskij institut), 2012, 798 s. /ISBN 978-5-89647-274-2/
- 24C. Totéž: *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*, překlad: P. Moskala a L. Kopecká. Praha: Vyšehrad, 2013, 836 s. /ISBN 978-80-7429-186-9/

- [R: W. ELLIGER, *Evangelische Sammlung*, in: *Württemberg* 40 (2008), 29–30; J. WALTER, *Württembergische Bibelgesellschaft News* 28/2008; D. A. CINEIRA, *Estudios Agustiniano* 43 (2008), 211–212; NTA 52 (2008), 372; E. LOHSE, *FAB* 61 (2008), 19–22; CH. STENSCHKE, *JEvTh* 22 (2008), 214–216; E. LOHSE, *ThR* 73 (2008), 472–474; G. CAMPBELL, *JSNT* 30.5 (2008), 1–2; F. RÖCKER, *ThB* 39 (2008), 383–385; S. HERRMANN, *Forum Entwurf* 3 (2008); R. GEBAUER, *Theologie für die Praxis* 35 (2009), 47–49; M. REICHARDT, *ThLZ* 135 (2010), 176–181; J. LUKEŠ, *TREF* 19 (2013), 210–213; týž, *Vesmír* 93/144 (2014), 177–178; F. W. HORN, *ThR* 79 (2014), 295–306, zejm. 299–301; P. MÜLLER, *ThR* 890 (2015), 135–371 na s. 349]
26. *Od Ježíše k teologii. Soubor studií* (SAT 12), Jihlava: Mlýn, 2008, 124 s. /ISBN 978-80-86498-24-9; ISSN 1802-6818/
27. *A Commentary on the Gospel of Thomas. From Interpretations to the Interpreted (Jewish and Christian Texts in Contexts and related Studies – 5)*, New York – London: T. and T. Clark, 2009, 177 s. /ISBN 978-0-5670-2744-3/
- 27B. Totéž jako paperback (r. 2012) s vročením pův. vydáním a s novým ISBN 978-0-5675-0749-5 / eBook 978-0-5671-6660-9
- [R: M. MEYER, *CBQ* recenze www; Z. VÍTKOVÁ, *Religio* 19 (2011), 262–264]
28. (spoluautor a vydavatel spolu s J. H. Charlesworthem /P. P. 6 % textu/) *Jesus Research, An International Perspective* (1st Princeton – Prague Symposium on Jesus Research), Grand Rapids, MI – Cambridge, U. K.: Eerdmans, 2009, 237 s. [ISBN 978-0-8028-6353-1], tam Preface x–xxii; *Demoniac and Drunkard*, 170–181 (viz C/87)
- [R: P. BORGAN, *RBL* (2010), Nr. 4:1–6; anonym, *JSNT* 31. 5 (2010); B. CHILTON, *Jesus Research, Bibliography Summer* 2010, 1–3; CH. KEITH, *CBQ* 73 (2011), 1–2; *Trinity Journal*, Fall 2010, 1–2; anonym, *Bible Today*, March 2010; anonym, *Interpretation* 64 (2010); S. SCHREIBER, *ThLZ* 136 (2011), 146–149; G. H. TWELFTREE, *JThS NS* 61 (2011), C. STENSCHKE, *EthL* 88 (2012), J. R. WICKER, *Southwestern Journal of Theology*, Fall 2012]
29. *From the Gospel to the Gospels. History, Theology and Impact of the Biblical Term “euangelion”* (BZNW 195), Berlin – Boston: de Gruyter, 2013, 237 s. /ISBN 978-3-11-030054-3; e-ISBN 978-3-11-030060-4; ISSN 0171.6441/
- 29B. *Od evangelia k evangeliím. Dějiny, teologie a působení biblického výrazu „euangelium“* (Edice Společnost 16), Praha: Academia, 2016, 225 s. /ISBN 978-80-200-2410-1/

- [R: anonym, *NTA Boston College* 57/3, 615–616, totéž, *NTA Online*; J. BROWN, *New Blackfriars* 95 (2014), issue 1056 (online); D. FRICKENSCHMIDT, *ThLz* 139 (2014, č. 11), 1310–1312; TIMOTHY MILINOVICH, *CBQ* 76 (2014), 778–780; J. BROWN, *Wheaton College: wheatonblog.worldpress.com*, online; D. DORMEYER, *BZ NF* 52 (2015), 123–125; J. BERÁNEK, *Universum* 27 (1917), č. 1, 49]
30. *Jesus in Geschichte und Bekenntnis* (WUNT 355), Tübingen: Mohr – Siebeck, 2016, 304 s. /ISBN 978-3-16-154287-9; ISSN 0512-1604/
- [R. CH. THEOBALD, *Bulletin de théologie systématique* 104 (2016), *Jésus et l'Église naissante*, 8, tamt., 569–570, 579–581; anonym, *NTA* 60/3 (Dec. 2016), 497; F. BRAND, www.biblische-buecherschau, 5/2017; W. KLAIBER, *ThLZ* 141 (217), 510–512]
31. *Evangelium podle Marka* (ČEKNZ 2), Praha: Česká biblická společnost, 2016, 346 s. /ISBN 978-80-7545-007-4I/

C Vybrané časopisecké studie z biblistiky (Nový zákon) a religionistiky včetně kapitol v monografiích a studií tohoto typu vydaných ve sbornících

68. doplněno, dále posunuté číslování:

- Colossians 1,1–8 and 4,7–18, *The Bearers of Pauline Heritage*, in: B. STANDAERT (ed.), *Le Christ tout et en tous (Col 3,11). Lépitre aux Colossiens (Benedictina 16)*, Roma: Abbaye de S. Paul, 2003, 121–133
- 72B. Nový zákon a otázka národa, in: *Od Ježíše... A* 26, 63–70
81. Ježíš a etika, in: *Jdi a jednej také tak* (Kurs SPEKu 2008, knižnice SPEKu 13), EMAN, 2008, 10–17 /ISBN 80-8621-35-5/
- 81B. Totéž, in: *Od Ježíše... A* 26, 3–12
82. Reflexionen über die Rolle der Evangelien in den Anfängen der Kirche, in: P. LAMPE, M. MAYORDOMO U. M. SATO (eds), *Neutestamentliche Exegese im Dialog* (FS U. Luz), Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2008, 135–147 /ISBN 978-3-7887-2283-8/
83. Náboženská tolerance – téma Nového zákona, in: *Angelus Pacis* (FS N. Rejchrtová), vyd. P. B. Kúrka, J. Pánek a M. Polívka, Opera Instituti historici Pragae, C 20, Praha, Historický ústav AV ČR, 2008, 97–103 /ISBN 978-80-7286-125-5/
84. Photius von Konstantinopel und seine Deutung des Matthäusevangeliums, in: M. KULHÁNKOVÁ, K. LOUDOVÁ (ed.), *ΕΠΙΕΑ ΠΤΕΡΟΕΝΤΑ* (FS R. Dostálová), Brno, 2009, 276–284 /ISBN 978-80-7294-323-3/
- 84B. Photius of Constantiniople and His Interpretation of Matthew's Gospel, in: M. GÁLIK, M. SLOBODNÍK (eds), *Eastern Christinity, Judaism and Islam between the Death of Muhammad and Tamerlane*

- (632–1405), Bratislava: Institute of Oriental Studies – Slovak Academy of Science, 2011 /ISBN 978-80-970648-0-8/
- 84C. Totěž (německy) v A 30, 249–255
85. The Historical Jesus in Eastern Europe, in: CH. BOYER, G. ROCHAJE (ed.), *Le Jésus de l'histoire à travers le monde. The Historical Jesus around the World*, Quebec: Fides, 2009, 229–239 /ISBN 978-2-7621-2764-5/
86. Die Eschatologie des Thomasevangeliums, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* 13 (2009), 48–54 /ISSN 976-3-7887-2345-3/
87. Demoniac and Drunkard: John Baptist and Jesus According to Q 7,33–34, in: A 28, 170–181 = předběžná verze viz 69
- 87B. Ježíš a Jan Křtitel, in: A 22, 62–73
88. St. Paul's Corinthian Correspondence and the Earliest Christian Tradition, in: *Apostolos Pavlos ke Korinthos / Saint Paul and Corinth, International Conference 2007. Volume II*, Athéna: Psychologios, 2009, 595–603 /ISBN 978-960-453-660-3/
- 88BC. (B) česky B 44 – předběžná verze, (C) česky Pavel a Ježíš in: A 22, 38–61 – rozšířená verze
89. Problémy překladu bible, in: *LF* 133 (2010), 43–52 /ISSN 0024-4457/
- 89B. Problemy perevoda biblii, in: *Biblistika – Slavistika – Rusistika* (FS A. A. Alexeev – 70), Sankt-Peterburg Filologičeskij fakultět S. Peterburgskogo gosudarstvennogo universitěta, 2011, 246–255 /ISBN 978-5-8465-1190-3/
90. + 91. Jesus Research as Feedback on His *Wirkungsgeschichte* + Words of Jesus in Paul: On the Theology and Praxis of the Jesus Tradition, in: T. HOLMÉN, S. E. PORTER, *Handbook for the Study of the Historical Jesus I–IV*, Leiden – Boston: Brill, 2011, 333–359; 2437–3467 /ISBN 9789994163720/
90. + 91B. Totěž in: *Jesus in Geschichte... A* 30, 33–57
92. Die ältesten Formeln des Osterglaubens und der irdische Jesus, in: U. BUSSE, M. REICHERDT, M. THEOBALD (vyd.), *Erinnerungern an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung* (FS R. Hoppe), Göttingen – Bonn: Vandenhoeck & Ruprecht – Bonn University Press, 2011, 357–366 /ISBN 978-3-89971-883-6; ISBN 3-86234-883-1 (e-book)/
93. Rané křesťanství, in: V. HEROLD, I. MILLER, A. HAVLIČEK (vyd.), *Politické myšlení raného křesťanství a středověku (Dějiny politického myšlení II/1)*, Praha: Oikoymenh, 2011, 13–49, 569–572 /ISBN 978-80-7298-169-4/

94. Jesus as the Ever-Living Lawgiver in the Letter of Mara bar Serapion, in: A. MERZ, T. TIELEMAN, *The Letter of Mara bar Serapion in Context* (Symposium, Utrecht 2009), Leiden – Boston: Brill, 2012, 129–139 /ISBN 978-90-04-23300-3/
- 94B. Totéž in: *Jesus in Geschichte...* A 30, 143–152
95. Pojem „merimna/merimnaó“ v Kázání na hoře (rovině), in: P. PROCHÁZKA (vyd.), *Sub specie aeternitatis* (Zborník prací venovaných prof. I. Peresovi), Banská Bystrica: Združenie evanjelikalných cirkví v SR, 2013, 10–15 /ISBN 978-80-971394-0-7/
96. Weltgeschichte und persönliche Hoffnung in Geschichte des paulinischen Evangeliums, in: CH. TUCKETT (ed.), *2 Thessalonians and Pauline Eschatology* (Benedictina – COP 81), Leiden: Peeters, 2013, 139–164 /ISBN 978-90-429-3005-6/
97. Vstup evangelia do řecké kultury, in: Z. VYSKOČILOVÁ (ed.), *Literatury a média*, České Budějovice: T. Halama, 2013, 9–26 /ISBN 978-80-87082-29-4 nebo 978-80-7394-430-8/
98. Burial Practices and Faith in Resurrection, in: J. H. CHARLESWORTH (vyd.), *The Tomb of Jesus and His Family. Exploring Ancient Jewish Tombs Near Jerusalem's Walls*, Grand Rapids, MI – Cambridge U. K. : Eerdmans, 2013, 535–546. /ISBN 978-0-8028-6745-2/
- 98B. Totéž, in: *Jesus in Geschichte...* A 30, 191–201xx
99. Jesus' Death on Cross: Literary, Theological, and Historical Comments, in: J. H. CHARLESWORTH and R. BRIA in consultation with P. POKORNÝ, *Jesus Research: New Methodologies and Perceptions, 2nd Princeton – Prague Symposium on the Jesus Research*, Grand Rapids, MI – Cambridge U. K.: Eerdmans, 2014, 897–909 /ISBN 978-0-8028-6728-5/
- 99B. Totéž in: *Jesus in Geschichte...* A 30, 175–187
100. Současné výsledky a úkoly novozákonní vědy, in: *Teológiai Fórum* 8 (2014), 4–23, /ISSN 1337-6519/
101. Slovo úvodem, in: FILÓN Z ALEXANDRIE, *Život Mojžíšův* (Řecko-česká verze, přel. L. Kopecká, úvodní studii napsal P. P.), Jihlava: Mlýn, 2015, v–xxxv, 255–257 (14 %) /ISBN 978-80-86498-56-0/
102. Vselenskoje vozdežstvije učenija Iisusa Christa v evangeliu ot Matfeja, in: *XLII. Měždunarodnaja filologičeskaja konferencija*, St. Petěrburgskij gosudarstvennyj univerzitet, 2015, 344–357 (Engl. Summary) /ISBN 978-5-8465-1395-2 /ISSN 2409-0824/
103. Jazyk v točnych i gumanitarnych naykach, vključaja teologiju, in: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Univerzitěta*, Ser. 9, vypusk 4, děkabr 2015, 4–16

104. Das Markusevangelium und die lukanischen Schriften, in: L. KARFÍKOVÁ, *Gnadenlehre in Schrift und Patristik = Handbuch der Dogmengeschichte III, 5a (1)*, Freiburg etc.: Herder, 2016, 89–104
- 104B. = č. 73 výše, o dvanáct let starší česká verze
105. *Tři Setovy stély (Překlad z koptštiny)*, přel. Z. Vítková (s. 201 vychází ze stašího překladu P. P. , proto P. P. uveden mezi autory), Praha: Vyšehrad, 2016, 190–201
106. Skutky apoštolů – kniha o počátcích církve, in: *Salve* 26, č. 3, 9–25
107. Die biblische Vergeschichte des Schriftprinzips, in: *ZNT* č. 39/40, roč. 20 (2017) = *Sola scriptura*, 143–158 /ISSN 1435-2249/
- 107B. *Sola scriptura*, in: *Reformácia* (vyd. M. Klátik), Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2016, 7–24
- 107C. *Sola scriptura*. Smysl Lutherovy teze, in: *K výročí Martina Luthera: Reformační teologie po pěti staletích* (SaT č. 30, 2018/1), 167–181

Recenze (výběr)

Theologische Literaturzeitung

- J. M. GRANADOS DOHAS, *La reconciliación en la Carta los Efesios y en la Carta a los Colosenses*, 134 (2009), 555–556
- G. SELLIN, *Der Brief an die Epheser*, ibidem, 564–566
- P. MÜLLER (ed.), *Kolosser-Studien* (BThSt 103), 135 (2010), 1217–1219
- K. HAACKER, *Was Jesus lehrte*, 137 (2012), 813–815
- K. ERLEMANN, *Jesus der Christus*, ibidem (dvojrecenze s předchozím)
- CH. DIETZFELBINGER, *Der Sohn*, ibidem, 1060–1061
- S. E. MYERS (ed.), *Portraits of Jesus, Studies in Christology* (WUNT 2/321), 138 (2013), 995–997
- M. GESE, *Der Epheserbrief*, 2013, 139 (2014), 1000–1001
- H. GUNKEL, *Der Heilige Geist bei Lukas*, 141 (2016), 481–482
- H. KRAMER, *Lukas als Ordner der frühchristlichen Diskurses um „Armut und Reichtum“ und den „Umgang mit materiellen Gütern“*, 142 (2017), 766–768

Reflexe, Filosofický časopis

- K. RUDOLPH, *Gnóze*, 38 (2010), 192–195

F Další knižní publikace: Studijní texty a beletrie

10. *Den se přiblížil*, Jihlava: Mlýn, 2007, 98 s. /ISBN 80-86498-21-2/ [R: D. FIŠER, *KR* 2008, č. 6, 34–35]

11. *Má to smysl*, rozhlasové rozhovory o biblických textech vedl s autorem Petrem Vaďurou, Praha: Vyšehrad, 2012, 326 s. /ISBN 978-80-7429-247-7/
[R: J. BENEŠ, *KJ-ET* 97 (2012, č. 14, 3; týž, *KR* 79 (2012), 46–47)

G Slovníky a encyklopedie

- /4. Art. Jesus Christus I. Name und Titel. 2. Jesus als Christus, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. III (2002), 4. vyd., Tübingen: Mohr-Siebeck, 2001, 467–470/
- 4B. Ježíš jako Kristus, in: *Ježíš Nazaretský...* A 22, 128–132
- 4C. heslo Jesus Christ: 1. Name and Title. 2. Jesus as Christ, in: *Religion in Past and Present*, vol. VI, Leiden-Boston: Brill, 2009, 702–706
5. hesla G. Ebeling; E. Fuchs; M. Hengel, in: E. PORTER (ed.), *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, Grand Rapids, MI: Abingdon (GB), 2006 /ISBN 10: 0-415-20100-4/
6. P. FILÍPI a kol., *Malá encyklopedie evangelických církví*, Praha: Libri, 2008 /ISBN 978-80-7277-378-7/, heslo Český ekumenický překlad Bible, 43–44

I Portréty osobností

8. Jaroslav Pelikán (1923–2006): interpret křesťanské zbožnosti a teologie, in: J. PELIKÁN, *Ježíš v proměnách staletí* (překlad), Karmelitánské nakladatelství, 2008, 15–18
9. Prof. Stanislav Segert (1921–2005), in: *KR* 78 (2011), č. 2, 46 (srov. *ČB* 87 /2011/, č. 6, 22–23)
10. Jubileum biblisty Z. Sázavy, in: *ThR* 17 (2011), 86
11. Josef B. Souček, in: *ČB* 88 (2012), č. 10, 24–25
12. Josef Bohumil Souček (1902–1972), in: *ThR* 18 (2012), 145–148
13. Karel Trusina – vzpomínka k nedožitým osmdesátinám, in: *ET-KJ* 98 (2013), č. 14, 3
14. ThDr. Zdeněk Soušek – pozhnaných devadesát let, in: *ET-KJ* 100 (2015), č. 29, 3

K Různé

11. Víra a umění v bibli, in: *Evangelický kalendář 2013*, Praha: Kalich, 2012, 71–79 /ISBN 978-80-7017-170-7/
12. Ježíš a víra, in: *KR* 79 (2012), 19–22 /ISSN 0023-4613/
14. Bible Kralická – inspirace pro český ekumenický překlad, in: *Bible v životě církve* (Sjezd sdružení Exulant 2013), Praha: Exulant, 2014, 22–27

15. Věda a dějiny, Projev na XX. valném shromáždění Učené společnosti
ČR, in: *Universum* 24, č. 2 (2014), 22–24
- 15B. Slavnostní projev, in: *KR* 81 (2014), 41–45
16. Krize a naděje, in: *KR* 83 (2016), 32–35
- 16B. Totéž, in: *Přítomnost*, 15. 11. 2016 online, 1–2

Rozhovory, sborníky k poctě (výběr)

- CH. TUCKETT (ed.), *2 Thessalonians and Pauline Eschatology* (For PP on his 80th birthday) (Benedictina – COP 81), Leiden: Peeters, 2013, 139–164 /ISBN 978-90-429-3005-6/
- (Učená společnost, Vyprávěná historie – prof. P. Pokorný, natočeno 2014, doklad pro Usp – CD, 2015)

Biogram (stále obnovovaný) na internetu: www.learned.cz, podrobný v interních stránkách.