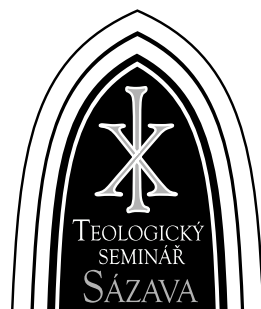


2/2011

# KOINONIA

Časopis Teologického semináře  
Církve adventistů sedmého dne



## **KOINONIA 2/2011**

Časopis Teologického semináře Církve adventistů sedmého dne  
Vychází dvakrát ročně.

Redakční rada: Luděk Svrček, Petr Krynský, Jiří Tomášek, Daniel Horničár,  
Jiří Piškula, Dan Hrdinka  
Vedoucí redaktor: Marek Harastej

Vydává Teologický seminář Církve adventistů sedmého dne  
Adresa redakce: Radvanice 29, 285 06 Sázava  
IČ: 70835136  
Telefon: +420 327 320 181  
E-mail: [tscasd@tscasd.cz](mailto:tscasd@tscasd.cz)  
Webová stránka: <http://www.tscasd.cz>

Koinonia 2/2011

Registrační číslo: MK ČR E 19758  
ISSN 1804-641X

Technická redakce: Robert Prokopec  
Vytiskla tiskárna ARTRON, s. r. o., Boskovice

**Obsah**

**Editorial**

**Rozhovor**

**Kázání**

**Exegetické poznámky k textu**

**Studie**

**Články**

**Studentské práce**

**Představení odborné práce**

**Recenze**

**Diskuze**



# Obsah

## Editorial

Luděk Svrček .....	9
--------------------	---

## Rozhovory

George R. Knight – <i>Pokud budeme rozumět podstatě adventismu, budeme oslovovat lidi napříč kulturami a době</i> .....	11
Ján Barna – <i>Úlohou teológie je prinášať sviežosť do nášho uvažovania o Bohu</i> .....	17

## Kázání

Marek Harastej: <i>Kam se ztratil Ježíš?</i> .....	21
Josef Dvořák: <i>Hospodin o Hospodinovi</i> .....	24
Petr Krynský: <i>Lenoch se nejvíc nadře</i> .....	28

## Studijní a exegetické poznámky

Daniel Horničár: <i>Výzva „získajte za učeníkov“ (Mt 28,19) ako hermeneutický klíč k pochopeniu úvodu Matúšovho evanjelia</i> .....	30
Jiří Beneš: <i>Jozue</i> .....	35

## Studie

Oldřich Svoboda: <i>„Toto pokolení“ v Mt 24,34: Opoždění Kristova návratu?</i> .....	47
Petr Krynský: <i>Prorocké poslání církve</i> .....	55
Daniel Horničár: <i>Význam a funkcia výrazu „prítomná pravda“ (2P 1,12) v kontexte Druhého Petrovho listu</i> .....	61
Roman Mach: <i>The Common Sense: Evangelikální a adventistické dědictví osvícenství</i> .....	70
Bedřich Jetelina: <i>Trinitární základy pojetí misie jakožto dialogu</i> .....	94

## Články

Matěj Louda: <i>Neuvěřitelné objevy nebo velká „křesťanská“ konspirace?</i> .....	99
Hans K. LaRondelle: <i>Slovo Boží a svedectvo Ježíšovo</i> .....	107

## Studentské práce

Miroslav Bielik: <i>Moderní kreativní přístupy ke studiu Bible: So zameraním pre mladých ľudí</i> .....	114
---	-----

Jiří Koun: *Onen svět v průběhu dějin církve*..... 125

## **Představení odborné práce**

Jiří Lukeš: *Raně křesťanská rétorika:*

*Vybrané apokryfní skutky a řeči ve světle rétorických analýz* ..... 136

## **Recenze**

Martin C. Putna: *Obrazy z kulturních dějin americké religiozity (Petr Krynský)*..... 158

Jiří Beneš: *Nevystižitelný Bůh? (Josef Dvořák)* ..... 160

Samir Selmanovic: *It's Really All about God:*

*Reflections of a Muslim Atheist Jewish Christian (Petr Činčala)*..... 163

Jiří Beneš (ed.). *Otevřené dveře, Soubor statí katedry biblistiky (Josef Dvořák)*..... 165

Štěpán Rucki: *Mezi Biblií a medicínou (Josef Slowík)*..... 170

Thomas Hylland Eriksen: *Syndrom velkého vlka:*

*Hledání štěstí ve společnosti nadbytku (Jiří Lukeš)*..... 173

## **Diskuze**

Karol Badinský, Nina Majerová, Jiří Piškula, Radim Passer,

David Novák, Peter Čík, Jan Dymáček, Vladimír Krupa..... 176

# Contents

## Editorial

Luděk Svrček .....	9
--------------------	---

## Dialogues

George R. Knight – <i>As long as we understand the bases of adventism, we will address people through various cultures and times</i> .....	11
Ján Barna – <i>The task of theology is to bring the freshness into our consideration about God</i> .....	17

## Sermons

Marek Harastej: <i>Where did Jesus get lost?</i> .....	21
Josef Dvořák: <i>The Lord about the Lord</i> .....	24
Petr Krynský: <i>Idler labours the most</i> .....	28

## Study and exegetical notes

Daniel Horničár: <i>The call „make disciples“ (Mt 28,19) as the hermeneutical key to understanding of the Gospel of Matthew</i> .....	30
Jiří Beneš: <i>Joshua</i> .....	35

## Studies

Oldřich Svoboda: <i>„This generation“ in Mt 24,34: Delay of Christ's return?</i> .....	47
Petr Krynský: <i>Prophetic mission of the Church</i> .....	55
Daniel Horničár: <i>The meaning and function of the expression „the present truth“ (2P 1,12) in the context of the second epistle of Peter</i> .....	61
Roman Mach: <i>The Common Sense: Evangelical and adventistic heritage of enlightenment</i> .....	70
Bedřich Jetelina: <i>Trinity bases of mission as if dialogue</i> .....	94

## Articles

Matěj Louda: <i>Incredible discoveries or big „Christian“ conspiracy?</i> .....	99
Hans K. LaRondelle: <i>Word of God and testimony of Jesus</i> .....	107

## Student works

Miroslav Bielik: <i>Modern creative approaches to the study of the Bible: with the concentration on young people</i> .....	114
Jiří Koun: <i>That world in the course of the Church history</i> .....	125

## Presentation of special work

Jiří Lukeš: <i>Early Christian rhetorics: Chosen apocryphal acts and speeches in the light of the rhetorical analyses</i> .....	136
---	-----

## Reviews

Martin C. Putna: <i>Pictures from the cultural history of american religiosity (Petr Krynský)</i> .....	158
Jiří Beneš: <i>Incomprehensible God? (Josef Dvořák)</i> .....	160
Samir Selmanovic: <i>It's Really All about God: 164 Reflections of a Muslim, an Atheist, a Jewish, a Christian (Petr Činčala)</i> .....	163
Jiří Beneš (ed.): <i>The open door, Set of articles at the Department of Biblical study (Josef Dvořák)</i> .....	165
Štěpán Rucki: <i>Between the Bible and medicine (Josef Slowik)</i> .....	170
Thomas Hylland Eriksen: <i>Syndrome of the big wolf: The search for happiness in the society of excess (Jiří Lukeš)</i> .....	173

## Discussions

Karol Badinský, Nina Majerová, Jiří Piškula, Radim Passer, David Novák, Peter Čík, Jan Dymáček, Vladimír Krupa.....	176
---	-----



# Druhé číslo

Luděk Svrček

---

**Z** technických důvodů otevíráte druhé číslo Koinonie poněkud později, než jsme předpokládali.

V první části (*Rozhovor*) nabízíme tentokráte dva opravdu zajímavé texty. V rozhovoru se známým americkým církevním historikem George R. Knightem jde spíše o celkový syntetizující pohled na adventismus, který vychází z jeho kritického zkoumání v dějinném rámci a v zasazení do kontextu doby. Autor zdůrazňuje význam apokalypстики a připomíná, že adventismus je nezbytné vrátit k jeho skutečným a základním důrazům. Rozhovor s Jánem Barnou, který vyučuje na Newbold College, se zabývá především „Biblickou teologií“, ale je také o směřování teologie i o jeho vlastním zájmu a důrazech. Jde o mladého teologa, který spíše otázky otevírá.

V druhé části (*Kázání*) uveřejňujeme tři kázání. Všechna vycházejí z biblického textu, a přece jej každý z kazatelů uchopuje jiným způsobem, a tak se stávají podnětem, který naznačuje různé možnosti práce s Písmem. Marek Harastej v příběhu o ztrátě a nalezení dvanáctiletého Ježíše používá homiletickopsychologizující metodu a směřuje nás zvláště k aplikaci. Exegetický přístup Josefa Dvořáka vede k hlubšímu zamyšlení nad Áronovským požehnáním a Petr Krynský v kázání o lenochovi, resp. o lenoštví, nám ukazuje, že i téma lze uchopit tak, že důsledně vycházíme z textu.

Ve třetí části (*Studijní a exegetické poznámky*) jsme rádi, že můžeme nabídnout dva solidní příspěvky, které jistě usnadní práci s biblickým textem a poskytnou kvalitní materiál ke studiu. Studie Daniela Horničára se zabývá zevrubně textem Mt 28,19 a práce Jiřího Beneše nás uvádí do knihy Jozue a základních důrazů jejího poselství.

Ve čtvrté části (*Studie*) zveřejňujeme některé příspěvky z Teologických konferencí v letech 2009 a 2010. Studie Oldy Svobody je zaměřena na opoždění Kristova návratu (Mt 24,34). Petr Krynský předkládá práci o prorockém poslání církve. Daniel Horničár se věnuje významu a funkci pojmu „přítomná pravda“ (2Pt 1,12). Roman Mach uveřejňuje zevrubnou studii o „common sense“. A Bedřich Jetelina na základě biblické trinitární nauky rozvíjí dialogické pojetí misie.

V páté části (*Články*) předkládáme dva materiály. Kritický příspěvek Matěje Loudy pojednává o tzv. důkazech, které přinesl Ron Wyatt (o potopě, arše, truhle smlouvy a dalších), a dále zde uveřejňujeme podnětnou studii Hanse K. LaRondella o Slově Božím a svědectví Ježíšově, kterou přeložil Mikuláš Pavlík.

V šesté části (*Studentské práce*) uveřejňujeme jeden příspěvek studenta prvního ročníku a jednu práci studenta čtvrtého ročníku. Miro Bielik napsal zajímavou seminární práci o různých kreativních metodách studia Písma vhodných především pro mladého člověka. Studie Jiřího Kouna o „onom světě“ je příspěvkem o tom, jak obecná církev vnímala ve svých dějinách nesmrtelnou duši, peklo, očistec etc.

V sedmé části (*Představení odborné práce*) jde o zajímavé dílo Jiřího Lukeše z oblasti rané církve (z pomezí novozákonního a historického bádání) Raně křesťanská rétorika. Recenzi napsal Jiří Beneš, následuje rozhovor s autorem, který osvětluje přínos tohoto badatelského počínu a ukázka z jedné kapitoly této práce představení uzavírá.

V osmé části (*Recenze*) uveřejňujeme posudek Petra Krynského na práci Obrazy z kulturních dějin americké religiozity od Martina C. Putny, která poučným způsobem mapuje současnou náboženskou scénu v USA. Recenze Josefa Dvořáka knihy Jiřího Beneše Nevystižitelný Bůh uvádí do čtivých, pismácky oblíbených, a přitom hutných zamýšlení nad známými i méně známými biblickými texty, které byly původně prosloveny v rozhlase. Petr Činčala předkládá pohled na knihu Samira Selmanoviče: It's Really All about God: Reflections of a Muslim Atheist Jewish Christian. Přínosem této práce je hledání východisek a spojnic mezi židy, křesťany, muslimy a ateisty. Také následující recenze sborníku, který připravil Jiří Beneš, Otevřené dveře, soubor statí katedry biblistiky Husitské teologické fakulty UK, je z pera Josefa Dvořáka. Jde o soubor věnovaný novozákonníkovi Zdeňku Sázavovi. Autoři jsou zpravidla nejčastěji kolegové a záběr témat je poměrně široký, mapující zpravidla oblast biblistiky. Josef Slowík předkládá recenzi práce Mezi Biblií a medicínou (Štěpán Rucki), která je zajímavým sborníkem podnětných příspěvků z této mezní oblasti. Knihu Syndrom velkého vlka s podtitulem Hledání štěstí ve společnosti nadbytku od Eriksena Thomase Hyllanda recenzuje Jiří Lukeš, který nám takto doporučuje práci profesora sociální antropologie, jenž se věnuje komplikovaným otázkám současného světa a hledání „cesty za štěstím“.

V deváté části (*Anketa*) číslo uzavírají opět otázky, kterými se ptáme různých osobností – tentokrát po smyslu teologie, adventistické identity, směřování adventismu a také klademe dotaz, jak by měla církev vypadat v budoucnosti. Odpovídají jak administrátoři a kazatelé naší církve i duchovní jiné církve, tak laici – studentka, podnikatel a historik, a proto pestrost jejich odpovědí naznačuje jak rozmanitost úhlu pohledů, souvislostí i světa, ve kterém žijí, tak přání a vizí pro budoucnost, a jsou tedy jistě dobrou výzvou k domýšlení a vlastní reflexi.

Doufám, že i toto číslo Vás obohatí a přivede více „na hlubinu“ (jak říkával jeden můj starší kolega), blíž k Hospodinu.

---

# Pokud budeme rozumět podstatě adventismu, budeme oslovovat lidi napříč kulturami a v kterékoli době

George R. Knight

---

**V češtině v poslední době vyšla řada Tvých knih. Které z nich a proč považuješ za nejdůležitější, nejhodnotnější?**

Největší váhu přikládám knize Apokalyptická vize a vykleštění adventismu. Pokud si vzpomínám, tak nedávno vyšla v českém adventistickém nakladatelství. Důležitost této knihy spočívá podle mě v tom, že pojednává o vlastním jádru adventismu. Mojí snahou bylo zdůraznit, že pokud přestaneme sami sebe vnímat jako lid, očekávající druhý příchod, ztratí se nejen náš evangelizační náboj, ale vůbec důvody pro naši existenci. Z mnoha náznaků je přitom zřejmé, že v tzv. prvním světě včetně Evropy a USA už tento proces „ztráty apokalyptické vize“ probíhá. V knize se snažím vysvětlit význam této vize a historii apokalyptiky v naší církvi, současně se jí však snažím i oživit důra-

zem na novou interpretaci biblického poselství ve 21. století.

**Ve svých knihách se jako církevní historik často věnuješ osobnosti Ellen Gould Whiteové a snažíš se ji představovat jako autora, který má stále co říci i současným adventistům. Obecně však její knihy čte stále méně adventistů.**

**V čem Ty osobně vidíš příčinu tohoto trendu?**

Ano, knihy Ellen Whiteové se opravdu čtou stále méně. Myslím, že hlavní příčinou tohoto trendu je skutečnost, že ve 20. století jsme na její spisy kladli příliš velký důraz – možná větší, než ona sama. Její spisy se také různými způsoby zneužívaly. Naše reakce byla přitom z velké míry vedena lidským pokušením vytvářet „hrdiny“. Když jsme pak zjistili,

že Ellen Whiteová nebyla tak dokonalá, jak jsme si přáli, a že nenaplňuje naše nekompromisní očekávání, pokud jde o nahu o inspiraci, zavrhlí jsme ji – místo toho, abychom se vzdali svých nesprávných představ. Tragédie našeho přístupu ke spisům a poselství Ellen Whiteové byla zejména v tom, že než abychom kladli důraz na velká témata, která Ellen Whiteová akcentovala a učila, začali jsme zdůrazňovat témata, která pojednávají o dokonalosti poslední generace a další nebiblické nauky, jež někteří lidé nesprávně odvozovali z jejích spisů. Jediným způsobem – byť velmi nešťastným – jak lze tyto teorie vyvodit z knih Ellen Whiteové nebo z Bible, je vytrhávání textů z jejich obsahového a historického kontextu. Když se takto začalo pracovat s knihami Ellen Whiteové, lidé se uchýlovali ke kompilacím, vykládali její texty vytržené z kontextu a vytvořili absurdní teologii potřeby perfekcionismu v době konce, kterou chápali jako bezhříšnou dokonalost. Ellen Whiteová nezastávala žádný z těchto postojů, přestože – jak jsem již poznamenal – pokud někdo vytrhne některé její pasáže z kontextu, může z nich vytvořit svoji vlastní teorii. Avšak znovu zdůrazňuji, tyto teorie nevycházejí ze spisů Ellen Whiteové! Ostatně, Ellen Whiteová už za svého života zažila zneužívání svých spisů stejně jako nepochopení svých výroků. To byl důvod, proč jsem věnoval hodně času tomu, abych tato nedorozumění napravil. Toto moje úsilí začalo asi před čtvrtstoletím, kdy vyšla moje kniha *Myths in Adventism*; poté následovaly čtyři drobné publikace o Ellen Whiteové, které v češtině vyšly v jedné knize pod názvem *Setkání s Ellen Whiteovou*.

**Co by podle Tebe mohla udělat církev nebo adventističtí teologové pro to, aby dnešní adventisté začali více číst knihy Ellen Whiteové?**

Jsem přesvědčen, že tím nejlepším způsobem, jakým mohou adventističtí teologové pomoci lidem, aby více četli knihy Ellen Whiteové, je zdůrazňování širokého záběru jejích vidění v sérii *Drama věků*. Těchto pět knih je založeno na hlavní teologické linii Písma (zvláště knihy *Na úsvitu dějin*, *Touha věků* a *Velké drama věků*), která odhaluje hlubinu vesmírné perspektivy. Toto chápání je aktuální a dává smysl i dnes. Myslím, že bychom se měli přestat trápit detaily a zaměřit se na celkovou perspektivu, která nabízí hluboký historický i teologický vhled.

Dovolte, abych se na okamžik zastavil a představil jeden historický aspekt. Mám na mysli spíše rámec pro pochopení historie než detaily, které byla Ellen Whiteová vždycky ochotná změnit s tím, jak se rozšiřovalo její pochopení historie. Naše představivost častokrát nestačila teologickým vhledům do témat velkého sporu. Není proto náhodné, že první slova v knize *Na úsvitu dějin* a závěrečná slova v knize *Velké drama věků* jsou totožná: „Bůh je láska.“ Toto téma dominuje v jejích spisech, když psala o vzájemných střetech mezi dvěma protipóly – mezi Božím královstvím a královstvím satana. Předkládá nám tak úžasný a hluboký pohled na smysl života v kontextu celého vesmíru. Tímto rámcem nám poskytuje prostor pro výklad menších celků a střípků našeho teologického pochopení. Samozřejmě, že tento rámec není její vlastní, vychází spíše ze samotné Bible. Věřím, že kdyby toto paradigma přijali významní teologové, zjistili bychom, že by se stalo zvláštním a důležitým příspěvkem ke všeobecným teologickým poznatkům v rámci široké křesťanské komunity.

Ellen Whiteová tedy představuje úžasný obraz dějin spasení, který častokrát nevidíme, protože sledujeme pouze dílčí pravdy, které ona vyslovila, a navíc je často vytrhujeme z kontextu. Totéž lze

řící i o teologicky velmi fundované knize Cesta k vnitřnímu pokoji (Step to Jesus). Když jsem ji četl poprvé, zdála se mi až naivně zjednodušující, ale po celoživotním studiu teologie mě oslovuje svojí hloubkou a mnoha jedinečnými postřehy. Příkladem může být předem daná milost (s. 18). Tomuto tématu jsem se věnoval dva roky a překvapila mě hloubka chápání Ellen Whiteové, s jakým toto téma propojuje s otázkou svobodné vůle. Stručně řečeno, věřím, že pokud by adventističtí teologové pomohli lidem spatřit šíři jejich důrazů, hloubku jejího vhledu a vyvážený pohled na téma spasení, dokázali by inspirovat novou generaci jejích čtenářů. Jako problém však vidím skutečnost, že adventističtí teologové dnes knihy Ellen Whiteové prakticky nečtou, pouze z nich občas citují.

**Ve své knize Hledání identity popisuješ jednotlivé etapy, ve kterých si adventismus kladl určité otázky a řešil jistá témata přiměřená konkrétní době.**

**V poslední kapitole se dotýkáš témat, která řeší dnešní adventismus. Církev však od napsání Tvé knihy šla dále.**

**Objevily se nové otázky, nové důrazy a výzvy. Která teologická témata jsou dnes podle Tebe v církvi těmi nejdiskutovanějšími a v čem je podle Tebe jejich naléhavost?**

V knize Hledání identity se zabývám dvěma důležitými tématy adventistické historie, která jsou dominantní i v samotném Písmu – tedy inspirací a spasením. Když však sleduji církev 21. století, uvědomuji si, že se diskuse začíná vést i o dalších tématech jako je eklesiologie, přirozenost a podstata církve, role apokalyptických prorocství... Lidé se rovněž více zajímají i o úlohu Ducha svatého nebo o rovnocennost té části adventistické věrouky, kterou sdílíme s ostatním křesťanstvem. Já osobně doufám v to, že církev začne

znovu promýšlet otázky týkající se eklesiologie a využije šanci, kdy poprvé ve své historii může vypracovat adekvátní nauku o církvi.

**Zastavme se na chvíli u fenoménu kulturního adventismu. Jakým způsobem ovlivňují a mění církev lidé, kteří v ní setrvávají ze zvyku a ne z přesvědčení?**

Pokud by byla většina členů církve tohoto ražení, nakonec by církev přestala být hnutím a stala by se sociálním klubem, v němž lidé mají sice jiné životní návyky, ale už nejsou odlišní ve svých hodnotách a zaměření. Je velký rozdíl mezi adventismem jako živým hnutím a adventismem jako muzejní ukázkou idejí 19. století, které se nedokázaly přizpůsobit a nejsou věrohodné a smysluplné ve 21. století. Krátce, kulturní adventismus byl a bude součástí církve. Pokud by se však stal dominantním, má potenciál zabít génia adventismu, který spočívá v poslání církve a v jejím rozšíření po celém světě. Chci však poukázat na to, že pokud v církvi bude významná část věřících, kteří chápou apokalyptickou vizi a imperativy Písma, církev zůstane živá.

Na základě Písma nevěřím, že by bylo někdy vyřešeno napětí mezi kulturním adventismem a tím, který vychází z Písma. Mt 13 ukazuje, že až do závěru dějin budou ve stejném rybníku živé a mrtvé ryby. Totéž potvrzuje podobenství ve stejné kapitole o pšenici a koukolu. Tato podobenství nehovoří pouze o světě a o církvi, ale také o dvou skupinách členů téže církve. Až na konci času se ukáže skutečný rozdíl mezi kulturním adventismem a tím, který je založen na víře.

**Díky své velikosti i mohutnosti organizační struktury přestává být církev hnutím, pro mnohé však také stále se reformující církví. Domníváš se, že církev adventistů najde odvahu**

## **k reorganizaci a přinesla by taková reorganizace potřebný podnět k růstu církve ve vyspělých státech světa?**

Už dvě desetiletí uvádím důvody pro reorganizaci církve. Zajímavé je, že jsme udělali základní pohyb, který si – jak se zdá – nikdo neuvědomuje. Ten spočívá v tom, že se nedávno odhlasoval model unií sborů, který má stejná práva jako model unií sdružení. Rozdíl je pouze v tom, že se zrušila jedna úroveň administrativy. Ať se již rovina, která zůstává, nazývá jako sdružení nebo unie sdružení, není žádný rozdíl v tom, když se zruší. Nejdůležitější je, že církev takto otevřela možnost rušit důležitou úroveň administrativy. Pokud se tato praxe začne uplatňovat, uvolní se tím spousta finančních prostředků pro jiné využití. Naneštěstí, církev adventistů obvykle neuskutečňuje strukturální změny, dokud jí nehrozí finanční problémy. A v té době už na změny bývá zpravidla příliš pozdě. Avšak v některých velmi rychle rostoucích oblastech experimentujeme s uniemi sborů. Je třeba však poukázat na to, že nejsložitější oblasti, ve které by církev měla vytvářet nějaký model životaschopné organizační struktury, je Evropa se spoustou jazyků a relativně malou členskou základnou. V knize, která nedávno vyšla a již jsem původně nazval *Organizing to Beat the Devil* (nyní nese název *Organizing for Mission and Growth*), jsem představil několik podnětů k reformaci církve. Mnoho z nich je možno najít i v knize *If I Were the Devil*. V otázce je zmíněno, jestli by taková reorganizace mohla církvi nabídnout potřebný podnět k růstu na takových místech, jako je západní Evropa. Pochybuji o tom. Podle mého názoru jedinou věcí, která může povzbudit růst církve na takových místech, je nové uchopení vize toho, co skutečně znamená adventismus. Bez takové vize se církev bude stále hroutit bez ohledu na to, jakou bude mít organizaci.

## **Jaký je Tvůj postoj ke kongregačnímu zřízení a jak by podle Tebe takový model změnil církev adventistů?**

O tématu kongregační struktury církve jsem pojednal ve svém článku nazvaném *Adventist Congregationalism: Wake Up Call or Death Knell?* Původně jsem představil obsah této práce Generální konference a přednesl jsem ho na výročním zasedání. Uváděl jsem své důvody, že pokud v církvi neproběhne reorganizace, bude čelit kongregacionalismu. Uvedl jsem také, že i když kongregacionalismus má některé přednosti, nakonec by skutečně mohl zatit adventismus jako celosvětové hnutí tím, že by lidé začali sledovat jen své lokální zájmy a své vlastní místní misijní projekty. Abychom naplnili příkaz ze Zj 16,6–7, potřebujeme dobrou církevní strukturu. Kongregacionalismus upřednostňuje místní zájmy a lokální evangelizaci a nemá dost sil k tomu, aby vyčlenil finanční a lidské zdroje pro evangelizačně skutečně obtížná místa na světě.

## **Pracuješ téměř celý život s mladými lidmi, se studenty. Co může naše církev dělat pro tuto skupinu, aby jí pomohla budovat pevný vztah k Bohu?**

Zjistil jsem, že mladí lidé velmi pružně reagují na to, když potkají lidské utrpení – pak autenticky praktikují své křesťanství. Totéž platí, když mladí lidé dospějí k přesvědčení, že smysl a vize adventismu je v tom, že je apokalyptickým hnutím. Tato vize přivedla do církve i mě jako devatenáctiletého agnostika. Zjistil jsem, že tato vize může i dnes působit přesvědčivě a vést k oživení mezi mladou generací. Zjistil jsem, že problémem nejsou mladí, ale starší lidé včetně kazatelů a učitelů teologie, kteří se ve svém srdci a mysli neodдали plně idejím adventismu a pouze proplouvají životem. A je nutno dodat, že takoví pouze přežívající lidé, kteří svoji vizi ztratili, nikoho nenadchnou.

## **Jakým způsobem můžeme oslovovat mladé lidi a studenty mimo naši církev?**

Pokud budeme rozumět podstatě adventismu, budeme oslovovat mladé lidi napříč kulturami a době. Žel však příliš neuvažujeme o tom, jaký mají adventistické pohledy vztah k 21. století. To platí i o apokalyptické vizi, jak o tom píšu ve druhé části knihy Apokalyptická vize a vykleštění adventismu. Ti, kdo namítají, že historie 19. století nedokáže inspirovat mladé lidi žijící v 21. století, mají pravdu. To však neznamená, že bychom se měli zřít biblického rámce. Spíše bychom znovu měli vnímat základní skutečnosti a uvidět realitu dnešního světa, který se blíží k ekologickým a ekonomickým limitům přežití. Tyto dvě oblasti jsou vzájemně úzce propojeny. Po celou řadu let jsme se snažili odvrátit finanční krizi, ale ona po celou dobu číhala za rohem. V okamžicích krize lidé jednají iracionálně. Takto proběhlo zvolení Adolfa Hitlera, který se nedostal k moci díky revoluci, ale díky hladovým lidem, kteří chtěli stabilitu. Hitler je historickým typem. Podobně pád sovětského impéria proběhl v krátké době a stal se typem toho, jak rychle se může proměnit náš svět v okamžicích závažných událostí. Chtěl bych tedy znovu zdůraznit, že jediný způsob, jak zasáhnout lidi, je poskytnout jim poselství naděje ve světě, která si kope vlastní hrob, někdy rychle a jindy pomalu, ale o to jistěji. Knihy Population Bomb od Paula Ericha a Collapse od Jareda Diamonda by měly být povinnou četbou všech, kdo chtějí pochopit nebezpečí ekologické katastrofy. Dalšími zajímavými díly jsou Plagues and Peoples od Williama McNeilla a The Fate of Africa, kterou napsal Martin Meredith. Obě knihy zdůrazňují, že řád světa je velmi křehký. Samozřejmě že celkový obraz dokreslí i četba dobrých životopisů Stalina, Mao Ce-tunga a dalších totalitních vládců. Povšimněme si, že takové lidi vynese na

vrchol a k moci vždycky velká krize. Ve světě, jako je ten náš, číhá podobná krize doslova za rohem. A nezáleží tolik na tom, jestli ji způsobí nukleární hrozba teroristů nebo ekologie. Hlavní je to, že toto nebezpečí trvale ohrožuje svět. Lze to vidět na příkladu Al Kaidy, která se snaží převzít moc v Pákistánu, páté nukleární velmoci světa. Takové politické a strategické údaje jsou lepšími znamenými než padání hvězd z roku 1833. Přemýšliví studenti si význam takovýchto událostí uvědomují. Když s biblickými proroctvími propojíme apokalyptické pochopení, že svět zkolabuje během krátké doby, pak tomu budou lidé moci uvěřit a bude to pravděpodobné.

## **Církev adventistů existuje už více než 150 let. Zvláště v Evropě je – pravděpodobně díky konzumnímu stylu života – cítit určité ochabnutí, pokud jde o očekávání druhého příchodu Ježíše Krista. Jak je možné tuto naději uchovávat stále živou?**

Adventismus má jeden velký problém: Kristus ještě nepřišel. Je opravdu těžké udržet nadšení z blízkého příchodu celá desetiletí. Když se však začteme do knih, které jsem zmínil, není těžké si uvědomit, že totální světové pohromy a kolaps jsou blíže než kdykoliv předtím. Přitom však chci zdůraznit, že Písmo neklade důraz pouze na čas adventu, ale na to, abychom byli na Kristův příchod připraveni. To znamená, abychom žili jako křesťané den za dnem a byli připraveni v okamžiku, kdy tyto události nastanou. Kristovo velké kázání z Mt 24 a 25 končí výzvou, abychom je sledovali, očekávali a byli připraveni po celou dobu, kdy žijeme jako křesťané na světě.

**Církev adventistů vzala vážně zvěstování poselství celému světu. Tím ovšem vznikají i problémy s různými**

**kulturními a společenskými odlišnostmi. Co nás po celém světě dělá adventisty? V čem je identita adventismu?**

Nejsem přesvědčen o tom, že by církev adventistů brala vážně kulturní diverzitu, která existuje mezi dvěma sty národy, kde církev působí. Měl jsem možnost pracovat přibližně v polovině těchto zemí a viděl jsem úžasnou rozmanitost. Došel jsem k závěru, že můj přístup vycházející z jedné kultury nemusí být tím jediným, který bych měl použít v jiné – ve smyslu přístupu k různým tématům. Avšak jako církev adventistů nás spojují a drží pospolu určité důrazy. Věřím, že v první řadě bychom měli být křesťany, kteří věří v absolutní nadřazenost Písma jako pravidla veškerého života a víry. Dále věřím, že středem naší víry je Ježíš Kristus a jeho zástupná oběť, která umožnila uskutečnit plán spasení, který tvoří páteř adventistické identity. Podle mě existuje dalších pět

nebo šest hlavních teologických bodů, které nás vyznačují jako křesťany. Kromě toho je ještě několik důrazů, které z nás dělají adventisty – sobota, svatyně, smrtelnost člověka a druhý příchod Krista. Pojivem, které spojuje tyto body učení je apokalyptická vize z knihy Zjevení – od 19. verše 11. kapitoly až do konce 14. kapitoly. Žel jsme někdy zaměnili naše základní věroučné body za témata životního stylu. Životní styl je nástrojem, který nám pomáhá žít zdravěji, abychom mohli lépe rozumět věroučným bodům a lépe budovat svůj vztah ke Kristu. Ve skutečnosti jsou však i věroučné body nástrojem, který nám umožňuje prožívat vztah ke Kristu ve světě plném změn. Vlastním jádrem náboženství je však vztah ke Kristu. A tento vztah ke Kristu častokrát chybí v životech mnoha adventistů – a to je další faktor, který brzdí církev v jejím dynamickém projevu.



# Úlohou teológie je prinášať sviežosť do nášho uvažovania o Bohu

Ján Barna

---

**Na Newbold College vyučuješ biblickou a systematickou teológiu. Môžeš krátko nastítniť, jaké trendy a proudy jsou v těchto teologických odvětvích?**

Najprv možno v krátkosti k tomu, čo Biblická teológia je a *nie je*, keďže v tejto oblasti je stále ešte mnoho nepochopenia. Keď sa povie „Biblická teológia“ veľa ľudí si myslí, že ide o „biblický výklad“, ktorý vychádza z Biblie, alebo o „biblické učenie“ odvodené z Biblie, alebo o špecifickú disciplínu „Starý zákon“ a „Nový zákon“. Biblická teológia ako teologická disciplína je ale v prvom rade o jedinečnom hermeneutickom prístupe k Biblii. Biblická teológia dnes predstavuje snahu pochopiť celkové poslanstvo Písma v tom, čo sa nazýva biblický meta-naratív.

Disciplína ako taká a samotná definícia Biblickej teológie prešli možno dvojstoročným vývojom a rôznymi fázami, ale jej kontúry sa začali jasnejšie vynárať od 60. rokov 20. storočia a za posledných

30 rokov sa jej vývoj zintenzívnil. V podstate tie spoločné znaky, ktoré nakoniec prevládli v jej definícii sú: (1) dôraz na celkový kanonický kontext, na takzvaný „veľký obraz“, alebo meta-naratív, (2) snaha nechať prehovoriť Bibliu vlastným hlasom skrze jej vlastný jazyk, koncepty, témy alebo trajektórie a (3) dôraz na jednotu Biblie.

Biblická teológia je teda holistická disciplína, ktorá sleduje rozvíjajúce sa teologické trajektórie cez celé Písmo. Inými slovami Biblická teológia študuje biblické koncepty, témy, alebo knihy v ich celkovom kanonickom kontexte. Tieto motívy, alebo trajektórie potom spája do uceleného meta-naratívu Písma. Biblická teológia sa zaoberá celkovým biblickým poslanstvom tak, že jednotlivé časti sa snaží pochopiť vo vzťahu k celku.

Samozrejme učenci Biblickej teológie si uvedomujú, že Písmo obsahuje rôznorodý materiál, ktorý prehovára viac

než jedným hlasom. Ale zatiaľ čo tradičná starozákonná a novozákonná teológia zdôrazňujú monohlasitosť v Písme, Biblická teológia naopak zdôrazňuje potrebu vnímania týchto hlasov ako jednej teologickej symfónie. Z pohľadu Biblickej teológie je to práve koncept Písma ako biblického meta-naratívu, ktorý odomyká teologickú symfóniu v Biblii.

Takže dnes keď sa povie „Biblická teológia“ myslí sa tým práve táto špecifická disciplína, ktorá sa hlavne za posledných 30 rokov profiluje od iných teologických disciplín v tých bodoch, ktoré som už zmienil. V teologickom žargóne preto dnes „Biblická teológia“ je *terminus technikus*.

Pokiaľ ide o moderné trendy v Biblickej teológii, samotná Biblická teológia je trendom sama o sebe. Posledné dve alebo tri desaťročia diskusia okolo tejto disciplíny je dosť intenzívna a kreatívna, čo dokumentuje niekoľko desiatok nových publikácií týkajúcich sa rôznych aspektov Biblickej teológie. Jedna z najhorúcejších otázok, ktoré sa stále intenzívne diskutujú a kde stále dochádza k radikálnemu posunu je oblasť metódy Biblickej teológie. Niektorí navrhujú retrospektívny novozákonný (Kristocekrický) prístup ako cestu, ktorá nás dovedie ku koherencii biblického naratívu (napr. Graeme Goldsworthy), ale väčšina učencov takýto prístup odmieta a navrhuje chronologický a diachronický prístup, ktorý rešpektuje realitu progresívneho zjavenia v biblických dejinách a zároveň sleduje ako nové zjavenie rozvíja to, čo už bolo zjavené (napr. Walter Kaiser Jr.). Pre ilustráciu uvediem, že vplyvné zoskupenie Britských evagelikálnych učencov *Tyndale Fellowship* usporiadava toto leto v Cambridge konferenciu na tému metóda Biblickej teológie. Takže oblasť metodológie je oblasť, kde sa toho deje dnes veľa.

Ďalšou oblasťou, ktorá je v pohybe je oblasť vzťahu Biblickej teológie k iným teologickým disciplínam. Tento trend je stále v zárodku, ale čím ďalej dôjde Biblická teológia vo svojom sebadefinovaní a ujasní si metodologický prístup, tým otázka jej prepojenia s inými disciplínami bude naliehavejšia. Musím povedať, že táto otázka vzťahu hlavne biblickej teológie a systematickej teológie intenzívne zaujíma práve mňa. Je zaujímavé, že na Newbold College sme to práve systematickí teológovia, ktorí učíme predmet Biblická teológia. Osobne zastávam pozíciu, že biblická teológia má obrovský metodologický a epistemologický potenciál pre systematickú teológiu – teda, že motívy a trajektórie biblickej teológie by mali slúžiť ako základ pre akúkoľvek systematickú teológiu, ktorá v posledku tieto motívy formuluje do aplikačnej podoby pre ľudí v cirkvi a mimo. Osobne si teda myslím, že je dôležité disciplíny vnímať ako jednu s dvoma časťami – jednou „stavebnou“ a druhou „aplikačnou“.

Na záver k otázke o biblickej teológii si neodpustím krátku poznámku na margo adventizmu a biblickej teológie. Od 70-tych do 90-tych rokov minulého storočia to bol Gerhard Hasel, starozákonný profesor na Andrewsovej univerzite, ktorý sa aktívne venoval tejto oblasti a bol v nej aj celosvetovo uznávaný, ale po jeho tragickej smrti v roku 1994 sa akoby zem zľahla za biblickou teológiou v adventizme. Teológovia, ktorí sú v tejto disciplíne dnes aktívni sa dajú spočítať na prstoch jednej ruky (povedané symbolicky) a o vzdelávacích inštitúciách, ktoré by dávali priesťor vo svojich učebných osnovách biblickej teológii ani nehovorím. Biblická teológia má preto stále štatút zabudnutej popolušky v adventizme.

Ohľadom trendov v systematickej teológii. Oblasť systematickej teológie za posledné desaťročia ako celok tak trochu

stagnuje v zmysle väčšieho kreatívneho posunu dopredu. Samozrejme teologické formulácie (doktríny) sa stále dajú usporiadať do nových systémov, ktoré reflektujú moderné uvažovanie ľudí a potreby cirkvi, ktoré má v súčasnosti. Väčšinou je ale organizačný prvok pre vybudovanie takýchto moderných teologických systémov zapožičaný z filozofie (alebo filozofickej teológie, ktorá dnes zažíva renesanciu), sociológie, alebo od nejakého významného teológa minulosti. Samozrejme takéto snahy sú v mnohom užitočné, ale ich problémom je, že stoja vo svojom jadre na mimobiblickom organizačnom prvku. V adventizme sa o novú motiváciu v disciplíne snaží Fernando Canale. Mimo neho sa o serióznejšie systematické teológie pokúsili Richard Rice so svojím organizačným motívom Božieho kráľovstva a v posledných rokoch Norman Gulley sa pustil do písania hrubých zväzkov, z ktorých zatiaľ vyšiel jeden (ďalšie dve sú už tiež hotové a objavia sa zanedlho). Gulleyho organizačný prvok, ktorý formuje jeho systém, je motív veľkého sporu.

Ak by som mal zhrnúť trendy, ktoré sa objavili za posledných 15 rokov v adventizme do krátkych bodov vyjadrených vo forme otázok, ktoré sa debatujú, tak by to boli nasledovné oblasti:

- (a) Biblia – jej autorita, inšpirácia a interpretácia (hermeneutika) – Otázka: Aký je adventistický prístup k Písmu?
- (b) Dejiny Adventizmu – Čo odhaľujú dejiny adventizmu o tom, kto sme?
- (c) Eklesiológia – Čo je cirkev a čo je adventizmus?
- (d) Vedecká teológia/kreacionizmus – Aký je vzťah medzi vedou a náboženstvom?
- (e) Eschatológia – Prečo sme stále tu?

Týchto 5 hlavných oblastí adventizmus debatoval intenzívne za posledných 15 ro-

kov, ale aj iné špecifickejšie témy ako napríklad ordinácia žien, či soteriológia, ktorá nebola zabudnutá, ale ani dominantná. Momentálne soteriológia je v adventizme v „oddychovom režime“, z ktorého sa jedného dňa určite prebudí keďže teologické napätie v tejto oblasti v našich radoch nebolo doposiaľ úplne vyriešené.

### **Jakými teologickými témami a problémami sa momentálne zaoberáte?**

Ako som už naznačil v predchádzajúcej otázke, moja špecializácia je v hlavne v oblasti metodológie systematickej a biblickej teológie a prepojenia oboch disciplín. Táto oblasť je nielen zaujímavá, ale aj široká a zložitá, takže je tu potenciál pre ďalší rozvoj.

Úzko na túto problematiku nadväzuje oblasť hermeneutiky, ktorej sa venujem a ktorá akosi vyviera z mojej dizertácie, v ktorej som analyzoval a hodnotil rôzne interpretačné prístupy v adventizme, ktoré sú veľmi pekne viditeľné na téme ordinácie žien. Podobne ako s biblickou teológiou, aj oblasť hermeneutiky sa výrazne posunula za posledných možno 40 rokov. Kedysi hermeneutika bola definovaná ako disciplína študujúca *princípy a pravidlá* výkladu textu. Dnes hermeneutika skúma procesy a vplyvy, ktoré vedú k *porozumeniu* textu čitateľom. V tejto oblasti urobil nesmierny kus práce britský teológ Anthony C. Thiselton, ktorý ako prvý vyčerpávajúco rozanalyzoval oblasť hermeneutiky.

Samozrejme ako systematický teológ sa tiež venujem systematickej teológii v adventizme i mimo nej. V tomto kontexte možno spomeniem to, čo sa nazýva „nové perspektívy“ apoštola Pavla a ich vplyv na doktrinálne formulácie, hlavne na ospravedlnenie z viery. Hlavne práca známeho novozákonníka N. T. Wrighta je už niekoľko rokov súčasťou môjho premýšľania hlavne v oblasti soteriológie, eschatológie a motívu Božieho kráľovstva.

**K čemu je cirkvi prospěšná teologie?**

Zaujímavá otázka, pretože už otázka ako by naznačovala, že cirkev a teológia sú dve rôzne veci, akoby cirkev mohla existovať bez teológie. Teológia nie je nič iné ako naše reflektívne, modlitebné uvažovanie o Bohu, o nás, o našom mieste, úlohe a nádeji. V tomto zmysle, ak by sme neuvažovali o Bohu a o nás, nemali by sme žiadnu cirkev. Teológia, a teraz myslím akademická teológia, iba poskytuje väčší priestor pre takéto uvažovanie. Zbor poskytuje priestor pre takéto uvažovanie tiež, ale

v inom kontexte a rozmere. Viac konkrétnejšie – teológia je prospěšná cirkvi tým, že neustále preveruje, domýšľa a reflektuje, či naše vyjadrenie viery je dostatočne výstižné pre dobu v ktorej žijeme, či naše výklady Písma sú stále relevantné. Inými slovami úlohou teológie je prinášať sviežosť do nášho uvažovania o Bohu a tým nám pomáhať lepšie rozpoznávať Božie zámery s nami v našej dobe a mieste kde žijeme a slúžime. Alebo ako povedal Karl Barth, úlohou teológie je nájsť cestu k Biblii a potom cestu z Biblie do života.

# Kam se ztratil Ježíš?

Marek Harastej

**P**říběh o Ježíši, který se ztratí v chrámě, je jediným evangelijním příběhem z Ježíšova dospívání a patří zřejmě k neznámějším příběhům o Ježíši vůbec. Existuje řada obrazů od velkých malířů, které zobrazují tuto situaci, příběh se vypráví malým dětem a neexistuje snad dětská knížka o Ježíši, kde by tento příběh nebyl. Jeho znalost je pro nás výhodou i nevýhodou zároveň. Známost tématu nám umožní snadný vhled do příběhu, ale zároveň může svádět k domněnce, že již příběh natolik známe, že nás nemá čím oslovit. Zkusme mu přesto naslouchat a znovu ho promýšlet.

*Každý rok chodívali jeho rodiče o velikonočních svátcích do Jeruzaléma. Také když mu bylo dvanáct let, šli tam, jak bylo o svátcích obyčejem. A když v těch dnech všechno vykonali a vraceli se domů, zůstal chlapec Ježíš v Jeruzalémě, aniž to jeho rodiče věděli. Protože se domnívali, že je někde s ostatními poutníky, ušli den cesty a pak jej hledali mezi svými příbuznými a známými. Když ho nenalezli, vrátili se a hledali ho v Jeruzalémě. Po třech dnech jej našli v chrámě, jak sedí mezi učiteli, naslouchá a dává jim otázky. Všichni, kteří ho slyšeli, divili se rozumnosti jeho odpovědí. Když ho rodiče spatřili, užasli a jeho matka mu řekla: „Synu, co jsi nám to udě-*

*lal? Hle, tvůj otec a já jsme tě s úzkostí hledali.“ On jim řekl: „Jak to, že jste mě hledali? Což jste nevěděli, že musím být tam, kde jde o věc mého Otce?“ Ale oni jeho slovu neporozuměli. Pak se s nimi vrátil do Nazareta a poslouchal je. Jeho matka uchovávala to vše ve svém srdci. (Lukáš 2,41–51)*

Dvanáct let je v životě člověka přelomová doba. Je to období na rozhraní dětství a dospělosti. Rodiče mají většinou tendenci dívat se na dospívajícího ještě jako na dítě, a naopak mladý člověk má často sklon sám sebe vidět spíše už jako dospělého. V židovské kultuře byl dvanáctý rok vnímán právě takto přechodově a dvanáctiletí byli uváděni v tomto věku mezi dospělé. Zdá se, že je tak tomu i v případě Ježíše a že snad právě proto se účastní s rodiči poutě do Jeruzaléma. Jdou společně na několikadenní cestu, potkají známé, možná se podívají na památná místa Izraele, určitě jdou do chrámu, zúčastní se slavnostní bohoslužby, přinesou oběť. V tomto všem je jejich cesta stejná jako obvykle. V jedné věci se ale liší – a to je první, na co bych chtěl v tom příběhu upozornit.

L 2,42 říká, že Josef a Marie šli do Jeruzaléma, jak bylo jejich obyčejem. Slovo obyčej však lze přeložit také jako „zvyk“ nebo „tradicí“. Prožijí tedy svátek tak,

jak bylo jejich zvykem, obyčejem, tradicí a jdou zase domů. Ježíš ale prožije něco jiného. Pro něj tento svátek není jedním z mnoha, on při něm něco hlubokého pochopí; řekli bychom, že prožije náboženskou zkušenost.

Jestli dovolíte, rád bych zde z toho textu vyvodil první aplikaci. Tu bych formuloval výrokem: **Nepodceňujme náboženskou zkušenost mladých lidí.** To, že v našich očích jsou ještě dětmi, neznamená, že nemohou prožívat hluboké setkání s Bohem a opravdovou náboženskou zkušenost. I když jim je „teprve“ jedenáct, dvanáct, třináct let, na opravdový vztah s Bohem už malí nejsou. Nejsou příliš mladí na to, aby pochopili evangelium; a nejsou tak malí, aby už nemohli udělat opravdové rozhodnutí pro Boha.

To, na co se chci primárně zaměřit, je ale ještě jiná otázka. Nazval jsem toto kázání Kam se ztratil Ježíš? a chci se soustředit především na otázku, proč a jak se ztrácí Ježíš z našeho života. Dovolím si z tohoto verše vyvodit ještě jeden závěr. Ježíš se Marii a Josefovi ztratí v době, kdy náboženský svátek, a můžeme snad říci i zbožnost obecně, se pro ně stane obyčejem, zvykem. Nejsem si zcela jist, zda je možné tuto zmínku paušalizovat, ale snad lze konstatovat, že **v momentě, kdy se nám náboženství stane zvykem, se zvyšuje pravděpodobnost, že se Ježíš z našeho života ztratí.** Tradice, zvyk, obyčej jsou samozřejmě jevy, kterým nelze zabránit a zřejmě by ani nebylo dobré jim zabraňovat. Stereotyp a jisté automatismy k našemu životu patří. Jsou jevem, který nelze lehce vytěsnit. Právě tento příběh nás ale může upozornit na rizika s tím spojená. Varovat a upozornit, že ve chvílích zvyku se Ježíš velice lehce vytrácí z našeho náboženského života.

Další, pro naše pojetí příběhu zajímavá zmínka, se nachází v následujícím, čtyřicátém třetím verši. Text říká, že *když vše*

*vykonali, vraceli se domů ...* Při vší úctě k Marii a Josefovi, oni přišli do Jeruzaléma něco vykonat. Přišli ze zvyku splnit náboženskou povinnost. Dalším důvodem, proč se jim Ježíš ztratil, byla skutečnost, že on snad ani nic nevykonával, ale v chrámu se setkal s Bohem a při tomto setkání poznal svou identitu. Pro Ježíše byla návštěva Jeruzaléma především setkáním s Bohem. Nacházíme zde jisté napětí mezi konáním a setkáním, mezi zájmem o náboženský úkon a zájmem o Boha, mezi zvykem a vztahem. Domnívám se, že tento moment je důležitý pro pochopení, proč se Ježíš ztratil Josefovi a Marii a proč se ztrácí také z našeho života. Oni přišli něco vykonat, ne se setkat s Bohem. Bůh se ztrácí z našeho života, nebo lépe řečeno, my **ztrácíme Boha proto, že „děláme“, místo abychom se s ním setkávali.** „Děláme“ náboženské úkony, dobré skutky, evangelizaci... spousty dobrých věcí, ale zapomínáme se s Ježíšem setkávat. Naše náboženství se stává úkonem, a ne setkáním.

V dalším verši text pokračuje slovy, že „se domnívali“. Oni se domnívali, že Ježíš je s nimi a já se domnívám, že všichni, kdo prožili zkušenost „ztracení Ježíše“, přesně vědí, o čem se zde mluví. Domnívali se. **Když člověk ztratí Ježíše, téměř vždy tento stav dlouho provází domněnka, že vše je v pořádku.** Teprve když sehláme, zhřešíme, ocitneme se v úzkých, tak objevujeme, že jsme Ježíše někde ztratili, že v našem životě je problém a Ježíš v něm chybí. Domněnka Josefa a Marie nás však může zároveň povzbudit. Jestliže Ježíše ztratili takoví velikáni víry, za jaké považujeme Marii a Josefa, není hanbou, když se to stane i nám. Ztratit Ježíše není výjimečné ani ostudné. Může se nám to ale stát osudné, pokud si to neuvědomíme. Zkušenost ztráty Ježíše ve svém životě prožije, troufám si říct, každý křesťan. Samotná tato událost není problém.

Problémem je, když si tento stav neuvědomíme.

Josef s Marií šli celý den cesty bez Ježíše. Poté si jeho ztrátu uvědomili. Den cesty se vracejí a den ho hledají. Nevíme, zda ho do chrámu šli hledat nebo se za něj modlit, ale každopádně tam zjistí, že on není nikdy schovaný, ale je tam, kde byl naposledy. Najít Ježíše, to občas znamená někam, k něčemu nebo k někomu se vrátit. Jsme lidé 21. století a milujeme pohyb vpřed. Ale pokud jsme ztratili Ježíše, je někdy nutné se i vracet a hledat. Povzbuzující na tomto příběhu je, že **Ježíš se chce nechat najít**. Nehraje si s námi na schovávanou. **Pokud se Ježíš ztratil z našeho života, je to proto, že jsme ho ztratili, a nikoli proto, že by se nám chtěl schovávat. Jeho cílem není být co nejdéle schovaný, ale nechat se najít.**

Poslední moment, který mě v tomto příběhu oslovuje, je **problém, který skutečnost shledání, nalezení Ježíše, v tomto příběhu vyvolá**. Slova Marie lze vnímat jako určité pokárání a naopak Ježíšovu reakci jako určitý vzdor. Nejsme zvyklí na obraz Ježíše jako konfliktního dítěte. Blízko našeho semináře – v Sázavském klášteře – se nachází unikátní umělecké dílo, tzv. Sázavská madona. Jde o výjimečný výjev, který zachycuje Marii v okamžiku, kdy malému Ježíškovi přísně hrozí. Pro tradičního křesťana je to obraz až „hraničící“. Stejně tak je pro nás absurdní představa Ježíše jako odmouvajícího nebo re-

belujícího dítěte, jak ho představuje např. apokryfní Tomášovo evangelium Ježíšova dětství. Jistě se jedná o zobrazení do velké míry extrémní a nadsazené, ale závěrečná slova našeho příběhu bezesporu jistý konflikt obsahují. Mariina slova jsou jistou výtkou a Ježíšova reakce je svým způsobem projevem odmítnutí, možná i vzdoru.

Co to znamená pro náš obraz – „hledání ztraceného Ježíše v našem životě“? Snad jemné upozornění, že nalezení Ježíše vždy neznamená „happy end“ ve stylu Hollywoodu. Nalezení Ježíše přináší radost, ale může také přinést jisté napětí a konflikt. Ukazatelem správného „nalezení Ježíše“ není srdeční pocit a absolutní harmonie, ale opět jen a pouze setkání.

Příběh o ztraceném Ježíši nás může naučit mnohému. Měl by nás vést k většímu respektu k náboženské zkušenosti dětí či mladých lidí a může pro nás být inspirací při hledání ztraceného Ježíše v našich životech. „Ztracení Ježíše“ představuje realitu, která se stává a není tragédií. Stává se ve chvílích, kdy se nám náboženství stane zvykem, když se víra pro nás stane úkonem a často se velice dlouho domníváme, že vše je zcela v pořádku. Nalézt Ježíše znamená často návrat a hledání. Ježíš se chce dát nalézt a je nalézán, což však občas neznamená pouze harmonii, ale i konflikt. Přesto, nebo právě proto, má hluboký smysl hledat Ježíše.

Bůh nám pomáhá.

# Hospodin o Hospodinovi

Josef Dvořák

**T**oto zastavení nad biblickou statí bude výkladem starověkého textu zvaného **Áronovské požehnání**. Nachází se ve **4. knize Mojžíšově 6,24–26**. Připojíme se tak k více než tři tisíciletí staré tradici. Jedná se totiž o liturgický (bohoslužebný, obřadní) text, jenž byl prokazatelně pronášen již za Mojžíšova působení, dále v Šalomounově chrámu a je dodnes při bohoslužbách citován jak v židovských synagogách, tak v křesťanských kostelech. Zatímco (ku příkladu) Áronovským požehnáním žehnají rodiče svým dětem v rámci jednoho z nejvýznamnějších židovských svátků, Dne smíření (*Jóm kipur*)<sup>2</sup>, v naší tradici máme Áronovské požehnání spojeno s bohoslužbou Večeře Páně. Znění textu známe z ekumenického překladu v této podobě:

*„Ať Hospodin Ti žehná a chrání Tě.*

*Ať Hospodin rozjasní nad Tebou svou tvář a je Ti milostiv.*

*Ať Hospodin obrátí k Tobě svou tvář a obdaří Tě pokojem.“*

Kraličtí překládají jinak:

*„Požehnejž tobě Hospodin, a ostříhejž tebe.*

*Osvět Hospodin tvář svou nad tebou, a buď milostiv tobě.*

*Obratiž Hospodin tvář svou k tobě, a dejž tobě pokoj.“*

Podoba hebrejského textu nám umožní hlubší vhled. Jiná možnost překladu je vlastně velice silným vyjádřením Hospodina o Hospodinovi, nikoli prosbou člověka k Bohu či lidským vyznáním víry v Boha. Naslouchejme doslovnému překladu:

*„Žehná Ti Hospodin a střeží Tě.*

*(Svítlí) Usmívá se Hospodin tváří svou na Tebe a projevuje Ti přízeň.*

*Nese Hospodin tvář svou k Tobě a vkládá na Tebe pokoj.“*

Nejprve je třeba zdůraznit, že jde o Hospodinovu přímou řeč. Bůh Hospodin o sobě něco podstatného sděluje. Vlastně (sebe)zjevuje, co z perspektivy člověka nemůže být (ba mnohdy nebývá) patrné. Důraz Hospodinova (sebe)sdělení

<sup>1</sup> Kázání bylo proneseno (v odpovídající formě) ku příležitosti svatební bohoslužby.

<sup>2</sup> Stern M. *Svátky v životě Židů, vzpomínání, slavení, vyprávění*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 83.



je položen na to, co dělá, kým je z vlastní iniciativy.

Povšimněme si šesti, přesněji sedmi, sloves poukazujících na Hospodinovo konání. Opakujícím se refrémem o Hospodinově soustavné akci je totiž samotné slovo **Hospodin**. Jméno Hospodin k Bohu pouze odkazuje, jelikož On každý pojem přesahuje. Čtyřpísmenný znak JHVH je spíše slovesný tvar – TEN JSOUČÍ<sup>3</sup>. Jinak vyjádřeno (překladem prof. Jana Hellera), Hospodin je **Ten, který se stává působivě přítomným z vlastní iniciativy**.<sup>4</sup> Vyslovujeme-li: **Hospodine**, pak přímo říkáme: **Ty, který jsi jedinečně se mnou všude tam, kde jsem já**.<sup>5</sup> Boží působnost se v lidském životě projevuje také tím, že **žehná**.

Co znamená žehnat? „Požehnání je původně dodání životní síly a rozhojnění všeho podstatného, co je k životu třeba, ale také Boží pomoc a Boží blízkost. Žehnat je totéž co dobrořečit. Latina má pro to obojí jeden výraz: *benedicere*. *Bene* je dobře a *dicere* znamená „říkat dobře“. Žehnat tedy znamená druhému přát, aby mu bylo dobře, a také toto dobro přivolávat a působit. ... Hebrejské slůvko *beráká* (požehnání) souvisí s názvem pro koleno. Jako by nám samotný jazyk chtěl naznačit, že požehnání lze přijímat v podstatě jen na kolenou...“<sup>6</sup> vysvětluje prof. Jan Heller. Žehnání v sobě zahrnuje taktéž Boží přítakání místu člověka pod sluncem. To první, co Hospodin o Hospodinu praví, je: *Dává ti Hospodin životní sílu i vše pod-*

*statné, co k životu potřebuješ; pomáhá ti a je blízko tebe, dává ti sebe samého.*

Je-li o Hospodinu následně řečeno, že tě **střeží**, pak je podle Ž 121<sup>7</sup> ochráncem, který nepodřimuje, neunaví se a ochraňuje tě dnem i nocí před každým zlem; tedy před ohrožením přicházejícím zevnitř i zvenčí. Střeží tě před zlem pramenícím z tebe, ochraňuje tě před tebou samotným. Ochraňuje tě i před zlem vyvěrajícím z nebezpečných okolností, ze zlých lidí. Jak si však máme vysvětlit bolestné tragédie, při nichž se lidé ptají, kde je Bůh – proč nás neochránil? Nejde jen o možnou ochranu před, Bůh střeží i v. Na základě Ž 121 můžeme patrně rovněž říci, že „Ten, který je s tebou všude tam, v čem jsi ty“ je s tebou i v hnoji života. Pakliže se lidská existence stane pouhým (vý)kalem, jak tomu bylo například v životě prof. Miloše Biče, pak jediná ochrana (záchrana) spočívá ve společenství s Hospodinem. M. Bič na Teologickém semináři v Sázaově vyprávěl: Prožil jsem Hospodinovu ochranu v koncentračním táboře prostřednictvím Žalmu 121. Pochopil jsem

<sup>7</sup> Ž 121, píseň stupňů (k pozvednutí, k schodům)  
(Žalm v první osobě! – vyznání, modlitba, tlukot na dveře; vyslyšení a vyznání)  
Nesu oči svoje k těm horám. Odkud (od nikoho, od neexistujícího) přišel pomocník můj (pomoc moje)?  
Pomocník můj (pomoc moje) od/s, spolu, ve svazku s, v obecnství Hospodina (Toho, který je se mnou, který je jedinečně se mnou ve všem, v čem jsem já), činícího (hebrejsky asaa, nikoli bara – česky stvořit) nebe a zemi.  
(Žalm v druhé osobě! – vyznání, dobrořečení, povzbuzení posluchače)  
Nedopustil (ať nedopustí), aby zakolísala (ujížděla) noha tvoje. Není ospalý (nepodřimuje) strážce (hlídače, ochránce) tvůj.  
Hle, není mu způsobena ospalost (nepodřimuje) a nestal se netečným (neusnul, není od loňska, nezestárl, není pokročilého věku) střežící Izrael.  
Hospodin (Ten, který je s tebou, který je jedinečně s tebou ve všem, v čem jsi ty) střeží tě, Hospodin (Ten, který je s tebou, který je jedinečně s tebou ve všem, v čem jsi ty) poskytuje ti stín svrchu své pravé dlaně.  
Dnem to slunce nedobje (neutluče) tě ani měsíc v noci.  
Hospodin (Ten, který je s tebou, ten který je jedinečně s tebou ve všem, v čem jsi ty) uhlídal (ochránil) tě před vším zlem, uhlídal (ochránil) duši tvou.  
Hospodin (Ten, který je s tebou, který je jedinečně s tebou ve všem, v čem jsi ty) střeží (uhlídá) vycházení (od slovesa „vycházet“ je odvozeno slovo „záchod, špina, výkal“) tvoje i přicházení tvoje od teď až na věky (veškerý čas).

<sup>3</sup> Heller J. *Na čem mi záleží*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 42.

<sup>4</sup> Heller J. *Znamení odkazující k nebi*. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 227.

<sup>5</sup> „Barth mluví o Božím božství, Hromádka o Boží svrchovanosti, Daněk o Boží suverenitě, W. H. Smidt se obrací zpět k prvnímu přikázání Desatera, tedy k Hospodinově jedinečnosti. Sám dodávám, že je to svrchovanost láskyplná a jedinečnost spasitelná, tak jak ji zašifrované vyjadřuje tetragram JHVH: Jsem ten, který je s tebou, který je jedinečně s tebou ve všem, v čem jsi ty.“ (Heller J. *Cesta do Starého zákona. Soubor religionistických a biblických statí*. Pastorační středisko sv. Vojtěcha, s. 7. Datum a místo vydání neuvedeno.)

<sup>6</sup> Heller J. *Na čem mi záleží*. Praha 2009, s. 17 – 18.

tam na pryčně v Dachau význam hebrejské předložky *meim* (česky *od/s, spolu, ve společnosti*). Po pětiletém věznění v káznících a koncentračních táborech jsem byl na pokraji svých sil a nakažen tyfem. Nedoufal jsem, ani se neodvažoval prosit o záchranu. Pomoc mi však přišla v rozpoznání, že moje pomoc je ve spojení s Hospodinem. Z tohoto žalmu pak celoživotně čerpal (zemřel ve věku 94 let v roce 2004 a za mnohé mu vděčíme).

Hluboce povzbudivé, ba až povznášející je konstatování Áronovského požehnání, že *se usmívá Hospodin tváří svou na tebe a uděluje ti milost*, jinak přeloženo: *projevuje ti přízeň = sympatie, dává ti půvab = krásno*. Prof. Jan Heller k tomu ve svém kázání uvádí: „My čekáme, že se na nás Pán Bůh chmuří, a proto mu utíkáme z očí. Ale když se odvážíme v pokoře se k němu vrátit, vidíme najednou, že se na nás usmívá.“<sup>8</sup> Hospodin dodává člověku krásu, půvab. Nejkrásnějšími lidmi jsou Ti, v nichž má své sídlo Bůh. Naopak největší lidské zrůdy učinily Boha bezdomovcem. K životu potřebujeme světlo, světlo z Hospodina. Hospodinova zářivá tvář prosvětluje všechny děsy i zvrácená provinění. Což potvrzuje další řádek Áronovského požehnání:

*Nese Hospodin tvář svou k Tobě a vkládá na Tebe pokoj*. Kain, v jehož příběhu je sloveso „nosit“ užito v Bibli poprvé, poté co vyvraždí čtvrtinu lidstva, tvrdí, že jeho *zvrácené provinění je velikosti neúnosné (nelze odnést)!* (Gn 4,13). A tak se po hříchu (doslova *omylu*) dopouští hříchu nejhoršího – doslova *bezbožnosti*. Tím zůstává se svou vinou uzavřen sám v sobě a stává se psancem. Opačně jedná ten, kdo navzdory svým chybám, vzpouřám i zvrácenostem počítá s Hospodino-

vou vysvobozující mocí. Takový člověk žije smysluplný život, neboť podle druhého přikázání *nenese Hospodinovo jméno zbytečně*; proto také nežije nadarmo. Kdyby lidský život nenesl více než Hospodinovo jméno, nebyl by to život zbytečný. Nést Hospodinovo jméno lze. Pramení z Hospodinova sestoupení k člověku. Když se totiž v Bibli mluví o Hospodinových očích, neznamená to, že má oči, ale že vidí. Ani uši a ústa nepopisují Boží vzhled, ale vyjadřují, co dělá: slyší a mluví. Těmito obraty nám Hospodin dovoluje o Něm žvatlat. Hospodinova tvář k tobě mluví, naslouchá ti a vidí tě. Křesťansky řečeno: mluví k tobě, vidí tě, naslouchá ti skrze život Ježíše Krista. Samého Boha přítomného v Ježíši Kristu musel lidský život hluboce poznamenat, navěky. Zdá se, že Ježíš Kristus je Hospodinova tvář podruhé nastavená (poprvé podle Áronovského požehnání již ve Starém zákoně).

Pozastavme se ještě u pojmu *pokoj, mír*, hebrejsky nazývaný *šalom*. Řek staré doby vnímal mír (*eirene*) negativně. V řeckém chápání šlo o klid zbraní, ovšem největší ctnosti se projevovaly ve válce. Z perspektivy Písma válka ani násilí do lidského světa nepatří. Pro Řeka stoické filozofie byl klid duše, *ataraxie*, neotřesitelnost. A není třeba dokazovat, že největším zabijákem mezilidských vztahů je apatie, lhostejnost. Říman chápal mír (*pax*) jako stav právnicky zajištěný (zřejmě též kulticky). Rabi Gustav Sichr poznamenává, že „Slovo *pax* souvisí se slovem ‚pacisci‘, uzavřítí smlouvu.“<sup>9</sup> Mír byl tam, kde Řím neválčil. Mír římského imperia (*Pax Romana*), zaručující právní ochranu života a majetku privilegovaných, byl nastolen krveprolitím a terorem. Kupříkladu zralý manželský

<sup>8</sup> Heller J. *Jak Orat s Čertem, Kázání*. Praha: Kalich, 2005, s. 29.

<sup>9</sup> *Volte život, Sborník z prací a úvah dr. Gustava Sichra*, Praha: Rada židovských náboženských obcí, 1975, uspořádal dr. R. Iltis, s. 98.

pár dobře ví, jak ubohým poutem manželství může být podpis na formuláři. V našem světě je až krutě patrné, že smlouva ochraňovaná právem může ztratit svou váhu pod vlivem síly peněz a ničivosti podrazáckého jednání. Židovský a křesťanský *šalom* (*mír, pokoj, harmonie, štěstí, zdraví...*) je více než klid zbraní či právní stav. *Šalom* je bytí, ve kterém netrpí jediný tvor. *Šalom* v lidském životě pramení z přijetí Boží tváře. *Šalom* je protikladem sobectví, nelásky, hříchu a násilí.

*At je srdce vaše cele = dokonale = neporušeně = pokojně (šalem) s Hospodinem, naším Bohem (1Kr 8,61), v síle Hospodiny výpovědi o Hospodinu:*

***Žehná Ti Hospodin a střeží Tě.***

***(Svítlí) Usmívá se Hospodin tváří svou na Tebe a projevuje Ti přízeň.***

***Nese Hospodin tvář svou k Tobě a vkládá na Tebe pokoj.***

Amen

# Lenoch se nejvíc nadře

## Promluva ke studentům Teologického semináře

Petr Krynský

---

### Úvod

Při dnešní příležitosti chci s vámi otevřít knihu Přísloví. Tato kniha patří do mudroslovné literatury, žánru, který nás chce krátkými a vtipnými výroky naučit, jak žít, aby to bylo dobré. Různá přísloví najdeme ve všech kulturách a mezi všemi národy. Všímaví lidé totiž zjistili, že existují určité zákonitosti života: když budeš dělat to či ono, dopadne to tak či onak a tím budeš nebo nebudeš moudrý. Biblická přísloví se od jiných liší tím, že „pochádkem moudrosti je bázeň před Hospodinem“ a základní otázkou je: jak žít před Bohem, tj. jak žít, aby Pán Bůh k mému životu mohl říct ANO.

### I. Výklad

Text dnešního zamyšlení je v Př 26,13–16. Klíčové slovo je LENOCH – ásel (pokud to někomu souzní se slovem „osel“, je to podobnost čistě náhodná).

#### 1. Kdo je to lenoch?

Je to člověk, který se bojí práce a námahy. Nechce se mu... Nemusí jít jen o práci fyzickou, ale i intelektuální. Základním

vnitřním postojem takových lidí je vyhledávání příjemných stránek života, nechut k aktivitě a vůbec odpor k odříkání a námaze. Lenoch nic užitečného nevytváří, ale žije (žije si) na úkor druhých.

#### 2. V uvedeném biblickém textu máme několik variací na téma lenoch:

Verš 13: *Na cestě je lvíče, v ulicích je lev.* Proč to lenoch říká? Nechce totiž vyjít z domu, tj. jít pracovat. Konečně, jeho námitka se nedá úplně vyloučit. Co kdyby na ulici byl skutečně lev? Stávají se někdy i věci neuvěřitelné. A tak lenoch, než by šel do práce, vymýšlí si pro své jednání výmluvy. Jedno přísloví říká: „*Kdo nechce, hledá výmluvy. Kdo chce, hledá cestu.*“

Verš 14: *Dveře se otáčejí ve svém čepu a lenoch na svém loži.* Názorný příklad. Lenochovi je v posteli dobře. Postel je jistě úžasný vynález, a to z mnoha důvodů, ale její užití je omezeno na určitý počet hodin denně (či „nočně“). Lenoch v ležení na lůžku vidí hlavní cíl svého života. Je skutečně umění dobře si rozvrhnout čas na práci a na odpočinek. Ranní chvíle (když se donutíme jít spát včas) mají své

požehnání. Jak říká jiné aktuální přísloví: *Nejlepší zbraní v boji života je budík.*

Verš 15: „*Lenoch sáhne rukou do mísy, ale je mu zatěžko ji vrátit k ústům.*“ Pro lenocha je obtížné si uvařit, uklidit, dokonce se i kulturně najíst. Je to obraz celkové degradace člověka.

Verš 16: Lenoch se pokládá za velmi moudrého (chytrého). Chytračí a ujišťuje se o tom, co všechno nemusí dělat. Jeho životní filozofie je MINIMAX (minimální námaha, maximální zisk). Tato filozofie je lákavá (a všichni jsme jí pokoušeni), ale z praxe víme, že v životě (zvláště ve vztazích) nefunguje. Pokud chceme vykonat solidní dílo a mít z něho radost, vyžaduje to práci a úsilí. Když jsem před lety pracoval jako důlní zámečnick, říkalo se tam: *Lenoch se nejvíc nadře.* To znamená, že když se věci dělaly pořádně, práce šla od ruky. Když ji chtěl někdo ošidit (tj. neudělal vše tak, jak měl), pak v důsledku, tím, že musel opravovat, co předtím v nedbalosti udělal špatně, se více nadřel.

## II. Aplikace

1. Lenost devastuje a ohrožuje život. Ochuzuje jej o jeho krásy a bohatství. Teprve, když něčemu věnujeme úsilí, získává pro nás cenu.

2. Lenost nám nedovoluje rozvinout naše možnosti a schopnosti. Je-li podle obrazu pyramidy psychologa Maslowa vrcholem základních lidských potřeb „tvůrčí činnost a seberealizace“, pak lenoch zůstává v nižších poschodích.

3. Lenost je hříchem. V podobenství o hřivnách říká hospodář svému služebníku, který svěřenou hřivnu zakopal: Služebníku **zlý a lenivý**, budeš vyvržen tam, kde je pláč a skřípění zubů. Možná víte, že Řehoř Veliký (papež v 6.století) vytvořil seznam sedmi smrtelných hříchů, ve kterém lenost zařadil mezi obžerství a lakomství (pýcha, hněv, závist, nečistota, obžerství, lenost, lakomství). Také Dan-

tův očištěc měl sedm oddílů, které byly pojmenovány podle těchto hříchů.

4. Kromě lenosti existuje i opačný hřích: workholismus. Je to závislost (adikce) na práci. Takový člověk má nutkání stále pracovat. Jakmile chvíli nepracuje, má z toho špatný pocit. Práci dává přednost před vztahy, přemýšlením a prožíváním života. Je to proto, že neví, o co by svoji hodnotu opřel, a tak ji opírá o svou práci. Je to moderní verze ospravedlnění ze skutků.

5. Je důležité najít správný rytmus práce a odpočinku. Stejně jako se střídá den a noc, léto a zima, tak i život má mít rytmus práce a odpočinku. Příkázání říká: Šest dní budeš pracovat – sedmý den odpočineš. Sobota je tedy lékem proti workholismu. Vede k životu v důvěře v Boží požehnání.

## Závěr

V závěru zmíním ještě jeden verš z knihy Přísloví: *Trochu si pospíš, trochu zdřímneš, trochu složíš ruce v klín a poležíš si a tvá chudoba přijde jak pobuda a tvá nouze jako ozbrojenec.* (Př 6,10n) Lenost se může projevat i v myšlenkové oblasti, v teologické a kazatelské práci; tehdy se stáváme pouhými epigony cizích myšlenek. Opakujeme, co kdo řekl. Chlubíme se cizím peřím, jde nám o vnější efekt. Stáváme se herci – ale naše slova nemají účinek, neboť jim chybí vnitřní pravdivost a autentičnost. Poznáváním znamením takového přístupu je, že se dotyčný zajímá jen o praktičnost, instantní řešení, něco, čím se může pochlubit na kazatelně, intelektuální práci se však vyhýbá. Kdybychom to parafrázovali: *Trochu zdřímneš, trochu děle si pospíš, knihy složíš pod postel a přijde myšlenková a duchovní chudoba jako pobuda a muž zbrojný.* Nebudeš mít, o co se rozdělit a tvá kazatelská práce nebude pak radostí, ale nesmírnou dřinou. Pane Bože, chraň nás před leností! **Lenoch se totiž nejvíc nadře.**

# Výzva „získajte za učeníkov“ (Mt 28,19) ako hermeneutický kľúč k pochopeniu úvodu Matúšovho evanjelia

Daniel Horničár

Výzva „získajte za učeníkov“ (Mt 28,19) sa nachádza v misijnom poverení, ktoré v závere Matúšovho evanjelia dáva vzkriesený Ježiš učeníkom. Sloveso μαθητεύειν<sup>1</sup> ktorým je formulovaná táto výzva, sa nachádza len štyrikrát v Novom zákone. V Evanjeliách je použité výlučne len Matúšom, a to trikrát<sup>2</sup>: dvakrát v pasívnom rode, v 13,52 a v 27,57, a jedenkrát, v 28,19 v aktívnom rode a ako prechodne sloveso v spojení „získajte za učeníkov zo všetkých národov“. Matúšovu zámernú voľbu slovesa μαθητεύειν potvrdzuje aj skutočnosť, že tak Marek, ako aj Lukáš formulujú Ježišové misijné poverenie použitím slovesa „zvestovať“ (κηρύσσειν<sup>3</sup>).

Matúšová preferencia pre μαθητεύειν „získať za učeníka“, a jeho miesto v scéne, ktorou vrcholí celé evanjelium<sup>4</sup> naznačujú, že výzva „činite učeníkmi“ (Mt 28,19) by mohla byť určitým hermeneutickým kľúčom k pochopeniu evanjelia a obzvlášť jeho úvodu.

<sup>1</sup> Tichý L. *Slovník novozákonní řečtiny*. Olomouc: Burget, s. 105. Uvádza tieto významy: (1.) byť učedníkem; (2.) ako prechodné sloveso – získať za učedníka, učiniť učedníkem; 3. v pasívnom rode – stáť sa učeníkem, byť vyučen.

<sup>2</sup> Celkovo v Novom zákone je ešte jeden výskyt v Sk 14,21.

<sup>3</sup> Mk 16, 15: „A povedal im: Chodte do celého sveta a hlásajte evanjelium všetkému stvoreniu“. Lk 24,46–47: „A povedal im: Tak je napísané, že Mesiáš bude trpieť a tretieho dňa vstane z mŕtvych, a v jeho mene sa bude všetkým národom, počnúc od Jeruzaléma, hlásať pokánie na odpustenie hriechov...“

<sup>4</sup> Bibliisti v oddieli Mt 28,16–20 jednohlasne vidia vrchol nielen naratívnej jednotky Mt 26–28, ale i celého Matúšovho evanjelia. Takto napr. Hagner D. A. *Matthew 1–13* (Word Biblical Commentary 33a). Dallas: Word Books, 1993, s. 881. Michel O. Der Abschluss des Mattheusevangeliums. *Evangelische Theologie* 10 (1950–51), s. 21, dokonca považuje tento oddiel za kľúč k porozumeniu celého prvého evanjelia. Citované z Zumstein J. Matthieu 28,16–20. *Revue de théologie et de philosophie* 22 (1972), s. 22.

V nasledujúcom príspevku, v línii tejto hypotézy, sa chcem pozastaviť nad misijným príkazom v jeho bezprostrednom kontexte a v celkovom pláne Matúšovho evanjelia.

## Rozbor textu

Misijné poverenie (Mt 28,19–20a) je súčasťou celku Mt 28,16–20<sup>5</sup>, ktorý podáva stretnutie učeníkov s ich vzkrieseným Majstrom. Tento celok pozostáva z dvoch častí: zo správy o stretnutí (verše 16–17) a z Ježišovej reči adresovanej učeníkom pri tomto stretnutí (verše 18–20). Ježišovu reč tvoria tri výpovede: (a) slová o Ježišovej všemohúcnosti (verš 18); (b) misijné poverenie dané učeníkom (verše 19–20a); (c) zaslúbenie stálej prítomnosti (verš 20b).

Častica „teda, preto“ (οὖν) na začiatku verša 19a ukazuje, že misijné poverenie vychádza z udelenia neobmedzenej moci vzkriesenému Ježišovi.<sup>6</sup> I keď už Ježišova pozemská služba vychádzala z moci, ktorú nachádzame v jeho učení (Mt 7,29), zázrakoch (Mt 8,9) a odpusteniach hriechov (Mt 9,6), od vzkriesenia bola táto moc rozšírená univerzálne na celý svet a celé stvorenie (ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς – na nebi i na zemi; Mt 28,18b).<sup>7</sup>

Misijné poverenie pozostáva z troch participíí, πορευθέντες (výjduc), βαπτίζοντες (krstiac), διδάσκοντες (učiac) a jedného imperatívu μαθητεύσατε (čítate učeníkmi):

<sup>18</sup>Ježiš pristúpil a povedal im: Daná mi je všetká moc na nebi aj na zemi.

<sup>19</sup>Výjduc (πορευθέντες) teda,

**získajte mi učeníkov (μαθητεύσατε)** vo všetkých národoch

**krstiac (βαπτίζοντες)** ich v meno Otca i Syna i Svätého Ducha

<sup>20</sup>**učiac (διδάσκοντες)** ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal.

A hľa ja som s vami po všetky dni až do konca sveta.

<sup>5</sup> Z českých biblistov, ktorí exegeticky rozoberajú celý oddiel Mt 28,16–20 je prínosné konzultovať príspevok Marečka P. Zjevení v Galileji. Výklad a poselství Mt 28,16–20 in: *Všetchno je milost*. Novotný V. (ed.). Praha: Univerzita Karlova v Praze – Karolinum, 2008, s. 150–172.

<sup>6</sup> Vzkriesený Ježiš uisťuje o neobmedzenej moci (πᾶσα ἐξουσία – všetká moc), ktorá mu bola daná (verš 18b). Sloveso ἐδόθη (pasívny aorist – „bola daná“) je v tvare takzvanom *passivum divinum* – božský trpný rod, ktorý označuje Boha ako pôvodcu deja. Z dôvodu rešpektu voči Božiemu menu (Ex 20,7, Dt 5,11) bolo v židovstve na prelome nášho letopočtu zakázané vyslovovať tetragram. Božie jednanie sa vyjadrovalo bez použitia Božieho mena, opisným spôsobom, v perifrázach. Tento spôsob vyjadrovania následne adoptovala aj apokalyptická literatúra, ktorý jej poslúžil k zahalenému popisu tajomnej Božej intervencie. Použitie pasívnej formy v Ježišovej reči rozoberá Jeremias J. v diele *Théologie du Nouveau Testament: La prédication de Jésus*. Paris: Cerf, 1996, s. 16–22. Porovnaj Tichý L. Tzv. *passivum divinum* v Novém zákoně, *Studia theologica* 7. 2005, s. 18–29.

<sup>7</sup> Udelenie univerzálnej moci vzkriesenému Kristovi, jeho vyvýšenie, nachádzame už v starokresťanských hymnoch: Ef 1,20–23, Fl 2,6–11, Ko 1,15–20.

Predchádzajúca štruktúra pôvodného textu, všetky tri participia sú podriadené riacemu slovesu μαθητεύσατε, ukazuje, že stredom misijného poverenia je získanie učeníkov.<sup>8</sup>

Participium aoristu πορευθέντες (výjduc), ktorým začína 19. verš naznačuje, že predpokladom pre získanie učeníkov je „ísť“.<sup>9</sup>

Sloveso μαθητεύσατε (získajte učeníkov), ktoré vyjadruje cieľ misijného poverenia, je rozvinuté dvoma výpoveďami, ktoré začínajú participiami „krstiac“ (βαπτίζοντες), verš 19b, a „učiac“ (διδάσκοντες), verš 20a. Tieto výpovede vyjadrujú dve činnosti či podmienky, ktoré umožňujú stať sa Ježišovým učeníkom.

Prvá podmienka je prijatie krstu: „krstiac (βαπτίζοντες) ich v meno Otca, Syna a Duha svätého“ (verš 19b). Krst sa deje v meno (εἰς τὸ ὄνομα). Meno v biblickom chápaní označuje osobu a jej identitu. Prijatím krstu človek vstupuje do úzkeho vzťahu s Otcom, Synom a Duchom svätým, získava novú identitu.

Druhou podmienkou je zachovávanie Ježišovho učenia: „učiac (διδάσκοντες) ich zachovávať všetko čo som vám prikázal“ (verš 20). „Všetko“ (πάντα) predstavuje celé Ježišovo učenie, tak ako je predstavené v Matúšovom evanjeliu (Kázanie na hore, podobenstvá, eschatologická reč, ...). Je dôležité pripomenúť, že Matúš zo všetkých kánonických evanjelií podáva Ježišovo učenie najrozvinutejšie.

Sloveso „prikázať“ (ἐντέλλεσθαι) v aoriste, z výpovede „všetko čo som vám prikázal“ (20a) naznačuje, že celé Ježišovo učenie má charakter prikázania, čo poukazuje na jeho záväznosť a peramanentnú platnosť.

Poradie podmienok učeníctva, učenie nasleduje po krste, zdôrazňuje, že život učeníka po prijatí krstu, sa vyznačuje peramanentným životom podľa Ježišovho učenia.<sup>10</sup>

Misijné poverenie je zamerané na „všetky národy“ (πάντα τὰ ἔθνη), na všetkých ľudí bez etnického obmedzenia (verš 19b).<sup>11</sup> Formulácia v závere misijného poverenia: ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (až do skončenia veku; verš 20c) ukazuje, že učeníci majú naplňať misijné poverenie až do Kristovej parúzie v sláve pri druhom príchode.<sup>12</sup>

Ústrednosť témy učeníctva v scéne, ktorou vrcholí celé evanjelium, ako sme to videli v predchádzajúcom rozbere, necháva zaznievať, že učeníctvo je pre Matúša jedným z kľúčových konceptov.

Sloveso „získať za učeníka“ (μαθητεύειν) použité v 28,19 je odvodené od rovnakého slovného základu ako podstatné meno „učeník“ (μαθητής), ktoré Matúš používa 68krát na označenie Ježišových učeníkov.<sup>13</sup> V prvom evanjeliu hlavnou črtou postavy učeníka (učeníkov) je úzky a osobný vzťah s Ježišom. Učeník sa stáva paradigmatickou kategóriou vzťahu každého veriaceho s Majstrom. Je to kategória postavy, s ktorou sa má

<sup>8</sup> V súčasných prekladoch, ktoré formulujú misijné poverenie pomocou štyroch imperatívov: „chodte, získajte učeníkov, krstite, učte“, ústrednosť príkazu získať učeníkov nie je tak zreteľná, ako to vyjadruje štruktúra pôvodného textu Mt 28,19–20a.

<sup>9</sup> Sloveso „ísť“ (πορευθεσθαι) v kontexte misijného vyslania sa nachádza v Mt 10,6–7.

<sup>10</sup> Mt 28,19 neurčuje prax prvých kresťanov čo sa týka poradia krokov pri prijímaní do cirkevného spoločenstva: krst a následne vyučovanie. Matúšovým zámerom bolo zdôrazniť, že život Ježišovho učeníka po krste sa má vyznačovať tým, že žije podľa celého Ježišovho učenia. *Didaché*, kresťanský dokument zo začiatku 2. storočia, ktorý zaznamenáva ekleziálnu prax, uvádza, že vyučovanie predchádzalo krst. Dĺžka katechumenátu bola 3 roky.

<sup>11</sup> V Mt 10,5–6 misijné poverenie je limitované na Izrael. Avšak univerzalistická perspektíva nového Božieho ľudu je naznačená už v 12,46–50.

<sup>12</sup> Mt 23,3 spája skončenie veku s Kristovým druhým príchodom.

<sup>13</sup> Marek 42krát, Lukáš 34krát.



čitateľ identifikovať.<sup>14</sup> Ak Matúš od začiatku evanjelia postupne kreslí jednotlivé črty identity učeníka, tak v závere plne odhalí jej kľúčový rozmer.

V bezprostrednom kontexte záverečnej scény evanjelia – misijného poverenia, v Mt 28,10, vzkriesený Ježiš v príkaze adresovanom ženám, ktoré prišli k hrobu pomazať Jeho telo, explicitne označuje učeníkov ako svojich bratov: „Chodte a povedzte *mojim bratom* (τοῖς ἀδελφοῖς μου), aby odišli do Galileje a tam ma uvidia“ (Mt 28,10).<sup>15</sup> Byť Ježišovým učeníkom znamená byť Ježišovým bratom, súrodencom. Misijné poverenie (Mt 20,18–20a), ktoré nasleduje po tomto príkaze Majstra, dopĺňa, že táto možnosť a prednosť byť súrodencom vzkrieseného Ježiša je daná každému človeku a v každej dobe.

Tento kvalitatívne nový rozmer identity Ježišovho učeníka, príbuznosť so vzkrieseným Ježišom, umožnená všetkým ľuďom a vo všetkých dobách, ktorý Matúš odhaľuje v závere evanjelia, poskytuje určitý hermeneutický kľúč k pochopeniu úvodu jeho evanjelia.

Prvý evanjelista, v Mt 1,1, začína svoju správu o Ježišovi výpoveďou: „Kniha rodokmeňa Ježiša Krista“ (Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). Tento verš uvádza oddiel Mt 1,2–17 (Ježišov rodokmeň), ale zároveň môže byť nadpisom pre celé evanjelium. Grécke slovo *γένεσις* môže označovať narodenie, pôvod, životný beh, životný príbeh.<sup>16</sup> Úvodná informácia orientuje čitateľa v očakávaní.

Pre pôvodných čitateľov Matúšovho evanjelia, kresťanov židovského pôvodu, ktorí dobre poznajú Písma Starého zákona, a obzvlášť Tóru, formulácia „Kniha rodokmeňa Ježiša Krista“, v Mt 1,1, nepochybne pripomína text Gn 5,1: „Toto je kniha rodokmeňov Adama“.<sup>17</sup> Špecifickým znakom rodokmeňov<sup>18</sup> v Gn je ich zostupný charakter. Podávajú správu o potomkoch osoby, ktorá je uvedená na začiatku rodokmeňa. Takto napríklad, autor Gn 5,1–32 začína Adamom, ale ďalej sa sústreďuje na jeho potomstvo: od Seta k Lámechovi a jeho synovi Noemu.<sup>19</sup>

Matúš v podaní Ježišovho rodokmeňa – príbehu (Mt 1,1–17) zdánlivo narúša schému rodokmeňov v Gn, ktorej cieľom bolo ukázať ako v perspektíve dejín spásy pokračoval príbeh danej osoby v jeho potomstve.

Ježišov rodokmeň začína v Mt 1,2 zmienkou Abraháma a končí v Mt 1,16 správou o narodení Ježiša: „Jáko b splodil Jozefa, muža Márie, z ktorej *bol narodený* Ježiš nazvaný Kristus“. Pre čitateľa je prekvapujúce, že Matúšov záznam Ježišovho rodokmeňa nepri-

<sup>14</sup> Marek podáva obraz učeníkov v inej (kritickejšej) perspektíve. Učeníci často nechápu svojho Majstra ani jeho poslanie (Mk 8,14–21, 8,32–33, 10,32). V Markovom evanjeliu sú to vedľajšie postavy, ktoré sú dané za príklad k následovaniu, napr. Petrova svokra (1,31), Bartimeus (10,46–52) a chudobná vdova (12,41–44).

<sup>15</sup> Matúšov dôraz na to, že vzkriesený Ježiš sa stotožňuje s učeníkmi ako so svojimi bratmi, je zrejмый z formulácie Mt 28,7, kde anjel Pánov ženám pri hrobe oznamuje Majstrov príkaz pre učeníkov: „Chodte rýchle a povedzte *jeho učeníkom*“, že majú ísť do Galileje, kde ich bude čakať ich vzkriesený Majster. V scéne, ktorá nasleduje v Mt 28,10, Ježiš ženám opakuje tento príkaz, avšak neozačuje ich ako *svojich učeníkov*, ale ako *svojich bratov*.

<sup>16</sup> Tichý L. *Slovník novozákonní řečtiny*. S. 34. Tieto významy sú dosvedčené už v Septuaginte.

<sup>17</sup> Hebrejskú vetu ספר תולדת אדם (Ze *sefer toledot Adam*) „Toto je kniha pokolení Adama“, v Gn 5,1, Septuaginta prekladá ako αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων, „Toto je kniha pokolenia ľudí“.

<sup>18</sup> Hebrejské slovo תולדת (*toledot*), aktívne pričastie ženského rodu v množnom čísle, je odvodené od slovesa ילד (*ild*), ktorého základný význam je „rodiť“. תולדת (*toledot*) v kauzatívnom stupni hebrejského slovesa berie význam „splodiť“. תולדת (*toledot*) môže označovať: potomstvo, pokolenia, dejiny, pôvod, príbeh nejakej osoby a jej potomstva. Pojem rodokmene (*toledot*) sa nachádza 11krát v Gn (2,4, 5,1, 6,9, 10,1, 11,10,27, 25,12,19, 36,1,9, 37, 2). K charakteristike rodokmeňov a ich štruktúrujúcej funkcii v Gn pozri poznámky v *Genesis* (Komentáre k Starému zákonu 1). Dubovský P. (ed.). Trnava: Dobrá kniha, 2008, s. 125–126, 224, 298–289.

<sup>19</sup> Ďalšie príklady: Veta „Toto sú pokolenia Těracha“ (Gn 11,27) uvádza Abrahámovský cyklus (Gn 11,27–25,11). V Gn 37,2 sa spojením „Toto sú pokolenia Jáko b“ následuje príbeh Jáko bových synov (Gn 37,2 – 50,26).

náša žiadnu informáciu o tom, ako Ježišov príbeh pokračuje v jeho potomstve. Môže si dávať otázku, ako tento Ježišov rodokmeň pokračuje ďalej? Kto sú Ježišovi potomci? Ako tento príbeh dejín spásy pokračuje?<sup>20</sup>

Na toto zdánlive ukončenie rodokmeňa v Mt 1,16 Matúš dáva odpoveď v závere evanjelia. Rodokmeň pokračuje prítomnosťou vzkrieseného Ježiša<sup>21</sup> so svojimi až do záveru dejín, má pokračovanie najmä v životných príbehoch jeho učeníkov, jeho *súrodencov*, ktorí budú pochádzať zo všetkých národov a zo všetkých dôb, až do parúzie v sláve.

<sup>20</sup> Narodenie Ježiša v Mt 1,16 je podané v pasívnom tvare „bol narodený“ (ἐγεννήθη), ktorý označuje Boha ako pôvodcu deja. Matúš zámerné volí tento tvar, aby čitateľ videl Božie jednanie v Ježišovom narodení. Pozri poznámku *passivum divinum*. Súčasné preklady, ktoré zo štylistických dôvodov prekladajú pasívny tvar v Mt 1,16 „bol narodený“ reflexívnou formou „narodil sa“ tento významný detail zatieňujú.

<sup>21</sup> Správa „bol narodený“ (ἐγεννήθη) z úvodu evanjelia (Mt 1,16) nachádza svoje echo v závere evanjelia v Mt 28,6–7 vo formulke „bol vzkriesený“ (ἠγέρθη), ktorou Matúš premostuje celý príbeh.

# Jozue

Jiří Beneš

## Náčrt vypravěčova záměru v knize Jozue

V tomto textu se pokusím načrtnout význam uspořádání vypravěčova sdělení v knize Jozue<sup>1</sup>, tj. předložit exegeticko-homiletický rozbor struktury vybraných perikop s cílem postihnout kerygmatický záměr vypravěče. Vycházím z předpokladu, že vypravěčovým záměrem není podat informace historického rázu. Ty jsou v knize pouhým nosičem zvěsti. K podstatě zvěsti lze dojít analýzou formy, struktury výpovědi, nikoli analýzou obsahu sdělení. Je známou skutečností, že prostřednictvím formy sdělení vede vypravěč posluchače k porozumění svým záměrům. Ptáme-li se na vypravěčovy záměry, musíme respektovat vliv jednotlivých postav, které vypravěč uvádí na scénu. Klíčovou postavou, která ovlivňuje dění na scéně, je Bůh. Kniha proto začíná<sup>2</sup> Hospodinovým výrokem. Ten, jako i všechny ostatní Hospodinovy výroky v knize Jozue, je předřazen referencím o jeho moci a významu. Představuje slova odjinud, z jiného světa, neboli **svatá slova**, jimž vypravěč věnuje soustředěnou pozornost. Tento zřetel je v knize silně zdůrazněn a Hospodinův výrok tvoří program knihy Jozue<sup>3</sup>. Kniha Jozue tak chce být pro posluchače ilustrací (příkladem, instrukcí) jak moci (působení) Hospodinových výroků, tak pozitivního či negativního postoje Hospodinových vyznavačů k Tóře. Hospodinovy výroky, jejichž adresátem je vždy jen Jozue, jsou páteří spisu. Vše, jak si dále ukážeme, se kolem nich točí. Vypravěč je v knize seskupuje do několika trsů podle místa, kde byly proneseny<sup>4</sup>. Svaté slovo je v knize vyzdvíženo (zdůrazněno) několika způsoby: (a) je citováno (dopadá přímo na posluchače: ten zná jeho obsah přímo od Hospodina) – obsah Hospodinových výroků tvoří jak rozkazy adresované Jozuovi, tak aktuální pokyny (Jozue nemůže dělat, co uzná za vhodné); (b) je většinou uvedeno na počátku všeho dění; (c) je vypravěčem opakováno a rozvedeno (aktualizováno); (d)

<sup>1</sup> Vzhledem k tomu, že většina komentářové literatury reflektuje buď historická fakta, nebo literární podobu sdělení či historické zařazení Jozuova spisu a nikoliv funkci Hospodinových výroků v perikopě, upustil jsem od konfrontace se sekundární literaturou.

<sup>2</sup> Joz 1,2–9 i končí 24,2–13, tj. Hospodinovým výrokem je celá kniha orámována, do Hospodinova výroku zasazena.

<sup>3</sup> A patrně i celé druhé části Tanachu, tzv. „Proroků“, stejně jako Gn 1 tvoří prisma (program) Tóry a Ž 1 program Spisů.

<sup>4</sup> Jordán (3,7–8; 4,2–3; 4,16), Gilgál (5,2,9; 10,8; 11,6), Jericho (5,14–15; 6,2–5), Aj (7,10–15; 8,1–2; 8,18). Podle toho lze také knihu členit na uzavřené perikopy (mnohde se toto členění kryje s členěním zvaným *s-túma* a *p-túcha*).

je Jozuem realizováno; (e) vždy uvádí do chodu sled velkých událostí, čehož ilustrací jsou následné narativní pasáže; (f) a někdy i následky jednání bez Hospodinova výroku (viz Joz 8–9).

Epizody (perikopy) v Joz 1–11 mají jednotné a stále se opakující schéma: citace Hospodinova výroku a vypravěčovo upozornění na jeho moc, význam a působení. Po Hospodinových výrociích následuje obvykle nejprve řeč Jozuova, pak sdělení vypravěčovo jako stupňovitá odezva Hospodinova výroku<sup>5</sup>:

Hospodinův výrok	Jozuova řeč	Vypravěč
1,2–9	1,11–15	
3,7–8	3,9–13	3,14–18-7
4,2–3	4,4–7	4,8–14
4,16	4,17.21–24	4,18–20
6,2–5	6,7.10.16–19.22	6,8–9.11.20–21.23–25
7,10–15	7,19	7,16–18
8,1–2	8,9	8,4–8
10,8	10,12–13.18–19	10,9nn
11,6		11,7–15
20,1–6		20,7–9
24,2–13	24,14–15	

Záměrem vypravěčovým je (a) Hospodinův výrok vyzdvihnout a výrazně na něj upozornit; (b) upozornit na jeho odezvu, tj. následky a působení; (c) poukázat na způsob realizace Hospodinových výroků, potažmo na nutnost vyznavačova souladu s Bohem; (d) ujistit o smysluplnosti tohoto přístupu: naslouchat Hospodinu a jednat podle jeho pokynů má budoucnost a velký význam. Z uspořádání Hospodinových výroků, řečí Jozuových a slov vypravěčových vyplývá, že vypravěči jde o cílené a účelové (didaktické) působení bohoslužebným textem na posluchače. Vypravěč předkládá model jednání, které je od posluchače (Hospodinova vyznavače) očekáváno a současně k tomuto jednání (postoji) motivuje. Nechce tedy informovat, ale formovat.

Příklad vypravěčovy práce s Hospodinovým výrokiem se pokusím ukázat na vypravěčových reflexích tří Hospodinových výroků pronesených u Jordánu. Tyto tři perikopy<sup>6</sup> začínající Hospodinovými výroky (3,7–8; 4,2–3; 4,16) jsou zařazeny do podobného kontextu s podobnými důsledky. Vyznačují se tedy prolínáním podobných motivů, a proto patří k sobě. Jednotlivá témata, na která je tak vypravěčem opakovaně upozorňováno, jsou:

(a) Jozuovo vyznání 4,6–7 // 4,21–24;

(b) Jozuova reakce na Hospodinův výrok neboli jeho přímá řeč 3,9–13 // 4,4–7 // 4,17.21–24;

(c) opakovaný popis Hospodinova činu předložený střídavě Jozuem a vypravěčem: 3,11–13 (Jozue) // 3,14–17 (vypravěč) // 4,6–7 (Jozue) // 4,18 (vypravěč) // 4,23–24 (Jozue);

<sup>5</sup> Tabulka však ukazuje, že nejde o jednoznačné schéma.

<sup>6</sup> Joz 3,7–17; 4,1–15; 4,16–24.

- (d) vypravěčova zpráva o Jordánu 3,15–17 // 4,8–10 // 4,18–19;  
 (e) opakovaný popis rozestoupení Jordánu 3,13 // 3,16 // 4,7 // 4,23 (návrat Jordánu – 4,18);  
 (f) číslovka „12“ (lidé a kameny) 3,12 // 4,2–3 // 4,4–5 // 4,8–9 // 4,20;  
 (g) lokalizace 3,16 // 4,13 // 4,19;  
 (h) bázeň jako následek Hospodinova činu 4,14 // 4,24;  
 (i) schrána Hospodinova, o níž referuje jak (nejprve) Jozue 3,6.11.13. // 4,5.7, pak Hospodin 3,8 // 4,16 i vypravěč 3,14–15.17 // 4,9–11 // 4,18;  
 (j) soustředěný zřetel na roli kněží, kteří jsou příkladnými uskutečňovateli Hospodinových pokynů: Adresáti Hospodinových slov (3,8 // 4,16) – jednájí jen na Hospodinův rozkaz. Adresáti Jozuova rozkazu (3,6 // 4,17). Nesou Hospodinovu schránu (3,13–15.17 // 4,9–10 // 4,18; 3,8 // 4,16). Jsou před lidem (4,11).

Nejprve se budeme věnovat perikopě třetí (4,16–24) – a to z toho důvodu, že vypravěčova reakce na Hospodinův výrok je zde nejkratší. Úvodní Hospodinův výrok zní: „příkaz kněžím nesoucím schránu svědectví a oni vystoupí (nikoli „ať vystoupí“) z Jordánu“ (4,16). Hospodinův výrok k Jozuovi představuje<sup>7</sup> nárok na to, jak, co a komu má Jozue říkat<sup>8</sup>. Jozue dostává příkaz přikazovat (podobně 4,3) a dále pak pokyn, který je určen kněžím (srov. 3,8). Hospodin zde oznamuje i následek očekávaného rozkazu: uskuteční-li Jozue Hospodinův pokyn (přikáže-li), pak kněží vystoupí z Jordánu. Jejich vystoupení z Jordánu bude zviditelněním Hospodinova slova a svědectvím o jeho moci a působení. Zpráva o tom, že kněží vystoupí z Jordánu, je konstatování faktu, který nemůže nenastat. Z Hospodinovy perspektivy jde o skutečnost, která již nastala<sup>9</sup>. Posluchače (adresáta Hospodinova výroku) tento fakt konfrontuje s jinou, jemu (jeho očím) nedostupnou perspektivou, kterou lze akceptovat jen vírou. Kromě toho, že se v Hospodinových výrociích setkává posluchač s alternativním pojetím skutečnosti, je na něj vypravěčovým přístupem k Hospodinovu výroku vždy vnášen nárok, aby tomu, co přichází od Hospodina, uvěřil, navzdory tomu, že si to nemůže ověřit. A Jozue tomu příkladně, ba instruktivním způsobem věří. To je velmi závažné sdělení.

Vypravěč zaměřuje posluchačovu pozornost na Hospodinův výrok několika způsoby. Nejprve tím, že Hospodinův výrok cituje, aby s ním posluchač mohl mít autentickou zkušenost. Pak upozorňuje na vliv Hospodinova výroku, neboli popisuje, jakou moc mají Hospodinova slova nad Jozuem, k čemu ho strhla, jak Jozue Hospodinův pokyn vyplnil a tím Hospodinovo slovo zviditelnil<sup>10</sup>, tedy jak a na co Hospodinův výrok působí:

(a) Jozue okamžitě reaguje a požadované uskutečňuje. Svým činem dodává Jozue Hospodinovu výroku váhu a současně Hospodinovo slovo zviditelnjuje. To vypravěč nikdy nenechá bez povšimnutí. Upozorní na to popisem Jozuova jednání;

<sup>7</sup> Podobně jako ve výrociích předchozích (3,8. 4,3).

<sup>8</sup> Hospodin určuje Jozuovu řeč, neboli klade mu do úst očekávaná slova (také viz 7,13).

<sup>9</sup> V překladu by se vzhledem k tomu, že hebrejské sloveso stojí mimo čas, mohla tato skutečnost projevít prostřednictvím výpovědi v minulém čase. V nevolikalizovaném textu by tomu nahrával i fakt, že výraz *v-jaalú* by bylo možno vnímat jako konsektivní imperfektum. V jiných Hospodinových výrociích akcentuje tuto perspektivu formule darování s perfektem slovesa *n-t-n* „dal jsem ti do ruky“.

<sup>10</sup> Vypravěč soustavně sleduje to, co vyjádřeno novozákonní formulí „slovo se stalo tělem“ (J 1,14).

(b) vypravěč uvádí Jozuovu přímou řeč v níž Jozue v jisté modifikaci Hospodinův výrok sám cituje. Hospodinův výrok, který vyvolal mluvení Jozueho, je tedy pro posluchače opakován vypravěčem (4,17a) i Jozuem (4,17b);

(c) moc Hospodinova výroku ukazuje vypravěč dále popisem následků neboli toho, co po Hospodinově výroku nastalo (4,18): opět se začalo něco dít s Jordánem, opět moc Hospodinova výroku dosvědčují vody. Podobně, jak na to vypravěč upozornil již v 3,8 + 3,17, se Hospodinovo slovo (zvuk) stalo činem (4,22);

(d) znovu připomíná (odkazuje na) předchozí (4,3) Hospodinův výrok<sup>11</sup>;

(e) význam Hospodinova výroku i činu ještě akcentuje také duplikace (v 4,21–23) Jozuova komentáře (vyznání víry – 4,6–7) předchozího Hospodinova výroku (4,3)<sup>12</sup>. Jozue vysvětluje, proč to Hospodin přikázal a na čem mu záleží. Tím Hospodinův výrok aktualizuje.

Citováním Jozuových slov vypravěč opakovaně upozorňuje na dopad Hospodinova výroku v budoucnosti<sup>13</sup>, tedy na moc zprávy o Hospodinově činu (4,6–7 + 4,21–24). Zde se Hospodinův výrok a čin prolíná tak těsným způsobem, že jej budoucí generace ani další potenciální posluchači nebudou schopni odlišit. Hospodinův výrok (čin) bude promlouvat nejen k budoucím generacím (4,6.21), ale ke všem národům země (4,24; srov. 2,9–11; 5,1; 9,24; 10,1–2) a to dvojím způsobem: bude vyvolávat otázky a současně paralyzovat. V obou případech si Hospodinovo působení (mluvení) bude potenciální posluchače podmaňovat, strhávat a ovlivňovat je. Proto se vypravěč pokouší upozornit posluchače na to, že je třeba Hospodinův výrok brát vážně, věnovat mu pozornost a dosvědčovat ho třeba interpretováním tak, jak to činí Jozue. Upozorňovat na Hospodinův výrok (čin), připomínat jej, aktualizovat či vykládat znamená umožňovat zkušenost s Hospodinovým působením – vtahovat do silového pole Hospodinova vlivu.

Souhled Hospodinových výroků u Jordánu

Podle Jozuovy knihy pronesl Hospodin k Jozuovi u Jordánu tři výroky (3,7–8; 4,2–3; 4,16) a vypravěč jim věnuje velkou pozornost. Záměrem této studie je poukázat na shodné formální uspořádání vypravěčovy reakce (3,9–17; 4,4–15) na první dva výroky (3,7–8; 4,2–3) a na klíčové postavení Hospodinových výroků v perikopě.

První z Hospodinových výroků u Jordánu (3,7–8) obsahuje dvě témata: Hospodinovo dílo při Jozuovi a Jozuovu řeč. Sdělení, že Hospodin činí Jozueho velkým v očích Izraele, je opatřeno vysvětlením a tím je akcentováno: „tento den začínám zveličovat tebe v očích celého Izraele, který pozná, protože tak jako jsem s Mojžíšem, jsem i s tebou“ (3,7). Izrael tedy uvidí Jozueho velkého a ucítí něco z Hospodinovy blízkosti. Vypravěč na uskutečnění tohoto Hospodinova výroku upozorňuje později několikrát nepřímou a dvakrát přímo (4,14; 6,27). Když Hospodin Jozuovi zdůrazňuje, kde je (že je s Jozuem), opakuje mu dvojí ujištění, kterého se mu dostalo v prvním Hospodinově výroku

<sup>11</sup> Joz 4,20. V jistém smyslu je odkazem na předchozí Hospodinovy výroky i datace tohoto Hospodinova výroku (4,19) na počátek svátku *Pesach* (Ex 12,2–3). Historické zakotvení váhu Hospodinova výroku zvyšuje.

<sup>12</sup> Obě vyznání se od sebe liší:

(a) vody Jordánu se rozestoupily před schránou (4,7) versus Hospodin vysušil vody Jordánu (4,22);

(b) tyto kameny budou Izraeli pamětným znamením na věky (4,7) versus „aby poznaly všechny národy a bály se Hospodina“ (4,24);

(c) druhá verze vyznání má dva dodatky. Upozornění na to, že Izrael přešel po suchu a že celé dění má analogii s přechodem Rákosového moře.

<sup>13</sup> I na nepřehlédnutelnou kontinuitu Hospodinova působení v minulosti, tedy na analogii s děním při vycházení z Egypta (4,23).

(1,5.9). Připomenutím významu prvního Hospodinova výroku se posluchači dostává na zřetel fakt, že je třeba popisované události v knize Jozue číst prismatem tohoto Hospodinova výroku, neboli, že je třeba věnovat Hospodinovu výroku opakovanou, tedy soustavnou pozornost.

Hospodin také určuje<sup>14</sup>, co má Jozue mluvit. Nadiktuje Jozuovi to, co má říkat ke kněžím. Jozue má Hospodinův výrok jen tlumočit tak, jak to činí proroci. Proto je Jozuova kniha zařazena mezi prorocké spisy<sup>15</sup>. Jsou-li Jozue, kněží i celý Izrael řízení Hospodinovými výroky, nemohou si dělat, co chtějí (podobně 4,2–3). Už proto ne, že při přechodu Jordánu mají co do činění se smrtí<sup>16</sup>. Jordán nepředstavuje hranici geografickou, neboť zaslíbená země je eschatologický pojem, nýbrž hranici dvou etap života. Překročení Jordánu je vstupem do Hospodinem připravené a Izraeli darované budoucnosti a současně přípravou na svatou válku (4,13). Je to uskutečnění neuskutečnitelného, neboli zázrak.

Hospodinův výrok, který uvede do chodu velké události, je předřazen referencím o reakci, kterou Hospodinův výrok vyvolal. Tyto reference jsou zřetelnou výpovědí o vypravěčově záměru: soustředit posluchače na vliv Hospodinova výroku a motivovat ho k podřizování se Hospodinovým pokynům. **Vypravěč** proto upozorňuje na moc, význam a působení Hospodinova výroku opakovaně a několika způsoby:

(a) popisuje jednání Jozueho a správců Izraele jako jednání lidí, kteří již na Hospodinovo promluvení čekají a jsou připraveni (v pohotovosti) přijmout Hospodinovy pokyny (3,1–6);

(b) avizuje Hospodinův výrok uvozovací větou (3,7);

(c) cituje Hospodinův výrok. Nijak jej nezeslabuje tím, že by jej opisoval. Nechá jej přímo dopadnout na posluchače (3,9);

(d) uvádí Jozuovu řeč. Ta je jak první reakcí, tak příkladem odezvy na Hospodinův výrok a výrazem moci Hospodinových slov: Hospodinův výrok vyvolá slova Jozuova.

(e) referuje o obsahu Jozuovy řeči (3,9) a současně o způsobu Jozuova zacházení s Hospodinovým výrokem:

(1) Jozue na Hospodinův výrok cíleně soustředí pozornost posluchačů tím, že je k naslouchání slovům Hospodinovým výslovně vyzve. Adresáty Jozuovy řeči jsou synové Izraele<sup>17</sup>, tedy nová generace;

(2) Jozue Hospodinův výrok doplňuje o prováděcí pokyny. Tím Hospodinův výrok interpretuje, vysvětluje<sup>18</sup> a aktualizuje (3,10–13). Jozuovou interpretací Hospodinova výroku je jeho osobní vyznání víry (3,10) i jeho jednání z moci Hospodinových slov. Svými slovy a činy dodává Jozue Hospodinovu výroku váhu, a to vypravěč nikdy nenechá bez povšimnutí;

(3) Jozue Hospodinův výrok opakuje: posluchač jej slyší z Jozuových úst podruhé (3,13);

<sup>14</sup> Oznamuje (imperpektem), a to opakovaně. V 4,3.16 jsou však už rozkazy: „přikázete“, „přikáž“!

<sup>15</sup> V Tanachu je prvním spisem Předních proroků, hebr. *N-bíim rišóním*.

<sup>16</sup> Vody Jordánu představují ohrožení smrti stejně jako vody Rákosového moře, viz Ex 15 a Ž 114.

<sup>17</sup> Stejně jako v prvním Hospodinově výroku 1,2. Důraz a zaměření se na novou generaci se objevuje i v dalších Hospodinových či Jozuových výrociích: 5,2 (5,7); 7,12 a 4,6.21–24. Jde o obdobu instrukcí Tóry, srov. Ex 13,8.14. Dt 6,20–25.

<sup>18</sup> Jozue však vysvětluje i předchozí dění. Dění kolem truhly vysvětluje jako výraz přítomnosti živého Boha dosl. „v nitru“ (hebr. *b-qereb*) Izraele (3,10). Totéž vyjadřuje i fráze „schrána Pána celé země“ (3,11), kterou lze překládat, jako by byla přístavek: „schrána, tj. Pán celé země“.

(4) Jozue formuluje, jaké následky bude mít realizace Hospodinova výroku adresovaného kněžím, tedy výslovně upozorňuje na to, jakou moc Hospodinův výrok má a co kněží svou poslušností uvádějí do chodu;

(f) ujišťuje o uskutečnění Hospodinova výroku slovy: „tak se stalo“ (3,14a). Skutečně se stalo to, co Hospodin řekl. Vypravěč tak posluchači dosvědčuje, že Hospodinovy výroky jsou naprosto důvěryhodné. Z literárního hlediska jde o nepřímou odezvu vypravěčových slov ze stvořitelského hymnu (např. Gn 1,6). Stejnou odezvou je svědectví o moci Hospodinových slov nad vodami;

(g) uvádí reakci lidí (Joz 3,14.16b.17b). Okamžitě reagující lid je dalším svědectvím o moci Hospodinova výroku. Vypravěč také popisem jednání lidu opakuje informace řečené předtím Jozuem (3,11–13 // 3,14–17) a dodává, že „lid přešel Jordán“. Tento fakt, resp. vstup do zaslíbené budoucnosti je výpověď o změně kvality života těch, kdo žijí v moci Hospodinova výroku;

(h) poukazuje na poslušnost kněží. Vypravěč opakovaně (3,15.17. 4,10) sdělí, že kněží Hospodinův výrok přesně uskuteční, tj. stojí (3,17) dosl. „na konci vod Jordánu“<sup>19</sup>. Tím Hospodinův výrok zviditelňují–ilustrují. Příkladnou poslušnost kněží, tj. soulad s Hospodinovým výrokiem vyzdvihne i sám Hospodin (4,3);

(i) zmiňuje dění vyvolané Hospodinovým výrokiem, tj. reakci samotného Jordánu (3,15–16). Tato reakce na Hospodinův výrok je další doklad toho, že (a jak) se Hospodinovo slovo stalo činem<sup>20</sup>, neboli jaké má Hospodinův výrok následky;

(j) několikrát Hospodinův výrok opakuje<sup>21</sup>, tj. připomíná, neboli připoutává na něj vypravěčovu pozornost;

(k) uvádí realie (historické souvislosti): Jordán byl rozvodněný (3,15). Zmínkou o kontextu, při němž k přechodu Jordánu došlo, zvýší vypravěč účinek zprávy o moci Hospodinova výroku (a činu). Historické zprávy tvořící pozadí vypravěčova sdělení mají význam Hospodinova výroku podtrhnout;

(l) nijak neskrývá, že se děje něco nepřírozeného, nevysvětlitelného, nepochopitelného (3,16). Taková informace posluchače překvapí, šokuje (podobně také např. zpráva o krutostech) neboli zaujme. Je to další prostředek, jímž vypravěč působí na posluchače, aby ho navedl na přemýšlení o Hospodinově výroku, jak to požaduje sám Hospodin (srov. 1,8);

Vedle vypravěče a Jozua je to ještě i Hospodin, který sám svůj výrok zdůrazňuje tím, že na něj navazuje a rozvíjí ho dvěma dalšími výroky (4,2–3 a 4,16). Tři svědkové tedy na posluchače cíleně působí v tom smyslu, aby mu věrohodnost zpráv o vlivu, působení a moci Hospodinova výroku dosvědčili.

Druhý Hospodinův výrok (4,2–3) pronesený k Jozuovi u Jordánu také obsahuje nárok–nyní v podobě tří rozkazů, jejichž adresáty jsou ovšem Izraelité:

„vezměte 12 mužů!“ ... „přikážte jim!“<sup>22</sup> ... „vyneste 12 kamenů!“ Na ně Hospodin upoutává Jozuovu pozornost: přesně určuje (a pečlivě organizuje), odkud mají kameny vynést, co s nimi dále mají udělat a kde to mají udělat (nemohou si dělat, co by chtěli):

<sup>19</sup> Jak řekl Hospodin (3,8). Současně ale vypravěč dodá, že kněží stáli „uprostřed Jordánu“ (3,17; 4,10). Tento rozpor může být výrazem nepřesného popisu vypravěče, nebo výpovědí o způsobu aktualizace Hospodinova pokynu, nebo náznakem budoucího svévolného přístupu kněží ke kultickým instrukcím.

<sup>20</sup> Popis přechodu zvuk – čin se objeví ještě v závěrečné sekvenci Jordánské triády (4,16–18).

<sup>21</sup> 3,15.17; 4,14 stejně, jak to činí i sám Jozue (3,13).

<sup>22</sup> Hospodin znovu určuje, co, komu a jak má oslovená komunita říkat (podobně 3,8; 4,1; 20,1).



složit na místě nocování. Vynesení kamenů je první (a tím velmi významný) čin v zaslíbené zemi<sup>23</sup>.

Stejně jako jsme to viděli u výroku předchozího, je i tento Hospodinův výrok opět nadřazen referencím o jeho moci a významu a **vypravěč** na jeho působení znovu (opakovaně) upozorňuje způsoby srovnatelnými s popisem jeho reakce na výrok předchozí:

(a) lokalizuje jej (po realizaci předchozího výroku) a avizuje jej uvozovací větou (4,1);

(b) opět jej cituje tak, aby s ním měl posluchač autentickou zkušenost;

(c) znovu uvádí, že na Hospodinův výrok Jozue okamžitě reaguje (4,4);

(d) znovu (jako v 3,9–17) vypravěč popisuje, jak Jozue Hospodinův pokyn realizuje (4,4). Jozue:

(1) uskuteční přesně to, co Hospodin řekl, a ještě opakovaně. Jozue vybere 12 mužů, a to ještě dříve, než mu to Hospodin řekl (3,12). Jako by byl s Bohem v tak úzkém kontaktu, že tento pokyn předpokládal;

(2) pronese řeč, která je Hospodinovým výrokiem evidentně vyvolána: je odezvou na Hospodinův výrok. V ní Hospodinův výrok opakuje (4,5);

(3) Hospodinův výrok znovu<sup>24</sup> a opakovaně<sup>25</sup> vysvětluje: formuluje jeho smysl<sup>26</sup> a dodáním prováděcích pokynů ho aktualizuje. Ukazuje tak, jak vážně je třeba Hospodinův výrok brát. Jozue totiž ví, že Hospodinův čin mluví (a bude mluvit), tedy působí do budoucnosti i do dálky<sup>27</sup>. Jozue dokonce stanoví pravidla pro jeho další interpretaci budoucí generaci (4,6–7.21–23) a dále i lidem vně komunity (4,24). Svou interpretaci, či lépe vyznáním víry<sup>28</sup> také uvádí Hospodinův výrok do souladu s příkázáním Mojžíše, tzv. Dějinným krédem (Dt 6,20–25), kterým je evidentně inspirován a které na novou situaci aplikuje. Vypravěčovým hlavním sdělením je výpověď (svědectví, slovo) o Hospodinu. Na to klade vypravěč důraz, neboť je přesvědčen o tom, že nejen Hospodinovo slovo, ale i zprostředkované vyprávění o následcích Hospodinova působení má moc, a sice moc paralyzující (2,9–11; 5,1; 9,24. 10,1–2), tj. bázeň vyvolávající (4,14.24) a důvěru vůči Hospodinu probouzející. Hodnověrnost (věrohodnost) Jozuova výkladu Hospodinova výroku dosvědčuje vypravěč (4,8.10) zprávou, že lid Jozuovi věří a dle jeho pokynů jedná – Jozuovi, vykladači Hospodinova výroku, lze důvěřovat;

(e) sděluje, že Hospodinovy pokyny realizuje nejen Jozue, ale také celý Izrael (4,8): vystavěli kromlech<sup>29</sup>. Ten, jako kamenný pomník (znamení) Hospodinova výroku (4,6) a činu (4,7) sám (za Hospodina) mluví<sup>30</sup>. Vypovídá o zázraku. Kameny jsou viditelným dokladem (znamením platnosti) Hospodinova výroku a výzvou, která musí být interpretována. Má mít nyní a také v budoucnosti obrovský význam. Poselství kamenů z Jor-

<sup>23</sup> Pak teprve následuje obrázka a *pesach*. O kamenech viz Dt 27.

<sup>24</sup> A čin (rozdělení Jordánu), založený na Hospodinově výroku (3,8).

<sup>25</sup> 4,5–7.21–24 a vypravěč Jozuovu interpretaci v 4,8–14 ještě opakuje.

<sup>26</sup> Ten je v tom, že spouští neobvyklé události. Zprávu o rozestoupení vod Jordánu Jozue duplikuje (4,7), neboli formuluje poetickým způsobem, čímž jí dává velmi vznešený, slavnostní (hymnický) charakter (rozměr – podobně v 4,23).

<sup>27</sup> Neboli do času i prostoru stejně jako mluví Hospodinovy činy (2,10; 9,3.10.24; 10,1–2; 11,1).

<sup>28</sup> Další Jozuova vyznání: 1,11; 3,5.10; 4,6–7 // 4,21–24; 6,16–19; 8,9; 10,19.

<sup>29</sup> Kromlech je kamenný (megalitický) kruhový útvar (v hebr. *gilgal*).

<sup>30</sup> Tato skutečnost nachází svou odezvu v Novém zákoně (viz L 19,40). Že skutečně mluví (působí na dálku), dosvědčuje vypravěč v Joz 5,1 (5,1 // 4,24).

dánu, které se Jozue snaží formulovat, je opět (jako v 3,9) určeno nové generaci. A Jozue poselství mohly akcentuje tím, že staví dokonce mohly dvě<sup>31</sup>;

(f) opět Hospodinův výrok několikrát opakuje<sup>32</sup>, aby jej pro posluchače vyzdvihnul<sup>33</sup>;

(g) výslovně a opakovaně zdůrazní, že se vše dělo tak, jak řekl Hospodin<sup>34</sup>;

(h) znovu (viz 3,17; 4,3) připomíná poslušnost kněží (4,10) coby model přístupu k Hospodinovým slovům. Toto připomenutí je současně vypravěčovo upozornění na platnost, trvalost a váhu předchozího Hospodinova výroku (3,8);

(i) připomenutím (resp. citací – 4,14) předchozího (3,7) Hospodinova výroku vypravěč naznačuje, že Hospodinovy výroky nejsou jednorázové a situační pokyny. Aktualizuje je, aby sdělil, že je třeba je brát vážně (věnovat jim pozornost) stále.

Ze srovnání obou vypravěčových popisů následků Hospodinova výroku vyplývá, že vypravěč v knize Jozue usiluje o jistou schematičnost, ba rytmičnost své reference. Tento pro poezii typický jev je výrazem snahy zapůsobit esteticky a současně v posluchači upevnit poznání věrohodnosti a mocného působení Hospodinova výroku. Vypravěč má eminentní zájem (a) ujistit posluchače, že se Hospodinovo slovo uskutečnilo (4,8–9): stalo se všechno, co Hospodin řekl; (b) opakovaně ukazovat, jak je třeba zacházet s Hospodinovými příkazy (4,10), protože mocná Hospodinova slova spouštějí velké události. Ty se stávají základem kolektivní zkušenosti celé komunity Izraele a nesmí být zapomenuty. Můžeme tedy říci, že vypravěč provádí jakousi instruktáž posluchače, při níž jednání Jozuovo a Izraele představuje jako jednání modelové.

Ukázková vypravěčova instruktáž práce s Hospodinovým výrokiem

Svým způsobem je perikopa o obsazení Jericha (Joz 6) v celé knize Jozuově nejzřetelnější ilustrací toho, jakou roli v knize má obsah zprávy a forma vyprávění. Ze stylu vyprávění je zcela evidentní, že

(a) obsah sdělení (příběh) je pouze nositel závažného sdělení (není podstatou tohoto sdělení).

Činí závažné sdělení akceptovatelným, pochopitelným a tradovatelným;

(b) vypravěčovým úmyslem není informovat o historické události, nýbrž jednak dosvědčit moc Hospodinova činu a vliv, neboli působení Hospodinova výroku, jednak instruovat posluchače o zacházení s Hospodinovým výrokiem, neboli formovat posluchače;

(c) forma sdělení k posluchači mluví: vypravěč způsobem uspořádání látky vyzdvihuje do popředí Hospodinův výrok s nárokem, aby mu posluchač věnoval cílenou a soustředěnou pozornost. Na více než 80 procentech celé plochy popisuje různým způsobem jen reakci na Hospodinův výrok.

Hospodinův výrok (6,2–5) adresovaný Jozuovi je podrobný program (přesné stanovení) následujícího jednání (svaté války), které Jozue a poté i Izrael okamžitě a přesně realizuje. Začíná imperativem „hled!“ a oznámením (ujištěním), že Hospodin Jozuovi Jericho již dal<sup>35</sup>. Jde sice o připomenutí slibu v prvním Hospodinově výroku (1,2–3),

<sup>31</sup> Joz 4,8–9, tak jako předtím dvakrát realizoval Hospodinův pokyn o výběru dvanácti mužů. Duplikace není jen svědectvím o Jozuově horlivosti, ale spíše o váze a naléhavosti, kterou Jozue Hospodinovu výroku přisuzuje.

<sup>32</sup> 4,8.10.14 a dokonce ještě v následující perikopě (4,20) tento (tj. 4,3) Hospodinův výrok zmíní.

<sup>33</sup> Vypravěč také sděluje, že Jozuovo počínání je v souladu s příkazy Mojžíšovými (4,10.12; podobně 7,30–35. 11,12.15.20.23).

<sup>34</sup> Joz 4,8.10. To v předchozí pasáži vypravěč neuvedl, ale např. v Joz 11 to uvede několikrát.

<sup>35</sup> Darovací formule založená na hebr. perfektu slovesa n-t-n, stejně jako v 8,1; 10,8; 11,6.

ale věcně to znamená, že bitva je předem vyhrána a boj je zbytečný. Těto skutečnosti má Jozue a Izrael jen věřit<sup>36</sup>. Hospodin svým výrokem soustředí Izrael na své instrukce a jejich realizaci, aby nebyli orientováni ani na bitvu, ani na Jericho, ani na svůj strach. Tak svými výroky obrací jejich pozornost vzhůru k sobě samému (srov. Nu 21,8–9) – učí je důvěřovat navzdory (trozdem).

Svůj lid zde Hospodin nazývá výrazem „bojovníci“ (6,3; podobně 4,13; 5,4.6; 8,1.3.14) a obyvatele Jericha (protivníky a nepřátele) nazývá „udatní bohatíři“. O nich však byl posluchač již dříve informován, že se jim strachy již rozpustilo srdce<sup>37</sup>. Budoucí bitvě to dodává komické rysy a celému vyprávění humorný tón stejně jako popis zbraní bojovníků (šófar a hlas). Takto, tj. směšně vypadají válečníci z Hospodinovy perspektivy. Posluchač se tím učí nebát se nepřekonatelných nástrah. Hospodinův výrok mu umožňuje jakýsi nadhled nad realitou.

Podle Hospodinova výroku je nastávající boj zcela nestandardní: jednat dle instrukcí Hospodina, obcházet město spolu s truhlou smlouvy 6 + 1 den. Ve vojsku je sedm kněží nesoucích jako zbraně sedm šófarů zvaných *jób-lím* (6,4–5; hebr. j-b-l: donést, přivádět). Na ně se má troubit a to rozhodne bitvu. Posluchač je tak upozorňován nejen na to, že se bojuje zvukem, ale také na troubení, které znělo před darem Tóry (Ex 19,13.16.19). Troubí-li se zde před darem země, jsou obě tyto události v určité souvislosti. Slovo *jobel*, které se zde překládá „beraní roh“, evokuje také léto milostivé (hebr. *jobel*–Lv 25,8–24). Z předchozí perikopy o této skutečnosti posluchač již ví – lid neobdělává zemi a sytí se jen tím, co mu sama dá (Joz 5,11–12). Hospodinovým výrokem začíná první milostivé léto a současně je ustavena zvláštní bohoslužba. Tato liturgie bohoslužebné slavnosti obsahuje vojenskou (válečnou) terminologii stejně jako je nastávající válka popsána terminologií liturgickou: bohoslužba jako válka, bitva jako liturgické procesí. Tento scénář kultického dramatu naznačuje propojení svaté války s bohoslužbou. Posluchač tak může pochopit, že izraelská bohoslužba, pokud se vše děje, jak nařídil Hospodin, má moc. Jde o první Hospodinem určenou bohoslužbu v zaslíbené zemi<sup>38</sup>.

Sedmý den je třeba sedmkrát troubit<sup>39</sup>. Na zvuk šófaru bude reagovat nejen izraelský lid<sup>40</sup> křikem, ale také jerišké hradby pádem. Zvuk vydaný na Hospodinův rozkaz má tedy obrovskou moc. V Hospodinově výroku se posluchač setkává s nepředstavitelnou (nepopsatelnou) silou. A vypravěč ho chce ujistit, že tuto sílu pocituje všechen lid, jakmile pod Jozuovým vedením začnou podle Hospodinova výroku jednat. Potenciál Hospodinova výroku se projeví tehdy, je-li s ním posluchač v souladu. Samotným Hospodinem je zde opět (viz 3,8; 4,3) kladen nárok na slyšení. Pro posluchače je to ujištění o tom, že Hospodin zde potvrzuje věrohodnost vypravěčových záměrů, tj. důrazu na slyšení<sup>41</sup>, že je třeba se orientovat sluchem (nikoli zrakem!).

V závěru Hospodinova výroku je posluchač znovu konfrontován s jinou, jemu cizí (Hospodinovou, a tedy neověřitelnou) perspektivou. Jozue i posluchač se od Hospodi-

<sup>36</sup> Právě proto, že zde nyní lid bude znovu konfrontován se smrtí (podobně 3,8; 5,2). Následující perikopa (Joz 7) totiž ukazuje, že střet Izrael nepřezije, pokud Hospodin válku nepovede.

<sup>37</sup> Joz 2,11. Později na tom bude Izrael stejně jako obyvatelé Jericha: strachy paralyzován bude „na lopatkách“ (7,5b).

<sup>38</sup> Formálně je však první bohoslužbou slavení *Pesach* (5,10).

<sup>39</sup> Číslovka „sedm“ je od slovesa š-b-a: přísahat! Současně je odkazem na svátek *šabuót*, jehož jméno je odvozeno od číslovky sedm. Svátek připomíná darování Tóry na Sinaji (v knize Jozue je Izraeli darována země, konkrétně Jericho jako její prvotina).

<sup>40</sup> Je na to již Hospodinovým výrokem připraven – viz Nu 10,1–10.

<sup>41</sup> Joz 2,10; 5,1.6; 6,27; 9,1.3; 10,1; 11,1.

na dozvídá o pádu hradeb a vstupu<sup>42</sup> do města jako o něčem, co již nastalo<sup>43</sup>. Tím, že je Hospodinův výrok zmínkou o nedostupné realitě orámován<sup>44</sup>, je tato skutečnost učiněna nepřeslechnutelnou (je výrazně akcentována). Hospodinovým výrokem je tedy posluchač znovu odváděn od toho, co je dostupné očím<sup>45</sup> k tomu, co je pouze slyšet a čemu je třeba jen věřit. V tomto smyslu je Hospodinův výrok vypravěčem předložen jako předmět posluchačovy víry. Taková je role všech Hospodinových výroků v knize Jozue a v tom spočívá i záměr vypravěčovy práce s nimi.

Hospodinův výrok je opět předřazen referencím o jeho moci a významu. Na popisu realizace, resp. aktualizace Hospodinova výroku si dává vypravěč velmi záležet (6,6–16.20; podobně 5,3–8; 7,16–26). Popisuje vliv (moc) Hospodinova výroku stejným způsobem (popis má stejnou strukturu, záměr a důrazy) jako ve všech předchozích (Joz 3–5) i následných (Joz 7–11) perikopách uvedených Hospodinovými výroky – jen s tím rozdílem, že zde je popis mnohem obsírnější (podrobnější) a vypravěč na následky upozorňuje častěji (opakovaně) a stupňovitě. Činí tak nejprve slovy Jozueho a pak vlastním popisem jednání dle Hospodinova výroku, čili posluchači je výpověď o působení Hospodinova výroku věrohodně dosvědčena z úst dvou svědků<sup>46</sup>. Několika způsoby připomíná vypravěč Hospodinův výrok a upozorňuje na způsob jeho uskutečňování. Reakci na Hospodinův výrok jsem pro přehlednost rozdělil do čtyř fází:

**1. fáze** – první reference o Hospodinově výroku (popis prvního dne; 6,1.6–11)

(a) nejprve Hospodinův výrok avizuje v uvozovací větě (6,1);

(b) Hospodinův výrok cituje. Umožňuje posluchači, aby jej autenticky zaslechl, čímž ho přímo vystaví účinkům jeho působení;

(c) upozorní na Jozuovu okamžitou reakci (výrok ho strhnul, podmanil si ho). Jozue ví, že má jednat, a ví, co má dělat;

(d) uvede Jozuovo autentické svědectví o moci Hospodinova výroku. Hospodinova slova vyvolala slova Jozuova (6,6–7.10). Posluchač má slyšet Hospodinův výrok znovu, z úst Jozueho. Jozue Hospodinův výrok (jeho části) opakuje (duplikací na ně výrazně upozorňuje–6,6–8a.10);

(e) Jozue Hospodinův výrok vykládá. Dodává k němu prováděcí pokyny. Tímto komentářem činí Hospodinův výrok naléhavý a aktuální (6,6–7.10);

(f) vypravěč sám znovu Hospodinův výrok připomíná (nechává jej zaznít) – opakuje jej (jeho části)

(g) vypravěč poprvé ujišťuje posluchače o tom, že se stalo, co Hospodin řekl a že Jozuova interpretace Hospodinových pokynů je důvěryhodná (6,8–9.11);

**2. fáze** – druhá reference o Hospodinově výroku. Popis druhého až pátého dne (6,12–15) provádí pouze sám vypravěč.

(a) vypravěč ještě jednou Hospodinův výrok připomíná, zase jej opakuje (jeho části v 6,12–16a);

<sup>42</sup> Dosl. „vystoupil. Hebrejské sloveso a-l-h (vystoupit) je ovšem kultický termín (podobně 8,1) vztahující se k obětní praxi a popisující také vyjítí z Egypta. To znovu akcentuje skutečnost, že dění před Jerichem je bohoslužebné.

<sup>43</sup> V hebrejštině jsou obě slovesa v perfeku, které vyjadřuje děj již uskutečněný (gramaticky vid dokonavý).

<sup>44</sup> Na počátku výroku je to konstatování o vydání Jericha, krále a jeho udatných bohatýrů (6,2).

<sup>45</sup> Nejzřetelnější je fakt, že Hospodinův výrok přináší skutečnost jinak nedostupnou, vyjádřen v Hospodinově výroku o odvalení egyptské potupy (5,9).

<sup>46</sup> Klíčová role dvou svědků pro věrohodnost závažného svědectví je důležitý deuteronomistický motiv (Dt 17,6. 19,15).

(b) vypravěč popisováním uskutečňování Hospodinova výroku podruhé ujišťuje posluchače o tom, že se stalo, co Hospodin řekl (6,3–4 // 6,13–15);

**3. fáze** – instrukce pro sedmý den (*šabat*) sděluje pouze sám Jozue

(a) Jozue Hospodinův výrok znovu připomíná (cituje v 6,16b);

(b) Jozue Hospodinův výrok znovu interpretuje (rozvívá), neboli aktualizuje dodáním dalších prováděcích pokynů<sup>47</sup>;

(c) Jozue Hospodinův výrok realizuje nejen okamžitě, ale i soustavně, možná postupně, tedy neustále se k němu vrací tak, jak se to od něj podle úvodního Hospodinova výroku očekává (1,8). Vypravěč chce Jozueho ukázat jako člověka, který se Hospodinovým výrokem zabývá „dnem i nocí“: Jozue představuje pro posluchače určitý vzor;

**4. fáze** – popis sedmého dne (6,20.27) provádí pouze sám vypravěč

(a) vypravěč znovu a ještě k tomu opakovaně připomíná Hospodinův výrok (opakuje jeho části v 6,20). Celkem třikrát na něj upozorní, dvakrát z toho připomene, že troubili a spustili válečný pokřik. Frekvence připomenutí Hospodinova výroku v tomto verši je nápadná. Důraz, který položí na akustické signály (na význam zvuku), je rovněž nápadný;

(b) vypravěč popisováním uskutečňování Hospodinova výroku potřetí ujišťuje posluchače o tom, že se stalo, co Hospodin řekl (6,5 // 6,20);

(c) vypravěč připomíná předchozí Hospodinovy výroky (6,27) – opakuje je (části těchto výroků: 1,5.9 a 3,7) a tím posluchače ujišťuje o jejich platnosti, moci a významu (nejsou jednorázové): „A je Hospodin s Jozuem. A je naslouchání jemu (tj. Hospodinu) v celé zemi“.

Vypravěčův obšírný popis následků Hospodinova výroku má poukázat a tím zdůraznit

(a) moc Hospodinových výroků nad Izraelem i mimo něj;

(b) vliv Hospodinova výroku předně na Jozueho a pak i na Izrael;

(c) náboženský význam Hospodinova výroku, tj. Hospodinovu převahu nad nefunkčním měsíčním (jeriškým) bohem<sup>48</sup>;

(d) nezastupitelnost a příkladnost Jozuovy realizace (a interpretace) Hospodinova výroku;

(e) způsob a hodnověrnost Jozuova přístupu k Hospodinovu výroku. Kromě toho, že mu zcela podléhá, jej interpretuje (rozdává) a aktualizuje. Aktualizace Hospodinova výroku je patrná v tom, že Jozue dává doplňující pokyny (návod k použití), které Hospodinův výrok neobsahuje (6,17–19.22.26);

(f) jednání (pozici) Izraele ve svaté válce. Hospodinův výrok spouští (startuje) svatou válku<sup>49</sup>.

Z výše uvedeného rozboru poměrně jednoznačně vyplývá, že klíčovým sdělením je Hospodinův výrok a vypravěčovým záměrem je na to nejen upozornit, ale posluchače o moci Hospodinova výroku přesvědčit a dovést jej k soustředění se na tento výrok a k vlastní zkušenosti s jeho působením.

<sup>47</sup> Joz 6,17–19. Jozuovu interpretaci potvrzuje později sám Hospodin děním popisovaným v následné perikopě (Joz 7).

<sup>48</sup> V tom se vítězství Izraele nad jednotlivými městy v zaslíbené zemi podobají deseti egyptským ranám.

<sup>49</sup> Zde i později (8,1–2; 10,8; 11,6). Avízo, že se svatá válka chystá, se ovšem objevuje již dříve (4,13 a 5,13–15).

## Výběr z doporučené literatury:

- Barchet R. G., Newman B. M. *A Translator's Handbook on the Book of Josua*. Stuttgart: American Bible Society, 1993.
- Butler T. C. *Josua. Word Biblical Commentary*. Columbia, 1983.
- Gutbrod K. *Das Buch vom Lande Gotes (Josua und Richter)*. Stuttgart: 1963.
- Noth M. *Das Buch Josua*. Tübingen, 1953.
- Soggin J. A. *Josua*. London, 1988.

## Summary

In the three chapters this study brings the stress on the relevant role of the form, the literary form of the text during analysis of the old testament themes. The form, that narrator imprinted into themes, brings the listener stimulations that should lead him at analysis (exegesis) of the news of the OT texts. By analysis of the form there will be shown that the crucial message presents the Lord's declarations quoted by narrator. These authentic words from the another world make the program of the book of Joshua. Narrator introduces them as the crucial message (the skeleton of the writing) and groups them into some clusters according to the place where they were transferred to.

The holy (Lord's) word in the book of Joshua is emphasized by the narrator in some ways:

(a) the word is quoted – it touches the listener directly: the listener knows its content directly from the Lord; the Lord's statements are orders for Joshua as well as the actual directions. (Joshua can't do what he regards to be right);

(b) the word is introduced mostly at the beginning of all happenings, it means that the word is superior to other messages;

(c) the word is repeated or accented by the narrator;

(d) the word is realized by Joshua; transformed into the act (materialized);

(e) the word always causes the movement of the great events which are illustrated by the narrative passages in the book of Joshua.

# „Toto pokolení“ v Mt 24,34: Opoždění Kristova návratu?

Oldřich Svoboda

---

## Úvod

Chceme-li přemýšlet o novozákonní eschatologické naději, rozhodně nemůžeme vynechat jednu z klíčových pasáží – Ježíšovu eschatologickou promluvu, kterou zaznamenává Matoušovo evangelium v kapitolách 23–25. Ježíš tu své učedníky připravuje nejen na dobu, kdy budou zde na zemi bez jeho fyzické přítomnosti, ale také nasměrovává jejich pozornost ke dni, kdy „uzří Syna člověka přicházet na oblacích nebeských s velkou mocí a slávou“ (Mt 24,30).

Po celá staletí však mnohým křesťanům trochu kalila radost z této naděje věta, kterou Ježíš ke svému apokalyptickému výhledu připojil: „*Amen, pravím vám, že nepomine toto pokolení, než se to všechno stane*“ (Mt 24,34). Stále aktuální otázkou zůstává, jak těmto slovům rozumět dnes, celá staletí po jejich vyřčení. Měli se už učedníci dočkat jeho návratu? Opozdil se snad Ježíš? Není divu, že už před lety o tomto Ježíšovu výroku John W. Shepard napsal, že jde o „nejobtížnější ze všech jeho prohlášení“.<sup>1</sup>

## Navrhované interpretace

Snad každý komentátor a exeget narazí při studiu Mt 24 na problém s touto zmínkou o „pokolení“, které nepomine, dokud se to vše nestane. V rámci rozsahu tohoto příspěvku samozřejmě není možné představit a důkladně prozkoumat všechny navrhované in-

---

<sup>1</sup> Shepard J. W. *The Christ of the Gospels*. Grand Rapids: Eerdmans, 1939, s. 512

terpretace. K tomu by bylo zapotřebí podrobnější a úžeji zaměřené studie.<sup>2</sup> Obecně však můžeme říct, že většinu interpretací lze zařadit do tří základních skupin:

- a. **Ty, které vnímají tato slova jako nehistorická.**<sup>3</sup> Tato vysvětlení považují Ježíšův výrok buď za výraz jeho přání a představy jakožto člověka, nebo za vyjádření víry a touhy prvotní církve, která redigovala tento text ve světle velikonočních událostí.
- b. **Ty, které považují tato slova za pravdivá, a slovo „pokolení“ chápou jako konkrétní časové období několika desetiletí.** Někteří z těchto vykladačů se pak domnívají, že šlo o proroctví podmíněné<sup>4</sup>, jiní zase ho považují za nepodmíněné proroctví o poslední generaci lidstva<sup>5</sup>.
- c. **Ty, které považují tato slova za pravdivá, a slovo „pokolení“ chápou jako kvalitativní charakteristiku.** Sem můžeme zařadit ty, kteří za slovem „pokolení“ vnímají buď izraelský národ (ať už v pozitivním nebo negativním smyslu)<sup>6</sup>, nebo jinou specifickou skupinu těch, které spojuje stejná charakteristika či stejné postoje<sup>7</sup>.

V rámci rozsahu tohoto pojednání nebudeme podrobněji rozebírat všechny tyto navrhované přístupy, ale zaměříme se úžeji na dva obecné přístupy, které považují výše uvedený výrok za autentická Ježíšova slova, která se reálně naplní.

Klíčovou otázkou při studiu tohoto biblického textu tedy je, zda máme vnímat slovní spojení „toto pokolení“ ve smyslu časovém (tedy období několika desítek let) nebo spíše kvalitativním (tedy jako lidi, které spojuje něco společného).

Za tímto účelem krátce představíme použití příslušných řeckých a hebrejských pojmů v celobiblickém kontextu a poté detailněji přiblížíme použití tohoto slova v rámci Matoušova evangelia.

## Použití slova „pokolení“ v Bibli

### Řecký termín ἡ γενεα

Řecké slovo ἡ γενεα, souvisí se slovesem γίνομαι (v klasické řečtině γίγνομαι), které znamená „narodit se“, „vzniknout“ nebo „stát se“. Ve staré řečtině bylo toto slovo často používané v kontextu rodiny, ve významu časovém<sup>8</sup>:

<sup>2</sup> Pro podrobnější srovnání a rozbor některých výrazných interpretací viz: Svoboda O. „Cette génération“ dans Matthieu 24,34: *Etude comparative de différentes interprétations dans le milieu adventiste*. Collonges-sous-Salève: Faculté adventiste de théologie, 2001.

<sup>3</sup> Např. Schweitzer A. *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1913, nebo Bultmann R. *Histoire et eschatologie*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1959.

<sup>4</sup> Např. Neufeld D. F. This Generation Shall Not pass. *Adventist Review*, April 5, 1979.

<sup>5</sup> Např. White J. *Le Retour de N.-S. Jésus-Christ: sa nature – son objet – sa proximité*. Dammarié-les-Lys: Les Signes des Temps, 1948, nebo LaRondelle H. K. „This Generation Will Not Pass Away“: What Did Jesus Mean? *Ministry*, September, 1999.

<sup>6</sup> Např. Dunham D. A. GENE in Matthew 24:34. *New Testament Essays in Honor of Homer A. Kent Jr.* Wiona Lake: BMH Books, 1991; Diétrich de S. Mais moi, je vous dis. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1965, nebo Maxwell C. M. *God Cares 2: The Message of Revelation for you nad your family*. Boise: Pacific Press, 1985.

<sup>7</sup> Např. Nelson N. D., Jr. „This Generation“ in Matt. 24:34: A Literary Critical Perspective. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 38/3, September, 1996, nebo Lehmann R. *Theologie der verzörten Parusie. Prophetie und Eschatologie*, vol. 2, Marienhöhe: Bibelkonferenz, 1982.

<sup>8</sup> Büchsel F. GENE. *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume 1, Gerhard Kittel, Geoffrey W. Bromiley (ed.), Grand Rapids: WM. B. Eerdmans, 1974, s. 662n



- „zrození“, „rod“ (αἰτωλὸς γενεήν);
- „potomstvo“, „potomek“ (χρήματα καὶ γενεὰν ὑποδιδόναι);
- „rasa“ – ti, kteří mají společného předka (ἀνδρῶν γενεή);
- „pokolení“, „generace“ (např. τρεῖς γενεαὶ ἀνδρῶν ἑκατὸν ἔτη εἰσίν; také ve smyslu časovém).

Používání tohoto slova pro výslovné označení všech lidí, kteří žijí ve stejném časovém období, ale v řečtině nenajdeme, i když bychom je snad částečně mohli tušit v pozadí vysvětlení d).

Slovo však může být přeloženo také jako „to, co bylo zplozeno“ ve smyslu kvalitativním: „typ“ či „druh“. Příkladem mohou být slovní spojení γενεὴ φύλλων (druh listí) nebo γενεα ἀνδρῶν (typ lidí).<sup>9</sup>

### Hebrejský výraz דִּוְר

Pokud jde o hebrejský či aramejský ekvivalent řeckého slova genea, používá je Septuaginta nejčastěji k překladu slova דִּוְר (vzácněji také pro slova עַם nebo מִשְׁפָּחָה). Původní význam podstatného jména דִּוְר je „kruh“, ale později se jeho význam rozšířil. Může tak znamenat „věk“ nebo „generace“ ve smyslu „opakující se časové období nebo období lidského života.“<sup>10</sup> Zdá se, že židé vnímali trvání pokolení jako období 30 až 40 let<sup>11</sup>, i když v období patriarchů mohla jedna generace trvat až celé století<sup>12</sup>.

Avšak i tento termín může mít za jistých okolností význam spíše kvalitativní.<sup>13</sup> A tak např. Ž 14,5; 24,6; 73,15 nebo 112,2 hovoří o „pokolení spravedlivého“ (דִּוְר צַדִּיק), Dt 32,5 o „pokolení pokřiveném“ (דִּוְר עִקְוִים), či Jr 7,29 o „pokolení, na něž se hněvá“ (דִּוְר עִבְרָתוֹ). V těchto případech je zřetelné, že nejde o časové určení, ale o popis těch, kteří mají stejné postoje vůči Bohu.

### Shrnutí

Pohled na používání řeckých a hebrejských pojmů označujících „pokolení“ či „generaci“ nám ukazuje určitou dvouznačnost. Přestože tyto výrazy jsou na jedné straně poměrně často používány ve smyslu kvantitativním (označení určitého časového období), existuje zároveň mnoho biblických (i mimobiblických pasáží), kde nabývají významu spíše kvalitativního.

Tento fakt je třeba vzít v úvahu při interpretaci studovaného textu Mt 24,34, kde Ježíš hovoří o „tomto pokolení“. Otevírá tak možnost vnímat jeho slova nejen ve smyslu časového zařazení „pokolení“, ale také jako jeho kvalitativní charakteristiku.

<sup>9</sup> Bailly A. *Dictionnaire Grec – Français*. Paris: Hachette, 1950, s. 394; také např. Liddel H. G. a Scott R. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1966, s. 342

<sup>10</sup> Gesenius W. *Hebrew nad English Lexicon of the Old Testament*. Boston: Crocker and Brewster, 1844, s. 223.

<sup>11</sup> Např. Jób 42,16: „Jób potom žil ještě sto čtyřicet let a viděl své syny i syny svých synů do čtvrtého pokolení.“

<sup>12</sup> Srov. Gn 15,13.16: „Věz naprosto jistě, že tvoji potomci budou žít jako hosté v zemi, která nebude jejich; budou tam otročit a budou tam pokořováni po čtyři sta let... Sem se vrátí teprve čtvrté pokolení, neboť dosud není dovršena míra Emorejcovy nepravosti.“

<sup>13</sup> Tímto směrem ukazuje i většina slovníků. Viz např. Clines D. J. A. (ed.). *Dictionary of Classical Hebrew*. Volume 2, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, s. 428; Koehler L. a Baumgartner W. *Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Volume 1, Leiden: E. J. Brill, 1994, s. 217n.

# „H ΓΕΝΕΑ“ v kontextu Matoušova evangelia

## Matouš 1,17

*„Všech pokolení (γενεᾶν) od Abrahama do Davida bylo tedy čtrnáct, od Davida po babylónské zajetí čtrnáct a od babylónského zajetí až po Krista čtrnáct.“*

V této kapitole Matouš uvádí Ježíšův rodokmen. Výraz „pokolení“ je zde jednoznačně použit v souvislosti s rodinnými vazbami. Má zde význam časového období, od narození dané osoby až po narození jejího dítěte.

## Matouš 11,16

*„Čemu připodobním toto pokolení (τὴν γενεὰν ταύτην)? Je jako děti, které sedí na tržišti a pokřikují na své druhy...“*

V 11. kapitole mluví Ježíš o Janu Křtiteli (v. 7), který byl Bohem poslán jako prorok s důležitým poselstvím. Měl připravovat cestu Mesiáši předpovězenému v Písmech. Avšak značná část národa jej odmítla. Nepřijali ani Jana Křtitele, ani Ježíše. Ve vztahu k Bohu a jeho království se tak projevíli značně nepřátelsky. Nelze však obecně říci, že by Krista odmítli všichni lidé žijící v době tohoto „pokolení“, této generace. Rozhodně mezi ně nepatřili učedníci, kteří se Ježíše rozhodli následovat, ani někteří další, kteří jej přijali. Ty Ježíš nezahrnuje pod označení „toto pokolení“.

Paralelní text v L 7,18–35 nám pomáhá ještě jasněji pochopit toto označení. Ježíš mluví o dvou reakcích na Janovo kázání. Dokonce i celníci mu dali za pravdu, ale farizeové a celníci ho odmítli (L 7,29.30). Poté Ježíš pokračuje: „Čemu tedy připodobním lidi tohoto pokolení (τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης)?“ (v. 31). Slovo „tedy“ (οὖν) naznačuje souvislost s předchozí větou. Verš bychom tedy mohli přeložit: „Ke komu tedy připodobním tento typ lidí?“, s tím, že zde hovoří o farizejích.

V této pasáži nemůžeme vyloučit i časový aspekt, protože Ježíš zde mluví o svých současnicích. Zcela konkrétně ale výrazem „toto pokolení“ popisuje typ lidí, kteří odmítli jej i jeho předchůdce, proroka Jana – konkrétně mnohé z farizeů a zákoníků (ne však všechny).

## Matouš 12,39–42

*„On jim však odpověděl: ‚Pokolení (γενεὰ) zlé a zpronevěřilé si hledá znamení; ale znamení mu nebude dáno, leč znamení proroka Jonáše. Jako byl Jonáš v břiše mořské obludy tři dny a tři noci, tak bude Syn člověka tři dny a tři noci v srdci země. Mužové z Ninive povstanou na soudu s tímto pokolením (τῆς γενεᾶς ταύτης) a usvědčí je, neboť oni se obrátili po Jonášově kázání – a hle, zde je víc než Jonáš. Královna jihu povstane na soudu s tímto pokolením (τῆς γενεᾶς ταύτης) a usvědčí je, protože ona přišla z nejzazších končin země, aby slyšela moudrost Šalomounovu – a hle, zde je víc než Šalomoun‘.“*

V podání Matouše i Lukáše předchází této pasáži zpráva o uzdravení posedlého a následně diskusi Ježíše s farizeji, kteří Boží působení připisují působení knížete démonů. Odmítají uznat, že by byl poslán Bohem a požadují od něj zázračné „znamení“. Ježíš na to reaguje tím, že je nazve „pokolením zlým a zpronevěřilým“ (v. 38). Opět tedy nemluví o všech svých současnicích, ale o specifické skupině lidí, kteří se vyznačují společným postojem.

„Toto pokolení“ zde tvoří ti, kteří slyší Ježíšovo poselství, a přesto jej odmítají. Žádný „zázrak“ není tak silný, aby je přesvědčil. Dokonce jsou jim za příklad dáni i poohané, kteří byli ochotní přijmout Boží volání k pokání. „Toto pokolení“ se tváří zbožně, ale vnitřně se staví proti Bohu. Proto bude v den soudu odsouzeno. Není pochyb o tom, že Ježíš mluví o svých současnicích. Nejsou však označeni „tímto pokolením“ kvůli době, ve které žijí, ale proto, že nečinili pokání po kázání toho, který „je víc než Šalomoun“.

### Matouš 12,45

*„Tu jde a přivede s sebou sedm jiných duchů, horších, než je sám, a vejdou a bydlí tam; a konce toho člověka jsou horší, než začátky. Tak bude i s tímto zlým pokolením (τῆν γενεᾶν ταύτην).“*

Tato slova jsou pokračováním předchozí zmíněné pasáže a tudíž logicky popisuje stejnou skupinu. Obraz prázdného domu obývaného zlými duchy je zde obrazem „tohoto pokolení“, které se tváří navenek zbožně. Díky striktní poslušnosti důkladně „vytmetlí“ svůj dům, ale ten stále zůstává prázdný. „Toto pokolení“ nepozvalo Ježíše, aby vstoupil. A ten, kdo odmítne Ježíše jako svého Mistra, se automaticky rozhodnul pro satana. Jejich volba byla jasná.

### Matouš 16,4

*„Pokolení (γενεὰ) zlé a zpronevěřilé hledá znamení; ale nebude mu dáno znamení, leč znamení Jonášovo. Opustil je a odešel.“*

Situace je podobná jako ve 12. kapitole. Ježíš tu hovoří se saduceji a farizeji, kteří jej přišli pokoušet (v. 1). Ježíš je opět nazývá „pokolením zlým a zpronevěřilým“ a přidává další zajímavou charakteristiku této skupiny. „Toto pokolení“ je schopné pozorovat a správně vyhodnotit znamení na nebi týkající se počasí, ale nejsou schopni přijmout „znamení časů“.

### Matouš 17,17

*„Ježíš odpověděl: ‚Pokolení (γενεὰ) nevěřící a zvrácené, jak dlouho ještě budu s vámi? Jak dlouho vás ještě mám snášet? Přiveďte mi ho sem!‘“*

Nešťastný otec přivádí svého posedlého syna k učedníkům, ale ti nejsou schopni jej uzdravit a zlý duch se jim vysmívá. Přihlížející jsou tím překvapeni, a zdá se, že začínají pochybovat nejen o učednicích, ale i o Ježíšově moci. I učedníci tím jsou zaskočeni a mají pochybnosti. Do této situace zazní Ježíšova slova: „Pokolení nevěřící a zvrácené...“ „Toto pokolení“ zde tedy může zahrnovat jak zákoníky, tak i otce, případně učedníky. Ať už se rozhodneme pro kterékoliv vymezení, vždy zůstane negativní konotace ve spojení s pochybností a nedůvěrou.

### Matouš 23,36

*„Amen, pravím vám, to vše padne na toto pokolení (τὴν γενεὰν ταύτην).“*

Kapitola 23 hovoří o zodpovědnosti „tohoto pokolení“ za smrt proroků a spravedlivých v celých dějinách, „od krve spravedlivého Ábela až po krev Zachariáše syna Bachariášova“ (v. 35). Jestliže má být „toto pokolení“ voláno k zodpovědnosti za všechny tyto zločiny, musí nutně přesahovat rámec jednoho národa či období několika málo desetiletí.

Není pochyb o tom, že v tomto konkrétním případě Ježíš hovoří k farizeům a zákoníkům.<sup>14</sup> Jsou stejní jako jejich předkové, kteří zabíjeli proroky. Spojuje je stejná charakteristika, stejné postoje. Jejich hlavním problémem není doba, ve které žijí (jako Ježíšovi současníci) ani skupina, do níž patří (farizeové a zákoníci). Je to výhradně jejich postoj nepřátelství k Ježíši, který je klasifikuje jako „toto pokolení“.

### Matouš 24,34

*„Amen, pravím vám, že nepomine toto pokolení (ἡ γενεὰ αὕτη), než se to všechno stane.“*

Zde se konečně dostáváme k našemu zkoumanému textu. Ježíšova slova v této kapitole navazují na předchozí pasáž z kapitoly 23, kde Ježíš také hovořil o „tomto pokolení“. Toto spojení vyplývá i z literární struktury celku Ježíšovy eschatologické řeči v kapitolách 23–25.<sup>15</sup> Chiastická struktura tohoto dlouhého celku ukazuje právě tyto dvě zmíněné pasáže (23,36 a 24,34) jako paralelní texty. Zdá se logické, že v tomto případě použije Ježíš výraz „toto pokolení“ ve stejném duchu, jako to činil obvykle ve všech ostatních případech. Právě ona předchozí použití by měla být určující pro naše chápání tohoto slovního spojení ve 24. kapitole.

### Shrnutí

Matouš představuje osm pasáží, kde se objevuje náš termín genea. Pouze jedna z nich používá toto slovo ve smyslu chronologickém (Mt 1,17), a to jako „generaci“, tedy období mezi narozením otce a jeho dítěte. Sedm zbývajících pasáží cituje slova samotného Ježíše. Zdá se, že žádná z nich nezdůrazňuje časový aspekt tohoto slova. Ve všech případech se týkají lidí, které spojuje společná charakteristika: jsou to ti, kteří odmítají Boží poselství navzdory jasným znamením. Odmítají Ježíše a jeho učedníky, pronásledují je, a navzdory povrchní zbožnosti zatvrzují svá srdce. Přestože Ježíš hovořil konkrétně o svých současících, snažil se je představit spíše jako součást „tohoto pokolení“, ne jako ty, kteří ho tvoří výhradně.

## Problematika časového chápání

Z biblického použití výrazů označujících „pokolení“ vyplývá, že jejich prvořadým smyslem nebylo označit nějaký jasně stanovený a ohraničený časový úsek. Zdá se, že pravděpodobně na žádném místě v Bibli neobjevíme prvoplánově tento časově jednoznačný význam. Pro moderního čtenáře je velkým pokušením chtít jej vidět ve zmiňovaném textu Mt 24,34 (dáno tím, že i nás, podobně jako učedníky, trápí otázka: „Kdy to bude?“), ale v tom případě by šlo o naprosto jedinečné použití, které nemá jinde v Bibli (a ani v kontextu Matoušova evangelia) obdobu.

I kdybychom tento časově určující význam připustili, narazíme na řadu závažných problémů, kterým bude třeba čelit a poctivě na ně hledat odpovědi. Uvedme zde alespoň některé z nich:

<sup>14</sup> Ježíš v této kapitole opakuje 7× „Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci!“ (v. 13, 14, 15, 23, 25, 27, 29).

<sup>15</sup> Kidder J. S. This Generation in Matthew 24:34. *Andrews University Seminary Studies* 21, No. 3, 1983, s. 203.

## Vymezení trvání „jednoho pokolení“

*Jak správně vymezit a definovat, co je to „jedno pokolení“, pokud zde jde o časově určující význam? Jako období mezi narozením a zplazením potomků? Taková definice je však velmi subjektivní a týká se jednotlivce. Lze takové rozdělení vztáhnout i obecně na „lidské pokolení“? Kdy jedno pokolení (generace) začíná a kdy končí? Něco takového lze stanovit v životě jednotlivce nebo rodiny, ale ne v životě lidstva jako celku. Střídání pokolení je totiž něco průběžného, co nelze generalizovat pro celé lidstvo, kde se jednotlivci liší věkem. Zařadit časově „jedno pokolení“ v rámci světové populace je tedy značně obtížné, ne-li nemožné.*

## Kdo patří do daného „pokolení“?

S tím se pojí také problém, koho lze zařadit do jednoho společného „pokolení“? *Kdo do něj patří a kdo už ne? Všichni, kteří v určitou chvíli žijí na zemi? Pokud bychom připustili, že Ježíš o „tomto pokolení“ mluvil jako o těch, kteří něco konkrétního a specifického zažijí (např. budou svědky určitých znamení zmíněných v Mt 24), pak by se „jejich generace“ měla dožít i Kristova návratu. Kdo z nich se toho ale dožije? Ti, kteří v době, kdy jsou takto nazváni, mají 5 let? Nebo i ti, kteří v té chvíli mají 95 let? Kdo z nich se příchodu dožije a kdo ne?*

Výše uvedené a naznačené otázky ukazují, že navzdory své lákavosti je chápání slovního spojení „toto pokolení“ v časově určujícím významu dosti problematické. Nejen, že takto jednoznačně úzké pojetí v Bibli nenacházíme, ale také nás v konečném důsledku přivádí do slepé uličky.

## Závěr

V kontextu Matoušova evangelia nepoužívá Ježíš slovo „pokolení“ prvoplánově jako označení časového období, ale spíše v jeho širším významu. Možnost takového použití dokládá jak Nový zákon (ἡ γενεά), tak i Starý (דור). Oba výrazy mohou mít kvalitativní význam a označovat druh, rasu, skupinu či typ lidí. „Toto pokolení“ tak může zahrnovat lidi v průběhu celé historie, které spojuje společná charakteristika.

Ježíš používá termín „toto pokolení“ vždy v negativním smyslu (pokolení zlé, cizoložné, nevěrné,…) jako popis těch, kteří se sice tváří zbožně, nicméně se jasně staví proti Bohu, jeho vůli a jeho následovníkům. Posmívají se jim, pronásledují je a dokonce i zabíjí. Ve své zaslepenosti nejsou schopni přijmout žádný způsob, který se je Bůh snaží oslovit. Ignorují znamení blížícího se Božího soudu, kterému budou muset čelit.

Lidé s tímto postojem žili v každé době dějin. Učedníky tedy nemá překvapit, že se s takovým nepřátelským postojem budou setkávat až do doby, „než se to všechno stane“. Nicméně ani „toto pokolení“ nebude věčné, a při Kristově návratu „pomine“.

## Summary

In the Gospel of Matthew, Jesus does not use the word “generation” primarily as an indication of a time period, but rather in a wider meaning. Similar usage can be often found in the NT (ἡ γενεά) as well as in the OT (דור). Both expressions can have a qualitative meaning and

describe a race, group, or type of people. Consequently, “this generation” can denote a people sharing a common characteristic throughout history.

Further, Jesus always used the expression “this generation” in a negative sense (such as adulterous, wicked, perverse or sinful “generation”) to describe those who, despite their pious appearance, clearly opposed God, his will and his followers – those who persecuted them and even killed them. In their blindness, they refused all of the ways God tried to reach them. People with this attitude will always exist. Therefore Jesus’ disciples should not be surprised by their hostility; they ought to endure “until all these things have happened”. However, “this generation” is not eternal, and when Jesus comes again, it will “pass away”.

---

# Prorocké poslání církve

Petr Krynský

---

## Úvod

Věříme, že Pán Bůh „častokrát a rozličnými způsoby“ (Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως) mluvil ke svému lidu prostřednictvím proroků (Žd 1,1). To platilo pro dobu starozákonní i novozákonní a stejně tak pro počátky adventního hnutí. Samozřejmě, vrcholem Božího zjevení byl příchod Ježíše Krista, který Boží slovo nejen zvěstoval, ale sám tímto Slovem byl. Lidé, kteří Ježíšovo poselství přijali, se stali jak nositeli Ježíšova slova, tak i zvěstovateli Ježíšova spasitelného příběhu, tj. zvěsti o Jeho smrti, vzkříšení a zaslíbení o druhém příchodu. Stali se tak prorockým lidem, neboť nesli Boží slovo (Sk 11,1; 17,13; 1Te 2,13). Také průkopníci adventního hnutí a později církev adventistů nacházeli svou identitu v prorockém poslání. Slova určená Janovi ve Zj 10,11: Musíš znovu prorokovat, přijali za svá. G. R. Knight k tomu říká: *Sobotní adventisté skutečně našli svoji identitu. Byli přesvědčeni, že jsou lidem prorocství...<sup>1</sup> Adventisté se od samého počátku považovali za Bohem povolaný lid s prorockým posláním... A právě toto sebepochopení dávalo adventismu sílu.<sup>2</sup> Adventisté za ústřední bod své teologie považovali apokalyptické jádro knihy Zjevení.<sup>3</sup>*

## 1. Prorok a prorocký lid

Než se budeme zabývat stěžejní otázkou, co znamená mít prorocké poslání či nést prorocství, musíme si ujasnit vztah mezi proroky (jako jednotlivci) a prorockým posláním určitého celku.

- a. Víme, že v době Starého zákona měl Pán Bůh své proroky. Posílal je obvykle ke svému lidu (někdy i k okolním národům) a ti měli vyřídit Boží příkaz, pokárání či potěšení. Typický obrat, jímž prorok zaštiťoval své poselství zněl: „Stalo se ke mně slo-

---

<sup>1</sup> Knight R. G. *Hledání identity*. Luxpress, 2007, s. 61.

<sup>2</sup> Knight R. G. *Apokalyptická vize a vykleštění adventizmu*. Praha: Advent-Orion, 2010, s. 28.

<sup>3</sup> Knight R. G. *Hledání identity*. Praha: Advent-Orion, 2010, s. 67.

vo Hospodinovo“ (Iz 38,4; Jr 1,4; Oz 1,1 aj.). Slovo Hospodinovo nebyl tedy pouhý zvuk; toto slovo mělo moc, došlo k události, něco se dělo (verbum fit)<sup>4</sup>. Vedle toho ale i Izrael jako celek měl prorocké poslání: zjevovat Hospodina okolním národům. Proto Bůh už na počátku řekl Abrahamovi: „V tobě dojdou požehnání veškeré čeledi země.“ (Gn 12,3) V knize Proroci a králové<sup>5</sup> čteme: *Kdyby Izraelci zůstali věrni svému povolání, všechny národy země by měly užitek z jejich požehnání. Oni však na Boží záměry brzy zapomněli a začali na pohany pohlížet jako na ty, kteří jsou vyloučeni z Boží milosti. Okolní národy žily v nevědomosti. Jejich obyvatelé nepoznali Boží lásku, a proto se oddávali hříchu a vytvořili si vůči Bohu mnoho předsudků.* Vidíme, že působení proroka a úkol lidu spolu souvisí: Prorok vyzývá a napomíná lid, aby byl schopen nést prorocké poslání.

- b. Podobně je tomu i v době novozákonní. V církvi v mnoha místních sborech působí proroci, ale křesťanské společenství jako celek mělo prorocké sebepochopení. Např. v Apokalypse je křesťanský sbor nejen příjemcem, ale i nositelem prorockých slov (Zj 1,3 aj.). Také v Janovské komunitě věřili, že Duch, který jim byl dán, netoliko připomene slova Ježíšova (J 14,26) a bude zvěstovat budoucí události (J 16,13), ale též jim dá schopnost o těchto věcech svědčit (J 16,13).
- c. Podobný vztah mezi prorokem a prorockým lidem najedeme v počátcích naší církve.

## 2. Co vlastně znamenalo „prorokovat“, či „nést prorocké poselství“?

- a. Obvykle se domníváme, že prorokovat znamená „předvídat budoucnost“, „mluvit o věcech, které mají přijít“. To je ovšem až druhotný význam. Prvotní význam hebrejského *nábí* stejně jako řeckého *profétes* označovalo toho, kdo oznamuje, hlásá, dává na vědomí.<sup>6</sup> Z popisu činnosti proroků také vidíme, že se prvořadě zabývali současností, byli nositeli Božího poselství ke králům, knížatům či celému lidu, o budoucnosti mluvili ve významu hrozby či zaslíbení adresovaného lidem té doby.
- b. Také novozákonní proroci mluví do své doby, budují církve, přicházejí s napomenutími i povzbuzeními (1K 14,3). Prorok Agabus mluvil o blízké budoucnosti, když předvídal hlad či Pavlovo zatčení (Sk 11,28; 21,10). Výjimkou se zdá být Jan na ostrově Patmos, ale i jeho vidění měla co říct jeho současníkům.<sup>7</sup> Je to především „zjevení Ježíše Krista“, ne zjevení „zvláštních detailů dějin“.<sup>8</sup>
- c. Také dílo Ellen Whiteové se v převážné míře týkalo budování nově vzniklé církve, napomínání a povzbuzování jejich členů. Prorockým způsobem se vyjadřovala

<sup>4</sup> Souček J. B. *Teologické a exegetické studie*. Praha: Česká biblická společnost, 2002, s. 27.

<sup>5</sup> Whiteová E. G. *Proroci a králové*. Vydala Ústřední rada církve adventistů s.d., Praha, 1969, s. 143.

<sup>6</sup> Podle Theological Dictionary of the New Testament, Grand Rapids, Michigan, 1988, VI. díl, s.781–797.

<sup>7</sup> „Kniha Zjevení byla jasně zamýšlena tak, aby jí rozuměli tehdejší posluchači. „Blaze tomu, kdo předčítá slova toho prorocství, a blaze těm, kdo slyší a zachovávají, co je tu napsáno, neboť čas je blízko.“ Paulien J. *Kniha Zjevení*. Určeno pro vnitřní potřebu sboru CASD ve Vyškově, s. 40.

<sup>8</sup> Tamtéž s. 40.



také k problémům své doby (rasové problémy a vztah k otroctví<sup>9</sup>, zdravotní reforma, boj proti alkoholismu, sociální problémy aj.<sup>10</sup>).

### 3. Ústředním bodem myšlení průkopníků adventismu byly knihy Daniel a Zjevení.

U těchto knih je už díky jejich specifickému slovníku zřejmé, že jde o jiný žánr než klasickou profétii.

- a. Vztah mezi profétii a apokalyptikou by si vyžádal zvláštní studii, dá se však říct, že apokalyptika je legitimním pokračováním starozákonní profétie.<sup>11</sup> Hlavními znaky apokalyptiky, které můžeme vztáhnout i na knihy Daniel a Zjevení jsou: (1) Šokující symbolická řeč (šelmy, čísla, přírodní úkazy; nositelem zvěsti není už jen slovo, ale i obraz); (2) rozvinutá angelologie (zjevení je lidskému příjemci zprostředkováno mimosvětskou bytostí – andělem; andělé bojují proti nepřítelům, doprovází vizionáře a objasňují tajemství); (3) učení o dvou aiónech (tento věk bude ukončen kosmickou katastrofou, pak přijde Boží soud a po něm přijde z nebe nový věk); (4) determinismus (běh tohoto světa je přesně dopředu určen a odvíjí se podle Božího plánu); (5) pesimistický pohled na dějiny (lidské dějiny jsou vposledku dějinami hříchu, na zemi vládnou šelmy, budou však poraženy na konci věků) a (6) to, že apokalypsy dávají naději.
- b. „Apokalypsy se zrodily v okamžicích hlubokých krizí... Ve chvílích, kdy Boží lid ztratil moc i skutečný vliv, zkouší v těchto textech vyjádřit přesvědčení, že přece jen ještě má dějiny, naději a budoucnost.“<sup>12</sup> „Vítězství je slíbeno, avšak bude mu předcházet zápas, a to vytrvalý. Tak mohou apokalyptické spisy dokonce podněcovat hnutí duchovního odporu, když vyhlásují pád tyranů..., zatímco oni dosud absolutisticky panují.“<sup>13</sup>
- c. Apokalyptické knihy (tato literatura byla v rozkvětu zejména od 2.st. př. Kr. do 2. stol. po Kr.) mají také znaky, které biblickým knihám neodpovídají (např. pseudoanonymita či pseudoprůctví). Jan píše pod svým vlastním jménem a byl znám sborům, kterým adresoval svou knihu. Kniha si nikde nečiní nárok na fiktivní starobylost ani se nepovažuje za zapečetěnou s tím, že by uchovávala tajemství starých časů. *Co je zde psáno, není esoterická znalost, tajná moudrost, ale nezapečetěné, otevřené a jasné eschatologické poselství a napomenutí, které je ve vztahu k budoucnosti nebo bezprostřední budoucnosti. V tomto ohledu stojí kniha Zjevení blíže prorocké*

<sup>9</sup> „Bůh trestá tento národ za jeho velký zločin otroctví... Potrestá Jih za hřích otroctví a Sever za to, že se tak dlouho poddával jeho šalebnému a podmaňujícímu vlivu.“ White E. G., *Testimony I*. Pacific Publishing Association, Mountain View, Kalifornie, 1948, s. 264.

<sup>10</sup> Knight G. R. *Setkání s Ellen Whiteovou*. Praha: Advent-Orion, 2001, s. 274–291.

<sup>11</sup> Souček J. B. *Průctví v Novém zákoně*. Sborník O svrchovanost víry. Praha, 1959, s. 31.

<sup>12</sup> Civiller Elian. *Apokalypsa byla zítra*. Mlýn, 1999, s.11.

<sup>13</sup> Tamtéž s. 16.

tradici než apokalyptické.<sup>14</sup> *Daniele a Jana můžeme nazvat jako apokalyptické proroky, neboť apokalyptickou formou vyřizují Boží poselství lidem své doby.*

- d. Knihy Daniela a Zjevení ovlivnily nejen adventismus, ale také rané křesťanství. Starozákonní, židovská i křesťanská apokalyptika mají některé společné rysy. *Apokalyptika totiž počítá s tím, že existuje protějšek a cíl dějin (tohoto věku), jímž je věk budoucí, věk přicházející... Vzkříšení lidé podle apokalyptických představ od své smrti do příchodu nového věku spí, aby při svém vzkříšení mohli vidět, jak vítězí to, pro co žili a často i trpěli... To, co vítězí v novém věku, není již spravedlnost podle jednotlivých předpisů Zákona, ale něco, co celým svým životem reprezentuje Kristus, takže v křesťanské teologii je jeho příběh vlastně apokalypsou, „zjevením“ toho, co jako autentické, k Bohu se vztahující lidství tvoří spojenci mezi našimi dějinami a jejich dovršením v novém věku.<sup>15</sup> V tomto smyslu lze chápat také vyjádření Käsemannovo, že apokalyptika byla matkou vši křesťanské teologie.<sup>16</sup>*

## 4. V čem spočívá prorocké poslání církve v naší době?

Tradičně říkáme: V hlásání trojandělského poselství; a tato odpověď je bezesporu pravdivá. Co to ale znamená?

- a. Máme hlásat „věčné evangelium“ (Zj 14,6) včetně druhého příchodu Ježíše Krista. Aktuální kázání Božího slova má již samo o sobě prorocký rozměr. „Proroctvím v nehlubším slova smyslu je zvěstování, které dává posluchači ve víře podíl na novém věku, otevírá mu oči pro chudé a trpící a vede jeho rozum k reálnému pohledu na svět.“<sup>17</sup> Zvěstování Božího slova je dáno celé církvi skrze „charisma prophetikon“, prohlásil reformátor Huldrych Zwingli.<sup>18</sup> *Profetický charakter kázání je dán tím, že kázání je řečí víry, že má charakter eschatologický.<sup>19</sup>*
- b. K tomu ale patří i rozeznávat, co je „Babylon“ a co jsou „šelmy“ naší doby, to je součástí druhého a třetího andělského poselství. Z celého Písma je zřejmé, že k prorockému zvěstování patřil také boj proti démonii. Je zde analogie s jednáním Ježíše a apoštolů, kteří uměli nečistého ducha demaskovat a situaci zhodnotit (např. Sk 8,9–24). Někdy došlo k vyhnání zlého ducha (Mk 5,8; Sk 16,18), jindy byla nabídnuta cesta pokání (Sk 8,22), nebo se také nestalo nic – „pro jejich nevěru“ (Mt 13,58). Ve všech případech se však projevil dar profetie. Musíme pokorně vyznat, že v minulosti naší církve u nás se nám ne vždy podařilo rozeznat, v čem spočívá ohrožení církve. Protože jsme měli jasně stanoveny, co představují šelmy

<sup>14</sup> Hill D. *Prophecy and Prophets in the Revelation of St. John*. New Testament Studies, Vol. XVIII, 1971–72, Cambridge, 1972, s. 401–418.

<sup>15</sup> Pokorný P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993, s. 259–261.

<sup>16</sup> Käsemann Ernst. *New Testament Questions*, s. 105.

<sup>17</sup> Smolík S. *Prorocství*. *Křesťanská revue L*. 1983, 10, s. 229.

<sup>18</sup> Kraus Hans-Joachim. *Prophezie heute*. Neukirchner Verlag, 1968.

<sup>19</sup> Smolík J. *Radost ze slova*. Kalich, 1983, s. 141.

ze Zjevení, přehlíželi jsme „šelmovské“ rysy minulých totalitních režimů.<sup>20</sup> George R. Knight klade v jedné své knize řečnickou otázku: *Jak může nějaký národ přejít kolem Hitlera a Stalina a říci, že šelmy jsou již přežité?*<sup>21</sup> *Prorocství už není jen pouhou interpretací dějinných událostí se zřetelem k blížícímu se království Božímu, což by mohlo vést jen k jakési filozofii dějin, ale je jasným a jednoznačným vyznavačským postojem v situaci děmonského ohrožení církve, která je v nebezpečí, že ztratí svou teologickou identitu.*<sup>22</sup>

## Závěr

Znovu se ukazuje, že největším nebezpečím pro církve je ona sama, když se zabydlí (etabluje) ve světě a má v případě ohrožení co ztratit. Pak je náchylná ke kompromisu či kompromitování se s vládnoucí mocí. Naopak, potřebuje prorockou statečnost, aby uměla vyslovit i nepopulární názory, pokud ji k tomu vede evangelium, a současně si zachovala patřičnou dávku svobody, kde by se (prorocké) hodnocení a posuzování postojů církve mělo dít (1K 14,29). Je třeba, aby církve přijala své prorocké poslání.

## Summary

### The prophetic mission of the Church

The Lord spoke to his people “at sundry times and in diverse manners by the prophets” (Hebrews 1:1). This was true in the OT and the NT time, and also at the beginning of the Adventist movement. Its pioneers found their own identity in the prophetic mission.

First, it is important to understand the relationship between the prophet as an individual and the prophetic mission of a people as a whole. The Lord God had his prophets in all time-periods; along with that, Israel and later the church also had their prophetic mission. The prophet encourages and exhorts his people to be able to carry their prophetic mission.

Second, prophecy did not always mean “to predict the future” but to bring God’s word to the present as it “speaks edification and exhortation and comfort to men” (1 Cor 14:3). The written work of EGW was also significantly related to the building of the new church body. She also commented the problems of her time such as slavery, the racial and social problems, the health reform, the campaign against alcoholism, etc.

Third, the books of Daniel and Revelation were central for our pioneers' thought. These books belong to the apocalyptic genre, but they are not typically apocalyptic in certain points; they are closely related to the prophetic tradition. These books influenced not only

<sup>20</sup> Když v roce 1953 komunisté zavírali naše sbory a brali náš majetek, jistý kazatel prohlásil: „Kdyby zákrok prováděli katolíci, bylo by to horší, z orgánů lidové moci nemáme obav.“ Takovýto postoj nebyl výjimečný. O rok později představitel naší církve na Slovensku v tajném oběžníku napsal: „Vieme, že keby sa nepriateľom mieru podarilo rozpútať tretiu svetovú vojnu a v nej zvíťaziť, vznikli by nám adventistom teprve veľké ťažkosti. Nepriateľské živly, americko-vatikánský imperialismus by zaviedol proti nám nové inkvizície, a to nie len proti nám, lež proti všetkému, čo nezaváňa imperialistickým vatikánským parfumom. Preštudujte si dôkladne Zjevení 13. a 17. kapitolu.“ Piškula J. *Dějiny církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. Praha: Advent-Orion, 2009, s. 161.

<sup>21</sup> Knight R. G. *Apokalyptická vize a vykleštění adventizmu*. Praha: Advent-Orion, 2010, s. 49.

<sup>22</sup> Podle Smolík J. *Prorocství*. *Křesťanská revue L*. 1983, 10, s. 227.

Adventism, but also early Christianity; as Ernst Käsemann expressed it, "apocalyptic was the mother of all Christian theology".

Fourth, what is the prophetic proclamation of our church today? Generally speaking, it is the proclamation of the Three Angels' message.

a) We are to preach the everlasting Gospel including Jesus' Second Coming (Rev. 14:6). Such up-to-date preaching of the word of God has a prophetic dimension. As Zwingli stated, the proclamation of God's word is given to the whole Church through "charisma propheticon".

b) It is also necessary to recognise Babylon and the beast of our time; it is part of the second and third angel's message. It is an analogy with proceeding of Jesus and the disciples who could unmask the unclean spirits, to cast them out or to offer the path to repentance. In such cases, the prophetic gift was applied.

c) G. R. Knight asked in one of his books: "How can a nation run over by both Hitler and Stalin say that beasts are out of date?" We were not too successful at this recognition in the past. We felt so certain about our identification of the sole beast from Daniel and Revelation that we could not see the beast-like features of the current totalitarian regimes. We need the prophetic courage to proclaim even unpopular views and preserve the space of freedom for prophetic assessment (1 Cor 14:29).

---

# Význam a funkcia výrazu „prítomná pravda“ (2P 1,12) v kontexte Druhého Petrovho listu

Daniel Horničár

---

Autor Druhého Petrovho listu vyzýva svojich adresátov, aby boli upevnení v prítomnej pravde (1,12). Výraz „prítomná pravda“ sa vyskytuje len raz v Novom zákone, v 2P 1,12, a nie je dosvedčený v gréckej literatúre pred 2P. Našu pozornosť na tento výraz upútala, okrem iného, i skutočnosť, že v gréckej biblickej i mimobiblickej literatúre slovo pravda je len veľmi zriedka spojené s prívlastkom. Cieľom tohoto príspevku bude osvetliť význam výrazu „prítomná pravda“ a ukázať jeho funkciu v argumentácii Druhého Petrovho listu.

## Okolnosti vzniku a hlavná téma Druhého Petrovho listu<sup>1</sup>

Apoštol Peter adresuje svoj druhý list pravdepodobne zborom v oblasti Malej Ázie<sup>2</sup>, ktoré boli založené apoštolom Pavlom počas jeho prvých dvoch misijných ciest. Tieto

---

<sup>1</sup> Medzi komentármi a monografiami, v ktorých nájdeme úvodné otázky k Druhému Petrovmu listu (autortstvo, adresáti, okolnosti vzniku) uvedieme Green G. L. *Jude and 2 Peter* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids: Baker Academic, 2008, s. 139–170; Fuchs E. a Reymond Pi. *La deuxième épître de saint Pierre. L'épître de saint Jude. 2<sup>e</sup> édition corrigée et augmentée* (Commentaire du Nouveau Testament XIIIb), Geneve: Labor et Fides, 1988, s. 15–41; Bauckham R. J., *Jude, 2 Peter* (Word Biblical Commentary, Volume 50), Nashville: Thomas Nelson, 1983, s. 131–163 a Fornberg T. *An Early Church in a Pluralistic Society. A Study of 2 Peter* (Coniectanea Biblica, New Testament series 9), Lund: CWK Gleerup, 1977, viii + s. 175.

<sup>2</sup> Ak 2P 3,1 odkazuje na tie isté spoločenstvá, ktorým bol adresovaný Prvý Petrov list, tak adresáti 2P pochádzajú z kresťanských zborov v Ponte, Galácii, Kapadócií, Ázii a Bytýnii (1P 1,1).

kresťanské spoločenstvá tvorili väčšinou veriaci pohanského pôvodu a gréckej kultúry, ale zároveň ktorým, ako to vyplýva zo samotného obsahu listu, je známa židovská náboženská tradícia a Písma Starého zákona.

Tieto zbory prechádzali krízou vyvolanou pôsobením falošných učiteľov, ktorí viedli k morálnej neviazanosti.<sup>3</sup> Zdá sa, že pod ich vplyvom mnohí veriaci, po počiatočnom prijatí kresťanskej viery, a etických noriem, ktoré s kresťanskou vierou súvisia, sa opäť vrátili k pohanskému spôsobu života, respektíve adaptovali svoju kresťanskú vieru s pohanskou kultúrou a etikou.<sup>4</sup> Ďalšie nebezpečenstvo predstavovali posmievači<sup>5</sup>, ktorí šíрили pochybnosti o druhom príchode a realite posledného súdu (3,3–4).

S týmto nebezpečenstvom repaganizácie súvisí aj hlavná téma epištoly. Rast v poznaní Ježiša Krista je odpoveďou autora 2P ako obstať v tomto nebezpečí. Tematika poznania Ježiša Krista prechádza celým listom.<sup>6</sup> Nachádza sa v preskripte (1,1–2), v úvode (1,3–11), v prechodnej časti listu (1,12–15), v hlavnej časti listu (1,16–3,16) a je zno-va zdôraznená v závere listu (3,17–18). Poznanie<sup>7</sup>, ku ktorému vyzýva autor 2P nie je iba abstraktné poznanie, ale smerované na osobu, poznanie, ktoré zahŕňa vzťah a úzke spoločenstvo s Bohom a Ježišom Kristom. Toto poznanie má veriaci prehľbovať skrze zbožný život orientovaný v eschatologickej perspektíve.

## Rozbor literárneho kontextu

Slovné spojenie „prítomná pravda“ sa nachádza v oddieli 1,12–15, ktorý tvorí prechod medzi úvodom (1,3–11) a hlavnou časťou epištoly (1,16–3,16).

<sup>3</sup> 2P 2,1 označuje učenie falošných učiteľov ako αἵρεσις ἀπωλεῖς (herézie záhuby). I keď sa nedá s presnosťou určiť, o aké učenie sa jednalo, z kontextu je zrejmé, že viedlo k nemravnému životu. Výraznou charakteristikou falošných učiteľov bolo ich nemravné správanie a jeho propagácia (2,2.10.13.14.18). Zúčastňovali sa hostín, kde sa oddávali neviazanému sexuálnemu správaniu, ktoré používali ako lákadlo na získanie svojich adeptov pravdepodobne novoobrátených veriacich (2,13.18). Nie je jasné, či sa jednalo o kresťanské agapy, kam prichádzali títo heretici, alebo o samostatne usporiadané hostiny heretikmi, pôvodné agapy, ktoré transformovali na spôsob banketov s uvoľnenými mravmi. Je známe, že v antickej spoločnosti boli hostiny príležitosťou k uvoľneniu mravov. Sľubovali oslobodenie od etických noriem v oblasti sexuality špecifických pre kresťanskú vieru (2,19). Pôsobili aktívne a ich vplyv bol veľký, pretože získali mnohých adeptov z radov spoločenstva (2,2). Presnú identitu a prostredie, z ktorého vychádzajú falošní učelia, nie je možné z 2P určiť. Culley T. S. „They Promise Them Freedom. Once again, the ψευδοδιδασκαλου in 2 Peter“, *Zeitschrift für die Neuentestamentliche Wissenschaft*, 99 (2008), s. 130, vyjadruje všeobecný konsensus, keď hovorí, že falošní učelia v 2P „boli kresťania žijúci v pluralistickom prostredí, skúsenosť, ktorá ich viedla ku kompromitovaniu ich viery z helénistickými ideálmi“.

<sup>4</sup> Podľa Culley T. S. They Promise Them Freedom, s. 132; 2P odráža problematiku asimilácie s helénistickou kultúrou. Bauckham R. J. Jude, 2 Peter, s. 156, túto skutočnosť vyjadruje takto: „The opponents’ ethical practice, in which sexual immorality seems prominent, is plausibly seen as accommodation to the permissiveness of pagan society, a perennial temptation in the early church, especially when Christian morality impeded participation in the social life of the cities. The false teachers may therefore be seen as aiming to disencumber Christianity of its eschatology and its ethical rigorism, which seemed to them an embarrassment in their cultural environment, especially after the evident failure of Parousia expectation.“

<sup>5</sup> Je možné, že sa jedná o dve skupiny protivníkov: falošní učelia (2,1) a posmievači zpochybňujúci parúzii (3,3). Ich spoločným znakom je nemoralnosť (2,10; 3,3).

<sup>6</sup> Centrálnosť témy poznania v 2P ukazuje použitá terminológia i početnosť jej výskytov. V 2P sa štyrikrát nachádza podstatné meno ἐπίγνωσις (1,2.3.8; 2,20), trikrát γνῶσις (1,5.6; 3,18), sloveso ἐπιγνώσκειν (dvakrát v 2,21) a γινώσκειν (1,20; 3,3). Do tématiky poznania v 2P môžeme zahrnúť aj sloveso γνωρίζειν (1,16) a výraz οἱ ἀμαθεῖς (3,16).

<sup>7</sup> Grécke slovo ἐπίγνωσις zložené z predložky ἐπι a substantíva γνῶσις má dva významy. Predložka ἐπι môže vyjadrovať intenzitu – „hlbšie poznanie“, alebo smer – „poznanie orientované na nejaký objekt“. Kontext 2P vedie chápať ἐπίγνωσις v druhom význame. V 2 P sa tiež nachádza slovo γνῶσις (poznanie). Väčšina biblistov si všimá rozdiel medzi týmito dvoma slovami: ἐπίγνωσις v Novom zákone (v Pastoralných epištolách a v petrovskom použití) označuje poznanie Ježiša Krista, a zvesti evanjelia, ktoré veriaci získava pri obrátení, zatiaľ čo γνῶσις zahŕňa poznanie, v ktorom veriaci rastie po obrátení (takto napríklad Picirelli R. E. The meaning of „Epignosis“, *Evangelical Quarterly* 47 (1975), s. 92). Súčasnú diskusiu ohľadne zmiených výrazov uvádza Da Sylva D. „A Unified Field Picture of Second Peter 1,3–15: Making Rhetorical Sense Out of Individual Images.“ In: *Reading Second Peter With the New Eyes. Methodological Reassessments of the Letter of Second Peter* (Library of New Testament Studies 382), R. L. Webb, D. F. Watson (eds.), London, New York: T&T Clark International, 2010, poznámka 40, s. 103–104. Tento autor chápe ἐπίγνωσις ako „inceptive knowledge“ a γνῶσις ako „developmental knowledge“.

Spojitosť medzi úvodom listu (1,3–11) a oddielom 1,12–15 naznačuje spojka διό (preto), ktorou začína 12. verš: „Preto vám budem vždy pripomínať“. 2P 1,12–15 je pokračovaním argumentácie začatej v úvode listu (1,3–11).

V úvode apoštol sumárne predstavuje tématiku, ktorú chce tlmočiť adresátom.<sup>8</sup> Tento celok sa delí na tri časti. V prvej časti, verše 3–4 hovoria o plnosti Božích darov umožňujúcich viesť zbožný život. Ďalej je oznámený spôsob akým sú veriacemu tieto dary komunikované, skrze poznanie toho, ktorý nás povolal, a pripomenutá ich finalita: umožňujú účasť na Božej prirodzenosti – spoločenstve s Bohom. Túto účasť na spoločenstve musí predchádzať ruptúra veriaceho s morálnou korupciou a žiadosťami sveta (1,4). Druhá časť, verše 5–10, pokračuje v tématike zbožného života, a zároveň prináša nový prvok: úsilie, ktoré má veriaci vyvinúť, aby žil zbožný život. Vo verši 8 sa opäť objavuje tématika poznania. Poznanie Ježiša Krista je spojené s rastom v zbožnom živote. Vo verši 10 nasleduje výzva k úsiliu žiť cnostný život, pretože ním si veriaci upevňujú svoje povolanie a vyvolenie, a chráni sa pred odpadnutím. Tretia časť, verš 11, uzatvára celú sekciu. Snaha a rast v cnostnom živote umožní veriaceму vstup do večného kráľovstva. Úvod listu (1,3–11) ukazuje, že prítomná pravda zahŕňa poznanie Ježiša Krista a zbožný život orientovaný v eschatologickej perspektíve.

Pri hľadaní významu slovného spojenia „prítomná pravda“ je dôležité všimnúť si tiež myšlienkovú súvislosť oddielu 1,12–15 s časťou, ktorá nasleduje v argumentácii. Návaznosť medzi 1,12–15 a 1,16–18 ukazuje spojka γάρ (pretože), ktorou začína 16. verš: Οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες (pretože, sme nenásledovali vymyslené mýty). Prítomná pravda (1,12b) je takto implicitne daná do protikladu s „vymyslenými mýtmi“ (1,16a), a je upresnený jej obsah: τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύαμιν καὶ παρουσίαν (moc a príchod nášho Pána Ježiša Krista; 16b). Prítomná pravda takto súvisí s mocným príchodom Ježiša Krista. Je dôležité upresniť, že výpoveď v 1,16 neevokuje len parúziu, druhý eschatologický príchod, ale i Ježišov prvý príchod, jeho pozemské pôsobenie, smrť, vzkriesenie a oslávenie.<sup>9</sup> Vierohodnosť apoštolského učenia, ktorú falošní učители spochybňujú, apoštol obhajuje práve zdôraznením toho, že apoštolovia boli očitými svedkami udalosti prvého príchodu. Prvý príchod, udalosť zakotvená v dejinách, je základom a garanciou druhého príchodu.<sup>10</sup> K tomuto chápaniu orientuje aj épizóda Ježišovho premenenia v sláve na vrchu, ktorá bezprostredne nasleduje (17b–18). Evokuje jednak prvý príchod, ale zároveň je proleptickou reprezentáciou druhého príchodu.

Čo sa týka bezprostredného kontextu, 1:12–15, všimneme si spojitosť medzi spojením „tieto veci“, ktoré chce apoštol pripomínať (12a), a výpoveďou „i keď viete a ste upevnení v prítomnej pravde“ (12b).<sup>11</sup> Spojka καίπερ (i keď), ktorou začína verš 12b, signalizuje určitý paralelizmus medzi výpoveďami 1,12a a 1,12b. Apoštol chce pripomínať „tieto veci“ (1,12a), ktoré jeho adresáti už „vedia“ (εἰδότας – 12b), skutočnosti,

<sup>8</sup> Watson D. E. *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (Society of Biblical Literature Dissertation Series) Atlanta: Scholars Press, 1988, s. 87–101, považuje oddiel 1,3–15 za *exordium* (úvod) listu. Úlohou *exordia* je predstaviť v krátkosti tématiku (body tematiky), ktorú chce adresovať poslucháčom, ktorá mu následne poslúži pre samotnú argumentáciu (*probatio*), a ktorá bude znova zdôraznená v závere (*peroratio*).

<sup>9</sup> Výpoveď v 1,16 má zjavne kerygmatický charakter. Sloveso γνωρίζειν (oznámiť) je v Novom zákone často použité v kontexte apoštolskej proklamácie (1K 12,3; 15,1, 2K 8,1; Ga 1,11; Ef 6,19).

<sup>10</sup> Takto Fuchs E. a Reymond P. *La deuxième épître de saint Pierre. L'épître de saint Jude*, s. 68.

<sup>11</sup> 2P 1,12: (a) Διο. (preto) μελλήσω ἀεὶ ὑμᾶς ὑπομιμνήσκειν περὶ τούτων (o týchto veciach); (b) καίπερ (i keď) εἰδότας καὶ ἐστηρικμένους ἐν τῇ παρουσίᾳ ἀληθείας

ktoré sú pre nich prítomnou pravdou (12b). Spojka διό (preto), na začiatku 12. verša (Preto vám budem vždy pripomínať“), dáva „tieto veci“ (12a) a tým aj výraz „prítomná pravda“ do súvisu s argumentáciou, ktorá predchádza (1,3–11). Ako sme videli vyššie, táto časť načrtáva tématiku epištoly: poznanie Ježiša Krista a zbožný život orientovaný v eschatologickej perspektíve.

## Rozbor výpovede „upevnení v prítomnej pravde“ (2P 1,12)

Výraz „prítomná pravda (ή παρουσία ἀληθεία) je zložený z určitého člena, z podstatného mena „pravda“ (ἀληθεία) a participia παρουσία (prítomná), ktoré má úlohu prídavného mena, ktoré pravdu bližšie definuje. „Prítomná pravda“ je ďalej rozvinutá participiom ἐστηριγμένους do výpovede ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρουσίᾳ ἀληθεία (upevnení v prítomnej pravde; 1,12). Pristúpime k rozboru jednotlivých častí tejto výpovede.

### Pravda (ἀληθεία)

Slovo pravda (ἀληθεία) v Novom zákone<sup>12</sup> odráža starozákonný koncept pravdy, vyjadrený kmeňom נִצְחָה a jeho odvodeninami (נִצְחָה, אֱמוּנָה), ktoré označujú to, čo je pevné, stabilné, oporou. Podľa hebrejského chápania je pravdivé to, čo je spoľahlivé. Pravda v Starom zákone je predovšetkým Božia vlastnosť<sup>13</sup>, ktorá charakterizuje Božie jednanie a zjavenie. Dôležitý rozmer pravdy zahŕňa morálne správanie a integritu.<sup>14</sup> Hebrejský (dynamický) koncept pravdy<sup>15</sup>, kde pravdivosť výpovede sa osvedčuje v činoch, sa líši od gréckeho (statického) poňatia pravdy, ktoré chápe pravdu predovšetkým ako intelektuálnu kategóriu.<sup>16</sup>

I keď v Novom zákone je starozákonné pozadie pravdy prevládajúce, prekrýva ho čiastočne grécke chápanie. Takto ἀληθεία v Novom zákone označuje napríklad pravdivú výpoveď (Rm 9,1; 2K 12,6), úprimnosť (1K 5,8), spravodlivosť (1K 13,6; Ef 5,9), alebo Božiu vernosť (Rm 3,7; 15,7). Avšak okrem týchto obvyklých významov, pravda v Novom zákone nadobúda špecifický a prevládajúci význam: označuje zvesť evanjelia a osobu Ježiša Krista.<sup>17</sup>

Bezprostredný kontext, v ktorom sa 2P 1,12 nachádza, orientuje výraz prítomná pravda k jeho kristologickému významu.

<sup>12</sup> Pozri Bultman R. „ἀλήθεια“, In Kittel G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament. Volume I A-G* (z nemčiny preložil a vydal G. W. Bromiley), Grand Rapids: Eerdmans, 1964, s. 232–251.

<sup>13</sup> Napríklad v Jr 10,8, Hospodin, ktorý zasahuje v prospech svojho ľudu, je označený ako Boh pravdy, na rozdiel od pohanských bôžikov, ktorí sú bezmocní a neschopní jednat.

<sup>14</sup> Gn 24,49; 47,29, Joz 2,14, 2Pa 31,20. Čo sa týka intertestamentálnej literatúry, porovnaj 1QS 1,5; 5,3–4, a ďalšie odkazy v následujúcej poznámke pod čiarou.

<sup>15</sup> Tento dynamický hebrejský koncept pravdy dobre vyjadruje formulácia נִצְחָה עֲשֵׂה (konať pravdu); v Starom zákone napríklad v Neh 9,33, 2Pa 31,20; v Novom zákone sa nachádza jej grécky ekvivalent ποιεῖν ἀλήθειαν v J 3,21; formulácia konať pravdu je početne zastúpená aj v intertestamentálnej literatúre, napríklad *Knihá Jubilejí* 20,9; 36,3; 1QS 8,2, *Záveť 12 patriarchov*: Z. Rúbenova 6,9; Z. Benjamínova 10,3; Z. Izacharova 7,5.

<sup>16</sup> Etymologicky ἀλήθεια označuje to čo nie je zakryté, odhalenie skutočnosti.

<sup>17</sup> V Ježišovi Kristovi sa schádzajú všetky dimenzie biblického konceptu pravdy (zjavenie a naplnenie Božieho spásneho plánu, morálna integrita, učenie). Kristologické pojmie pravdy v Novom zákone ukázal, medzi inými autormi, aj De La Potterie I. vo svojej monografii *La vérité chez saint Jean* (Analecta Biblica 73,74), Rome: Biblical Institut Press, 1977, xxix + 1128 s.



Kristologické chápanie pravdy v Novom zákone nachádzame vyjadrené najmä vo zvestných formulách, ktoré spájajú pravdu s evanjeliom: „slovo pravdy evanjelia“ (Ko 1,5), „slovo pravdy, evanjelium svojho spasenia“ (Ef 1,13), „pravda evanjelia“ (Ga 2,5.14). Tieto formuly sa postupne zjednodušili, a ich obsah vyjadrovalo samotné slovo „pravda“ (2Te 2,10.12.13; Ga 5,7, 2K 4,2; 1Tm 4,2; 3,15; 4,3; 2Tm 2,18.25; 3,7.8; 4,4, Tit 1,1.14; Žd 10,26). Z predchádzajúcich textov môžeme vidieť, že pojmy pravda a evanjelium, sú navzájom zameniteľné a odkazujú na tú istú skutočnosť.

Pravda ako evanjelium najprv označovalo kerygmu o smrti, vzkriesení a oslávení Ježiša Krista, potom v širšom zmysle celé Kristovo poslanie a vykupiteľské dielo, ktoré povoláva veriaceho k novému životu (Rm 6,4; Jk 1,18).

V tejto súvislosti je dôležité zmieniť list Efezským, kde sa nachádza slovné spojenie „pravda v Ježišovi“. Apoštol Pavel v 4. kapitole po výzve, aby nežili ako pohania (4,17), pripomína Efezským veriacim, že ich obrátenie ku Kristovi (4,20–21), o ktorom počuli „v slove pravdy – evanjelia spasenia“ (Ef 1,13), má viesť k tomu, aby odložili starého človeka s predošlým spôsobom života, duchovne rástli a obliekli si nového človeka (4,22–24). „Pravda v Ježišovi“ je postavená ako základ, z ktorého vychádza morálne správanie, ku ktorému sú veriaci povolaní (4,21).

Tento aspekt evanjelia (pravdy), nová existencia v Kristovi a zanechanie starého spôsobu života v službe hriechu, dáva váhu Petrovej argumentácii proti falošným učiteľom a voľnej morálke, ktorú propagovali.

Pravda (ἀληθεία) v 1,12 je z určitým členom ἡ (tá), čo naznačuje, že sa jedná o určitú pravdu. Ako sme videli v rozbere bezprostredného kontextu (1,16), táto pravda sa týkala Ježišovej udalosti, bola to zvesť evanjelia, oznámená adresátom 2P apoštolmi.<sup>18</sup>

### Prítomná (παρούση)

Slovo „pravda“ v 2P 1,12 je bližšie určené prívlastkovým participióm παρούση (prítomná). Participium prézentu παρούση, odvodené od slovesa παρῆναι (byť pri tom, byť prítomný), môže mať miestny i časový význam. V prípade miestneho významu, prívlastok „prítomná“ označuje pravdu, ktorá je veriacim k dispozícii, ktorá je dostupná v učení/zvestovaní apoštolov.<sup>19</sup> Časový význam παρούση označuje aktuálnosť pravdy, pravdu, ktorá je aktuálna pre danú dobu. I keď obidva významy sú zdôvodniteľné, a väčšina biblistov sa prikláňa k miestnému významu<sup>20</sup>, podobnosť gréckych výrazov παρούση (prítomná) a παρουσία (príchod), nás smeruje k hľadaniu ešte ďalšieho významu výrazu prítomná pravda.

Participium παρούση v 2P 1,12 môže evokovať Kristov príchod (parúziu) a tým aj skutočnosť Božej intervencie a prítomnosti vo svete. Spojitosť medzi „prítomnou pravdou“ a „mocným príchodom Ježiša Krista“ sme pozorovali v bezprostrednom kontexte (1,16). Pripomenieme tiež, že jednou zo základných otázok, na ktoré 2P reaguje, je eschatologický skepticizmus, vyjadrený v námietke posmievačov, „kde je zaslúbenie o jeho príchode“, založenej na argumente, že od začiatku sveta sa nič nemení, Božiu intervenciu nie je vidieť (3,4). Apoštol Peter na tieto námietky odpovedá v širšej perspektíve, pred-

<sup>18</sup> 2P 1,16: ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν (oznámili sme vám moc a príchod nášho Pána Ježiša Krista).

<sup>19</sup> Bauckham R. J. *Jude, 2 Peter*, s. 198, vidí v 2P 1,12 obdobu formulácie „viera raz daná svätým“ (Jud 3).

<sup>20</sup> Napr. Green G. L. *Jude and 2 Peter*, s. 209.

stavením ľudských dejín ako času spásy (3,9), dejín, do ktorých Boh vstupuje a ktoré vedie ku svojmu cieľu (3,13).

Výraz „prítomná pravda“ má schopnosť evokovať túto Božiu intervenciu a prítomnosť v dejinách. Námetka, že od počiatku sveta sa nič nemení je neopodstatnená, pretože apoštolovia boli očitými svedkami prvého Kristovho príchodu, Božieho vstupu do dejín, ktorý je základom a garanciou jeho druhého eschatologického príchodu. Scéna Kristovho premenenia v sláve<sup>21</sup>, na ktorú sa apoštol bezprostredne odvoláva (1,17–18), ilustruje toto Božie jednanie v dejinách. Zahŕňa prítomnosť, minulosť (postavy Mojžiša a Eliáša, Mt 17,3) i budúcnosť (eschatologický príchod v sláve).

## Upevnenie v prítomnej pravde

Výraz „prítomná pravda“ je súčasťou výpovede, ktorou autor 2P charakterizuje svojich adresátov, sú „upevnení v prítomnej pravde“ (1,12b). Particípium ἐστηρικμένους (upevnení) je odvodené od slovesa στήριζειν (upevňovať, podoprieť, posilniť). Toto sloveso sa v Novom zákone často používa v obraznom význame upevnenia veriacich v kontexte nebezpečia spôsobeného prenasledovaním alebo falošným učením.<sup>22</sup> V Druhom Petrovom liste sa slová slovesného kmeňa στήριζειν nachádzajú štyrikrát. Výrazmi „upevnení“ ἐστηρικμένοι (1,12) a „upevnenie“ στήριγμός (3,17) sú charakterizovaní adresáti listu, „neupevnení“ ἀστήρικτοι (2,4; 3,16) označuje falošných učiteľov a ich následovníkov.

Charakteristika adresátov 2P 1,12: „ste upevnení (ἐστηρικμένους) v prítomnej pravde“ odkazuje na ich postoj voči zvesti evanjelia.<sup>23</sup> Od chvíle ich obrátenia<sup>24</sup>, keď počuli zvest' evanjelia (1,16) a prijali ju, pridŕžajú sa jej a zostávajú jej verní.<sup>25</sup> Táto charakteristika je viac než rétorická figúra, ktorou autor 2P chce získať pozornosť poslucháčov (*captatio benevolentiae*). Zaznieva ako výzva celým listom, ktorá bude plne vyjadrená v jeho závere, v 3,17: „Vy (ὁμοίως<sup>26</sup>) teda, milovaní bratia, ktorí to už viete, chráňte sa, aby ste neboli zavedení zvodom bezbožníkov, a tak neodpadli zo svojho vlastného pevného základu“ (τοῦ ἰδίου στήριγμου). Slovo to στήριγμός (upevnenie, pevný základ) v 3,17, hapax v Novom zákone, nepochybne odkazuje na upevnenosť adresátov 2P, (ἐστηρικμένοι), v prítomnej pravde (1,12)<sup>27</sup>. Následovanie falošných učiteľov a skept-

<sup>21</sup> Popis udalosti naznačuje jej charakter teofánie.

<sup>22</sup> Napríklad Lk 22,32; Sk 14,22; 15,32; Rm 16,25; 1Te 3,13; 2Te 3,3; 1P 5,10; Zj 3,2.

<sup>23</sup> Charakteristika adresátov v 1,12 je doplnením výpovede z preskriptu listu (1,1), kde adresáti sú predstavení ako tí, ktorí prijali tú istú vieru ako apoštolovia. Predpokladom k prijatiu pravdy je viera, osobný vzťah ku Kristovi. Dôležitosť tejto informácie o adresátoch vyplýva aj z toho, že autor 2P preferuje predstaviť ich identitu zdôraznením ich viery než obvyklým geografickým údajom oznamujúcim ich pôvod. Spojitosť medzi vierou adresátov (1,1) a pravdou (1,12) si všimá aj Bigg Ch. A *Critical and Exegetical Commentary on the epistles of St. Peter and St. Jude*, Second edition (International Critical Commentary), Edinburgh: T&T Clark, 1902, s. 263: „Here (1,12) St. Peter passes to a fresh point which completes his introduction. The faith of his readers is in so, timely with that of the apostles, because it embraces all that conduces to life and godliness; it must be developed by effort which leads to virtue, not to licence; without effort none shall enter into kingdom of Christ. From this point to the end of the chapter he insists upon the truth of this faith“.

<sup>24</sup> Particípium ἐστηρικμένους (upevnení) je v perfekto, gramatickom čase, ktorý označuje dej, ktorý začal v minulosti a jeho výsledok trvá do prítomnosti.

<sup>25</sup> Formuláciu s podobným významom ako 2P 1,12 nachádzame v 1K 15,2: Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρέλάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε (Bratia, pripomínam vám evanjelium, ktoré som vám hlásal a vy ste ho prijali, zotrývate v ňom). Sloveso γνωρίζω (oznámiť) sa nachádza v 2P 1,16.

<sup>26</sup> Záverečná výzva (3,17–18a) začína emfatickým „vy“ (ὁμοίως), ktorým autor 2P zdôrazňuje rozdiel medzi adresátmi, ktorí sú „upevnení“ (ἐστηρικμένοι) v prítomnej pravde (1,12) a falošnými učiteľmi a skeptikmi, ktorí sú charakterizovaní ako „neupevnení“ (ἀστήρικτοι; 3,16).

<sup>27</sup> Harder G. „στήριζω“, In: Kittel G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament. Volume VII Σ* (z nemčiny preložil a vydal G. W. Bromiley), Grand Rapids: Eerdmans, 1971, s. 657, chápe στήριγμός v 2P 3,17 ako „perseverance“ (vytrvanie): „It denotes“perseverance,“in the truth mentioned in 1,12, in orthodox teaching, and in a Christian stand.“

tikov, ich učenia a neviazaného spôsobu života, spôsobí stratu upevnenia v prítomnej pravde, odklonenie sa od zvesti evanjelia.

Spojka δέ (ale), ktorou začína verš 18a, signalizuje pokračovanie a vysvetlenie výzvy<sup>28</sup>: αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ (ale vzrastajte v milosti a v poznaní nášho Pána a spasiteľa Ježiša Krista). Zachovanie si upevnenia v prítomnej pravde sa uskutočňuje skrze rast v milosti a osobnom poznaní<sup>29</sup> Ježiša Krista. Upevnenie, vernosť prítomnej pravde je dynamický proces, v ktorom veriaci v zbožnom živote prehľbuje osobný vzťah s Ježišom Kristom.

## Záver

Apoštol Peter vo svojom druhom liste reaguje na situáciu kresťanských spoločenstiev v Malej Ázii, ohrozených návratom k permissívnej etike pohanskej spoločnosti, a šírením eschatologického skepticizmu vyvierajúcim z pochybností o Božej intervencii v dejinách. V tomto kontexte výzva k upevneniu „v prítomnej pravde“ spolu s výzvou k rastu v zbožnom živote tvoria základ apoštolovej odpovede.

Pravda v 2P 1,12, ako zvesť Evanjelia, ktorého stredom je Ježiš Kristus a jeho záchranné dielo, má pripomenúť veriacim maloázijských zborov, že prijatím Krista, s Ním povstali k novému životu, ktorého etické normy sú nezlučiteľné s etikou pohanskej antickej spoločnosti, i keď je táto etika väčšinová a akokoľvek príťažlivá.

Pridaním k pravde prívlastok „prítomná“, apoštol Peter vytvára výraz, ktorý evokuje Božiu prítomnosť a intervenciu v dejinách, konkretizovanú rozhodujúcim spôsobom prvým Kristovým príchodom, ktorý je základom a garanciou pre druhý eschatologický príchod.

Upevnenie v prítomnej pravde, ku ktorému apoštol vyzýva sa uskutočňuje skrze rast v osobnej skúsenosti s Kristom, v zbožnom eschatologicky orientovanom živote.

Použitie výrazu „prítomná pravda“ v Druhom Petrovom liste prispieva k pochopeniu biblického a novozákonného pojatia pravdy. Pravda v biblickom chápaní nie je len intelektuálna záležitosť<sup>30</sup>, ale v prvom rade vzťahová skúsenosť s osobou Ježiša Krista. Predpokladom pre poznanie pravdy je viera (2P 1,1). Prítomnú pravdu nemôžeme redukovať na súhrn dogmatických výpovedí, alebo vieroučných článkov, pretože je pojmom, ktorý odkazuje na dynamický proces života veriaceho s Kristom, ktorý Pravdu sám zosobňuje. Poznanie pravdy neznamená len obdržať pravdivé informácie a myšlienkovy sa s nimi stotožniť, správne veriť (*ortodoxia*), ale predovšetkým vstúpiť do vzťahu s Ježišom Kristom, ktorý sa prejaví v zmene života (*ortopraxia*). V biblickom chápaní pravdy tieto dva póly sú neodlučiteľné. Biblická pravda mení našu existenciu.

<sup>28</sup> Záverečná výzva v 2P 3 je štrukturovaná dvoma imperatívmi: φυλάσσεσθε (strážte sa...; verš 17) a αὐξάνετε (vzrastajte...; verš 18a). Spojka δέ môže viesť v argumentácii mierny protiklad a vysvetlenie. Tichý L. *Slovník novozákonní řečtiny*, Olomouc: Burget, 2001, s. 37.

<sup>29</sup> V 3,18 je použité slovo γνώσις, ktoré, ako sme už poznamenali (pozn. 7), označuje poznanie, ktoré veriaci získava a prehľbuje v priebehu kresťanského života.

<sup>30</sup> Toto intelektuálne poňatie pravdy, ktoré prevzala naša západná civilizácia z gréckeho myslenia, vyjadruje klasická definícia z pera Tomáša Akvinského „Veritas est adequatio intellectus et rei“ (pravda je zhoda mysle a veci). *Summa theologiae* 1, 16.1.

# Použitá literatúra

## Primárne zdroje

- Elliger K., Rudolph W. (éds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eissfeldt, P. Kahle ediderat. Editio funditus Renovata. Adjuvantibus H. Bardtke et alii. Editio quarta emendate opera H. P. Rüger, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990, LV + 1574 s.
- Nestle E.&E., Aland B.&K., (éds.). *Novum Testamentum Graece*. 27. revidierte Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993, 89 + 810 s.
- *Rukopisy od mrtveho moře. Hebrejsky-česky*. Praha: OIKOYMENH, 2009, 963 s.

## Pracovné nástroje

- Bibleworks 7, Software for Biblical exegesis and research.
- Bauer W., Danker F. W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University Press, 2000, lxxix + 1108 s.
- Blass F. and Debrunner A. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. London: The University of Chicago Press, 1961, xxxviii + 325 s.
- Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. *A Greek-English Lexicon, Ninth Edition with Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996, XLV + 2042 s.
- Tichý L. *Slovník novozákonní řečtiny*. Olomouc: Burget, 2001, 190 s.

## Sekundárna literatúra

- Bauckham R. J. *Jude, 2 Peter* (Word Biblical Commentary. Volume 50). Nashville: Thomas Nelson, 1983, xix + 357 s.
- Bigg Ch. *A Critical and Exegetical Commentary on the epistles of St. Peter and St. Jude*. Second edition (International Critical Commentary). Edinburg: T&T Clark, 1902, xiv + 353 s.
- Bultman R. „ἀλήθεια“ In: Kittel G. (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament. Volume I A-G*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964, s. 232–251.
- Culley T. S. They Promise Them Freedom. Once again, the ψευδοδιδάσκαλοι in 2 Peter. *Zeitschrift für die Neuentestamentliche Wissenschaft*. 99 (2008), s. 129–138
- Da Sylva D. A Unified Field Picture of Second Peter 1,3–15: Making Rhetorical Sense Out of Individual Images. In: *Reading Second Peter With the New Eyes. Methodological Reassessments of the Letter of Second Peter* (Library of New Testament Studies 382), New York: T&T Clark International, 2010, s. 91–118.
- De La Potterie I. *La vérité chez saint Jean* (Analecta Biblica 73,74). Rome: Biblical Institut Press, 1977, xxix + 1128 s.
- Fornberg T. *An Early Church in a Pluralistic Society. A Study of 2 Peter* (Coniectanea Biblica, New Testament series 9). Lund: CWK Gleerup, 1977, viii + 175 s.
- Fuchs E., Reymond P. *La deuxième épître de saint Pierre. L'épître de saint Jude*. 2<sup>e</sup> édition corrigée et augmentée (Commentaire du Nouveau Testament XIIIb). Geneve: Labor et Fides, 1988, 194 s.
- Green G. L. *Jude and 2 Peter* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Baker Academic, 2008, xxi + 420 s.

- Harder G., „στήριζω“. In: Kittel G. (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament. Volume I A-F*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964, s. 653–657
- Picirelli R. E. The meaning of „Epignosis“. *Evangelical Quarterly* 47 (1975), s. 85–93
- Watson D. E. *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 104). Atlanta: Scholars Press, 1988, 220 s.

## Summary

The local churches in Asia Minor addressed by 2 Peter were endangered by false teachers and scoffers who lured into moral licentiousness and spread doubts regarding the second coming and the actuality of the last judgement. Therefore the author of the epistle calls for the believers' establishing in *the present truth* (2 P 1,12).

Significantly, the specific phrase 'the present truth' refers to the person of Jesus Christ and to the work of his first and second coming, thereby evoking God's presence and activity in the world and reminding of the ethical imperative of the Gospel. *Establishing in the present truth* then represents a specific dynamic process here: as part of their eschatologically oriented godliness, the believers are asked to deepen their personal relationship with Christ.

Thus the use of the phrase 'the present truth' in the argument of 2 Peter reflects both aspects of the New Testament concept of truth, that is, orthodoxy and orthopraxy, as mutually inseparable.

---

# The Common Sense: evangelikální a adventistické dědictví osvícenství

Vliv epistemologie Thomase Reida  
na evangelikální a adventistické teologické  
myšlení

Roman Mach

---

## Úvodem

Profesor Knight ve svých knihách ve stručnosti poukázal na důležité vlivy, které se odrážejí v adventistické teologii. Mezi nimi krátce zmiňuje dva vlivy, které nepřicházejí z prostředí teologického, nýbrž přírodovědného a filozofického: empiristickou indukci Francise Bacona a epistemologii *common sense* Thomase Reida.<sup>1</sup> Vyplatí se stopovat tyto osvícenské vlivy ve větším detailu: jejich společný dopad na myšlení (nejen) adventismu je podle mého názoru více než pozoruhodný.

Primární kontext vznikajícího adventismu a jeho teologie byl evangelikální. Línii vlivu *common sense* je tedy nutno sledovat v evangelikálním prostředí, odkud pak toto myšlení ovlivnilo také naši tradici.

---

<sup>1</sup> Knight, *Millennial Fever*, s. 37–41; *Search*, s. 36–37.

Jedná se o příspěvek kompilačního typu. Vzhledem k vázanosti tohoto tématu na kontext evangelikální Ameriky 18. a 19. století jsem místy považoval nejen za nevyhnutelné, nýbrž i za užitečné citovat z důležitých zdrojů v rozsahu, který by byl v jiném případě neobvyklý.

## Kontext: krize epistemologie v Evropě (Hume)

To, co souhrnně nazýváme osvícenstvím, představovalo širší myšlenkový pohyb s mimořádně závažnými důsledky pro křesťanskou teologii. Jedním ze zásadních důsledků osvícenství byla krize epistemologie<sup>2</sup>, která vyvrcholila v díle Davida Huma.

*David Hume* (1711–1776) byl skotský filozof a historik, jedna z klíčových postav skotského osvícenství. Tento epistemologický skeptik naprosto zpochybnil umírněného a hluboce zbožného Johna Locka<sup>3</sup> a vyvrátil klasické kosmologické a teleologické argumenty („důkazy Boží existence“).<sup>4</sup> Ani zázraky by v jeho pojetí nemohly posloužit k ověření zjevení, neboť z povahy věci takový důkaz získat nelze; vypovídaly by jen samy o sobě. Jeho skepse zajde tak daleko, že zpochybní i kauzalitu: mezi příčinou a následkem neexistuje žádná logická souvislost, jsou to pouze závěry opakovaných pozorování; důsledek není „nutný“, lze si představit i jiné varianty – kauzalita je jen zvykem, vyplývající z naší opakované zkušenosti (pozorování). Nelze mít jistotu o vyplývání jedné události z druhé, je zde pouze pravděpodobnost.

Ze zdůraznění idejí (představ o realitě) vyplyne i zpochybnění existence trvajícího vnímajícího „já“. Jak o tomto Humově *idealismu* říká Storig: „Berkeleymu, který rozbil představu skutečnosti vně vědomí, zbyla alespoň mysl a její představy. Humovi, jenž lučavkou své kritiky rozložil i pojem duchovní substance, zůstává již jen jediný: představy.“<sup>5</sup>

Hume viděl pouze dva skutečné předměty zkoumání: jednak vztahy idejí, jednak „holé skutečnosti“. To první se týká matematiky a geometrie, kde jsou vztahy prokazatelné. Prokazování holých skutečností je však složitější: např. to, že zítra opět vyjde Slunce, je pouze pravděpodobné. *To, co nelze odůvodnit matematicky nebo empiricky (pozorováním), je pro něj naprosto irrelevantní, jak to formulují „Humovy vidle“:*

„Když s přesvědčením o těchto zásadách procházíme knihovny, jaké škody musíme nadělat? Vezměme do ruky kterýkoli svazek, například o božství nebo školní metafyziku, a položme si otázku: Obsahuje nějakou abstraktní argumentaci týkající se množství nebo čísel? Ne. Obsahuje nějaké experimentální argumentace

<sup>2</sup> Nauky o poznání, prokazatelné poznatelnosti reality světa a Boha.

<sup>3</sup> Tento anglický osvícenec ještě nacházel naprostý soulad mezi „pravdou teismu“ a rozumem. Viz např. McGrath, *Encyklopedie*, s. 101.

<sup>4</sup> Podle Huma „... jejich předpoklady neodpovídají domnělým závěrům; jevy, jichž se dovolával Locke a další, mohou být vysvětleny řadou navzájem protichůdných náboženských hypotéz; teistickým hypotézám navíc odporuje již sám rozsáhlý výskyt přírodního a mravního zla“ – McGrath, *Encyklopedie*, s. 102.

<sup>5</sup> Storig, *Malé dějiny*, s. 257.

týkající se otázek skutečnosti a existence? Ne. Hodme ji tedy do ohně: nemůže totiž obsahovat nic jiného než sofistiku a iluze.“<sup>6</sup>

To vše by se v takovéto zkratce mohlo zdát paradoxním až absurdním výplodem filozofie. Humovy argumenty však měly velice pevný základ a ukázaly, jak nesnadno se epistemologicky prokazuje i to, co se jinak jeví jako zcela samozřejmé. Jak výstižně komentuje McGrath,

„tím se zhroutila pečlivě vypracovaná obrana křesťanství, která se snažila reflektovat epistemologické změny v moderní filozofii. Osvícenství jako vedlejší produkt reformace tak pozřelo své rodiče. Následující asimilace proběhla tak důkladně, že všechny pokusy vrátit se před toto stadium byly marné.“<sup>7</sup>

Hume tedy (ačkoli k tomu myšlenkové dění po určitý čas směřovalo) završí definitivní pád *přirozené teologie*. Jak potvrdí Kant, filozofie nyní může nadále teologii ponechat prostor, ale nemůže jí poskytnout racionální bázi. Víra bude tedy nadále přijatelná pouze tehdy, zůstane-li v mezích rozumu.<sup>8</sup>

Humovy závěry se navíc stanou závazným měřítkem *historického kriticismu*. V této logice bude zahájena aplikace metod humanitních věd v teologii; odpovědi se budou hledat v čistě přirozených výkladech vzniku a trvání náboženství a Bible bude po nějaký čas<sup>9</sup> podřízena až neuvěřitelným metodám kritického zkoumání. Právě na tuto osvícenskou epistemologickou krizi se pokusí reagovat Schleiermacher a další. My však nesmíme přehlédnout dalšího představitele skotského osvícenství, jehož místo v učebnicích bývá podstatně méně výrazné.

*Thomas Reid* (1710–1797) byl skotský filozof a vědec, a tedy také Humův krajan a současník, který se pokusil reagovat na Humův (a Berkeleyův) epistemologický idealismus a skepsi. Reidova filozofie „common sense“ v našich běžných filozofických příručkách buďto schází zcela, nebo zaujímá velmi skromný počet stran. Wolfgang Röd napsal ve své *Novověké filozofii*, že, mimo jiné kritikou J. Stuarta Milla,<sup>10</sup> „tato filozofie jako celek, tedy včetně své původní podoby u Reida, se stala nedůvěryhodnou a upadla v zapomnění.“<sup>11</sup> Podobně Rádl o Reidovi tvrdí, že „měl na čas vliv v Anglii, Americe i ve Francii, ale jen episodický...“<sup>12</sup> To je pozoruhodný omyl. *Common sense* dosáhl zejména v 18. a 19. století na americkém kontinentě úspěchu fenomenálního a relativně dlouhodobého.

<sup>6</sup> Fearn, *Filozofové*, s. 85–6.

<sup>7</sup> McGrath, *Encyklopedie*, s. 102 a 186.

<sup>8</sup> Přitom bude, jak uvidíme, navíc velmi záležet na tom, jak je tento poznávající rozum definován.

<sup>9</sup> Vrchol tohoto typu historického kriticismu představuje doba přelomu 19. a 20. století – poté dojde k postupnému vyjmenění metodologie a k ústupu od mnoha radikálních východisek a pozic tohoto kriticismu.

<sup>10</sup> 1865, namířeno proti Hamiltonovi.

<sup>11</sup> Röd, *Novověká filozofie*, s. 462. Autor zde však také naznačuje jistou obnovu ocenění Reida v poslední době.

<sup>12</sup> Rádl, *Dějiny filozofie*, s. 198.



# Stručná definice *The Common Sense*

## „The common sense“ podle Thomase Reida

Reid odmítne poznávání prostřednictvím problematických „idejí“ o realitě a odvolá se na „běžný rozum běžného člověka“ (ovšem ve vlastní specifické definici), který přímo koresponduje s poznatelností světa a strukturou reality. Původ této korelace je u Boha. Obě strany této rovnice zde o sobě vypovídají, z jednoho vyplývá druhé. *Common sense* je tedy intuitivní rozum, který je (Bohem) uspořádán a vybaven tak, aby mohl poznávat realitu *přímo* – „nededuktivně, předfilozoficky“.<sup>13</sup> Reid v tomto smyslu odkazuje na shodu většiny běžných lidí při smyslech.

Schématem zde tedy není pouhá spojnice „*common sense* – realita“, nýbrž trojúhelník, jehož symetrické odvěsny vedou k hornímu vrcholu – k Bohu. Tak je udržována jednota poznání vnitřního světa, vnějšího světa a Boha – jednota, která se však brzy po Humovi ze západního myšlenkového světa ztratí, nejdříve ovšem v Evropě.

## „Zřejmost“ pravdy

Realita světa („pravda“) je nejen poznatelná popsáním způsobem; je zároveň velmi čitelná, zřejmá, nekomplikovaná – v opozici k realitě matoucí, nadmíru složité, nesnadno pochopitelné – svým způsobem jednoduchá, nezáludná, nevyžadující hypotetické úvahy a matoucí teorie. Reid odmítá složité hypotézy, což opět vyplývá z logiky *common sense* – tedy logiky přímého poznání na základě nekomplikované korelace takto definovaného rozumu se strukturou reality. Odtud také plyne optimismus možností „běžného člověka“ (*the common man*) – běžný člověk skrze běžný rozum poznává tomuto rozumu odpovídající pravdy, aniž by byl odkázán na autoritu vzdělanců a odborníků. A nejen to, díky korelaci mezi *common sense* a realitou k tomuto poznání a jeho správným výsledkům do jisté míry *tíhne*. Jinými slovy, pokud *the common man* nasadí na realitu svůj *common sense*, dojde spolehlivě, přirozeně a nekomplikovaně k objektivním výsledkům.

Základní skutečnosti (jako je existence okolního světa nebo vnímajícího „já“) jsou navíc tak samo-zřejmé (*self-evident*), že není třeba je prokazovat. To je typický slovník *common sense*. Jak to vystihl Marsden, optimismus tohoto pojetí poznání je zřejmý:

„Každý, kdo je při smyslech, věří takovým pravdám, jako je existence reálného světa, příčiny a důsledku, a kontinuity vlastního já. Schopnost vědět takové věci je stejně přirozená jako schopnost dýchat vzduch... Běžný rozum (*common sense*) lidstva, ať už jde o muže za pluhem nebo za kancelářským stolem, je nejjistějším průvodcem za pravdou.“<sup>14</sup>

## Reidova etika: „the moral sense“

Osvícenství (v obecném významu) svým popřením zjevení způsobí rovněž konec jakékoli univerzálně přijímané a závazné filozofie a tím i etiky. Etika se bude napříště

<sup>13</sup> Sennett a Groothuis, *Defense*, s. 213.

<sup>14</sup> Marsden, *Fundamentalism*, s. 15.

odvozovat z různých principů, vycházejících obvykle z člověka (antropocentrismus). Reid však bude v kontrastu s touto dynamikou hovořit také o tzv. *moral sense*:

„Nejsme spravedliví proto, že spravedlivé chování prospívá buď nám, nebo společnosti [*contra utilitarismus*], ale proto, že je nám pojem spravedlnosti vrozený, a proto, že jsme naplněni pocitem povinnosti [*sense of duty*], jenž nám byl dán Bohem. Stejně jako nahlédnutí matematických souvislostí předpokládá znalost jistých pojmů (jako pojmu kvantity), zakládá se rovněž morální nahlédnutí na jistých předpokladech, které jsou evidentní a nezpochybnitelné a které vyvěrají přirozeným způsobem z našeho ducha. V té míře, v jaké se duch rozvíjí, rozvíjejí se také tyto principy, jež jsou tedy bytostně závislé na výuce a výchově.“<sup>15</sup>

Podobně jako základní reality – „pravdy“, také základní morální principy jsou:

„univerzálně samo-zřejmé [*self-evident*] pro ty, kdo mají vyspělý charakter a řádně fungující mysl. Díky naší konstituci jako takové rozpoznáváme morální povinnosti vedle společenských smluv, lidských konvencí a společenské užitečnosti... Reid tvrdil, že Boží zákon je vepsán do našich srdcí (svědomí), takže odmítnout jeho základní směřování znamená jednat nepřirozeně. Ateista dokáže rozpoznat tutéž morální pravdu jako teista, neboť se jedná o „schopnost, danou mu Bohem. Oba jsou učiněni k témuž Božímu obrazu. Pokud by Bůh nedal člověku tuto schopnost, člověk by „nebyl morální a odpovědnou bytostí.“<sup>16</sup>

Součástí *common sense* je tedy také přirozený *moral sense* (morální smysl). „Běžný člověk“ tak přímo poznává nejen pravdy o realitě, ale také *pravdy (zákony, pravidla) morální*; přímo, přirozeně, z reality vnější i vnitřní (tedy studiem vlastního *common sense* – jeho struktury).

Zde bychom neměli přehlédnout, byť ve zjednodušení, překvapivou analogii k dříve dominantní katolické *přirozené teologii a etice přirozeného zákona*, jak ještě výrazněji uvidíme později.

Dalšími představiteli této školy byli např. J. Beattie, D. Stewart, volněji také James Oswald, George Campbell nebo Adam Ferguson.

## Výchozí situace v evangelikalismu

### Původní formace evangelikálů

Jak připomíná McGrath, „evangelikálové 18. století byli většinou kalvinisty, aniž by se však k tomuto označení hlásili... Jejich kalvinismus byl přitom umírněný a blížil se spíše reformačnímu učení 16. století než protestantské ortodoxii 17. století.“<sup>17</sup> K této formaci však přistupovaly další důležité vlivy, jako např. wesleyánský arminianismus

<sup>15</sup> Röd, *Novověká filozofie*, s. 477.

<sup>16</sup> Sennett a Groothuis, *Defense*, s. 215–16.

<sup>17</sup> McGrath, *Encyklopedie*, s. 126.

(Kristus zemřel za všechny lidi, úplného posvěcení lze dosáhnout již za života a spasení lze ztratit...)<sup>18</sup> Kalvinismus ovšem pochopitelně nikdy nehlásal epistemologický optimismus poznávání Boha rozumem z přírody:

„V podstatě optimistické pojetí lidské podstaty (přirozenosti), vnitřně obsažené ve filozofii *common sense*, souznělo s americkou povahou. Ačkoli zde stále zbýval prostor pro kalvínské a evangelikální dogma o tom, že se všichni lidé narodili jako hříšníci, ještě přesvědčivější byla víra v to, že všem byl dán potenciál poznat Boží pravdu. Přísní kalvinisté tvrdili, že během pádu ze stavu nevinnosti byla lidská mysl oslepena; v pohledu *common sense* se lidský intelekt zdál trpět pouze lehkým astigmatismem. Kromě toho, jeden z prvotních postulátů *common sense* filozofie tvrdil, že individuální jedinci jsou morálními činiteli se schopností svobodné vůle. Tyto předpoklady – podstatně důležité pro ekonomický, politický a náboženský individualismus tolik rozšířený v Americe – odporovaly tradičnímu pojetí předurčenosti a zkaženosti. Přísní kalvinisté byli nicméně po dlouhou dobu schopni svým způsobem usmiřovat determinismus se zkušeností svobody a nebyli odrazeni od uplatnění filozofie, která nabízela takovou podporu v ostatních oblastech.“<sup>19</sup>

Jak v tomtéž smyslu dodává Noll:

„Jonathan Edwards, nejdůležitější evangelikální myslitel 18. století, zpochybňoval pojetí lidské přirozenosti (podstaty), které bylo tak důležitým pro etiku skotského osvícenství. Odolával také osvícenské tendenci umožnit vědeckým procedurám, které praktikoval Newton, aby diktovaly ideální způsob práce v teologii a dalších oblastech. Všichni významní evangelikální lídři poloviny 18. století spolu s Edwardsem hájili reformační pojetí lidské přirozenosti a popírali, že by lidé měli „přirozený“ *moral sense*, kterým by mohli rozpoznat jednak co je pravdivé a jednak co je v jejich nejlepším zájmu. Přesto byla právě tato vize humanity klíčová pro didaktické osvícenství a počátkem 19. století se stala široce přijímaným předpokladem amerických evangelikálů.“<sup>20</sup>

Jak ale mohlo toto osvícenství najít cestu do takovéto konzervativní protestantské tradice?

## Osvícenství v protestantské tradici?

Jeden z kritických teoretiků evangelikalismu, Mark Noll, na tuto otázku přináší následující klíčové odpovědi.

<sup>18</sup> „Výrazný představitel hnutí a zakladatel metodismu John Wesley byl v teologii především eklektikem...“ McGrath, *Encyklopedie*, s. 126.

<sup>19</sup> Marsden, *Fundamentalism*, s. 16.

<sup>20</sup> Noll, *The Scandal*, s. 86.

## 1) Výchozí intelektuální situace v evangelikalismu

Noll sleduje tuto dynamiku z hlediska evangelikálního intelektuálního zázemí, a pokud jde o výchozí bod, konstatuje:

„...nejpozději od poloviny osmnáctého století existoval americký evangelikalismus primárně jako emotivní [*affectional*] a organizační hnutí. Právě tento charakter onoho probuzení, které učinilo evangelikální duchovnost v severní Americe mocnou silou, oslabil jeho sílu intelektuální...“

Přesto, díky svému místu v amerických dějinách, vyvinul evangelikalismus v poslední části 18. a v raných letech 19. století vypracovaný intelektuální systém. Tento systém přidal vybrané prvky revolučního [v americkém kontextu] a demokratického hnutí pozdního 18. století k historickým důrazům protestantismu. Výsledkem byl jedinečný evangelikální přístup k myšlenkovému životu, obsahující filozofii *common sense*, morální instinkty republikanismu, vědecký přístup Francise Bacona a sklon k důkazovému uvažování v teologii. Tento systém obsahoval povážlivé intelektuální slabiny, které však nebyly upozorovány po celou dobu amerického zaujetí budováním stabilní společnosti“ [tedy do druhé půle 19. století].“<sup>21</sup>

## 2) Rozpoznání vícerých proudů osvícenství

Zde je třeba mít na mysli, že termín „osvícenství“ zastřešuje široký myšlenkový pohyb:

„Klíč k porozumění tomu, jak mohlo existovat evangelikální osvícenství v Americe, spočívá v připomenutí té skutečnosti, že intelektuální dějiny byly na této straně Atlantiku odlišné od intelektuálních dějin evropského kontinentu. Kniha Henryho Maye *Osvícenství v Americe* má pro tento účel kritický význam, neboť ukazuje, že Američané 18. století vnímali několikero různých osvícenství namísto jednoho jediného...“<sup>22</sup> Byly to (ve zkratce):

1) *skeptické osvícenství*, představované Voltairem a Humem

2) *revoluční osvícenství*, představované jmény J. J. Rousseau, William Godwin, a po roce 1780 také Thomas Paine

Oba tyto směry evropského osvícenství ovšem Amerika (posléze) zavrhla.

3) *umírněné osvícenství*, reprezentované Isaacem Newtonem a Johnem Lockem, vnímané s velkým respektem, avšak zpovzdálí

4) *didaktické osvícenství*:

<sup>21</sup> Noll, *The Scandal*, s. 24.

<sup>22</sup> Noll, *The Scandal*, s. 84.

„Čtvrtému směru osvícenství se ovšem dostalo zcela odlišného přijetí v protestantské Americe: toto *didaktické osvícenství*, které se nedávno stalo předmětem svěžího zájmu učenců, bylo převážně produktem Skotska.“<sup>23</sup>

### Didaktické osvícenství

Tito osvícenci sledovali vskutku velké myšlenky a cíle:

„...bojovali za obnovu intelektuální věrohodnosti a sociální soudržnosti osvícenského ideálu. Těchto cílů dosahovali argumentací v tom smyslu, že všechny lidské bytosti jsou ze své podstaty vybaveny společným souborem schopností – jak epistemologických, tak etických – skrze které jsou schopny pochopit základní skutečnosti přírody a mravnosti (morálky). Tytéž lidské schopnosti je navíc možno studovat tak vědecky, jako Newton studoval fyzikální svět. Takovéto přesné studium, a to zejména v oblasti vědomí, přinese poznání zákonů lidského chování a etiky, které budou v každém ohledu tak vědecké, jako Newtonovy závěry ohledně přírody. Tato skotská forma osvícenství dominovala intelektuálnímu životu ve Spojených státech po více než první půlstoletí národních dějin.“

Kontext nově vznikajícího národa a rezonance s jeho mentalitou otevřely tomuto přístupu k poznání všechny dveře včetně těch, které bychom považovali za nepravděpodobné:

„Tento vliv se rozšířil jak obecně v populaci, tak i ve vyšších vrstvách – od Jeffersona a Madisona v Bílém domě přes první profesionální vědce ve Spojených státech až po literární průkopníky nového národa. Nejpohotovějšími mluvčími principů *common sense* amerického osvícenství se však stali protestantští vzdělavaatelé a kazatelé. Tytéž principy poskytly základ vysokoškolské výuky na unitářském Harvardu, baptistickém Brownu, na kongregačním Yale, presbyteriánském Princetonu a ve zbytku rapidně rostoucí síti *colleges*, které v této fázi zůstávaly stále ještě převážně doménou církvi. Definovaly mentální návyky evangelikálního Severu a Jihu, důstojných městských kazatelů a průbojných kazatelů pohraničí, střízlivých doktrinárních konzervativců i populistických demokratických debatérů.“<sup>24</sup>

Učebnice nově vznikajících *colleges* a univerzit pocházely z Británie; mnozí vedoucí představitelé těchto škol byli navíc sami autory děl, pojednávajících o *common sense* (jak uvidíme také níže). Zde je dobré si povšimnout toho, nakolik tehdy akademie patřila protestantům: tito křesťané byli ve svém prostředí relevantní, měli co říci – nabízeli odpovědi na aktuální otázky, podávané navíc aktuálním jazykem vědy. Evangelikalismus si odtud navíc odnesl zkušenost významného společenského a politického vlivu.

Američtí evangelikálové tedy toto specifické osvícenství učinili svým vlastnictvím. Noll se však přesto zcela logicky táže, jak je to možné. Protestantská tradice, která vzešla

<sup>23</sup> Noll, *The Scandal*, s. 84.

<sup>24</sup> Noll, *The Scandal*, s. 85.

z kořenů reformace, totiž, jak víme, zdůrazňovala víc lidské neschopnosti nežli přirozené lidské schopnosti stejně jako negativní dopady hříchu na lidskou mysl v kontrastu s důvěrou v lidský rozum. Revivalismus Johna Wesleyho, George Whitefielda a Jonathana Edwardse ve svých hlavních tématech tyto důrazy sdílel.<sup>25</sup>

### 3) Potenciál, spatřovaný v *common sense*

Zde se patrně dostáváme k nejdůležitější příčině vítězného tažení *common sense* protestantskou Amerikou. Začneme od širšího národního a politického kontextu:

„Užitečnost tohoto typu osvícenského myšlení byla zjevná. Zcela zřetelně se stal hlavní částí politické argumentace. Jakou váhu mohla mít tradiční autorita krále v Parlamentu tváří v tvář ‚samozřejmým pravdám‘, ‚neodcizitelným právům‘ nebo ‚zákonům přírody‘, jak jsou proklamovány v Deklaraci nezávislosti? Jaká zde zbyla potřeba pečlivého vyvracení autorit či dokonce pečlivého pročítání Písma k ospravedlnění vzpoury, jestliže morálnímu smyslu [*moral sense*] bylo zřejmé, že taková rebelie byla nezbytná?“<sup>26</sup>

*Common sense* se tedy stal důležitým komponentem politické dynamiky. Krátce před Americkou revolucí napsal Thomas Paine pamflet, který se stal senzací a rozdmýčoval v koloniích plamen revolučního ducha; název knihy byl *Common sense*. Jiný autor, Nathaniel William Taylor, tvrdil na tomtéž základě: „Nechť člověk nahlédne do svého srdce, a nemůže nežli vnímat... *vnitřní svobodu* – neboť pokud svoboda není *v mysli*, pak není nikde. A svoboda v mysli implikuje sebeurčení.“<sup>27</sup>

Když se nyní zaměříme na tehdejší evangelikální prostředí, zjistíme s Nollem, že důvody tak pozitivního přijetí *common sense* zde byly obdobné:

„Jedinečně osvícenský charakter tohoto uvažování spočíval v jeho důvěře ve vlastní objektivitu a v jeho oddanosti principu privilegovaného vědeckého tázání. Oddanost protestantů této formě osvícenství byla tak naprostá proto, že *common sense* zdánlivě fungoval tak dobře, dokázal ospravedlnit Revoluci, nastolil společenský řád cestou Konstituce plné principů morální filozofie, a otevřel cestu pro téměř stoleté triumfální obhájení tradičního protestantismu. Evangelikální oddanost této formě osvícenství se hluboce zakořenila nejen pro tuto vysokou úspěšnost, ale i proto, že byla tak intuitivní, tak instinktivní, že byla tak silně svázaná s druhou přirozeností. Po většinu historie Spojených států evangelikálové popírali, že by měli nějakou filozofii. Pouze se řídili *common sense*.“<sup>28</sup>

McGrath v tomto smyslu nabízí podobné postřehy:

„Ačkoli evangelikálové ostře kritizovali volnomyšlenkářství a nepravověrnost soudobé teologie, sami byli silně ovlivněni osvícenským způsobem myšlení.“

<sup>25</sup> Noll, *The Scandal*, s. 86.

<sup>26</sup> Noll, *The Scandal*, s. 88.

<sup>27</sup> Noll, *The Scandal*, s. 92.

<sup>28</sup> Noll, *The Scandal*, s. 88.

Wesley učil, že náboženství a rozum jsou spolu úzce spjaty. Evangelikálové se běžně dovolávali Johna Locka a užívali jeho metodu empirického důkazu tvrzení. Stejně tak oceňovali induktivní vědeckou metodu Isaaca Newtona, přičemž s teologií zacházeli jako s oborem, pro nějž jsou newtonovské postupy naprosto přiměřené. Řada evangelikálů, mezi nimi i Wesley, se amatérsky věnovala vědeckým pokusům. Podobně jako jejich současníci trvali evangelikálové na tom, aby Boží existence byla odvozena z řádu a účelnosti přirozeného světa.<sup>29</sup>

Marsden dále doplňuje, že:

„filozofie *common sense* přitahovala Američany nadále i v 19. století, protože poskytovala pevný základ pro vědecký přístup k realitě. V národě, který se zrodil během osvícenství, byla úcta k vědě jako cestě porozumění všem aspektům reality téměř neomezená. Evangelikální křesťané a liberální osvícenské osobnosti společně předpokládali, že vesmír je řízen racionálním systémem zákonů, zaručených moudrým a benevolentním stvořitelem. Funkcí vědy bylo objevovat tyto zákony podobné Newtonovým zákonům fyziky, jejichž existence byla předpokládána ve všech oblastech. Tvrzením, že externí svět je ve skutečnosti právě takový, jakým se jeví, poskytoval *common sense* skálu, na které bylo možno založit takovouto empirickou strukturu.“<sup>30</sup>

Jak stručně shrnuje Kelly, realismus *common sense* tedy nakonec „poskytl epistemologickou strukturu, využívanou jak ‚liberály‘, tak ‚konzervativci‘ Ameriky 19. století.“<sup>31</sup>

## The Common Sense nad výkladem Písma a mravnosti

Sledujme nyní filozofii *common sense* ve výročí slavných představitelů evangelikalismu. To patrně nejlépe ilustruje významnost úlohy, kterou *common sense* jako epistemologický přístup a tedy výkladové předporozumění sehrál v evangelikálním přístupu k Písmu.

Presbyterián Charles Hodge byl hlavním tvůrcem princetonské teologie, která si v evangelikalismu uchovala vliv až do 20. století:

„Byl přesvědčen o tom, že reformovaná víra je totožná se správným pochopením a logickým výkladem Bible, a proto chtěl dokázat její věrohodnost (s pomocí skotské filozofie *common sense*) a vyložit ji tak, aby zdůvodnil reformované stanovisko... Hodge chápal svůj úkol přísně vědecky: domníval se, že po induktivním shromažďování faktů (z Písma) je třeba na jejich základě přistoupit k dedukcím... tím, že zacházel s Bibli jako s knihou plnou vědeckých faktů,

<sup>29</sup> McGrath, *Encyklopedie*, s. 126. U citací z *Encyklopedie* nahrazuji formulaci „zdravý rozum“ původním *common sense*.

<sup>30</sup> Marsden, *Fundamentalism*, s. 15.

<sup>31</sup> Kelly, „Scottish Realism“ in Elwell, *Dictionary*, s. 991.

nerespektoval její narativní formu a učinil z ní pouhý zdroj informací pro ty, kdo hledají fakta... Je-li pravda (jak tvrdí E. R. Sandeen), že jedním z kořenů amerického fundamentalismu je princetonská teologie, nese za to Hodge jistou odpovědnost.<sup>32</sup>

Patrně neznámější výrok osvícenského biblicismu po americké Občanské válce se nachází v Hodgeově *Systematické teologii*:

„Bible je teologovi tím, čím je příroda muži vědy. Je skladištěm faktů; a jeho metoda zjišťování toho, co Bible učí, je stejná jako ta, kterou přírodní filozof přijímá k poznání toho, co učí příroda... Úlohou křesťanského teologa je zjišťovat, shromažďovat a kombinovat veškerá fakta, která Bůh zjevil ohledně sebe sama a našeho vztahu k němu. Všechna tato fakta jsou v Bibli.“<sup>33</sup>

Tentýž Charles Hodge v polovině 19. století také tvrdil, že „Příroda je tak skutečným zjevením Božím, jako Bible; a my pouze tehdy vykládáme Slovo Boží Slovem Božím, pokud vykládáme Bibli vědou.“<sup>34</sup>

Jak dále komentuje Noll:

„pro evangelikály byly osvícenské vzorce myšlení dokonce ještě použitelnější, nežli pro politiky... Strážcové americké veřejné mravnosti [*public virtue*] se nyní mohli spolehnout na ‚*moral sense*‘ pro novou formulaci tradiční morálky vědeckou formou bez nutnosti návratu k tradičním pilířům etiky včetně speciálního zjevení v Písmu. John Witherspoon, prezident Princeton College, který se přistěhoval ze Skotska v roce 1768, tvrdil, že pokud zkoumáme svou vlastní mysl, dojdeme k náležitým principům spravedlivé a stabilní společnosti. Doufal, že ‚může přijít čas, kdy mužové, zabývající se morální filozofií tak, jako se Newton a jeho následovníci zabývali filozofií přírodní, mohou dospět k vyšší přesnosti‘ v etických záležitostech.“<sup>35</sup>

Dalším prezidentem Princetonu po Witherspoonovi byl Samuel Stanhope Smith, jeden z nejvýraznějších systematiků amerického osvícenství. Ten ve své práci z roku 1787 hájí jednotu lidské rasy jako podmínky poznání univerzálně platných principů společenského řádu. Bez ní by podle jeho slov:

„...morální věda byla absurdní; zákony přírody a národů by zanikly; nebylo by žádné koncepce obecných principů lidského chování, náboženství, politiky... Doktrína jediné rasy odstraňuje tuto nejistotu, činí lidskou podstatu podléhající systému, ilustruje moc fyzikálních příčin, a otvírá široké a bohaté pole pro morální vědu.“

<sup>32</sup> McGrath, *Encyklopedie*, s. 416.

<sup>33</sup> Charles Hodge, *Systematic Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 1952, 1:10–11, in Noll, *The Scandal*, s. 98.

<sup>34</sup> Noll, *The Scandal*, s. 207–8.

<sup>35</sup> Noll, *The Scandal*, s. 88–90.



Tentýž přístup ovlivnil většinu evangelikálních intelektuálních lídrů v období před Občanskou válkou a výslovně se odrazil v přednáškách a učebnicích tehdejších protestantských vůdců.<sup>36</sup> Následující Marsdenův komentář jednak shrnuje tehdejší úlohu evangelikálů v nově vznikajícím národě, jednak poukazuje na úzké propojení *common sense* s dalším epistemologickým přístupem britského osvícenství:

„*Common sense* a empirismus poskytly novému národu základ pro nastolení národního morálního řádu. Evangelikální vzdělavatelé se postavili do čela formování národního mínění. Bible samozřejmě zjevovala tento morální zákon; avšak schopnost běžného rozumu, který je v souladu s Písmem, byla univerzálním standardem. Na základě filozofie *common sense* může člověk intuitivně znát prvotní principy morálky tak jistě, jako vnímá jiné podstatné aspekty reality. ‚Bůh vše učinil dvojmo: svět okolo nás a s ním korespondující svět uvnitř nás,‘ tvrdil známý autor učebnic Francis Wayland ve své reprezentativní formulaci *common sense*: ‚On učinil světlo vně a oko uvnitř; morální kvality v činech, a svědomí, které by je posuzovalo; a takto dále v každém dalším případě.‘

Máme-li určité poznání o prvotních morálních principech, můžeme díky baconovské indukci dospět k autoritativním závěrům morálním, politickým i ekonomickým; ‚řád posloupnosti jednou objevené v morální oblasti je právě tak neměnný, jako řád důsledků ve fyzice.‘ Na tomto základě mohli kolejni prezidenti, jako Hopkins, Anderson, nebo Wayland s jistotou ukazovat cestu křesťanské civilizaci.“<sup>37</sup>

Tato myšlenka „univerzálního řádu“ je pozoruhodná zejména v době, kdy byl takový řád v Evropě již ztracen. Také Baconův induktivní empirismus si pro svůj tehdejší význam zaslouhuje pozornost.

## Induktivní přístup Francise Bacona

V době dominance *common sense*, tedy zhruba od poloviny 18. do poloviny 19. století, tedy

„...velký počet amerických myslitelů, následujících tvrzení Thomase Reida, věřil, že induktivní vědecká metoda filozofa 17. století Francise Bacona je jedinou spolehlivou cestou založenou na *common sense*. Baconovo jméno inspirovalo v Američanech téměř zbožnou úctu k jistotě poznání, dosaženého pečlivým a objektivním pozorováním faktů známých běžnému rozumu (*common sense*). Ať už byla předmětem teologie či geologie, vědec má zapotřebí pouze klasifikovat tyto jistoty a vyhýbat se spekulativním hypotézám.“<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Noll, *The Scandal*, s. 89–90.

<sup>37</sup> Marsden, *Fundamentalism*, s. 15–16.

<sup>38</sup> Marsden, *Fundamentalism*, s. 15.

Leonard Woods jr., ortodoxní kongregacionalista, napsal v roce 1822, že:

„...tou nejlepší metodou studia Bible je ,ta, která jde cestou fyzikální vědy, regulovaná ,maximy pocházejícími od Bacona a Newtona. Newtonovská metoda je podle jeho slov ,aplikovatelná v teologii stejně jako ve fyzice, ačkoli v teologii máme extra-pomůcku – zjevení v Bibli. Avšak v obojí vědě je uvažování stejné – hledáme fakta a z nich docházíme k obecným pravdám.“<sup>39</sup>

Když si evangelikálové (koncem 18. století) začali vytvářet svou vlastní obhajobu křesťanství, přiklonili se ještě blíže k metodám didaktického osvícenství:

„Jakkoli byl tento návrat k přírodovědeckému prokazování rozšířen mezi kongregacionalisty, byli to presbyteriáni, kdo excelovali v tom, co T. Bozeman nazýval baconovským přístupem k víře. V bohosloví se přísný empirismus stal standardem obhajob víry v Boha, ve zjevení a v Trojici. V morálních vědách prošlapával cestu k etické jistotě. Navíc nabídl klíč k využití fyzikální vědy samotné jako demonstrace náboženských pravd...“

Důraz byl v každém případě pokládán – jak to formuloval Stanhope Smith – na ,důkaz cestou faktů, a na závěry z těchto faktů vyplývající, které... každý opravdový učedník Přírody potvrdí jako legitimně vyvozené z jejího vlastního pramene.“<sup>40</sup>

Archibald Alexander, dlouholetý profesor presbyteriánského semináře na Princetonu, každoročně říkal studentům prvního ročníku:

„Aby prokázali, že naše schopnosti nejsou utvářeny tak, aby nás zaváděly, museli se někteří vrátit k *dobrotě* a *pravdě o Bohu*, našem Stvořiteli, ale tento argument není nezbytný. Jsme si těmito intuitivními pravdami jisti tak, jak jen můžeme být... Kromě toho, musíme si být jisti tím, že existujeme, že svět existuje, než si můžeme být jisti tím, že je Bůh, neboť je to tak, že z těchto *dat* prokazujeme jeho existenci.“<sup>41</sup>

Ve shrnutí lze tedy prakticky říci, že „principy osvícenské racionality získaly takový vliv, že pro evangelikály bylo stále snadnějším zacházet s Písmem jako s ,vědeckým textem, jehož části měly být induktivně sestaveny tak, aby vydaly pravdu o každé otázce.“<sup>42</sup> Zjednodušeně řečeno, teologii i etiku lze v tomto světle budovat podobně jako např. fyziku. Zatímco teologické pravdy a poučky jsou v Písmu již připraveny k utřídění, *the moral sense* lidí při smyslech se – bez ohledu na kulturní kontext – shodne rovněž na „objektivních“ principech etických či morálních.

<sup>39</sup> Noll, *The Scandal*, s. 97.

<sup>40</sup> Noll, *The Scandal*, s. 91–2.

<sup>41</sup> Noll, *The Scandal*, s. 93.

<sup>42</sup> Noll, *The Scandal*, s. 98.

Toto myšlení se stalo do té míry základním, že se ani ortodoxní evangelikálové nebránili založení veškerého budování víry na principech skotského osvícenství: „Jinými slovy, základní princip této skotské filozofie – že lidé mohou přirozeně usuzovat z důkazů svého vlastního vědomí na existenci Boží a na platnost tradiční morálky – se počátkem 19. století stal velmi rozšířeným.“<sup>43</sup>

Takový přístup k Božímu zjevení v Bibli však měl další důsledky. Jak v období rané republiky napsal Nathan Hatch o tehdejší populističtější náboženství, „v kultuře, která přinesla frontální útok proti tradici, zprostředkujícím elitám a institucím, se Bible velmi snadno stávala... ,knihou spadlou z nebe pro všemožné typy lidí, aby ji používali svými vlastními způsoby.“<sup>44</sup> To se podle Nolla vztahovalo na téměř všechny evangelikály oné doby.<sup>44</sup>

Podobné souvislosti byly nacházeny a uplatňovány i mimo kontext evangelikalismu nebo vůči ohrožujícím myšlenkám. Například se projevil tento „nadpřirozený racionalismus“, který umožňoval harmonizaci jednak Bible s astronomií, jednak Bible s geologií, v reakci na *Věk rozumu* Thomase Paina z 90. let 18. století. Navíc, jak to vyjádřil tehdejší laický aktivista Elias Boudinot, nic nefungovalo proti deismu Thomase Paina (argumentujícího ve prospěch revoluce na základě *common sense*) tak dobře, jako „pravidla *common sense*“. Podobnou cestou se vydala například reakce proti unitářům.

## Typické projevy a důsledky

### „Přímé“ čtení Písma

Duch *common sense* se výrazně projevil mimo jiné také v *restoracionismu*. Tzv. Campbellovo hnutí vedlo v tomto kontextu k založení Učedníků Kristových, Církvi Kristových a Křesťanských církví. Učedníci Kristovi založili v roce 1836 (Francis) Bacon College, kde byli studenti vyučováni Campbellovu přístupem k Písmu:

„Snažil jsem se číst Písmo tak, jako by je přede mnou nebyl četl nikdo jiný.“ Jiný takovýto vůdce, Tolbert Fanning, vyjádřil důvěru v to, že „Písmo, pokud je slušně přeloženo, nepotřebuje další vysvětlení.“ James Lamar ve své knize *Organon of Scripture* z roku 1859 tvrdil, že „Písma dovolují, aby byla studována a vysvětlována na principech induktivní metody; a... takto vykládána hovoří k nám hlasem tak jistým a nemylným, jako je hlas přírody, přicházející z experimentů a pozorování ve vědě.“<sup>45</sup> Tíhnutí k „přímému“ čtení Písma, ignorujícímu jeho literární stránky, je zde zřejmé, stejně jako jeho logika.

### „Proof texting“: argumentace na bázi krátkých důkazových textů

Je-li Písmo „skladištěm faktů“, které nevyžadují více, nežli náležité utřídění, pak pochopíme, proč se v této tradici tolik rozšířila důvěra v argumentaci krátkými „důkazovými texty“ Písma. Nechci tvrdit, že tento postup není za žádných okolností legitimní. Jde spíše o to, že témata, jako je božská podstata Kristova, lze pochopit a následně doložit

<sup>43</sup> Noll, *The Scandal*, s. 93.

<sup>44</sup> Noll, *The Scandal*, s. 97.

<sup>45</sup> Noll, *The Scandal*, s. 98.

lépe, pokud se nesoustředíme pouze na krátké texty, ale naopak na širší svědectví a kontext, například na kompozici a důrazy Janova evangelia (zejména na jeho úvod a závěr), intertextuální souvislosti Písma (oslavený nebeský Ježíš, který je ve Zj 1 popsán starozákonními obrazy vykreslujícími Hospodina), apod. Výraznou ilustrací nedostatečnosti strategie „důkazových textů“ je typická argumentace ze strany Svědků Jehovových. Pokud se soustředíme pouze na tento přístup, unikne nám v Písmu mnohé.

## **Teologická témata, zdůvodňovaná na bázi common sense (příklady)**

Následující příklady v maximální stručnosti a bez nároku na úplnost ilustrují důsledky uplatňování předpokladů *common sense* při výkladu Písma.

### **Vzhledem k učení o důsledcích pádu**

V roce 1833 argumentoval Andover Moses Stuart pro myšlenku vnitřní, dědičné zkaženosti tak, že tato představa je „jasně v rozporu s výslovnými prohlášeními Písma... a s prvními pravidly našich nezaujatých pocitů a našeho rozumu.“<sup>46</sup> Tento rozpor s reformačním učením o zjevení je třeba nepřehlédnout: obecné zjevení se touto cestou opět stává autoritativním zdrojem teologie.

### **Učení o Trojici (a zpráva o Stvoření)**

„Tradiční anglikán John Hutchinson nabídl vlastní alternativní vysvětlení fyzikálního světa... Hutchinson tvrdil... že úvodní kapitoly Genesis stejně jako křesťanské učení o Trojici poskytují přímé vědecké učení o tom, jakým způsobem oheň, vzduch a světlo (v různých kombinacích) mohou vysvětlit veškeré fyzikální jevy. Hutchinsoniánství vydrželo jako významný proud mezi teologickými konzervativci téměř po jedno století, avšak na počátku 19. století bylo odloženo stranou dokonce i neskálnějšími obhájci autoritativní povahy Písma.“<sup>47</sup>

Extrémní zjednodušování, přítomné v tomto přístupu, není jistě třeba dále komentovat.

### **Puritánský sabbath**

Jak víme, koncept sabbathu, tedy svěcení jednoho dne v týdnu způsobem, odpovídajícím sabbathu Písma, velmi zdůrazňovali puritáni. V jejich praxi to stále byl kalendářně první den týdne, důraz však byl položen na jeho svěcení v kontrastu k tzv. „kontinentální neděli“.<sup>48</sup>

„Puritánský sabbath byl patrně nejvýraznějším symbolem evangelikální civilizace v anglicky mluvícím světě a zůstal velkým reformním tématem, ve kterém se setkával zájem náboženský se společenským. S vědomím rostoucí komplexnosti moderního života, jak to potvrdila Kongregacionalistická národní rada v roce

<sup>46</sup> Noll, *The Scandal*, s. 97.

<sup>47</sup> Noll, *The Scandal*, s. 192.

<sup>48</sup> Viz také např. Knight, *A Search*, s. 35.

1871, „odpočinek Sabbathu je nenahraditelným pro udržení zdraví, mravnosti a křesťanské podstaty tohoto národa.“<sup>49</sup>

Mark Hopkins, známý modelový představitel kolejních učitelů a prezidentů,

„měl za to, že Boží Zákon je v souladu se zájmy pracujících. S použitím terminologie, známé z dominující morální filozofie, Hopkins tvrdil, že lidé mají ‚právo‘ na jednodenní odpočinek, protože jejich Bohem daná ‚morální konstituce‘ byla předem přizpůsobena sabbatnímu rytmu. Jestliže evangelikálové souhlasili s tím, že ‚znesvěcení Sabbathu‘ již ‚dosáhlo alarmujících rozměrů‘, zůstali přesvědčeni, že ‚řádné rozpoznání posvátnosti svatého Sabbathu je jedním z hlavních úhelných kamenů v základech Církve a naší křesťanské civilizace.“<sup>50</sup>

Jednoduše řečeno, slyšíme zde argumenty typu „sabbath je zdravý a pracující člověk na něj má morální nárok“. To může být užitečné přemýšlení, rozhodně však nejde o legitimní výklad primárního odůvodnění svěcení soboty v Písmu.

### Přístup milleritů k Písmu

Přístup Williama Millera, tohoto zvěstovatele Kristova druhého příchodu, na nějž navázal také adventismus sedmého dne, je pouze další ilustrací tehdejšího všeprostopujícího vlivu *common sense*. Když byl v roce 1841 Miller tázán, zda je způsobilý předkládat své pohledy, když neovládá biblické jazyky, odpověděl:

„Pokud nejsem obeznámen s hebrejštinou a řečtinou, znám dost na to, abych mohl správně citovat anglický text Písma.‘ Při jiné příležitosti poznamenal, že Bible obsahuje systém zjevených pravd ‚daných tak jasně a jednoduše, že ten, kdo jimi prochází, v nich nemusí chybovat, ani kdyby byl hlupákem.“<sup>51</sup>

Tentýž muž o své zkušenosti s důkladným studiem Písma prohlásil, že to byl „svátek rozumu“.<sup>52</sup> Josiah Litch se zase radoval z toho, že millerismus dal světu „jednoduchý, prostý, *common-sense* systém výkladu posvátného kánonu, aby každý člověk, který si dá tu námahu číst Bibli a propojovat její rozličné části, mohl porozumět Božímu slovu bez pomoci učených komentářů.“<sup>53</sup>

Jak Knight dále komentuje v kontextu millerismu, „filozofie *common sense* se vyhýbala komplikovaným racionálním vysvětlením a zaměřovala se na fakta (včetně biblických faktů) tak, jak se jevila člověku na ulici.“ Pokud pak šlo o výklad Písma, „doslovný výklad stál blízko duchu Millerovy doby. Většina lidí věřila, že doslovná interpretace Bible předznamenává věrnost, zatímco alegorické či metaforické interpretace jsou příznakem toho, že Bible není brána vážně.“<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Marsden, *Fundamentalism*, s. 13.

<sup>50</sup> Marsden, *Fundamentalism*, s. 13.

<sup>51</sup> Knight, *Millennial Fever*, s. 37.

<sup>52</sup> Knight, *Millennial Fever*, s. 39.

<sup>53</sup> Knight, *Millennial Fever*, s. 37–38.

<sup>54</sup> Knight, *Millennial Fever*, s. 37 a 39.

Přiblížení Písma a jeho zvěsti „běžnému člověku“ je jistě velkým obecným kladem tohoto přístupu. Krajní zjednodušení přístupu k Písmu a populistické tendence přítomné v *common sense* však již klady zcela jistě nepředstavují.

### Dispenzacionalistická hermeneutika

Zde budeme naslouchat McGrathovu střízlivému hodnocení:

„Dispenzacionalisté vytvořili koncem 19. a počátkem 20. století na základě epistemologických závěrů skotské filozofie ‚common sense‘ a Baconovy induktivní metody postup, který použili k interpretaci Bible. Seřazování ‚faktů‘ podle doslovného znění umožňoval jejich zásadní předpoklad, že Bible obsahuje *jednotný* systém. Jejich metoda proto měla přispět k odhalení vnitřní konzistence a sebepochopení Bible.

Naivní víra v doslovné znění Písma, vyjádřená výroky typu ‚dává-li běžný význam smysl, pak je zbytečné hledat jiný smysl, charakterizuje především počátky hnutí, zvláště na lidové úrovni... Jeden z prvních představitelů hnutí, R. A. Torrey, byl přesvědčen, že ‚smysl, který prostý člověk pochopí z Bible, je v 99 případech ze 100 správný.‘ Takové radikální postoje vycházely z přesvědčení, že Bible je Božím poselstvím pro prostého člověka, nikoli pro vědce. Rozhodné setrvávání na doslovném významu textu a na výkladu prostým rozumem umožňovalo přistupovat k textu bez ohledu na jeho historické souvislosti.“

Sluší se však spolu se stejným autorem doplnit, že později se situace v této škole výkladu přece jen změnila:

„V posledních desetiletích byla skotská filozofie ‚common sense‘ nahrazena (v *dispenzacionalismu*) kritickým realismem a jednoduchý doslovný výklad předchozích generací vystřídal hluboký historicko-gramatický výklad... Sílí kritická diskuze a zároveň i cit pro aktuální hermeneutické potřeby spolu s vědomím historické podmíněnosti vykladačů.“<sup>55</sup>

Pokud v tomto srovnání přemýšlíme o naší vlastní hermeneutice, také v ní stále vládne historicko-gramatický přístup. Důležitou otázkou však zůstává, zda prostor, který dnes přiznáváme textu, jeho literárním kvalitám a specifikům, či v souhrnu jeho komplexnosti, je již dostatečný. Takto bychom se mohli oprávněně ptát například v oblasti literárního *žánru*, jeho významu a dopadu na čtení a výklad.

### Hledání přírodovědných „důkazů“ o pravdivosti Písma

V pozdějším fundamentalismu, čelícím tlaku darwinismu a teologického liberalismu, byly usilovně hledány různé podoby vědeckého potvrzení Písma. A. T. Pierson zastával názor, že se v Bibli nacházejí úžasné vědecké predikce. Riley konkrétněji tvrdil, že

<sup>55</sup> McGrath, *Encyklopedie*, s. 77–78.

formulace „dal větru váhu“<sup>56</sup> u Jóba 28,25 predikovala atmosférický tlak. Roku 1922 byl publikován argument o vztahu mezi sedmi dny stvoření, sedmi tóny oktávy, sedmi výroky Kristovými a sedmi částmi Žalmu 23, uzavírající, že „netřeba dalšího důkazu o tom, že veškeré Písmo je Bohem vdechnuto.“<sup>57</sup> Ještě vypracovanější byla „Numerika Písem“ Ivana Panina, kde se tvrdilo, že součet číselných hodnot písmen či slov dává v kterékoli pasáži Písma násobek sedmi.<sup>58</sup>

Problémem v tomto bodě není samotné promyšlení vztahu mezi Písmem a *obecným zjevením* v přírodě, nýbrž krajní zjednodušení, přímočarost domnělých korelací a argumentativnost tohoto způsobu přemýšlení, to vše úhrnem vyplývající ze základních premis *common sense*.

## Krise „starého řádu“

Viděli jsme, že přijetí epistemologie *common sense* udrželo na americkém kontinentě „starý řád“ zhruba o dvě století déle než v Evropě: „Tento starý řád propojoval víru, vzdělání a morálnost s blahem civilizace. Dva předpoklady byly naprosto základní: že Boží pravda představuje jediný jednotný řád a že všechny osoby běžného rozumu jsou schopny tuto pravdu poznat.“<sup>59</sup> Jinak řečeno, „starý řád amerického protestantismu byl založen na souvztažnosti víry, vědy, Bible, morálky a civilizace. Blížil se však ke svému zhroucení.“<sup>60</sup>

Je zajímavé, jak Noll v tomto kontextu vnímá úlohu některých významných hnutí:

„Fundamentalismus, dispenzacionalistický premillennialismus, hnutí Vyššího života a letniční hnutí, to vše byly evangelikální strategie přežití v reakci na náboženské krize pozdního 19. století. Každý z těchto směrů uchovával odlišným způsobem cosi z podstaty křesťanské víry. Dohromady však představovaly neštěstí pro myšlenkový život.“<sup>61</sup>

### Příčiny krize

Především důsledky darwinismu a jeho konceptu vývoje dalece přesahovaly rámec biologie. V geologii přišla teorie uniformity. Vyšší biblický kriticismus (v podstatě na bázi Humova skepticizmu) přinášel nová naturalistická vysvětlení. Cestu si razilo nové vědecké myšlení o společnosti. Jak shrnuje Marsden:

„zastánci staré vědecké teologie se po více než jedno století smiřovali s výsledky první vědecké revoluce (spojené s Baconem a Newtonem) právě tím, že nové vědecké objevy začleňovali do svých článků víry a vykládali je jako další důkazy pro argument z designu... Vědě bylo umožněno operovat na naturalistické bázi

<sup>56</sup> Volně dle citace; ČEP překládá jako „Když větru udělil prudkost...“

<sup>57</sup> Publikováno v *Moody Monthly*, 1922.

<sup>58</sup> Marsden, *Fundamentalism*, s. 217–218.

<sup>59</sup> Marsden, *Fundamentalism*, s. 14.

<sup>60</sup> Marsden, *Fundamentalism*, s. 17.

<sup>61</sup> Noll, *The Scandal*, s. 24.

osvobozené od teologických předpokladů kromě toho jednoho, a sice že objektivní zkoumání přírody bude potvrzovat to, co je zjeveno v Písmu.“

Když darwinismus způsobil druhou vědeckou revoluci, evangelikálové, kteří přijali tuto metodu vzájemného smiřování vědy a náboženství, čelili dilematu. Jednou možností bylo zachovat autonomii vědeckého zkoumání, a tak ohrozit základy své křesťanské víry. Střední cestou bylo pojmout evoluci jako prostředek Božího konání. Druhou zásadní možností bylo považovat evoluci za nesmiřitelnou s křesťanstvím. Ještě jiní se pokusili předefinovat vztah křesťanství a vědy (Schleiermacher, Ritschl...).<sup>62</sup>

Fundamentalismus bývá obviňován z naprosté protivědeckosti ve svých postojích. To je však mylné, neboť se nejednalo a ani nejedná o odmítání vědy všeobecně. Fundamentalisté podle Marsdena:

„... spíše posuzovali standardy druhé vědecké revoluce pomocí standardů revoluce první – tedy té Baconovy a Newtonovy. V jejich chápání závisela věda na faktech a prokazování. Darwinismus, jak to oni viděli, nebyl založen na jednom ani na druhém. Významnější námitkou samozřejmě bylo to, že evoluční přístup k výkladu biologie a historie bral v úvahu pouze přirozené příčiny zcela na úkor nadpřirozeného. V newtonovském světónázoru bylo možné, a to i pro Newtona samotného, považovat Bibli za úložiště faktů, souznících s knihou přírody. Nový světónázor, který vyloučil ta nejdůležitější fakta ve prospěch řady mlhavých a spekulativních hypotéz, byl pro fundamentalisty naprosto absurdním a zkázonosným ve svých důsledcích.“<sup>63</sup>

Zásadním problémem tedy nebyl pouze samotný obsah (tvrzení) nově přicházejících teorií, nýbrž jejich povaha: nové vědecké teorie budou napříště – v rozporu s předpoklady *common sense* – komplikované, vysoce hypotetické a neintuitivní. Odbornost se díky tomu stane nutností a „běžný člověk“ ztratí nad těmito hypotézami přímou kontrolu, pokud je sám nestuduje. V perspektivě přírodovědy nebude realita nadále vysvětlitelná přímo, jednoduše a intuitivně: pozorovatelný svět se v tomto smyslu stane velmi složitým. Newtonovský jazyk první vědecké revoluce tak bude opuštěn ve prospěch těchto nově přicházejících paradigmat, tedy zejména evoluce, relativistické fyziky makrosvěta a kvantové fyziky mikrosvěta.

### Vyhrocování argumentů

V tomto novém kontextu se ještě více projevil další logický důsledek používání *common sense* při výkladu Písma. Pravda, definovaná v tak zřejmých, jednoznačných termínech, je logicky zcela ostře odlišena od „nepravdy“. Zároveň se snahou uchovat předchozí „vědecký“ přístup k Písmu tak vidíme velmi razantní způsob vymezování se k myšlenkám, vnímaným jako nesprávné a ohrožující. Například:

<sup>62</sup> Marsden, *Fundamentalism*, s. 20.

<sup>63</sup> Marsden, *Fundamentalism*, s. 214.



„A. C. Dixon vzal na sebe roli Daniele v jámě lvové, když v roce 1920 pronesl řeč ke ‚Klubu nevěřících v Chicagu‘. Tvrdil sebevědomě: ‚Jsem křesťan, protože jsem MYSLITEL... RACIONALISTA... a VĚDEC... Tím nemyslím, že bych věnoval veškerý svůj čas vědeckému zkoumání, ale že věřím ve vědeckou metodu získávání a ověřování poznatků exaktním pozorováním a správným myšlením. Jedna unce faktů vydá za tunu teorie.“

William B. Riley napsal v dalším typickém výroku, že by bylo omylem předpokládat:

„že názory těch z nás, kteří reprezentujeme křesťanství, jsou v jakémkoli rozporu s vědou... ale křesťanství jako veškerá pravda netoleruje omyl a nebude se uvádět do souladu s touto pseudovědou – s touto vysloveně falešnou filozofií.“<sup>64</sup>

Zatímco někteří fundamentalisté hledali promyšlenou odpověď (např. J. Gresham Machen), jiní chápali předpoklady *common sense* naivněji a došli k ještě radikálnějším postojům. Charles Blanchard, prezident Wheaton College v letech 1877–1925, argumentoval následovně:

„Jestliže každý jedinec je vybaven intelektuálním i morálním rozumem a může tedy rozpoznat, co je pravé, jak se téměř celá kultura mohla odvrátit od *common sense* a od Boha?

Blanchardova odpověď, často opakovaná, zněla, že dvacáté století je jednoduše ‚věkem šilenství‘... ‚Dnes je pravdou, že každý člověk, který používá dobrý rozum, bude věřící,‘ napsal v 90. letech 19. století. ‚Dokonce, i když lidé nečtou Bibli, důkazy dostačují, pokud oni přestanou být prasaty, přehrabujícími se v zemi...‘ ‚Důvod, proč materialisté a spiritualisté (ve filozofii) nejsou zavření v blázinci, je ten, že zatímco základy jejich přesvědčení jsou iracionální, jejich praktické aktivity jsou normální.“

Taková logika naznačuje, že problém nesprávných postojů lidí je vlastně problémem jejich *common sense*. Avšak Blanchard jde ještě dál, neobětuje *common sense* tolika „běžných lidí“, nýbrž prohlásí:

„Chyba není v *common sense* lidstva, nýbrž v morálních defektech falešných učitelů: ‚Kazatelé a učitelé teologie se zdají být těmi, kdo vedou církve do omylu a čím lépe jsou placeni, čím delší dovolenou mají, čím vyšší pozici zaujímají, tím nevěrnější Bohu a jeho církvi se zdají být.‘ Blanchard tvrdil, že intelektuální svody jsou nevyhnutelným protějškem morálního úpadku... Jak jinak si člověk může vysvětlit, že tak mnozí vysoce vzdělaní a inteligentní liberálové došli k tak nenormálním závěrům? Další možností, jak Blanchard spekoval, byl, otrávený

<sup>64</sup> Marsden, *Fundamentalism*, s. 217.

mozek; tabák a alkohol, dva velké symboly zkaženosti v očích americké evangelikální tradice, mohou být pachateli.“<sup>65</sup>

Stručně shrnuto, perspektiva *common sense* příliš často svádí k závěru, že ten, kdo nesusouhlasí, má buďto selhávající *common sense*, nebo nemá dobré úmysly.

## Závěrem

Před vlastními závěry chci předeslat, že cílem této krátké studie není popřít kladné přínosy epistemologie *common sense*, doplněné induktivním empirismem. *Common sense* ochránil to, co skutečně je „samo-zřejmé“, před paradoxy až absurditami zejména ve smyslu epistemologického idealismu a skepse u Berkeleyho a Huma. Síla *common sense* je právě zde – v oblasti samozřejmého, „přímého“, intuitivně poznávaného aspektu reality v opozici k nadměrnému kriticismu. Tuto oblast je však – oproti minulosti – zapotřebí pečlivě reflektovat a nepřekračovat.

Tato studie však zdůrazňuje problémy a teologickou nedůslednost širokého použití této epistemologie v teologii, jak se zřetelně projevují jednak v kontrastu s reformačním učením o zjevení, jednak ve střetu s druhou vědeckou revolucí a potažmo z dnešní perspektivy poznání, ovlivněné vysoce komplexními, neintuitivními hypotézami přírodní vědy.

Je třeba si také uvědomit, že *common sense* sice osvícensky zdůrazňuje úlohu rozumu v poznání, tento poznávající rozum je však definován velmi specificky a z dnešního pohledu také velmi zjednodušeně. *Common sense* na straně druhé není pouhým odkazem na rozumové schopnosti (který byl v dějinách častý). Je to specifická epistemologická koncepce rozumu a jeho korespondence se strukturou reality a s poznáním o Bohu.

Výše jsme sledovali důležité dopady sledovaného osvícenského vlivu na evangelikální teologii (zejména ve smyslu skripturologie a hermeneutiky). Adventistická teologie však byla rovněž budována v období vlády *common sense* – v tomtěž prostředí a kontextu a se stejným předporozuměním. O tom svědčí nejen Millerovo individuální studium Písma bez pomoci teologů či jejich komentářů (tedy v logice *common sense*), které přesto zůstalo zatíženo silným dobovým předporozuměním (viz např. „Miller's Fifteen Proofs“). Také pozdější adventistické budování věrouky si zachovalo sklon k zjednodušování, které není vždy přiměřené. Tak jako evangelikální teologie obecně, je i adventistická teologie budována jako relativně jednoduchý a srozumitelný výsledný obraz (v kontrastu zejména s kritickou evropskou teologií). V tomto smyslu je třeba si uvědomit klady i zápory takového přístupu. Ačkoli naše současná historicko-gramatická metoda výkladu Písma zohledňuje literární kvality a složitost biblických textů již více, stále se v této oblasti projevuje citelné zadlužení naší hermeneutiky vůči literární složitosti některých žánrů Písma, zejména pak apokalyptiky jako jejich nejkomplexnějšího představitele.

Také typická snaha o přímé propojení poznatků, získaných z Písma, s „obecným zjevením“, tj. se zkušeností našeho života, pozorováním světa, tematikou zdraví, *intelligent*

<sup>65</sup> Marsden, *Fundamentalism*, s. 219–220.

*design* a podobně, je analogická mnohým snahám evangelikálním. Evangelikalismus (představující hnutí starší, než adventismus) nebo, přesněji řečeno, „nový evangelikalismus“ si však již uvědomuje a kriticky hodnotí některé ze souvisejících problémů ve vlastní teologii a praxi – adventismus však toto zatím činí méně. Mark Noll dokonce tvrdí, že „skandál evangelikálního myšlení“ spočívá v tom, že pro jiné své důrazy – aktivismus, misií – toto hnutí zanedbalo přemýšlivou, intelektuální stránku života víry, tedy promýšlení aktuálních otázek doby a relevantních křesťanských odpovědí.

Není nové, že si v současnosti silněji uvědomujeme, že kolem sebe nemáme bílé americké protestanty 19. století – tedy kontext, ve kterém si adventismus vytvořil svou komunikační a argumentační základnu a výzbroj. Vnímáme posun ve smyslu ztráty autority Písma a (původně převážně protestantského) povědomí o něm u našich posluchačů. Uvědomujeme si také zvolna posun myšlení od modernistického k postmodernímu, což zahrnuje také epistemologii.

Postřehnutí skutečného vlivu a úlohy *common sense* však podle mne ukazuje, že tento zásadní posun je širší a hlubší, než se může zdát. Posluchači našich průkopníků s nimi nesdíleli pouze autoritu Písma, ale – spolu s většinou společnosti – také mentalitu a metodu poznání pravdy, odvozenou z *common sense*. Před námi však již nestojí „the common man“ 19. století, důvěřující „prostému rozumu“, „morálnímu citu“, „vědeckému“ a objektivnímu pojetí světa, ani „samo-zřejmosti“ pravdy. Pokud dnešní člověk odmítá autority, jako byla „věda“, činí tak z jiných důvodů než my – paradoxně pro něj můžeme být nepřijatelní i proto, že se snažíme být „vědeckí“ (v jazyce první vědecké revoluce) a tímto způsobem mu chceme pravdu Písma „dokazovat“.

Jinými slovy, referenční rámec našich posluchačů je velmi odlišný: jejich vzdělanost a vystavenost informacím je odlišná, paradigma jejich myšlení je odlišné – odlišné je ve smyslu pojetí a poznatelnosti pravdy téměř vše. A to v úhrnu skutečně představuje výzvu k reflexi.

## Další podněty k zamyšlení

Adventismus ve smyslu svého způsobu myšlení není pouze americký; je také „skotský“, a tím je paradoxně také zčásti osvícenecký, zejména zmíněným epistemologickým optimismem *common sense* a „starého řádu“ v termínech první vědecké revoluce.

*Common sense* vnaší do naší hermeneutiky cestou našeho vykladačského předporozumění nedůslednost vůči reformačnímu učení o zjevení a tím také vůči *Sola scriptura*.<sup>66</sup>

Očekáváme snad díky *common sense* novou syntézu, „políbení“ mezi teologií a přírodovědou na příliš „samo-zřejmé“, intuitivně čitelné úrovni?

Ve srovnání s evangelikály: Je si adventismus dostatečně kriticky vědom své vlastní filozofie a epistemologie, způsobu myšlení, pojetí a jazyka pravdy, svých výchozích předpokladů nad Písmem a budováním teologie?

Sdílíme snad v tomto smyslu „skandál evangelikálního myšlení“?

<sup>66</sup> Zde také velmi záleží na pojetí *sola scriptura* (viz např. „prima scriptura“, Guy, Fritz: *Thinking Theologically*, s. 137). Teologie ve skutečnosti zřejmě vždy pracuje šířeji, než se samotným textem, avšak *common sense* v tomto zachází extrémně daleko.

# Použitá literatura

## Základní zdroje

- Marsden, George M.: *Fundamentalism and American Culture*. Second Edition, Oxford University Press, 2006.
- Noll, Mark A.: *The Scandal of the Evangelical Mind*. Grand Rapids, Michigan, and Cambridge, U. K.: Eerdmans, 1994.

## Ostatní použité tituly

- Elwell, Walter A, ed.: *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids: Baker Book, 1999.
- Fearn, Nicholas: *Jak a o čem přemýšlejí filozofové: Od antiky k postmoderně*. Portál, 2001.
- Knight, George R.: *Millenial Fever and the End of the World*. Boise, Idaho: Pacific Press, 1993.
- Knight, George R.: *A Search for Identity: The Development of Seventh-day Adventist Beliefs*. Hagerstown: Review and Herald, 2000.
- McGrath, Alister: *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení. Návrat domů*, Praha 2001.
- Rádl, Emanuel: *Dějiny filozofie: Novověk*, Votobia, Praha, 1999.
- Röd, Wolfgang: *Novověká filozofie II: Od Newtona po Rousseaua* (Dějiny filozofie, svazek 9). Praha, 2004.
- Sennett, James F., a Douglas Groothuis: *In Defense of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2005.
- Störig, Hans Joachim: *Malé dějiny filozofie*. Zvon, Praha, 1991.

## Summary

The Common Sense: The Evangelical and Adventist Heritage of the Enlightenment

*The influence of Thomas Reid's epistemology on evangelical and adventist theological thought*

The post-Humean epistemological crisis was delayed for about two centuries within American evangelicalism due to the acceptance of the Scottish didactic enlightenment, namely Thomas Reid's philosophy of the *common sense* combined with Francis Bacon's inductively empirical science.

The overall success of the *common sense* in the 18th and 19th century America was enormous. Whether conservative or liberal, evangelicals applied this epistemology to the natural world as well as to the Scripture. This specifically simplified definition of human cognitive reason and its correspondence with the structure of reality provided a new epistemological optimism of a general human ability to recognise the "self-evident" truth directly, pre-philosophically, intuitively, without complex hypotheses, first, and of the perspicuity of nature and the Bible, second. The *common man* equipped with the *common sense* was considered to be perfectly capable of discerning the truth about the world and about God. Moreover, since

the *moral sense* was supposed to be part of the *common sense*, the same optimism applied to the knowledge of "objective" moral truths. The implied investigation of nature and the Bible inevitably accepted an oversimplified form; while natural science once again affirmed and proved the revealed truth, inductivism lead towards biblical "prooftexting".

Thus evangelical theology could preserve the epistemological unity of man, nature, and God that had been lost in Europe after Hume and Kant. The *common sense* approach, understood as scientific in terms of the first scientific revolution, dominated both evangelical theology and the thought of the wider society. Its recognised potential was such that even conservative Calvinistic evangelicals were willing to tolerate its obvious conflict with the reformed doctrine of revelation, i.e., of the fallenness of nature and the human reason.

Such an enormous utilisation of the *common sense* epistemology brought also further considerable consequences. The implied definition of the truth is so sharp-edged that it makes a dialogue with other views remarkably tense: if the self-evident truth is recognised by the *common sense* so naturally, any other view would be seen as either malevolent or defective in terms of the opponent's *common sense*.

Further, the fundamentalist evangelicals have tried to oppose the second scientific revolution (Darwinian) in terms of the first one (Newtonian) as the newer theories (such as the relativistic physics or quantum physics) gradually brought complex, non-intuitive hypothetical views of reality hardly reconcilable with the *common sense* presuppositions. Due to the *common sense* legacy, our expectations of a new synthesis between conservative theology and natural science is probably based on an overly intuitive, "self-evident" level of knowledge.

Finally, the man outside the church is not the 19th century *common man* any more. His postmodernism does not share any dimension of the epistemological optimism of the *common sense* nor its definition of truth. In sum, the contemporary epistemology of the western culture differs from that of the 19th century Protestant America in all respects.

Along with these major arguments, the author proposes also other implications in the form of points for further reflexion.

---

# Trinitární základy pojetí misie jakožto dialogu

Bedřich Jetelina

---

Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal (Mt 28,19). Ne náhodou je tento základní misijní text zároveň i jedním ze základních textů trinitárních. Je to totiž právě víra v trojjediného osobního Boha, co zásadně odlišuje křesťanství od jiných náboženství a to nejen tím, že představuje odlišnou nauku o Bohu, ale zejména tím, jak tuto nauku aplikuje do života křesťana i křesťanského společenství.

„Pokud už Boha nechápeme monoteistickým způsobem jakožto jeden, absolutní subjekt, nýbrž trojjediným způsobem jako jednotu Otce, Syna a Ducha svatého, nemůžeme vnímat jeho vztah k jím stvořenému světu jako jednostranný panovnický vztah, nýbrž ho musíme chápat jako mnohovrstevnatý a vícemístný vztah společenství. Toto je základní myšlenka nehierarchické, decentralizované, společenstevní teologie.“<sup>1</sup>

Prakticky to znamená, že učedník Kristův nemá být slepě poslušným následovníkem nějakého mocného neznámého božstva, ale má být ponořen, pokřtěn ve jméno, tedy charakter, Otce, Syna i Ducha svatého, tří osob Božství, které se na tomto světě zjevují samostatně, avšak působí v jednotě, protože se navzájem milují.<sup>2</sup> Přijetím trojičního východiska za základ všeho vztahového jednání i uvažování se křesťan automaticky staví na pozici dialogu.

To však má dalekosáhlé důsledky pro misii. Ta nemůže být pouhou kolportáží nějakou autoritou definované pravdy, což by se jako interpretace zmíněného evangelijního textu nabízelo, pokud by v něm tento trojiční důraz chyběl nebo pokud bychom text vykládali vytržený z celkového kontextu křesťanské zvěsti. Jenomže křesťanství není pouhý rozumový souhlas s doktrínou, filozofie nebo snad slepé uctívání božstva, ale hluboký vztah stvořené bytosti ke svému Stvořiteli, který je reakcí na iniciativu přicházející ze Stvořitelovy strany a především, který je odrazem vztahu, který má trojiční Bůh sám v sobě.

---

<sup>1</sup> Moltmann J. *Bůh ve stvoření*. Brno: CDK, 1999, s. 11.

<sup>2</sup> Srov. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996, s. 442.

Má-li být Bůh Bohem, musí být dokonalý a nezávislý na svém stvoření a to ve všech ohledech, nevyjímaje rovinu vztahovou. Protože Bůh je nekonečně svrchovaný a svobodný, nepotřeboval tedy své stvoření k tomu, aby teprve mohl svůj vztah začít realizovat. Když použijeme tomistickou terminologii a prohlásíme, že Bůh je čirý akt<sup>3</sup>, který nemá žádnou potenci, můžeme konstatovat, že Bůh sám je dokonalý vztah. Tedy žije sám se sebou v dokonalém vztahu.

Ovšem vztah, nemá-li být tento výrok nesmyslným, je možno realizovat minimálně ve dvou osobách, ideálně ovšem v osobách třech.<sup>4</sup> Proto, platí-li teze o tom, že Bůh je čirý vztah, nemůže se jednat o striktně monoteistického případně neosobního boha, ale o Boha trojičního, jehož dokonalý vztah jednotlivých božských osob se pak stal modelem a vzorem vztahu stvoření ke Stvořiteli, který člověka učinil ke svému obrazu.

Člověk má oproti Bohu postavení mnohem složitější. Jednak jsme jako lidé na jedné straně osoby a na druhé straně jsme stvoření. To mezi sebou vytváří vztah napětí, protože obojí se realizuje zároveň. Stvoření nemůže bez svého Stvořitele udělat vůbec nic, je na něm absolutně závislé.<sup>5</sup> Osoba na druhou stranu o sobě rozhoduje svrchovaně a svobodně. Do tohoto napětí navíc zasahuje další prvek – a to hřích, který vše původně stvořené v harmonii a souladu narušuje. Řešení problému, tedy stanovení míry svobody člověka a míry jeho závislosti na Boží vůli v prostředí hříchu, pak závisí na konkrétním teologickém přístupu<sup>6</sup> a přesahuje rámec naší práce.

Samotná existence tohoto paradoxu dokazuje, že vztah člověka k Bohu není v absolutním smyslu něčím originálním, ale je pouhým nedokonalým odrazem vzájemných vztahů jednotlivých osob Trojice do konkrétní situace každého, hříchem zasaženého, člověka. Tento odraz je možný proto, že vnitrotrojiční vztahy vzájemné lásky nejsou akty Božího sobectví a sebelásky, ale vzájemného vydávání se navzájem, a to až do krajnosti. Takto to také bylo formulováno v Nícejském vyznání víry:

„Věřím v jednoho Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země, všeho viditelného i neviditelného. Věřím v jednoho Pána Ježíše Krista, jednorozeného Syna Božího, který se zrodil z Otce přede všemi věky: Bůh z Boha, Světlo ze Světla, pravý Bůh z pravého Boha, zrozený, nestvořený, jedné podstaty s Otcem: skrze něho všechno je stvořeno... Věřím v Ducha svatého, Pána a dárce života, který z Otce (i Syna) vychází, s Otcem i Synem je zároveň uctíván a oslavován a mluvil ústy proroků.“<sup>7</sup>

Otcovo zplození Syna je aktem sebevydání stejně tak jako akt Syna, který se stal tělem. To je akt naprostého a rozumem nepochopitelného sebedarování Boha napospas člověku, který došel svého vrcholu v osobě Ježíše Krista a jeho oběti na Golgotě.<sup>8</sup> A nelze také pominout jednání Ducha svatého, který je poslán na tento svět Otcem a Synem a ochotně toto vyslání přijímá. Právě takový vztah je něco, co můžeme nejen sledovat,

<sup>3</sup> Srov. např. Allen D. *Filosofie jako brána k teologii*. Třebenice: Nakladatelství Mlýn, 1999. s. 128.

<sup>4</sup> Pokud by (božská osoba) měla k sobě přidruženu jen jedinou osobu, pak by jí opravdu nescházel někdo, jemuž by předávala bohatství své velikosti, neměla by však vůbec nikoho, komu by sdílela potěšení lásky. Nelze nalézt absolutně nic sladšího než slast lásky. Z ničeho jiného se duše nemůže těšit více. Jestliže však někdo nemá spolumilovaného druhu, pak okouší sám radost této slasti. Z toho tudíž vyplývá, že sdílení lásky nemůže opravdu nastat mezi méně, než třemi osobami. (Richard od sv. Viktora. *De Trin.*, cit. z Pospíšil C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*. S. 380).

<sup>5</sup> Srov. Pospíšil C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*. S. 27.

<sup>6</sup> Srov. např. Hoekama A. *Created in God's image*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986, s. 5–10.

<sup>7</sup> *Misál na každý den liturgického roku*. Kostelní Vydří, 2000, s. 711–712.

<sup>8</sup> Srov. Pospíšil C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*.

ale skrze víru i osobně prožívat.<sup>9</sup> Ovšem jedná se o tak čistě osobní, intimní záležitost, se kterou zároveň jenom tak jednoduše „nemůžeme jít k druhým a říci: Toto musíš vědět, toto musíš činit. Můžeme jenom jít a osvědčovat. A ani to není něco, co bychom „měli“ činit, – můžeme, – musíme.“<sup>10</sup>

Správně pochopit jakoukoliv skutečnost, a tedy i jakoukoliv osobnost, nelze tak, že ji budeme analyzovat jako jednotlivost vytrženou z celkového kontextu, ale jedině, když ji zařadíme do celkových souvislostí. Žádná živá bytost na tomto světě proto nemůže existovat bez vztahů. Vztahy každý z nás nějak prožívá a interpretuje, ve vztazích nás také vnímá naše okolí. Tyto vztahy mají různé roviny a jsou zaměřeny na různé objekty. Je to jednak náš vztah k sobě samému, ale i k přírodě, Bohu, věcem, majetku, minulosti atd. Celý svět živých bytostí je tak protkán sítí vztahů.<sup>11</sup>

Kvalita a správné priority těchto vztahů pak vlastně určují kvalitu života každého člověka. Kvalita života je samozřejmě obtížně objektivně měřitelná veličina, spíše se jedná o to, jak je subjektivně vnímaná každým z nás. Dá se ale také, na základě vnějších projevů, a se znalostí co největšího množství vztahů, popsat i vnějším pozorovatelem, přičemž ale už samotný popis je aktem, který popisovanou bytost ovlivňuje a proměňuje, stejně jako se proměňuje vztah k ní u autora popisu. Tím samozřejmě padá představa racionálního vědce, stojícího nad společností a chladně analyzujícího a popisujícího zkoumané jevy a osoby.

Aplikováno na problematiku misie, je tím pádem poněkud směšná mytická postava evangelisty, kterému se nejčastěji přibližují v americkém evangelikálním prostředí (nebo i v českém prostředí z toho amerického odvozeném) televizní evangelista, nebo pozvaný „strhující řečník evangelizačních shromáždění“, jenž „rozsévá sítě pravdy“, ale sám je vlastně nedotčen vztahy s těmi, kterým jsou jejich slova adresována, protože on přece zná, ví, předává a (snad kromě finančního příspěvku) nic nepotřebuje. Rozdíl mezi takovýmto evangelistou a smyšleným hrdinou telenovely nebo popovou hvězdou na koncertu je pro diváky a posluchače ve skutečnosti mnohem menší, než by se mohlo zdát.<sup>12</sup>

Realitu vztahovosti křesťana, u kterého je Bůh životní prioritou, a který se nemůže vyčlenit ani ze vztahů s druhými lidmi, pak charakterizuje apoštol Pavel: „Žijte v Kristu Ježíši, když jste ho přijali jako Pána. V něm zapuště kořeny, na něm postavte základy, pevně se držte víry, jak jste v ní byli vyučeni, znovu a znovu vzdávejte díky.“ (Ko 2,6–8) „V poddanosti Kristu se podřizujte jedni druhým.“ (Ef 5,21) „Nikdo z nás nežije sám sobě a nikdo z nás sám sobě neumírá. Žijeme-li, žijeme Pánu, umíráme-li, umíráme Pánu. Ať žijeme, ať umíráme, patříme Pánu. Vždyť proto Kristus umřel i ožil, aby se stal Pánem mrtvých i živých.“ (Ř 14,7–9) „My silní jsme povinni snášet slabosti slabých a nemít zalíbení sami v sobě. Každý z nás ať vychází vstříc bližnímu, aby to bylo k dobru společného růstu.“ (Ř 15,1.2)

Křesťan je pod vlivem Ježíše Krista schopen své vztahy obohacovat a proměňovat k dobrému. Takový vztah člověka k člověku je tedy vztahem vzájemného sebevydávání

<sup>9</sup> Srov. AG 2–5 / Dekret o misijní činnosti církve / Ad gentes / Dokumenty II. vatikánského koncilu. 2. vydání, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

<sup>10</sup> Buber M. *Já a ty*. s. 129.

<sup>11</sup> Srov. GS, čl. 25.

<sup>12</sup> Srov Vokoun J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*.



se, stejně jako tomu je ve vztazích uvnitř Trojice.<sup>13</sup> Samozřejmě, jak jsem uvedl již výše, se všemi limity, které s sebou člověčenství přináší.

Protože lidské osoby jsou navzájem neprostupné a není možné proniknout do myšlení druhého člověka jinak, než na základě vztahu, je formou vzájemného sebevydávání člověka člověku dialog.<sup>14</sup> Ten se samozřejmě nemusí vést pouze slovy, například matka a novorozenec spolu vedou dialog v plném slova smyslu přesto, že se odehrává na jiné rovině než slovní.<sup>15</sup> Ovšem i tento příklad ukazuje, že má-li být dialog skutečným dialogem a nikoliv jeho parodií, musí vycházet z vnitřní potřeby darovat sebe sama, odhalovat niterné pohnutky v nadějném očekávání, že z druhé strany je postupováno stejně. Po takovémto dialogu touží všechny nepatologické lidské bytosti, bez ohledu na to, hlásí-li se ke křesťanství, či nikoliv.

Křesťanský dialog však pokračuje i tehdy, setká-li se na místo s přijetím a sdílením s odmítnutím a zneužitím, což je v hříšném světě velmi pravděpodobná reakce. Adjektívum „křesťanský“ zde však není synonymem pro naivistický a prostoduchý, i když se to právě v tuto chvíli tak může jevit. Pokračování v dialogu ze strany křesťana, navzdory neadekvátní reakci, je totiž vědomým volným rozhodnutím, které je motivováno vizí transcendentního cíle naplnění vztahu s Bohem a ochotou nechat Boha skrze sebe působit. Teprve v tomto případě se dialog plně stává projekcí Božího sebedarování a nelze ho tedy posoudit jako projev nezdravé submisivity nebo laciného mučednictví, což potvrzují Ježíšova slova v kázání na hoře: „Slyšeli jste, že bylo řečeno: ‚Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřitele svého.‘ Já však pravím: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé. Budete-li milovat ty, kdo milují vás, jaká vás čeká odměna? Což i celníci nečiní totéž? A jestliže zdravíte jenom své bratry, co činíte zvláštního? Což i pohané nečiní totéž? Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.“ (Mt 5,43–48)

Křesťanský dialog proto musí být jednáním věrohodným, zachovávajícím respekt k druhému a nevystupujícím v roli „jediného vědoucího“. Jednotlivé osoby Trojice také darují samy sebe s vědomím veškerých rizik, které s sebou tento přístup přináší, protože „alternativa pravdy a lži, upřímnosti a zastírání je privilegium toho, kdo je ve vztahu absolutní otevřenosti, v absolutní otevřenosti, která se nemůže ukrýt.“<sup>16</sup>

Není náhodou, že striktní monoteismus takovémuto pojmu darování sebe sama, který se plně realizuje v dialogu, nerozumí. Proto stává-li se striktní monoteismus v jakékoli formě vedoucí silou společnosti nebo národa, vede v posledku k totalitnímu způsobu vládnutí, který je pak podpírán nějakou náboženskou či pseudonáboženskou ideologií. Ironií je, že i ortodoxně definovaná trinitární víra, která je však odtržená od etiky a žité praxe dialogu, a chápána pouze jako dogma, které je třeba bezpodmínečně akceptovat, se může stát de facto stejným ortoprakticky realizovaným striktním monoteismem, v posledku s obdobnými zhoubnými důsledky. A je celkem lhostejno, zda je tomu tak na poli rodiny, církevního nebo i politického společenství.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Srov. AG čl. 2–5.

<sup>14</sup> Srov. Poláková J. *Smysl dialogu o směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 8.

<sup>15</sup> Srov. Matějček Z. *Rodiče a děti*. Praha: Avicenum, 1989.

<sup>16</sup> Lévinas E. *Totalita a nekonečno (Esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 51.

<sup>17</sup> Srov. Pospíšil C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*. Praha: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 61–92. Podle Pospíšila striktní monoteismus ospravedlňuje centrální moc, zatímco trinitární pojetí Boha vede k dialogu a k moderním formám demokracie.

Navzdory tomu, co nám bylo o tajemství Trojice zjeveno, a co z něho můžeme pro podstatu skutečného dialogu odvodit a aplikovat, stále musíme mít vnímat, že se v této oblasti dotýkáme Nekonečna, které nelze lidským rozumem utřídit, popsat, definovat a vysvětlit. Jak poznamenává Lévinas: „Nekonečno není „objektem“ poznání – neboť to by je redukovalo na míru kontemplujícího pohledu, nýbrž tím, za čím jde touha a co touhu probouzí, je tím, k čemu se může přiblížit jen takové myšlení, jež v každém okamžiku *myslí více než myslí*. Nekonečno však proto není nějaký nesmírný objekt, který by přesahoval horizonty pohledu. Nekonečnost nekonečna měří Touha, protože tam měří pomoci nemožnosti míry.“<sup>18</sup>

Naše „osvědčování“ o Bohu se tedy zabývá transcendentem, které nejsme schopni plně poznat, o kterém usuzujeme ponejvíce na základě jím zanechaných znamení, ať již vnějších nebo i hluboce niterných, která vyhodnocujeme a v přítomnosti prožíváme ve vztahu s Bohem skrze perspektivu zjevení. To však je zkušenost navýsost osobní a tudíž nepřenositelná jinak, než v rovině vlastního příběhu dokládaného otevřeným vztahem k bližnímu, který jak jsme ukázali, se může realizovat jedině dialogem. Trinitární transcendence nám proto umožňuje v tomto dialogu neustále růst a objevovat jeho nové obzory.

Můžeme tedy směle uzavřít, že křesťanství je výjimečné právě svým trojičním východiskem, které křesťany činí dialogickými bytostmi v plném slova smyslu. Neopouští-li proto ve své praxi tyto své nejvnitřnější základy, má komunikační dialogický potenciál vůči všem světovým kulturám a náboženstvím, tedy i ke kultuře, kterou nazýváme postmoderna.

---

<sup>18</sup> Lévinas E. *Totalita a nekonečno (Esej o exterioritě)*. S. 46.

# Neuvěřitelné objevy nebo velká „křesťanská“ konspirace?

Matěj Louda

---

Před několika lety se mi dostal do rukou videodokument, v němž Ron Wyatt tvrdí, že objevil pozůstatky Noemovy Archy, dále skutečné místo přechodu Izraelců přes Rudé moře, pravou horu Sínaj, zbytky zničené Sodomy a Gomory a také Truhlu smlouvy. Jeho nálezy mě fascinovaly, a protože posilovaly moji víru, šířil jsem nově získané poznatky a informace v církvi i při misijní práci. Všechny, kteří se k Wyattovým nálezům stavěli s nedůvěrou, jsem považoval za zaslepené. A protože jsem chtěl dokázat, že se mýlí, rozhodl jsem se prozkoumat právě toto kontroverzní téma v rámci své absolventské práce na Teologickém semináři.

Strávil jsem mnoho času analýzou článků autorů, jejichž autory byli archeologové, geologové, fyzici, teologové a další odborníci, z nichž někteří s Wyattem původně spolupracovali. To, co jsem zjistil, mě nemile překvapilo. Musel jsem přiznat, že argumenty Wyattových odpůrců, podložené jak vědeckými důkazy, tak Biblií, jsou přesvědčivé. A nejen to, uvědomil jsem si, že Wyattovy teorie nacházejí v církvi úrodnou půdu jen díky nečestnému způsobu zacházení s informacemi, tak jak to dělají Wyttovi propagátoři. Proto jsem se ve své práci zabýval také motivy autora a šířitelů těchto pseudoobjevů. Následující text je shrnutím hlavních zjištěných závěrů a z nich vyplývajících důsledků pro církev.

## Noemova Archa, nebo hromada bláta?

Ačkoli je pravda, že turecké úřady zpočátku podpořily hodnověrnost nálezu Noemovy archy (zřejmě kvůli výnosům z cestovního ruchu), ze závěrů mnoha vědců jednoznač-

ně vyplývá, že domnělá archa je „čistě přírodním geologickým útvarem vzniklým díky dlouho tekoucímu materiálu (láva, později bláto) okolo *nehybného předmětu (skály)*.“<sup>1</sup> Důkazem toho je skladba horninového materiálu formace, která je „totožná se skladbou v přilehlém svahu“<sup>2</sup>, což uvedlo několik nezávislých odborníků, kteří naleziště osobně prozkoumali. Tento fakt se shoduje také s oficiálním stanoviskem turecké vlády, prezentovaném Istanbulskou universitou v roce 2005, z něhož jednoznačně vyplývá, že „útvary pod Velkým Araratem je čistě přírodním úkazem a nikoli výtvozem lidských rukou“<sup>3</sup>, jak se Wyattovi zastánci domnívají.

Nalezená formace také nemá šířku archy popsané v knize Genesis, neboť „je o 50 procent širší než biblická archa, a to i za předpokladu, že by loď, jak tvrdí Wyatt, byla rozevřena do šířky“. Ani umístění útvaru nekoresponduje s biblickým popisem místa spočinutí archy, které je situováno na jeden z nejvyšších vrcholů tohoto regionu (Gn 8,4–6), neboť vrchol Velké hory Ararat, pod nímž byl (o 3 300 metrů níže) útvar nalezen, by „musel být podle chronologie biblické zprávy v době přistání Archy stále ještě pokryt vodou“ (okolní vrcholky se objevily až po sedmdesáti dnech od spočinutí archy). Také pokud jde o zkamenělé dřevo a tzv. železné kování, nalezené údajně uvnitř archy, nezávislý geologický průzkum naleziště přinesl zcela odlišné závěry o jejich složení, než jaké předkládá Wyatt. Stejně tak i *jeho interpretace týkající se původu tzv. tažných kamenů je zcela mylným závěrem, neboť „v okolí Araratu i po celé Arménii lze na podobné kameny narazit na mnoha místech“*. Přitom podle *Teriana*, světového odborníka na oblast arménské kultury, *nejsou tyto kameny ničím víc než „pohanskými kultovními stélami (náhrobky), které byly v pozdějším křesťanském období přeznačeny biblickými symboly“*.<sup>4</sup>

## Gordonova kalvárie, nebo kostel Božího hrobu?

Wyatt šířil tvrzení, že našel Truhlu smlouvy včetně kamenných desek s desaterem. Truhla smlouvy byla podle něj umístěna tak, že když byl Kristus ukřižován, jeho krev stekla trhlinou ve skále a dopadla na slitovnici Truhly smlouvy, čímž se podle Wyattta doslovně naplnil předobrazný systém starozákonních obětí. Ačkoli je tato hypotéza teologicky velmi přitažlivá, místo nálezu (Gordonova kalvárie) nemůže být místem ukřižování Krista. „Neexistuje pro to jediný archeologický důkaz. Naproti tomu pro ztotožnění místa, kde se nachází kostel Božího hrobu, s místem ukřižování Krista (už od 4. století) existuje řada důkazů.“ Rovněž Wyattovo naleziště Kristovy hrobky musí být označeno jako nedoložené, neboť tato hrobka je „součástí komplexu hrodek dato-

<sup>1</sup> Morris J. D. *The Search for Noah's Ark: Status 1992* [online]. 1992. Dostupný z: <http://www.icr.org/article/search-for-noahs-ark-status-1992>.

<sup>2</sup> Collins G. L. *Journal of Geosciences Education* [online]. 1996, 44, s. 439–444. Dostupný z: <http://www.csun.edu/~vcgeo005/bogus.html>.

<sup>3</sup> *Noah Ark Search*. 2007. Dostupný z: <http://www.noaharksearch.com>.

<sup>4</sup> Merling D. *Has Noah's Ark Been Found?* [online]. *Adventist Review*. 5/1993. Dostupný z: <http://www.andrews.edu/archaeology/archive/merling/newpage21.htm> (z tohoto zdroje jsou všechny citace v odstavci).

vaného do doby prvního chrámu (tj. 600 let před Kristem)<sup>5</sup> Nový zákon přitom říká, že Ježíšův hrob byl „nově vytesaný“ (J 19, 41).

## Hora Jebel al-Laws u Akabského zálivu, nebo Sínaj?

Wyatt také tvrdil, že pravá hora Sínaj se nachází v Saudské Arábii, a to na druhé straně Akabského zálivu. Toto tvrzení bylo však mnohými důkladně přezkoumáno a vyvráceno jako nemožné. Hlavní problém spočívá v tom, že hora, již Wyatt považuje za biblickou Sínaj, se nachází na území dnešní Saúdské Arábie, tedy z biblického hlediska v zemi Midján; to ovšem neodpovídá Bibli, neboť Sínaj se nacházela mimo zemi Midján (Ex 18,27; Nu 10,30). Dalším chybným předpokladem je domněnka, že Sínajský poloostrov byl součástí tehdejšího Egypta, ale „v době Exodu tomu tak nebylo“<sup>6</sup>.

Wyatt své argumenty zakládá také na textu z listu Galatským 4,25, kde je slovo „Arábie“ použito ve spojitosti s horou Sínaj. Apoštol Pavel však evidentně neměl na mysli současnou geografickou polohu Arábie, nýbrž její umístění na mapě v prvním století po Kristu, které koresponduje s lokalizací hory Sínaj na současném Sínajském poloostrově, což je doloženo údaji z římských map. Pokud jde o Wyattova tvrzení, že Izraelité po vyjití z Egypta překročili moře v místě Akabského zálivu, pak jen na základě Bible může být tato teorie zamítnuta jako mylná. Zpráva uvedená v Exodu 15,22 a Nu 33,8 totiž jasně říká, že Izraelité se po přechodu moře objevili v poušti Šúr<sup>7</sup>, která se rozprostírá na západě Sínajského poloostrova a nikoli v jeho východní části, kde podle Wyatta došlo k přejití Izraelců.

## Sodoma a Gomora, nebo erozí vytvořené usazeniny Mrtvého moře?

Pokud jde o místo, které Wyatt označil za zničenou Sodomu a Gomoru, geolog Steve Austin z Institutu pro výzkum stvoření dospěl podrobným studiem geologického rázu oblasti k závěru, že všechny atypické struktury (včetně neobvyklých kuliček ze síry), které se v místě vyskytují, jsou pouze typem eroze jezerních usazenin pozůstalých po ústupu dřívější rozlohy Mrtvého moře. Přestože některé skutečně připomínají pozůstatky lidských staveb, Austin ani Izraelský úřad pro starověké památky „nespatřují žádný důvod pro domněnku, že by se mohlo jednat o jev, který by nebyl vysvětlitelný pomocí přirozených půdotvorných procesů.“<sup>8</sup>

<sup>5</sup> *World of the Bible Ministries, Ron Wyatt Information Resources*. Listopad, 1999 [online]. Dostupný z: <http://ldolphin.org/wyatt.html> (z tohoto zdroje jsou všechny citace v odstavci).

<sup>6</sup> *Bible and Spade, Does The Lost Shipwreck of Paul Hold Water?* [online]. XII 19, 2005. Dostupný z: <http://www.biblearchaeology.org/post/2005/12/19/Does-the-Lost-Shipwreck-of-Paul-Hold-Water.aspx>.

<sup>7</sup> var. Étam.

<sup>8</sup> *Elektronický zpravodaj ABR, Have Sodom and Gomorrah Been Found?* [online]. 2002, č. 2. Dostupný z: <http://members.bib-arch.org/publication.asp?PubID=BSBA&Volume=6&Issue=5&ArticleID=2>.

## Kdo byl Ron Wyatt

Wyatt byl mimořádně charismatický dobrodruh „typu Indiana Jonese“ z amerického státu Tennessee, náboženským vyznáním adventista sedmého dne. Profesí nebyl archeologem, geologem ani odborníkem v jiném vědním oboru, který by jej mohl vybavit k odbornému hodnocení artefaktů a nalezišť, jejichž objevení si nárokoval. Byl anesteziologem, který se jako amatér pustil do archeologických vykopávek, jak mu čas a finance dovolovaly.

Jeho amatérský status rozhodně nevyklučuje možnost, že by na svých cestách mohl učinit mnoho zajímavých nálezů. Tento status však naznačuje, že po strážce znalostí nemohl být dostatečně vyzbrojený k tomu, aby své archeologické spekulace dovedl podrobit přísnému vědeckému zkoumání. Tato skutečnost také koresponduje se závěry mnoha odborníků, kteří přezkoumali Wyattova tvrzení, že většina jeho tzv. objevů „není ničím jiným než pouze zbožným přáním spojeným s vědecky chybnými představami.“<sup>9</sup>

Je nesporné, že Wyatt působil na lidi věrohodným dojmem a získal si tak důvěru mnohých. Z vyjádření jeho spolupracovníků se dokonce někdy zdá, že Ron Wyatt byl jedním z nejpokornějších křesťanů, se kterými se kdy setkali. Bernard Brandstater, jeden z účastníků Wyattových expedic, nyní zarytý kritik jeho objevů, poskytl osobní svědectví o některých pozitivních charakterových vlastnostech Rona Wyatta, když uvedl: „Jeho účast při týmových bohoslužbách nikoho z nás nevedla k pochybnosti o Wyattově upřímnosti a jeho oddanosti k Písmu. Byl velkým znalcem Bible. Byl to náš bratr.“<sup>10</sup>

Své posluchače si Wyatt získal zejména mezi křesťany, a to především proto, že o svých objevech prohlašoval, že většina z nich měla souvislost s přímým Božím vedením a s nadpřirozenými událostmi, které se odehrály při jejich hledání, spíše než že šlo o standardní archeologické metody. Wyatt například tvrdil, že se během činnosti na Blízkém východě setkal se dvěma anděly a poté dokonce i se samotným Ježíšem, a to přímo, nikoli skrze vidění.<sup>11</sup>

Jeden z propagátorů jeho objevů napsal: „Pokud by Bůh nebyl s ním, jak by mohl jeden jediný člověk pracující na částečný úvazek o svých dovolených objevit tolik úžasných věcí, když velké, dobře financované organizace našly ve srovnání s ním tak málo?“<sup>12</sup> Již toto prohlášení samo o sobě ovšem vzbuzuje mnohé otázky. Jeden člověk – na poloviční úvazek – o svých dovolených... Kdo byl tento muž?

<sup>9</sup> Dewey P. *Overview of the Archeological Claims of Ron Wyatt* [online]. 2006. Dostupný z: <http://www.isitso.org/guide/wyatt.html>.

<sup>10</sup> Brandstater B. *Archeology with Ron Wyatt: Personal Account* [online]. 2002. Dostupný z WWW: <http://ldolphin.org/wyatt1.html>.

<sup>11</sup> Zajímavé je, že „v popisu událostí zaznamenaných po smrti Rona Wyatta jeho ženou se už tyto nadpřirozené zkušenosti neobjevují.“ Dewey P. *Overview of the Archeological Claims of Ron Wyatt* [online]. 2006. Dostupný z: <http://www.isitso.org/guide/wyatt.html>.

<sup>12</sup> Dewey P. *Overview of the Archeological Claims of Ron Wyatt* [online]. 2006. Dostupný z: <http://www.isitso.org/guide/wyatt.html>.

## Nesrovnalosti ve Wyattových výrocih vrhaji podezření na jeho důvěryhodnost

Určitý obrázek o tom, kým vlastně Wyatt byl, si můžeme vytvořit z jeho vlastních propagačních materiálů. Existuje totiž zpráva, která vrhá podezření na jeho důvěryhodnost. Podle této zprávy si Wyatt najal marketingovou firmu, která mu pomáhala při zahájení jeho přednáškové činnosti. Tato firma pro něho vyrobila balíček materiálů, ve kterých se uvádí, že Wyatt je veteránem z korejské války. K jeho vzdělání je uvedeno, že vystudoval Universitu v Západním Michiganu s akreditací „pre-medical“ a dále, že splnil všechny požadavky pro udělení titulů MA a PhD. Ověřením dokumentů však vyšetřovatelé zjistili, že jde o falzifikáty, neboť „neexistuje jediný záznam o tom, že by Wyatt sloužil v Koreji, ani že v době, kdy byly tyto materiály vytištěny, vlastnil jakýkoli akademický titul.“<sup>13</sup>

Pokud jde o hodnověrnost některých jeho výroků, Wyatt například tvrdil, že důkazy z jeho vykopávek v Jeruzalémě nesměly být zveřejněny na příkaz izraelských úřadů, a to kvůli nebezpečí vyplývajícimu z jeho objevů pro izraelský národ. Několik z uvedených autorit však „kategoricky popřelo, že by kdy takové omezení na Wyatta uvalilo.“<sup>14</sup> Další skutečnost, která zpochybňuje Wyattovu důvěryhodnost, vyšla najevo díky Jimu Flemingovi, zakladateli a bývalému řediteli Jeruzalémského centra pro biblická studia, který byl současně redakčním poradcem časopisu *Biblical Archeology Review*. Fleming byl totiž v roce 1993 Wyattem požádán, aby se během Wyattových jeruzalémských výzkumů stal jeho odborným poradcem. Ačkoli byl zpočátku velmi zdrženlivý, přislíbil Fleming předběžně svou pomoc na základě faktu, že jeruzalémský archeolog Bahat přednášející na Hebrejské univerzitě se rozhodl tyto vykopávky sponzorovat.

Avšak poté, co Fleming s Wyattem strávil na nalezišti nějaký čas, začal být silně znepokojený, a to jak ohledně Wyattových fantastických tvrzení, tak i pokud šlo o nevědecké metody. „V jednom případě,“ říká Fleming, „jsem dokonce viděl, jak Wyatt upustil do velké praskliny ve skále kladivo, přičemž později začal poukazovat na kovový předmět uvnitř skály identifikovaný detektorem kovů, kterým podkládal své tvrzení o nálezu Truhly smlouvy.“ John Woods přináší podobné svědectví: „Viděl jsem ho, jak vysvětluje skupině, že kus kovu zaklíněný v portálu zahradní hrobky v Gordonově kalvárii je součástí pečeti, kterou umístil na víko hrobky Pilát. Ve skutečnosti však šlo o kus šrapnelu z druhé světové války.“<sup>15</sup> Kompletní výčet nesrovnalostí vyskytujících se ve Wyattových nálezech a tvrzeních je součástí podrobné studie vypracované Russellem a Collinem Standishem (viz odkaz v závěru článku).

<sup>13</sup> Gunderson L. *Noah's Ark, the Ark of the Covenant, and Ron Wyatt* [online]. TCCSA, 2007. Dostupný z: <http://tccsa.tc/articles/wyatt.html>.

<sup>14</sup> Dewey P. *Overview of the Archeological Claims of Ron Wyatt* [online]. 2006. Dostupný z: <http://www.isitso.org/guide/wyatt.html>.

<sup>15</sup> Gunderson L. *Noah's Ark, the Ark of the Covenant, and Ron Wyatt* [online]. TCCSA, 2007. Dostupný z: <http://tccsa.tc/articles/wyatt.html> (z tohoto zdroje jsou všechny citace v odstavci).

## Manipulativní způsob zacházení s informacemi při propagování objevů

Ačkoli Wyatt nikdy nepředložil akademicky ověřitelné důkazy pro svá archeologická tvrzení kompetentním autoritám, jeho knihy, videozáznamy a četné přednášky prezentované v kostelech a konferenčních místnostech hotelů<sup>16</sup> mu získaly mnoho následovníků z řad méně obezřetných křesťanů. Hlavním důvodem je dle mého názoru na efekt propracovaná strategie užívaná při propagování těchto domněle senzačních objevů, ale také manipulativní způsob zacházení s informacemi.

Pam Dewey, autor studie zabývající se kontroverzními objevy Rona Wyatta, telefonicky kontaktoval většinu lidí, kteří se objevili ve videodokumentu o Noemově arše, který vydala organizace Wyatt Archeological Research (WAR), a zjistil, že ani jediný člověk z tohoto videa, s nímž hovořil, v současnosti nevěří, že Wyattův nález je Noemovou archou. „Někteří jsou dokonce pobouřeni, že Wyatt stále používá filmové klipy, ze kterých vyplývá, že s jeho závěry souhlasí, ačkoli ve skutečnosti je tomu jinak.“<sup>17</sup>

Kevin Fisher, prezident organizace propagující Wyattovy objevy, poznamenal: „Na internetu existuje mnoho negativních prohlášení týkajících se Wyatta. Nejsou však pravdivé, ale jsou součástí satanových útoků na objevy poslané od Boha. Napadením autora je ohrožena pravost těchto objevů.“<sup>18</sup> Je pravdou, že na internetu lze nalézt mnohá prohlášení, která vrhají na Wyatta negativní světlo. Není to však zaujatost vůči jeho osobě, která Wyatta diskredituje, nýbrž nemožnost dostatečné prokazatelnosti jeho objevů. Navíc většina z těch, kdo kritizují Wyattovy závěry, jsou upřímně věřící křesťané, kteří by byli rádi, pokud by došlo k potvrzení autentičnosti Bible novými archeologickými důkazy. Tito odpůrci však nejsou přesvědčeni, že by Wyatt takové důkazy přinesl.

## Co stojí v pozadí Wyattových omylů

Křesťanský časopis *Dew from Mount Hermon* otiskl článek s titulkem Odhalení velkého křesťanského podvodu, který konstatuje, že takzvané objevy Rona Wyatta nejsou ničím jiným než velkým podvodem spáchaným na křesťanské komunitě pro peníze a slávu. I přes některá takto ostrá vyjádření se však zdá, že většina jeho kritiků z řad věřících vědců Wyatta nenazývá přímo podvodníkem či lhářem. To proto, že někteří křesťané dosvědčili jeho nepředstíranou upřímnost, horlivost pro Bibli a pro to, čemu věřil – že obdržel posláni od Boha. Co se týká jeho motivů, zdá se proto velmi pravděpodobné, že ačkoli se Wyatt ve svých závěrech jistě mýlil, on sám zřejmě pevně věřil v pravdivost svých teorií. Jeden z účastníků Wyattových vykopávek uvedl svou zkušenost s Wyattem, již definoval jako zřejmou „duševní dezorientaci“<sup>19</sup>. Je proto velmi

<sup>16</sup> Tzv. Kluby prorocství.

<sup>17</sup> Dewey P. *Overview of the Archeological Claims of Ron Wyatt* [online]. 2006. Dostupný z: <http://www.isitso.org/guide/wyatt.html>.

<sup>18</sup> Tamtéž.

<sup>19</sup> Brandstater B. *Archeology with Ron Wyatt: Personal Account* [online]. 2002. Dostupný z WWW: <http://ldolphin.org/wyatt1.html>.



pravděpodobné, že mnohé Wyattovy závěry jsou zapříčiněny jeho patologickým sebe-klamem, kdy sám věřil tomu, co vykonstruoval. V souvislosti s těmito skutečnostmi je možné se domnívat, že Wyatt mohl trpět některou formou bludů.

## Jsou objevy Rona Wyatta „křesťanskou“ konspirací?

Je zřejmé, že Wyattovy objevy připomínají konspirační teorie. Společného s nimi mají například to, že oficiálnímu zveřejnění důležitých důkazů brání jakési „vyšší důvody“, které znemožňují jejich empirické ověření. Wyatt uvedl za dobu svého působení značné množství omluv, kterými vysvětloval, proč nemohl odborné obci poskytnout vědecky ověřitelná data, z nichž většina souvisela s tvrzením, že se proti němu spiklo mnoho lidí.

Oběti konspiračních teorií také mají sklon uzavírat se vůči jakýmkoli alternativním pohledům na věc, čehož je možné si všimnout na internetových stránkách většiny Wyattových zastánců. Tam jsou totiž téměř vždy uvedeny jen odkazy na stránky podporující pouze jednu verzi výkladu, ačkoli diskuse na toto téma zahrnuje více různých pohledů. Problémem je, že lidé, kteří se dostali pod vliv fascinujících teorií Wyatta, jsou natolik okouzleni „důkazy“ údajně dokládajícími pravdivost Bible, že mají tendenci odmítat všechny kritické informace jako kritické vůči samotné Bibli. To však může být ke škodě ve chvíli, kdy jsou konfrontováni s novými fakty, která vyžadují ochotu k objektivnímu kritickému zhodnocení.

## Vliv akceptování konspiračních teorií v církvi

Přijímání konspiračních teorií přináší do církve rozkol a napětí. Ježíš se modlil za své následovníky, aby Boha uctívali „v Duchu a v pravdě“ (J 4,23). Ve chvíli, kdy se však někteří křesťané stanou zastánci spekulací, navíc často spojených s přesvědčením o Božím pověření hlásat tyto „pravdy“ uvnitř církve, vytváří to mezi věřícími nezdravé napětí, které podněcuje rozkol a působí pohoršení. Písmo ovšem radí: „Bezbožné a dětinské báje odmítejte“ a raději „posuďte, jak jednat, abys nekladl bratru do cesty kámen úrazu a nepůsobil pohoršení.“ (1Tm 4,7; Ř 14,13) Dalším důsledkem přijímání teorií spiknutí některými členy církve je odrazující vliv na okolí, kterému je stavěna do cesty další bariéra v podobě nesmyslných a nedoložených spekulací. Všechna biblická archeologická tvrzení by proto měla být pečlivě přezkoumána, než jsou používána jako argument v diskusích o Bibli. Nepotvrzené zprávy pouze komplikují seriózní archeologický výzkum a brání skutečné misii.

## Literatura

Komplexní informace na toto téma je možné získat v knize: STANDISH Russell, Colin. *Holy Relics or Revelation: Recent Astounding Archeological Claims Evaluated* [online]. Hartland Publications, 1999.

Zájemci o celé znění autorovy studie s názvem „Objev Noemovy archy – zhodnocení věrohodnosti nálezů Rona Wyattta“ mohou napsat na emailovou adresu ronwyattconspiracy@gmail.com.

- *Bible and Spade, Does The Lost Shipwreck of Paul Hold Water?* [online]. XII 19, 2005. Dostupný z: <http://www.biblearchaeology.org/post/2005/12/19/Does-the-Lost-Shipwreck-of-Paul-Hold-Water.aspx>.
- *Brandstater B. Archeology with Ron Wyatt: Personal Account* [online]. 2002. Dostupný z WWW: <http://ldolphin.org/wyatt1.html>.
- *Collins G. L. Journal of Geosciences Education* [online]. 1996, 44, s. 439–444. Dostupný z: <http://www.csun.edu/~vcgeo005/bogus.html>.
- *Dewey P. Overview of the Archeological Claims of Ron Wyatt* [online]. 2006. Dostupný z: <http://www.isitso.org/guide/wyatt.html>.
- *Elektronický zpravodaj ABR, Have Sodom and Gomorrah Been Found?* [online]. 2002, č. 2. Dostupný z: <http://members.bib-arch.org/publication.asp?PubID=BSBA&Volume=6&Issue=5&ArticleID=2>.
- *Gunderson L. Noah's Ark, the Ark of the Covenant, and Ron Wyatt* [online]. TCCSA, 2007. Dostupný z: <http://tccsa.tc/articles/wyatt.html>.
- *Merling D. Has Noah's Ark Been Found?* [online]. *Adventist Review*. 5/1993. Dostupný z: <http://www.andrews.edu/archaeology/archive/merling/newpage21.htm>.
- *Morris J. D. The Search for Noah's Ark: Status 1992* [online]. 1992. Dostupný z: <http://www.icr.org/article/search-for-noahs-ark-status-1992>.
- *Noah Ark Search*. 2007. Dostupný z: <http://www.noaharksearch.com>.
- *World of the Bible Ministries, Ron Wyatt Information Resources*. Listopad, 1999 [online]. Dostupný z: <http://ldolphin.org/wyatt.html>

# Slovo Božie a svedectvo Ježišovo

Hans K. LaRondelle

---

**A**pokalypsa stavia na pravde, že Boh poslal svojho Syna, aby svedčil o jeho skutočnom charaktere. Ján zvyrazňuje dôležitosť *svedectva*, ktoré Ježiš vydal pred súdnym tribunálom Židov (J 5,31–37; 8,13–18) a pohanov (J 18,37). Opisuje Ježiša ako „Verného a Pravého svedka“ (Zj 1,5; 3,14; 19,11), ktorý, pretože ostal až po smrť verný svojmu vyznaniu pravde, premohol svet (Zj 3,21; 5,5; J 16,33).

Historickým pozadím prenasledovania za cisára Domiciána (Zj 1,9) Ján dáva celému konceptu „kresťanského svedectva“ výrazný prvok súdu. Allison Trites vysvetľuje: „Kresťania, ktorým Ján píše, stoja pred vážnymi skúškami a prenasledovaním, a Ján ako verný pastier ich na ne pripravuje.“<sup>1</sup> George Caird dopĺňa: „Prostredie súdnej siene je v Zjavení ešte realistickejšie, pretože Ježiš niesol svoje svedectvo pred Pilátovým tribunálom a mučeníci musia teraz čeliť rímskemu sudcovi.“<sup>2</sup>

## Jánova kľúčová fráza

Ján uvádza kľúčovú frázu, ktorá zhrňa Božie zjavenie Izraelu a jeho zjavenie v Ježišovi Kristovi v jednej nerozdeliteľnej jednotke: „Slovo Božie a svedectvo Ježišovo“ (Zj 1,2). Ján používa túto zdvojenú frázu s menšími obmenami v Zjavení šesťkrát. Fráza spája všetky jeho videnia do celku, ktorý má jeden pastoračný cieľ: pripomenúť cirkvi všetkých čias sväté povolanie byť vernou svojmu Pánovi až do konca.

Pre Jána „svedectvo Ježiša Krista“ bolo autoritatívnym rozšírením Božieho slova (Zj 1,1.2), pretože Ježišovo svedectvo je tiež inšpirované duchom proroctva (Zj 19,10). Ján svedčí, že na ostrove Patmos trpí „pre slovo Božie a svedectvo Ježišovo“ (Zj 1,9). Tu očividne hovorí o pozemskom svedectve Ježiša, ktoré sa nachádza v evanjeliách, pre-

<sup>1</sup> Allison A. T. *The New Testament Concept of Witness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, s. 155.

<sup>2</sup> George B. C. *The Revelation of St. John the Divine In Harper's New Testament Commentary*. New York: Harper and Row, 1966, s. 18.

tože kázal evanjelium „na svedectvo“ (pozri Mt 24,14) dávno predtým, než bol odsúdený rímskym súdom.

Jánova dvojitá fráza má v Apokalypse teologický aj morálny význam. Odkazuje na verných Ježišových nasledovníkov v ťažkých časoch cirkevných dejín a zároveň slúži ako ultimatívna norma, ktorou sa testujú všetci proroci, ktorí tvrdia, že majú videnie od Boha, tak ako „Jezábel, ktorá sa nazýva prorokyňou“ (Zj 2,20; porovnaj 16,13.14; 19,20).<sup>3</sup>

Ellen Whiteová píše, že jej kniha Veľký spor vekov nebola napísaná, aby „priniesla novú pravdu“ nad rámec Písma, ale aby osvietila „cestu tých, ktorí podobne ako reformátori minulých čias, budú povolani, napriek nebezpečenstvu hroziacemu od pozemských autorít, aby svedčili ‚pre slovo Božie a pre svedectvo Ježišovo‘“.<sup>4</sup> Ďalej poznamenáva, že albigénci, hugenoti a valdenci boli svedkami „cirkvi púšte“, ktorí „položili svoje životy ‚pre slovo Božie a pre svedectvo Ježišovo‘“.<sup>5</sup> Ellen Whiteová jasne chápala Jánovu kľúčovú frázu „slovo Božie a svedectvo Ježišovo“ ako odkaz na Bibliu so svojimi dvoma svedkami – Starou a Novou zmluvou.<sup>6</sup>

## Jánova „teológia dvoch svedkov“ v evanjeliách

Adventistický odborník na apokalyptické štúdie Kenneth Strand uvádza, že Jánova zdvojená fráza v Zjavení vyjadruje tú istú teologickú tému ako Jánovo evanjelium: „teológiu dvoch svedkov“.<sup>7</sup> Téma dvoch Božích svedkov je v Jánovom evanjeliu evidentná, pretože toto evanjelium zdôrazňuje základnú harmóniu a jednotu Ježišovho svedectva a svedectva jeho Otca: „Svedčím o sebe ja a svedčí o mne aj Otec, ktorý ma poslal“ (J 8,18). „Kto pohŕda mnou a neprijíma moje slovo, má svojho sudcu: slovo, ktoré som hovoril, bude ho súdiť v posledný deň. Lebo ja som nehovoril sám od seba, ale sám Otec, ktorý ma poslal, mi prikázal, čo hovoriť a čo povedať“ (J 12,48.49).

Ježiš upriamuje pozornosť na zákon o svedkoch v Dt 19,15 (pozri J 8,17), aby ukázal, že jeho svedectvo nie je jediné. Ján spája svoju teológiu dvoch svedkov priamo s úlohou Ducha Svätého v sprostredkovaní Kristových slov svojim učeníkom (J 14,26). Ježiš teda predpovedal, že Duch pravdy, ktorý vychádza od Otca, „bude svedčiť o mne“ (J 15,26) a „on mňa oslávi, lebo z môjho vezme a bude zvestovať vám“ (J 16,14).

Ján nás teda učí, že to, čo Ježiš hovoril, hovoril Duch Svätý a tým to hovoril sám Boh. Jánovo evanjelium priamo tvrdí, že pozemské svedectvo bolo inšpirované Duchom Božím: „Lebo koho Boh poslal, ten hovorí reči Božie. Boh mu totiž dáva Ducha v plnosti“ (J 3,34).

Ježiš bol pomazaný Duchom prorocstva pri svojom krste, keď Duch zostúpil na neho v podobe holubice (Mt 3,16; Sk 10,38). Ježiš bol inšpirovaný Duchom Božím, preto ho-

<sup>3</sup> Pre rozšírenie pozri LaRondelle. *Light for the Last Days*. Nampa, Idaho: Pacific Press Pub. Assn., 1999, dodatek C.

<sup>4</sup> White E. G. *The Great Controversy*. Nampa, Idaho: Pacific Press Pub. Assn., 1939, xii.

<sup>5</sup> Tamtiež, s. 271.

<sup>6</sup> Pozri tiež jej komentár k 1Pt 1,10.11: „Je to hlas Krista, ktorý k nám prehovára cez Starú zmluvu, ‚Svedectvom Ježišovým je duch prorocstva.‘“ White E. G. *Patriarchs and Prophets*. Nampa, Idaho: Pacific Press Pub. Assn., 1958, s. 367.

<sup>7</sup> Strand K. A. *The Two Witnesses of Revelation 11,3–12*. *Andrews University Seminary Studies* 19, 1981, s. 127–135.

voril svoje svedectvo Izraelcom s Božou mocou. Svedectvo Novej zmluvy, že Ježiš sám je zjavením Boha (J 1,14.18) je fundamentálnou pravdou kresťanskej viery.<sup>8</sup>

## „Teológia dvoch svedkov“

Ján v Zjavení výrazne zdôrazňuje svoju teológiu dvoch svedkov. V listoch vzkrieseného Krista je sedem zmienok o tom, že Ježišovým svedectvom cirkvám bolo to, „čo Duch hovorí cirkevným zborom“ (Zj 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Tento opakovaný odkaz na Ducha Božieho zdôrazňuje božskú autoritu Ježišových siedmich svedectiev.

Na konci knihy anjel hovorí Jánovi, že anjeli aj kresťanskí proroci „majú svedectvo Ježišovo“, a preto sú „spoluslužobníci“ v hlásaní svedectva Ježišovho a v oslavovaní Boha (19,10; 22,8.9). Anjel potom pridáva toto vysvetlenie: „Svedectvom Ježišovým je Duch proctva“ (19,10). Táto informácia korešponduje s výrokmi v siedmich listoch, že svedectvom Ježišovým je to, „čo Duch hovorí zborom“. Ide o jednu z mnohých paralel v širokej chiastickej štruktúre Apokalypsy.<sup>9</sup>

To znamená, že výrok aj jeho protiklad sa vzájomne objasňujú. Obidve pasáže potvrdzujú, že svedectvo Ježiša je inšpirované „Duchom proctva“, alebo Duchom Božím, nie ako náhrada za „svedectvo Ježišovo“, ale ako objasnenie jeho božského pôvodu. Anjel neučí že „dar“ proctva je náhradou za svedectvo Ježišovo, ale tvrdí, že Ježišovo svedectvo je inšpirované Duchom proctva a teda má božskú autoritu.

Beale to komentuje takto: „Táto epizóda (19,10) je zaznamenaná, aby podčiarkla božský zdroj Jánovho videnia a dala do správnych súvislostí podstatu a úlohu anjelského sprostredkovania. Výzva (Bohu sa klaňaj!) je varovaním pre kresťanov nielen pokiaľ ide o praktiky klaňania sa anjelom, ale aj proti rôznym formám modloslužby všeobecne, čo bol problém u Jánových čitateľov“ (napríklad 2,14.15.20.21; 9,20).<sup>10</sup>

Robert Mounce píše: „Svedectvo potvrdené Ježišom je základom prorockej proklamácie.“<sup>11</sup> Caird vysvetľuje: „Mať svedectvo Ježišovo znamená držať sa princípov, ktorými sa riadil počas svojho pozemského života, potvrdzovať a vydávať svedectvo o jeho ukrižovaní so svedectvom o jeho mučeníctve... Svedectvo Ježišovo je duchom, ktorý inšpiroval prorokov. Je to slovo hovorené Bohom a potvrdené Ježišom, ktoré Duch berie a kladie do úst kresťanského proroka.“<sup>12</sup>

Beasley-Murray poukazuje na to, že výraz „Duch proctva“ bol medzi Židmi dobre známy, pretože „ich obľúbené meno pre Božieho Ducha bolo doslova ‚Duch proctva‘“. Autor potom uzatvára: „Preto by sme mali vykladať verš Zj 19,10 tak, že svedectvo nesené Ježišom je starosť alebo bremeno Ducha, ktorý inšpiruje prorokov. To je hlavný bod učenia o Duchu u Jána 14–16.“<sup>13</sup> Podľa Novej zmluvy bol Boží prorok vedený Svätým Duchom (Lk 2,25; 2Pt 1,21).

<sup>8</sup> Pozri Bauckham R. *GOD Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999.

<sup>9</sup> Pozri Strand. Foundational Principles of Interpretation In *Symposium on Revelation – Book I*. Hagerstown, Md.: Review and Herald Pub. Assn., 1992, kapitola 1.

<sup>10</sup> Beale. *The Book of Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, s. 946.

<sup>11</sup> Mounce R. H. *The Book of Revelation*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1977, s. 342.

<sup>12</sup> Caird. S. 238.

<sup>13</sup> Beasley-Murray G. R. *The Book of Revelation: New Century Bible Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983, s. 276. Historické dôkazy v judaizme možno nájsť v diele Strack-Billerbeck. *Kommentar zum New Testament*. 2. sv., s. 127–129.

Medzi komentármi adventistov siedmeho dňa stojí za povšimnutie poznámka Roya Nadena: „Jánovo zrovnanie ‚svedectva Ježišovho‘ s ‚duchom proroctva‘ vyzdvihuje božský pôvod a autorstvo Svedectva... Boh je teda pôvodca tohto svedectva o Ježišovi práve tak, ako bol pôvodcom slova Božieho... V Zjavení 19,10 Ján potvrdzuje, že svedectvo Ježišovo je Božie proroctvo, ktoré svieti svojim potvrdzujúcim svetlom rovnako na minulosť, prítomnosť i budúcnosť.“<sup>14</sup>

Beatrice Neallová vo svojej dizertačnej práci prichádza k podobnému záveru: „Slovo Božie a svedectvo Ježišovo musia byť chápané ako evanjelium Ježišovej smrti a vzkriesenia (Zj 1,18), jeho moc zachrániť od hriechu (1,5; 12,10.11) a premeniť človeka na svoju podobu (14,11) prostredníctvom krvi Baránka (7,14; 12,11).“<sup>15</sup>

## Svedectvo Ježišovo ako „viera Ježišova“

Zjavenie 12–14 pozostáva zo samostatných celkov, v ktorých každá kapitola progresívne rozvíja predchádzajúce videnia s rastúcim dôrazom na generáciu poslednej doby.<sup>16</sup> To znamená, že Boží ľud ostatkov v 12,17 je plnšie opísaný v 14,12.

„Nato rozhneval sa drak na ženu a odišiel bojovať proti ostatným z jej potomstva, ktorí zachovávajú prikázania Božie a majú svedectvo Ježišovo.“ (Zj 12,17) „V tomto je trpezlivosť svätých, ktorí zachovávajú prikázania Božie a majú vieru v Ježiša (vieru Ježišovu – Roh.).“ (Zj 14,12)

Boží ľud nielen zachováva Božie prikázania, ale „má vieru Ježišovu“. (Zj 14,12) „Viera Ježišova“ je viac než ich subjektívna viera v Ježiša – je to viera alebo svedectvo samého Ježiša.

Komentár Williama Johnssona k Zj 14,12 stojí za povšimnutie: „Majú vieru Ježišovu... Júda ukazuje na paralelu: ‚viera odovzdaná raz navždy svätým‘. Keď Boží nasledovníci majú vieru Ježišovu, ostávajú verní podstate kresťanstva – ‚držia vieru“.<sup>17</sup>

Inými slovami, výraz „viera Ježišova“ v Zjavení 14,12 slúži ako vysvetľujúci ekvivalent „svedectva Ježišovho“ (12,17) a nie ako tretia charakteristika cirkvi ostatkov. Mať „vieru Ježišovu“ znamená verne svedčiť o Ježišovom svedectve. Pretože svätí žijúci na konci dejín nesú „svedectvo Ježišovo“, sú pripravení svedčiť proti antikristovi až na smrť, ako to Ján predpovedá, pretože ich videl ako „pomordovaných pre slovo Božie a pre svedectvo Ježišovo“ (Zj 20,4).

Desmond Ford to vyjadril výstižne: „Keď človek zomrie pre svedectvo Ježišovo, ako to naznačuje Zj 12,11 a 6,9, mali by sme tu rozpoznať večné evanjelium.“<sup>18</sup> Nesmierna hodnota kresťanských mučeníkov spočíva vo vernom pridržaní sa svedectva evanjelia, ktoré Ježiš vydal počas svojej pozemskej služby.

<sup>14</sup> Naden R. C. *The Lamb Among the Beasts*. Hagerstown, Md.: Review and Herald Pub. Assn., 1996, s. 266. Pozri tiež jeho exkurz k Zj 19,10, s. 270.271; tiež LaRondelle. *How to Understand the End Time Prophecies of the Bible*. Sarasota, FL: First Impressions, 1997, s. 287–290.

<sup>15</sup> Neall B. S. *The Concept of Character in Apocalypse with Implications for Character Education*. Washington: Univ. of America, 1983, s. 158.

<sup>16</sup> Pre hlbší vzhľad do štruktúry Zj 12–14 pozri LaRondelle. *How to Understand End-Time Prophecies*, s. 263–271; a článok The End-Time Message in Historical Perspective. *Ministry*. Dec., 1996, s. 10–13.

<sup>17</sup> Johnsson W. G. *Symposium on Revelation*. Hagerstown: Review and Herald Pub. Assn., 1992, 2. sv., s. 38.39.

<sup>18</sup> Ford D. *Crisis!* Newcastle, Calif.: D. Ford Pub., 1982, II., s. 696.

Jánovo videnie o tisíročnom kráľovstve svedčí o tom, že na nebeskom súde Boh potvrdzuje ich vernosť Božiemu slovu dosvedčenému v Ježišovi. Títo mučeníci budú s Kristom zdieľať kráľovskú a súdnu moc v jeho tisíročnom kráľovstve (Zj 20,4).

## „Dvaja svedkovia“ v Zjavení 11

Zjavenie 11 opisuje dvoch Božích svedkov „oblečených do vrecoviny“, ktorí majú poverenie „prorokovať tisíc dvesto šesťdesiat dní“ (Zj 11,3). Títo dvaja symbolickí Boží svedkovia sú tiež označení ako „dva svietniky, ktoré stoja pred Pánom zeme“ (Zj 11,4). Ak „sedem svietnikov je sedem zborov“ či cirkví (Zj 1,20), potom dva svietniky musia tiež predstavovať cirkev, v tomto čase cirkev v jej poslaní „prorokovať“ alebo hlásať jej legitímne „svedectvo“ (Zj 11,7) všetkým národom (pozri Dt 17,6; 19,15; Mt 18,16; J 8,17).

Toto chápanie je potvrdené paralelnými symbolmi prenasledovanej „ženy“ (Zj 12,6) a plieneného „svätého mesta“ (Zj 11,2).

Všetky tri symboly trpia pre svoje „svedectvo“ počas toho istého časového obdobia (Zj 11,2.3; 12,6.11). To dokazuje, že praví svätí nielen majú „svedectvo Ježišovo“, ale tiež verne svedčia o Ježišovi a sú ochotní „stratiť svoj život pre mňa a pre evanjelium“ (Mk 8,35).

Obraz „dvoch svedkov“ v Zjavení 11 dramatizujú Ježišove slová a zaslúbenia do cirkevného zboru v Smyrne: „Buď verný až do smrti a dám ti korunu večného života“ (Zj 2,10). V tomto zmysle sú povolani k úplnému stotožneniu sa s Ježišom v jeho svedectve a smrti, a budú s ním zdieľať aj jeho vyvýšenie (Zj 11,9–12). Ba čo viac, moc ich prorockej služby privedie k pokániu a spaseniu mnohých ľudí (Zj 11,13).

Táto prorocká služba je povolaním celej cirkvi. Všetci veriaci v Ježišovi sú povolaní „mať svedectvo Ježišovo“ (Zj 12,17), no iba niektorí z nich boli vybratí, aby prijali špecifický „dar proctva“ na budovanie cirkvi a aby hovorili veriacim to, čo „buduje, napomína a povzbudzuje“ (1K 14,3).<sup>19</sup>

Potrebujeme si uvedomiť, že apoštolská postupnosť Kristovej cirkvi je potvrdená jedine jej verným hlásaním Božieho evanjelia, ako bolo potvrdené v Ježišovom živote (Mt 24,14; Zj 12,17; 14,12). Na ilustráciu nezlomného spojenia medzi cirkvou a jej evanjeliovým svedectvom je Ján požiadaný, aby zjedol nebeský zvitok (Zj 10,9) a mohol tak „prorokovať o ľuďoch, národoch, jazykoch a mnohých kráľoch“ (Zj 10,11). Podobne ako Ezechiel a Jeremiáš, ktorí boli tiež požiadaní, aby zjedli nebeský zvitok s Božími slovami a potom hlásali jeho poslanstvo verejne (Ez 3,1–3; Jr 15,16).<sup>20</sup>

Dvaja svedkovia zo Zjavenia 11 teda nepredstavujú cirkev v izolácii od Božieho slova a svedectva Ježišovho. Ako to bolo vysvetlené predchádzajúcimi vykladačmi, títo dvaja nerozdeliteľní svedkovia symbolizujú „cirkev, ktorá káže a prorokuje prostredníctvom Písma pozostávajúceho z dvoch častí – Starej a Novej zmluvy“.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Pozri Naden. *Contemporary Manifestations of the Prophetic Gift. Ministry*. June, 1999, s. 9–14.

<sup>20</sup> Pozri LaRondelle. *End-Time Prophecies*. S. 204–208.

<sup>21</sup> Petersen R. I. *Preaching in the Last Days: The Theme of Two Witnesses in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York: Oxford University Press, 1993, s. 17. LaRondelle. *End-Time Prophecies*. S. 221–227.

Kenneth Strand vo svojej pozoruhodnej štúdií o „teológii dvoch svedkov“ v knihe *Zjavenie* prichádza k tomuto záveru: „V knihe *Zjavenie* vernosť ‚slovu Božiemu‘ a ‚svedectvu Ježiša Krista‘ oddeľuje verných od neverných a prináša prenasledovanie, ktorého súčasťou je aj Jánovo vlastné vyhnanstvo a mučenie ďalších veriacich (pozri Zj 1,9; 6,9; 12,17; 20,4; atď.). Títo dvaja svedkovia sú ‚slovo Božie‘ a ‚svedectvo Ježiša Krista‘ alebo to, čo dnes voláme starozákonné prorocké poslanstvo a novozákonné apoštolské svedectvo.“<sup>22</sup>

## Vrcholná skúška vernosti Bohu

Kristovi nasledovníci v každom období dejín žili a zomierali pre evanjeliové svedectvo o Ježišovi a v budúcnosti to nebude inak (Zj 1,9; 12,11; 20,4). Ich „svedectvo Ježišovo“ nie je len svedectvom o ich osobnom obrátení k Ježišovi, ale aj ich svedectvo o apoštolskom evanjeliu – t.j. o „slove Božom“ (1K 2,1) alebo „svedectve Krista“ (1K 1,6), ktoré sa týka jeho života, smrti a vzkriesenia (Mk 8,35; Sk 1,8.22; 4,33; 1K 15,1–4.15).

Pavel píše, že služba, ktorú prijal od Pána Ježiša, je „svedčiť o evanjeliu milosti Božej“ (Sk 20,24). Varoval, že tí, ktorí „chcú prekrútiť evanjelium“ padnú do duchovnej kliatby (Ga 1,1–9). Ján predpovedal, že cirkev bude musieť prejsť obdobiami ťažkého prenasledovania a utrpenia (Zj 12,11.17).

Pavel radil kresťanom: „Nič nad to, čo je napísané“ (1K 4,6) a odporúčal, aby všetci proroci v cirkvi boli posudzovaní na základe kánonu Písma (1Te 5,19–21; 1K 14,29.32).

Ellen Whiteová napísala v podobnom duchu: „Odporúčam ti, milý čitateľ, Božie slovo ako meradlo tvojej viery i života. Podľa tohto Slova máme byť súdení...“<sup>23</sup>

„Voľný čas by sme mali využiť na skúmanie Biblie, podľa ktorej budeme v posledných dňoch súdení... Nech Božie prikázania a svedectvo Ježiša Krista ustavične naplňajú našu myseľ a odstránia z nej svetské myšlienky a starosti.“<sup>24</sup> „Boh nás volá k oživeniu a reformácii. Slová Biblie, a jedine Biblia, by mali zaznievať z kazateľnice.“<sup>25</sup>

Tieto naliehavé slová vyzývajú k vernosti biblickým štandardom, ktoré sú výstižne zhrnuté v poslanstve anjela v *Zjavení* 14,12. Tento programový kľúčový text sa stal v roku 1861 pre adventistov siedmeho dňa základnou platformou. Text spája zákon Boží a spasné evanjelium Ježiša Krista a dáva obom „rovnakú dôležitosť, zákon a evanjelium idú ruka v ruku“.<sup>26</sup>

Keď v roku 1888 adventisti objavili, že „viera Ježišova“ (Zj 14,12) zahŕňa vieru v Ježiša, pochopili v plnosti všetky teologické dôsledky trojanjelského poslanstva a cirkev mala svoje poslanstvo „hlasitého volania“.

<sup>22</sup> Strand, s. 134.

<sup>23</sup> White E. G. *Early Writings*. Washington: Review and Herald Pub. Assn., 1945, s. 78.

<sup>24</sup> Tamtiež, s. 58.

<sup>25</sup> White E. G. *Prophets and Kings*. Nampa, Idaho: Pacific Press Pub. Assn., 1943, s. 626.

<sup>26</sup> White E. G. *Manuscript 24*, 1888; citované u Knighta G. R. *A Search for Identity*. Hagerstown: Review and Herald Pub. Assn., 2000, s. 108.



Začalo mohutné oživenie a v roku 1892 Ellen Whiteová napísala, že „hlasité volanie tretieho anjela sa začalo v zjavení Kristovej spravodlivosti, odpúšťajúcom Vykupiteľovi. To je začiatok svetla, ktoré prináša anjel a ktorého sláva naplní celú zem“.<sup>27</sup>

Všetky uvedené myšlienky možno zhrnúť do nasledujúcej výzvy: „Adventisti siedmeho dňa by mali byť medzi všetkými vernými kresťanmi najviac známi tým, že pred svetom najvyššie vyzdvihujú Krista.“<sup>28</sup>

(Vyšlo v časopise *Ministry*, Máj, 2003, preložil M. Pavlík.)

---

---

<sup>27</sup> White E. G. *Review and Herald*. Nov., 22, 1892.

<sup>28</sup> White E. G. *Gospel Workers*. Washington: Review and Herald Pub. Assn., 1948, s. 156.

# Moderné kreatívne prístupy k štúdiu Biblie

So zameraním pre mladých ľudí

PRAKTICKÁ STUDENTSKÁ PRÁCE

Bielik Miroslav

---

## Úvod

Táto práca sa snaží nájsť a popísať niektoré z prístupov k Biblii. Zameriava sa na moderné a kreatívne prístupy, pričom vyberá tie, ktoré by mohli byť vhodné pre mladého človeka a jeho prístupenie k Biblii ako aj pre človeka, ktorý pracuje s mladými ľuďmi a spolu s nimi chce pristúpiť k Biblii.

Vo vlastnej práci sú rozpísané jednotlivé prístupy ku Biblii. Je tam popísané v čom spočívajú, čo je dôvodom pre ich použitie a sú tam zachytené aj klady a zápory jednotlivých prístupov.

Môžeme zdôrazniť, že viaceré z prístupov nie sú kompletným návodom, čo urobiť pri snahe hľadať posolstvo Biblie a pracovať s ním, ale iba dodatkom, ktorý sleduje nejaký cieľ, ktorý je v kontexte s prácou s Bibliou. Napriek tomu môžu tieto prístupy byť veľmi užitočné a môžu mať miesto v pristupovaní k Biblii.

## Objektívna a subjektívna práca s Bibliou

K tejto téme je vhodné spomenúť aj to, že existujú objektívna a subjektívna práca s Bibliou. V podstate sa jedná o to, že nie každou prácou s Bibliou môže človek prísť na objektívne poznatky. Niekedy sú to, na čo človek príde, subjektívne poznatky, ktoré nie sú vždy zlé. Ale nie sú tak spoľahlivé ako tie poznatky, ku ktorým sa dospeje objektívnymi metódami. Teda výklad nie je možno tak jednoduchá a samozrejماً vec, ako by sa mohlo zdať. Jeho účelom je *„objasňovať čtenárům význam a poselství textů Písma.*

*Každou časť Bible je treba interpretovať v jejím kontextu, a to nejen bezprostredným verbálnym, ale širším – časovým, miestnym a situačným.*<sup>1</sup>

Teda pri pristupovaní ku Biblii môžeme zobrať do úvahy viaceré záležitosti. Ako prvý môžeme spomenúť štýl a jazyk. „*Idiomy a vazby větných členů v biblických jazycích se od dnešních mohou výrazně lišit a pro správný výklad je třeba o těchto rozdílech vědět... Je třeba brát v úvahu také literární kategorie... Nelze např. vykládat poezii podle měřítek prozaického vyprávění...*“<sup>2</sup> Druhou záležitosťou je historické pozadie. „*Abychom jednotlivé etapy biblického zjevení správně pochopili, musíme je uvádět do souvislosti s jejich vlastním historickým kontextem...*“<sup>3</sup> V takto preskúmanej situácii je niekedy možné nájsť princíp, ktorý je platný aj dnes, ale aplikácia bude asi odlišná. Do úvahy by sme mali zobrať aj geografické prostredie. „*Na názory lidí, jejich způsob života a náboženství působí i podnebí a terén, jejichž vliv bychom v žádném případě neměli podceňovat.*“<sup>4</sup> Zaoberanie sa prostredím môže viesť k pochopeniu situácie napríklad: „*Uctívání Baala vzniklo v zemi, kde život závisel na dešti. Pro Kanaance byl Baal bohem bouře, který oplodňoval zemi, a ti, kdo mu sloužili, si chtěli pomoci magického rituálu zajistit pravidelné srážky a hojnou úrodu.*“<sup>5</sup> Ďalšou záležitosťou, ktorú by sme nemali zanedbať, je spoločenská situácia, „*záležitosti týkající se každodenního života lidí, s nimiž se v Písmu setkáváme – jejich láska a nenávisť, jejich naděje a obavy, mezilidské vztahy atd. Studovat Bibli bez ohledu na toto živé prostředí znamená číst ji ve vakuu a zatěžovat ji konstrukcemi, které nikdy nechtěla nést.*“<sup>6</sup> Napriek tomu zostávajú aj záležitosti, ktoré sa nemenia, napríklad strach, ktorý ľudia pociťovali, je podobný tomu nášmu, radosť tiež, ale tieto záležitosti sa objavujú na trochu iných miestach a situáciách a sú aj inak vyjadrované.

Teda aj tieto záležitosti môžeme zobrať do úvahy pri pristupovaní k Biblii. Ale svoje miesto majú aj menej objektívne prístupy. Tie možno použiť buď ku vytvoreniu pozitívneho vzťahu s Bibliou, alebo ako spetrenie a ako niečo, čo urobí čas nad Bibliou zaujímavejším, a teda ich použiť popri viacerých objektívnych prístupoch.

## Vlastná práca

### Tvorenie a využitie náčrtu<sup>7</sup>

#### Popis

Základom je tvorenie nejakého nakresleného diela, ktoré bude vyjadrovať prečítaný text, dej, vzťahy alebo osoby. Nie je potrebné, aby to bolo dokonalé dielo, stačí jednoduché, schematické, ktoré bude výstižne a názorne vyjadrovať text. Podobne je tu možnosť využiť názornosť nejakého už vyrobeného diela (niekto doma pripraví, alebo

<sup>1</sup> Bruce F. F. Výklad, biblický. In Douglas J. D. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 2009. s. 1105. Vybral som toto dielo pre jeho jednoduchosť v opise tejto problematiky. Boli napísané aj odbornnejšie diela, ale myslím, že pre našu situáciu postačí načrtnutie problematiky, ktoré ponúka aj toto dielo.

<sup>2</sup> Tamtiež, s. 1105.

<sup>3</sup> Tamtiež, s. 1105.

<sup>4</sup> Tamtiež, s. 1105.

<sup>5</sup> Tamtiež, s. 1105.

<sup>6</sup> Tamtiež, s. 1105.

<sup>7</sup> Inšpirované z: Hechtová A. *Kreativní přístupy k Bibli*. Brno: Kartuziánske nakladatelství ve spolupráci s Českým katolickým biblickým dílem, 2008. s. 64–67.

nájde výtvor, schému, alebo obraz niekoho iného). Priestor na užitočné uvažovanie je aj pri hodnotení výstižnosti konkrétneho diela, pričom dobrý by určite bol priestor na konkrétne vylepšenia diela.

### Dôvod

Odôvodnenie vystihuje A. Hechtová: „*Mnoha účastníkům napomáhá k lepšímu porozumění podrobnostem a vztahům v textu, jestliže jsou znázorněny obrazem nebo naznačeným náčrtkem.*“<sup>8</sup> Proces tvorby tiež vyžaduje, aby sa ten, kto tvorí, poriadne začítal a poriadne pochopil príbeh. Teda vyjadrenie (či už za pomoci slov a viet, ale obzvlášť pri použití náčrtu) napomáha utriedeniu myšlienok a lepšiemu pochopeniu (v podstate ho vyžaduje).

### Klady a zápory

Kladmi tohto prístupu sú lepšie pochopenie, utriedenie myšlienok, názornosť, možnosť realizovať sa (hlavne tí ľudia, ktorí majú ku kresleniu vzťah). Ale sú aj ľudia, ktorí ku kresleniu vzťah nemajú a keď sa niečo kreslí, tak sa cítia nešikovní, vedomie ich hodnoty im klesá<sup>9</sup>. Pre takúto skupinu ľudí možno použiť už vopred vytvorené dielo. Výhodou je aj lepšie zapamätanie, ktoré ale platí hlavne pri tých ľuďoch, ktorí majú fotografickú pamäť. Klodom je aj samotná zaujímavosť aktivity tvorenia, že samotné kreslenie je zaujímavé a môže zaujať ľudí. Je ale trochu nepochopením a minútím sa cieľa, ak sa kreslenie stane viac zaujímavé ako samotné poslanstvo Biblie (ale toto poslanstvo treba najprv nejakým spôsobom odhaliť, jeho zaujímavosť a práve tu je možnosť využiť kreslenie, ako pre niektorých zaujímavú aktivitu, ktorá pomôže vytvoriť vzťah s Bibliou). Nedostatkom je ale to, že pri niektorých textoch treba najprv uvážiť, čo by bolo vôbec možné nakresliť, kde by tento prístup bol pomocou. Pri použití už vytvoreného diela, je toto dielo potrebné najprv obstaráť, vyrobiť, nájsť, čo nemusí byť vždy jednoduché.

### Text z pohľadu nejakej postavy<sup>10</sup>

#### Popis<sup>11</sup>

Pri čítaní textu je cieľom vnímať text z pohľadu nejakej z postáv. Sú hľadané odpovede na otázky týkajúce sa pocitov danej postavy v texte, jej názory, skúsenosti, konanie, túžby a rôznych iných záležitostí. Je tu možnosť pred čítaním daného textu čítať aj iné texty alebo rozprávať ďalšie informácie pre širšie vykreslenie danej postavy, objasnenie jej charakteru, alebo jej širšej situácie. Možno vybrať ktorúkoľvek postavu, ak ponúka

<sup>8</sup> Hechtová A. *Kreativní přístupy k Biblii*. Brno: Kartuziánske nakladateľstvi ve spolupráci s Českým katolíckym biblickým dílem, 2008, s. 64–65.

<sup>9</sup> Deje sa to napriek tomu, že nejde o dokonalosť náčrtu, že stačí schematický nákres, ale mladí ľudia často ešte hľadajú svoju hodnotu a teda môže dôjsť k porovnávaniu.

<sup>10</sup> Inšpirované z: Hechtová A. *Kreativní přístupy k Biblii*. Brno: Kartuziánske nakladateľstvi ve spolupráci s Českým katolíckym biblickým dílem, 2008, s. 21.

<sup>11</sup> Príklad: Pri čítaní textu Lk 24,13–35 (o ceste učeníkov do Emauz) možno rozprávať o ich predošlých nádejach, ktoré videli v Ježišovi (že nastolí kráľovstvo podľa toho, aké oni čakali), o tom, ako zmenil životy vtedajších ľudí, ako ho nasledovali, a ako teraz, keď Ježiša ukrižovali, sú smutní, znechutení, sklamaní, ochromení, zmätení, v hlave majú veľa otázok a nevedia čo ďalej. Ale následne možno rozprávať o tom, ako sa ich situácia zmení, keď sa im „otvorí oči“ a spoznajú Ježiša (Lk 24,31).

nejaké informácie a námety. Teda to môže byť kladne vystupujúca postava, záporne, ale aj neutrálne.

### Dôvod

Tento prístup môže napomôcť čitateľom dostať sa do živšieho kontaktu s textom. Text môžu sami prežiť a stáva sa osobnejší. Stáva sa aj čitateľovou vlastnou skúsenosťou, nie iba textom „z nejakého dávneho storočia“.

### Klady a zápory

Kladom je bližší kontakt s textom, s tým, o čom pojednáva, vťahnutie do deja, ocitnutie sa v ňom, pomoc nájsť súvislosti medzi čítaným a vlastným životom. Záporom je ale nebezpečenstvo nesprávneho výkladu textu, spomenutých udalostí, slov, myšlienok, situácií. Dnešná doba je iná ako tá, v ktorej bol text Biblie napísaný, a preto je potrebné poznať dobové pozadie a snažiť sa vyhýbať nesprávnym pochopeniam. Je potrebné vcítiť sa do postavy v jej dobovom pozadí, nie dnešnom. Ďalším nebezpečenstvom je polozenie dôrazu na nesprávnu oblasť – je tu možnosť dospieť k zaujímavým záležitosťiam, ale je jednoduché minúť to, čo pisateľ textom sledoval.

## Prežitie cez zapojenie zmyslov a fantázie

### Popis

Týmto prístupom je snaha sprostredkovať prežitok a skúsenosť situácie opisovanej v danom texte pomocou fantázie, pričom je tu možnosť pomôcť aj pôsobením na zmysly. Je teda potrebné vytvoriť priestor na sústredenie, na plnú funkčnosť fantázie, zamedziť vplyvom, ktoré rozptyľujú (napríklad tmou, tichom, zatvorením očí) a pozvať k vcítaniu sa do čítaného textu. K čítaniu textu možno pridať dodatky, ktoré pomôžu fantázii (týkajúce sa napríklad situácie, ktorá je opisovaná)<sup>12</sup>, alebo aj otázky, ktoré podnietia človeka zamyslieť sa nad opýtaným a vytvoriť si vlastný obraz, ktorý bude konkrétnejší a detailnejší ako iba z čítania<sup>13</sup>. Zmysly možno využiť tiež k sústredeniu sa a dôslednejšiemu prežitiu napríklad tým, že im budú ponúkané podobné podnety ako v čítanom texte.<sup>14</sup>

### Dôvod

Pomocou tohto prístupu sa dá priblížiť prežitok danej situácie, stáva sa osobnejším, stáva sa vlastnou skúsenosťou. Výsledkom môže byť priblíženie sa Biblii, sprítomnenie jej textov, zistenie, že má čo povedať aj dnes a aj konkrétna výpoveď.

### Klady a zápory

Kladom je osobná skúsenosť z textu, ktorá zostáva v pamäti, je zaujímavá, nie bežná, nie ľahko zabudnuteľná. Kvalita ale závisí od prípravy, nápadov, tvorivosti, k čomu nemá

<sup>12</sup> Príklad: Pri čítaní textu Mt 14,13–21 (nasýtenie piatich tisícov) možno rozprávať o prostredí okolo (teplý, letný deň, slnko zapadá), alebo napríklad o ľuďoch (ľudia sedia, alebo stoja, je to veľký neusporiadaný dav).

<sup>13</sup> Príklad: Pri čítaní textu Mt 14,13–21 (nasýtenie piatich tisícov) možno klást napríklad otázky: Čo si myslíš, robili všetci tí ľudia? Sedeli? Čo robili deti? Bol tam hluk?

<sup>14</sup> Príklad: Pri čítaní textu Mt 14,13–21 (nasýtenie piatich tisícov) možno napríklad podávať ľuďom nejaké jedlo s možnosťou ho konzumovať.

každý blízko. Nevýhodou je aj zúžený výber textov – nie každý text sa dá takto prepracovať. Tiež je tu nebezpečenstvo spohodlnenia – iba prijímať, čo niekto iný pripravil (ak sa tento prístup uplatňuje v skupine ľudí) a nie sa aj zapojiť<sup>15</sup>. Ale na druhej strane je výhodou aj to, že sa buduje vzťah k textom a uvedomenie si, že má čo povedať aj dnes a takto možno podnietiť k ďalšiemu prístupu k Biblii.

## Induktívne štúdium<sup>16</sup>

### Popis<sup>17</sup>

Prípravou pred čítaním je modlitba o to, aby nás Boh pripravil na vnímanie textu. Pokračuje sa prácou s textom. Najprv prečítaním a zachytením hlavných tém urobíme prehľad a potom postupne hľadáme odpovede na otázky: „Kdo jsou hlavní postavy? Jak jsou popsány?... Co se děje?... Kde se daná věc udála?... Kdy se daná věc udála?... Proč se tyto události staly?... Jak k těmto událostem dochází?“<sup>18</sup> Potom pristúpime ku výkladu, ktorého cieľom je „odhalit, jaký měl oddíl smysl pro lidi, kterým byl psán, a jaký má pro nás dnes.“<sup>19</sup> Dostávame sa k nemu cez definovanie významu pojmov, viet, obratov, cez všímanie si vzťahov medzi slovami a myšlienkami, a nakoniec uvažovaním nad samotným významom. Treťou časťou je aplikácia – „Co to znamená pro mě?“<sup>20</sup> Tu Ogden dáva pár bodov: „Naslouchejte hlasu Ducha... Aplikujte hlavní bod do svého života... Zapojte svou vůli... Historická situace se mohla změnit; platí však nadále určité principy?... Aplikujte do jednotlivých oblastí to, co jste se dozvěděli.“<sup>21</sup>

### Dôvod

Tento prístup je výborný svojou jednoduchosťou a prístupnosťou širokému okruhu ľudí (mladí ľudia väčšinou nie sú vyštudovaní teológovia), ale zároveň serióznosťou, s ktorou pristupuje k Biblii. V jednoduchosti zahŕňa základné princípy práce s Bibliou a jej výkladom. Ogden ho predstavuje ako možnosť, ako pristúpiť k Biblii pre učeníka<sup>22</sup>, ktorý nemusí byť teológom. Ponúka pomoc pri premýšľaní o význame textu a aj rady pre jeho aplikáciu do života čítajúceho.

### Klady a zápory

Základným kladom je serióznosť tohto prístupu. Záporom môže ale byť to, že nie je sám o sebe taký zaujímavý, ako by mohol byť iný prístup, ale tým pádom neponúka možnosť, že sa prístup stane cieľom, ale hlavne prostriedkom dostania sa k posolstvu Biblie. Teda sa zameriava na samotné posolstvo textu a aby zaujal, vyžaduje čitateľa, ktorého cieľ je podobný zameraniu prístupu.

<sup>15</sup> Preto je treba zapájať aj iných do prípravy, pretože niektorí nevidia v sebe možnosti pripraviť niečo také, ako vzniká pri tomto prístupe. Ale sú ochotní pomôcť a možno sa tým stanú aj schopní časom sami niečo také pripraviť (tento princíp zapájania ľudí platí aj pri iných prístupoch a nie iba pri prístupoch).

<sup>16</sup> Ogden G. *Základy učedníctví: Průvodce budováním tvého života v Kristu*. Praha: Návrat domů, 2009, s. 42–44.

<sup>17</sup> Lepšie (pre popisanie a pochopenie) ako slová, ktorými Ogden popisuje tento prístup, posluží príklad, ktorý ponúka Ogden vo svojej knihe, ktorý je priložený v prílohe číslo 1 (Ogden G. *Základy učedníctví: Průvodce budováním tvého života v Kristu*. Praha: Návrat domů, 2009, s. 44).

<sup>18</sup> Ogden G. *Základy učedníctví: Průvodce budováním tvého života v Kristu*. Praha: Návrat domů, 2009, s. 42.

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 43.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 43.

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 43.

<sup>22</sup> Vyplyva to z toho, že ju ponúka vo svojej knihe (Ogden G. *Základy učedníctví: Průvodce budováním tvého života v Kristu*. Praha: Návrat domů, 2009), ktorá je o učedníctve, v kapitole zaoberajúcej sa štúdiom – radami ako pristúpiť k Biblii.

## Určenie literárneho žánru<sup>23</sup>

### Popis

K textu pripojíme aj zaoberanie sa literárnym žánrom daného textu. Uvedomíme si, aký je to vlastne žáner, aký bol jeho zámer, čo vyjadroval<sup>24</sup> a čo z toho vyplýva pre čítanie, pochopenie, význam a aplikáciu. K zaoberaniu sa literárnym žánrom je pre korektnosť informácií a nášho ďalšieho postupu vhodné použiť nejakú literatúru (napríklad možno použiť knihu *Jak čítať Bibliu s porozumením*<sup>25</sup>).

### Dôvod

Tento prístup vlastne berie do úvahy pôvodný spôsob, akým autor písal daný text. A teda ide o presnosť výkladu. Znižujeme ním riziko toho, že náš záver z textu bude diametrálne odlišný od toho, čo sledoval autor.

### Klady a zápory

Kladom tohto prístupu je snaha byť presný. Záporom je náročnosť na prípravu – informácie o žánri musí niekto nájsť, zozbierať, pripraviť a tiež aj to, že vyžaduje čitateľa, ktorému ide o poslanstvo Biblie. Teda sám o sebe nie je zaujímavý, ale snaží sa byť spoľahlivý. Má to ale výhodu, že sa ťažko môže stať cieľom. Teda vyžaduje čitateľa, ktorý už objavil, že Biblia mu má čo povedať, zaujíma sa o ňu, má s ňou vzťah. Pre takéhoto čitateľa, ktorý túži po poslanstve Biblie, a ktorý je touto túžbou motivovaný, môže byť tento prístup obohacujúci.

## Tvorenie nadpisu<sup>26</sup>

### Popis

V tomto prístupe ide o vytvorenie nadpisu pre daný text, ktorý odrazí hlavnú myšlienku<sup>27</sup>. Nadpis možno tvoriť v skupine, ako jednotliviec, hneď po prečítaní textu, aj na konci zaoberania sa textom (pre zhrnutie). Nadpis by mal byť pochopiteľný, vlastný a blízky hlavne tomu, kto ho tvorí.

### Dôvod

Tvorenie nadpisu, ktorý odráža hlavnú myšlienku, sa núti nad ňou zamyslieť, objaviť ju a aj sformulovať. Teda tento prístup pomáha uvedomiť si hlavnú myšlienku. Ak je to jednotliviec, alebo samostatná skupina, kto tvorí nadpis, učí ho samostatnosti pri práci s textom, ak je použitý na konci zaoberania sa textom, tak pomáha zhrnúť a znova vyjadriť (vlastnými slovami) hlavnú myšlienku.

<sup>23</sup> Inšpirované z: Hechtová A. *Kreativní přístupy k Biblii*. Brno: Kartuziánske nakladateľství ve spolupráci s Českým katolickým biblickým dílem, 2008, s. 67–68.

<sup>24</sup> Príklad: Dôležité je napríklad si uvedomiť, kedy ide o umelecký text (keďže v hebrejskej literatúre sa vyznačuje inými prvkami ako v slovenskej) a tak tento text aj čítať.

<sup>25</sup> Fee G. D.; Stuart D. *Jak číst Biblii s porozumením*. Praha: Návrat domů, 1997.

<sup>26</sup> Inšpirované z: Hechtová A. *Kreativní přístupy k Biblii*. Brno: Kartuziánske nakladateľství ve spolupráci s Českým katolickým biblickým dílem, 2008, s. 68.

<sup>27</sup> Príklad: pri čítaní textu Lk 18,9–14 možno vytvoriť napríklad nadpis: Pociť spravodlivosti neznamená byť spravodlivý.

## Klady a zápory

Kladmi sú jednoduchosť samotnej aktivity prístupu, v podstate žiadna potrebná príprava, možnosť ako jednoducho zapojiť každého, a zapojiť ho priamo pri práci s hlavnou myšlienkou. Nevýhodou ale je, že potrebuje ešte ďalšiu prácu s textom, sám je iba dodatkom, zhrnutím, aktivitou, alebo úvodom.

## Synoptické čítanie<sup>28</sup>

### Popis

Čítanie a následná práca a uvažovanie nad rovnakými situáciami opisovanými rôznymi pisateľmi. Možno použiť obzvlášť pri evanjeliách, ale aj pri niektorých ďalších situáciách, ktorých správa sa nachádza v Biblii nie iba raz.<sup>29</sup>

### Dôvod

Pri čítaní textov zachytávajúcích rovnakú myšlienku alebo udalosť môže byť rozdielnosť textov napomáhajúca k pochopeniu hlavnej myšlienky, uvedomeniu si rozdielnosti pisateľov, toho aký vplyv majú na text (otázka inšpirácie), a tiež každý čitateľ ponúka iné spektrum podnetov, čo môže byť obohacujúce.

## Klady a zápory

Čítanie rovnakých príbehov od rôznych autorov pomáha nájsť hlavnú myšlienku, nadviazať sa na niečo čiastočné, a na druhej strane aj rozširuje okruh podnetov, myšlienok. Je to možnosť nie len pristúpiť k Biblii, ale aj naučiť sa niečo o nej (otázka inšpirácie textu). Jednoduchosť prístupu umožňuje človeku tento prístup po jeho spoznaní takmer kedykoľvek zopakovať. Potrebné je iba nájsť, kde sa daný text nachádza u iného autora (ak takéto miesto existuje). Záporom je, že existuje nebezpečenstvo dôjsť k nesprávne- mu záveru (toto nebezpečenstvo existuje stále, ale niektoré iné prístupy sa voči tomuto nebezpečenstvu viac bránia). Záporom je aj malý počet textov, pri ktorých sa tento prístup dá použiť. Pri väčšine textov máme totiž správu iba od jedného pisateľa.

## Zobratie kontextu do úvahy<sup>30</sup>

### Popis

Prístup spočíva vo všímaní si, prečítaní, zaoberaní sa a zobratí do úvahy aj pár textov, ktoré čítanému textu predchádzajú a pár, ktoré po ňom nasledujú.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Inšpirované z: Hechtová A. *Kreativní přístupy k Biblii*. Brno: Kartuziánske nakladateľstvá ve spolupráci s Českým katolíckym biblickým dílem, 2008, s. 69.

<sup>29</sup> Napríklad niektoré príbehy z doby kráľov nad Júdom a nad Izraelom, zaznamenané v Samuelových, kráľovských a knihách kroník.

<sup>30</sup> Inšpirované z: Hechtová A. *Kreativní přístupy k Biblii*. Brno: Kartuziánske nakladateľstvá ve spolupráci s Českým katolíckym biblickým dílem, 2008, s. 67.

<sup>31</sup> Príklad: Pri čítaní textu Mk 6,34–44 (nasýtenie piatich tisícov) je pre kontext možné si všimnúť napríklad text Mk 6,6b–13, Mk 6,30–33, Mk 6,45–52, ktoré túto situáciu objasňujú a vsádzajú do kontextu.



## Dôvod

Kontext daného textu nám môže pomôcť lepšie pochopiť, o čom vlastne text rozpráva. Môže poskytnúť širšie súvislosti, nadväznosti, a vzťahy, môže byť objavením niečoho nového v známom texte.

## Klady a zápory

Kladom je snaha o korektnosť záveru a často môže byť objavením niečoho nového (súvislostí, dejových línií). Nedostatkom je možno otázka pokiaľ čítať. Niekedy je kontext, ktorý by nám pomohol a bol zaujímavý, zapísaný až o pár kapitol neskôr alebo skôr. Inokedy je text samostatne stojaci vo väčšom celku a kontext nám vtedy vôbec nemusi pomôcť.

## Aktualizácia<sup>32</sup>

### Popis

Aktualizácia spočíva v prerozprávaní, alebo prepísaní textu do inej podoby. Podobu textu sa snažíme pozmeniť tak, aby text urobila bližším. A. Hechtová spomína pri tomto prístupe tri možnosti: „*pokusit se o osobní, moderní překlad (se součastnými pojmy a obraty); převést text do jiné životní situace; zvolit jiný literární žánr, např. místo vyprávění o zázraku reportáž, místo podobenství přátelský rozhovor.*“<sup>33</sup>

### Dôvod

Tento prístup učí pracovať s myšlienkami textu, vyhľadať ich a priblížiť človeku. Snaží sa preniesť myšlienky a princípy do iných situácií, ktoré sú dnešnému človeku bližšie. Učí ho vyjadriť myšlienku a predstaviť ju v praxi, ktorú môže človek zažiť.

### Klady a zápory

Kladom je snaha o pomoc pri hľadaní aplikácie myšlienok a princíпов do dneška. Tento prístup poskytuje veľký priestor pre tvorivosť, čo môže byť tiež kladom (je to závislé na človeku). Záporom je, že sám o sebe sa nebráni nesprávnym záverom. Teda pre korektnosť je potrebné ho spojiť s dôslednou prácou s textom a výkladom.

## Pozmenenie záveru<sup>34</sup>

### Popis

Pri práci s textom pridáme ponuku iného záveru, inej pointy. Pôvodný záver bude nahradený „*protikladným, či provokatívnym záverem.*“<sup>35</sup> Tento pozmenený záver možno

<sup>32</sup> Inšpirované z: Hechtová A. *Kreativní přístupy k Bibli*. Brno: Kartuziánske nakladateľstvi ve spolupráci s Českým katolíckym biblickým dílem, 2008, s. 71.

<sup>33</sup> Hechtová A. *Kreativní přístupy k Bibli*. Brno: Kartuziánske nakladateľstvi ve spolupráci s Českým katolíckym biblickým dílem, 2008, s. 71.

<sup>34</sup> Inšpirované z: Hechtová A. *Kreativní přístupy k Bibli*. Brno: Kartuziánske nakladateľstvi ve spolupráci s Českým katolíckym biblickým dílem, 2008, s. 71–72.

<sup>35</sup> Hechtová A. *Kreativní přístupy k Bibli*. Brno: Kartuziánske nakladateľstvi ve spolupráci s Českým katolíckym biblickým dílem, 2008, s. 71.

Príklad: Pri čítaní textu Lk 5,27–32 (povolanie Léviho) možno namiesto 31. a 32. verša ponúknuť: Keď to Ježiš počul, rýchlo vstal a vzdialil sa. Farizejom a zákonníkom povedal: Nevedel som kto sú tí ľudia.

použiť bez predošlého spomenutia pôvodného záveru, ale aj po tom, čo je pôvodný zámer známy.

### **Dôvod**

Tento prístup vytvorí kontrast voči pôvodnému zneniu textu a tým zvýrazní jeho pôvodné myšlienky. Pri ľuďoch, ktorým je text dôverne známy, môže spôsobiť nové a živé uvedomenie si myšlienok (donúti ich sa zamyslieť, zruší ich pocit, že to už poznajú, vytvorí záujem počúvať a nakoniec znova pripomenie pôvodnú myšlienku).

### **Klady a zápory**

Kladom je široké využitie tohto prístupu. Svojím nečakaným zvratom vie tento prístup zaujať aj ľudí, ktorý text už poznajú, ale zaujímavým spôsobom ponúka aj zdôraznenie myšlienok pre tých, ktorým sú nové. Ale podobne ako pri niektorých ďalších prístupoch je potrebná predošlá práca s textom. Teda je to iba cieleň prídavok, ktorý pomáha zaujať a uvedomiť si.

## **Použitie konkordancie<sup>36</sup>**

### **Popis**

Pri zaoberaní sa textom, ale aj pri výbere textu je možno použiť konkordanciu. V nej môžeme nájsť iné texty, v ktorých sa spomína nejaké konkrétne slovo, a následne sa zaoberať aj ďalšími textami. Ide vlastne o spôsob nachádzania súvisiacich textov.

### **Dôvod**

Je to vlastne spôsob ako nájsť kontext, ktorý nie je hneď pred a za daným textom. Kontext pomôže objasniť význam slova, súvislosti, ďalšie okolnosti a texty, v ktorých sa spomína daná záležitosť.

### **Klady a zápory**

Tento prístup sa snaží nájsť správne pochopenie textu, čo je kladom. Možnosti, ktoré tento prístup ponúka sú veľké, a teda je tu priestor nájsť nové súvislosti, pochopenia a znova zaujať aj ľudí, ktorí majú pocit, že text im je jasný a známy. Výhodou je aj jednoduchosť, ktorá rozširuje možnosti využitia tohto prístupu (človek to môže praktizovať aj sám, po tom, čo mu bola predstavená táto možnosť). Záporom môže byť nebezpečenstvo nesprávneho výkladu (je to iba časť toho, čo môže človek spraviť v snahe nájsť správny výklad a význam textu). Pri niektorých textoch a slovách nám tento text nepomôže a necháva nás hľadať správne vysvetlenia inak.

<sup>36</sup> Inšpirované z: Hechtová A. *Kreativní přístupy k Biblii*. Brno: Jiří Brauner, Kartuziánske nakladatelství ve spolupráci s Českým katolickým biblickým dílem, 2008, s. 70.

## Záver

V tejto práci sú teda popísané niektoré prístupy k Biblii. Vybrané sú hlavne tie, ktoré sú moderné, kreatívne a blízke mladému človeku. Snažia sa mu priblížiť Bibliu, predstaviť mu ju, a pomôcť hľadať jej poslanstvo. Pri výbere prístupu je potrebné vziať do úvahy človeka, ktorý ide pristupovať – jeho záujmy, možnosti. Môžeme ale podotknúť, že kreatívny prístup nie je kľúčom k úspechu a zďaleka nestačí k tomu, aby dosiahol cieľ (predstaviť Bibliu, vytvoriť k nej vzťah, objaviť poslanstvo). Celá táto práca opisuje teda iba časť práce, ktorá sa dá pre tento cieľ urobiť.

## Použitá literatúra

- Bruce F. F. Výklad, biblický. In Douglas J. D. (ved. ed.) *Nový biblický slovník*. 2. vyd. Praha: Návrat domů, 2009.
- Fee G. D.; Stuart, D. *Jak číst Bibli s porozuměním*. Praha: Návrat domů, 1997.
- Hechtová A. *Kreativní přístupy k Bibli*. 2. vyd. Brno: Kartuziánske nakladatelství v spolupráci s Českým katolickým biblickým dílem, 2008.
- Ogden G. *Základy učednictví: Průvodce budováním tvého života v Kristu*. Praha: Návrat domů, 2009.

## Príloha

### Vzorová biblická studie

Lk 18,1–8

#### POZOROVÁNÍ

Co daný oddíl říká?

(Kdo, co, kdy, kde, proč, jak)

#### Kdo jsou hlavní postavy? Jak jsou popsány?

1. Soudce:

- Nebál se Boha.
- Nezáleželo mu na lidech.
- Byl nespravedlivý.

2. Vdova:

- Neustále se u soudce dožadovala, aby jí zjednal spravedlnost.

3. Bůh:

- Svým vyvoleným zjednáva spravedlnost.
- Naslouchá těm, kdo k němu volají.
- Zjednáva spravedlnost rychle.

#### Co se děje?

1. Všimněte si klíčových slov a obrátů:

- Podobenství, modlit se, nechabovat, spravedlnost, víra.

## 2. Zaslíbení:

- Bůh rychle zjedná spravedlnost těm, kdo k němu volají.

## 3. Průběh rozhovoru:

- Vdova se stále vrací k soudci.
- Soudce odmítá zjednat spravedlnost.
- Vdova soudce neustále obtěžuje, takže jí nakonec zjedná spravedlnost, protože ho vdova unavuje.

**Proč Ježíš vypráví tento příběh?**

## 1. Aby nám ukázal:

- Že bychom se měli stále modlit a neochabovat.
- Že Bůh rád zjedná spravedlnost těm, kdo k němu volají.

## 2. Pokládejme si otázku: Nalezne Syn člověka na zemi víru, až se vrátí?

**VÝKLAD**

Co to znamená?

**Položte si správné otázky a rozhodněte, jaký je smysl tohoto textu.**

1. Proč Ježíš hovoří o nespravedlivém soudci, když chce říci něco o Boží spravedlnosti? Srovnává nespravedlivého soudce s Bohem, nebo ho dává do protikladu? Poin-  
toutou podle všeho je, že kvůli neodbytnosti vdovy zjedná spravedlnost i nespravedlivý soudce. Čím spíše Bůh, kterému na lidech záleží.
2. Proč si Ježíš zvolil za hlavní postavu právě vdovu? Vdovy byly bezmocné. Neměly  
čím zapůsobit – kromě své neodbytnosti.
3. Co je na tomto podobenství nejdůležitější? Modlit se a neztrácet naději. Zůstat  
v modlitbě věrný až do konce, do Ježíšova návratu.
4. Co nás chce Ježíš naučit o Bohu? Bůh touží zjednat spravedlnost a slyší volání své-  
ho lidu.

**APLIKACE**

Co to znamená pro mě?

*Vyznání:* Příliš snadno se nechávám rozptýlit, když se přimlouvám za obrácení těch, kdo dlouho evangeliu odpírají.

*Postoj poslušnosti:* Přimluva za dlouhodobé potřeby. Denně se budu modlit, aby moje sestra našla úlevu od chronické bolesti zad.

# Onen svět v průběhu dějin církve

Jiří Koun

---

## Úvod

Církev adventistů je jednou z mála církví, která nevěří v nesmrtelnou duši a vše s tím spojené – tudíž ani v peklo, očistec a jiná děsivá místa. Jak se v církvi vyvíjela nauka o pekle?

## Předchůdci

Ve starověku existovaly snad ve všech kulturách představy o světě, kam odcházejí duše zemřelých. Tyto představy byly nejprve méně jasné, později více moralisticky zaměřené.

V **indických védách** se píše o několika různých stupních – o pekle (ne příliš vzdáleném našim představám<sup>1</sup>), o blaženosti, ale popisuje se zde i jakýsi střední stav (lidé jsou po nějaké době bloudění stráveni bohy a poté se narodí znovu). Peklo a střední stav se většinou pojí s reinkarnací (tato místa sloužila pro očištění duší).

V **iránských představách** – podobně jako v indických – existovaly tři cesty – blaženost, muka ohněm a střední cesta v podobě mostu, kdy se rozhoduje, zda po něm lidé přejdou do blaženosti či spadnou do muk.

V **Egyptě** měli dopodrobna rozpracovanou topografii pekla – byly tam různé domy, pokoje, brlohy či hradby; střední cesta pro ně neexistovala: buď peklo a odloučení od bohů a fyzicko-duševní muka, nebo ráj s bohy.<sup>2</sup> Je významné si všimnout, že právě v tomto prostředí (hlavně v Alexandrii) vznikla v době nastupujícího křesťanství celá

---

<sup>1</sup> Přestože v indickém náboženství zaujímá důležité místo reinkarnace, zdá se, že někde se také věřilo, že z pekla není návratu. Podle některých představ, pokud duše odsouzené k pekle překročily práh hlídaný dvěma psy, mohli se dostat do místa celkem příjemného, obývaného prvním člověkem – Jamou, strážcem podsvětím (něco jako Elysia nebo Walhalla).

<sup>2</sup> Rozdělení mrtvých na tři skupiny se objevuje až později v jednom demotickém příběhu o Usírově cestě do zásvěti.

řada židovských, řeckých a koptských textů, které výrazně ovlivnily další utváření představ o onom světě.

V **Řecku a Římě** (více v Řecku) je častým výjevem sestup do podsvětí (Orfeus, Polydeukés, Théseus, Héraklés). Nejslavnější je Odysseův sestup z XI. knihy *Odyssea*. Platón věřil, že duše buď směřují výše k Bohu (nehybný hybatel), nebo dolů. Pro očišťování duše sloužila reinkarnace a různé tresty od bohů, které se odehrávaly v Hádu či na ještě horších místech. Podobnou myšlenku zastával *orfismus*, kdy se věřilo v postupný sled pozemských životů oddělovaných utrpením v Hádu. Má se za to, že křesťanská nauka o očištění pochází z pohanského helénismu a speciálně z orfického učení.<sup>3</sup> Tento vliv však nejprve zasáhl nejspíše židovské kruhy a skrze ně (křesťanské představy očištění čerpají z židovských apokalyptických textů a nacházejí se hlavně v učení rabínů z doby kolem začátku křesťanské éry) poté křesťanství. Okolo judaismu i křesťanství bylo mnoho mystických kultů mluvících o místech velkého utrpení. Hojně o tom mluví např. Vergiliova *Aeneas*.

U **Babyloňanů** bylo téma podsvětí ještě vzrušivější a působivější. Nejstarší je příběh Urnamua (7. století př. Kr.), podsvětí je nejlépe popsáno v Eposu o Gilgamešovi. Je to „země temnoty bez návratu“.

**Židovský Šeol.** Podsvětí *asyrské arralu* se podobá jak hebrejskému *Šeol* tak řeckému *Hádu*.<sup>4</sup> Do *šeol* se vstupuje a vystupuje – Gn 37, 35; 1S 2,6; 1S 28,13–14. V Žalmech je zmíněna *past* (Ž 18,6; 116,3) a *studna* – jáma (Ž 30,4; 88,7). Do učení o očištění a pekle přechází z *šeol* také pojem *temnot* – o tom především v knize Jób.<sup>5</sup> Z krajiny *šeol* se v křesťanském pekle a očištění objevuje také *řeka* a *hora* (Ž 49,7; Jb 33,18; 36,12) a *dualismus nebe a pekla* (Ž 89,8; Iz 44,2). Ačkoli je to místo hrozné, nejsou tam mrtví mučeni – je tam „jen“ červ a oheň. Ze *šeolu* může být mrtvý vysvobozen (Ž 6,5–6; 49,15–16; 16,10–11). Židé však nebyli v pohledu na svět jednotní – zastávali jak anihilacionismus<sup>6</sup> tak věčná Boží muka<sup>7</sup>. Někteří poukazují na to, že farizeové v 1. století věřili na nesmrtelnou duši a peklo: Josefus Flavius (Žid. starožitnosti 8,14) „Farizeové věří, že duše mají moc přechkat smrt a že v podzemí existují odměny a tresty pro každého člověka podle toho, jestli žil poctivým nebo neřestným životem. Údělem duší zlých lidí je věčný trest ve vězení, kdežto dobré duše snadno projdou do nového života... Zastávají názor, že každá duše je nezníitelná, ale duše dobrého člověka přejde do nového těla, zatímco ty zlé za trest věčně trpí“ (Dějiny židovské války 2,163).

## Apokryfní knihy

K obohacení představ o onom světě zásadně přispěly texty napsané mezi 2. st. př. Kr. a 3. st. po Kr. na Středním Východě, hlavně v Palestině a Egyptě. Jedná se o nekanonické apokryfní (dle římskokatolické církve, dle protestantů pseudoepigrafní) knihy. Jako apokryfní však byly označeny až na koncilu v roce 397 (zasloužil se o to Augustin) a po reformaci až Tridentským koncilem. Největší vliv měly bezesporu knihy *apokalyptické*

<sup>3</sup> Protože Judaismus zná jen pekelná muka a nebeské blaho, nikoliv očištění.

<sup>4</sup> *Šeol* a *Hádes* jsou mírnější, *Šeol* a *arralu* jsou si podobnější.

<sup>5</sup> Jb 10,21–22; 12,22; 15,22; 17,13; 18,18; 19,8; 28,3; 38,16–17.

<sup>6</sup> Šalomounovy žalmy 3,11–12; Sybiliny věštby 4,175–85; 4. Kniha Ezdrášova 7,61; Pseudo-Filón 16,3; dále Fudge. *The Fire That Consumes*. S. 125–54.

<sup>7</sup> Judit 16,17; 1. Henoch 27,2; 53, 1–3; 91, 9; 2. Henoch 40, 12–13; 10,1–6; Sibyliny věštby 52,290–310; 2. Báruch 44,12–15; 51–56; Závěti 12 patriarchů, „Rúben“ 5,5; „Gád“ 7,5; „Benjamín“ 7,5; Kniha Jubilejí 36,10; 4. Mak 12,12. Další texty v Shurer E. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*.

(často popisují cesty na onen svět). Významným prvkem byla také víra v Ježíšovo sestoupení do pekel, které se stává častým motivem apokryfních knih. Důležité židovské apokalypsy jsou např. Kniha Henochova (2. – 1. st. př. Kr.) a 4. Kniha Ezdrášova (patrně sepsáno zélotou v roce 120 př. Kr.). Mezi významné křesťanské apokalypsy<sup>8</sup> patří např. Apokalypsa Petrova (nejstarší: konec 1. a začátek 2. stol.), Pavlova (měla největší vliv ve středověku) a Ezdrášova (ve středověku hojně čtená a je k dispozici v zajímavých středověkých verzích). Autor Petrovy apokalypsy je ovlivněn židovskými apokalypsami a řeckou lidovou eschatologií, ve 2. století byla součástí kánonu, v roce 397 v Kartágu vyloučena. Pavlova apokalypsa měla značný vliv na středověké představy o onom světě a hlavně o očistci.<sup>9</sup> Vznikla ve 3. století, ale na některých rukopisech je patrný vliv pozdějších redakcí. Ve verzi V. jako první přejímá rozlišení mezi vrchním a spodním peklem – toto rozlišení zavedl Augustin a přejal jej Řehoř Veliký, což posloužilo v době 6. až 12. století jako základ k lokalizování toho, co se pak koncem 12. století stalo očistcem – do míst nad peklo.

Důležitým textem pro zastánce očistce je také text v 2. Makabejské 12,43<sup>10</sup>. Zastánci učení o pekle a očistci tento text uvádějí jako důkaz o tom, že už ve 2. polovině 1. století př. Kr. Židé věřili, že mohou zemřelým pomáhat modlitbou a obětí.

## Poapoštolská doba

Je předmětem sporu, čemu přesně církev věřila v době poapoštolské. Někteří na základě textů z tohoto období dokazují, že církev věřila na věčné utrpení bezbožných v pekle; podle jiných se věřilo v určitou formu anihilacionismu – po různě dlouhé době „pekelného“ trestu budou bezbožní zahubeni. Další skupina (zastoupená např. Origenem) věřila na záchranu všech poté, co bezbožní projdou „pekelným trestem“; gnosticky orientované skupiny věřily na stěhování (transmigraci) duší a jejich očišťování skrze utrpení, dokud nebudou očištěny a připraveny k věčnému životu.

**Ignacius (50–107)** věřil, že bezbožným bude odepřeno vzkříšení a budou jako duše bez těla trpět v království smrti.

**List Barnabášův, Polykarp (69–155/6), Klement Římský (–99/101) i autor Pastýře Hermova** se zmiňují o „trestu neuhasitelného ohně, věčné smrti s trestem, věčné smrti“ a že po smrti bude následovat zřejmě různě dlouhé období utrpení bezbožných, i když není jisté, jestli tím míní věčné utrpení.

**Justin Martyr (100–165)** píše ve svých apologiích: „Navíc tvrdíme, že duše bezbožných, jsou spojeny se stejnými těly, budou poslány do věčných muk, a ne, jako Platón pouze na období tisíce let... Satan s jeho zástupy andělů a lidmi jako on, budou vhozeni do ohně, aby tam, kde je svět mučení bez konce, jak předpověděl Kristus.“ (1. Apologie, s. 26, 31, 59) V dialogu se Židem Tryfonem však říká: „... ti kteří jsou hodni objevit se před Bohem nikdy nezemřou; ale ostatní budou mučení tak dlouho, dokud bude Bůh

<sup>8</sup> Velmi podobné apokalypsám židovským; rozcházejí se s nimi především díky postavě Ježíše Krista.

<sup>9</sup> Přestože Augustin tuto knihu odmítal.

<sup>10</sup> „Nato uspořádal ve vojsku sbírku a poslal do Jeruzaléma dva tisíce drachem, aby byly přineseny oběti za padlé. Bylo to krásné a slechetné jednání, vždyť Juda přítom myslel na vzkříšení. Kdyby nebyl přesvědčen, že padlí vstanou, bylo by zbytečné a marné modlit se za mrtvé. On však byl přesvědčen, že těm, kdo zemřeli ve zbožnosti, je připravena nejkrásnější odměna. To je vznešená a zbožná myšlenka – proto dal přinést smrtící oběti za mrtvé, aby jim byly odpuštěny hříchy.“

chtít, aby existovali a byli mučeni.“ Říká tedy, že utrpení nemusí být nutně věčné, ale určitě bude trvat dlouho (minimálně přes 1000 let – delší dobu, než jakou předpokládal Platón). Byl také prvním, kdo řekl, že „duše spravedlivých jsou na dobrém místě, zatímco nespravedliví a bezbožní na místě zlém a všichni čekají na okamžik soudu.“ Názor, že duše ihned po smrti odcházejí do nebe, označil za herezi.

**Sibyliny knihy** opakovaně mluví o tom, že utrpení bezbožných bude „věčné“, ale zřetelně tvrdí, že bezbožní budou nakonec zachráněni od neuhasínajícího plamene a bude jim určeno „jiné (lepší) místo“.

**Ireneus (140/160–202)**. Mluví také o „věčném ohni“ a „nekonečném trestu“. Stejně jako Justin Martyr však věřil, že nejprve nastane vzkříšení, poté soud, dále období trestu v nekončícím ohni a nakonec anihilace.

Z této doby pochází také výše zmíněná **Petrova apokalypsa (125–150)**. Tento spis jasně mluví o tom, že bezbožní budou navěky trpět v pekle (i když se úděl bezbožníků často netýká utrpení v plamenech); líčí také detaily pekelných muk, kdy rouhači visí za jazyk a jiné hrůzy – a to vše při plném vědomí a věčně (6. kapitola). Tento spis se těšil velké úctě a někteří ho považovali (až do roku 397) za součást novozákonního kánonu.<sup>11</sup>

**Tertulián (160–220)**. Je první výraznou postavou, u které se dá prokázat, že věřil a hájil stanovisko, že utrpení a muka zatracených budou trvat stejně dlouho jako štěstí vykoupných. Byl proti názoru, že „bezbožní budou stráveni, a ne potrestáni“.

Dochoval se též křesťanský náhrobní kámen již z doby kolem roku 175, jehož nápis prosí o modlitby za duši muže jménem Abercius. Již v prvních staletích oné epochy věřilo mnoho lidí v existenci místa na onom světě, kde duše zemřelých v útrapách čekají na své vysvobození.

**Klement Alexandrijský (150–211/216) a Origenes (185–253)** byli toho názoru, že po „věčném utrpení“ budou nakonec i ti největší hříšníci (u Origena také satan) zachráněni.<sup>12</sup> Paradoxně, byli to právě oni, kdo (se svým univerzalismem) položili základy učení o očištění – utrpení má připravit ne-zcela připravené duše pro věčný život.

**Umučení svatě Perpetuy a Felicity (203)**. Zde se píše, že Perpetuiny modlitby za jejího zemřelého bratra na něho měly očištný a posilující účinek. Zastánci věčného pekla a očištcové tento text uvádějí jako důkaz a příklad toho, že již v prvotní církvi se věřilo, že zesnulým lze pomoci.

**Augustin (354–430)**. Byl prvním, kdo se přel o to, že *aionos* znamená přísně nekonečný – tvrdil, že toto slovo vždy znamenalo „nekonečný“<sup>13</sup>. Podle Mt 25,46 dokazoval, že pokud „věčný trest“ neznamená „nekonečný“, tak poté „věčný život“ neznamená „nekonečný“. A toto zdůvodnění se používá do dneška. Jeho vliv v této otázce byl velmi významný. **Od Augustina po reformaci převládalo doslovné pojetí pekla.**

Přestože nauky o pekle a očištění se ve svém vývoji navzájem ovlivňovaly (celkově jako představy o „onom světě“), bude každé téma kvůli přehlednosti uvedeno zvlášť

<sup>11</sup> Klement Alexandrijský a Muratoriho kánon.

<sup>12</sup> (Klement Alexandrijský *Paedagogus* 1,8; *Protrepticus* 9; *Stromata* 6,6; Origenes *De Principiis* 1.6.2–4; *Contra Celsum* 5.15 a 6.25).

<sup>13</sup> Jak vnímat slovo *aionios* je jedním z výchozích bodů pro výklad termínu „věčný trest“. Justin Martyr a Ireneus tvrdili, že bezbožní budou odsouzeni k „nekonečnému trestu“ a poté budou zničeni. Stejně tak autor Sibyliných Prorocství, Klement Alexandrijský, Origenes, Titus – biskup z Bosry, Gregor (Řehoř?) používají frázi „nekončící“ nebo „věčný trest“ beze změny, i když je o nich známo, že to byli univerzalisté (že nakonec Bůh spasí všechny)! Používání těchto slov (věčný apod.) mezi prvními křesťany není žádným důkazem pro jejich víru v nekonečnou muky.



(čímž není vyloučeno, že čas od času se témata překryjí). Předchozí vývoj ukázal, že představy o posledních věcech člověka se vyvíjely postupně, a vše snad až nevyhnutně směřovalo do stavu, který bude nastíněn v dalších kapitolách.

## Peklo

Původní názorová pestrost neměla dlouhého trvání. V ortodoxním myšlení (s velkým přispěním Augustina) brzy převládla představa věčného tělesného a duševního utrpení. Peklo jakožto místo hrozných věčných útrap ve skutečném plápolajícím ohni mělo v následujících desetiletích dosáhnout kvazi-oficiálního statusu.

### Vývoj

Na **II. Konstantinopolském koncilu** (553) bylo prohlášeno (něco, čemu se zcela určitě už delší dobu věřilo): „Tvrdí-li kdo, že trest určený ďáblu a bezbožným lidem je dočasný a bude mít konec, buďž proklet“.

**IV. Lateránský koncil** (1215): Svěvolníci mohou očekávat „nekonečný trest“.

**Papež Inocenc III.** (1198–1216): „Zemře-li kdo ve stavu smrtelného hříchu, z něhož nečinil pokání, nepochybně bude muset navždy snášet muka ve věčném pekelném ohni.“

**II. Lyonský koncil** (1274): koncil potvrdil, že všichni nekřesťané propadli peklu.

**Florentský koncil** (1439–1445): „Duše těch, kteří zemřeli se smrtelným hříchem, nebo i jen s hříchem dědičným, sestoupí hned do pekla, kde jsou trestány různými druhy mučení.“

**I. Vatikánský koncil** (1870): „Prohlašuje-li někdo, že trest zatracených v pekle nebude trvat věčně, ať je proklet.“

Horní intelektuální vrstvy (v té době především mnišstvo) se peklem intenzivně zabývaly již od počátku středověku, běžný věřící se s peklem zpočátku tolik nesetkával. Až v románském umění se objevují vyobrazení posledního soudu. Kázání a překlady klášterních textů do národních jazyků – svědectví o zintenzivnění katecheze od 11. století – se postaraly o to, že na vrcholu středověku se i mezi obyčejné věřící dostaly představy o onom světě, které do té doby žily jen mezi klášterními zdi. Tyto představy měly velký vliv na společnost. Počátkem 13. století také zesílila kazatelská činnost, na čemž se podílely především žebrařé řády. Teprve tehdy se také lid začal bát pekla. Zpočátku<sup>14</sup> bylo ještě místo očišťování umístěno do horních pater pekla, od 12. století však má očištec své vlastní místo.

<sup>14</sup> Čemu věřili středověcí klerikové se můžeme dovědět z dochované korespondence svatého Bonifáce (zemřel 754); ten píše jedné abatyši, že na onom světě uzřel v nehlubších hlubinách duše v podobě černých ptáků, létajících nad strašnými plameny slehajícími z nespočetných jícňů, a nařikajících lidským hlasem. Měli však ještě naději na záchranu; z jícňů, z kterých slehaly plameny, z dolního pekla, se však ozývalo strašlivé sténání těch, ke kterým již nikdy nepronikne smilování Boží.

## Kdo patří do pekla?

Justin byl první, kdo napsal: „Duše spravedlivých jsou na dobrém místě, zatímco nespravedliví a bezbožní na místě zlém a všichni čekají na okamžik soudu.“ Názor, že duše ihned po smrti odcházejí do nebe, označil za herezi.

Pozdní Otcové – např. Ireneus, Tertullian, Hillarius, Ambrož, Cyril a dokonce i Augustin soudili, že všichni mrtví (včetně věřících) sestupují do Hádu rozděleného do řady mezistupňů, a tam zůstávají až do dne soudu nebo (dle Augustina) dokud nejsou dostatečně očištěni. Když se ale ukázalo, že Kristus nepříjde zase tak brzy, nedalo se udržet, že Hádes je dočasným a provizorním místem pobytu zesnulých. Brzy byla učiněna výjimka pro mučedníky, kteří podle Terulliana ihned vstupují do slávy. Kristovo sestoupení bylo tedy vysvobozením starozákonních svatých z *limbus patrum* (viz níže). S rozvojem záslužnické teorie skutků se objevilo také učení, že zvláště zasloužili křesťané vstupují do nebe ihned. Z Hádu byli časem vyňati jeho *spravedliví* obyvatelé a zůstali v něm pouze aktivní bezbožníci; tak se změnil v místo trestu, někdy ztotožňované se samotným peklm.

Staří Židé rozlišovali mezi *šeólem*, místem pobytu všech mrtvých, a *gehennou*, prokletým místem co nejdále od Boha. V křesťanství bylo od počátku jediné peklo pro nevěřící i pro hříšníky. Pro církevní otce a učitele raného křesťanství, středověku i raného novověku platí jako železná danost: **zdaleka největší část lidstva předurčil Bůh pro peklo**. V církevním právu bylo jasně stanoveno, že *Extra ecclesiam nulla salus* (mimo církev není spásy). Svatý Augustin tvrdí: následkem prvotního hříchu se z lidstva stala *massa damnationis*, popřípadě *massa damnata* – tedy velké množství propadlé zatracení (peklu). Z toho Boží milosrdenství omilostní jen některé, všichni ostatní jsou „predestinováni“ k „trvalé smrti“, „trvalému zániku“, „do věčného ohně“. S tím souhlasí později také Tomáš Akvinský.<sup>15</sup>

## Kde je peklo?

Podle anglického benediktýna Ranulpha Higdena peklo leží 3245,5 mil pod zemským povrchem (přesně v jejím středu; průměr země je 6491 mil), stejný názor měl také T. Akvinský. Vulkány byly vnímány jako vstupy do podsvětí, objevily se však také pokusy o lokalizaci speciálních pekelných oblastí na povrchu země – v místech obklopených hustými lesy. V *Lucidariu* se píše, že „peklo je na takovém místě, kam se pro mlhu a temnotu člověk zaživa nikdy nedostane.“ *Sága o Brandanovi*<sup>16</sup> hovoří o ostrovech s hořícími útesy a ostrovech, na nichž sídlí gigantičtí kováři, po celou věčnost týrající duše hříšníků. Existovaly také různé lokální tradice určitých pekelných míst – ve Skandinávii se tato místa kladla na Sever, jinde na různé body v krajině (také vstupy do podsvětí), nepřístupné srázy, propasti, konec světa apod. Rozdíl mezi peklm a očistcem nebyly vždy jasné, očistec se někdy vnímal jako vrchní peklo.

## Reformace a novověk

Luther učil, že Bůh v Písmu svatém oznámil pravdu o peklu a věčném zatracení a kdo tomu nevěří, sám se proviňuje lží. V Augspurském vyznání (17) ustanovuje v „sou-

<sup>15</sup> „Je věru nemnoho těch, kteří budou spaseni ... většinou se spásy nedostane.“ (*Suma teologická*).

<sup>16</sup> Sepsaná benediktýnským mnichem ve 12. stol.

hlasu s Biblií“ budoucí příchod posledního soudu a věčnost nebe i pekla. Učení o pekle bylo součástí všech velkých reformačních tradic a je také součástí 4. Vyznání. Luther (a s ním také ostatní reformátoři) však zavrhl očistec a označil jej jako katolickou lež – více však z důvodů morálně-praktických (placení velkých částek za záchranu příbuzných v očistci, odpustky apod.) než teologických. V jedné části Evropy se tedy lidé modlili za své mrtvé příbuzné a platili za ně horentní sumy, ve druhé se jim za to smáli a čekali pro své zesnulé peklo či věčnost na nebesích.

S mizením očistce mizí také plastičnost ztvárňování onoho světa. Začíná se také podávat méně konkrétní a materiální výklad důležitých biblických míst, protože teologický vývoj nebyl spoután koncilními výnosy ani papežskými nařízeními. Taková byla situace, pokud šlo o oficiální učení. Lidová víra si v mnoha směrech uchovávala rysy katolického středověku.

Podobné tendence jako v protestantismu (byť podstatně slabší) se objevovaly také v zemích katolických. Tridentský koncil zakázal všechny výpovědi nedržící se staré víry. Přesto v rámci protireformace vystupuje znovu celý rejstřík nadějí a strachu ohledně zásvětí. Latinské jezuitské divadlo uvádělo na scénu dokonce středověká vidění. Obrazy soudu a pekla ustupují také v rámci výzdoby kostelů.

S novými objevy v oblasti astronomie a geologie bylo království Boží a také peklo stále více vytlačováno – z viditelných nebes (nad /resp. pod/ námi) do abstraktní transcendence. Přesto se někteří snažili peklo umisťovat do konkrétních míst – např. do slunce apod.

V době osvícenství zájem o poslední věci ustupuje do pozadí, a to dokonce i v dogmatech katolické církve; pokud se tato témata někdy dostanou do popředí zájmu, jsou projednávána spíše abstraktně.

## Očistec

**Apoštolští Otcové** nevěnovali přechodnému stavu (očistci) žádnou pozornost – věřili, že zbožní okamžitě po smrti vejdou do nebeské slávy, která pro ně byla připravena, zatímco bezbožníci ihned odejdou do pekla. Teprve později, když bylo zřejmé, že Kristův příchod nenastane v nejbližší době, začali přemýšlet o stavu mezi smrtí a vzkříšením.

Vědomí, že většina křesťanů není v okamžiku smrti dostatečně svatá a připravená na vstup do ráje, vedlo k postupnému rozšíření názoru, že tito lidé jsou po smrti vystaveni očišťovacímu procesu. Již **ranní církevní Otcové** mluvili o očištném ohni, někteří jej ovšem lokalizovali do ráje a druzí jej spojovali s konečným zánikem světa v plamelech. Většinou nešlo o skutečný oheň, ale o duchovní zkoušku či závěrečné posouzení. **Origenes** chápal jako očištný oheň nejenom Hádes a peklo, ale i zánik světa (*ekpuros* – známý termín převzatý z eschatologických představ okolních národů a také od stoiků). Právě Origenes a Klement Alexandrijský jsou považováni za první dva „před-otce očistce“, ačkoliv jejich pojetí bylo celkově jiné, než jaké se později ujalo (univerzalistické – očištný oheň má vzkříšené dobré i zlé očistit pro věčný život, dokonalé krátce či vůbec, dobré krátce, zkažené až „na věky“ – tedy velmi dlouho). Své myšlenky čerpali z pohanských představ, které byly hojně rozšířené v severní Africe, především v Alexandrii (například z orfismu aj.). Ideu očištného hněvu v přechodném stavu začali há-

jit někteří pozdní řečtí i latinští církevní otcové, mimo jiné i kapadočtí otcové<sup>17</sup> – Ambrož, Efrém Syrský a Augustin.

Učení o očistci se nerozvíjelo pouze na základě určitého výkladu Písma, ale také v důsledku vývoje svátosti eucharistie a svátosti pokání v rané církvi. Lze doložit, že se křesťané modlili za zemřelé již ve 2. století<sup>18</sup>; praxe pamatovat na mrtvé při slavnosti oltářní se uplatňovala už ve 3. století. **Od 3. a 4. století** máme k dispozici hojnost důkazového materiálu, který potvrzuje, že se slavila slavnost eucharistie za zemřelé.

Myšlenka očistce se rozšířila hlavně na Západě. **Řehoř Veliký (540–604)** již požadoval bezpodmínečnou víru v očistec jako místo, kde se ještě před soudem očišťují menší hříchy. Je tedy často považován za **vynálezce očistce**. Jako první také mlhavě nastínil, že člověk se dá z těchto plamenů vysvobodit přímluvnými modlitbami a obětmi církve.

**Středověcí scholastikové a mystikové** věnovali velkou pozornost detailnímu popisu očistce a většina jej považovala za skutečný fyzický oheň. Pravoslavná církev však tento postoj Západu přijímala jen velmi neochotně.

Vystoupení sekt, které popíraly, že by se trpícím v očistci mohlo nějak pomoci, vedlo církev k tomu, že teologicky propracovala a dogmaticky ustanovila to, v co se latentně už dávno věřilo. V roce 1144 sděluje jeden německý probošt Bernardovi z Clairvaux o kolínských katarech: „Oni neuznávají, že po smrti je očistec, nýbrž tvrdí, že jakmile se duše odloučí od těla, přecházejí do věčného pokoje, nebo do věčného trápení...“ Pro ně putování duší mělo podobnou funkci jako pro katolíka *purgatorium*. Právě toto popírání očistce bylo pro katolické bohoslovce **přelomu 12. a 13. století** podnětem k vypracování jeho doktríny. Papežský stolec mluví o *purgatoriu* poprvé v dopisu Inocence IV. z roku **1254**. *Purgatorium* bylo **dogmatizováno až v roce 1274 na II. Lyonském koncilu**. Rozhodujícím krokem ve vývoji této nauky byla ovšem bula *Benedictus Deus* z roku **1336**, jíž papež Benedikt XII. vyhlásil **dogma topografie onoho světa**.

Nejjasnější oficiální vyjádření týkající se římskokatolického pojetí očistce nacházíme ve sporech římskokatolických autorit s východní církví v období středověku a se západními reformátory v 16. století. **II. Lyonský koncil (1274) a Florentský koncil<sup>19</sup> (1439–1445)** byly reakcí na teologii východní církve, zatímco **Tridentský koncil (1545–1563)** toto téma otevřel v důsledku protestantské reformace.

*Magisterium zdůrazňuje 2 základní body:*

- Ti, kteří umírají ve společenství s Kristem, aniž se dokonale očistili od svých hříchů, budou po smrti podrobeni jistým očistným mukám.
- Přímluvy věřících mohou zmírnit očistcová muka. Poznamenejme, že učitelský úřad nezdůrazňuje očistcový oheň a netvrdí, že očistec je nějaké místo.

Podle **Východní církve** (jak to vyjádřil Jan Zlatoústý) se lidé po smrti a před všeobecným vzkříšením nachází v jakémsi přechodném stavu, kde jsou šťastní či nešťastní podle toho, jakého stupně posvěcení dosáhli na zemi. „Společenství svatých“ z apoštolského vyznání znamená, že zemřelí věřící lidé, kteří zakoušejí štěstí, mohou pomáhat žijícím

<sup>17</sup> Paradoxně, přestože myšlenka očistce vznikla především na Východě, právě Východ měl problémy s přijetím nauky o očistci v pozdějších sporech se západní církví

<sup>18</sup> Výše zmíněné „Umučení sv. Perpetuy a Felicity“.

<sup>19</sup> Opakoval výsledky II. Lyonského koncilu.

věřícím a věřící na zemi mají možnost – prostřednictvím modliteb a dobrých skutků – pomáhat duším, jež prožívají zármutek. Neštěstí se však nechápe jako něco, co by zahrnovalo nápravu nebo očistný oheň. Mohli bychom si to představit spíše jako proces dozrávání než jako jistý druh soudu či trestu. Přestože východní církev odmítla představu trestu nebo nápravy po smrti, nezavrhlha myšlenku, že by živí mohli zemřelým prospět modlitbami a skutky, ale především obětováním eucharistie.

## Kde se nachází?

Nejběžnější středověké pojetí očištění bylo, že žalář očištění je v nitru tohoto světa – tomu věřil také T. Akvinský a Bonaventura. Panovala představa, že očištění je místem hned vedle pekla, v jeho nejvyšší blízkosti – očišťované duše mohly vidět, jaké pekelné hrůze utekly.

Existovaly však také jiné možnosti, jak si odtrpět purgatorní tresty, jako např. purgatorní trestání na tomto světě (viz *Legenda aurea*). Takové trestání mělo probíhat na suchých místech (poušť apod.), ve vzduchu (bouře ...), na horách, v řekách (obzvláště divokých), pod zemí (ne přímo v nitru země) apod.

## Předpekli

Jinak také Limbus – okraj pekla – méně hrozné, vedlejší peklo. Existují dva druhy: Limbus Patrum a Limbus puerorum.

### Limbus Patrum

Toto místo nemá pro středověkou teologii příliš velký význam. Je to místo, kde sídlili všichni „otcové“ – tj. lidé, kteří žili před příchodem Krista. Protože se věřilo, že Kristus sestoupil do pekel<sup>20</sup>, hledala se podoba místa, do něhož Ježíš Kristus sestoupil<sup>21</sup>. Nakonec se přijaly představy známé z apokryfních evangelií (významné je např. evangelium Nikodémovo v různých verzích), kde můžeme číst příběh o sestupu Krista do podsvětí, kdy poté, co rozráží brány Hádu, vysvobozuje všechny spravedlivé ze Starého zákona, počínaje Adamem a Evou. Po prvotním hříchu sem přicházeli všichni, vinní či nevinní, a byli podrobni mučení ďáblů. Řehoř Veliký sice tvrdil, že „otci“ byli jen drženi v temnotě, ale středověk nerozlišoval mezi mučenými ve skutečném pekle a v předpekli. Nyní jsou v něm pouze Jidáš, Annáš, Kaifáš a Herodés.

### Limbus Puerorum

Pro středověk je mnohem zajímavější než *limbus patrum*. Je to místo určené pro duše nepokřtěných dětí. Tato představa pochází z řecko-římské antiky.<sup>22</sup> Podle Petrovy apokalypsy mají utracené děti za úkol v pekle mučit své matky.

<sup>20</sup> Tato představa se stává závažnou mezi 4. až 8. stoletím, kdy je již součástí vyznání víry.

<sup>21</sup> V počátcích reformace se vedly bouřlivé diskuse o tom, zda Kristus při svém sestupu do pekla trpěl sám pekelnými mukami nebo ne.

<sup>22</sup> Např. v Aeneas je z podsvětí slyšet dětský pláč. Tam však děti trpěly ne pro dědičný hřích, ale protože nenaplněný život musí mít své důsledky na onom světě.

V Písmu se učení o limbu nevyskytuje.<sup>23</sup> Jsou jen dvě možnosti – věčná spása s Kristem, či věčné zatracení bez něj. Nejstarší tradice ho nezná, začíná se o něm mluvit až v souvislosti s učení o osudu dětí zemřelých ve stavu prvotního hříchu. Teologie Otců chce pod vlivem Kristových slov o různých příbytcích v Otcově království (J 14,2) vyhradit dětem umírajícím v prvotním hříchu jakousi skromnější formu spásy.

Augustin na to reaguje tvrzením, že všichni umírající v prvotním hříchu – tedy i malé děti – zakusí věčný trest. Augustinova reakce došla svého vyjádření ve 3. kánonu Kartaginského koncilu, vyskytujícím se však pouze v některých kodexech. Podobné učení je i ve 2. kánonu téhož koncilu, jenž je zaručeně autentický. **Koncil v Kartágu v roce 418** vyhlásil následující dogma, jež potvrdil také papež Zósimos: „Rovněž se shromáždění koncilních otců usneslo: Kdo říká, že ono ‚v domě mého Otce je mnoho příbytků‘ (J 14,2) pravil Pán proto, abychom věděli, že jest kdesi v království nebeském nějaké střední nebo někde se nacházející místo, kde žijí v blaženosti malé děti, které odešly z pozemského života bez křtu, bez něhož přece nemohou vstoupit do království nebeského, které je věčný život, nad tím budiž vyhlášeno anathema. Neboť Pán praví: ‚nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do království Božího‘ (J 3,5) ...“.

Nemluvnata jsou tedy uvržena do temnoty a nemohou zřít Boha. Augustin chválil jako veskrze spravedlivé odsouzení kacířů, kteří chtěli nekřtěňátkům přiznat „místo pokoje a spásy“, „byť to nebylo království nebeské“. Řehoř Veliký tvrdil: „I těm, kdo nehřešili z vlastní vůle, se totiž dostane věčných muk“. Tomáš Akvinský učil, že „následkem dědičného hříchu byl v *limbus puerorum* nutný věčný trest“, jakkoli tam duše nevědí, že jim není dopřáno zřít Boha, pročež je to ani nemůže bolet.<sup>24</sup> Dogmatiku dědičného hříchu a křtu bylo třeba dohnat nelítostně až do nejzazších logických důsledků.

**Florentský koncil v letech 1439–1445** pouze potvrdil tyto tendence a ustanovil blíže neurčené pekelné tresty pro všechny obtížené dědičným hříchem.

Ve středověku se věřilo na různé formy utrpení duší dětí v *limbu puerorum* – děti jsou pouze v temnotě<sup>25</sup>; jindy z touhy vidět Boha šplhají do nebes po rozžhaveném sloupu plném nožů nahoru a dolů; někdy jsou děti trápeny v plamenech.

Je jasné, jak museli trpět rodiče dětí, kteří nestihli své děti včas pokřtít. Je pochopitelné, že *limbus puerorum* bylo dlouho důležitým tématem, a to i v zemích, které od 16. století nepatřily do sféry katolické církve.

**Tridentský koncil** a jeho *sessio V.* ze 17. června **1546**, v třicáté *quaestio* rubriky „křest“ v katechismu, stanoví jednoznačně: „Nepokřtěné děti, ať byli jejich rodiče křesťané či pohané, se zrodily k věčným mukám a zatracení.“<sup>26</sup> Některé „heretické“ skupiny v tom byly milosrdnější: např. valdenští věřili, že se sice všechna nekřtěňátka dostanou na temné místo, nebude se jim tam však dařit ani dobře, ani zle.

V 19. století si učení o předpekli oblíbili mnozí proslulí teologové. Kardinál Billot jím řeší nejen osud dětí, ale i věčný úděl dospělých, kteří se nikdy přímo nesetkali s Kris-

<sup>23</sup> Tak píše katolický teolog V. Boublík.

<sup>24</sup> Podle některých svatý Tomáš znal různé názory teologů a sám se přiklonil k domněnce, jež připouští jakousi formu přirozené spásy dětí. (II sent. dist. 33, q. II.).

<sup>25</sup> Rozdělené podle pater – nejvíce je největší tma a jsou tam děti církevních představitelů, jeptišek apod. a nejvýše, kde je nejmenší tma, děti křesťanské. Dle vidění Františky Římské.

<sup>26</sup> Boublík V. ve své knize *Teologická antropologie* však píše: „Učitelský úřad se k existenci limbu nikdy výslovně nevyjádřil. Pouze prohlašuje, že učení o předpekli nelze označovat za pelagiánský blud.“

toovým poselstvím předávaným církví. Dnes o něm mnoho významných teologů vůbec nemluví, někteří ho popírají, jiní ho dosud hájí.

## Závěr

Domnívám se, že učení (nejen) katolické církve o onom světě je víceméně logickým pokračováním určitého proudu starověkých představ, posbíraných z řady různých zdrojů. Těžko se zřejmě věc mohla vyvíjet jinak – řecké představy o „reinkarnaci“ (či stěhování duší) neměly dostatečnou podporu v judaismu, z kterého křesťanství vzešlo a Origenovo učení o spáse všech víceméně také ne. Nauka o pekle s věčnými mukami dobře navazuje na judaismus tehdejší doby a celkově dobře zapadá do představ tehdejších lidí (ačkoliv se nám to může zdát nepochopitelné). Zároveň Písmo, které úvahy o „onom světě“ příliš nerozvíjí – ani ve Starém a Novém zákoně či v učení prvotní církve –, dostatečně nezajišťuje, aby se učení tímto směrem nevyvíjelo. Dalo by se tedy říci, že je to „tak trochu také chyba či opomenutí“ pisatelů Nového zákona, apoštolů a celé prvotní církve, že nezabránilo tomu, že se nakonec začalo věřit v peklo a očistec a věci s tím spojené. Ostatní záležitosti týkající se onoho světa se podle mě dají jednoduše připsat na vrub tomu, že církev důkladně promýšlela svá dogmata a dotahovala myšlenky ad absurdum.

## Literatura

- Berkhof L. Dějiny dogmatu. Praha: Návrat domů, 2003.
- Boublík V. Teologická antropologie. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.
- Crockett W. C.; Hayes Z. J.; Pinncock C. H.; Walvoord J. F. Čtyři pojetí pekla. Praha: Návrat Domů, 2001.
- Dinzelbacher P. Poslední věci člověka. Praha: Vyšehrad, 2004.
- Le Goff J. Zrození očistce. Praha: Vyšehrad, 2003.
- Thayer T. B. The Origin and History of the Doctrine of Endless Punishment (Online). 1881; dostupný z: <http://www.abccog.org/thayer7.htm>.
- Religionsfacts (Online). Dostupné z: <http://www.religionfacts.com/christianity/beliefs/hell.htm>.

# Raně křesťanská rétorika

Vybrané apokryfní skutky a řeči ve světle  
rétorických analýz

**LUKEŠ Jiří. *Raně křesťanská rétorika: Vybrané apokryfní skutky a řeči ve světle rétorických analýz.* Český Těšín: SGS Český Těšín, 2009, 378 stran. ISBN 978-80-254-6257-7.**

Kniha Jiřího Lukeše se zabývá křesťanskou literaturou z počátku prvního tisíciletí n. l. Některé z textů, které analyzuje, jsou řazeny mezi zábavnou literaturu 2. a 3. století. Zábava je pojem, který charakterizuje i dnešní západní kulturu. Hra je dnes prostředkem k vydělávání peněz, užívání si se víc a více stává stylem života a ubavit se k smrti je sen celého bohatého západního světa. I věda, kterou Lukeš českému čtenáři prezentuje, je vlastně jistý druh intelektuální hry (zábavy). Lukeš však čtenáře bavit nechce. Od prvních vět se dá poznat, že nepůjde ani o oddechovou četbu, ani o text určený jen pro intelektuální zábavu odborníků. Na stav-



bě jeho vět je sice patrné, jak se snaží vtěsnat své rozsáhlé vědomosti na co nejmenší plochu, ale přesto zůstává srozumitelný, čtivý, vtipný a didakticky přesvědčivý, což je u publikace odborného rázu obrovskou výhodou. Poznámkový aparát dokládající nejen přehled o rozsáhlé odborné literatuře, ale také její reflexi a kritic-

ké zhodnocení činí pak Lukešova stanoviska neopominutelnými.

Lukešovu práci vnímám na české scéně jako pozoruhodnou hned z několika hledisek:

a) V českém prostředí se objevuje obšírné a ucelené pojednání o rétorice a rétorické kritice seznamující čtenáře ne-



jen se stavem dosavadního bádání, ale také s praktickými ukázkami použití této pozoruhodné a moderní exegetické metody. Zejména studenti bohosloví a filozofie ocení uvedení do metodologie rétorické kritiky, pečlivou práci se strukturou zkoumaného oddílu i např. způsob zpracování charakteru postav v konfrontaci s významem jejich jmen.

b) Touto exegetickou metodou je instruktivně analyzován souvislý text Pavlových řečí v novozákonních Skutcích apoštolů. To ocení zejména kazatelé a písmáci.

c) V češtině vycházejí pomocí rétorické analýzy, respektive ze socio-rétorické perspektivy zpracované raně křesťanské, většinou fiktivní (imaginativní) texty helénistického rázu, které dosud v našem prostředí stály na okraji pozornosti křesťanských vykladačů. Srovnání Pavlových řečí v kanonických a mimokanonických textech ukazuje, jak je mimokanonický materiál rafinovaně a vynalézavě sestavený, upravený a na kanonický navázaný. Z toho i z dalšího srovnání některých apokryfních textů mezi sebou je zřejmé, jakými hodnotami žily a oč zápasily prvotní křesťanské obce. To jistě ocení badatelé, kteří se helénistickou literaturou profesně zabývají.

d) Na základě toho, že v rétorice jde o cílený vliv na posluchače (komunikace autora s posluchačem a pisatele se čtenářem má rozhodující význam), formulování funkce přímé řeči, jakož i záměrů řečníka a pisatele příběhu poskytují určitý prostor vykladačově fantazii. Hra vypravěče s posluchačem umožňuje i hru exegetovu. Psychologizace, která není v tradičních exegetických přístupech brána příliš v potaz, nachází v socio-rétorické analýze textu své místo, a tím se analýzy prováděné touto

metodou stávají ke čtenářům vstřícnější než suché lingvistické a strukturalistické rozборы. Každopádně jde o pozoruhodný pokus, jak vybědnout ze slovíčkaření při výkladu starých textů a jak brát v potaz také tehdejšího živého posluchače a jeho svět, nejen samotný text.

Jiří Lukeš je novozákoník na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Absolvoval Evangelickou teologickou fakultu Univerzity Karlovy v Praze a postgraduální doktorské studium u prof. Petra Pokorného, zaměřil právě na rétorickou analýzu, které se tak věnuje jako jeden z mála českých badatelů soustavně asi deset let. Ve svém pedagogickém a badatelském působení se zabývá hermeneutikou novozákonních a raně křesťanských textů, zejména apokryfních skutků apoštolských a jejich komparací s antickým románem.

Lukeš mapuje velkolepý pokus přiblížit křesťanství helénistickému čtenáři. Pokus, jak literárními prostředky helénistické literatury propagovat křesťanskou zvěst jako rovnocennou (ba konkurenční, ale v žádném případě úpadkovou) součást tehdejší kultury. Ale nejen to. Vzhledem k tomu, že křesťanská literatura obsahovala vedle silného spirituálního náboje také výrazné prvky kritiky (ironie a parodie) tehdejší společnosti, víme dnes, jak se křesťanství pokoušelo přebírat spoluodpovědnost za stav společnosti a spoluformovat ji podle svých ideálů (v nichž výraznou roli hrála askeze). Soudě podle obliby křesťanské literatury, byl tento pokus patrně úspěšný, jak Lukeš ve své studii dovozuje.

Na cestě, která míří mezi stěžejní české práce v tomto oboru, přeji Lukešově knize dostatek učenlivých čtenářů.

*Jiří Beneš*

## Rozhovor s autorem

### Proč jsi zvolil pro svou práci téma rétoriky v raně křesťanské literatuře?

*Rétorika* (jako umění přesvědčit či soubor pravidel zdůrazňujících argumentaci) vypovídá o díle, autorovi (řečníkovi) a jeho záměrech, ale i o posluchači a mluvčích či naslouchajících postavách příběhu řadu faktů, které přinášejí dříve opomíjené roviny významu. Svou roli zřejmě rétorika sehrála při tradování a zpracování určitých biblických (ale i apokryfních) látek a nelze ji tedy opomenout. Od 60. let minulého století se znova dostala do ohniska zájmu biblistů, začala prožívat prudký rozvoj a prosadila se v různých podobách jako nástroj interpretace novozákonních textů, nejprve v USA, pak v Evropě. Dnes je z „rétorické kritiky“ moderní interpretační metoda, jež se stále vyvíjí, a vyzkoušet ji na vybraných textech blízkých žánrů (*praxeis* literatura) z oblasti kanonické i nekanonické, to byla badatelská výzva, která slibovala nevšední požitek z práce a možná i něco nového v oblasti zkoumání apokryfních skutků.

### Jsou apokryfní skutky pro dnešního čtenáře opravdu tak zajímavé, dají se nějak stručně charakterizovat?

Ano, myslím, že jsou velmi zajímavé. Texty, se kterými jsem kromě kanonických Skutků apoštolů pracoval, pocházejí z let asi 180 až 225 po Kristu a nabízejí vzhled do „zábavné“ literatury širokých křesťanských vrstev tohoto období. Cílem petice raných apokryfních skutků však není toliko bavit, ale propagovat křesťanský asketický ideál a atakovat hodnoty dominantní římské společnosti, což se jim mistrně daří a svůj podíl na tom má i rétorika. Bezesporu se jedná o spisy, u kterých se ani dnešní čtenář nenudí a díky

komicky zpracovaným zápletkám nahlédne i na humor raných křesťanů. Věřoučně apokryfní skutky nikoho nezkaží a napomohou k vytvoření řady souvislostí.

### Co Tě při práci nejvíce zaujalo a překvapilo?

Fascinoval mě vzhled do Lukášovy teologie a jeho zpracování Skutků apoštolů. Poprvé jsem si to uvědomil před léty, když jsem přečetl knihu pana profesora Petra Pokorného *Theologie der lukanischen Schriften* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998). Tenkrát mě upoutal onen Lukášův „druhý plán“ – prezentovat křesťanství jako zdroj víry, která nese vrcholné etické maximy své doby. Právě na toto jsem narážel (tentokrát již jako samotný exeget) při rétorických rozborech Pavlových řečí ve Skutcích, v nichž je apoštol Pavel líčen jako skutečný křesťanský hrdina s vynikajícím původem i charakterem, který právě řeči odhalují. Lukáš chce čtenáře cele zaujmout – samotným evangeliem, dramatickým dějem i způsobem zpracování. Píše *rétorickou historiografii* (smíšeného ciceronského typu), při níž má čtenář rovněž zakoušet napětí, bavit se a bez výhrad fandit tomu, kdo je ve službách vzkříšeného Ježíše Krista.

Nadšen jsem byl ale také ze Skutků Pavla a Thekly a ze Skutků Ondřejových. Z každých samozřejmě trošinku jinak, neboť každý z těchto spisů má původně za cíl působit na jiný typ čtenáře/posluchače a užívá k tomu i jiné rétorické postupy. Skutky Pavla a Thekly, ale i Skutky Ondřejovy mají blízko k antickému románu či romanci a kopírují i některé jejich techniky. První mají blízko k románu erotickému, v němž však hlavní roli hraje cudnost (čistota a zdrženlivost) hlavní hrdinky i apoštola Pavla, ve druhých se jed-

ná o promyšlenou rétoricko-filosofickou kompozici řečí, kde je položen důraz na „terapeutický logos“ – léčivé slovo, které má moc zachránit lidskou duši.

### **V rámci tohoto projektu jsi cestoval – kam to bylo a v čem byly tyto cesty přínosem?**

Cestoval jsem několikrát do německých univerzitních knihoven v Jeně (Thüringer Universitäts und Landesbibliothek při Friedrich-Schiller-Universität Jena), Kielu (Universitätsbibliothek při Christian-Albrechts Universität Kiel) a Heidelbergu (Fakultätsbibliothek Theologie při Theologische Fakultät der Ruprecht-Karls Universität Heidelberg) a všechny cesty měly význam naprosto zásadní. Řada materiálů a literatury je u nás nedostupná a obejít se bez ní nelze. Pokud se nedá zajistit meziknihovními výpůjčkami, je nutné vyjet do zahraničí. Německé knihovny a univerzity mají co nabídnout, a i krátkodobé pobyty v tomto badatelském či vzdělávacím prostředí mají silný ozdravný efekt a přispívají k profesnímu růstu. Bez pravidelných, anebo častých výjezdů do zahraničí se dnes zodpovědně, moderně pracovat a učit nedá.

### **Tvoje kniha je uvedena Gadamerovým citátem: „V setkání s uměleckým dílem nezaznívá pouze ono radostné i děsivé ‚To jsi ty!‘, ale také ‚Musíš změnit svůj život!‘“ Změnila Tě práce na apokryfech či studium antické rétoriky?**

Nevím, zda změnila, ale určitě mě apokryfy i rétorika hodně zasáhly. Antická rétorika je spjata s rozvojem demokracie a celé tehdejší společnosti. Byla to kultura slova a slyšení, doba výborně trénovaných pamětí a bystrých úsudků, kdy řečník musel ctít pravidla veřejného života a oplývat ctnostmi, jinak neměl právo hovořit. Rétorika, vzdělání a étos spolu nedílně souvisí. Jazyk, řeč a veškeré přesvědčovací nástroje je potřeba používat

ctnostně, správně a v souladu s Pravdou, to je poselství oné doby.

Co se týče apokryfních skutků, po dopisání práce jsem je neodložil, žiji s nimi. Jejich hrdinky a hrdinové nejsou jen protiváhou tehdejší římské společnosti, ale i té dnešní...

### **Ve Tvých analýzách hrály důležitou úlohu řeči. Které z novozákonních kázání, řečí či textů vůbec Tě nejvíce oslovují a čím?**

Z řečí mám nejraději Pavlovu řeč v Areopagu a Pavlovu řeč před Agrippou. Jsou to výstižné příklady *prosópopoie* a Lukáš jimi ukazuje nejen Pavlův význam (a tedy i význam křesťanství) pro celé impérium, jeho *charaktér*, víru i étos, ale také statečnost, nezlomnost a vzdělání, které používá k tomu nejušlechtlejšímu účelu. Apoštol Pavel je příkladem nezdolného (ale i fyzicky odolného) muže, který dokáže svou zvěst maximálně přizpůsobit prostředí a pro Krista je ochoten podstoupit cokoliv. Podobně je tomu ve Skutcích Ondřejových s Ondřejem. Ten je ztělesněnou mužností a novým Odysseem pro řecký svět, neboť pravá, skutečná mužnost je spirituální. Křesťanství mělo ideál svého hrdiny a *praxeis literatura* jej náhorně líčí.

Z rétorického hlediska je ale zajímavých pasáží v Novém zákoně celá řada, namátkou zmíním Kázání na hoře, Lukáš 15.–16. kapitola, Jan 13.–17. kapitola, je zde řada míst z Pavlových listů, zvláště pak list do Galácie...

### **Církev adventistů sedmého dne je charakteristická důrazem na kázání. V čem se domníváš, že bychom se mohli nechat rétorikou či novozákonní dobou inspirovat?**

Určitě by nám, adventistům, znalost rétoriky prospěla. Kázání i práce s biblickými texty by se hodně zlepšily. (Nemuselo

by se jednat toliko o klasické řecko-římské „příručky“ rétoriky, ale třeba o *Novou rétorikou* Ch. Perelmana a L. Olbrechts-Tytecové, či o socio-rétoriku, která se zaměřuje na text jako „pletivo“.) Za zásadní však považují etický a lidský profil řečníka, jakož i nárok na něj kladený, chce-li

pronést řeč. Veřejně řečnit nemůže každý! „Musíme však rozhodně daleko zahnat ze své mysli názor, že výmluvnost, která je to nejlepší na světě, může být smíšena s kazy duše.“ (Marcus Fabius Quintilianus, *Základy rétoriky* /Odeon, Praha, 1985/, s. 550)

## Ukázka

### 3. Antický román a apokryfní skutky apoštolů na literárně-rétorické scéně své doby

#### 3.1. Starověká vyprávění, jejich motivy a způsob předávání

Zaobíráme-li se literaturou apokryfních skutků apoštolů, je patrné, že řada z nich, a platí to i o pěti nejranějších skutků z konce 2. a počátku 3. století, vykazuje také rysy literatury zábavné, psané pro nejširší lidové vrstvy. Napovídá tomu nejen charakter jazyka, ale i zpracování námětů a vřazení řady tematických i vypravěčských prvků, jež jsou známy již ze starověké literatury. Putující apoštolové zakoušejí na cestách originální příhody, typické pro hlasatele evangelia, avšak některé motivy či zápletky epizod svědčí o tom, že mnohé z nich byly „univerzálnějšího“ charakteru a bylo možné je adaptovat, aktualizovat a nově propojovat ve vznikajících dílech. Shodné motivy lze nalézt již v *Odyseji*<sup>1</sup> a objevují se také v dalších dílech řecké i římské literatury napříč různými žánry. Láska, odloučení dvou zamilovaných, cesty, zkoušky, jimž je hrdina vystaven, zázraky, zásahy božstev nebo nadpřirozených

sil, epizody s věrnými či mluvícími zvířaty, příběhy vychytralých podvodníků, lakomců, boháčů, hlupáků, otroků, ale i čarodějů, líčení činů zajímavých nebo významných osobností, vše toto žilo v ústní tradici vypravěčů dávných kultur. Do řeckých povídek se dostávaly postupně „náměty orientální, egyptské i skýthské“<sup>2</sup> což při značném pohybu lidí v Malé Asii (kde vznikla i řada apokryfních skutků apoštolů) není překvapující a původ jednotlivých námětů nelze většinou ani určit.

Antická společnost nabízela řadu příležitostí i míst, kde se lidé scházeli, čímž vytvořila ideální podmínky pro šíření takovýchto historek, povídek, anekdot, legend, pohádek, bajek a mýtů, které bylo možné šířit od ucha k uchu. Populární bylo také vyprávění vtipů a historek, jež mohly být doprovázeny pantomimou či tancem, což působilo zejména na méně vzdělané vrstvy společnosti, které neuměly číst. Zábavné historiky a příběhy bavily jak společnost aristokratickou, tak chudinu. Adaptace původní předlohy nebyla považována za nepatřičnou a je zřejmé, že ústně šířený materiál prodělával značné změny.

Profesionální vypravěči a baviči vytvářeli atmosféru nejen na tržištích a veřejných prostranstvích, ale i ve vyšších vrstvách společnosti, o čemž svědčí i fakt, že „ve 4. stol. př. n. l. existovalo v Aténách

oficiální sdružení takovýchto profesionálních šprýmařů, které mělo 60 členů.“<sup>3</sup>

V tomto prostředí, kde touha člověka po kultuře či zábavě byla často uspokojována vyprávěním, četbou a poslechem, kde veřejný projev hrál v životě společnosti nezastupitelnou roli,<sup>4</sup> se vytváří příhodné prostředí pro uchování a šíření materiálu, který byl dlouho předáván ústní tradicí a později se dostává i do děl psaných. „Existuje názor, že i tzv. román milostný a dobrodružný byl vlastně určen pro veřejné předčítání.“<sup>5</sup>

### 3.2. Helénismus – převrat v dosavadním světě

Již Johann G. Droysen (r. 1808–1884) považoval helénismus<sup>6</sup> za „moderní období starověku“ a nevnímal údobí po smrti největšího antického řečníka Démosthena za dobu úpadku či prázdnoty, ale poukázal na „míšení“ kultur a prolínání vlivů jak ze světa řeckého, tak orientálního.<sup>7</sup> Právě tento fakt byl zásadní pro vznik nové civilizace, v níž se mísí i střetávají národy, rozvíjí se věda, filosofie a umění, společnost je pestrá nábožensky a změnami prochází život politický i soukromý. Vliv helenizace, která nachází své stoupence v široké, nadnárodní elitní vrstvě občanů, dosahuje až k Indu, přičemž zasahuje také Židy a Řím, který čerpá z jejích předloh. „Světovým“ jazykem se stává řečtina (konkrétně *κοινή*), jež se prosazuje od severní Afriky až po hranice Indie a Pontu.<sup>8</sup>

Záslouhou Alexandra Velikého se území pokrývá nově založenými řeckými městy a Řekové jsou dosazováni na všechny klíčové pozice. Helénistická společnost se rychle mění a napomáhají tomu i změny geografické. Řecká kultura se mísí s rozličnými domácími kulturami v různých regionech, a ač se lid, zejména na venkově, drží svých starých zvyků i jazyka, dochází k interakci s nově příchozími a výsledkem není „řecké“, ani „orientální“, ale

smíšené obojího. Rovněž je však zřejmé, že kulturní i politická centra mají spíše menší dosah, a obdobně je tomu s literárním, kulturním či kreativně vědeckým „milieu“, které zasahuje jen určité oblasti geografické či kulturní. Ač se pozdní helénismus jeví jako velmi odlišný od raného období, je možné říci, že helénistická kultura byla kultura městská a venkov jí téměř zasažen nebyl. Nejvíce zasáhla velká města a v nich vzdělanou horní a střední vrstvu obyvatel – úředníky, lékaře, učitele, stavitele, obchodníky atd., tedy všechny, kdo měli co do činění s řeckým vzděláním. Tuto skupinu řecky vzdělaných obyvatel bylo možné nalézt jak u břehů Nilu či Oronta, tak u Eufratu nebo Tigridu. Politické poměry nebyly ani zdaleka stabilní. Války a lokální konflikty byly časté a o nejistotě doby svědčí i mohutné zdi měst s řadou obranných prostředků. Napětí panovalo také v systému samém, neboť řecká města se snažila udržet status městských států a s tím i co největší míru nezávislosti na centrální vládě. Vždy také hrozilo, že rozličné etnické skupiny přejdou do opozice, či mezi sebou povedou místní bojůvky. Hranice mezi společenskými vrstvami byly ostré a zchudlý Řek mohl ve společenském žebříčku rychle padnout. Nelichotivé sociální postavení řady občanů dokládá existence početné chudiny ve velkých městech, jejíž revolty a výtržnosti nebyly výjimkou.<sup>9</sup> Naproti tomu pro cizince s dobrým původem a prostředky byly výhody helenizace snadno dosažitelné.

Svět se otevíral obchodu díky novým cestám na východ do Číny, na sever do Ruska a na jih k území Sahary. Středozeří, Blízký východ i oblast Černého moře byly prostoupeny řadou cest pozemských i mořských a cestování se stalo mnohem snazší a populárnější. Kromě obchodníků a emigrantů cestují i turisté, kteří objevují nová místa a své zkušenosti si vozí

zpět domů. Cestování po souši bylo namáhavější, avšak Řek nebo helenizovaný cestovatel se mohl cítit téměř jako doma, ať přišel kamkoli, protože se domluvil jazykem, který ovládal, ovlažit duši i tělo mohl v prostorách gymnasia<sup>10</sup> a ve svatyních mohl vzdát dík za šťastný průběh cesty. Přes všechn tento pokrok bylo cestování velmi riskantní. Podél cest řádily profesionální gangy lupičů nebo polodivoké místní kmeny. Na moři kromě bouří ohrožovali lodě piráti, neboť v období helénismu se pirátství prudce rozrostlo a jeho proslulým centrem se stala Kréta, v době pozdního helénismu Kilikie v Malé Asii,<sup>11</sup> kde skalnaté a nebezpečné pobřeží poskytovalo ochranu pirátskému území. Piráti byli rovněž tajně podporováni a najímáni různými stranami, a dokonce i vládami, aby vykonali to, co jejich najímatel veřejně provést nechtěl. Přepadali nejen lodí, ale i ostrovy a problém se postupem času natolik rozšířil, že roku 67 př. Kr. začali Římané pod Pompeiovým vedením programově čistit oblast Středozemního moře od námořních lupičů. Piráti měli rozsáhlé obchodní aktivity a zásobovali trh s otroky, na jejichž práci byly závislé zejména staré řecké regiony, kde obdělávali půdu a neobešlo se bez nich ani stavebnictví. Před piráty se proto třáslí nejen cestující, ale i lidé na pobřežích a ostrovech bez rozdílu společenských tříd, přičemž osobní svoboda byla za těchto okolností velmi nejistá.

Nebezpečnost života jedince v nové společnosti byla samozřejmě tématem pro filozofy a zde přicházejí odpovědi zejména ze strany stoiků, kyniků a epikurejců.<sup>12</sup> Politické myšlení doby má často charakter utopických nařízení, ale vládcové si jsou vědomi, čeho se společnosti nedostává, a proklamují řadu ctností – např. filantropii, dobročinnost a zájem o člověka. Nejistota života se promítá i do markantního zájmu o astrologii, víru v osud

a mysteria. Popularita starých, mocných, ale nevypočitatelných božstev klesá. Zvláště v pozdním helénismu se rozmáhá fatalismus a přesvědčení, že síla, která řídí hvězdy a planety, předurčila také život každé lidské bytosti. Únikem z této hrůzné perspektivy byla cesta k novým náboženstvím nabízejícím spásu jedince. Náboženské fúze, synkretismus a kvetoucí mysterijní kulty, to je charakteristika náboženského života v tomto období. Mysterijní kulty se v pozdním helénismu lavinovitě šířily po celém Středozeří a snad nejpobulárnější bylo uctívání původně egyptské Isis, jejíž oblība zasáhla Řecko již v době diadochů a v 1. stol. př. Kr. její kult pronikl i do Říma a následně do jeho provincií. Jedinec, který prošel mysterijním zasvěcením, zemřel starému životu a vstoupil do „nového života“ jako znovuzrozený.<sup>13</sup>

### 3.3. Rétorika a druhá sofistika

Helénistická kultura a řecký jazyk žily ve východním Středozeří nezávisle na faktu, že jednotlivé státy ztratily svou politickou autonomii a staly se součástí Říše římské (po r. 30 př. Kr.). Řečtina byla dále jazykem vzdělců, a to i v Římě, přičemž mnohde byla i jazykem úředním. Latina se stala jazykem armády a centrální správy. Pokračovala činnost gymnasií a svůj vliv si udržely i některé filozofické školy.<sup>14</sup> Římská vláda samozřejmě nebyla vždy filhelénská a mnohdy se snažila potlačit řecké národní cítění, což se dělo již v době helénismu.<sup>15</sup> Vstřícné gesto učinil císař Nero, který při svém mimořádném úspěšném turné po Řecku vydal deklaraci svobody pro řecké státy (r. 67 po Kr.), avšak skutečně prořecká atmosféra zavládla až za císaře Hadriána (r. 117–138 po Kr.). V tomto období se opět prosadilo řecké vzdělání, autoři i umělci a zvláštní důraz byl položen na řeckou rétoriku, v níž se vzdělávali samotní císaři. Toto hnutí, ve

kterém hráli rozhodující roli vynikající učitelé rétoriky, vedlo k celkovému oživení řecké kultury a po vzoru profesionálních učitelů moudrosti z 5. stol. př. Kr. (kteří však díky Platónovým dialogům neměli nejlepší reputaci) bylo nazváno *druhá sofistika*.<sup>16</sup> Jeho protagonisté byli vysoce vážení řečníci a filozofové, kteří podnikali cesty po řeckém světě a jejich školy byly v Římě, Aténách i velkých městech západního pobřeží Malé Asie, zejména v Efesu a Smyrně. Jejich řeči, mistrně složené a přednesené, byly bouřlivě vítány posluchači a pro tvůrce se vžil termín *Konzertredner*.<sup>17</sup> Literární vzdělání a aktivity, které rozvíjeli, jim přinesly naprosto ojedinělou prestiž v daném období a zcela centrální pozici na poli kultury (čemuž napomohla i materiální prosperita doby a *pax Romana*). Vliv těchto osobností zasahuje i do křesťanství, konkrétně k církevním otcům a je možné říci, že *druhá sofistika* díky skloubení formálně jazykové správnosti, argumentačních technik a estetických pravidel, napomohla otevřít antický svět myšlenkám judaismu a křesťanství.<sup>18</sup> Její přínos se také odrazil ve vypracování zásad pro *progymnasmata*, v nichž si žáci osvojovali adaptaci a zpracování krátké předlohy, motivu či výroku, a tato školní cvičení se stala populárním vzdělávacím nástrojem, jenž náležel ke standardnímu rétorickému vzdělání.<sup>19</sup>

Rétorika, která zažívala rozkvět v období řeckých městských států v 5. a 4. stol. př. Kr., kde byla důležitým nástrojem politika a demokracie, se opět prosadila do popředí zájmu, ale s odlišným cílem. Stala se znakem vzdělanosti a povinnou součástí všech oficiálních příležitostí. Neobešly se bez ní politické a náboženské ceremonie, svátky či atletické závody. Řecké národní cítění bylo posíleno rozpoznáním svrchovanosti řeckého vzdělání, avšak tento „nacionalismus“ nebyl produktem politického vlivu či tlaku, ale týkal se kulturní

sféry, v níž se opět prosadily řecké kvality. Řecká kultura žila v Alexandrii, Pergamu, Antiochii a mnoha dalších městech Východu. Užívala řecký jazyk, ale lišila se od kultury Atén, které byly podporovány Hadriánem a bohatými sofisty (např. Herodes Attikos – 2. stol. po Kr.).

*Druhá sofistika* se snažila napodobit klasické vzory, které mohly sloužit jako modely pro prózu i poezii, což byly cíle shodné s aticisty a nahlížela proto zpět do období zhruba mezi léty 450–330 př. Kr.<sup>20</sup> Hlavní roli při návratu ke klasickým autorům sehrály školy, které se soustředily na rétoriku. Stala se prestižní součástí vzdělání a byla pokládána za disciplínu, jež formuje a kultivuje mysl. Sofisté spolu s ní vyučovali často filosofii a etiku. Student rétoriky musel trénovat svůj intelekt i paměť a jeho práce na tématu často začínala detailní analýzou klasických modelů, pak se musel vypořádat s látkou, kterou mu připravil učitel a teprve následně se pokoušel o vlastní téma. Díky tomuto systému se seznámil s celým spektrem literárních, rétorických a argumentačních prostředků, které prakticky vyzkoušel ve vlastních (psaných) cvičeních. Tímto tréninkem prošly řady úředníků, soudců, učitelů, lékařů atd., kteří následně tvořili vůdčí a elitní společenskou vrstvu.

Významným badatelem, který spojoval antický román s *druhými sofisty*, byl E. Rohde, jehož monografie ovlivnila interpretaci románů na téměř sto let.<sup>21</sup> Jeho dílo (prvně publikované r. 1876) se zabývá původem helénistických milostných románů, helénistickou erotickou poezií a nevšedními cestovními příběhy, což je souhrnně označováno jako *scriptores erotici*. Zásadní zde je, že pro Rohdeho jsou tyto příběhy předchůdci románů, za místa jejich zrodu označil rétorické školy druhého sofistického hnutí a u vzniku románu stála cvičení v kreativním psaní.<sup>22</sup> Přesto není Rohde tolik zaujat formou, ale

spíše emocionálními a patetickými projevy, které mu symbolizovaly morální i duchovní úpadek doby a sofistickým jádrem románu pro něj byla ἔθοποιία.<sup>23</sup>

Rohdeho postoje však byly poměrně záhy podrobeny kritice a původ románů v rétorických školách druhých sofistů byl zpochybněn.

### 3.4. Nový žánr a jeho čtenáři

Doba helénismu se v románové tvorbě markantně odráží, ač děj je mnohdy posunut zpět, do doby klasické. Piráti, lupiči, cesty po moři i souši, mořské bouře, války, otroctví, únosy, náboženský synkretismus, exotika, tím vším jsou anticlé romány prostoupeny, ač se vzájemně liší<sup>24</sup> a všechny tyto skutečnosti poukazují k tomu, že jsou přinejmenším v širším smyslu produktem helénismu.

Americký badatel a kritik B. E. Perry<sup>25</sup> dochází k názoru, že nové literární formy mohou odpovídat potřebám velmi odlišných skupin, neboť se liší v čase, místě, čtenářské obci i osobnosti autora. Mohou charakterizovat celou komunitu během určitého období, případně celou společenskou vrstvu, jindy mohou být omezeny na malou skupinu, či dokonce na autora samého. Pro Perryho jsou epos (*epic*) a román (*novel*) jeden a tentýž druh, avšak namířený na odlišné typy společnosti. *Íliás* zrcadlí jednoduchou kmenovou komunitu, charakterizovanou kulturní homogenitou a uniformními vzorci myšlení a konání. Je to malý a uzavřený svět, který dovoluje, aby byl jednotlivec v básni vyličen jako velký a hrdinný. Jeho zkušenosti a osud mohou být viděny jako symbolické pro celé lidstvo. Posлуhač vnímá, že vše má hlubší význam než jen dobrodružství osoby samé a hrdina reprezentuje ideální hodnoty. Toto je však možné jen ve společnosti, která je uzavřená, má své zvyky, tradice a identickou zkušenost, která je podložena společným náhledem na život.

Epos uspokojuje všechny literární potřeby této společnosti – etické, estetické i náboženské. Zároveň učí historii a poskytuje informace z mnoha oblastí.

Když však společnost přejde do nové fáze, stává se mnohem komplexnější i komplikovanější a epika jí plně nestačí. Již v čase řeckých městských států klasického období se tlačí do popředí množství dalších literárních žánrů (lyrická poesie, drama, filosofická, historická a vědecká próza), které si přisvojují různé funkce. Společnost je ještě komparativně uzavřená, avšak Eurípides (r. 480–407/6 př. Kr.) ukazuje k novým časům. Tragédie je produktem společnosti, ve které život může být představen ještě jako evidentní a dobře definovaný celek a autor se může věnovat tématům, která vládou životu.<sup>26</sup> Ovšem ve chvíli, kdy se kulturní solidarita a obraz světa začíná rozkládat, staré normy jsou sporné a nahrazované všeobecným eklekticismem, začíná epika opět vzkvétat, ale v nové formě – jako román (*novel*).<sup>27</sup>

Helénistická společnost, která má dle Perryho řadu shodných rysů s moderní západní společností po francouzské revoluci, je plná konfliktních tužeb a odstředivých tendencí, což znamená, že společné zájmy a ideály existují jen místně, nebo jsou stanoveny uměle. Vysoká kvalita morální, estetická nebo intelektuální je ctěna jen minoritami. Forma, jakou byla kvalita předávána v uzavřené společnosti, je v nových podmínkách neuplatnitelná. Je nutné se přizpůsobit široké obci rozmanitých posluchačů. Literatura se stává povrchní, mechanická a libuje si v hrubých efektech. V takové době je otevřená vlivům ze všech stran a je schopná se přizpůsobit prakticky všem přáním a pohledům „duchovních a intelektuálních kočovníků“ (*spiritual and intellectual nomads*; Perry). Antický román je tedy nejméně soustředěný, nejméně organický



a nejvíce beztvary ze všech takzvaných literárních forem. Je to otevřená forma pro otevřenou společnost.<sup>28</sup>

Pohled Perryho na problematiku románu zajímavým způsobem doplňuje B. P. Reardon,<sup>29</sup> neboť bere do úvahy i náboženský aspekt věci. Zatímco *velký* svět roste, *malý* jedinec cítí. Cítí bezmocnost před nezměnitelností věcí a uvědomuje si, že z kola ven byl vyhozen osudem. Za této situace může být román (či romance) nahlížen jako *mýtus* pozdního helénismu s jeho centrálním tématem osamělého cestovatele, který hledá svou milovanou, což je výraz zkušenosti jedince, který prožívá osamění či izolaci ve světě.<sup>30</sup> Hledání je hledáním bezpečí v bohu nebo jiné lidské bytosti. Únik ze samoty, tedy cesta k vykoupení, to je nalezení boha nebo bytosti, která pečuje o člověka jako o jedince. Román má potřebu odpovídat a jedinec mohl při jeho četbě nebo poslechu nacházet svou sociální identitu, mohl se cítit jako „občan“.

Hrdinové raných antických románů (případně romancí) představují především dobový ideál čtenáře, který touží po oddechu i napětí.<sup>31</sup> Milostné a dobrodružné příběhy však nabízejí svému čitateli více, neboť prezentují také vzdělání a hodnoty, na kterých řecká kultura stávala a které ji vyvyšovaly před okolními národy. Historická kulisa těchto příběhů není stěžejní a místa i postavy mohou být historické nebo legendární. Hlavní jsou osudy urozených milenců, kteří prožijí náhlé oddělení a řadu zkoušek, ve kterých obstojí a po nichž se opět šťastně shledají, aby žili v trvalém společenství a štěstí. Právě na těchto postavách vyniknou ctnosti a vlastnosti, které je zdobí (cudnost, láska, statečnost atd.), po kterých čtenář touží nebo se s nimi může identifikovat.<sup>32</sup>

Kromě zmiňovaných námětů bylo populární líčení dobrodružství v daleké cizině, prostředí Orientu, utopické motivy

hojnosti a rovnosti, ale také legendární biografie, historiografie a satiry, které mají k románu velmi blízko.<sup>33</sup>

Čtenáři, kteří vyhledávali tento typ literatury, mohli být shodní s těmi, které přitahovala mystéria nebo křesťanství. Předpokladem byla zvýšená míra gramotnosti, což je požadavek, kterému zpočátku odpovídalo především obyvatelstvo větších měst v oblasti Středozemního moře, ale s rozvojem helenizace se tato skupina rozšiřovala. Jednalo se zvláště o vrstvu Řeků nebo helenizovaných občanů ze střední a vyšší třídy, kde vzdělání zasahovalo celé rodiny včetně žen a tato vrstva měla i odpovídající „psychologické nastavení“.<sup>34</sup> Román poskytoval snadnější čtení než klasická literatura, avšak těžil i z klasiků, dramát či komedií a jeho autoři dělají řadu narážek (např. Charitón) na klasické historiky či Homéra, čímž navozují u čtenáře pocit obeznámenosti a sounáležitosti. Zatímco Charitónovy příběhy předpokládaly posluchače do značné míry sentimentálního, Lolliánovy *Příběhy foinické* nabízely čtení spíše s erotickým podtónem a exotiku s násilím a dobrodružstvím volí Xenofón i Iamblichos.<sup>35</sup>

Zásadní roli při šíření této literatury hrála praxe veřejného čtení. Nečetly se toliko práce historické nebo klasické, ale v okruhu přátel a v rodinách se společné čtení týkalo zřejmě i žánrů zábavných.<sup>36</sup> Schopnost číst, a číst dobře, tedy pro potěšení, nebyla v daném prostředí samozřejmostí<sup>37</sup> a četba v soukromí, v okruhu přátel či v širším okruhu posluchačů vyžadovala patriční stupeň vzdělání a trénink. Veřejné čtení se neodehrávalo běžným konverzačním tónem, ale hlas připomínal hudební představení.<sup>38</sup> Je dokonce možné, že menší městečka či vesnice měly své pisáře nebo úředníky, kteří mohli se čtením při různých příležitostech vypomoci a mohli číst i recitovat také při soukromých akcích.<sup>39</sup>

Jako celky jsou romány příliš propracované a mají zcela odlišnou strukturu oproti zázračným či podivuhodným historikám profesionálních vypravěčů, než aby mohly být šířeny (toliko) jimi. Analýzy narativních technik nesofistických románů potvrzují, že jejich autoři přesně znali praxi jejich šíření, počítali s veřejným předčítáním a přizpůsobili tomu i užité techniky zpracování látky (např. opakování, naznačení předem či pravidelné sumáře zápletek, což jsou prvky podobající se technikám dnešních seriálových příběhů). Některé z těchto jevů pocházejí z jiných žánrů, ale jiné jsou vytvořeny speciálně pro posluchače.<sup>40</sup>

Zajímavostí je, že romány byly ilustrovány, a to způsobem, který připomíná moderní kreslené seriály, což naznačuje, že čtení mohlo být tímto zpestřeno a usnadněno těm, kdo už nabyli tuto schopnost. Objevené papyry antických románů pocházejí často z Egypta a od 2. a 3. stol. po Kr. se pro romány užívaly kodexy místo svitků. Staré a významné literární formy pokračovaly dále na preferovaných svitcích, ale v římském imperiálním období bylo zvykem pro „neliterární“ účely používat spíše kodexy, které získaly oblibu i v křesťanství.

Zatímco heroické eposy byly typicky mužskou záležitostí, romány získaly popularitu u ženského posluchačstva a jsou zřejmě první velkou literární formou, které se to podařilo.<sup>41</sup> Divadelní představení klasických Athén byla zacílena především na mužského diváka, ale romány směřovaly daleko do společnosti, ke čtoucím skupinám i jednotlivcům. Hlavními hrdinkami románů jsou také ženy, které v mnohém předčí muže. Tak je tomu v díle Charitónově i u Achillea Tatia. V Charitónově románu se Chaireas jeví jako nevýrazná postava ve srovnání s Kallirhoé a vystupuje spíše jako mladý muž z „nové komedie“. Obdobně je vylíčena

hlavní ženská hrdinka ve *Skutcích Pavla a Thekly*, kde Thekla v mnohém zahanbuje až příliš opatrného Pavla a je možné, že autorkami některých románů byly ženy. Právě vysoký morální požadavek na hrdiny obou pohlaví vedl k analýzám řeckých románů z pohledu role pohlaví, což se týká i apokryfních skutků apoštolů.

Perry charakterizuje antické romány jako „juvenilní literaturu“ (*juvenile literature*) a všímá si jejich idealismu, G. Highet zaostřuje na jejich styl a zdůrazňuje funkci figur *antiteze a oxymóronu*,<sup>42</sup> které odrážejí mládí. Romány pak pro něj „are meant for the young, or for those who wish they were still young“.<sup>43</sup>

Další otázky směřují k místu, kde romány (romance, novels) vznikaly, a řada badatelů míří do Egypta, konkrétně do Alexandrie a na pozadí románů vidí egyptské lidové příběhy obíhající v řeckých překladech (B. P. Reardon, J. W. B. Barns). Tomuto postoji oponuje např. T. Hägg, který předpokládá jejich původ v helenizovaných městech Malé Asie, konkrétně u vzdělaných vrstev obyvatel, kterým pomáhaly chránit klasické hodnoty 5. a 4. stol. př. Kr., k nimž nostalgicky vzhlížely a poměrně záhy se dostaly do Alexandrie, kde se střetával Východ se Západem.<sup>44</sup>

Určitým problémem je i forma, jakou jsou romány psány, neboť tradičním médiem pro fikci byla v Řecku poesie. V klasickém období mohly být lidové legendy psány v próze a řada příběhů, při nichž fungovala obrazotvornost, se mohly vyskytnout v rámci historiografické či etnografické kostry a ještě ve 4. stol. př. Kr. existovala určitá „psychologická bariéra“, která bránila užití prózy pro zábavnou literaturu. Později je ale vše jinak a vzdělání helenizovaní autoři (jako Charitón) si mohou dovolit předložit typicky řecké téma, v typicky řeckém způsobu, ale v nové formě.<sup>45</sup>

Některé badatelky zdůrazňují, že určité žánry jsou specificky mužskou záležitostí (např. historiografie, politická biografie, díla filozofická a rétorická), a jsou proto spjaty s *polis*. Romány jsou naproti tomu spjaty se sférou privátní, s domovem a jsou určeny širšímu publiku, tedy i ženám.<sup>46</sup>

### 5.5. (Popis Pavla)

Druhým progymnasmatem typickým pro romance je *ἔκφρασις*.<sup>47</sup> Přesnou analogii ve Skutcích Pavla a Thekly nemá a popis Pavlovy osoby z úvodu těchto apokryfních skutků (AThe 3) není natolik propracován, aby ho bylo možné za typický případ *ἔκφρασις* prohlásit. Přesto se v základních rysech tomuto progymnasmatu podobá a lze ho za „popis“ osoby označit. Ve srovnání s *ἔκφρασις* Anthie, která je vykreslena Xenofóntem, jenž dbá na „živost“ popisu, není Pavlův obraz tolik plastický, a neodpovídá ani dnešním představám o kráse. Jeho rétorické funkci i výkladu je ovšem nutné věnovat patřičnou pozornost, neboť fyziognomie se těšila ve 2. století značné popularitě a svou roli popis zastává i při stanovení literárního druhu spisu.<sup>48</sup>

εἶδεν δὲ τὸν Παῦλον ἐρχόμενον.  
ἄνδρα μικρὸν τῷ μεγέθει, ψιλὸν  
τῇ κεφαλῇ, ἀγκύλον ταῖς κνήμασις,  
εὐεκτικόν, σύνοφρον, μικρῶς  
ἐπίρρινον, χάριτος πλήρη· ποτὲ μὲν  
γὰρ ἐφαίνετο ὡς ἄνθρωπος, ποτὲ δὲ  
ἀγγελοῦ πρόσωπον εἶχεν.<sup>49</sup>  
(*Tu uviděl přicházejícího Pavla, muže  
malé velikosti, holé hlavy, křivých nohou,  
přímého držení těla,<sup>50</sup> srostlého obočí,  
malého /a/ povystouplého (zahnutého)  
nosu,<sup>51</sup> plného milosti; někdy se zdál jako  
člověk, někdy pak tvář anděla měl.*)<sup>52</sup>

Ve vztahu k fiktivním charakteristikám nebo popisům hrdinů v romancích a no-

velách můžeme říci, že popis vybraných Pavlových fyziognomických rysů, který předkládají Skutky Pavla a Thekly, v nichž Oneziforos rozpoznává Pavla dle údajů poskytnutých Titem (AThe 2–3), se s popisy romancí a novel obsahově ani logicky příliš neshoduje. Popis zevnějšku osoby (*χαρακτήρ*; AThe 7)<sup>53</sup> sloužil v románech (romancích) k poskytnutí doplňujících informací k jejímu povahovému charakteru, přičemž se předpokládalo, že „vnější“ a „vnitřní“ znaky osobnosti jsou ve vzájemné harmonii a něco o sobě navzájem vypovídají.<sup>54</sup>

Pavel není popsán jako hrdina romancí, jeho popis není idealizován (kromě „tváře anděla“) a na raných portrétech z katakomb je zobrazován s řídkou vlasovou pokrývkou, což podporuje líčení Skutků Pavla a Thekly a zřejmě odpovídá realitě.<sup>55</sup>

Stanoviska moderních badatelů jsou poměrně rozmanitá a do řady z nich se promítá „etnická typologie“, která snad existovala již v dobách starověku.<sup>56</sup> Stručný přehled interpretací Pavlova popisu od dob W. M. Ramsaye až po H. D. Betze, E. Dassmanna či J. N. Bremmera ukazuje, že Pavlův vnější obraz nepovažují badatelé za atraktivní,<sup>57</sup> a rovněž je možné poznamenat, že líčení jeho fyzického zjevu je důkazem Pavlova umístění do řeckého kontextu.

Obdobné popisy osobností byly v antických biografiích běžné a byly umístěny většinou na počátek díla, což je v souladu se Skutky Pavla a Thekly.<sup>58</sup> *Metonymický* vztah mezi vnějším vzhledem a povahovými rysy byl v antice dobře propracován, což dává možnost komparací Pavlova popisu. Na rysy Pavlova zevnějšku, jak je popsal autor Skutků Pavla a Thekly, se zaměřuje R. M. Grant, jenž se domnívá, že tento popis má svou analogii v Archilochově pasáži ze 2. století, která mohla sloužit jako vzor, a Pavel, jenž sám

užíval vojenské metafory, je zde svým obdivovatelem líčen pomocí dobře známého Archilochova jazyka jako generál.<sup>59</sup> Z tohoto hlediska se jedná především o malý vzrůst a křivé nohy.<sup>60</sup>

Tři Pavlovy rysy – malý vzrůst, zahnutý nos a srostlé obočí – jsou nalezeny ve Suetoniově popise Augusta,<sup>61</sup> který se pomocí fyziognomických rysů známých z příruček pokouší představit Augusta jako ideálního politického vůdce.<sup>62</sup> Srostlé obočí bylo hodnoceno jako znak krásy a osoby se zahnutým nosem byly považovány za ušlechtilé. Výška hrála důležitou roli, ale nebyla absolutním požadavkem krásy. U nevelkých postav se předpokládalo, že krev nemusí proudit v tak velkém prostoru, a menší lidé tedy mohou být rychlí.<sup>63</sup> Hlavní zásadou bylo nebyt nepřiměřený či nadměrný v kterémkoli ohledu a stejně jako v případě Augusta – mít dobře vyvážené proporce.<sup>64</sup> Obdobně byli popsáni řečtí hrdinové, zvláště Héraklés, jenž byl dle Hierónyma z Rhodu rovněž menšího vzrůstu, podle Dikaiarcha (žáka Aristotela) měl zahnutý nos a Filostratos zmiňuje jeho setkávající se řasy.<sup>65</sup> Nejvíce se ovšem popis Pavla ze Skutků Pavla a Thekly podobá popisu Agathiona, jenž byl nazýván Héraklem a je zachycen Filostratem.<sup>66</sup> Ten přejal kynické termíny a přidal mysticko-náboženské rysy, které dotvářejí heroizaci Lúkiánova Sóstrata (*Demonax* 1), jenž bývá identifikován s Agathionem –Héraklem.<sup>67</sup>

Z dobových popisů a hodnocení rysů rozmanitých postav, zejména hrdinů, vyplývá, že Pavlovy křivé nohy, zahnutý nos a srostlé obočí nejsou (z hlediska krásy) znaky, jež byly v době psaní Skutků Pavla a Thekly vnímány vyloženě negativně.<sup>68</sup> Za nelichotivou však lze považovat zmínku o Pavlově holé hlavě, což se pokouší napravit arménský překlad, který hovoří o vlnitých vlasech, syrský o skrovných vlasech a latinský zmiňuje oholenou hlavu (možná v návaznosti na Sk 18,18 či Sk 21,24).<sup>69</sup>

Přejdeme-li od hodnocení jednotlivých tělesných rysů a komparací s dobovými popisy k tomu, jaké mentální či charakterové vlastnosti se za těmito rysy skrývaly, je nutné upřít pozornost na tvář, která byla nejdůležitější. Oči, řasy, čelo, nos, ústa a profil hlavy byly ve fyziognomických popisech stěžejní.<sup>70</sup> Dle Bollóka odpovídá pátý, šestý a sedmý znak Pavlova popisu *trojnásobnému systému* (threefold system) fyziognomie tváře, ale další popisované rysy jsou rovněž důležité.<sup>71</sup> Bollóka charakteristika Pavlových tělesných rysů, kterou sestavuje na podkladě Pseudo-Aristotela, Adamantia, Pseudo-Polemóna, Polemóna a Synesia, působí negativně a není v souladu s analýzami popisů Augusta, Hérakla či Sókrata. Tato skutečnost dokládá, že ani fyziognomický ideál nebyl v dobách antiky či helénismu zcela ujednocen, fyziognomie byla pouze dílčí součástí autorovy prezentace postavy, o níž v díle hovoří a ani případné negativní tělesné rysy nebránily čtenáři v pozitivním vnímání popisovaného charakteru. Rozhodujícím pro vylíčení postavy a jejího kladného či záporného chápání čtenářem je její celková prezentace v průběhu literárního díla, komentáře vypravěče k ní či její spjatost s událostmi, nikoli jen popis tělesných znaků.

Dle Bollókem zpracovaných pramenů je σύνοφρος (srostlé obočí) znakem popudlivosti, hrubosti či nižší inteligence.<sup>72</sup> Výraz ἐπίρρινος označuje nos, jehož konec má „hákovité“ zakončení a charakterizuje osoby spíše z pozice astrologické než fyziognomické, neboť takovýto nos náleží mnohdy osobám narozeným ve znamení Berana. Ty pak jsou příliš horlivé (περίεργος), prohnané (βουλαῖς ἀποκρούφοις), bojovné (φιλόνεικος), zálučné (ποικίλος) a bázlivé (δειλός). Termín εὐεκτικός (plnoštíhlý, v dobré výživné kondici) může značit člověka líného, letargického, nerozumného či komické-

ho.<sup>73</sup> Další charakteristika Pavlova těla zní – ἀγκύλος ταῖς κνήμας (křivých nohou /lýtek/), což se pojí se zbabělostí, slabostí a nemorálností.<sup>74</sup>

Pozitivně naopak interpretuje Bollók Pavlův nedostatek vlasů – ψιλὸς τῆ κεφαλῆ, což vyhodnocuje jako znak inteligence nebo jako znak vnímavosti či citlivosti.<sup>75</sup> Podle jiných pramenů by mohla být Pavlova holohlavost v souladu s představením Pavla jako řečníka a občana.<sup>76</sup> Pavlův malý vzrůst – μικρὸς τῷ μεγέθει – dle pramenů symbolizuje slabost a nedůležitost.<sup>77</sup>

Z provedeného odvození charakterových vlastností z tělesného popisu vyplývá, že Pavel je líčen spíše jako negativní charakter, neboť šest z jeho popsanych tělesných rysů nese negativní charakterové vlastnosti a toliko jeho pleš a plnost milosti (χάριτος πλήρης) budují apoštolovo pozitivní vnímání. Poslední zmiňovaná charakteristika je však naprosto odlišná od ostatních, je dále rozvedena a to, co je ve fyziognomických popisech stěžejní – tvář, zde nabývá „nadpozemské“ kvality (ποτὲ δὲ ἀγγέλου πρόσωπον εἶχεν).<sup>78</sup> Nad všemi předchozími rysy popisu a předpokládanými vlastnostmi dominuje apoštolova laskavost, svatost a blízkost Bohu, které se zračí z jeho tváře. Celkový dojem z popisu hlavy a celé osoby je tedy navzdory srostlému obočí, zahnutému nosu, nevelké postavě, křivým nohám, případně „plnoštíhlosti“ a pravděpodobné pleši převážen blízkostí „nebeskému“ (andělu), což je u křesťanského apoštola hlavní. Popis proto nakonec vyznívá pozitivně, ač se Pavel fyzicky krásným nejeví. J. N. Bremmer soudí, že Pavel je líčen velmi negativně, proto autor přidal slova byl „plný milosti“ a „někdy měl tvář anděla“.<sup>79</sup> Ještě dále v interpretaci Pavlovy fyziognomie jako negativní zašel E. Preuschen, který ve své studii došel k závěru, že Pavel je líčen jako Antikrist („Antichrist“).<sup>80</sup>

Velmi pozitivně naopak interpretují Pavlův vzhled B. J. Malina a H. Neyrey, kteří obhajují stanovisko, že Pavlova fyziognomie, vykreslená ve Skutcích Pavla a Thekly, odpovídá popisu ideálního příslušníka mužského pohlaví (*ideal male*) ve starověké středozevní kultuře. Kromě Pavlova popisu však autoři berou v potaz další Pavlovy „přednosti“, které narativ nabízí a roli zde hraje zejména παρρησία.<sup>81</sup>

Bollók jako již někteří interpreti před ním nachází spojnice mezi Pavlovým popisem ve Skutcích Pavla a Thekly a informacemi, které o sobě poskytuje sám Pavel ve 2. listu Korintským. Jedná se o verše 2 K 10,10 (ὅτι αἱ ἐπιστολαὶ μὲν, φησίν, βαρεῖται καὶ ἰσχυραί, ἢ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος.), 2 K 10,1 (ὅς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν, ἀπὼν δὲ θαρρῶ εἰς ὑμᾶς), 2 K 10,2 (κατὰ σάρκα περιπατοῦντας), 2 K 12,11 (γέγονα ἄφρων...), 2 K 12,16 a další, které obsahují výrazy, jež přímo souvisejí s charakterovými vlastnostmi.

S Pavlovým označením „slabý“ (ἀσθενής – 2 K 10,10; 11,29–30; 12,5; 12,9–10)<sup>82</sup> koresponduje malý vzrůst a holohlavost. K „úskočnosti“ (πανοῦργος – 2 K 12,16) náleží zahnutý nos, k „chození podle těla“ (κατὰ σάρκα περιπατῶν – 2 K 10,2) patří křivé nohy a pleš, k „nerozumnému“ jednání (ἄφρων – 2 K 12,11) se vztahuje plnoštíhlost či příliš dobrá výživná kondice. S „pokorou“ (ταπεινός – 2 K 10,1) se pojí křivé nohy a „neušetření“ (οὐ φεισομαι /φείδεσθαι/ – 2 K 13,2) naznačuje srostlé obočí,<sup>83</sup> což by odpovídalo nejen 2 K 13,2, ale také Pavlovi Skutků, který před svým obrácením pronásledoval křesťany (Sk 22,19).

Na základě prezentovaných textů 2. epištoly Korintským rekonstruuje Bollók popis apoštola Pavla a snaží se prokázat, že takto zhotovený Pavlův portrét odpovídá vidění autora, který při sepisování

Skutků Pavla a Thekly silně přihlížel k fyziognomickým rysům, jež našel přímo v Pavlově epištole.<sup>84</sup> Ve svém popisu Pavel nezapírá svou slabost a křehkost, ovšem zdůrazněna je Boží milost, která kompenzuje lidské chyby a náchylnosti ke špatnému. Silná přítomnost Boží moci v životě člověka musí být patrná i v jeho tváři a potlačuje lidské sklony (o nichž svědčí tělesné rysy), které by se jinak projevíly.

Při Bollókové nápaditěm líčení vztahu Skutků Pavla a Thekly a 2. epištole Korintským v oblasti Pavlových fyziognomických a charakterových rysů se však nelze ubránit dojmu, že Bollók nebere v potaz *formu*, jakou Pavel ve 2. epištole Korintským ke svým protivníkům hovoří – *diatribé* a přehlíží i Pavlovu záměrně vyostřenou argumentaci, jež má místy podobu nadsázky – *hyperboly*.

Dle B. Martina by z pohledu antiky Pavlova „slabost“ nemusela být vnímána pozitivně, neboť „síla a krása těla jsou odrazem ušlechtilosti charakteru“<sup>85</sup> a řečník, u kterého se projevoval nesoulad mezi obsahem řeči a vlastním ztělesněním, byl „terčem výsměchu“.<sup>86</sup> Své úvahy opírá Martin o Quintiliana, který hovoří o tom, že řečníkovo poselství může být obdivuhodné, ale pokud je v rozporu s jeho tělem (tělesným zevnějškem), stane se předmětem pochybností, protože neodpovídá realitě.<sup>87</sup> O tyto argumenty se mohli Pavlovi kritici v Korintu teoreticky opřít (viz 2 K 10,10).<sup>88</sup>

Vrátíme-li se zpět do synchronní roviny textu, v souvislosti s Pavlovým popisem je patrné, že Thekla není k Pavlovi přitahována (AThe 7–8, 18–20, 23, 25) jeho fyzickým zevnějškem, o který se jí patrně vůbec nejedná, neboť Pavla zpočátku toliko slyšela, ale neviděla. (Odmítaný Thamyris byl zajisté mladší i atraktivnější než Pavel, který je se svými tělesnými atributy jeho pravým protikladem.) Thekla je poutána k Pavlovi silou slova Kristova i poselstvím

o neposkvrněném životě a přitahována „cizím“ stavem extáze, jež ji při poslechu Pavlových slov zachvacuje (AThe 7).

καθεσθεῖσα ἐπὶ τῆς σύνεγγυς θυριδος τοῦ οἴκου ἤκουεν νυκτὸς καὶ τὸν περὶ ἀγνείας λόγον λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Παύλου· καὶ οὐκ ἀπένευεν ἀπὸ τῆς θυριδος, ἀλλὰ τῇ πίστει ἐπήγετο ὑπερευφραϊνομένη. ἔτι δὲ καὶ βλέπουσα πολλὰς γυναῖκας καὶ παρθένους εἰσπορευομένας πρὸς τὸν Παύλου καὶ ἀκούειν τὸν τοῦ Χριστοῦ λόγον· οὐδέπω γὰρ τὸν χαρακτῆρα Παύλου ἐωράκει, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἤκουεν μόνον.<sup>89</sup>

*(Posadivši /se/ zcela blízko okna domu, slyšela nocí i dnem slovo proslovené Pavlem o neposkvrněném životě; a neobracela se od okna, nýbrž ve víře /a/ nesmírné radosti se /k němu/ tiskla. A když pak viděla mnohé ženy a panny přicházející k Pavlovi, toužila i ona být hodna stanout před tváří Pavla a poslouchat Kristovo slovo: neboť ještě neviděla Pavlův vnější zjev, ale naslouchala jen slovu.)*

Vzhled apoštola, jeho případná vnější tělesná neatraktivnost, a tedy i předpokládané (negativní) vnitřní rysy nejsou jeho zvěsti ke škodě, což dokazuje množství posluchačů, zejména žen a panen, které přicházely Pavlovi naslouchat, přičemž také Thekla toužila být mezi nimi (AThe 7). Tím, co k Pavlovi láká ženy i mladíky (AThe 9), je poselství, které zvěstuje, případně jeho působivý ústní projev, což je v určitém nesouladu s 2 K 10,10 a spojnicí, jakou navozuje Bollók. Ve Skutcích Pavla a Thekly je Pavlova verbální prezentace evangelia tím, co přitahuje pozornost posluchače, ač jeho zjev není dokonalý. Jeho zjev je však naprosto v souladu s rolí prostředníka (posla), kterou Pavel zastává. Je z něj patrné, že poselství, které Pavel tlumočí, musí být

slyšeno nejen jako učení lidské, ale hlavně jako slovo Boží.

## 6.5. Pavlovy obranné řeči

Jak vyplývá z povahy materiálu, poslední třetina knihy Skutků apoštolů má biografický charakter<sup>90</sup> a soustředí se na osobu apoštola Pavla. Platí to i o řečech ve 22. až 26. kapitole, které Pavel buď pronáší, anebo se ho bezprostředně týkají. Tato forma i typ informací odpovídá Lukášovým zájmům a rétorickým prostředkům, které neváhá využívat, aby čtenáři postavu výstižně přiblížil. V posledních osmi kapitolách se kumulují scény, ve kterých musí Pavel bránit sebe a svou službu.<sup>91</sup> Jeho řeči ve Sk 22,1–21 (řeč k Židům v Jeruzalémě); 24,10–21 (řeč k místodržiteli Félixovi); 26,2–23 (řeč před Agrippou) a 28,17–20 (řeč před významnými Židy v Římě) jsou řeči *obránné* (či apologetické) a nezastupitelnou roli v nich hraje *étos* (což se týká forenzní rétoriky obecně), neboť odkrývá charakter osoby.<sup>92</sup> Právě v řečech je možné rozpoznat Pavla jako osobu morálně bezúhonnou a vzdělanou, muže s vysokým sociálním postavením i prestiží.<sup>93</sup> Vykreslení Pavlova životního příběhu a zájem o přiblížení jeho charakteru, a to pomocí obranných řečí, je projevem Lukášovy apologetické snahy bránit evangelium i jeho šířitele, který se ničím neprovinil, neboť má „neporušené svědomí před Bohem i lidmi“ (Sk 24,16 /ČEP/).

Jak ukázal J. Neyrey, obranné řeči ve Skutcích apoštolů (22.–26. kapitola) odpovídají specifikům soudní rétoriky a obranných řečí dle Quintilianových charakteristik.<sup>94</sup>

## 6.6. Pavlova řeč k Židům v Jeruzalémě (Sk 22,1–21)

Rétorická situace, která přibližuje okolnosti, za nichž Pavel svou řeč pronáší, je popsána ve Sk 21,37–40 a Sk 22,2 (reakci na pronesená slova přináší v. 22). Pavel je

prezentován jako vzdělaný a kultivovaný muž, jenž ovládá jazyky<sup>95</sup> a hlásí se k Tarsu, významnému městu své doby s vyhlášenými filozofickými i rétorickými školami.<sup>96</sup> Tím zapůsobí na velitele, který mu umožní promluvit k lidu (ač sám zřejmě Pavlovým slovům v hebrejštině či aramejštině nerozuměl /Sk 22,24/). Samotná řeč (Sk 22,1.3–21) slouží zároveň jako důležitá část příběhu, ne pouze jako komentář k popsaným událostem a prezentuje jedno ze tří líčení Pavlova obrácení (kap. 9, 22, 26).<sup>97</sup>

Svůj proslov pronáší Pavel ze schodů (sg. ἀναβαθμός), tedy z vyvýšeného místa a řeči předchází gesto, kterým si zjednáva „velké mlčení“ (πολλῆς δὲ σιγῆς γενομένης; Sk 21,40).<sup>98</sup> Jak je patrné, popsaná scéna podtrhuje Pavlův status, a i v nepříznivé situaci vyniká jeho vzdělanost, důstojnost a neohroženost, což jsou dle Quintiliana nepostradatelné vlastnosti řečníka, a ty také nechává Lukáš na postavě Pavla vyniknout.<sup>99</sup>

Řeč svým typem spadá pod rétoriku *soudní* (již ve v. 1 Pavel prohlásí, že se jedná o „obhajobu“ /ἀπολογία/)<sup>100</sup> a Kennedy v ní nachází prakticky jen *narratio*, které líčí Pavlovy dřívější aktivity proti křesťanům, následnou konverzi a úkol být poslán k pohanům. Řeč je dle textu pronesena „hebrejským dialektem“ (Sk 21,40 a 22,2 – τῆ Ἑβραϊδι διαλέκτω),<sup>101</sup> což je součástí etického plánu prezentovat Pavlovo židovství<sup>102</sup> a patrné jsou spíše biografické rysy než snaha vypořádat se s vlastní minulostí či rozvášněným davem (Sk 21,31.34a).

W. R. Long rozpoznává v rétorické struktuře řeči *exordium* (22,1–2), *narratio* (v. 3) a *důkazy* (v. 4–21).<sup>103</sup> Je však otázkou, zda řeč „důkazy“ obsahuje, neboť *umělecké* i *neumělecké* důkazy chybějí a spíše se jedná o rozšířené *narratio* (v. 4–21), čemuž je blízko i stanovisko B. Witheringtona, který člení řeč na *exor-*

*dium* (v. 1–2) a *narratio* (v. 3–21),<sup>104</sup> přičemž zdůrazňuje Pavlovo užití techniky *insinuatio*. Jelikož nemůže Pavel atakovat posluchače přímo, hledá styčné body a způsoby, jak se s nimi identifikovat (v. 3–5), čemuž má napomoci i zvolený jazyk – hebrejšтина či aramejšтина. Svým proslovem Pavel zamýšlí ukázat (*rétorický problém*), že je zbožný a loajální Žid, který však nemůže konat jinak, než jak mu určil Bůh. Jeho řeč, pronesená ze schodů pevnosti Antonia, však působí na posluchače naprosto opačně a potvrzuje obvinění vznesené proti němu (Sk 21,28). Pavel nemůže svůj projev ani dokončit, jeho řeč končí náhle, neboť slova o vyslání Pánem daleko k pohanům (v. 21) vzbudí v davu silné emoce a je křikem posluchačů umlčen (v. 22–23). Je považován za odpadlíka od víry otců, u „něhož se nesluší, aby zůstal na živu“ (οὐ γὰρ καθήκεν αὐτὸν ζῆναι – v. 22).

Pavel volí pro své posluchače oslovení ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες („Muži bratři a otcové“ – v. 1), jež použil na počátku své řeči i Štěpán (Sk 7,2), který rovněž žádal o slyšení. Je možné, že Pavel i Štěpán hovoří ke stejnému typu posluchčů, avšak roli mohou hrát i faktory jiné – oba užívají tohoto oslovení vůči příslušníkům vlastního národa, ale jedná se přitom také o nepřátelsky naladěné zástupy v blízkosti chrámového území v Jeruzalémě. Slova oslovení zde vyjadřují nejen etnickou příslušnost a sounáležitost, ale rovněž hierarchii mezi posluchači, které si je Pavel velmi dobře vědom. Stejně jako Štěpán, jehož řeč má charakter „protiobvinění“ (*antengklema*) a kterého Pavel zmíní ve v. 20 jako „mučedníka“ (μάρτυς; „svědka“, jehož krev byla již prolita), ani Pavel se svou obhajobou před shodně osloveným publikem neobstál. Na závěrečnou reakci publika nemělo vliv ani jeho předchozí přihlášení se k vlastnímu původu (ἐγὼ εἶμι ἄνθρωπος Ἰουδαῖος – „Já jsem muž Žid“ –

v. 3) a skvělému, zřejmě velmi ortodoxnímu vzdělání, které získal u Gamaliele, ani snaha zdůraznit, že sám byl horlivým pronásledovatelem křesťanů (v. 19–20), čímž se alespoň v oblasti myšlení identifikoval se svými posluchači. Právě pro tento typ posluchače byla argumentace vlastní biografií důmyslně zvolená rétorická taktika, která je blízká Pavlovým slovům ve Fp 3,4b–6. Zajímavé je, že posluchači ne reagují na Pavlovy rozmluvy se vzkříšeným Ježíšem z Nazaretu (v. 8–10.18–19; užití ὁ Ναζωραῖος ve jméně Ježíše posiluje aspekt židovství Ježíše i Pavla /v. 8/), ale až na zmínku o „poslání (Pánem) daleko k pohanům“ (v. 21). Ta vyvolá u jeruzalémského publika výbuch nevole a Pavlův způsob náboženského smýšlení je v Jeruzalémě „bratřími i otcí“ striktně odmítnut (jako byl předtím v Jeruzalémě odmítnut i Štěpán /Sk 7,54.57–58; Sk 23,2.10.12–15). Pavel se v řeči neváhá prezentovat jako „vizionář“ (v. 17–18a), který se ocitl při modlitbě v jeruzalémském chrámu ve „vytržení ducha“ a rozmlouval s ním Pán (v. 17b–21). Výsledkem této rozmluvy na místě svatém však není poselství pro Izrael, ale „vyslání daleko k pohanům“! Není proto divu, že tato informace působí na židovského posluchače jako šok, reaguje křikem (v. 22–23), a i následující obvinění vznesená Tertulem argumentují pokusem o znesvěcení chrámu (Sk 24,6). Křesťanský čtenář Skutků vnímá Pavlův nový *étos* a obdivuje jeho sepětí s Pánem, avšak pro „bratry a otce“ je tento muž tím, kdo hrubě nedbá Zákona, a proto ani jeho poselství ze stavu „extáze“ v chrámu (Ἐγένετο δὲ μοι... ἐν τῷ ἱερῷ γενέσθαι με ἐν ἑκστάσει – /v. 17/) nemůže být přijato. Po této řeči již Lukáš prezentuje Pavla více jako osobu sekulární (samozřejmě i náboženskou) a zdůrazněno je jeho „římské občanství“, od něhož se další vývoj události i úkol „svědčit v Římě“ odvíjí (Sk 22,25–29; 23,11 a další).<sup>105</sup>



- <sup>1</sup> Kde jsou však zpracovány látky ještě mnohem starší a jedná se zřejmě o „bohatýrské zpěvy starých řeckých kmenů“. Pokorný, *Řecké dědictví v Orientu*, str. 18. Dle B. Boreckého: „Vznik Odysseye se klade obvykle do 8.–7. stol. př. n. l. Není ovšem pochyby, že básník tu pracoval s materiálem, který byl značně starší. Leccos, jak se zdá, žilo v Egejské oblasti ještě dříve, než první oddíly řeckých kmenů vkročily do své pozdější vlasti. Tak motiv plavce, který ztroskotá, jediný se zachrání a na kusu dřeva dopluje k ostrovu plnému podivuhodných věcí, základ celé Odysseye, se objevuje již ve staroegyptské pohádce, která byla známa nejspíše na přelomu 3. a 2. tisíciletí př. n. l.“ *Antické novely* (KLU, Praha 1965), viz kap. „Vypravěčské umění ve starověku“ /Borecký, B./, str. 197–204, cit. str. 197. „The Odyssey is the prototype of the Greek novel, and as such is simply the first novel of love, travel, and adventure in Greek.“ (Hägg, T., *The Novel in Antiquity* /Basil Blackwell, Oxford 1983/, cit. str. 110.)
- <sup>2</sup> Borecký, *Antické novely*, cit. str. 198. K literárnímu milieu antických románů (řeckých i latinských) blíže Bowie, E., *Literary milieux*, in: Whitmarsh, T. (ed.), *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel* (Cambridge University Press, Cambridge 2008), str. 17–38.
- <sup>3</sup> Borecký, *Antické novely*, cit. str. 199.
- <sup>4</sup> Ke klasifikaci kultury, převaze formy projevu a konkrétní taxonomii blíže Robbins, V.K., *Oral, Rhetorical, and Literary Cultures: A Response* (*Semeia* 65/1994, str. 75–88). Robbins doporučuje hovořit o: 1. oral culture, 2. scribal culture, 3. rhetorical culture, 4. reading culture, 5. literary culture, 6. print culture, 7. hypertext culture (str. 77). Ač byla každá kopie knihy (svitku) zhotovena ručně (přepisem či diktováním písaři nebo otroku), distribuce byla na vysoké úrovni a počty kopií byly někdy dosti vysoké. „The wide distribution of copies of the writings of the NT gives evidence of the extent to which literature could circulate even among the less prominent members of Hellenistic culture“. (Achtemeier, *Omne Verbum Sonat*, str. 12.) Způsob, jakým literární texty v době římské cirkulovaly, představuje R. J. Starr. [Starr, R.J., „The Circulation of Literary Text in the Roman World“ (*CJQ* 37/1987, str. 213–223).]
- <sup>5</sup> *Antická próza. Láska a dobrodružství* (Odeon, Praha 1971), viz kap. „Cesty antické prózy“ /autor kapitoly Borecký, B./, str. vii–xix, cit. viii. K roli písemného a ústního projevu ve starověkém Řecku blíže Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, str. 101–127.
- <sup>6</sup> Canfora, L., *Dějiny řecké literatury* (KLP, Praha 2001), str. 475, 482; Počátek éry *helénismu* je možné formálně vymezit úmrtím tří „velikánů“ doby během velmi krátké doby: Alexandros Veliký (r. 356–323 př. Kr.), Aristotelés (r. 384–322 př. Kr.) a Démósthénés (r. 384–322 př. Kr.). Fakticky se „nová éra“ otevírá již za Alexandrova života. Členění jednotlivých období řecké (literární) historie se mnohdy liší. Dle T. Hägga: r. 750–480 př. Kr. – *archaické* období, r. 480–330 př. Kr. – *klasické*, r. 330–30 př. Kr. – *helénistické*, r. 30 př. Kr. – 330 po Kr. – *římské imperiální*, r. 330–1453 – *byzantské* (Hägg, *The Novel in Antiquity*, str. xi). Dle B. Boreckého: do konce 6. stol. př. Kr. – *archaické* období (řecké literatury), 500–323 př. Kr. – *klasické*, 323–30 př. Kr. – *helénistické*, 30 př. Kr. – 529 po Kr. – *římské* (Borecký, *Antická próza, Láska a dobrodružství*, str. ix–xvii). Další možné členění nabízí např. H. Bengston či C. Préaux (viz Oliva, P., *Svět helénismu* /Arista, Praha 2001/, str. 7).
- <sup>7</sup> „Ve starověku označoval výraz *hellénismos* zvláštnost řeckého jazyka či správné používání řečtiny, tedy spíše výlučnost řeckého etnika a jeho kultury, pravý opak toho, co měl svým označením na mysli Droysen. Přesto se v odborné literatuře Droysenův termín ujal.“ (Oliva, *Svět helénismu*, cit. str. 7)
- <sup>8</sup> Canfora, *Dějiny*, str. 476. Charakteristice a typu *χοιτῆς* v jednotlivých obdobích a místech Středomoří je věnována práce: Bubenik, *Hellenistic and Roman Greece as a Sociolinguistic Area*, zvl. kap. 3., 4., 5. a str. 8–10 (definice *χοιτῆς*). Také Kraus, *Rétorika v evropské kultuře*, str. 38–39, 42.
- <sup>9</sup> „The novel expresses the prevailing mood of uncertainty in terms of the protagonists' ordeals and vulnerability to chan-
- ce forces in a chaotic alien world, an alien world in which nothing except their union with each other can provide an idealised answer to contemporary social question *Who am I?*“ (MacAlister, S., *Dreams & Suicides: The Greek Novel from Antiquity to the Byzantine Empire* /Routledge, New York 1996/, cit. str. 84–85.)
- <sup>10</sup> K nezastupitelné roli gymnasií a řeckého systému vzdělávání blíže van Nijf, O., *Athletics and paideia: Festivals and physical education in the world of the Second Sophistic*, in: Borg, E.B. (ed.), *Paideia: The World of the Second Sophistic* (Millenium-Studies, vol. 2; Walter de Gruyter, New York 2004), str. 203–227, zvl. 205–216.
- <sup>11</sup> Po Alexandrovi patřila Kilikie Seleukovcům, v 1. stol. př. Kr. se stala římskou provincií (v letech 51–50 př. Kr. ji spravoval Cicero). Viz Löwe, G.; Stoll, H.A., *ABC Antiky* (I. Železný, Praha 1999), str. 181.
- <sup>12</sup> „Happiness is freedom from all needs (the Cynics); Happiness is freedom from fear and other emotions (the Epicureans); Happiness is virtue and the fulfilment of one's duties (the Stoics).“ (Hägg, *The Novel in Antiquity*, cit. str. 86.)
- <sup>13</sup> Což je patrná analogie k Osiridovi (*rec. a lat.* jméno egyptského boha Slunce Usira), manželovi Isis. Ta byla považována za pomáhající bohyni–matku a byla zobrazována mimo jiné se slunečním kotoučem a kravskými rohy nebo jen s kravskými rohy. Uctívána byla pomocí chřestácky (*sistrum*) z kovových zvonků a tyček. Osiris byl v mnoha aspektech ztotožňován s Dionýsem. (Löwe; Stoll, *ABC Antiky*, str. 166, 261.)
- <sup>14</sup> Pokorný, *Řecké dědictví v Orientu*, str. 18–47, 81–82; Hägg, *The Novel in Antiquity*, str. 104.
- <sup>15</sup> Např. roku 146 př. Kr. byl zničen římským konzulem Mummiem Korint, centrum odbojného achájského spolku. (Löwe; Stoll, *ABC Antiky*, str. 190.)
- <sup>16</sup> K *druhým sofistům* blíže: Borg, (ed.), *Paideia: The World of the Second Sophistic* (specializovaný sborník), zvl. Ewald, B.C., *Men, muscle, and myth: Attic scrophi in the cultural context of the Second Sophistic*, in: Borg, *Paideia*, str. 229–267; Bowie, E., *The geography of the second Sophistic: Cultural variations*, in: Borg, *Paideia*, str. 65–83; Jones, Ch.P., *Multiple identities in the age of the Second Sophistic*, in: Borg, *Paideia*, str. 13–21.
- <sup>17</sup> Hägg, *The Novel in Antiquity*, str. 105. *O druhých sofistech* také: Anderson, G., *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire* (Routledge, New York 1993, 2006), zvl. str. 13–46, 47–68, 126–132, 156–170, 203–215. Výlučné postavení těchto zvláštních řečníků prezentuje Flinterman, J.-J., *Sophists and emperors: A reconnaissance of sophistic attitudes*, in: Borg (ed.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*, str. 359–376. Jejich postavení je patrné i z citátu Dio-Chryostoma: „... in truth it was they who ruled, while the kings became their servants and the ministers of their will, though they sat on golden thrones, dwelt in great houses and dined sumptuously.“ (D.Chr. 49.8. viz Flinterman, *Sophist and emperors*, cit. str. 359, cituje z předkladů edice *Loeb Classical Library*.)
- <sup>18</sup> Výrazně byli ovlivněni: Řehoř z Nazianzu, Řehoř z Nissy, Basileios Veliký. Viz Kraus, *Rétorika v evropské kultuře*, str. 54–57, zvl. 56; Anderson, *The Second Sophistic*, str. 204–215.
- <sup>19</sup> Ailios Theón (Theón Alexandrijský, 1. až 2. stol. po Kr.) napsal řadu rétorických prací, zaměřených na *προγυμνάσια*, jež jsou počáteční formou rétorických cvičení, která postupně nabírají na obtížnosti. Seznam rozličných cvičení, předkládaný Theónem, obsahuje „přednes“, jenž zdůrazňuje čistotu dikce i stylu a zahrnuje schopnost parafrázovat. „Skloňování“ je série cvičení, v nichž je hlavní sloveso výměnným způsobem spojováno s rozličnými osobami pojednávány v *chrii* (stručně, snadno zapamatovatelné zpracování výroku a současně školní cvičení). Záměny se týkají i jmen a frází, které *chrii* uvádějí. Student zde procvičoval flexibilitu a úvod *chrie* v dosahu argumentu. „Rozšíření a zkrácení“ – zde se student učil nástrojem argumentativní kompozice. Dělo se tak vypracováním krátké *chrie*, do které přidával detaily okolnosti nebo důležitější

té informace o zúčastněných osobách, rozvíjel obsáhlejší struktury dialogů, které vedly k finálním prohlášením nebo činům. Student mohl v chrii zaujmout kritický úhel pohledu a přit se, zda jsou věci pravdivé, zasluhující úctu nebo přiměřené. Chrie měla být analyzována prostředky „popřehání“ a potvrzení“. Theón poskytuje seznam kategorií „popřehání“, který zahrnuje argumenty z „kvality dikce“ (temná, hovorná, eliptická), z „kvality logiky“ (nemožné, nepravděpodobné, falešné) a argumenty z „kvality etiky“ (nevhodné, neužitečné, hanebné). „Potvrzení“ by se dělo formou protikladů zmiňovaných argumentů. Chrie byly řečníky děleny do tří druhů: ἡ λογικὴ χρεία – chrie, která končí řečí; ἡ πρακτικὴ χρεία – končí činem; ἡ μυκτικὴ χρεία – končí řečí i činem. Chrie obsahuje mluvčího či konajícího, překvapující nářku nebo čin a situaci, která zahrnuje nebo ukazuje na posluchače. Vypracování chrie mělo dvě roviny. První rovina zahrnovala opatření argumentů pro individuální část chrie a druhá zajišťovala entymematický kontext, vně kterého pokračuje kompletní argumentace. Dle Theónových *Progymnasmat* byly chrie umístěny mezi první tři literární formy, se kterými student pracoval (χρεία, μῦθος, διήγημα – tyto formy zmiňuje i Suetonius v *Rhet.* 1). Kromě Theóna pojednává *προγυμνάσματα* i Quintilian (asi 35–96 po. Kr.; *Inst.* 1.9, 2.4), který představuje také některá další školní cvičení: *προσωποποιῆα* (*Inst.* 3.8.49.) ἡθη (*Inst.* 6.2.17), *θέρσεις* (*destructio sententiarum a loci communes*, *Inst.* 10.5.11–12). Suetonius uvádí *προβλήματα* (mají-li formu *θήσεις*) a ἡθοιοιῖα. [Anderson, R. Dean, *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (Peeters, Leuven 1999), str. 72–77; Hock, R.F.; O'Neil, E.N., *The Chreia in Ancient Rhetoric* (vol. 1, Scholars Press, Atlanta – Georgia 1986); Andersen, Ø., *Im Garten der Rhetorik. Die Kunst der Rede in der Antike* (WBG, Darmstadt 2001), str. 242–248; Johann, H.T. (ed.), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976); Mack, B.L., *Anecdotes and Arguments: The Chreia in Antiquity and Early Christianity* (Occasional Papers; The Institute for Antiquity and Christianity, Claremont – California 1987); Robbins, Pronouncement Stories from a Rhetorical Perspective (*Foundations & Facets Forum* 4,2/June 1988, str. 3–32); Robbins, Introduction: Using Rhetorical Discussion of the Chreia to Interpret Pronouncement Stories (*Semeia* 64/1993, str. 7–17); Anderson, *The Second Sophistic*, str. 47–68.]

- <sup>20</sup> Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, str. 67–68; Andersen, *Im Garten der Rhetorik*, str. 90–92.
- <sup>21</sup> Rohde, E., *Der griechische Roman und seine Vorläufer* (Breitkopf und Hartel, Leipzig 1900). Takto ohodnotila význam Rohdeho díla výroční konference (100 let od prvního vydání jeho stěžejního díla) na University Collage of North Wales v Bangoru (viz Reardon, B.P., *ed.*, *Erotica Antiqua*; sborník k této akci).
- <sup>22</sup> *Druhé sofisty* charakterizuje Reardon následovně: „Briefly, in its purest form it was a literary movement whose central activity consisted of rhetorical declamation on unreal themes – unreal in the sense that they had no connection with contemporary life. ‘Sophists’, in this sense of word, were thus far removed from the philosophers and intellectuals of the late fifth century B.C.; in the second century A.D. they were orators who performed in concerts of oratory intended purely as a fine art – epideictic or display oratory. Their themes were usually drawn from Greek history of classical period...“ (Reardon, B.P., *The Form of Greek Romance* /Princeton University Press, Princeton 1991/, cit. str. 89). K tématu také Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, str. 82–83.
- <sup>23</sup> Rohde, *Der griechische Roman*, str. 353–356.
- <sup>24</sup> Jiné prostředí však nabízí Charitónovy Syrakusy, Xenofontův Efes nebo Héliodórový Delfy.
- <sup>25</sup> Perry, B.E., *The Ancient Romances. A Literary-Historical Account of their Origins* (Berkeley 1967).
- <sup>26</sup> „Literature, for Aristotle, represents people doing things, *mimētai prattontas*. Tragedy, for instance, represents peo-

- ple doing notionally historical things, in a dramatic manner or mode, and by the means or in the medium of verse.“ (Reardon, *The Form of Greek Romance*, cit. str. 46.)
- <sup>27</sup> Hägg, *The Novel in Antiquity*, str. 88–89.
- <sup>28</sup> Hägg, *The Novel in Antiquity*, str. 89; Goldhill, S., Genre, in: Whitmarsh, (ed.), *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*, str. 185–200, zvl. 190–199. Klasifikace těchto literárních druhů není jednotná, existuje řada definic dle preferencí autora a specifický termín neměli ani starší Řekové. Řecká terminologie umožňuje uplatnění více termínů: *ainos*, *diégēma*, *mythos*, *logos*, *historia*, *akousma*. V úvahu zde připadá řazení k „fiktivním příběhům“ (*plasmatika*) nebo „dramatickým příběhům“ (*dramatika*). Viz Aune, D.E., *The New Testament in Its Literary Environment* (The Westminster Press, Philadelphia 1987), str. 83–89, zvl. 150–152. Reardon definuje *romance* následovně: „Perhaps even realistic fiction, which we generally call ‘novel’, tends towards romance...“ ... „Romance represents people doing things invented by the writer, fictitious things; it does so by telling a story, that is in narrative mode; and it does so in prose. Romance, that is, is narrative prose fiction.“ ... „For romance is in theory a form of history, and, as we have seen, history is comprehended in the category of epideictic rhetoric – because there is nowhere else to put it.“ (Reardon, *The Form of Greek Romance*, cit. str. 3, 46, 93.) Hock: „The romances, to put it briefly, are typically stories about two extraordinarily beautiful young people who fall in love, but who, before they can live happily ever after, must overcome various temptations, hardships, and humiliations.“ (Hock, R.F., *The Rhetoric of Romance*, in: Porter, S.E. /ed./, *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.–A.D. 400* /Brill, Leiden 2001/, str. 445–466, cit. str. 445.) Původ, zdroje antických románů a příslušnost ke konkrétnímu literárnímu druhu je předmětem mnoha prací a teorií. Shodně rýsu má román i s *komedii* a u jeho zrodu stojí také Euripidés a „nová komedie“. Viz Dostálová, *Dobrodružství lásky*, str. 9–18; *Antická próza. Láska a válka* (Odeon, Praha 1971), kap. „Antický román“, Borecký, B., str. 351–360. Canfora hovoří také o „novelisticke-románové produkci“ (*Dějiny*, str. 605–610, zvl. str. 606).
- <sup>29</sup> Reardon, B.P., *Aspects of the Greek Novel (Greece and Rome* 33/1976, str. 118–131).
- <sup>30</sup> Aune, *The Westminster Dictionary*, str. 320–323, zvl. str. 321; MacAlister, S., *Dreams & Suicides. The Greek Novel from Antiquity to the Byzantine Empire*, str. 13, 19–52.
- <sup>31</sup> „Pohromadě nachází své oblíbené motivy nejspíše v románu milostném a dobrodružném, který asi v této době vzniká, anebo v novele, která je poprvé samostatně literárně zachycena.“ (Borecký, *Antická próza. Láska a dobrodružství*, cit. str. xii.) Také Whitmarsh, T., Introduction, in: Whitmarsh (ed.), *The Greek and Roman Novel*, str. 1–14.
- <sup>32</sup> Jedná se o díla: Charitón, *Příběhy Chairea a Kallirhoé* (asi kolem 200 po Kr.); Xenofón z Efesu, *Příběhy efeské* (2. stol. po Kr.); Achilleus Tatios, *O Leukippé a Kleitofóntovi* (asi konec 2. stol. po Kr.); Longos, *Dafnis a Chloé* (asi 2. stol. po Kr.); Héliodóros z Emesy, *Příběhy aithiopské* (3. nebo 4. stol. po Kr. – možná nejlepší řecký román). Zřejmě nejoblíbenější byla díla *O Leukippé a Kleitofóntovi* a *Příběhy aithiopské*. (Canfora, *Dějiny*, str. 607). Atmosféra doby přeje také *novelám*, které byly rovněž velmi populární a vznikají jejich sbírky. Sama *historická novela* pronikla již dávno předtím do díla Hérodota (5. stol. př. Kr.), neboť i „pater historiae“ chtěl čtenáře zaujmout, pobavit a poukázat na hlubší smysl věci či filosofický podtext. První sbírka novel pochází z doby kolem roku 100 př. Kr. a napsal ji Aristeidés z Milétu. Jeho sbírka *Milésia* se nedochovala, avšak je o ni známo, že byla velmi oblíbená a na její materiál navázali Petronius a Apuleius. Do latiny ji přeložil L. Cornelius Sisenna, ale ani jeho verze sbírky dnes není dostupná. Viz Contes, G.B., *Dějiny římské literatury* (KLP, Praha 2003), str. 410–413. *Erotická novela* ze sbírky rétora Aristaineta (5. stol. po Kr.) měla dokonce formu dopisu. (Borecký, *Antické novely*, str. 203) K problému také MacAlister, *Dreamy & Suicides*, zvl. str. vii, 1–18.

- <sup>33</sup> *Život Alexandra Velikého* (sepsal neznámý autor snad ve 3. stol. po Kr. na základě několika starších zdrojů); Hégésianax z Alexandrie, román o trojské válce (2. stol. př. Kr.); Apuleius, *Zlatý osel* (2. stol. po Kr.); Petronius, *Satyrikon* († 66 po Kr.). Další známé romány z této epochy jsou Antónios Diogenés, *O divcích za ostrovem Thulé* (1. stol. po Kr.); Iamblichos, *Příběhy babylónské* (koniec 2. stol. po Kr.); Lollianos z Efesu, *Techné* (2. stol. po Kr.).
- <sup>34</sup> Takto vidí potencionální čtenáře románové literatury T. Hägg (*The Novel in Antiquity*, str. 90–101), avšak řada autorů je jiného názoru a hodnotí antické romány jako četbu pro méně vzdělaný lid (např. Ludvíkovský, Perry, Lavagnini). Další charakteristiky „starověkých čtenářů“ nabízí Hunter, R., Ancient readers, in: Whitmarsh, (ed.), *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*, str. 261–271.
- <sup>35</sup> „Educated writers could live in a dream-world of bombast, or just as readily expose its extravagances for the entertainment of the reader. The novelist had a unique scope to do either, with no limitations of school or courtroom time to curtail his deployment of pirate chiefs or prostitute priestesses.“ (Anderson, G., *Ancient Fiction. The Novel in the Graeco-Roman World* /Croom Helm, London 1984/, cit. str. 43.)
- <sup>36</sup> *Dobrodružství lásky: Řecký román I*, (Arista, Praha 2001), „Předmluva“ (Dostálová, R., str. 5–19, zvl. 8–9; Starr, The Circulation of Literary Text in the Roman World (CIQ 37/1987, str. 213–223). K tématu také Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire*, str. 30–46. Witherington popisuje posluchače starověkých historických prací následovně: „Ancient historical works were meant to be heard primarily and read only secondarily, and this meant that considerable attention had to be given to the aural impression a work would leave on the audience. Furthermore, the audience for such works was well-educated people of some social standing in the overwhelming majority of cases. In other words, they were first-century people who, with rare exceptions, will have had some rhetorical education at both the secondary and tertiary levels of schooling.“ (Witherington, *The Acts of the Apostles*, cit. str. 41–42.)
- <sup>37</sup> S.E. Porter předpokládá, že v 1. století byla gramotnost 20–30 %. (Porter, S.E., *The Paul of Acts. Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology* /Mohr – Siebeck, Tübingen 1999/, str. 105.)
- <sup>38</sup> Norden, E., *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert vor Christus in die Zeit der Renaissance*, str. 55–57.
- <sup>39</sup> „Remember, however, that all ancient reading was reading aloud and that much of it occurred in public, quasi-public, and domestic settings where those listening might include the semiliterate and illiterate as well as the literate. Those contexts, as distinct from strictly private reading, lent themselves more readily to works of a novelistic sort, and their writers may well have had such a broker audience in view.“ (Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Christian Texts*, cit. str. 39–40.)
- <sup>40</sup> Hägg, *The Novel in Antiquity*, str. 93. Goldhill /Genre, str. 185–200/ charakterizuje druh starověkých románů takto: „The Greek texts themselves only very rarely refer to their own composition. The terms they use are very general: erotic tales (*erōtikoi muthoi*), is how the narrator of Achilles Tatius' *Leucippe and Clitophon* refers to the story that follows; the narrator of Longus' *Daphnis and Chloe* promises a 'text' (*graphé*) to 'rival (*antigrapsai*) a painting (*graphé*); Heliodorus, the latest and longest of the novelists, refers to his 'composition (*suntagma*) of the Aethiopic tales concerning Theagenes and Charicleia'; Chariton announces that his 'last book [or 'chapter, *suggramma*] will be most pleasant for the readers'. *Logoi, muthoi, graphe, suggramma* and even *suntagma* are the most general terms for literary composition and give no sense of any specific generic affiliation. The Latin novels are no more explicitly marked: *fabula* (story), *sermo* (discourse), and the like. In both the texts themselves and in the criticism of the ancient world there appears to be no recognition of a genre of the novel.“ (cit. str. 190–191.) Také Laird, A., *Approaching style and rhetoric*, in: Whitmarsh (ed.), *The Greek and Roman Novel*, str. 201–217, zvl. str. 201–209.
- <sup>41</sup> Hägg, *The Novel in Antiquity*, str. 95.
- <sup>42</sup> K těmto figurám blíže Smyth, *Greek Grammar*, str. 674, 680.
- <sup>43</sup> Perry, *The Ancient Romances*, str. 98; Highet, G., *The Classical Tradition* (London 1967), str. 165; Hägg, *The Novel in Antiquity*, str. 96, 241–242.
- <sup>44</sup> „The novel had thus been raised to a higher literary level, had certainly lost much of its broad popularity, but instead had won new readers in highbrow circles.“ (Hägg, *The Novel in Antiquity*, cit. str. 108, také str. 98.)
- <sup>45</sup> „The novel is thus the epic of the Hellenistic period, fulfilling the function of epic in a new age, and assuming some of its techniques.“ ... „The deepest influence comes from historiography, the earliest prose genre to flourish among the Greeks. But the Greek *historia* should not be understood only as 'history' in our narrower sense of the word, but also as the exploration of the world in all its aspects and the reporting of what has been seen and heard.“ (Hägg, *The Novel in Antiquity*, str. 100, cit. 111, 112.) Na řeckou románovou a novelistickou tvorbu navazuje tvorba latinská, blíže Hofmann, H. (ed.), *Latin Fiction. The Latin Novel in Context* (Routledge, New York 1999).
- <sup>46</sup> „Genres, then, such as historiography, political biographies, philosophy, and rhetoric, which by their nature have the public sphere of the *polis* as their primary location, can therefore be expected to be male gendered. Novels, however, meant as entertainment for the educated classes and belonging to the private sphere of the home, may have had a broader audience in view, including women.“ (Stichele, Vander C., Gender and Genre: Acts in/of Interpretation, in: Penner, T.; Stichele, Vander C. /eds./, *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse* /Society of Biblical Literature, Atlanta 2003/, str. 311–329, cit. str. 323.)
- <sup>47</sup> „Ekphrasis is therefore the exercise which taught students how to use vivid evocation and imagery in their speeches.“ (Webb, R., *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice* /Ashgate Publishing Limited, Farnham 2009/, cit. str. 53). Dále k problémům: Webb, R., *The Progymnasmatas as practice*, in: Yun Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity* (Brill, Leiden 2001), str. 289–316; Fowler, D., *Narrate and describe: the problem of ekphrasis* (JSR 81/1991, str. 25–35).
- <sup>48</sup> Malherbe, A.J., *A Physical Description of Paul* (HTR 79.1–3/1986, str. 170–175), zvl. str. 172.
- <sup>49</sup> Citace (odst. 3): Lipsius, Bonnet (1891), *Acta Apostolorum Apocrypha*, str. 237.
- <sup>50</sup> Do angličtiny je řecký obrat přeložen: „in a good state of body“ (Schneemelcher /ed./, *New Testament Apocrypha*, str. 239, do němčiny: „in edler Haltung“ (Schneemelcher /ed./, *Neutestamentliche Apokryphen*, str. 243).
- <sup>51</sup> Do angličtiny je řecký obrat přeložen: „nose somewhat hooked“ (Schneemelcher /ed./, *New Testament Apocrypha*, str. 239), do němčiny: „ein klein wenig hervortretender Nase“ (Schneemelcher /ed./, *Neutestamentliche Apokryphen*, str. 243).
- <sup>52</sup> Překlad do češtiny – vlastní.
- <sup>53</sup> ὁ χαρακτήρ – vryté znamení (podoba), ráz, vlastnost, podstata, charakter, rys (Prach, *Řecko-český slovník*, str. 565). P. Hamon vnímá popis jako pevně uspořádanou síť sémantickou a rétorickou. (Hamon, P., Co je to popis?, in: *Znak, struktura vyprávění*, str. 180–207, zvl. str. 206.)
- <sup>54</sup> „Rétorika těla“ byla běžně užívána. Blíže k fyziognomii a roli takovéto rétoriky ve společnosti: Bollók, J., *The Description of Paul in the Acta Pauli*, in: Bremmer (ed.), *The Apocryphal acts of Paul and Thecla*, str. 1–15, zvl. str. 12–15; Dubois, P.; Winkin, Y., *Rhétorique du corps* (Brussels 1988); Bieler, L., *Θεοιοσ ὄντορ*. Das Bild des „Göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967).
- <sup>55</sup> Bollók, *The Description of Paul*, str. 3; Malherbe, *A Physical Description of Paul*, str. 171.

- <sup>56</sup> Bollók, The Description of Paul in the Acta Pauli, str. 2. Autorem „moderní“ fyziognomie, dnes již neuznávané, byl švýcarský filosof, teolog a mystik Johann Kaspar Lavater (r. 1741–1801), který analyzoval portréty historických osobností i svých současníků a zaobíral se určením charakteru dle tvářových znaků (rýsů). Svými hypotézami ovlivnil současníky i některé romanopisce 19. století (<http://www.encyclopedia.com>).
- <sup>57</sup> Malherbe shrnuje hlavní stanoviska následovně: „This description, which in sometimes modified forms proved popular among regarded as hardly flattering, as 'naiv-un-heroisch,' and as representing Paul as quite plain, ugly, and small, ein Mann von numinoser Hässlichkeit,' and as being 'the typical portrait of a Jew.' Luther's view is still that of the majority of commentators: 'Ego credo Paulum fuisse personam contemptibilem,' ein armes, dirs menlein sicut Philippus.“ (Malherbe, A Physical Description of Paul, cit. str. 170–171.) Dále se jedná se o charakteristiky: Fürst, J., Untersuchungen zur Ephemeris des Diktys von Kreta (*Philologus* 61/1902, str. 407–412); Ramsay, W.M., *The Church in the Roman Empire Before A.D. 170* (London 1890); Gefcken, J., *Christliche Apokryphen* (Tübingen 1908); Vouaux, L., *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes* (Paris 1913); Michaelis, W., *Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament* (Bremen 1958); Betz, H.D., *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* (Tübingen 1972); Dassmann, E., *Der Stachel im Fleisch: Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus* (Münster 1979). Atraktivnější popis Pavla pochází z etiopského díla *Zápasy apoštolů* (*Contentings of the Apostles*): „He was a vigorous man of fine upright stature, and his countenance was ruddy with the ruddiness of the stem of the pomegranate; his complexion was clear, and his cheeks were full and bearded and of the colour of a rose.“ (Findlay, *Byways in Early Christian Literature*, cit. str. 336.) Stručný přehled bádání a postojů k Pavlově fyziognomii přináší Parsons, M.C., *Body and Character in Luke and Acts* (Baker Academic, Grand Rapids 2006), str. 48–56, zvl. str. 51–56.
- <sup>58</sup> Evans, E.C., *Physiognomics in the Ancient World* (Transaction of the American Philosophical Society, Philadelphia 1969) uvádí ve svém díle řadu příkladů takovýchto popisů. Další příklady paralelních popisů osob prezentuje Bollók a srovnává je s popisem Pavla. (Bollók, The Description of Paul, str. 4–5.) K problému také Cox, *Biography in Late Antiquity*, str. 14–15.
- <sup>59</sup> Zmiňovaná pasáž, v níž nachází R.M. Grant analogii, zní: „I love not a tall general nor a straddling one, nor one proud of his hair nor one part-shaven; for me a man should be short and bowlegged to behold, set firm on his feet, full of heart.“ (Grant, R.M., The Description of Paul in the Acts of Paul and Thecla /*VigChris* 36/1982, str. 1–4/, cit. str. 1.) Malherbe, A Physical Description of Paul, str. 172; Dio Chrysostom, *Orat.* 33.17.
- <sup>60</sup> Malherbe, A.J., Antisthenes and Odysseus, and Paul at War (*HTR* 76/1983, str. 143–173); Malherbe, A Physical Description of Paul, str. 173. Pro srovnání se nabízí také portrét Sókratův: „In personal appearance Socrates was not prepossessing. He was short, stocky, and stout, bleary eyed and snub nosed; he had a large mouth and thick lips and was careless in his dress, clumsy and uncouth... But all these peculiarities were forgotten when he began to speak, so great were his personal charm and the effect of his brilliant conversation.“ (Thilly, E., *A History of Philosophy* /3rd ed.; Rinehart and Winston, New York 1966/, cit. str. 63.)
- <sup>61</sup> „His teeth were wide apart, small, and well-kept; his hair was slightly curly and inclining to golden; his eyebrows met. His ears were of moderate size, and his nose projected a little at the top and then bent slightly inward. His complexion was between dark and fair. He was short of stature, ... but this was concealed by the fine proportion and symmetry of his figure.“ (Suetonius, *Vita Caes.* 2.79.2.)
- <sup>62</sup> Malherbe, A Physical Description of Paul, str. 173; Evans, *Physiognomics in the Ancient World*, str. 52–56.
- <sup>63</sup> Malherbe, A Physical Description of Paul, str. 173 a 175 na podkladě spisu Pseudo-Aristotle, *Physiognomica* 813b.
- <sup>64</sup> Evans, *Physiognomics in the Ancient World*, str. 10, 53.
- <sup>65</sup> Malherbe, A Physical Description of Paul, str. 174; Evans, *Physiognomics in the Ancient World*, str. 41–56.
- <sup>66</sup> „He says that his hair grew evenly on his head, his eyebrows were bushy and they met as though they were one, and his eyes gave out a brilliant gleam which betrayed his impulsive temperament; he was hook-nosed, and had a solidly built neck, which was due rather to work than to diet. His chest, too, was well formed and beautifully slim, and his legs were slightly bowed outwards, which made it easy for him to stand firmly planted.“ (Philostratus, *VS* 552; Malherbe, A Physical Description of Paul, cit. str. 174.)
- <sup>67</sup> Malherbe, A Physical Description of Paul, str. 174–175.
- <sup>68</sup> Je však možné, že autor Skutků Pavla a Thekly vytváří v synchronní rovině textu kontrast mezi Pavlovým zjevem a krásou Thekly, která je bez bližšího popisu několikrát zmíněna.
- <sup>69</sup> Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, str. 150 (viz textové varianty); Malherbe, A Physical Description of Paul, str. 175.
- <sup>70</sup> Pseudo-Aristotle, *Physiognomica* 811a (36–38); Foerster, R. (ed.), *Scriptores Physiognomici graeci et latini* (Teubner, Leipzig 1893) 2.281, str. 26–27; Bollók, The Description of Paul, str. 7.
- <sup>71</sup> Bollók, The Description of Paul, str. 7–8.
- <sup>72</sup> Pseudo-Aristotle, *Physiognomica* 812b (69); Adamantius II, 37; Anonymus Latinus, *De physiognomia*, 18; Bollók, The Description of Paul, str. 8.
- <sup>73</sup> Pseudo-Aristotle, *Physiognomica* 806b (9); Pseudo-Polemon 74; Bollók, The Description of Paul, str. 8. Na vztah mezi apitem sexuálním a apitem tělesným – potravním, upozorňuje práce Paterson Corringtona, G., The Defense of the Body and the Discourse of Appetite: Continence and Control in the Greco-Roman World (*Semeia* 57/1992, str. 65–74), která zaujímá stanoviska i na podkladě spisů Galéna a Hippokrata.
- <sup>74</sup> Polemon, *Physiognomia* 7 (27v); Bollók, The Description of Paul, str. 8.
- <sup>75</sup> Synesius, *Laudatio calvi* 5 (67b, Foerster II, str. 309); Aristotle, *Probl.* IV 878b 22 (18); Bollók, The Description of Paul, str. 9.
- <sup>76</sup> Blíže T. Penner, který se opírá o Epiktéta 3.1.27–35: „Epictetus's statement about a hairless male demonstrates the importance of correlating physical composure with one's ability to fulfill one's duties as a citizen, including the all-important task of providing a model for imitation: 'Shall we make a man like you a citizen of Corinth, and perchance a warden of the city, or a superintendent of epebeí, or general, or superintendent of the games? Well, and when you have married are you going to pluck out your hairs? For whom and to what end? And when you have begotten boys, are you going to introduce them into the body of citizens as plucked creatures too? A fine citizen and senator and orator!' (Epictetus 3.1.27–35)“; (Penner, T., *Civilizing Discourse: Acts, Declaration, and the Rhetoric of the Polis*, in: Penner, Stichele /eds./, *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, str. 65–104, cit. str. 75.)
- <sup>77</sup> Pseudo-Aristotle, *Physiognomica* 807ab (13–14); Adamantius II 44–45; Bollók, The Description of Paul, str. 9.
- <sup>78</sup> Pro interpretaci Pavlovy tváře, která nabírá někdy andělské podoby, užívá Bollók argumenty z Hippolytova *Refutatio* a předpokládá zde určité ovlivnění autora Skutků Pavla Valentinem. (Bollók, The Description of Paul, str. 5–6.)
- <sup>79</sup> Bremmer, Magic, martyrdom and women's liberation in the Acts of Paul and Thecla, in: Bremmer /ed./, *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, str. 23–59, zvl. str. 39.
- <sup>80</sup> Preuschen, E., Paulus als Antichrist (ZNW 2/1901, str. 169–201), zvl. str. 191–193. Ze starších německých prací je přírodně především dílo: Zahn, T., Paulus der Apostel (*RE* 15/1904, str. 61–88), zvl. str. 70–71. Obecně lze říci, že v popisech, jež líčí popis apoštola Pavla negativně, hraje

roli 2 K 10,10. Poměrně vyváženou charakteristiku Pavlova popisu nabízí Howe, M.E., Interpretations of Paul in the Acts of Paul and Thecla, in: Hagner, D.A.; Harris, J.M. (eds.), *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F.F. Bruce on His 70th Birthday* (Eerdmans, Grand Rapids 1980), str. 33–49.

<sup>81</sup> Malina, B.J.; Neyrey, J. h., *Portraits of Paul. An Archeology of Ancient Personality* (Westminster John Knox Press, Louisville 1996), str. 100–152, zvl. str. 134–145, 146–148. „Moreover, Paul’s ‘maleness’ is portrayed by his courage and confidence (3:18). ... *Parrhêsia*, public confidence in speaking the truth, was becoming only to males, not to females (Aristophanes, *Thesmophoriazousae* 520–543) or male slaves (Demosthenes, *Or.* 9.6). Paul’s courage and confidence, then are a factor in his getting a hearing for his public proclamation of the gospel, that is, his fulfillment of a public role characteristic of an ancient, honorable male. He is a very ‘virile’ and ‘masculine’ person.“ (Malina; Neyrey, *Portraits of Paul*, cit. str. 147.)

ἡ παρρησία – volně mluvení, volnost slova, svobodomyšlenost, upřímnost, otevřenost (Prach, *Řecko-český slovník*).

<sup>82</sup> V souvislosti s Pavlovou „slabostí“ se nabízejí i texty Ga 4,13–14; 1 K 2,3; 2 K 12,7.

<sup>83</sup> Bollók, The Description of Paul, str. 10–11.

<sup>84</sup> Bollók, The Description of Paul, str. 11–13. Ve 2 K 8,6; 8,16–24 je značná pozornost věnována Titovi, který dle Skutků Pavla a Thekly (AThe 2) poskytl Pavlův popis Oneziforovi.

<sup>85</sup> Martin, B., *The Corinthian Body* (Yale University Press, New Haven 1995), cit. str. 54.

<sup>86</sup> Martin, *The Corinthian Body*, str. 54.

<sup>87</sup> Martin, *The Corinthian Body*, str. 54.

<sup>88</sup> Zajímavě nahlíží na fyziognomii a metafory spjaté s tělem v antice např. Sandnes, K.O., *Belly and Body in the Pauline Epistles* (Cambridge University Press, Cambridge 2002) či Harrill, J.A., *Invective against Paul* (2 Cor 10:10), the Physiognomics of the Ancient Slave Body, and the Greco-Roman Rhetoric of Manhood, in: Yarbro Collins, A.; Mitchell, M.M. (eds.), *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy: Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday* (Mohr Siebeck, Tübingen 2001), str. 189–213.

<sup>89</sup> Citace (odst. 7): Lipsius, Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, str. 240–241.

<sup>90</sup> K biografickému charakteru knihy Skutků apoštolů viz Talbert, C.H., The Acts of the Apostles: Monograph or „Bios“, in: Witherington, B., *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge University Press, Cambridge 1996), str. 58–72.

<sup>91</sup> „That the entire narrative of the last eight chapters is intent upon portraying Paul in a certain way in order to display his social status and upright character is entirely appropriate. Highlighting the *persona* of the defendant is one of the techniques used in legal defense.“ (Lentz, *Luke’s portrait of Paul*, cit. str. 105.)

<sup>92</sup> Jako „obránné řeči“ je charakterizuje Lentz, *Luke’s portrait of Paul*, str. 106, dále Schneider, *Die Apostelgeschichte*, str. 96 i Witherington, *The Acts of the Apostles*, str. 665 (řeči ve Sk 22–26). Otázkou terminologie, zda se jedná o řeči apologetické (apologetic), nebo obránné (defensive), řeší Porter, *The Paul of Acts*, str. 151.

<sup>93</sup> „Luke, it appears, was attempting to portray Paul as a man of high social status and moral virtue at the expense of

strict historical accuracy.“ ... „Luke does not emphasize the imprisonments, the lashings, or the beatings. Instead, he consistently shows Paul as a man of recognized *dignitas*, one who assumes control of all situations.“ ... „For it seems that whatever the actual legal basis for Paul’s appeals was, Luke’s portrayal reflects a sensitivity to the relationship between legal privileges and social status.“ (Lentz, *Luke’s portrait of Paul*, cit. str. 105, 107, 111; dále str. 105–138).

<sup>94</sup> Quintilian, *Institutio Oratoria* (IV,1,7); Neyrey, J., Forensic Defense Speech and Paul’s Trial Speeches in Acts 22–26: Form and Functions, in: Talbert, C.H. (ed.), *New Perspectives from the SBL Seminar* (Crossroad, New York 1984), str. 210–224.

<sup>95</sup> „Bi- or tri-lingualism would have been fairly common for many in the Greco-Roman world, including Jews of both the Diaspora and Palestine (if such a distinction can even be made in this instance).“ (Porter, *The Paul of Acts*, cit. str. 153, pozn. 9.)

<sup>96</sup> Obyvatelé Tarsu byli oslavováni pro svou mentální sílu. (Smith, W.; Anthon, Ch., *A New Classical Dictionary of Greek and Roman Biography, Mythology and Geography* /V2/ /Harper & Brothers Publishers, New York 1880/, str. 857 /heslo „Tarsus, Tarsos“/.)

<sup>97</sup> V 9. kapitole je Pavlova konverze líčena ve 3. os. sg. a jde o vyprávění, které bývá charakterizováno jako „záračný příběh“, jenž ústí v pověření, a vyprávějším je Lukáš (vypravěč). V kapitolách 22 a 26 se jedná o Pavlovu přímou řeč. (Witherington, *The Acts of the Apostles*, str. 665–666.) K funkci 9., 22. a 26. kapitoly blíže Marguerat, *The First Christian Historian*, str. 179–204, který předkládá velmi zdařilou analýzu těchto kapitol z narativně-rétorického hlediska a obě řeči (22. i 26. kap.) hodnotí jako případ *prosôpote* (str. 188, 200).

<sup>98</sup> G.A. Kennedy předpokládá, že se jednalo o pohyb pravé ruky s roztaženými prsty jako žádost k davu o utišení se. (Kennedy, *New Testament Interpretation*, str. 134.) Gesta provázejí řeči i v antických románech, kde např. v románu Achillea Tatia (*O věrné lásce Leukippy a Kleitofonta*; kniha 8) odpovídá gesto řečníka (Sópatros si „teatrálně promne obličej“) situací, kdy hájí prohnaný charakter a postavu Thersandra. Autor tedy charakterizuje řečníka gestem, které u čtenáře snižuje status této postavy a vrhá patřičné světlo i na jeho záměry prezentované v obhajovací řeči.

<sup>99</sup> Quintilian, *Základy rétoriky*, str. 546, 553 (XX, 1, 1; XX, 2, 1.3).

<sup>100</sup> „The term was a technical one used in rhetorical literature to signal that judicial rhetoric was to follow (cf. on the form of such speeches, Quintilian, *Inst. Or.* 3.9.1; Cicero, *De Invent.* 1.14.9; and on the use of the term, Wis. 6:10; Josephus, *Against Apion* 2.147).“ (Witherington, *The Acts of the Apostles*, cit. str. 668).

<sup>101</sup> V úvahu připadá hebrejšтина i aramejšтина (jako „dialekt“).

<sup>102</sup> Kennedy, *New Testament Interpretation*, str. 134.

<sup>103</sup> Long, W.R., The Paulusbild in the Trial of Paul in Acts, in: *SBL Seminar Papers* 1983 (Richards, K.H. /ed./, Scholars Press, Chico 1983), str. 87–105, zvl. str. 98.

<sup>104</sup> „Not only do we not have a *peroratio* in this speech, we do not even reach the formal *probatio* – the crowd interrupts before formal proofs are given.“ (Witherington, *The Acts of the Apostles*, str. 667.)

<sup>105</sup> Rosenblatt, M.-E., *Paul the Accused: His Portrait in the Acts of the Apostles* (Liturgical Press, Collegeville 1995), zvl. str. 72.

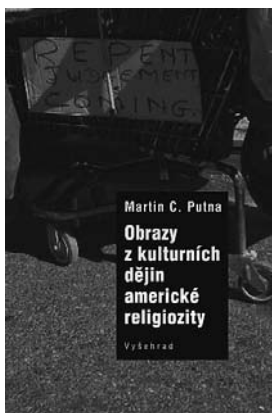
# Obrazy z kulturních dějin americké religiozity

**Putna C. Martin. *Obrazy z kulturních dějin americké religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2010, 336 stran. ISBN: 978-80-7429-007-7.**

**M**artin C. Putna je český literární historik, překladatel a pedagog na Karlově univerzitě, v současnosti též ředitel knihovny Václava Havla. Kromě literárního a filozofického vzdělání (doktorát 1995, docentura 1998) získal i teologické vzdělání na Teologické fakultě v Českých Budějovicích (1998 – 2000). Obdržel též stipendium

Fulbrightovy nadace na badatelský program na Boston College v USA (2007–2008) a recenzovaná kniha je výsledkem tohoto studijního pobytu.

Autor se zabývá náboženskou scénou ve Spojených státech od historických počátků až do současnosti a snaží se najít určitou logiku vývoje a systém v nepřehlédlném množství amerických církví, církevních a denominací. Jako odborník v oblasti literatury dokládá a ilustruje jed-



notlivé náboženské proudy odkazy na knihy či jiné umělecké projevy a vzbuzuje tak v čtenáři chuť si o tom více přečíst. Nezapírá svou katolickou orientaci, a proto si zvláště podrobně všímá jednotlivých katolických emigračních vln a charakterizuje jejich programy (Obraz II. – Američtí katolíci budovatelé; Obraz VII. – Španělští katolíci;

Obraz XVI. – Američtí katolíci reformátoři a restaurátoři).

Své obrazy religiozního života ve Spojených státech uvádí autor příplutím „Otců poutníků“ na podzim roku 1620 (u nás bitva na Bílé hoře), kteří zakládají osadu Plymouth a později s dalšími osadami tzv. Novou Anglii. Ti dali počátek nejen Svátku děkuvzdání, který se stal jedním ze znaků americké identity, ale přinášejí s sebou i příslovečnou puritánskou

pracovitost, zbožnost, ale i značnou netolerantnost. (Stejně hodnotí puritány i autorka o 140 let starší: viz Ellen Whiteová, *Vítězství lásky Boží*, s. 211n). Podle Putny tím puritáni vnesli do Spojených států určitý „puritánský impuls“, který ovlivňuje náboženský život dodnes a projevuje se ve fundamentalismu, evangelikálství a tzv. „křesťanské pravici“.

Jako protipól uvádí Putna quakerství, které vzniklo v puritánském prostředí v Anglii a které odmítá puritánský exkluzivismus; naopak zdůrazňuje, že spasení je pro každého. Proto také quakeři přejí každému náboženskou svobodu. Jejich vizi vyjadřoval i název hlavního města jejich kolonie, Philadelphia – město bratrské lásky. (Puritáni je naopak jako kacíře v letech 1659–1660 v Bostonu věšeli.) Kolonie quakerů, Pensylvánie, se tak stala útočištěm pro četné disidentské náboženské skupiny, jako byli novokřtěnci či Moravští bratři. Podle Putny quakeři vnesli do Spojených států svůj „impuls“, který se projevuje v náboženské toleranci a všude tam, kde se bojovalo za práva utlačovaných menšin.

Jako součást americké náboženské scény popisuje Putna dále židovství, vnitřně rovněž rozrůzněné, mormony, zednářství, přírodní a domorodná náboženství, východní náboženství včetně buddhismu, New Age aj.

V závěrečné kapitole se Putna snaží najít nějakou logiku ve vývoji náboženského života ve Spojených státech. Podle jednoho možného závěru se americká náboženská scéna vyvíjí na principu „věčné disidence“, jejímž výsledkem je vždy nové rozšíření scény. Citují: „Vůči anglikánské státní církvi byli disidenty puritáni. Vůči puritánům quakeři, baptisté a unitáři. Vůči všem etablovaným církvím evan-

gelikálové. Vůči evangelikálům adventisté, jehovisté a mormoni. Vůči všem protestantům katolíci. Vůči všem křesťanům Židé a muslimové. Vůči monotheistům buddhisté a hinduisté...“ Podle jiného závěru prochází zdánlivě nepřehlednou scénou přece jen dva impulsy: puritánský impuls – striktně moralistický, exkluzivistický a kladoucí skrytě či otevřeně teokratické nároky, a quakerský impuls – relativizující nauku i rituál ve prospěch osobní náboženské zkušenosti a sociálního angažmá. Tyto impulsy se podle Putny nacházejí analogicky i v katolicismu a židovství a tvoří mezi církvemi i v těchto církvích samotných jednotlivá uskupení, která nejsou schopna navzájem spolupracovat. „Puritáni“ pokládají „quakery“ za zrádce náboženské věci, za duchovně vyprázdňené liberály, zatímco „quakeři“ zase „puritány“ za fanatiky a fundamentalisty s teokratickými tendencemi.

Jako nadějně vidí Putna skupiny, které stojí mimo hlavní ideologické spory, jsou vedeny řadovými, mediálně neatraktivními pastory, knězi a rabíny, kteří se snaží žít vírou v kontextu své tradice a nabízejí tvůrčím způsobem ještě jinou reflexi moderní náboženské identity.

Kniha Martina C. Putny je tedy zajímavá a podnětná a dává do souvislostí i mnoho okolností souvisejících se vznikem naší církve. Zmiňuje se také o probuzení pod vlivem působení Williama Millera (s. 95) a v souvislosti s tím i o vzniku Církve adventistů sedmého dne. Žel jsou tam některé nepřesnosti, a tak vznikají pochybnosti, jestli i jiné jeho informace jsou zcela přesné. Přesto svým záběrem i provedením si kniha zaslouží naši pozornost.

*Petr Krynský*

# Nevystižitelný Bůh?

**Beneš Jiří. *Nevystižitelný Bůh?* Praha: Vyšehrad, 2010, 284 stran. ISBN 978-80-7429-070-1.**

**K**niha *Nevystižitelný Bůh?* obsahuje zamyšlení nad rozličnými biblickými texty, přičemž jde o přepis „rozhlasových pořadů, které byly vysílány v rozmezí let 2003 až 2008 na frekvencích Českého rozhlasu Plzeň, Českého rozhlasu 3 – Vltava a Rádía 7.“ (s. 284) Její četba bude blízká tomu, kdo má vážný zájem o studium Bible.

Může být přínosná při přípravě kázání, biblických hodin apod. Knihu je vhodné číst s tužkou v ruce a s odstupem času se k ní vracet, jelikož při prvním přečtení se ledacos přehlédne. Měsíc po vydání byl celý náklad ze třetiny rozprodán, což svědčí o užitečnosti titulu.

Rozhovory vede s Jiřím Benešem Petr Vaďura. Co mají společného? Přístup k Písmu. Vykladač i průvodce výkladem považují biblický text za autoritativní, je jim (v tom základním významu) prostředkem sebezjevení Boha Hospodina: „... pouze Hospodin jako Panovník a Vládce má právo být nazýván Bohem.“ (s. 47–48) Též prostředkem sebezjevení Boha jako Spasitele v Ježíši Kristu: „V Kristu je tran-



scendentní Bůh rozpoznatelný, přístupný a bližší.“ (s. 260) Jiří Beneš z pohledu starozákonníka pozoruhodně prohlubuje vhléd do Ježíšova příběhu reflektovaného v Novém zákoně: „Ježíš přichází uskutečnit všechny příkazy Starého zákona... V Ježíši se zosobňuje model lidství, který zatím nebyl nikdo schopen realizovat.“ (s. 131–232)

Oba autoři Bibli naslouchají též proto, aby zpytovali své nejhlubší osobní postoje a hodnoty skrze upřímný, pokorný vztah k Bohu. Jejich výpovědi jsou vlastně vyznáním víry. S darovaným výhledem (z moci Slova) ze všelidských sevřeností se se čtenářem sdílejí (nikoho neobviňují, nemoralizují, ani nic nevnučují, nevyhrožují). V čem se Jiří Beneš a Petr Vaďura doplňují? Jiří Beneš je (vzhledem ke svému vzdělání a povolání) hlouběji ponořen do světa Bible, Petr Vaďura se snaží biblický text provázat se světem soudobým. Kupříkladu: „Izraelci na poušti reptali poměrně často,“ konstatuje Petr Vaďura a ptá se: „Lišilo se nějak toto jejich reptání od našeho velmi častého nadávání na



poměry?“ Dostane se mu přímočaré odpovědi: „Rozhodně ano. Jim šlo o život... Srovnatelné by to bylo v okamžiku, kdyby i náš život byl skutečně ohrožen a my jsme ztráceli veškerou naději. Podle starozákonního vypravěče se takovému člověku doslova ‚krátí duše‘...“ (s. 41)

V zorném úhlu výkladů jsou místa známá (např. Desatero, Horské kázání) i opomíjená (např. Dějinné krédo, Malé dějinné krédo). Čtenář knihy nahlédne do všech částí Bible: do Tóry<sup>1</sup>, Proroků<sup>2</sup>, Spisů<sup>3</sup>, Nového zákona<sup>4</sup>. Kniha proto může sloužit jako vodítko pro inspiraci, jak pracovat s odlišnými typy biblických látek. Výklady zahrnují texty zákonodárných ustanovení (normativní), prorocké, poetické (mudrosloví), hymny (liturgické), různá podobenství i vyprávění aj. Vedené úvahy jsou z tematického hlediska pestré – o přátelství, o lásce, o víře, o Božím království, o ubližování či utrpení apod.

Otázky Petra Vačury usnadňují čtenáři orientaci při objasňování tématu, byť jsou nejednou věru nesnadné, jdoucí až k jádru zvěsti. Ba dokonce čtenář může v mnohé otázce najít sám sebe: „Jiří, co mohu dělat, když u sebe odhalím neochotu plnit Boží příkazy?“ (s. 64) „Proč si vlastně z těchto Ježíšových slov nic neděláme?“ (s. 211) „Proč vlastně Bůh nechal svůj lid do babylónského zajetí odvést?“ (s. 138) „Jak je možné, že se na zemi, která je naplněná jeho slávou, vedou války, páchají genocidy a Boží jméno je na ní dáváno v rouhání?“ (s. 157) „Jaký mělo Hospodinovo jednání na Sinaji smysl?“ (s. 271) Často se opakující je otázka po smyslu či významu jednotlivých biblických termí-

nů jako je: spása, hosana, svatost, Izrael, Boží sláva, spravedlnost, ospravedlnění, chvála apod.

Pro Jiřího Beneše je příznačné, že od nikoho neopisuje, nýbrž samostatně hledá oporu pro svou víru v Písmu. Na čtenáře jistě zapůsobí rovněž jeho umění vyjadřovat se o složitých problémech srozumitelně (aniž by zjednodušoval) a za použití kultivovaného jazyka. Dobře je to vidět třeba při promyšlení číslovky uvedené v důležitém starozákonním vyznání (Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný): „Slovo ehad je navíc možno přeložit i jako ‚jedinečný‘, ‚s nikým nesrovnatelný‘... Bůh všechny naše představy a pojmenování přesahuje... Bůh je víc než jeden, neboť on přesahuje i tuto číslovku. Znamená to, že jsem-li já jeden, nemohu o Bohu předpokládat, že je jeden stejně, neboť on je zcela jistě ‚jeden‘ úplně jinak.“ (s. 49)

Kniha *Nevystižitelný Bůh?* může sloužit také jako úvod do „teologické dílny“ Jiřího Beneše; mnohá pojednání totiž vykrytalizovala v monografii či obsírnější studii (monografie Desítka, Dvanáctka, studie knihy Jób ve sborníku *Otevřené dveře*). Přitom o Jiřím Benešovi nelze tvrdit, že by se čtenáři „oposlouchal“, že již jen opakuje staré poznatky. A to z toho důvodu, že stále studuje nové texty (kontexty) a naopak nepřestává své čtenáře překvapovat aktuálními postřehy i jiným či hlubším pohledem na ten-  
týž text. Což lze prokázat srovnáním rozboru starozákonního Jóba v recenzované knize se studií publikovanou ve sborníku *Otevřené dveře*.<sup>5</sup> Recenzovaný titul o roli čtenáře v Jóbově knize naznačí: „Čtenář se zde dozvídá něco z nebeského dění, o kterém pozemští aktéři dramatu nemají

<sup>1</sup> Gn 34; Ex 4,15–16. 7,1–2. 20,1–17; Lv 13,1–2.45–46; Nu 21,4–9; Dt 6,4–9.20–25. 11,18–28. 26,1–11 aj.

<sup>2</sup> Příběhy o Samuelovi; Iz 5,1–7. 6,1–8. 8,23 – 9,7. 49,1–6. 55,1–13; Am 8,1–7; Jonáš; Mal 3,13–4,6 aj.

<sup>3</sup> Ž 1; 34; 82; 85; 118; 126; Kniha Jób; Př 31 aj.

<sup>4</sup> Mt 5,10–12.17–20; Mr 9,38–50; Lk 13,1–9. 14,25–33; Ga 2,15–21; Ef 1,3–14; Kol 1,15–20; Tt 2,11–14. 3,4–7; Žd 12,18–25; 1Pt 3,18–22 aj.

<sup>5</sup> Beneš J. (ed.) *Otevřené dveře, Soubor statí katedry bibliistiky*. Brno: L. Marek, 2010. ISBN 978–80–87127–27–8.

potuchy. Tak je vtažen do děje a postupně se dokonce stává jednou ze zúčastněných postav. Přímo paradoxní přitom je, že právě u této postavy – čtenáře či posluchače – se dá očekávat největší proměna, totiž proměna jeho pojetí Boha.“ (s. 90 – 91) Zmíněný sborník pak doplňuje: „Od posluchače se očekává, že se bude ze své perspektivy postupně snažit porozumět všem jednajícím postavám. U nich jde v podstatě o jedno a totéž: o pojetí (obraz) Boha. ... To je zřejmě cílem vyprávění Jóbova příběhu: posluchač má přestat rozumět Bohu. ... Tím se ukazuje, že posluchač je hlavní aktér celého příběhu a má se mu rozbít přehledný a mechanický (předmětný) obraz Boha.“ (s. 284 – 285)

Za upozornění stojí cit Jiřího Beneše pro detail textu a umění jeho následného uplatnění (aplikace). Novozákonní text – Mt 5,18 – komentuje následovně: „Podle řeckého znění je zde doslova uvedeno: „jóta en hé mia keraia“. Přičemž jóta je řecké pojmenování nejmenšího písmene hebrejské abecedy júd a keraia označuje nejmenší masoretskou značku dágeš, tedy tečku. Ježíš tím chce říci, že Zákon je třeba přijímat celý se vším všudy, a to – překvapivě – v té podobě, jakou mu dali židovští upravitelé textu, tzv. masoreti. My dnes už bez všech těch tečiček a čáreček, kterými tito písaři text učinili srozumitelným a jednoznačným, hebrejskou bibli ani číst neumíme.“ (s. 233) Prof. Jan Heller vyjádřil vztah hebrejské Masory a židovského překladu starozákonních knih z hebrejštiny do řečtiny, tj. Septuaginty, takto: „Základním textem pro studium Starého zákona je a zůstane znění heb-

rejské v ben-ašerovské úpravě, tedy Masora. Mluvit o „původním textu“ ovšem není zcela přesné, protože i tento text má svou složitou minulost – redakční, literární i jazykovou. Přesně vzato je hebrejský text konsonantní, kdežto punktace je jeho židovský komentář. Septuaginta je pak nejen jeho první překlad, nýbrž i první komentář, starší než punktace, a proto po konsonantním textu je historicky vzato nejbližším následujícím stupněm tradičního procesu.“<sup>6</sup> Mezi učitelem (Janem Hellerem) a jeho žákem (Jiřím Benešem) je i tímto patrná (trvající) vnitřní blízkost. Jako kdyby jeden vyslovil první část věty a druhý ji dořekl (či domyslel, rozvinul).

Každé studium biblického textu v knize má svou působivou atmosféru, je jedinečné a v závěru ústí do konkrétního odkazu. Rozvahu nad Kol 1,15–20 uzavírá následující sdělení: „O jaké smíření šlo? O smíření všech konfliktů, které člověka drtí. Neznamena to, že přestaly existovat, ale už pro něj nemají onu osudovou náplň. Nejvážnější konflikt byl mezi člověkem a Bohem a ten odstranila Kristova smrt. ... Důsledkem je pokoj, který přijímá každý, kdo přijímá Krista.“ (s. 262 – 263) Čtenář je s to do výkladů sám vstoupit a prožít bytostné Hospodinovo osvobození od nejrůznějšího trápení či strachu. Četba ho může inspirovat k modlitbě, přiblížit k Bohu i k člověku, povzbudit a pročistit jeho víru.

Josef Dvořák

<sup>6</sup> Heller J. Překladatelský postup Septuaginty. *Studie a texty* (2), *Miscelanea* 1978, Praha: Kalich, 1979, s. 47. Též Heller J. *Hlubinné vrty*, Praha: Kalich, 2008, s. 115.

# It's Really All about God: Reflections of a Muslim Atheist Jewish Christian

**Samir Selmanovic. *It's Really All about God: Reflections of a Muslim Atheist Jewish Christian*. Jossey-Bass, 2009, 300 stran. ISBN 978-0-470-43326-3.**

Samir Selmanovic se narodil a vyrůstal v hlavním městě bývalé Jugoslávie v rodině, kde otec pocházel z muslimského kulturního prostředí a matka byla římská katolička. Během služby v armádě se z něj – ateisty – stal křesťan. Když oznámil doma své obrácení, byl vykázan. Po dokončení bakalářského studia v Záhřebu se přestěhoval se svou manželkou do USA a pokračoval v postgraduálních studiích na Andrewsově universitě, kde kromě dvou magisterských titulů získal doktorát na pedagogické fakultě v oboru náboženské vzdělávání. Od roku 1997 působil sedm let jako kazatel církve adventistů v Manhattanu a pak pět let v Jižní Kalifornii. V současné době žije opět v New Yorku, kde založil a podílí se na vedení interreligiózní společnosti Faith House Manhattan ([www.faithhousemanhattan.org](http://www.faithhousemanhattan.org)), která usiluje o vzájemnou spolupráci mezi křesťany, židy, muslimy, ateisty a dalšími, kteří chtějí spolupracovat a vzájemně se oboha-

covat. Samir je pastorem, lektorem a spisovatelem ([www.samirselmanovic.com](http://www.samirselmanovic.com)).

Samirova kniha je mystickým uměleckým dílem – ať už z jazykového hlediska, díky svým odkazům a citacím, myšlenkovým postupům a filozofování o Bohu. Čtenáře vtahuje do světa autorovy osobní reflexe nad životem a těžkými otázkami, se kterými se potýká nejen člověk uvažující postmoderním sekulárním způsobem. Kniha je přínosná v tom, že autor je jednak „jeden z nás“, adventistických křesťanů sympatizujících s židovskou vírou, zároveň však je svým původem i muslimem a prošel etapou ateismu, což vyvolává na jedné straně napětí, se kterým se Samir musel naučit žít, na druhé straně otevírá prostor pro svěží pohled na Boha, který kniha představuje.

Ovlivněn bohatým kulturním dědictvím a intelektuální atmosférou New Yorku, odvedl autor kus dobré práce ve zkoumání společných prvků i třecích ploch

zejména abrahamovských náboženství, do nichž se ponořil do té míry, že už nemůže bránit jedno proti druhému, nýbrž vnímá, co mají společné a v čem se doplňují. Zároveň velmi bedlivě integruje do své reflexe hledání, postoje a hodnoty humanistů-ateistů, kteří často nastavují (vědomě či nevědomky) zrcadlo pokusům věřících řídit Boha a jejich tendenci dělat ze svého náboženství modlu.

V devíti kapitolách své knihy se zabývá různými aspekty základní myšlenky, která zní takto: Bůh je větší než naše náboženství, nevejde se do něj. Pokud se ho naše náboženství snaží pojmout exkluzivně celého, pak už nemá světu co nabídnout. Pochopit Boha, uchopit ho, získat ostatní pro své chápání a společně „spravovat“ Boží záležitosti svým náboženským systémem znamená snažit se být Božím manažerem, tj. Božím nadřízeným. Autor pokračuje dál a ptá se, jestli je v pořádku vést dělicí čáru mezi námi a druhými na základě toho, že vlastníme něco, co není naše. Neudělali jsme z našich náboženských textů, tradic a rituálů šablony a šanony na Boha?

Pokládá palčivé otázky hledajících lidí, které si naše náboženství buď ještě nepoložilo, nebo si je položilo, ale nemá na ně odpověď a tabuizuje je a nebo si na ně nárokují odpověď a dogmatizuje ji. Například pokud Bůh miluje každého člověka, proč dal své zjevení jen křesťanům v určité geografické zóně? Bylo zjevení Boha na kříži pravdivé jen u kříže? Nebo je určeno pro všechny lidi? Vytvořili křesťané (spolu se Židy a muslimy) teologii, která zobrazuje Boha, jehož ego se povyšuje? Proč křesťané a jiní podobně náboženští lidé

nejsou na místech, kde by mohli mít hlavní slovo? Je možné, že někteří lidé mohou mít k Bohu blíž jako ateisté? Může odmítnutí Boha být něčím, co Bohu dělá čest? Čemu věříte, když věříte – nebo nevěříte – v Boha? Jak lze proměnit napětí mezi náboženstvími v něco životodárného a ne destruktivního?

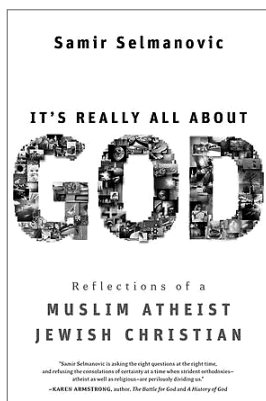
Autor připomíná, že křesťanství a Boží království, které hlásal Ježíš, jeho zakladatel, nejsou totéž! Ježíš hovořil o tom, že Boží království je blízko a zval lidi, aby do něho vstoupili. Nikdy nemluvil o tom, že je zde křesťanská církev, ani nezval lidi, aby se stali jejími členy. To totiž není jed-

no a totéž, mohou to být dvě rozdílné věci... Křesťanství je náboženství. Boží království je a bude vždy něco více.

Tato kniha rozhodně vyvolává víc otázek, než na kolik jich odpovídá. Dává podnět k tomu, aby se člověk vrátil zpět k biblickému textu a podíval se na něj znovu a jinak. A také se nebál podívat se do jiných

posvátných textů, protože třeba i tam se o Bohu dozví něco překvapivého. Řečeno počítačovou řečí, tato kniha nabízí upgrade operačního systému života s Bohem. Na jedné straně člověk může dojít k závěru, že mu stačí starší verze a bude mít o starost méně, na druhé straně podstoupit tento upgrade znamená najít společnou řeč s neustále se rozrůstající skupinou duchovně hledajících lidí, věřících i nevěřících. Jak říká Samir: „Nová generace křesťanů chce nalézt Boha, který sídlí vně jejich vlastních náboženských tradic, Boha, kterého stojí za to uctívat.“ V jak velkého Boha věříš ty?

Petr Činčala



# Otevřené dveře

**Beneš Jiří (ed.). *Otevřené dveře, Soubor statí katedry biblistiky*. Brno: L. Marek, 2010, 298 stran. ISBN 978-80-87127-27-8.**

Soubor statí katedry biblistiky – *Otevřené dveře* –, který je věnován prof. ThDr. Zdeňku Sázavovi, umožňuje čtenáři nahlédnout do tvorby a směřování minulých (ba prvních) i současných biblistů působících na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze (dále již HTF). Ovšem poskytuje též vhléd „do práce s biblí v CČSH“ (s. 6), a je tedy také uvedením do zápasů nad Písmem v konkrétní církvi. Nad to se soubor statí snaží „zapojit širší okruh biblistů a vtáhnout do systematické práce s biblí i potencionální biblisty jak mimo katedru či mimo fakultu, tak i z řad studentů“, předznamenává J. Beneš v úvodu. (s. 6) Autoři článků jsou vskutku rozmanití. Najdeme mezi nimi pedagogy HTF, jejich studenty i duchovního (biskupa). Při četbě knihy si lze povšimnout, že mnohým odborníkům jde o člověka – o člověka jakožto učitele (J. Lukeš vypracoval profil prof. Z. Sázavy, Z. Sázava připomněl prof. J. Mánka a J. Beneš navazuje na prof. V. Kubáče), jindy o člověka jakožto přítele (J. B. Lášek nedá zapadnout od-



kazu A. Meňa). Je patrné, jak si studenti svých učitelů váží, ba pokračují tam, kde shledali postoje i důrazy svých učitelů (předchůdců) za nosné. Jiné studie se soustředí na oblasti blízké životu církve (projasňování tématu Ježíšova vzkříšení, role pastýře v Písmu a v církvi, četba Jóba) a jakoby teprve vedle zá-

jmu o člověka, popřípadě o zápasy církve, půjde rovněž o vědu, lépe řečeno o teologické bádání.

Titul *Otevřené dveře* je určen studentům, ale osloví též duchovní i zajímaví se laiky. Má dvě základní části. První část tvoří osm příspěvků k oboru Nového zákona, druhou část pět příspěvků do Starého zákona. V závěru je uvedena recenze.

## Pedagogové HTF

**Jiří Lukeš** ve své nejkratší ze tří publikovaných studií<sup>1</sup> připomněl osobnost i dílo

<sup>1</sup> O Zdeňku Sázavovi. (s. 9 – 10) Antický román a apokryfní skutky apoštolů na literárním kolbišti své doby.

prof. Zdeňka Sázavy. Ve druhé studii zkoumá vliv antického románu na apokryfní skutky apoštolů; ve třetí (publikované v anglickém jazyce) pojednává o problematice výkladu textu (o hermeneutice, přesněji o tzv. rétorické analýze). Tím, na kom prof. Z. Sázavovi záleží, je „samostatně myslící, bádající a s novými podněty přicházející student“, uvádí J. Lukeš a cení si rovněž jeho důrazu na „atmosféru“ podporující studentovu „iniciativnost“, aniž by přitom zapomínal na „vnímavou (církevní) obec posluchačů“ (s. 9), kterou orientuje k víře ve zmrtvýchvstalého Ježíše Krista. Články J. Lukeše o svém autorovi ledacos prozrazují. Předně jeho poctivost i ohromnou pracovitost nesoucí stopy roků náročného studia. Dále hluboký vhled do látky, pro niž je vnitřně zaujat. A široký přehled ve svém oboru i jemu analogických vědných disciplín. Snaží se o stručnost, čtivost i srozumitelnost. Čtenář se až těší na následující větu, na odkrytí dalších souvislostí. Do svízele studia dané látky čtenáře uvede rovněž bohatý poznámkový aparát. J. Lukeš dokáže oslovit. Z okruhu jeho žáků (recenzentovi známých) se někteří označují jako „lukešovci“, čímž dávají najevo svou zaujatost prací svého učitele.

Prof. **Jan B. Lášek** nastínil situaci v ruské (tj. pravoslavné) biblistice a naznačil možné zhodnocení lidského i odborného významu osobnosti Alexandra Meňa.<sup>2</sup> Tím se rovněž dotkl útrpné existence Ruské pravoslavné církve ve 20. století. J. B. Lášek píše jako svědek, jeho pohled je pohledem zevnitř, jelikož „patřil za posledních více jak 14 let Meňova života k dosti úzkému okruhu jeho přátel.“ (s. 15) A jako přítel obstarává pro rus-

ké překladatele vedené A. Meněm řecké Nové zákony, hebrejské Staré zákony, konkordance. (s. 15) Meňův odkaz vyznívá jako soud nad mnohými současnými odborníky bohoslovných oborů. Soud nad jejich nesrozumitelnou akademičností, postrádající tep života, na hony vzdálenou zápasům víry utrmáceného člověka.

Prof. **Zdeněk Kučera** je autorem druhého cizojazyčného příspěvku<sup>3</sup> (tentokrát německého), v němž se (v základu) zabývá konfrontací Sokrata s Ježíšem. Akademické prostředí si publikační činnost v cizích jazycích žádá. Pakliže je titul určen předně „pro studenty (současné i minulé)“ (s. 6), pak je tímto motivuje k práci s cizojazyčným odborným textem, současně se tím ale poměrně širokému okruhu (laických či jazykově nevybavených) čtenářů uzavírá. Což je na druhou stranu škoda.

Prof. **Ján Liguš** se ve svém článku soustředí na (pro církev tak stěžejní roli) pastýřskou péči.<sup>4</sup> V centru jeho pozornosti stojí výpověď samotné Bible. Citovaná odborná literatura působí spíše jako doprovodný zdroj daného tématu. Výklad zasáhl předně duchovní rovinu a má značný dopad na praktické uplatnění. Ačkoli sám autor přiznává, že nejde o vyčerpávající zpracování, že některé souvislosti jsou jen „velmi letmo nadhozené“ (s. 71), a to „i z časových“ důvodů (s. 70), recenzenta (jako duchovního) četba textu povzbudila a pomohla mu zorientovat se v rámci konkrétních problémů sborů („farností“). Předně v tom, že neustále běží o člověka, ba o jeho spásu i jeho život v církvi. Ač tedy neúplné, přesto se zpracování tématu týká života víry a postihuje skutečný svět církve.

(s. 102 – 136) Paul in the Acts of Paul: A rhetorical analysis of chosen speeches. (s. 137 – 155)

2 O ruské biblistice a jejím představiteli ve 20. století, Alexandru Meňovi (1935 – 1990). (s. 11 – 23)

3 Jesus und Sokrates. Zeitgenössische Marginalien zu einem (fast) unenglichen Thema. (s. 25 – 51)

4 Biblicko-teologické aspekty duchovní péče. Explikace některých pojmů. (s. 52 – 71)

Prof. **Zdeněk Sázava** připomněl život i dílo svého učitele a poslze předchůdce na HTF prof. Jindřicha Mánka.<sup>5</sup> J. Mánek je jím zachycen jako pokorný odborník, těšící se profesní autoritě. Je vykreslen jako člověk, jehož „slova měla a stále mají svou váhu, a to proto, že byla doprovázena exegezí ve tvaru svědectví života, života prostého a neokázalého, v němž je víra propojena s láskou, a to vše na vertikále i horizontále.“ (s. 72) Za zmínku stojí, že ani po letech pro Z. Sázavu neztratila na hodnotě Mánkova volba, kterou učinil pro teologii v neprospěch možné brankářské kariéry ve Spartě. Je zdůrazněno: „On mnoho znal ze svého oboru, z teologie a biblistiky Starého i Nového zákona“ (s. 73), přitom je „autorem tenkých až tenoučkých knih a relativně stručných vědeckých studií... O čem to svědčí? O autorově autokritičnosti, o odvaze ke škrtání, jakož i o ohledu na čtenáře, kterému programově podává pouze to podstatné, a to v promyšleně prostém tvaru.“ (s. 75) Je připomenuto, že se J. Mánkovi „farníci omlouvali“ za svou nepřítomnost na bohoslužbách. Rovněž studenti projevovali svou úctu, když se na jeho zkoušky „dobře připravovali, neboť ‚neumět‘ u něho by se styděli z hlouby duše.“ (s. 74) Takové osobnosti studenti, členové církvi potřebují potkávat.

**Hana Tonzarová**, žačka prof. Z. Sázavy, je zaujata dramatickým vývojem reflexe Ježíšova vzkříšení u novozákonníků CČH.<sup>6</sup> Pojednání poukazuje na to, jak biblista může být „dítětem své doby“ a podléhat „módním“ vlivům. Řeč je o racionalizaci a skepsi nad fyzickou povahou vzkříšení Ježíše Krista prvního patriarchy

CČS Karla Farského i prof. Aloise Spisara. Názorový rozvoj prof. Františka Kováře naznačuje, že bádající biblista je také jen člověk mající své začátky i zrání. Stať končí poukazy na zvěstné (kérigmatické) důrazy v daném tématu prof. Jindřicha Mánka i jeho nástupce prof. Zdeňka Sázavy.

**Eva Hrabalová-Vymětalová** řeší vztah Ježíše k chrámu v evangeliích.<sup>7</sup> Obsah článku napomáhá k uvědomění si, že zaběhlé názory na biblická témata mohou být při hlubším pohledu snadno otřeseny, že je třeba neutuchající odvahy k novým (jiným) pohledům.

**Noemi Bravená** zaujme svým přehledem ty (studenty a laiky), kteří se zajímají o krystalizaci podoby Nového zákona a postupné prosazování jeho autority v církvích.<sup>8</sup> Autorka čerpá převážně z titulů pocházejících z českých a slovenských „hlav“.

**Marie Roubalová** zkoumá podobu a význam chrámového svícnu (menory) v textech Starého zákona, v židovské tradici.<sup>9</sup> Při této četbě lze okusit malebnost symboliky židovského náboženství i sílu jeho výkladů, legend; kupříkladu: „Podle židovské tradice deset menor symbolizuje deset výroků pronesených Hospodinem na Boží hoře. ... Každá z deseti menor měla sedm kahánek (celkem sedmdesát), což odpovídá sedmdesáti národům. Podle židovských legend byla moc těchto národů omezena jen v době, kdy světla deseti menor hořela; pokud světla zhasla, nebyla již moc těchto národů ničím omezována.“ (s. 236)

**Petr Melmuk** čtenáře přenesse do Jeruzaléma biblických dob. Líčení se bě-

5 Prof. Jindřich Mánek – V.I.P. oboru novozákonní věda. (s. 72 – 80)

6 Otázka Ježíšova vzkříšení v 1. generaci CČS a nástin její reflexe v následujících generacích novozákonníků CČS(H) do VI. sněmu CČSH. (s. 81 – 101)

7 Vybrané eschatologické otázky spojené s úlohou chrámu v kanonických evangeliích. (s. 156 – 163)

8 Novozákonní kánon. (s. 164 – 179)

9 Základní východiska židovské tradice ke zkoumání funkce, tvaru a dekoru menory. (s. 227 – 254)

hem stručného pojednání o historii, o hradbách a branách prolíná s podobou Jeruzaléma dnešních dnů.<sup>10</sup> Podkladem je archeologické bádání.

**Jiří Beneš** uveřejnil svou studii starozákonní knihy Jób.<sup>11</sup> Text je nutné číst pomalu. Nelze ho přečíst „jedním dechem“, jelikož čtenáře vtáhne do vážných osobních zápasů víry. Výklad probouzí víru proti „pavíře“ (pověře) a současně přiměje čtenáře k tomu, aby pro náročnost daného studia hledal pomoc společenství (církve). Sám recenzent tak učinil a použil studii ke společnému naslouchání. J. Beneš volí subjektivní hledisko, sám do příběhu vstoupil. Přináší pozoruhodný vhled: „očistil“ Jóbovu ženu, objevil posluchačovo místo v příběhu a setkal se v Jóbově příběhu s Hospodinem tam, kde ho tradiční výklady míjejí. Velmi silné je hledisko vržené na smysl modlitby i na problematiku lidských představ o Bohu (obrazu Boha). Studie čtenáře učí svobodně klást otázky, neotupovat zmatek v nitru, ba neutíkat před možnou bolestí zapříčiněnou ztrátou falešných představ o sobě i o Božím jednání s člověkem. Tato studie si pro své téma i obecně přínosné zpracování zaslouží největší pozornost.

**Studentka HTF: Magdalena Šnorková** se obdivuhodně „prokousala“ změtí teorií mnoha odborníků zabývajících se knihou Rút.<sup>12</sup> Zaměřuje se na dva okruhy otázek: na „otázky tématu celistvosti knihy Rút“ či „prehistorie knihy“, a na diskusi soustředící se „na závěr knihy“. (s. 193) Značný přínos daného zpracování je mimo jiné v dokladu toho, jak počáteční předpoklady badatelů předznamenají

určité závěry: „... jinak se na tuto otázku bude dívat badatel považující rodopis za dodatek, jinak ten, který jej uznává coby původní součást vyprávění. Jinak ten, kdo preferuje za dobu vzniku Rt dobu exilní či poexilní a odlišně, kdo se kloní k době královské.“ (s. 223) Z předkládané teologické diskuse vyplývá závažná otázka, zda nejsou některá teologická bádání jen „tlačáním a žvaněním“, což rozhodně neplatí o zpracování M. Šnorkové. M. Šnorková vypracovala recenzi na knihu J. Beneše Dvanáctku<sup>13</sup>. Recenzent přiznává, že by Dvanáctku lépe nezpřehlednil, ani nevyšlihl. M. Šnorková porozuměla autorovi Dvanáctky jako by zevnitř.

**Duchovní: Biskup CČSH Petr Šandera** objevuje ve starověkých textech Starého zákona inspiraci pro duchovní, zbožný život současného člověka.<sup>14</sup> Otázky křesťanské spirituality zkrátka nemohou biblický pramen opomenout.

Poděkování náleží **vydavateli L. Markovi**, který knihu přivedl na svět za cenu určitých obětí – i přesto, že dlouhodobě pobývá v zahraničí. Z osobních rozhovorů s editorem J. Benešem vím, že přispěvatelé si práce Ing. L. Marka velmi váží a jsou za ni vděční.

Recenzent působí jako duchovní a rovněž jako kaplan ve věznici. Leckdy se setkává s lidským bytím, jež lze popsat jediným slovem – hrůza. Současný svět s průřezně ubližujícími tlaky je místem boje o přežití. Proto by církev měla být místem, kde si lidé odpočinou, zorientují se a budou hledat cestu k tomu, kdo má moc dát člověku sílu více vydržet i unést, méně zatěžovat – k Bohu. Pedagogové s charismatem, s potřebným umem oslovit člověka a jejichž tvorba je v souladu

10 Jeruzalém doby biblické a Jeruzalém dnešní. (s. 255 – 265)

11 Tvář Boha. Bůh v knize Jób, aneb nad Kubáčovým Zprubováním víry. (s. 266 – 288)

12 Literární kritika knihy Rút. (s. 193 – 226)

13 Beneš Jiří: Dvanáctka, Úvod do studia Malých proroků. Sázava: Teologický seminář Církve adventistů sedmého dne, 2006, 311 stran. (s. 289 – 294)

14 Základní rysy starozákonních spiritualit. (s. 180 – 192)



s jejich životy, jsou vzácní. Fakultu vytváří učitelé, oni formují činnost duchovních a ti zase do značné míry ovlivňují hodnoty lidí žijících v církvi. Ke své službě člověku církve potřebují zbožné, pokorné a poctivé badatele (biblisty), kteří jí dokážou odlehčit zprostředkováním osvobodivého Slova shůry (z moci shůry). Soubor sta-

tí Otevřené dveře podává nadějný výhled tímto směrem.

Vydaný náklad je takřka rozebraný. Případný zájemce se může obrátit na editora knihy J. Beneše (který má k dispozici poslední výtisky), a to prostřednictvím Teologického semináře církve adventistů.

*Josef Dvořák*

# Mezi Biblí a medicínou

**Rucki Štěpán. Mezi Biblí a medicínou. Albrechtice: Křesťanský život, 2007, 156 stran. ISBN 978-80-7112-121-3.**

Publikace *Mezi Biblí a medicínou* je ve své podstatě sborníkem prezentujícím výběr nejlepších příspěvků z konferencí pořádaných Sdružením křesťanských zdravotníků v České republice v letech 1990 – 2006, který mimo jiné v úvodních kapitolách seznamuje čtenáře s historií a souvislostmi vzniku a činnosti tohoto sdruže-

ní, na konci sborníku je potom stručně představeno (snad až symbolicky) sedm autorů jednotlivých publikovaných statí, kteří jsou zároveň významnými osobnostmi nejenom z hlediska aktivit sdružení, ale i činnými zdravotnickými praktiky hlásícími se ke křesťanské víře a zásadám v rovině osobního i profesního života.

Už přehled základních témat, kterých se jednotlivé kapitoly dotýkají, naznačuje, že máme v rukou texty, které – ač vznikaly postupně v období patnácti let v okruhu relativně nevelké profesní skupiny – velmi přesně cílí k řadě diskutovaných otázek současné medicíny (a nejenom jí). Konkrétně se to týká např. lékařské etiky, vztahu mezi zdravotnickými pracovníky a pa-



cientem, úcty k lidskému životu a rizika manipulace s ním (včetně eutanázie, interrupce, asistované reprodukce nebo genetického klonování) anebo paliativní péče.

Příjemným překvapením je podle mého názoru vyváženost odbornosti a současně srozumitelnosti textů, které ve většině příspěvků přibližují složi-

té myšlenky a souvislosti i čtenářům bez specificky medicínského (resp. zdravotnického) vzdělání. Nejde přitom o laciné zjednodušování náročných otázek ani rigidní prezentaci zažitých křesťanských odpovědí. Naopak můžeme v textech zaznamenat leckde otevřenou diskusi i nad tím, co je v odborných člancích a publikacích mimo křesťanský prostor dnes obvykle chápáno jako prakticky nediskutovatelné (např. téma původu člověka – tedy evoluce a stvoření). Autoři se odvažují i ke zdravě kritické reflexi současné medicínské praxe, což rovněž není příliš obvyklé vzhledem k až hegemonicky nedotknutelnému kultu medicíny v systému současné vědy. Mimořádnou pozornost si proto

zaslouží hned druhý příspěvek věnovaný komunikaci s nemocnými. Do přehledně systematizované teorie komunikace jsou zde výstižně vsazovány praktické příklady z lékařské praxe, které budou většinou čtenářů nepochybně povědomě známé i z jejich vlastního života – ovšem nejspíše z pozice pacienta, zatímco samotní zdravotničtí pracovníci si problémy vznikající na základě neadekvátního přístupu k nemocnému člověku nebo jeho blízkým mnohdy ani dostatečně neuvědomují. Etika v přístupu k pacientovi a vhodné komunikační strategie ve vztahu k lidem i s velmi závažným onemocněním (příp. jejich rodinným příslušníkům) je dodnes zahrnuta ve vzdělávání lékařů u nás spíše okrajově a není jí věnován dostatečný prostor ani v rámci celoživotního vzdělávání zdravotníků nebo v medicínském výzkumu, takže každá publikace na toto téma je více než vítaná.

Již zmíněnou diskusi nad konfliktem evolučního a kreacionistického přístupu k otázce původu člověka odráží stať Biblický obraz člověka, která představuje charakteristiky a výhody holistického pohledu na lidskou bytost – v současné době stále více respektovaného i mnoha lékaři bez jednoznačné náboženské orientace; na rozdíl od těchto moderních trendů zde ovšem nechybí jasné začlenění spirituální oblasti, která bývá mnohdy opomíjena nebo spíše nahrazována širokými psychologickými a filozofickými důrazy.

Přestože autoři dalších kapitol nepoužívají explicitně dnes již zažitý pojem ageismus, velmi fundovaně se věnují problematice stárnutí a aktuálním postojům společnosti k seniorům. Opět v těchto textech najdeme i témata, kterým je obecně věnována v příslušné odborné veřejnosti pouze malá pozornost, i když jsou k dispozici alarmující zjištění – např. v souvislosti s týráním seniorů ze strany pečujících osob v rodinách i ve zdravot-

nických a sociálních institucích (u nás se této otázce věnují zejména publikace Tošnerové). Praktickým přínosem a impulsem ke změnám mohou být nepochybně i některá doporučení na konci jednotlivých kapitol.

Druhá polovina publikace přináší texty orientované také na závěr lidského života na této zemi. Příspěvek věnovaný hospicovému hnutí zajímavě kontrastuje s předchozí kapitolou o eutanázii, protože vyvolává některé zcela opačné asociace k problému lidské smrti a umírání. Zahrnutí pastorační umírání jako standardní možné součásti paliativní péče našťástí dnes už není pouze teoretickou vizí, a to i díky službě nemocničních kaplanů, která se začíná v posledních několika letech poměrně úspěšně rozvíjet. Jakkoliv jsou křesťané mnohdy v pokušení jednoznačně systematizovat svá přesvědčení o lidském bytí před smrtí i po ní (což i z některých textů tohoto sborníku vysvítá), poslední příspěvek navozuje více otázek než jasných odpovědí. Zkušenost prožitku blízké smrti byla, je a zřejmě nadále bude fascinující i pro ty, kteří věru v osobního Boha anebo transcendentní existenci jako takovou jinak odmítají – ovšem i příběhy z široce známých publikací R. A. Moodyho jsou pro většinu jejich čtenářů především zajímavostí bulvárního typu, zatímco lékaři a ostatní zdravotníci se v praxi setkávají se smrtí člověka osobně a bezprostředně. Pro křesťana v takové profesi je potom záchytným bodem více osobně prožívaná naděje a víra než racionální porovnávání teologického výkladu souvisejících biblických textů.

Sborník Mezi Biblií a medicínou lze doporučit všem, kdo se pohybují v oblasti pomáhajících profesí. Texty je nutné číst s nadhledem a filtrovat snadno identifikovatelné subjektivní (někdy letitým křesťanským životem i poměrně deformované) pohledy některých auto-

rů, kteří pocházejí z prostředí několika evangelikálních církví (a promítají tedy do svých příspěvků i prvky vlastní teologie). Většina kapitol ovšem představuje odborně poměrně kvalitní a současně širší čtenářské obci srozumitelné a přístupné vhledy do témat, kterým se nikdo nemůže vyhnout a ve kterých se medicína

(resp. zdravotnická péče) otevřeně setkává s duchovními potřebami člověka, jeho náboženským přesvědčením, hodnotovým systémem a etickými postoji. Citlivého a kritického čtenáře rozhodně obohatí o řadu otázek, které by si možná sám jinak ani nepoložil.

*Josef Slowík*

---

# Syndrom velkého vlka

**Eriksen Thomas Hylland. *Syndrom velkého vlka. Hledání štěstí ve společnosti nadbytku*. Brno: DOPLNĚK, 2010, 216 stran. ISBN 978-80-7239-244-5.**

V překladu Danie-ly S. Zounkové vyšla v nakladatelství DOPLNĚK kniha známého norského profesora sociální antropologie Thomase Hyllanda Eriksena (\* 1962), jenž působí na universitě v Oslu a věnuje se otázkám pochopení současného světa, nacionalismu, globalizaci, multikulturalismu, ale i té-



matu, co znamená být člověkem. Kromě odborných prací je T. H. Eriksen znám také jako popularizátor vědy, za což obdržel od Norské vědecké rady v roce 2002 cenu. Jeho knihy byly přeloženy do 22 jazyků, autor se účastní společenských debat, přispívá do novin a několikrát přednášel i v České republice (s. 5, 216).

V publikaci *Syndrom velkého vlka* se pisatel pouští do ožehavých témat, která není snadné vymezit, natož svěžím způsobem uchopit a „vědecky“ pojednat. Jak prozrazuje podtitul knihy: *Hledání štěstí ve společnosti nadbytku*, T. H. Eriksen řeší téma štěstí a kvality životního stylu ve společnosti, která přijala za své hodnoty „globální střední třídy“, má rada svou

oblíbenou hudbu, kvalitní stravu, létá na dovolenou do dalekých destinací, ráda nakupuje, když onemocní, počítá samozřejmě s tím, že se uzdraví... Na straně druhé autor konstatuje, že bohatí se nemusí mít nutně dobře (s. 41), neboť tato civilizace má potenciál přetvářet původně zdravé a přirozené ambice lidí

do destruktivních a jednostranných zaměření (s. 135–136). Angažovaný český čtenář znalý děl filozofa a etika Erazima Koháka (např. *Zelená svatozář*. Kapitoly z ekologické etiky /Slon, Praha 1998/), sociologa Jana Kellera (např. *Až na dno blahobytu* /EarthSave, Praha 2005/) či ekonoma Tomáše Sedláčka (*Ekonomie dobra a zla* /65.pole, Praha 2009/) je přirozeně zvědavý, co autor ze země skutečného blahobytu – Norska – k tématu řekne, a navíc, jak to řekne. Zde je nutné přiznat, že T. H. Eriksen cenu za popularizaci neobdržel jen tak. Knihu je těžké odložit a jít jen tak spát. Nabízené postoje a informace autor pečlivě volí, třídí a srozumitelně předkládá čtenáři. Tvrzení podkládá

studiemi, příklady či statistikami, nebojí se klást otázky a ukázat i na hodně bolavá místa naší civilizace, a globální střední třídy zvláště. Jako správný sociální antropolog je autor doma všude, kde se jeho výpověď týká člověka i společnosti. Nebojí se ani otázek ekonomických, politických, psychologických, náboženských či filozofických, hodnotí přínos rozmanitých teorií z různých oblastí, což svědčí o tom, že si náročné téma nehodlá nijak redukovat.

Děsivě tvrdou diagnózu západní společnosti a globální střední třídy vyřkne T. H. Eriksen hned na počátku svých úvah. Trpíme „syndromem velkého vlka“, který je lačný a neustále hladový! Jsme v situaci vlka, který včera večer snědl všechna prasátka. Jenže, co bude dělat dál? „Bez vábivých prasátek na obzoru (či „na mušce“, jak se také říká) by neměl vůbec důvod vstávat ráno z postele.“ (s. 26) To je situace, kterou trpí bohatá globální střední třída. Bez nových prasátek nemá život smysl. „Had v našem pozemském ráji nese jméno beznadějí. Člověk nakonec ztratí naději, je-li extrémně chudý, ale co když to platí i v případech, když je člověk extrémně bohatý?“ (cit. s. 26; k tématu také s. 129) Tam, kde nikdo není hladový a všichni jsou sytí, nikoho za čas nenapadne, aby za to byl vděčný (s. 27). Autorovy „metaforické teze“ zde nepopírají realitu chudoby, prakticky záhy se k tématu opětovně vrátí z jiného úhlu pohledu (s. 35–42), ale ilustrují názorně to, co bere západnímu člověku z vyspělých zemí pocit životního štěstí. Jelikož profesor Eriksen vyřkne své radikální teze (které zatím nemusí odrážet většinové zkušenosti čtenářů z našich končin) hned na počátku práce, je možné brát zbytek knihy nejen jako podložení a rozvinutí předchozích tezí, ale i jako výzvu k nápravě stavu. Autor nechává reflexe schopné čtenáře aspirující na příslušnost k oné globální střed-

ní třídě nahlédnout do zrcadla a lépe se poznat. Možná, že mnozí nechtějí být takoví, jací jsou, anebo jakými by je globální civilizace, která ve svých řadách nemá ráda odlišnosti, chtěla mít. Jeho čtivá, vtipná a chytrá kniha nechce nad životním standardem obdarovaným Evropanem, Američanem či Australanem lámat hůl! Autor konfrontuje, ale nazatracuje. Nechce zavrhnout ani zostudit jinak smýšlející, váží si čtenářovy inteligence, nevtahuje do svých úvah ideologický ani třídní boj, nepodmiňuje blaho a štěstí pozicí „napravo“ či „nalevo“ (ač klasický socialismus autor nemusí – s. 195), nehodlá sebrat čtenáři vše, co má. Jeho jedenáct kapitol díla s poznámkami a literaturou na konci (1. Dilema velkého vlka; 2. Past srovnání; 3. Kulturní bulimie: méně je více; 4. Všechno je relativně relativní; 5. Klesající mezní užitečnost; 6. Umění radovat se; 7. Právo vykonat něco obtížného; 8. Věda o štěstí; 9. Co má opravdu význam; 10. Smysl života; 11. A co teď?) nabízí nejen deskripci netušeného stavu společnosti a civilizace, ale místy i rozverně čtenáři ukazuje, kde by měl štěstí hledat, co na žebříček životních hodnot skutečně patří, a co se naopak jako štěstí jen tváří. T. H. Eriksen ví, co je dobrá společnost a umí to i náležitě vyjádřit. „V dobré společnosti je místo pro všechny, i pro ty, kteří nemohou nabídnout nic jiného než lidskost. Všichni chápou, že důvěra je důležitější než svoboda volby a že pocít, že vás někdo potřebuje, je důležitější než fakt, že si na eBayi můžete koupit, co vás napadne.“ (s. 67) Eriksenovo sociální citění je prostě „norské“. Nehlásí se programově ke křesťanství a k „ekonomice Tóry“ (jako třeba M. Douglas Meeks, *God the Economist* /Fortress Press, Minneapolis 1989/, který z této pozice reformuje americkou i evropskou společnost a církev), měl „jen“ to štěstí, že vyrostl ve zdravé společnosti, která se dopracovala

nejen k ekonomickým, ale i etickým standardům. Není to jediný postřeh, kdy nás autor nechává nahlédnout do svého „norstvi“, které formovala společnost, jejíž úspěšlosti a úrovně (s. 146–147) zřejmě nelze v určitých zeměpisných šířkách nikdy dosáhnout...

O Eriksenově knize nelze říci, že by v ní některá strana nebyla zajímavá, podařily se všechny, a to se dá říci málokdy. Co však mimořádně zaujme, je zasazení života člověka do „času rychlého“ a „pomalého“ v šesté kapitole (s. 109–129). V rychlém čase žijeme tehdy, když se něčemu oddáme tak intenzivně, že si ani nevšimneme, jak čas běží. V čase pomalém máme zase čas sami na sebe, na četbu knihy, na partnera atd. Rizikem času pomalého může být nuda, rizikem času rychlého zase enormní stres. To, o co západní člověk přišel, je vyváženost těchto časů. Některé věci se dají dělat výhradně „pomalu“, což se týká třeba manželství. Tam, kde vládne čas rychlý, právě na toto není čas. Důsledky pro jedince, ale i pro společnost se samozřejmě dostaví. Z hlediska náboženského by se dalo k Eriksenovým postřehům dodat, že právě Židy slavný sabbat byl přímo ideálním příkladem vstupu do pomalého času. Jedinec pravidelně reintegrovával svou bytost pobytem v „čase/nečase“, kdy odkládal pomíjitelné starosti a prožíval jiný módus existence než po zbylé dny týdne. Čas pomalý má pro život člověka a jeho osobní štěstí či kvalitu života nezastupitelnou hodnotu. T. H. Eriksen také konstatuje, že „štěstí přichází zevnitř“ (s. 114). Pro příslušníka globální střední třídy, který stále před něčím prchá, či něco stíhá, toto poznání nemusí být samozřejmostí. Dalšími informacemi zaskakuje T. H. Eriksen občana západního světa přímo dokonale. Uvádí výsledky průzkumu spokojenosti z roku 2007, v nichž se Indie umístila před Švédskem a z výsledků dále vyplý-

vá, že mezi materiálním životním standardem a pocitem pohody není žádná souvislost (s. 151). Kromě tohoto průzkumu uvádí i výsledky dalších („well-being“ průzkumů z let 1995–2000), které nejsou o nic méně překvapující, neboť Nigérie v nich poráží Švédsko a Venezuela Velkou Británií. Otázkou však je, zda zde nejsou chyby v metodice a zda kulturní a náboženské zvyklosti dovolují na otázky patřičně odpovědět. Jisté však je, že „dobrý život je něco jiného než tři ploché obrazovky a terénní džíp.“ Člověk samozřejmě může žít dobrý život s džípem a třemi plochými obrazovkami, ale může ho žít i bez nich – a možná lépe, protože „mezní užitečnost“ vlastně nadbytečných obrazovek klesá a narůstá jen pocit strachu o majetek (s. 87–89, 153). Výzkumy také ukazují, že obyvatelé západního světa jsou dnes zhruba stejně spokojeni jako byli před 50 lety a lidé v Indii, Mexiku či Vietnamu jsou stejně spokojeni jako my, ač jsou mnohem chudší. Dá se rovněž říci, že ti šťastlivci, kteří patří ke globální střední třídě, se nikdy neměli tak dobře jako nyní, přesto si neustále stěžují (s. 7). Je to jako s články o zdraví, naprostá většina z nich se věnuje nemocem (s. 9). „O štěstí a kvalitě života si každý něco myslí, ale nenajdete dva, kteří by měli stejný názor...“ (s. 10)

Eriksenova kniha je v řadě ohledů mimořádná a má i zvláštnosti, na něž upozorní v Předmluvě překladatelky (s. 5) Daniela S. Zounková. Jednou z nich je, že ač autor příslušníka globální střední třídy rozhodně nešetří, celkový dojem z četby je velmi pozitivní. Je to zajisté i tím, že autor se důsledně drží tématu a „cestu za štěstím“ odhaluje kromě něj i čtenář. Doufejme, že nadace NORLA opět finančně podpoří překlad další práce profesora T. H. Eriksena a paní D. S. Zounkové se ho stejně mistrovsky zhostí.

*Jiří Lukeš*

# Hledání identity

**V této rubrice s názvem Diskuze chceme přinášet odpovědi od odborníků z různých oborů na aktuální otázky týkající se církve. Téma rubriky v tomto čísle časopisu Koinonia je hledání identity. Byly položeny tyto otázky: Je církev adventistů reformační církví? Jsou adventisté evangelikální církví? V čem je podle Vašeho názoru jádro dnešního adventismu?**

## Karol Badinský

*Předseda Slovenského sdružení církve adventistů*

### K čemu je dobrá teologie?

Každý obor má svoj teoretický základ, z ktorého vychádza a ktorý mu hovorí, aké sú tie základy. Teológia je dôležitá pre skúmanie základov viery, vieru samotnú i praktický život. Mala by byť zárukou, aby viera stála na pevných základoch správneho a seriózneho poznania.

### Jak vnímáte adventistickou identitu?

Stotožnenie sa s kresťanským a adventistickým základom viery. Zdravý pohľad na kresťanský aj mimokresťanský svet, pri ktorom si človek uvedomuje, kam patrí a prečo sa tak rozhodol a čím môže byť užitočný prostrediu, v ktorom žije. Aby som bol trochu konkrétnejší, aspoň v jednom bode: Očakávanie návratu Krista a príchod Božieho kráľovstva tak, že to zaujme aj iných ľudí.

### Kam podle vás bude adventismus směřovat?

To si netrúfam predpovedať. Mám však obavy z toho, ako sa to vyvíja dnes, hlavne kvôli vplyvu konzumnej spoločnosti so zameraním na úspech a výkonnosť, ktoré sa prejavujú aj v cirkvi. A taktiež kvôli malej ochote zapojiť sa a nasadiť svoje sily preto, čomu veríme.

### Jak si přejete, aby církev adventistů vypadala v budoucnosti?

Církev plná lidí, ktorí vedia, čomu uverili a akú to má hodnotu pre ich život. Ľudia, ktorí sú nadšení a majú pochopenie pre druhých a modlia sa a konajú preto, aby boli „solou a svetlom“ sveta.



## Nina Majerová

*Studentka*

### K čemu je dobrá teologie?

Náplňou teológie je výpoveď o Bohu. O tom, ako sa Hospodin prejavuje v našom bytí či v kontexte dejín celého sveta. Každý veriaci človek je preto aj teológ, pretože svojím životom v prvom rade a samozrejme aj slovom svedčí o Bohu, o tom, čo pre neho znamená a ako ho vníma, ako sa mu On sám zjavil. Toto konanie a slová sa potom stávajú obrazom Boha, ktorý ponúkame aj ľuďom okolo nás.

Preto ak sa snažíme Bohu rozumieť, poznať ho v Jeho dokonalosti aspoň do tej miery, v akej je to dnes možné, malo by to prirodzene vyústiť v túžbu sa o toto poznanie Hospodina podeliť s ostatnými. A k tomu je podľa mňa teológia dobrá. Úprimná snaha poznať Boha nás privádza do stále väčšieho úžasu a obdivu a zároveň nás vedie k nesmiernej pokore, smeruje naše vnímanie sveta, života a nás samých. To sa stane aj náplňou toho, čo od nás budú môcť ďalší ľudia prijať. Vedomie o Božej dokonalosti a nekonečnej láske k nám.

### Jak si přežete, aby církev adventistů vypadala v budoucnosti?

Prajem si, aby sme boli spoločenstvom veriacich ľudí, ktorí sú zapálení pre Boha, pre ktorých je On na prvom mieste. Prajem si, aby mohlo byť Nebeské kráľovstvo v nás, medzi nami, aby bolo zjavné pre ostatných ľudí, aby bolo poznať, že patríme so všetkým čo máme Kristovi, a aby sme práve tým mohli ľudí privádzať k Bohu. Prajem si, aby sme stále žili s vedomím, že náš Pán sa čoskoro vráti, že vďaka Nemu môžeme radosť zo spásenia prežívať už teraz. Prajem si, aby sme brali vážne jeho poverenie, úlohu, ktorú zveril tým, ktorí v neho veria, aby sme sa dali Hospodinovi k dispozícii, aby nás mohol v plnej miere použiť vo svojom veľkom diele. A prajem si, aby nám k tomuto všetkému dopomohol On sám, popri všetkých výzvach, ktorým čelíme ako cirkev, ako jednotlivé zbory, rodiny a každý sám vo svojom živote. Prajem si, aby z nás, Cirkvi adventistov siedmeho dňa, mohol mať Pán Boh radosť.

## Jiří Piškula

*Historik*

### K čemu je dobrá teologie?

Teologie je na prvém místě věda. Měla by tedy především předkládat jednotlivé metodologické přístupy, teorie a výsledky dosavadního bádání tak, aby studenti byli sami schopni se ve vědě orientovat a nalézt si svůj vlastní postoj a názor. Z toho vyplývá, že by měla do určité míry být alternativou k vyučování dogmat či k nějaké indoktrinaci. Teologie vyučovaná

na bohosloveckých fakultách má pověst vědy, která nabourává vžitou víru a naučený přístup k Písmu a působí studentům bohosloví mnohdy traumata. Myslím, že to je však správný proces, který vlastně koresponduje s tím, co dělali a učili reformátoři, ke kterým se jako církev hlásíme. Bořit a budovat znovu je tvůrčí proces, zabraňující zkosnatění.

### **Jak vnímáte adventistickou identitu?**

Jako historik nemohu adventismus sedmého dne vnímat jakkoliv exkluzivně – vychází z dobových potřeb křesťanstva Spojených států amerických první poloviny 19. století a dobové pozadí tohoto období je v adventismu patrné. To do značné míry napomohlo raketovému nástupu adventistické misie, ale neměli bychom se bát také otevřeně hovořit o tom, že kvůli tomu (i když ovšem ne výhradně) již více než 50 let adventismus ve vyspělém světě stagnuje – v těch lepších případech, většinou je však na ústupu. Nezanedbatelná část – přinejmenším evropského – členstva dnes nepovažuje „tradiční pilíře“ adventismu za důležité. Upadá znalost osob zakladatelů a jejich děl, už si ani nevzpomenou, kdy jsem v kázání slyšel termíny jako „nebeská svatyně“ nebo „vyšetřovací soud“. Je tedy patrné, že vnímání jádra adventismu se mění v samotném členstvu, a to již po několik desetiletí. Otázkou je, zda na posuny spirituality adventismu dokáže zareagovat adventistická systematická teologie. Tedy – aniž bych chtěl opakovat, co bylo již mnohokrát řečeno – adventismus svou identitu opět hledá. Vnímám to jako pozitivní jev, důkaz, že adventismus nežije ze staré spirituality Severní Ameriky 19. století.

### **Kam podle vás bude adventismus směřovat?**

Navážu na svou předchozí odpověď ohledně pružnosti adventistické dogma-

tiky. Zde se jako nepříznivé faktory jeví jak centrální správa církve ve věcech věroučných (tím je míněno, že celosvětové věroučné podněty vycházejí téměř výhradně ze severoamerického prostředí), tak i demokratická ve věcech správních. Konzervatismus vždy církvi „slušel“ a byl, je a bude mnohdy prostředkem ke kariérnímu vzestupu církve, takže možnosti vnitřního i vnějšíhoaggiornamenta v naší církvi se zdají být velice omezené. Podobně problematicky vnímám výběrový doktrinálně posilovaný odpor adventismu vůči určitým vědeckým poznatkům – a nemyslím tím pouze bibliotiku. Pokud by se adventistická teologie nadále vzdalovala od života sborů a důrazů současné adventistické spirituality, hrozí schismata a vznik různých krizových situací (které zpravidla nahrávají radikálním řešením). Světovost adventismu však spíše než dynamice a aktualizacím v teologickém vývoji nahrává setrvačnosti a opatrnosti.

### **Jak si přejete, aby církev adventistů vypadala v budoucnosti?**

Ideálem by bylo, aby byla zcela jiná než je dnes. Eklesiologie vnímá církev jako společenství, povoláné Bohem. Bůh jistě nepovolává dnes lidi za stejným účelem jako před 100 nebo 1 000 lety. Dá se předpokládat, že tomu nebude jinak ani do budoucna.

## Radim Passer

*Podnikatel*

### K čemu je dobrá teologie?

K tomu, abychom získali důležité informace o Pánu Bohu. Informace o Božím plánu záchranu padlého člověka, informace o Boží pravdě, Božím charakteru, Boží lásce, odpuštění a milosti. Zkrátka všechno důležité pro naše spasení.

### Jak vnímáte adventistickou identitu?

Boží viditelná církev doby konce, Bohem předpověděná, s Boží pomocí zformována a Bohem povolána k hlásání poselství naděje a záchranu hynoucímu světu. Asi ten největší úkol, jaký kdy Bůh smrtelníkům svěřil. Na jednu stranu krásná a s velikou pokorou přijímaná přednost, na druhou stranu dalekosáhlá odpovědnost vůči Bohu, lidem a tomuto světu.

### Kam podle vás bude adventismus směřovat?

Přesně podle řady biblických textů. Uvedl bych Mt 25,1–13, dále Zj 3,14–22 a v těchto kontextech se budou prolínat texty Zj 14,6–16 a řada veršů ze Zj 13.,17. a 18. kapitoly. Těch textů na naši dobu je mnohem více a chvála Bohu za to, že nás předem varuje před přicházejícími událostmi.

### Jak si přejete, aby církev adventistů vypadala v budoucnosti?

Stačí, když budeme plnit Boží pověření. Když poselství záchranu předáme lidem okolo nás. K tomu nás Bůh povolává. Přál bych si, aby to lidé o nás věděli. Že tady jsme pro ně. A že svoji službu děláme z lásky k Bohu a jeho dětem.

## David Novák

*Kazatel a tajemník pro mládež v Církvi bratrské*

### K čemu je dobrá teologie?

Pokud je otázka mířena na akademickou teologii, potom se bez ní křesťan v životě snadno obejde (píšu to jako člověk, který teologii studoval). V akademickém světě má teologie za úkol promýšlet a domýšlet pravdy víry, dále teologii reflektovat ve světle dalších humanitních oborů. Pokud je teologie vnímaná jako „slovo o Bohu“ nebo mluvení o Bohu, potom je každý přemýšlející křesťan teologem a je to tak správné.

### Jak vnímáte adventistickou identitu?

Zas tak dobře adventisty neznám, nicméně když se řekne český adventismus, tak se mi vybaví především několik přátel,

kteří mezi adventisty mám, potom zákaz vepřového, desátky, zdravý životní styl, Ellen Whiteová, Radim Passer, písmáctví a svěcení soboty. Omlouvám se, že to je asi nepřesné, ale toto je první, co mi přijde na mysl.

### Kam podle vás bude adventismus směřovat?

To záleží na tom, jak moc bude adventismus otevřený dalším křesťanským proudům a myšlenkám. Z rozhovorů, které jsem s některými adventisty měl se domnívám, že církev adventistů projde a již prochází tím, čím jiné církve. Tedy určitým rozhovorem, který někdy může být bolestivý – a to rozhovorem mezi kon-

zervativnějším a řekněme progresivnějším křídlem. Myslím, že je třeba se tohoto rozhovoru nelekat a nevidět v něm znamení rozdělení. Domnívám se, že církev adventistů byla především v minulosti spíše uzavřenější, co se jiných církví a ekumény týká. Myslím, že toto se mění a měnit bude.

***Jak si přejete, aby církev adventistů vypadala v budoucnosti?***

Adventistům bych přál, aby byli církví, která do deseti let založí 30 nových sborů,

bude mít ve svých řadách tisíce mladých lidí, bude mít mezi sebou několik vynikajících teologů, kteří se nebudou stydět za Krista, na bohoslužby této církve bude přicházet mnoho nevěřících, protože zde bude výborné kázání a též výborné chvály a v neposlední řadě bych vám přál, abyste měli seminář, který bude mít jak dobrou teologickou tak duchovně-formativní úroveň.

## **Peter Čík**

*Tajemník Česko-Slovenské unie církve adventistů*

### **K čemu je dobrá teologie?**

Pokud bychom vycházeli ze samotného názvosloví, pak výraz teologie znamená „nauku o Bohu“. Z této skutečnosti vyplývá, že teologie je nejenom „k něčemu dobrá“, ale především je důležitá a nepostradatelná pro vyznání církve i život každého věřícího.

Teologie zprostředkovává poznání o Bohu, který se nám odhalil a ze své milosti dal poznat. Proces poznávání Božího jednání se pochopitelně neodehrává pouze na půdě teologických škol, ale děje se hlavně v živém setkávání Boha s člověkem. Teologie se tedy odehrává v každodenním životě křesťana. V tomto smyslu je každý věřící teologem.

### **Jak vnímáte adventistickou identitu?**

Otázka po identitě nás přivádí především k hledání kořenů, ze kterých vzešla naše církev. Počátky hnutí, ze kterého vznikla naše církevní organizace, byly silně ovlivněny snahou o hlubší porozumění Písmu. Toto vzácné dědictví „lidu Písma“ je

deklarováno v knize Adventisté sedmého dne věří..., která vlastně tvoří jakýsi úvod k našim věroučným článkům. Ani dnes bychom se neměli zpronevěřit tomuto poslání; měli bychom usilovat o stále nové porozumění Písmu. Církev je tím neustále vyzývána k odvaze nově formulovat věroučné články a aktualizovat biblické poselství takovým způsobem, aby bylo srozumitelné, konkrétní a oslovující pro člověka žijícího v dnešní době.

### **Kam podle vás bude adventismus směřovat?**

Směrování adventismu v celosvětovém měřítku – a přitom v jednotné linii – je možné zachovat za předpokladu, že vedení církve bude citlivě vnímat různorodost potřeb jednotlivých divizí a menších územních celků. Ježíšovo evangelium se sice zvěstuje jako jednotné poselství, přesto však v rozdílném prostředí a rozmanitých kulturách. Zachovat jednotu v rozmanitosti je možné za předpokladu, že vedení Generální konference stanoví vizi

a směřování církve. Realizace i konkrétní rozpracování programu by mělo být ponecháno v kompetencích jednotlivých unií, sdružení a sborů.

### **Jak si přejete, aby církev adventistů vypadala v budoucnosti?**

Kristova církev je věrohodná, odráží Boží jednání ve svém životě, dále je otevřená

k potřebám druhých, sloužící a také srozumitelná ve svém poselství. Klade důraz na podstatné a v návaznosti na věčné evangelium trojandělského poselství vyzdvihuje pravé jádro biblického zvěstování.

## **Jan Dymáček**

*Kazatel*

### **K čemu je dobrá teologie?**

Teologie je nauka o Bohu. To znamená, že „zkoumá“ Bibli, dává věci do souvislostí, přibližuje dobu, kulturu, okolnosti atd. To vše je potřebné pro správné pochopení Bible. A správné pochopení Bible je potřebné pro formování našeho vztahu k Bohu, naší víry a v konečném důsledku k utváření našeho způsobu života. Teologie je tedy důležitá věda. (Že je možné ale dělat „také teologii“ je jistě stejně tak možné).

### **Jak vnímáte adventistickou identitu?**

Každá církev nebo hnutí musí mít svoji identitu, tedy sebeuvědomění. Pokud ji nemá, nemá ani důvod pro svoji existenci, protože je pak pouze „další na trhu“. I naše církev má svoji identitu (nikoliv výlučnost), která vyplývá právě z našeho pochopení teologie – nauky o Bohu. V mnohém vnímáme věci stejně jako jiné křesťanské církve, v některých bodech se však s nimi rozcházíme. Máme tedy svoji identitu, sebeuvědomění, což ale nemá

nic společného s výlučností nebo samospasitelností.

### **Kam podle vás bude adventismus směřovat?**

Stejně jako ve společnosti, také v církvi se, žel, projevuje tendence k radikalizování postojů. (A čím oni /podle našeho mínění/ dál, my, na druhou stranu, ještě dál.) Nevím jak daleko toto vyhraňování půjde, ale toto nebezpečí tady je. Někdy k tomu můžeme přispívat i my sami svými radikálními postoji ve věcech nedůležitých. Možná je to také tím, že právě ona identita je jedněmi stíraná a opět jiní ji brání. Teď jsem nehovořil o směřování adventismu, ale o nebezpečí, které je s tím spojené.

### **Jak si přejete, aby církev adventistů vypadala v budoucnosti?**

Jako církev, která bude pevně zakotvená v Božím Slově, má svoji identitu, projevují se v ní láskyplné vztahy (a to i k lidem mimo ni) a naplňuje pověření Krista jít a kázat.

## Vladimír Krupa

*Kazatel*

### **K čemu je dobrá teologie?**

Teologie především poskytuje příležitost poznávat základy, souvislosti a okolnosti týkající se budování vztahu k Bohu. Onen vztah může být osobní nebo skupinový. Teologie se nakonec – řečeno s určitou nadsázkou – stává adventistickou filosofií a pomáhá jasněji formovat či formulovat myšlení, rozhodování a činy adventisty.

### **Jak vnímáte adventistickou identitu?**

V současnosti je v Česku nejasná či záměrně rozmazaná. Typický vyznavačský prvek se téměř vytratil a vzniklá prázdnota je nahrazována neutrálními společenskými aktivitami s obavou, aby to nikoho neurazilo.

### **Kam podle vás bude adventismus směřovat?**

K většímu skrytému (vnitřnímu) rozštěpení. Významná společenská událost či zásadní politický otřes pak může spustit radikalizaci postojů a vést ke snaze o znovudefinování jasné adventistické identity na straně jedné a odchod těch, kterým adventistická odlišnost je překážkou na straně druhé.

### **Jak si přejete, aby církve adventistů vypadala v budoucnosti?**

Aby se znovu (nadšeně) vrátila k prvkům hnutí, které přijímá zodpovědnost za poselství, jež nese v tomto světě, ale i za vlastní členy, od kterých vyžaduje duchovní probuzení a odevzdání.

## Poznámky

## Poznámky