

8/2016

KOINONIA

Časopis Teologického semináře
Církve adventistů sedmého dne



8/2016

KOINONIA

Časopis Teologického semináře
Církve adventistů sedmého dne



KOINONIA 8/2016

Časopis Teologického semináře Církve adventistů sedmého dne
Vychází dvakrát ročně.

Redakční rada: Marek Harastej (šéfredaktor), Daniel Hrdinka (výkonná redakce),
Roman Mach, Peter Čík, Michal Balcar, Jiří Beneš, Martin Lindtner

Pro Teologický seminář Církve adventistů sedmého dne vydává nakladatelství
Advent-Orion.

Adresa redakce: Radvanice 29, 285 06 Sázava

Telefon: +420 327 320 181

E-mail: tscasd@tscasd.cz

Webová stránka: <http://www.tscasd.cz>

Registrační číslo: MK ČR E 19758

ISSN 1804-641X

Technická redakce: Robert Prokopec

Vytiskla tiskárna ARTRON, s. r. o., Boskovice

Obsah

Editorial

Rozhovory

Kázání

Studijní a exegetické poznámky

Studie

Články

Dokumenty

Studentské práce

Představení odborné práce

Recenze

Diskuze

Obsah

Editorial

Roman Mach: *Žánry, hermeneutika, výklad... A proč to všechno?*..... 9

Rozhovory

Bernhard Oestreich: *Naslouchání biblickému textu je jako luštění neznámého písma* 13

Jon Paulien: *Klíč k oslovení lidí spočívá v „radikálním konzervatismu“* 18

Jacques B. Doukhan: *Měli bychom se cítit jako dítě, které na břehu našlo krásnou mušli*..... 22

Kázání

Michal Balcar: *Abraham se s Hospodinem hádá o Sodomu*..... 24

Mikuláš Pavlík: *Boh, ktorý má dva príbytky*..... 27

Studijní a exegetické poznámky

Studie

Josef Dvořák: *Od exegeze přes hermeneutiku ke kázání aneb svatební kázání tak trochu pro každého*..... 30

Oldřich Svoboda: *Starozákonní prorocké texty* 37

Jiří Beneš: *Hermeneutika mudroslovné literatury* 43

Kamil Kreutziger: *Druhý Pesach (Nu 9,1–14) – Metodika přístupu k žánru zákonné pasáže* 56

Jana Urbánková: *Hermeneutika starozákonní poezie* 70

Jana Urbánková: *Očekávání záchrany (Žalm 31)*..... 73

Jana Urbánková: *Žalm 103 jako výpověď o Hospodinově jednání*..... 79

Daniel Horničár: *Evanjelia – štyri podoby jedného príbehu* 84

Roman Mach: *Apokalyptika v literárním pohledu – Zjevení Janovo* 90

Martin Lindtner: *Novozákonní hymny*..... 101

Články

Michal Balcar: *Hagioterapie – léčivé čtení Písma*..... 105

Studentské práce

Představení odborné práce

Oldřich Svoboda: *Poselství radosti v Lukášově evangeliu a v knize Skutky apoštolů (Daniel Horničár)*..... 108

Recenze

Bedřich Jetelina: <i>Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou</i> (Zdeněk Vojtíšek)	113
Bernhard Oestereich: <i>Performanzkritik der Paulusbrieife</i> (Petr Krynský).....	116
Heryán Ladislav: <i>Země bez obzoru</i> (Jiří Beneš)	118
Bándy Juraj: <i>Slávnostné a kajúce Žalmy</i> (Jiří Beneš)	120
Heczko Jan: <i>Zkušenosť nemožného: Jacques Derrida a literatura</i> (Roman Mach)	122
Představujeme – Roman Mach: <i>The Elusive Macrostructure of the Apocalypse of John: The Complex Literary Arrangement of an Open Text</i>	124

Diskuze

Václav Vondrášek, Olga Benešová, Daniel Huvar, Josef Balada, Jan Fürst, Alena Heczková, Daniel Márfoldi, Jiří Barták, Ján Šolc, Antonín Šedivý.....	125
--	-----

Contents

Editorial

Roman Mach: *Genres, Hermeneutics, Interpretation ... Why Bother?* 9

Interviews

Bernhard: Oesteriech: *Listening to the Biblical Text Is like Reading an Unbeknown Script*..... 13

Jon Paulien: *How to Reach People? Through "Radical Conservatism"* 18

Jacques B. Doukhan: *We Should Feel as a Child Who Has Just Found a Beautiful Shell on the Shore*..... 22

Sermons

Michal Balcar: *Abraham Bargains for Sodom with the Lord* 24

Mikuláš Pavlík: *The Lord with Two Dwellings*..... 27

Studies and Exegetical Notes

Studies

Josef Dvořák: *From Exegesis via Hermeneutics to the Sermon a.k.a.*

Wedding Sermon for more or Less Everyone..... 30

Oldřich Svoboda: *Prophetic Texts of the Old Testament*..... 37

Jiří Beneš: *Hermeneutics of the Wisdom Literature* 43

Kamil Kreutziger: *The Second Pesach (Nu 9:1-14) – A Methodology of Reading the Laws in the OT*..... 56

Jana Urbánková: *Hermeneutics of the Poetry in the Old Testament*..... 70

Jana Urbánková: *Awaiting the Salvation (Psalm 31)*..... 73

Jana Urbánková: *Psalm 103 as a Testimony to Lord's Acts* 79

Daniel Horničár: *Gospels: Four Faces of One Story* 84

Roman Mach: *Apocalypics from Literary Perspective – The Revelation* 90

Martin Lindtner: *Hymns in the New Testament*..... 101

Articles

Michal Balcar: *Hagiotherapy – Healing Through Reading of Scripture* 105

Student Papers

Introducing Research Paper

Oldřich Svoboda: *The Message of Joy in the Gospel of Luke and Acts* (Daniel Horničár) 108

Reviews

Bedřich Jetelina: *The Seventh-day Adventists between the Modern and Postmodern*
(*Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou*) (Zdeněk Vojtíšek) 113

Bernhard Oestereich: *Performanzkritik der Paulusbriefe* (Petr Krynský)..... 116

Heryán Ladislav: *Země bez obzoru* (*A Land With No Horizon*) (Jiří Beneš) 118

Bándy Juraj: *Festive and Penitential Psalms* (*Slávnostné a kajúce Žalmy*) (Jiří Beneš) 120

Heczko Jan: *The Experience of Impossible: Jacques Derrida and Literature*
(*Zkušenost nemožného: Jacques Derrida a literatura*) (Roman Mach) 122

Proudly Introducing – Roman Mach: *The Elusive Macrostructure*
of the Apocalypse of John: The Complex Literary Arrangement of an Open Text..... 124

Discussion

Václav Vondrášek, Olga Benešová, Daniel Huvar, Josef Balada, Jan Fürst,
Alena Heczková, Daniel Márfoldi, Jiří Barták, Ján Šolc, Antonín Šedivý..... 125

Žánry, hermeneutika, výklad... A proč to všechno?

Roman Mach

T*extualita versus (nesamozřejmě) předporozumění.* Starý příběh vypráví o tom, jak byl indiánský otrok svým pánem poslán s košíkem fíků a s dopisem. On část zásilky cestou snědl a adresátovi doručil jen zbytek. Adresát si ovšem přečetl také dopis, a když v košíku nenašel dotyčný počet fíků, obvinil otroka. Indián však vše popřel a obvinil papír z křivého svědectví.

Když byl znovu podobně poslán, opět po svém zvyku část fíků cestou snědl – předtím však dopis ukryl pod kámen s přesvědčením, že když jej papír neuvidí fíky jíst, nebude jej později moci obvinít.

Když byl ovšem poté obviněn ještě důrazněji než poprvé, přiznal vše pln obdivu k nadpřirozeným silám papíru a slíbil, že napříště bude všechny úkoly vykonávat poctivě.¹ To nám může zábavně ilustrovat sílu našich očekávání (předporozumění) od „papíru“, tj. spojených s texty a *textualitou*.

Žánry, žánry, žánry... Ať vědomě, či bezděčně, rozpoznání žánru vede a zásadně formuje naše čtení veškerých textů. Hlubší literární rozpoznání žánrů a práce s nimi nepochybně představují jeden ze zásadních přínosů, které biblistice přinesly literární přístupy zhruba od sedmdesátých let. Žánr definuje, „o jakého živočicha se jedná“, především na základě obsahových a formálních podobností textů (a poté i kontextů). Znalost o žánrech tedy musí být z textů odvozena, nikoli na texty uvržena.

Následující úvod se tentokrát nevydá cestou shrnutí příspěvků v tomto sborníku, nýbrž cestou pokusu o velmi stručné zmapování hlavních hermeneutických směrů.

Gramaticko-historická exegeze. Tento přístup, který je nám dodnes vlastní, je dědictvím konzervativního evangelikalismu z doby vzniku našeho hnutí. Typickým kladem je důraz na *text v jeho celistvosti a na jeho autoritu* a také zájem o původní znění a kontextové informace. Problematičtější stránku ovšem představuje klasický důraz na „*autorský záměr*“. S velkým opožděním si začínáme být vědomi té skutečnosti, že autorský záměr (záměr v myslí autora) se v procesu exegeze pouze pokoušíme *rekonstruovat* nad texty, které mnohdy připouštějí více než jeden způsob čtení. Zvláštním problémem pak je tendence k „*přímému čtení*“, která nutně naráží zejména v případech literárně-kreativních textů. S tím souvisí značná zátěž konzervativního předporozumění, kterou lze ilustrovat např.

¹ Wilkins John: *Mercury or The Secret and Swift Messenger*; Nicholson, Londýn, 1707, str. 3–4; in Eco Umberto: *Meze interpretace*, Karolinum 2004, str. 7–8.

typickým přístupem ke knize Kazatel jako k problematickému produktu jakési hříšné senility stárnoucího Šalomouna. Takové pojetí pochopitelně ve výsledku nebere kanonický text příliš vážně, a to zejména tam, kde se jeví jako „problematický“. Vidíme tedy, že přístup konzervativní má své klady i zápory a neznamena vždy nutně bezpečnou a zaručenou práci s textem a respekt k jeho autoritě.

Historický criticismus. Tato široká a velmi významná hermeneutická škola prošla od svých radikálních počátků velmi významným vývojem. Typická kritická odmítnutí z našich konzervativnějších pozic jsou spjata s obdobím přelomu 19. a 20. století, kdy byl tento criticismus nesmírně radikální, kontroverzní a v mnohém skutečně neudržitelný. Příkladem zde mohou být fragmentární teorie vzniku knihy Zjevení, které se výrazně lišily od autora k autorovi a nikdo jiný zpravidla nebyl schopen dojít ani k podobným výsledkům. Úsměvnou klasikou je zde teorie R. H. Charlese o Janově „věrném, ale neinteligentním služebníku“, který „pomíchal“ jednotlivé části textu Zjevení a způsobil tak onen zdánlivý tematický a strukturální chaos knihy. Rovněž výchozí předpoklady tohoto criticismu, jak je klasicky formuloval Troeltsch, byly výrazně naturalistické.²

Zároveň je však nutno vnímat, že historický criticismus se od těchto pionýrských dob střetu mezi konzervativním a liberálním protestantismem výrazně posunul. Radikální „vědecké“ předpoklady, které prakticky předem vylučovaly vše nadpřirozené, dnes zastává málokdo, radikální fragmentování textů či zpochybnění jejich původu bylo z velké části opuštěno. Metodologická výzbroj se vyjemnila a rozšířila a některé jevy, odhalené např. kritikou zdrojů a redakce (jako rozpoznání kompozitního autorství knihy Izajáš) zůstávají důležitou součástí dnešní hermeneutické mapy. Není bez zajímavosti, že v odpověď na novodobé kritiky vzniku a původnosti díla Ellen Whiteové byly oficiálně uplatněny historicko-kritické metody (kritika zdrojů a redakce³).

Hlavním zacílením historického criticismu vždy byla *prehistorie textu* – tedy otázky původu, způsobu vzniku, redakčních úprav, tradování, vlivu jiných textů a tradic apod., a to s důrazem na jeho *referenční funkci* (viz níže). Vedle toho nelze přehlédnout nahromaděná kvanta kontextových informací, která nesmírně obohacují exezezi.

Literární criticismus. Nejmladší proud, který dříve či později nutně musel nalézt cestu také do biblistiky (70.–80. léta 20. století), představují přístupy *literární*. Literární kritice bylo zpočátku vytýkáno, že pochází ze světa fikce, zatěžuje starověké texty novodobými koncepty, odsouvá do pozadí hledání autorského záměru ve prospěch „autonomie textu“, oslabuje historickou *referenční sílu* textu ve prospěch komunikace *poetické* – tedy nepřímé a významově rozevřené, a že – pro nás možná překvapivě – zachází s kompozitními texty jako s integrálními celky.

I zde ovšem platí, že to, co nastupovalo radikálně, se (v tomto případě brzy) vyjemnilo, rozšířilo a uklidnilo. Dramatický spor o objektivitu „autorského záměru“ (konzervativní pohled) a subjektivitu významu literárních textů „žijících po napsání vlastním životem“ se utišil a přinesl velmi zajímavé poznatky na obou stranách. Metody, které vzešly z *literární kritiky* (rétorická kritika, narativní kritika, intertextualita, specifické literární teorie a další) dnes představují spektrum od velmi (postmoderně) radikálních po velmi umírněné, a tak se dokonce i obávaná „kritika čtenářské odezvy“ ukázala být ve svých umírněných podobách přínosnou.

Je třeba chápat, že literární criticismus vznikl nad *literárními* texty. Literárnost lze stručně definovat přítomností kvalit, jako je obsahová a kompoziční estetika a vypracovanost, využívání literárních strategií, komunikace obsahem i *formou* (kompozicí, strukturou, vnitřními vztahy...), sdílení *zkušenosti* (nikoli pouze věcné informace) a – ve výsledku – *schopností generovat nový význam (nová*

² Tyto „principy“ zahrnovaly (1) výchozí metodologickou pochybnost nad texty včetně náboženských – tzn. uplatnění veškerých kritických metod, (2) analogii mezi ději současnými a minulými, (3) *korelaci* čili kauzální řetězec přirozených příčin veškerých dějů. Troeltsch Ernst: On Historical and Dogmatic Method in Theology, 1898.

³ Veltman Fred: The Desire of Ages Project, Part I and II, *Ministry*, October 1990, 4–7, and December 1990, 11–15.

„čtení“) v nových kontextech.⁴ Tato škola je tedy přirozeně silná především nad texty literárně složitějšími, kreativními, se silnou poetickou funkcí, které skutečně znovu vnímá jako celky (zde hermeneutika opsala zajímavý kruh), přiznává jim jejich strategie, napětí, zdánlivé rozpory či mnohoznačnost a aplikuje na ně přístupy vyvinuté nad jinými (soudobějšími) kreativními texty.

Zde nemůžeme přehlédnout linii autorů, pracujících směrem k znovuobjevení a znovuocení metafory a tím i síly kreativního jazyka, završenou nepochybně Paulem Ricoeurom⁵ a – vedle originální anatomie metafory – jeho konceptem „přebytku významu“ v kreativním textu.⁶

Jedním z prvních signálů ochoty rozpoznat literárnost náročnějších textů, jako je kniha Daniel, v naší exegezi, je opakovaná formulace v komentáři Zdravka Stefanoviče ve smyslu „zde je text záměrně víceznačný“⁷ a jeho celkové vysoké literární hodnocení textu jako celku.⁸ Skutečně, *mnohoznačnost* (významová šíře) je „obchodní značkou“ kreativních textů, jako je Kazatel nebo Zjevení, a její přiznání a práce s ní (bez zděšení) je pak typickým příznakem literárních přístupů. Příklad: vyznavačský závěr knihy Kazatel („Boha se boj a jeho přikázání zachovávej...“) byl z historicko-kritických pozic dlouho považován za kompozitní a nepůvodní vzhledem k předpokládanému zásadnímu ovlivnění textu řeckým myšlením („marnost...“). To je opět ukázkou přetížení vykladačských předpokladů (předporozumění). *Literární přístup* s tímto typem mezivýznamového napětí problém nemá: naopak cíleně hledá, jak a proč je přítomno ve strategii celého textu.⁹

Širší kontext. Během novějších hermeneutických dějin „šly okolo“ některé další výrazné vlivy. *Strukturalismus*¹⁰ se pokusil nalézt jakousi objektivizující „mluvnici příběhů“ či jejich *stavebních prvků napříč kulturami*. Tento pokus o „univerzální kategorie“, vycházející ze „vzorů lidského mozku“ v „textu jako systému“, neuspěl a z biblistiky vycouval. Jedním z následujících jevů byla tolik obávaná *dekonstrukce* (Derrida) – dnes už si lépe uvědomujeme, že toto nahmátnutí a zdůraznění relativity jazyka jako nástroje komunikace, zatíženého vlastními vnitřními rozpory, mířilo spíše do oblasti *filozofie jazyka*, než by aspirovalo na konkrétní vykladačskou metodu. Výsledné upozornění na tu skutečnost, že předávání významu slovem či textem je vlastně vždy tak trochu zázrak, může být naopak vnímáno jako (vykladačsky) velmi užitečné.¹¹ Není tedy divu, že velký strukturalistický pokus o „objektivismus textu“ byl následován nejen větším zohledněním socio-kulturních kontextových faktorů (např. v *Ecově sémiotice*), ale i zmíněným zájmem o *čtenáře a jeho odezvu* („reader-response“).¹²

Sociolingvistika nás zase upozornila na zvláštní způsoby používání jazyka skupinami lidí v neobvyklých kontextech, tj. zejména na možnost záměrně významově posunutého či mluvnicky deformovaného jazyka – *idioletku*, a upřesnila předchozí názory na vzájemné dlouhodobé ovlivnění mezi jazyky v případě dvojjazyčnosti autorů.¹³

Současná situace. Výše uvedené školy se nemohly vzájemně neovlivnit. Díky literárním přístupům se dnes už tolik neobáváme textů „zlobivých“, tj. zdánlivě rozporných, matoucích, složitých, komunikujících *nepřímo* (tedy poeticky). Propojujeme si všechny základní póly řetězce komunikace: autor – text – kontext – čtenář. Dřívější důrazy (v konzervativním přístupu *autor a jeho záměr*, v historické

⁴ Literárnost má více definic. Tato je založena na Ryken Leland: *Literary Criticism*. In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, edited by Kevin J. Vanhoozer, str. 457–460. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005, str. 457.

⁵ Jako Beardsley, Wheelwright, Black a v biblistice pak pod Ricoeurom vlivem např. Ian Paul (metaforický jazyk Zjevení) nebo Stephen Wright (svěží výklad evangelijních podobností).

⁶ Ricoeur Paul: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: The Texas Christian University Press, 1976. Ricoeur Paul: *Creativity in Language: Word, Polysemy, Metaphor*. *Philosophy Today*, 17:2 (Summer 1973), 97–111.

⁷ Stefanovic Zdravko: *Daniel: Wisdom to the Wise: Commentary on the Book of Daniel*. Nampa, Idaho: Pacific Press, 2007, str. 218, 300 a 411.

⁸ The book of Daniel has been called a literary masterpiece. Its language is rich, full of metaphors and imagery. Stefanovic, *Wisdom to the Wise*, str. 29.

⁹ Viz např. Craig Bartholomew a jeho literárně-kritický komentář ke knize Kazatel.

¹⁰ Viz de Saussure, Lévi-Strauss, Greimas a další.

¹¹ Jak velmi vtipně a čtenářsky přístupně (při zachování hutné odbornosti) charakterizuje Jan Heczko: *Zkušenost nemožného: Jacques Derrida a literatura*. Slezská univerzita v Opavě, 2012.

¹² Viz např. Eco Umberto: *Meze interpretace* (původně *The Limits of Interpretation*).

¹³ Viz např. posun názoru na „dvojjazyčné“ mluvnické jevy ve Zjevení v „Apokalyptice“.

kritice *prehistorie a referenční význam textu*) doplňujeme pochopením *textuality*, „práv textu“, generování významu, *mnohoznačnosti*, a také *finalizace významu procesem čtení*.

Ideální je, když specifický typ textu k sobě „zve“ metodologii, se kterou žánrově rezonuje. Dělení žánrů na ose od *referenční* (přímé, jednoznačné) komunikace až po nepřímý, zahalený, *poeticky rozšířený*, evokativní jazyk (metafory, podobenství, prorockého idiomu, apokalyptiky) je mimořádně užitečné.

Vymezení, hranice, „čistota“ metod? Starozákonní texty tvoří určitou žánrovou rodinu, která na sebe nabaluje typickou škálu metod – obdobná situace je dnes v oblasti Nového zákona. Jednotlivé proudy exegeze se navzájem ovlivnily a obohatily, proto není realistické očekávat „čistou“ metodu – vykladači bývají spíše eklektičtí, „půjčují si“ metodologickou výzbroj z různých zbrojnic.

V naší církvi nejednou probíhala diskuze o hranicích hermeneutických metod ve smyslu „bezpečného“ vymezení. Otevřenější autoři, jako profesor Knight, oproti tomu otevřeně připouštěli, že např. historickou kritiku v té či oné míře používáme všichni. Nezapomenu na výrok jednoho ze svých profesorů v tomto smyslu: „Vše, co nám pomáhá porozumět textu, je dobré.“ Více přitom záleží na *přiměřenosti vykladačských předpokladů* (tj. čím je pro nás Písmo a co od jeho textové komunikace očekáváme) nežli na „čistotě“ a původu jednotlivých *metod* jako takových.

Objektivní čtení? Častou snahou či pokusem výkladu je rovněž snaha o jeho naprostou, „finální“ objektivizaci. Ano, exegeze je zde právě od toho, aby výklad nebyl svévolný a nepřiměřený. Výklad však vždy v principu znamená redukci bohatství významu daného textu na jediné čtení. To, co rozhoduje o upřednostnění jednoho čtení před jinými, by vždy měla být převaha exegetického opodstatnění, která ovšem vždy souvisí se stavem našich znalostí a dalšími kontexty (předporozuměním). „Úplnou objektivitu“ je proto třeba vlídně přenechat fundamentalistům.

Otázky na závěr. Vedle legitimní otázky „Jak dotyčná metoda rezonuje s typem textu (žánrem) a nakolik nám pomáhá textu rozumět?“ chci závěrem položit ještě jednu podobně důležitou otázku nad vykladačským přístupem, který nakonec upřednostníme. *Otvírá* tento přístup Písmo nám a druhým? Nebo svým úzkým vymezením a silným předporozuměním naopak bohatství textového významu redukuje a *uzavírá*?

Ve výsledku ovšem nakonec vždy „jeden prsten vládne všem“. Písmo máme (jako křesťané) všichni, dělíme se však na rozmanité *vykladačské komunity*. To, co ve skutečnosti vždy rozhoduje a co se liší, je *výklad*. Výklad však nelze „ukončit“ ani „vlastnit“. Každá tradice navíc dojde v dějinách do stavu, kdy v Písmu už některé věci nevnímá vůbec, a jiné naopak velmi výrazně. Na výkladu tedy... záleží.

Naslouchání biblickému textu je jako luštění neznámého písma

Bernhard Oestreich, profesor Theologische Hochschule Friedensau, zabývá se Novým zákonem

Literární pohled na texty a jejich žánry představuje jeden z posledních pohybů na širší hermeneutické mapě: jaká hodnota je zde skryta?

Brát v úvahu biblické texty jako literární díla a určovat jejich žánry by mělo být samozřejmostí, avšak nevěnuje se jim patřičná pozornost. V běžném životě všichni věnujeme pozornost žánrům textů, aniž si to uvědomujeme, protože jsme zběhlí ve vlastním jazyce. Při našem setkání s Biblií je to jiné. Neznáme pravidla jazykové kultury biblické doby. A protože se nesnažíme tyto jazykové souvislosti pochopit. Je to podobné, jako když se učíme cizí jazyk – pak prostě žánry chápeme tak, jak je známe z naší současné jazykové kultury. Především čteme Biblii jako historické zprávy, naučení a napomenutí. Žel jim často dokonce ani nerozumíme v jejich původním kulturním kontextu, spíš očekáváme, že naplní naše moderní naděje. Rozpoznáváme některé druhy textů, které nacházíme ve sbírkách – například Žalmy nebo Ježíšova podobenství. Avšak další žánry častokrát úplně ignorujeme. To způsobuje vážná nedorozumění.

Proč historické zprávy, naučení a napomenutí? Proč se narativní analýza začala brát vážně teprve nedávno?

Důvodem je skutečnost, že metody výkladu biblických textů vždy odrážejí to, co čtenáři v Biblii hledají. Od doby osvícenectví se vytvořilo silné historické uvědomění. To byl důvod, proč byly biblické pasáže čteny jako historické zprávy – včetně těch, které jsou psány formou jiného žánru. Důraz na historicitu vedl k zápasu o historickou přesnost. Velmi často byla pravda obsažená v textu považována za historicky pravdivou. Nebralo se v úvahu, že pravdu mohou vyjadřovat také fiktivní příběhy.

Důraz na vzdělání vedl k rozmachu přírodních věd. Naše hledání spolehlivého poznání světa, „objektivních“ skutečností a pravdivých poznatků nám umožnilo dříve nepředstavitelné ovládnutí světa prostřednictvím vědy a techniky. Tato skutečnost mohla přispět k tomu, že jsme četli Biblii kvůli hledání „pravdy“, která by objektivně postihla realitu a přesně popsala, jak věci jsou. Může se nám proto stát, že nechápe me žánry, jako jsou založpěvy, chvály nebo napomenutí, které jsou založeny na určité nadsázce,

na kulturně podmíněných metaforách a radách vycházejících ze situace. Zapomínáme na to, že křesťanské dogma původně znamenalo vyznání víry v pravdu, nikoliv důkaz toho, co je „objektivně“ pravdivé. V pietistické tradici se Bible často četla se Saulovou otázkou: „Co mám dělat, Pane?“ (Sk 22,10). Je to důležitá otázka, avšak pokud nerozlišíme žánr, může vést k nesprávným závěrům. Příkladem může být, když příběh, který obsahuje výzvu k zabití jiného člověka, budeme číst jako výzvu k jednání.

Literární analýza biblických textů není nic nového. Znovu se dostala na výsluní na přelomu 20. století, kdy se kladl důraz na jazyk jako na médium. Tento nový zájem posílilo zavedení nových médií (například filmu). Literární analýza biblických textů napomohla překonání limitů historicko-kritické metody výkladu z 19. století.

Pokud je potřeba učit se nejen biblické jazyky, ale i žánry v jejich historickém, sociálním a kulturním kontextu, znamená to tedy, že Bibli mohou rozumět pouze odborníci, kteří studovali klasické jazyky a historický kontext?

Ne, tak tomu není. Člověk, který se neučil původní jazyky, může použít kvalitní překlady. Ty sice nedokážou vystihnout všechny odstíny originálu, ale dokážou zpřístupnit všechno, co je pro víru nezbytné. Avšak ani ten nejlepší překlad nezabaví čtenáře úkolu, aby co nejlépe pochopil žánry, jazykové zvyklosti a kulturní kontext tehdejší doby. Ale běžný čtenář Bible si kvůli tomuto úkolu nemusí zoufat, protože Bible je velmi rozsáhlou knihovnou. Opakovaným nasloucháním a četbou rozmanitých druhů textů v našem mateřském jazyce jsme se naučili různé druhy žánrů. Poznali jsme básnický styl, protože známe řadu básní. Jelikož jsme se seznámili s různými návody, jak ovládat technická zařízení, dokážeme snadno rozpoznat žánr pozorováním jeho jazykových vlastností. Žánr je zobecněním jazykových prostředků, protože zvýrazňuje nejdůležitější prvky jazykové formy a sociální kontext a současně potlačuje specifický obsah. Když čtenář Bible přečte mnoho textů a porovná je mezi sebou, pak si povšimne žánrů a jejich vlastností. V některých textech objeví vyprávění o tom, jak

se vyvíjí nějaký spor, najde náрек nad zemřelým člověkem, různé rady a doporučení nebo udělení posledních pokynů při loučení. Tyto a celou řadu dalších žánrů se můžeme naučit tím, že je budeme číst, rozlišovat a budeme si všimnat jejich forem a struktury. Některé žánry jsou vetkány do vyprávění a podávají informace o jejich sociálním pozadí. Je třeba si toho všimnat. To je dostačující pro porozumění biblickému textu, i když samozřejmě nikdy nebudeme úplně zběhlí ve starodávném kulturním kontextu. Pro ty, kdo se o tuto problematiku zajímají hlouběji, existuje řada užitečných knih.

Tvůj exegetický přístup se nazývá „performance criticism“ – což by se česky dalo přeložit jako kritika předání (příp. podání či výkonu). Mohl bys nám ji ve zkratce přiblížit?

I když se psaní v biblických dobách stalo široce využívanou součástí tehdejší kultury, byla to doba orientovaná především na mluvenou řeč. Písemné texty byly přípravou k ústní prezentaci. Autoři Bible měli na mysli posluchačské publikum, nikoliv tiché a osamělé čtenáře. Můžeme to přirovnat k moderním textům připravovaným pro jeviště (divadelní hry, texty moderátorů nebo kázání). Tyto texty mají ústní a výkonový (performativní) ráz. Totéž platí i pro Bibli. „Kritika předání“ biblických textů předpokládá, že tyto texty jsou více než pouhé historické zprávy či informace o pravdivé nauce. Jsou připraveny pro náslehy a jejich cílem bylo a je ovlivnit posluchače. Jsou prostředkem ovlivňování lidí, nikoliv pouhého rozumového poznání. V okamžiku poslechu působí na pocity i na vztahy lidí. „Kritika předání“ se snaží rekonstruovat typickou situaci představení textů, abychom lépe pochopili dopad hlasitého čtení textu na publikum, které bylo častokrát nesořodé a rozdělené do různých frakcí.

Jak ses dopracoval k tomuto specifickému přístupu mezi dalšími, které existují?

Moje zkušenosti při výuce homiletiky mne vedly k otázce: Jakým způsobem ovlivňují slova posluchače? Tato otázka vyvolala můj zájem o performativní aspekty jazyka (Austin) a ovlivnila můj způsob čtení Bible, zvláště starozákonních pro-

rockých textů, podobností a listů v Novém zákoně.

Samozřejmě že „kritika předání“ nevyrostla jen tak z ničeho. Dozrál pro ni čas. Poté, co se soustředila pozornost na jazyk jako médium, lingvistická „kritika předání“ šla ještě o jeden krok dál a znovu objevila lidské tělo jako prostředek porozumění textu. Kulturní vědy se zaměřily na performanci zvláště v etnografii, sociologii, studiu rituálů a divadla. Někteří hovoří o performančním zlomu závěru 20. století. Biblická teologie a také homiletika se podílí na tomto současném přístupu a způsobu myšlení.

„Kritika předání“ patří k metodám, které se v našem prostředí často neobjevují a nepoužívají. V jakém vztahu je s převažující exegezí v církvi?

„Kritika předání“ nenahrazuje další metody, ale otevírá nové možnosti. Napomáhá k lepšímu porozumění mnoha pasáží. Pomáhá také při lepším ocenění kognitivního (informačního) obsahu Bible, napomáhá však také lepšímu poznání síly a krásy jazykem zachycených událostí. To nás přibližuje svědkům událostí, kteří formovali křesťanskou víru. Jedna věc je podávat svědectví o křesťanské nauce a druhá věc je uslyšet dramatický hlas Marka v jeho evangeliu nebo zaslechnout tep srdce apoštola Pavla v jeho dopisech – jeho emoce, silnou náklonnost vůči korintskému publiku...

Když mluvíme o kontextu, je naše dnešní interpretace dost „kontextuální“ – ať už jde o původní, nebo současný kontext?

Není tomu tak – naše interpretace není často dostatečně kontextová ani v jednom směru. Nejdříve mi dovoluďte vysvětlit, jak já zakouším moc Bible, když promlouvá do mého kontextu 21. století. Čtu Bibli proto, abych něco získal, abych našel odpovědi na moje aktuální otázky, abych získal potvrzení směru, kterým jsem se vydal, vyvolil nebo přemohl vlivy, které mají sílu svést mne na scesti. V každém případě něco vnáším do textu. Většinou je to nějaká myšlenka určitého řešení nebo směru, kde bych řešení mohl najít. I ve stavu naprosté bezmoci mohu něco přinést – a to moji otázku. Pokud text, který jsem si zvolil,

naplňuje moje potřeby, zdá se, jako by promlouval do mého kontextu. Avšak takto nezískám mnoho. Můj výběr pasáže předurčuje výsledek: moje apriorní myšlenky se potvrdí, najdu řešení, které jsem předpokládal, že najdu. To jsem však mohl udělat i bez textu – tedy bez autority Bible, o které nyní tvrdím, že mi nabídla řešení.

Pokud bych bral v úvahu původní kontext, tak zjistím, že text mluví z historické vzdálenosti. Uvědomuji si, že text neobsahuje řešení mého problému. Možná že lidé v biblických dobách vůbec tento problém nezakoušeli. Anebo jejich řešení nejsou zdaleka užitečná pro moji situaci. Navíc, text ani nepokládá moji otázku. Proč ho tedy mám studovat? Neměl bych se poohlédnout po jiné pasáži? Odvrátit se však od historického kontextu by znamenalo dojít k chybnému závěru. Historické bádání není samo o sobě špatné. Zkušenost vzdálenosti a určité odcizenosti je signálem, že text začal vypovídat své vlastní poselství. Pokud nepřenesu text do dnešního kontextu, ale přiblížím se starověkému světu, budu se přirozeně cítit jako cizinec. Je nutné odložit své moderní obavy a věnovat pozornost neznámému a překvapivému světu rané církve. Krok za krokem začnu rozumět starověkému poselství. Víím, že nebylo napsáno pro mě. Ale udělám si čas k naslouchání. Čím déle naslouchám, tím více otázek se vynořuje. Vynakládám úsilí potřebné k porozumění tomuto starobylému textu. Je to jako rozluštění neznámého písma.

Postupně, v čase, který nedokážu určit, text samotný začne odkazovat zpět na můj problém. Neprobíhá to podle mého očekávání, neodpovídá přesně na mou otázku, ale je mnohem užitečnější, než jsem si dokázal představit. Najednou si uvědomuji, že moje dnešní zkušenosti se v určitých ohledech příliš neliší od zkušeností dřívějších lidí. Pokud já nevstoupím do původního kontextu biblických textů, pak Bible nepromluví do mého současného kontextu. To, co potřebujeme, není větší schopnost vtáhnout Bibli do našeho světa, „přeložit“ ji do naší kultury. Potřebujeme více úsilí, abychom se přiblížili biblickému světu. Potřebujeme také více trpělivosti a důvěry, že když se vzdáme svých obav a dovolíme textu, aby nás přivedl do biblického světa, Bible k nám nakonec promluví.

Říkáš, že Bible k nám dnes mluví nečekaným způsobem poté, co jsme pozorně naslouchali. Je to projev zvláštní schopnosti Bible, božské moci? Znamená to, že musíme vykládat Bibli zvláštním způsobem?

Podle mé zkušenosti Bible promlouvá s božskou mocí. Nesouhlasím však s vykladači, kteří požadují, aby se čtenář Bible řídil určitou speciální hermeneutikou, která by měla za cíl potvrdit svatost Božího slova. Takovou speciální hermeneutikou může být ochota přijmout každý výrok jako přesné vyjádření reality nebo okamžitá připravenost podřídit se každému požadavku v kterémkoli místě Písma. Podle mého názoru je však vyžadování takovéto speciální hermeneutiky pokusem o zachraňování Bible. Osud Uzy (2S 6,3–6) by nás měl varovat před takovým postojem. Pokud čtenář bude číst Bibli stejně, jako by četl jinou knihu – s otevřenou myslí, se zájmem a kritickým hodnocením, Bible je schopná odhalit mu poselství o spasení a přivést ho k poslušnosti jejich rad. Bible nevyžaduje víru od počátku, spíše vede k víře. Samozřejmě, člověk může kdykoliv její poselství odmítnout. Avšak Boží slovo je schopno překonat otázky, pochybnosti, problémy či váhavost, dokonce i zdráhání. Stačí, když budeme naslouchat.

Existují nějaké další specifické metody, které souvisejí buď s výkladem, nebo se samotným čtením Bible, které považuješ za naléhavé?

Nemyslím si, že bychom měli hledat nějaký specifický přístup k Bibli. Když jsem však řekl, že student Bible by ji měl číst stejně jako jinou knihu, pak jsem jen žádal o spravedlivé zacházení. Neměli bychom vzít dílo autora a vyjmout si tu a tam některé věty na základě určité shody slov či témat a pak složit tyto útržky dohromady, vytvořit z nich myšlenku a tvrdit, že je to přesně to, co daná kniha říká. Samozřejmě, takové zdroje informací obsahují skripta či slovníky. V nich hledáme přesné informace. Avšak knihu, která nás uvede do myšlenkového světa jiného člověka, od níž očekáváme, že se něco naučíme, budeme číst pečlivě od začátku až do konce. Jakmile pochopíme její myšlenky v jejich kontextu, shrneme si je, diskutujeme o nich a pravděpodobně budeme citovat některé překvapivé věty, kte-

ré shrnují myšlenky autora. Tak bych definoval spravedlivé zacházení. Proč tedy tak často bereme Bibli a vybíráme z ní věty, které podporují naše předem vytvořené názory, aniž bereme ohled na bezprostřední kontext?

Představte si, že bychom přerušili řečníka a větu, kterou právě vyslovil, spojili s jinou, kterou pronesl při jiné příležitosti a v jiné souvislosti. Pak z nich sestavíme určitý názor a budeme tvrdit, že toto je skutečný názor řečníka. Pravděpodobně by nám odpověděl: „Nechte mě myšlenku dokončit! Poslouchejte, dokud vám nevysvětlím to, co vám chci sdělit. Teprve potom si udělejte inteligentní závěry.“ Nepracujeme takovým způsobem s Bibli? Vzpomeňme si, jak je to dlouho, co jsme najednou přečetli celou knihu Bible? Nebo aspoň jednu kapitolu! To, co přesahuje deset veršů, už považujeme za dlouhé čtení. Často „studujeme Bibli“ tak, že střídavě pročítáme jednotlivé verše z celé Bible bez ohledu na jejich kontext či žánr. Ve skutečnosti nestudujeme Bibli, ale zabýváme se našimi myšlenkovými konstrukty, které jsme si vystavěli z fragmentů biblického materiálu. Jakou šanci dáváme autorům Bible, aby řekli své vlastní slovo? Není možné, že požadavek oné nadřazené hermeneutiky je pokusem zachraňovat naše vlastní představy a konstrukty?

Naše církev tradičně klade důraz na Bibli. Má naše adventistická interpretace za cíl „otevřít“ šíři čtení Bible? Nebo máme spíše „zúžit“ rozsah potenciálních čtení ve prospěch jednoho užšího?

Otevřený výklad předpokládá, že existuje více než jeden správný význam. To znamená, že text ponechává určitý otevřený prostor, který musí být zaplněn posluchači a čtenáři. Ne vše je řečeno, všechny nejasnosti nejsou odstraněny, není všechno hladké. Pro čtenáře a posluchače zůstává něco nedořešeného. Náš tradiční přístup k Bibli tento předpoklad nesdílí. Říká, že existuje mnoho falešných výkladů, ale pouze jeden pravdivý. (Tento koncept potvrzují knihy, které slibují „dešifrování“ Janova Zjevení pomocí správného „klíče“, jako kdyby Bible byla napsána jakýmsi zašifrovaným způsobem a čekala na osvětleného nebo jednoduše chytrého vykladače, který od-

halí její skrytý význam.) Jeden z důvodů je určitě pozitivistický světonázor 19. století. Dalším důvodem může být přesvědčení, že náš výklad je dán pouze pro velmi krátkou dobu. Jelikož se nepočítalo s dalšími generacemi, nebylo potřeba myslet na budoucí změny důrazů nebo výkladů. To je výzva pro dnešní dobu. Potřebujeme se naučit žít s různými výklady beze strachu, že by to mohlo ohrozit jednotu církve. Zároveň se musíme naučit vést čestný a plodný dialog s těmi,

s nimiž nesouhlasíme. Naše tradiční oddělování od ostatních křesťanů nás zanechalo nepřipravené pro dialog s oponenty a odpůrci – a to dokonce v našich vlastních sborech. Domnívám se, že pozorné a trpělivé naslouchání biblickým textům je užitečnou přípravou pro to, co se musíme naučit i v tomto ohledu.

Rozhovor připravil Roman Mach

Klíč k oslovení lidí spočívá v „radikálním konzervatismu“

Jon Paulien, děkan teologické fakulty na Loma Linda University

Široká hermeneutická mapa zahrnuje gramaticko-historickou exezezi, historický kriticismus a literární kriticismus (či kriticismy). Můžeme být poněkud eklektičtí a hledat to nejlepší v každém z těchto hlavních přístupů?

Svým studentům říkávám, že správná odpověď na většinu našich otázek nad Písmem zní „ano i ne“. Nekonečná pravda se velmi obtížně vejde do lidských kategorií. Pokud nalijete nekonečnou pravdu do konečné nádoby, vždy to nádobu rozbije. Naše hermeneutické pokusy tedy vždy zůstanou praktickými aproximacemi určenými k tomu, aby nás přiblížily k pravdě, aniž bychom kdy plně dosáhli cíle.

V jistém smyslu tedy platí, že cosi může být získáno v každém z těchto přístupů, neboť každý z nich může nabídnout perspektivu, díky které můžeme dojít k svěžím, novému ocenění Písma. Důvodem, proč se v církvi obáváme oněch různých „kriticizmů“, je strach z toho, že lidské bytosti, ať už vědomě, či bezděčně, uzpůsobily různé typy hermeneutiky tomu, aby se vyhnuly nepříjemným pravdám o Bohu a o lidstvu. Nezasvěcený čtenář tak použitím těchto metod může nasát techniky či předpoklady, které mu pokříví

schopnost slyšet v Písmu Boží slovo. Například pokud někdo nevěří v zázraky, ovlivní to jeho způsob čtení Bible. Pak se může pokoušet číst tak, aby zjistil, jak se tam dotyčný příběh o zázraku dostal, když k onomu zázraku nikdy nedošlo; jak učedníci dospěli k víře ve vzkříšení, pokud vzkříšení nikdy nenastalo. Taková metoda pak v sobě obsahuje semínka pochybností a nedůvěry. Takzvaná gramaticko-historická metoda, zmíněná výše, přijímá tvrzení Písma jako danosti a zaměřuje se na pochopení těchto tvrzení. To má pro věřícího mnoho přínosů.

Na druhé straně, věřící někdy čtou Písmo optikou svých pověrečných nebo sice na víře založených, avšak málo promyšlených předpokladů. Lidé, kteří chovají doma svá zvířátka, mohou uvyknout jistým nepříjemným odérům, které udeří návštěvníka hned při vstupu. Někdy jsou to lidé zvenčí, jako historičtí kritikové, kdo nám pomáhají uvidět selhání našeho vlastního myšlení lépe, než bychom byli sami schopni. Přestože nejlepší způsob úklidu domu je zevnitř a ne zvenčí, naše pohodlná familiérnost vůči vnitřku domu nás může zaslepit vůči věcem, které jsou zjevné komukoli zvenčí našeho „domu“ víry. Tak i nevěřící kritik může poukázat na vady našeho

křesťanského myšlení či praxe, které bychom si nikdy neuvědomili. Eklektický přístup, který hledá to nejlepší v metodách vně našeho domu víry, tedy může mít svou hodnotu.

Tvé jméno je mimo jiné úzce spojeno s exegezí knihy Zjevení. Poslední dekády přinesly důležitý rozvoj ve zkoumání apokalyptiky: chceš toto nějak komentovat? Je tento nárůst poznatků dostatečně reflektován v našem prostředí?

Pro adventistickou interpretaci je výzvou ta skutečnost, že se badatelský svět už před časem posunul od zaměření na to, co text Zjevení *znamena*, k zaměření na to, co text Zjevení *znamená*. Jinými slovy, adventisté se dosud zaměřovali na význam Zjevení v průběhu křesťanských dějin a dnes, zatímco většina badatelů se dnes zaměřuje na původní kontext, ve kterém byla kniha Zjevení napsána. Kniha Zjevení je chápána nikoli jako předpověď budoucnosti vůči Janově perspektivě, nýbrž jako živoucí dokument pro sedm sborů v Malé Asii. Adventisté tradičně nevěnovali mnoho pozornosti původnímu kontextu těchto prorockých vidění, takže tento vývoj se pak může jevit jako popírání biblické inspirace či pravosti prorocství.

Opět zde platí, že se nejedná o otázku typu „bud/anebo“. Mé nedávné zkoumání zvýraznilo tu skutečnost, že biblické prorocství je vždy založeno na jazyku prorokovy vlastní zkušenosti (jak zpřehledňuji v knize *Co říká Bible o konci času*). Bůh se s lidmi setkává tam, kde jsou. Porozumění původnímu kontextu knihy tedy nestojí nutně v konfliktu s vírou v předpovídající aspekt prorocství. Boží záměr ohledně vzdálené budoucnosti je vyjadřován jazykem pisatelovy doby, místa a kultury. Čteme-li Zjevení optikou řecko-římské kultury, pak se tato kniha stává v mnoha ohledech novým textem. Takové čtení je hodnotné, neboť poskytuje silnou oporu mnohým adventistickým závěrům nad knihou Zjevení (což je ve skeptickém světě velmi potřebné), zároveň však ukazuje, že některé z těchto našich závěrů jsou založeny na mělkých či chybných způsobech čtení (což nám přidává efektivitu v komunikaci s druhými). V mém pohledu patří ke genuiu adventismu naše zaměření na pravdu v protikla-

du k obhajování tradice. Měli bychom být otevření té možnosti, že ne všechny detaily naší interpretace jsou správné a že je zde mnoho toho, čemu je třeba se naučit, a ještě více toho, čemu je třeba se odnaučit (Ellen Whiteová, *Counsels to Writers and Editors*, 33–43). Doposud jsme byli kritičtí k tradicím druhých, zatímco jsme si ne vždy uvědomovali dopad našich vlastních tradic na způsob našeho čtení Bible.

Zatímco adventističtí badatelé věnují rostoucí pozornost poznatkům pocházejícím z hlavního proudu bádání nad knihou Zjevení, máme relativně málo těch, kdo dokážou vhodně „překládat“ tyto poznatky způsoby, které by obohatily laiky a kazatele. Ve výsledku tedy, když kolem nás proplovají nové myšlenky, naši členové mají sklon ukrýt se do tradičních způsobů vyjadřování věcí, které však již nemají kontakt s lidmi zvenčí. Nebo se případně stávají nadměrně vzrušenými nad spekulativními a senzačními novými myšlenkami a pak příliš snadno odkládají stranou to nejlepší z naší tradice. Věnování pozornosti solidnímu bádání může být ochranou vůči oběma extrémům.

V obecnějším smyslu: je naše současná interpretace dostatečně kontextová? Ať už ve smyslu původního kontextu, nebo toho současného?

Pokud jde o adventistické bádání, v průběhu své práce v církvi jsem byl povzbuzen nárůstem pozornosti věnované původnímu kontextu, jazyku a žánru mezi našimi odborníky i mezi laiky. Kvalita biblického přemýšlení byla v našich řadách mnohem silnější v roce 2000 nežli v roce 1960. Zároveň však v současnosti vnímám nárůst reakce vůči kontextové exegezi. „Rozuměj Písmu tak, jak je napsáno“ – to je skvělé povzbuzení ve smyslu odložení vlastních předsudků a braní Bible vážně jako průvodce a pravidla naší víry a praxe. Avšak v některých rukou je „Rozuměj Písmu tak, jak je napsáno“ chápáno jako ospravedlnění mělkých a nadměrně zjednodušených způsobů čtení, které nečiní zadost bohatosti Písma. V mnoha případech se stává příliš snadným včítat naše vlastní potřeby a očekávání do textu a poté takové čtení použít k napomínání či dokonce trestání druhých. V atmosféře, kde je

privátním způsobům čtení Písma udílenu autorita v komunitě, není autentické studium Písma nadále bezpečné a porozumění Písmu se v takové komunitě oslabuje. Takže si myslím, že si sice vedeme mnohem lépe než před padesáti lety, zároveň však jako církev možná sklouzáváme zpět k starým nešvarům. Doufám, že se mylím.

Pokud jde o „čtení“ současného kontextu, toto je v mnoha ohledech snazší než kdy předtím. Stále více adventistických studentů se hlásí na univerzity mimo náš prostor. Vedle mnoha rizik může toto dění způsobit, že si celá generace mnohem více uvědomí, jaký je skutečný život vně církve. Znat' vnější svět znamená být lépe schopen jej oslovit. I zde mám pocit, že už si nevedeme tak dobře jako například v devadesátých letech. Na jedné straně se může vyskytovat reakce proti snahám oslovit sekulární lidi ve strachu z nákazy. Na druhé straně obava, abychom se při snaze zasáhnout sekulární lidi nestali příliš sekulárními. Tyto dvě reakce často umocňují jedna druhou v negativní spirále. Jak jsem zdůrazňoval v několika předchozích knihách, klíč k oslovení v současném kontextu spočívá v „radikálním konzervatismu“. Musíme být ochotni vycházet kamkoli, kde jsou lidé, a stávat se vším, čím oni potřebují, abychom byli, abychom je mohli oslovit evangeliem (to je to „radikální“). Na druhé straně musíme hluboce sytit naše vlastní následování Pána, abychom na cestě služby druhým neztratili sami cestu (to je to „konzervativní“). Ne každý je schopen dosáhnout tak jemné rovnováhy; služba oslovování sekulárních lidí tedy není vhodná pro každého.

Bible je v naší církvi tradičně zdůrazňována. Otvírá naše adventistická interpretace Písmo (postmoderní) veřejnosti? Nebo, v literárním smyslu, spíše „uzavírá“ šíří jeho potenciálních čtení směrem k velmi úzkému významu?

Tomuto jsem věnoval značný prostor v knize *Everlasting Gospel, Everchanging World*. Lidé víry mají sklon cítit se poněkud ohroženi velkými změnami v široké společnosti. To zvláště platí ohledně vývoje tzv. „postmodernismu“. U mladé generace vnímáme značnou podezíravost vůči náboženství, denominacím, Bibli a dění v míst-

ních sborech. Vidíme u nich také značnou podezíravost vůči velkým náboženským příběhům, jako je velký spor věků, který je tak drahý většině starších adventistů. Jeví se nám to tak, že každý pohyb ve společnosti, který způsobuje tolik problémů, musí nutně být neředěným zlem a my s ním tedy musíme bojovat vším, co máme. Avšak tento přístup neudržel v církvi naše mladé lidi, kteří často vnímají církev jako činitele bojujícího proti všemu, co oni sami prožili jako pravdivé. Mnohým z nás se postmodernismus může jevit jako ďáblův svod, avšak pro mnohé mladé lidi je to pouze způsob, jak věci jsou. Tak jako ryba plave ve vodě, aniž by věděla, co voda je, tak se mladí lidé naučili vnímat populární kulturu prostě jako způsob, kterým věci jsou.

Za produktivnější přístup ze strany církve považuji rozpoznání té skutečnosti, že trendy a změny ve světě jsou faktem života; budou prostě vždy nastávat. Některé se mohou jevit jako vůči církvi přátelštější než jiné. Ale pokud je Bůh dopustil, znamená to, že také může těchto změn použít k oslovení lidí, kteří by vůči tomu mohli být uzavřeni v kontextu odlišném. Postmodernismus je sice jiný, není však horší než to, co mu předcházelo. Mnohé současné postmoderní trendy jsou z biblického pohledu pozitivní. Mladí lidé jsou si například bolestně vědomi své zlomenosti (rozbitosti). Právě to je však klíčovým základem potřebným pro obrácení lidí k Bohu.

Jak se díváš na hermeneutickou situaci v celosvětové církvi?

V jistém smyslu bylo tohle již zodpovězeno, ale nyní to shrnu. Aktuálně se mi jeví, že pokud jde o hermeneutiku v církvi, máme zde dva rozcházející se proudy. Dřívější kontrast mezi historickou kritikou a historicko-gramatickou metodou však v tomto již není příliš užitečný. Bez ohledu na to, jak to formulují, většina adventistických teologů využívá nástrojů a procedur, které jsou obsaženy v *Methods in Bible Study Document* (1986), o kterém si myslím, že je skvělý. Jsme tam vyzváni k tomu, abychom na biblickém základě rozvinuli principy a světonázorové pohledy, které nám pomohou v zápasu s matoucími problémy naší doby.

Souběžně s tím se však zdá, že v mnoha částech světa dochází k odklonu od pečlivé biblické exegeze a badatelského studia směrem k upřednostnění prostého čtení Písma („plain reading of the Bible“) oproti pečlivé, kontextové exegezi. Prosté čtení Písma mohou potvrdit, pokud to znamená brát Bibli vážně a upřímně se snažit pochopit Boží záměr s Písmem v jeho původním kontextu. Příliš často se však „plain reading“ stává eufemismem pro „Přijímám Písmo tak, jak je napsáno, a vy byste měli přijmout to, co tam já vidím“. Existuje zde antiintelektuální trend, který tvrdí, že čím méně toho člověk ví o Bibli a jejím kontextu, tím bezpečnějším se jeho čtení Písma stává. Byť je pravdou, že někteří biblickí učenci využívají svou kvalifikaci a zkušenost k tomu, aby podkopali Boží slovo, nevědomost přesto není bezpečným východiskem; může naopak otvírat dveře všemožným nesmyslnostem. Takže si myslím, že na té nejpraktičtější úrovni je naše církev docela hermeneuticky rozdělena, což bylo ilustrováno nedávnou diskuzí ohledně ordinace.

Zúčastnil ses některých diskuzí ohledně psaného odkazu Ellen G. Whiteové. Máš nějaké hermeneutické poznámky v tomto ohledu?

Jsem naprosto ohromen bohatstvím vedení a inspirace, které ke mně přichází skrze spisy

Ellen Whiteové. Naše církev by nebyla stejná bez tohoto daru. Zároveň platí, že „brát ji tak, jak píše“, bylo a je často zneužíváno, obzvláště na úrovni místních sborů. Výsledkem je často zmatek a konflikt. Lidé, kteří čtou Ellen Whiteovou v angličtině, často přeceňují kvalitu své interpretace, když se domnívají, že jednotlivá slova pro ně dnes znamenají přesně totéž, co znamenala původně. Jenže svět se za posledních sto let změnil více než za předchozích 6000 let. V určitých ohledech se dokonce i Američané velmi vzdálili světu, ve kterém žila Ellen Whiteová. Její spisy tedy rovněž vyžadují pečlivou interpretaci.

Zdá se mi, že tytéž metody, které potřebujeme k náležitému použití Písma, by měly být aplikovány také na spisy Ellen Whiteové. Jejímú dílu je třeba rozumět v kontextu. Je také třeba rozlišovat mezi vhledy, které od ní získáváme devocionálně (ve smyslu osobní zbožnosti), a nesnadným úsilím, kterým je nutno se dopracovat k vhodným nasměrováním, jež by vedla celosvětovou církev. Musíme rozlišovat mezi univerzálními příkazy a časově podmíněnými radami (jako byla například její rada ohledně užívání léčiv). Využití jejích rad je dnes potřebnější než kdy předtím, musí se tak však dít opatrnějším způsobem.

Rozhovor připravil Roman Mach

Měli bychom se cítit jako dítě, které na břehu našlo krásnou mušli

Jacques B. Doukhan,
profesor hebrejštiny a starozákonní exegeze na teologickém semináři
Andrews university, ředitel Institute of Jewish-Christian Studies

Vydal jsi několik komentářů k biblickým textům. Kterou knihu Bible máš nejraději?

Nejraději mám knihu Kazatel (Kohélet). Je vzrušující, čestná a hluboká; zabývá se existenciálními tématy i těmi, které mají kosmický dosah. Konfrontuje nás s našimi iluzemi a vyžaduje od nás čestné odpovědi.

Jaké základní principy výkladu biblického textu používáš?

Abych objevil autorem zamýšlený význam, snažím se pozorně naslouchat textu (při pečlivém studiu sleduji literární tok, strukturu, slovní hříčky atd.). Moje čtyři základní principy výkladu shrnu do čtyř slov: duchovní (víra a modlitba), inteligence (informace, úsudek, myšlení), skupinový (brát v úvahu názory jiných) a etický (nikdy nečíst Boží slovo k ospravedlnění či podpoře nenávisťi či předsudků vůči lidem).

Mezi jiným jsi vykládal také takzvané mudroslovné knihy Starého zákona. Jak bychom – ve snaze pochopit poselství – měli číst tyto texty dnes, aniž bychom byli

ovlivněni dnešní kulturou, a tak se vyhnuli předporozumění?

Knihy mudroslovné literatury (zejména Jób, Kazatel, Přísloví a Daniel) uvádějí Boha na scénu. Na světě existuje mnoho zlých věcí, které oddělují od Boha. Avšak existuje také mnoho věcí, které rozšiřují naše pochopení Boha a přibližují nás k Němu. Mudroslovné texty nám pomáhají překonávat napětí mezi tím, že máme být svatí, ale současně jsme lidmi. Paradoxně nám tyto texty pomáhají, abychom v tomto světě byli opravdoví.

Zabýval ses také výkladem prorockých knih Daniela a Zjevení. V čem je tento žánr specifický a co je důležité pro pochopení těchto textů?

Hlavním specifikem těchto textů je jejich zaměření na „naději“. Jediná odpověď na problémy světa přichází zvenčí. Spasení je záležitostí celého vesmíru.

Existují nějaké důrazy, které přehlíží adventistický výklad knihy Daniel a Zjevení? Můžeme se něco naučit od jiných vykladačů?

V adventistickém výkladu chybí často dva důležité prvky. Je to literární porozumění původnímu textu a tvůrčí myšlení. Nicméně se domnívám, že adventistický výklad těchto textů je jedinečný, takový, který potřebuje svět.

Při výkladu biblických textů častokrát těžíš z výhody svého židovského původu a určité citlivosti a vzhledu do biblického textu z pozice judaismu. Co bys doporučil nám, kteří

nemáme výhodu tradice židovského vzdělání nebo určité citlivosti pro hebrejský text?

Věřím, že každý přináší na stavbu svůj vlastní kámen. Mým jediným doporučením je, abychom k Písmu přistupovali s pokorou a nikdy s myšlenkou, že máme definitivní a úplnou odpověď. Jak řekla Ellen Whiteová, měli bychom se cítit jako dítě, které na břehu našlo krásnou mušli, avšak stále je tam nekonečná spousta dalších mušli, které čekají, až budou objevené.

Abraham se s Hospodinem hádá o Sodomu

Gn 18,16–33

Michal Balcar

Narativ (Gn 18,16–33) před námi je součástí abrahamovského cyklu. Jeho téma je téměř katechetické, zatímco jeho zpracování je naopak půvabně orientální. Otevírá jednu z ústředních otázek teodiceje, již si musí klást každý, kdo věří v dobrého Boha. „Je Hospodin spravedlivý? Je na tom spravedlivý stejně jako svévolník?“ Jádro celé rozmluvy potom nacházíme v Abrahamově otázce: „Což soudce vši země nejedná podle práva?“ (v. 25) Než se však k této otázce dostaneme, soustředíme se společně na slova, která jí předcházejí.

Soudní scéna se otevírá

Naše vyprávění je vlastně popisem soudu. Nejprve je třeba, aby byly v soudním přelíčení jasně přiděleny role. Od počátku nemáme pochyb, kdo je soudcem. Tím je Hospodin. Podobně je vcelku jasné, kdo je souzen. Obvinění jsou muži a ženy žijící v Sodomě. Nejasné zůstává, jakou roli by v procesu měl hrát Abraham.

Nežli Hospodin pronese obžalobu, nasloučáme jeho specifické samomluvě či hlasitému přemýšlení. Tématem je vztah, jenž má k Abrahamovi. Ve verši 18 Bůh říká, že „se s Abrahamem důvěrně seznámil“. Doslovně v hebrejštině „znám ho“ (יָדַעְתִּי), což je slovesný obrat na-

značující existenciální, prožité sepětí. Abraham je tedy unikátně vybaven k tomu, aby byl součástí Božího soudu. Jakou roli má zaujmout? Odpověď na tuto otázku se dozvíme o několik veršů později.

Verše 20 a 21 jsou úvodní řeči obžaloby. Antropomorfní vyjádření na počátku verše 21 o Božím sestupování není motivováno krátkozrakostí Všemohoucího, nýbrž popisuje způsob jeho soudu. Hospodin není soudce, jenž by dal na povídačky. On nesoudí z doslechu. Sestupuje proto, aby na vlastní oči ověřil fakta a mohl s jistotou vynést spravedlivý rozsudek.

Jaká role je přidělena Abrahamovi?

Do dramatického líčení je vložen zdánlivě výplňový verš 22. „Zatímco se muži odtud ubírali k Sodomě, Abraham zůstal stát před Hospodinem.“ Český ekumenický překlad nás ovšem upozorňuje, že se jedná o nudný verš jen zdánlivě. Poznámka „y“ říká: „Podle rabínských záznamů původně: Hospodin ... před Abrahamem; jde o písmařský zásah do textu z věroučných důvodů.“ To je překvapivá věc. Starověcí písáři měli text Tóry ve veliké úctě, a přesto se rozhodli do něj zasáhnout, protože obsahoval myšlenku pohoršující. V čem spočívala?

Zde použité sloveso „stát“ (עָמַד) totiž znamená „stát v podřízeném postavení“. Původní čtení tedy naznačovalo, že by se sám Bůh postavil do podřízeného postavení vůči člověku, a to se rabinům nejevilo jako „věroučně správné“. Nicméně, zkusme chvíli pracovat s onou původní variantou a přemýšlet, jaký smysl by měla v našem příběhu.

Pokud se Hospodin postavil do podřízeného postavení vůči Abrahamovi, chtěl mu pravděpodobně něco sdělit. Jeho bezprecedentní svrchovaný akt souvisí s výše položenou otázkou ohledně role, kterou měl Abraham hrát. Boží čin je výzva pro Abrahama, aby vstoupil do soudního jednání. A Abraham to pochopil a pochopil také, jaká je jeho role, byť to není samozřejmé. Abraham se totiž mohl postavit na stranu žaloby, nebo na stranu obhajoby. Mohl stát po Božím boku, jako ten, kdo potírá hřích, anebo se mohl postavit po boku lidí a hledat Boží milosrdenství.

Abrahamovo dilema je i otázkou dnešního křesťanstva. Je naším úkolem těšit se (jako Jonáš), až bude tento bezbožný svět zničen ohněm a sírou? Anebo Hospodin touží po tom, aby v nás našel ty, kdo se v soucitu postaví po boku svých bratří? Abraham si zvolil druhou variantu.

Princip, o němž se zde jedná, jsem pochopil ve své dospělosti. Mám starší sestru a mezi námi byl běžný sourozenecký vztah. V jedné chvíli jsme si hráli a v druhé si šli po krku. Rodinný průšvihář jsem byl já, ale když se občas stalo, že i moje sestra přinesla ze školy špatnou známku, měl jsem pocit, že to je chvíle, z níž můžu získat politický kapitál. Takže když rodiče řešili její pětku z písemky, nenápadně jsem trousil poznámky jako: „Kdyby Hanka pořád nelítala venku a víc se učila, mohla mít lepší známku...“ Nebo: „Já mám zrovna dneska jedničku z češtiny...“ Měl jsem pocit, že když ji hodím přes palubu, budu z toho mít výhody pro sebe. Jenže když se následujícího dne role obrátily, nebyl nikdo, kdo by se mě zastal a apeloval na rodičovskou shovívavost. Dneska vím, že jsem měl stát po jejím boku.

Soudní dění ovšem Hospodinovým činem získává ještě jednu vrstvu. Tím, že se Bůh podřídil Abrahamovi, vyzval svého smluvního

partnera k ještě mnohem odvážnějšímu jednání. Nechal Abrahama, aby soudil Boží souzení. Abraham se tedy vlastně stal pomyslným „ústavním soudem“, jenž měl dokonce pravomoc soudit Boží soud. V tomto smyslu je třeba rozumět troufalé otázce, jíž jsem označil střed narativu: „Což soudce vši země nesoudí podle práva?“

Soudní přelíčení

Otázka, jež je na stole, je velmi moderní a soudobá. Abraham se ptal, zda Bůh při svém soudu uplatňuje princip kolektivní viny. „Cožpak zahyne spravedlivý také se svévolníkem?“

Soud však probíhal pro střeoevropana překvapivým způsobem. Proces je totiž pojat orientálním způsobem. Už nejsme v soudní síni, ale náhle se ocitneme na koňském bazaru na Blízském východě. Jen se nelicituje o arabského plnokrevníka, nýbrž o životy několika tisíc obyvatel Sodomy a Gomory. My, lidé ze střední Evropy, neradi smlouváme. Když přijdeme do obchodu, platíme to, co je uvedeno na cenovce, a tím to pro nás končí. Na Blízském východě je to jinak. První částka je pouze prvním výstřelem bitvy. Ten, kdo prodává, ji úmyslně nadsadí a ten, kdo kupuje, nabídne vědomě sumu přehnaně nízkou. Obě strany znají pravidla hry a úspěchem je sejít se někde uprostřed.

Abraham toužil přesvědčit Boha, aby ušetřil Sodomy a Gomoru, a proto musel logicky začít nějakým extrémním číslem. Pravděpodobně očekával, že se v obou městech nachází alespoň 500 spravedlivých, a Bůh se jistě nespokojí s menším počtem. Začal tedy na 50 a postupně se chystal zvyšovat. Jenže... Celá transakce měla jeden problém. Bůh nesmlouval. Od něj se očekávalo, že řekne: „Padesát? Musí jich tam být alespoň 5 000 a pak jsem ochoten přemýšlet o ukončení soudu.“ Místo toho jenom přikývl nejen na první Abrahamovu nabídku, ale i na všechny ostatní. Nakonec se dostali na samotné minimum, a sice na číslo 10 – *minjan*. Proč Hospodin nesmlouval? Protože ani on nechtěl obyvatele Sodomy a Gomory odsoudit. Touží po tom, aby mohl projevit své milosrdenství, ale v obou městech není téměř nikdo, kdo by o něj stál.

Soudí soudce vši země podle práva?

Jaká je tedy odpověď na ústřední otázku textu? Soudí soudce vši země podle práva? Kolik je na téhle planetě potřeba spravedlivých, aby ji Bůh ušetřil? 18 milionů adventistů? Ko-

lik je vlastně na světě spravedlivých? Odpověď na tyto otázky dává Nový zákon. Kvůli jedinému spravedlivému je Bůh ochoten ušetřit život každého, kdo se dovolává jeho spravedlnosti a jeho oběti.

Boh, ktorý má dva príbytky

Mikuláš Pavlík

„Nech sa vám srdce nestrachuje... verte v Boha, verte vo mňa... idem vám pripraviť miesto... zase prídem.“ (Ján 14,1-3)

Jedno z najznámejších Ježišových zaslúbení o nádeji sa začína zmienkou o strachu a úzkosti. Obavy sú dennou realitou, prirodzenou súčasťou života, nášho emocionálneho sveta. Každý z nás sa niekedy bál. V čakárni u zubára, pred písomkou, máme strach z výšok, z budúcnosti, z odmietnutia, z cudzích ľudí a možno aj z Boha. Strach v nás spúšťa obranné mechanizmy, ktoré nás chránia pred prípadným ohrozením, na druhej strane sa môže stať nepríjemnou prekážkou, bremenom, ktoré nás paralyzuje a obmedzuje kvalitu nášho života. Takto sa pozerať na strach aj Ježiš v našom dnešnom texte: „Nech sa vám srdce nestrachuje...“ Aký druh obáv sa mohol zmocniť učeníkov? Čo ich čakalo? V akej situácii ich chce povzbudiť?

Možno nám uvedené otázky pomôže osvetliť záverečná časť predchádzajúcej 13. kapitoly. V 33. verši sa Kristus prihovára učeníkom slovami: „Dietky, ešte máličko som s vami. Budete ma hľadať, ale ako som Židom povedal, aj vám hovorím teraz: „Kam ja idem, tam vy nemôžete prísť.““

Ježišove slová o definitívnom odchode a o tom, že ho nemôžu na neznáme miesto nasledovať, mohli u učeníkov vyvolať obavy o ich vlastnú budúcnosť. Predtým sa stávalo, že Ježiš od nich odchádzal na osamelé miesto (napríklad, aby sa modlil alebo si odpočinul) a vždy sa im ho

podarilo nájsť (Mar 1,35-37). Teraz Ježiš hovorí, že to viac nebude možné, a že nastane čas definitívnej rozlúčky.

Obavy z budúcnosti v učeníkoch mohlo vyvolať aj poverenie, ktoré od svojho Majstra dostali: „Nové prikázanie vám dávam, aby ste sa navzájom milovali. Podľa toho poznajú všetci, že ste mojimi učeníkmi, keď sa budete navzájom milovať.“ (v. 34) Evanjelista Lukáš nás viac vtiahne do vzťahov, aké panovali medzi učeníkmi v období tesne pred Ježišovým ukrižovaním. Píše, že sa hádali, kto z nich je najväčší a najdôležitejší. Jeden druhého upodozrievali, kto bude Ježišovým zradcom. (Luk 22,24) Ťažko povedať, že medzi nimi vládla vzťahová harmónia. Majstrov príkaz, aby sa navzájom milovali v nich pravdepodobne vyvolal sklamanie. Čakali skôr na to, že ich Kristus poverí konkrétnymi úlohami, rozdelí zodpovednosti, vytvorí funkčnú štruktúru nového hnutia a odovzdá im vodcovské žezlo.

Ak by sme to mali zhrnúť, strach učeníkov pramenil z nejasnej budúcnosti – bol to strach z odlúčenia od milovaného Majstra a z nejasne definovaného poslania. Čo bude ich úlohou, ak ostanú sami?

Ježiš rozumel, čo budú prežívať, ak od nich (hoci len načas) odíde.

Psychológovia tvrdia, že základným predobrazom strachu je tzv. separačná úzkosť. Jednoducho povedané, za všetkými našimi strachmi, obavami, fóbiami a úzkosťami je strach, ktorý sme prežili ako deti, keď sme boli odlúčení

od milovanej osoby alebo od osoby, ktorá sa o nás starala. Ak k odlúčeniu dôjde, dieťa môže upadnúť do depresívneho stavu, ktorý je reakciou na stratu blízkej osoby.

Ježiš tento druh úzkosti poznal. Predpokladal, že ho učeníci budú prežívať. Čas rozlúčky sa blížil. Učeníci mali v Ježišovi priateľa, ktorého poznali už niekoľko rokov. Trávili s ním celé dni, boli s ním v dobrom i zlom, na hostinách, svadbách i pohreboch, počas putovania po zaprášených palestínskych cestách i pri chytaní rýb v pokojných vodách Genezaretského jazera. Boli svedkami, ako prinášal dobrú správu o Božom odpustení a prijatí, ako uzdravoval, pomáhal slabším a dvíhal sebavedomie utláčaných. Cítili sa poctení tým, že mali účasť na jeho duchovnom a mesiášskom poslaní. To všetko sa končí. Kristus vedel, že jeho odchod vyvolá u učeníkov, povedané psychologickým jazykom, „separačnú úzkosť“. Preto sa rozhodol jej dôsledky čo najviac zmierniť.

Aký liek Ježiš ponúka?

Ak je príčinou úzkosti srdca odlúčenie od milovanej osoby, najprirodzenejším liekom je opätovné stretnutie, objatie, dotyk. „*Zase prídem...*“ sľubuje Ježiš. Ale ako prežiť všednosť dní naplnených čakaním? Základným predpokladom je viera, hovorí Ježiš. „*Verte v Boha, verte vo mňa.*“ Aj keď už nebudeme spolu na zemi, dôverujte mi, že zostanem ten istý, ako ste ma poznali. Verte, že všetko to, čo som vám povedal o Božom kráľovstve a o Božej láske, o hriechu, súde, smrti a vzkriesení, je pravda.

Ježišovo povzbudenie pokračuje slovami: „*Idem vám pripraviť príbytky*“. Inými slovami: „Ako vy, aj ja sa budem na naše opätovné stretnutie pripravovať“.

Písmo hovorí nielen o potrebe našej prípravy na stretnutie s Kristom (podobnosť o desiatich družičkách), ale aj o Ježišovej aktívnej prípravnej činnosti v nebi, aby nám s ním bolo dobre.

„Pripravovať príbytok“ neznamená stavať luxusné rajské rezidencie s výhľadom na sklené more. Je to symbolické vyjadrenie Ježišovho aktívneho záujmu o dokonalé naplnenie našich potrieb. Pán Boh sa na mňa teší. Pripravuje sa na môj príchod.

Chce mi pripraviť to najlepšie. Napriek rozdielnosti a vzdialenosti pozemského a nebeského sveta ostávam stredobodom Božej pozornosti a záujmu. Pozemský život nie je našou konečnou stanicou.

Prvý liek na depresiu z odlúčenia, ktorý Ježiš ponúka, je pohľad viery upretý na nebo, kde pripravuje pre nás trvalý domov. Adventisti zdôrazňujú texty, ktoré poukazujú na Krista v nebeskej svätyni, na zasľúbenie stretnutia pri druhom príchode. Sledujeme znamenia, ktoré majú predchádzať záverečným udalostiam. Tieto dôrazy sú nám blízke. Veríme, že Božie kráľovstvo nastane vtedy, keď príde Ježiš druhýkrát na našu zem. Veríme, že jedinou nádejou pre svet okolo nás bude Ježišov návrat.

Toto myslenie je súčasťou nášho adventistického dedičstva. Lenže my stále žijeme v tomto svete a bude to ešte nejaký čas trvať. Slová „prídem zase“ sú povzbudzujúce a ukazujú na najväčšiu historickú udalosť, ktorá leží pred nami. Nemusíme však čakať až na druhý príchod, aby sme zažili radosť z toho, že sme občanmi Božieho kráľovstva. Ježiš sľúbil, že sa vráti a daruje svojím nasledovníkom večný život. Ale tiež sľúbil, že bude prebývať v živote veriacich už teraz. Jasne o tom hovorí v 23. verši tej istej kapitoly: „*Ak ma niekto miluje, bude zachovávať moje slovo. A môj Otec bude ho milovať a prídem k nemu a budeme prebývať u neho.*“ To je druhý liek, ktorý nám Ježiš ponúka. Nielen nádej na spoločné prebývanie v nebeskom príbytku, ale realita príbytku už teraz a tu, v mojom vnútri. Boh v nebi a zároveň živý v mojom živote.

Základom našej nádeje nie je len budúca udalosť Kristovho druhého príchodu, ale aj jeho príchod do nášho vnútra, do srdca človeka. „*Prídem k nemu a budeme prebývať u neho.*“ Nemôžeme byť pripravení na privítanie nášho Spasiteľa v budúcnosti, ak v našom srdci už dnes nemá Kristus správne miesto.

Naši priekopníci objavili a vyzdvihli nebeskú svätyniu a Kristovu svätyniovú službu. Náš pohľad je upretý na nebo. Ale zo Starého zákona vieme, že Hospodin Mojžišovi ukázal nebeskú svätyniu ako vzor, model, podľa ktorého mal postaviť svätostánok uprostred ľudu. Jeho podstatou bola Božia sláva, ktorá symbolizovala osobnú

Božiu prítomnosť. Bol to Hospodin, ktorý prikázal Mojžišovi: „*Nech mi postavia svätostánok, aby som mohol prebývať medzi nimi.*“

Božou túžbou je byť blízko nám ľuďom, zostúpiť medzi nás. Boh nechce čakať, kým sa definitívne stretneme v nebi. Už dnes prichádza do nášho streda a chce v ňom prebývať.

Od chvíle, čo nás stvoril, uzavrel s nami večnú zmluvu lásky. Bol tu so svojím ľuďom v čase jeho najväčšieho rozkvetu i modlárskeho odpadnutia. Šiel s ním do vyhnanstva a sprevádzal ho na ceste späť do spustošenej krajiny. Povzbudzoval, napomínal, trestal i mlčal – ale neprestal milovať. V Ježišovi Kristovi sa stal porazeným i víťazom zároveň. Do nášho sveta prišiel nový svet – Božie kráľovstvo. Aj dnes je tu jeho láska, radosť, pokoj, istota Božej prítomnosti, jednota s Otcom, večný život, vedenie Svätým Duchom, možnosť rozví-

jať duchovné dary v službe blíznym, spoločenstvo s tými, ktorí hľadajú Boha podobne ako ty.

Boh, ktorý prebýva v tvojom srdci je ten istý, ktorý ťa čaká v nebi. Je to Boh, ktorý oslobodzuje od strachu. Nech sa vaše srdce nechveje, nestrahuje. Oslobodzuje od strachu z nejasnej budúcnosti, od strachu, že nebudem vedieť milovať svojich blíznym a že oni nebudú milovať mňa, od strachu zo samoty, od strachu z tých, ktorí spochybňujú moje istoty a hodnoty, od strachu, že ma tento život udusí, že ma niekto zneužije, od strachu z nezdaru, odmietnutia, z neschopnosti nadviazať vzťah k druhému, z nezvládnutia situácie, z neznámeho územia, zo zmeny a napokon aj od strachu zo seba samého.

Už dnes existuje nádej. „*Nech sa vaše srdce nestrahuje... verte ... prídem.*“

Amen.

Od exegeze přes hermeneutiku ke kázání aneb svatební kázání tak trochu pro každého

Josef Dvořák

Následující pojednání stručně vyjádří rozdíl mezi exegezí a hermeneutikou,¹ načež poskytne ukázkou na biblickém příběhu zaznamenaném v 1. knize Mojžíšově 4. kapitole. Problematika tvorby kázání, v jehož jádru se svědčí o události vzkříšení Ježíše Krista, je pro svou specifickou opomenuta.² Proč nepřistoupit rovnou k výkladu textu, z jakého důvodu je žádoucí pozastavit se nad smyslem slůvek hermeneutika i exegeze? Totiž ani u odborníků se nesetkáme se shodnými definicemi, každý si pod jednotlivými výrazy představuje v jisté míře něco jiného.

Co se rozumí termínem hermeneutika? Nejprve bude objasněn původ slova, poté jeho etymologie.³ V 17. století se začalo užívat řeckého neologismu vytvořeného z platónského *hé hermeneutiké techné*, tj. vykladačské umění. Tedy vedle zavedeného latinského sousloví pro teorii výkladu *ars interpretandi* se objevuje též obrat **hermeneutika**, prapůvodně značící činnost věstců tlumočících vůli bohů, rovněž dovednost překládat z původního jazyka do jazyka přijímajícího, popřípadě komentování nesrozumitelného textu. Slovo hermeneutika je odvozeno z řeckého slovesa *herméneuo*, česky vysvětlovat, překládat, latinsky *interpretovat*. Hermeneutika, jak vidno, má široké uplatnění, postihuje rozsáhlou dovednost výkladu: rétoriku, překlad i komentář. Významově blízko k termínu hermeneutika má slovo **exegeze**. Řecké *exégésis* česky znamená vyvedení, vykládání a je odvozeno od slovesa *exégeomai*, česky vyvádět, vyvozovat i vysvětlovat, vykládat či třídit. V čem spočívá rozdíl mezi

¹ Pro vhled do základních problémů hermeneutiky mimo jiné s ukázkami exegezí několika českých biblistů viz Pokorný, P. *Hermeneutika jako teorie porozumění: Od základních otázek jazyka k výkladu Bible*. Praha: Vyšehrad, 2006. Dohmen, CH.; Stemberger, G. *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*. Praha: Vyšehrad, 2006, přel. Š. Zbytovský. Oeming, M. *Úvod do biblické hermeneutiky: Cesty k pochopení textu*. Praha: Vyšehrad, 2001, přel. F. Čapek. Smolík, J. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. Praha: Oikoymenth, 1993. Vokoun, J. *Číst Bibli zase jako Bibli: Úvod do teologické interpretace Pisma*. Praha: Česká biblická společnost, 2011.

² Knihy o tvorbě kázání: Filipi, P. *Pozvání k naději: Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*. Praha: Kalich, 2006. Smolík, J. *Radost ze slova*. Praha: Kalich, 1983.

³ Užita je následující literatura: Heller, J. *Podvečerní děkování: Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 242–245. Pokorný, P. *Hermeneutika jako teorie porozumění*, s. 17–215. Skalický, K. *Hermeneutika a její proměny*. Praha: Ježek, 1997.

exegezi (výkladem, procesem výkladu) a hermeneutikou (výkladem, teorií porozumění)? Dle mého a souhrnně: **exegeze se děje tehdy, když je z textu něco vyvozováno, když je text vykládán; kdežto biblická hermeneutika je takovým vysvětlením textu, které se přetavilo v „rozhovor s Bohem“ a oslovuje svým poselstvím (kérygmatem) současníky.** Ostatně u Písma jde o živé Slovo, o Boží mluvení k člověku, o Slovo, které se adresáta zmocňuje, podněcuje ho k určitému způsobu myšlení (*metanoia*) i konání (obrácení). Slovo Boží se stalo a probouzením víry chce stávat tělem, živým příběhem.⁴ Bůh Hospodin svým mluvením tvoří či kultivuje lidské příběhy.

Na rozboru i na následné aplikaci 4. kapitoly knihy Genesis půjde o umění správného pochopení narativního textu, o snahu vstoupit do příběhu a setrvávat v něm coby součást dění. Vyvozování ze starověkého textu oslovující výpovědi (pokus o hermeneutiku) vždy souvisí s jedinečností interpreta.⁵ Každý čtenář Bible přemýšlí i žije v osobitém nábožensko-kulturním kontextu, jemuž říkáme tradice.⁶ S odlišnými kontexty pracuje rabín, kněz či farář (kazatel). Rovněž profesní zaměření na výkladu ledačos ovlivní, jiné bude psychoanalytické posouzení⁷ téhož textu oproti filozofické reflexi či teologickému pojednání. A v rámci křesťanské teologie k textu přistupuje jinak biblista či systematický teolog, případně kazatel.⁸ Kupříkladu katolíkovi se setkání s Kristem uskutečňuje skrze Bibli spolu s tradicí, kdežto protestantismus (se svou nedůvěrou k živé a bohaté tradici) volí hermeneutický přístup *sola Scriptura* (pouze Písmo), „neboť Bible je podle Luthera *per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, judicans et illuminans* (sama o sobě naprosto spolehlivá, snadná, přístupná, sebe sama vykládající, všechno všem dokazující, posuzující a osvětluje)⁹. Při naslouchání Slovu během bohoslužby bývá nosnou součástí výkladu biblického textu nebo jiného typu kázání¹⁰ silně spolupůsobící i liturgie, tj. modlitby, čtení textů, hudba i písně (těž architektura) apod. Proto může zcela jinak zapůsobit kázání vyřčené z kazatelny a dosti suše vyzní jako psaný text.¹¹ Nakonec však platí, že žádné setkání Boha či Krista s člověkem prostřednictvím Písma nelze vykresat žádnou metodou ani dovedností, leč lze jen přijmout jako svrchovaně darované.

Každý čtenář nebo posluchač přistupuje k Písmu s před-porozuměním. Vědomí o něm by mělo vést k široké otevřenosti, ta zase ke svobodě klást hlubší a biblickému textu přiměřenější otázky (tzv. hermeneutický kruh). Nuže základní východisko následujících dílčích exegetických poznámek ke Gn 4 i její konkrétní aplikace do poměrů současného (našeho) světa vyvěrá z předpokladu, že příběh o Kainovi i jeho potomcích je příběhem o nás, o mně; proto bude vykládán bytostně, tj. jako

⁴ Hebrejský výraz *dábar* znamená slovo, událost, děj, příběh.

⁵ Sváta Karásek s nadhledem i humorem sobě vlastním malebně kazatelské usilování vystihuje takto: „Smyslem kázání je zvěst Božího Slova, znovu přetavená osobní vírou kazatele. Je-li tavba dobrá, Slovo Boží zazní ryzí a nese nenapodobitelný punc osobní víry. Kazatel si nevy-mýšlí – chce být Boží troubou, horuje pro Hospodina, Boha zástupčí, káže Krista, dělá, co může, ale i tak je to jenom člověk se svými chybami, úlety, se svou trapností, přemoudřelostí, se svou směšnou vážností – je to přece jenom taky takovej Boží trouba.“ (Karásek, S. *Boží trouba. /Kázání/* Praha: Kalich – Torst, 2000, s. 7.)

⁶ Latinsky *tra-* znamená pře-, *dō* je latinsky dávám, *tradō* předávám: „Boží slovo ... je živé jenom tehdy, když jsou tu živí svědkové, kteří je předávají jeden druhému. Tato tradice je stále v pohybu. Je to jakási veliká pouť. Slovo proces je také přejato z latiny – *prócedō* znamená latinsky postupují.“ (Heller, J. *Na čem mi záleží: Rozhovory nad Bibli*. Praha 2009, s. 252–253.) „Zvěstování nemá tedy podobu jednotnou, provází danou, tedy uzavřenou, je to něco, co **pokračuje**, co má být odpovědně a aktuálně předáno – to je smyslem **tradice** (od lat. *tradere* = odevzdat, předat, podat, dodat, přenechat, svěřit, zůstatit); něco jiného je tradice jako sklad něčeho starého, byt' vzácného, konvenčního, něčeho, co již nežije a k životu neinspiruje.“ (Balabán, M. *Hebrejské myšlení*. Praha 1993, s. 50.)

⁷ Dreifuss, G.; Riemerová, J. *Abraham: Člověk a symbol. Jungiánský výklad biblického příběhu*. Nakl. Tomáše Janečka, 2006, přel. Lukášek, Radovan. Halamová, A.; Remeš, P. *Nahá žena na střeše: Psychoterapeutické aspekty biblických příběhů*. Praha: Portál, 2014. (2. vyd. Pompei 2013.)

⁸ Viz **výklady Gn 4: Na každý den: Pomůcka pro denní četbu Písma svatého na rok 1956**. Praha: Kalich, 1955, s. 99–100. *Výklady ke Starému zákonu: I. Zákon*. Praha 1991, s. 41–47. (Jde o místy přepracované vydání původně čtrnáctisvazkové řady *Starý zákon – překlad s výkladem*. Praha: Kalich, 1968–84.) BALABÁN, M. *Kvete-li vimý kmen*. Praha: Kalich, 2002, s. 323–330. BENEŠ, J.; VADURA, P. *Pradějiny*. Praha: Kalich, 2010, s. 114–148. Wiesel, E. *Bible: Postavy a příběhy*. Praha: Sefer, 1994, s. 31–47. ŽÁK, V. *Na počátku: Výklad knihy Genesis*. Praha: Evangelické nakladatelství, 1990, s. 66–76. **Kázání na Gn 4**: Filipi, P. *Kolik zbývá z noci, /Kázání/*. Praha: Kalich, 2006, s. 11–18. Heller, J. *Jak orat s čertem, Kázání*. Praha: Kalich, 2005, s. 16–25. Heller, J.; Prudký, M. *Obtížné oddily knih Mojžíšových*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 30–41. Westermann, C. *Tisíc let a jeden den: Církev čte Starý zákon*. Praha: Kalich, 1972, s. 19–22, přel. M. Šourek.

⁹ Skalický, K. *Hermeneutika a její proměny*, s. 26–27.

¹⁰ V křesťanstvu nebývá kázáno jen na biblický text, kázající může vycházet např. z konfesijních výroků (tj. z věrouky své církve).

¹¹ Tudíž S. Karásek neváhá v úvodu ke své sbírce kázání vyznat: „(...) jsou-li (...) čtena v tichosti, bedlivě a v klidu, bez slavnostního prostředí kostela, jímž se mnohá kostrbatost setře, lze v nich najít leccos nedokonalého.“ (Karásek, S. *Boží trouba. /Kázání/*, s. 7.)

příběh směřodatný pro osobní postoje víry i lidství. Budeme postupovat ve čtyřech krocích. Nejprve nastíníme některé široké kontexty (souvlosti) mimo Písmo. Poté zaostříme pozornost na vlastní biblické vyprávění, necháme zaznít původní (hebrejský) text a nahlédneme do řecké Septuaginty a latinské Vulgáty. Následně se pokusíme odpovědět na otázku: Co chtěl autor příběhu říci svým současníkům? A nakonec vyposlechneme výpověď, jež může kultivovat naše životní hodnoty a inspirovat nás ke smysluplnějšímu bytí.

1. Gn 4 a nábožensko-historické analogie. Dějiny lidstva podle biblického podání započaly bratrovraždou. Kain zabíjí Ábela. Historii Říma v bájném vyprávění otevřela též bratrovražda. Romulus zabíjí Rema. Bratrovrah Kain coby psanec se zabezpečuje hradbami jím vybudovaného města a zakladatel Říma, bratrovrah Romulus, své město poskytl jako azyl pro vyhnance i uprchlíky. Dějiny české státnosti nesou ve svém počátku rovněž punc bratrovraždy. Boleslav zabíjí Václava. A zahájila-li biblické dějiny genocida, když Kain vyvraždil čtvrtinu lidstva, pak obdobně neblahou genocidou se mohou vykázat dějiny české, když Přemyslovci vyvraždili Slavníkovce. Ve starém Egyptě patřil mezi nejvýznamnější mýty příběh o zabití Usira, boha plodnosti a vládce říše mrtvých, kterého rozsekal jeho závistivý bratr, mocichtivý Sutech, aby se zmocnil vlády. Bratrovrah Sutech, bůh zla, války, bouře i pouště, byl Egypťany, sousedy starého Izraele, pokládán za narušitele světového řádu. Očividně zabíjení (vražda) hýbe světem, ovšem – díky Bohu – nejen násilí.

2. Příběh o Kainovi a jeho potomcích. Po srovnání následujícího znění Gn 4 např. s verzí J. Beneše (*Pradějiny*, s. 114–115 a 141) nebo s Biblií kralickou se zřetelně poodhalí, že každý překlad biblického textu je již jeho interpretací. Což je dobře ozřejmeno na nepřeložitelném sedmém verši, se kterým zápasí všechny starověké překlady (včetně aramejských Targumů i syrské Pešity):

- 1) A Adam (člověk) poznává Evu (heb. *Chavu*), ženu jeho, a ta otěhotněla a porodila Kaina, a řekla: „Získávám (kupuji) muže Hospodina.“ **Lat.:** „Ovládám (mám v moci) muže skrze Pána.“
 - 2) A přidala, když porodila, bratra jeho Ábela (heb. *Hébela*) a stal se Ábel pastýřem ovcí (přítelem ovcí) a Kain se stal otrokem (ctitelem) hlíny.
 - 3) A stalo se od konce dnů (a stalo se po jisté době): A přinesl Kain z plodů té hlíny přidavnou (suchou) oběť (heb. *minchá*, projev vděčnosti a doklad závislosti, řec. *thysia*, lat. *sacrificae*) k Hospodinu.
 - 4) A Ábel přináší také, sám z prvotin plodů ovcí jeho i z tuku jejich. A shlédl Hospodin k Ábelovi, k oběti přidavné (heb. *minchá*) jeho.
 - 5) Ale ke Kainovi a oběti přidavné (heb. *minchá*) jeho neshlédl (lat.: neshlédl, ne-respektoval, *respexit*) a dopálil se Kain nadmíru a opadla tvář jeho.
 - 6) A řekl Hospodin ke Kainovi: „Jaký smysl má (k čemu, proč, heb. *lámmáh*) dopálení k tobě a jaký smysl má (k čemu, proč, heb. *lámmáh*) opadlá tvář tvoje?“
 - 7) **Doslova:** „Zda ne, jestliže (kdykoli) konáš dobrým jednáním dobro (kdykoli nebudeš konat dobrým jednáním dobro), nést, a jestliže nekonáš dobrým jednáním dobro (nebudeš konat dobrým jednáním dobro), ke vchodu hřích (omyl, chyba, šlápnutí vedle) ležící (hovící si) a k tobě dychtění jeho a vládneš (budeš vládnout) v něm.“
- Heb.:** „Kdykoliv nezpůsobuješ dobrým jednáním dobře (nepolepšíš-li se) – což tě neunesu? Jestliže nezpůsobuješ dobrým jednáním dobře, ve dveřích hřích (šlápnutí vedle, omyl, heb. *chatát*) má sezení (hoví si) a k tobě dychtění (heb. *tešúqát*) jeho, ty získáváš vládu (připodobňuješ se) v něm.“

Řec.: „Zdali ses nedopustil hříchu (omylu, šlápnutí vedle, minutí cílem, zlomením vztahu, řec. *hémartes*)? Nedobře – byl bys nesen (pozvednut) – tedy nedobře, když rozlišíš (pozdvihneš), hová si, u tebe útočíš jeho, a ty mu budeš vládnout.“

Lat.: „Jestliže nebudeš dělat dobro – přijmeš to? – nýbrž zlo, hned na místě ve dveřích hřích (chyba, omyl, lat. *peccatus*) bude přítomen, ale v tobě bude dychtění (lat. *appetitus*, pud, apetit) jeho a ty mu budeš vládnout.“

8) A řekl Kain k Ábelovi, bratru jeho, a stalo se, když byli na poli, a povstal Kain k (proti) Ábelovi, bratru jeho, a zavraždil ho.

9) Řekl Hospodin ke Kainovi: „Kde Ábel, bratr tvůj?“ A řekl: „Nevím. Což strážcem (opatrující, pečující) bratra mého já?“

10) Řekl: „Co (heb. *méh*) děláš? Hlas krví bratra tvého volající ke mně z té hlíny.“

11) „A nyní prokletý jsi ty ze země, která rozevírá ústa svoje, aby vzala krev bratra tvého z ruky tvojí.“

12) „Neboť /když/ ty otročíš (ctíš, obděláváš, sloužíš) té hlíně, nepřidává sílu svoji k tobě, štvanec (kymácející se, motající se, vrávorající se) a psanec (tulák bez cíle) jsi v zemi.“

13) A řekl Kain k Hospodinu: „Veliká zvrácenost (vina, zločin, heb. *avon*) můj k neunesení.“

14) „Hle, vypuzuješ mne v tento den svrchu té hlíny. A od tváře tvé skryl jsem se a jsem štvancem a psancem v zemi. A stane se, že každý nalézající mne zabije (zavraždí) mne.“

15) Řekl k němu Hospodin: „Každý vraždící Kaina sedmkrát bude pomstěn.“ A položil Hospodin ke Kainovi znamení, aby nezabil (neublížil mu, nepraštil) ho každý, kdo nalezne ho.

16) A vyšel Kain od tváře Hospodina a usadil se v zemi Nód, východně od Edenu.

17) A poznal Kain ženu jeho a otěhotněla a porodila Enocha (heb. *Henoča*). A stal se stavitel města (lat. *civitas*) a volá jménem to město jako jméno syna jeho Enoch.

18) Narodil se ke Kainovi Írad a ... Metúšálemovi se narodil Lámech.

19) A vzal k sobě Lámech dvě ženy (řec.: „vzal“, lat. „přijal“, „akceptoval“, *accepit*; zatímco Adam /i Kain/ svou ženu „poznal“). Jméno té první Áda a jméno té druhé Sila.

(...)

23) A řekl Lámech k ženám jeho: „Ádo a Silo, slyšte hlas můj, ženy Lámechovy, naslouchejte, mluvím, neboť muže zavraždil jsem pro zranění, dítě (řec. dítě, chlapečka) pro jizvu (modřinu) moji.“

Lat.: „... zabijím (vraždím) mladého muže za zranění mé a mladistvého (adolescenta, lat. *adulescens*) za modřinu (nepřízeň, závist) mou.“

24) „Bude-li sedmkrát pomstěn Kain, pak Lámech sedmdesátkrát a sedmkrát...“

Exegetické poznámky. V rozboru textu bude zdůrazněn význam některých slov, vět i témat, následně souvislosti, nabízející se z pětiletého kaplanského působení v neblahé a nejstřeženější věznici v Čechách, tj. ve Valdicích.

– Snad v žádné jiné kapitole hebrejsky psané části Bible není tolik **poprvé**. Z těchto „poprvé v Bibli“ vyplývají vykladačská vodítka. Poprvé v Bibli se z muže a ženy stávají **otec a matka**. Rodí se první **dítě**, rodí se mimo ráj. Příběh nepojednává jen o prvních dětech prvních rodičů, taktéž uvede na scénu dějin první **mnohoženství**. První **sourozenci obětují** (poprvé v Bibli). Hned s prvními krůčky náboženského chování člověka vstupuje do světa **násilí**.¹² Nachází se zde první biblický výskyt (ve verši 7)

¹² „Biblický příběh Kaina a Hevela je tím nejhlubším komentářem, jaký jsem kdy o vztahu náboženství a násilí četl. Násilí je pokusem vnutit jinému svou vlastní vůli. ... Správnou cestou je biblická alternativa – vnímat každý lidský život jako svatý. To je jediná naděje lidstva.“ (Sacks, J. *O svobodě a náboženství: Třicet šest zamyšlení rabína Sackse nad věčně živými tématy biblických příběhů*. Praha: P3K, 2005, s. 11, přel. J. Divecký.)

slova „**hřích**“¹³, rovněž (ve verši 13) slůvko pro hřích ve smyslu „**zvrácenost**“¹⁴. První užití v Bibli tu má i sloveso „**nést**“ (verše 7 a 13). Kapitola pojednává o první **vraždě** vzešlé z prvního **hněvu** v Bibli. Poprvé v Bibli **umírá člověk**, poprvé se v ní setkáváme s **oběťmi zločinu**. Tíž rodiče se stanou rodiči vraha i rodiči násilně usmrčeného dítěte. Poprvé v Bibli se konfrontujeme s oběťmi v postavení pozůstalých po zrůdném činu, kteří mají sílu pokračovat v jejich nepokračovatelném životě; totiž navzdory nestravitelné hrůze přivádí na svět nový život (Šét). Díky jejich nepodmíněné blízkosti Bohu, již – jak lze odvodit – patrně předali vnukovi (Enós), se **poprvé** v Bibli zmíní: „**Začalo se tehdy vzývat jméno Hospodin.**“ Vedle tak silného příběhu o nezdolnosti vztahu Boha s člověkem se paralelně vypráví o jiném lidském světě. Poprvé v Bibli se objevuje „svět bez Boha“, přesněji **svět bez Božího mluvení**. Cesta od důvěry Bohu šmahem končí u vraždy vědomé coby totálně neadekvátního činu – za modřinu či ze závisti, jak zdůrazňuje Vulgáta (Lámech). Poprvé v Bibli **se staví město** (Kain), poprvé do světa vstupují **technologie** (Tubal-kain) i **umění** (Jubal) apod.

– Slovo „**dychtění**“ (heb. *tešukat*) se v hebrejské části Bible objevuje jen třikrát (Gn 3,16; Pp 7,11). Tím je dána vnitřní souvislost těchto textů, intence tohoto slova. Významná je jedna z prvních a nejzávažnějších otázek v Bibli kladených Bohem člověku: „**Kde je tvůj bratr?**“ Ta má závažnou vazbu na první otázku v Bibli: „Človče, kde (kdo) jsi?“ Z těchto otázek vyplývá Bohem kladený nárok na soustavnou sebekritiku vyznavače, též důraz na vzájemné ujišťování se s nejbližšími – víme o sobě. **Kain** na první otázku – Kdo jsi?, tedy na otázku konkretizovanou tázáním po smyslu hněvu i vnitřního rozpoložení odrážejícího se v opadlé tváři neodpověděl. Na otázku druhou odpověděl otázkou odmítající tázání po bratrovi, **zabývá se jen sebou samým, svou vinou**, o které hovoří k Bohu. Důležitým se ukazuje detail, na který upozorňuje též výkladová poznámka kralických, a to slůvko „**krví**“ ve verši 10, tj. množné číslo podstatného jména „krev“. Gramatický tvar tak slouží k ujištění víry, že Bůh slyší hlas volající krve všech obětí; my ji neslyšíme, Bůh ji slyší, jak uvádí J. Heller. Silným akcentem jsou opatřeny dva **výroky s dvojnásobným opakováním: Dobrým jednáním způsobovat dobro** (verš 7) a **otázka po smyslu** (verš 6)¹⁵, což je závažné ze dvou důvodů: 1. Otázku po smyslu taktéž volá k Bohu Ježíš z kříže: „Bože můj, Bože můj, jaký smysl má, že jsi mě opustil?“¹⁶ 2. Oba výroky jsou Hospodinovou přímou řečí.

– Na hutný výklad by vydala **typologie člověka i biblická topologie**. Gn 4 představuje čtverý biblický typ člověka, dřič (Kain, Tubal-kain), pastýř (Ábel, Jábal), umělec¹⁷ (Jubal) a lovec (svým způsobem Lámech). Každý z těchto typů lidí se může stát vrahem či obětí násilí, nebo štvancem či integrovanou součástí svých rodin. Důležitá je topologická symbolika. Jiné hodnoty a souvislosti totiž reprezentuje město, pole, poušť či zahrada. Biblickým ideálem pro život je zahrada (ráj), jejím protikladem může být vše ohrožující poušť, symbolem sebepotvrzení bývá hrazené město a kulturní modloslužba je příznačná pro asociace, které se pojí se symbolikou pole.¹⁸ V jiných souvislostech se však symbolika lidského vývoje od kočovnictví přes agrární způsob života po městskou civilizaci může ukazovat jako pozitivní kulturní zrání (kočovník nemohl vytvářet literární kulturu).¹⁹

– Opakujícím se tématem příběhu je **zabití člověka člověkem**. Kain zavraždil bratra. Podle Hospodinovy promluvy (před Ábelovou smrtí) doslova došlo k omylu, zabití Ábela se ukazuje jako ne-

¹³ „Omyl“, „chyba“, „šlápnutí vedle“, „minutí cíle“, „zlomený vztah“, heb. *chatát*, řec. (Septuaginta) *hamartáno*, lat. (Vulgáta) *peccatum*.

¹⁴ Těž „zločin“, „vina“, heb. *avon*, řec. *aitia* = „vina“, lat. *iniquitas* = „nespravedlnost“, „nevráživost“ namísto běžnějšího *delictum* = „přechin“, „zločin“, „poklesek“.

¹⁵ Jaký smysl má hněv a jaký smysl má opadnutí tváře. „Opadlá tvář“ může být opisem pro nitro, které je rozervané strachem a bolestí, přičemž vnitřní stav se zrcadlí ve tváři, ta je jakoby opadlá. (Srov. Heller, J. *Jakorat s čertem*, s. 39.)

¹⁶ Mt 27,45

¹⁷ I řecká kultura vykazuje svého praotce umělců, viz např. báje o božském Orfeovi, „jenž žije v rajske době mezi květinami a zvířaty a má nad nimi moc prostřednictvím hudby. Byl pokládán za bájného vynálezce hudby.“ (Heller, J.; Mrázek, M. *Nástin religionistiky*. Praha: Kalich, 2004, 2. vyd., s. 175.)

¹⁸ Srov. Heller, J. *Jakorat s čertem*, s. 16–17.

¹⁹ Více viz Lyčka, M. The Land and its sanctification in the Teaching of Rabbi Joseph B. Soloveitchik. In *Landgabe Festschrift für Jan Heller*. Praha: Oikomenh, s. 245–250, zejména s. 264–267.

úmyslný čin (minutí cíle). Hospodinova přímá řeč Kaina před dychtivým omylem (včas) varuje. Kain svůj čin subjektivně pocituje jako zvrácenost (zločin, vinu). A zatímco Hospodin Kainovi zdůrazňuje, že ho unese i jako činitele nedobrého, Kain má za to, že jeho zvrácenost (vinu) unést nelze. Lámech již zabíjí zcela záměrně, ba vražděním se chlubí svým ženám. Snad také proto k němu Bůh nemluví, ke Kainovi ano, před i po bratrovraždě.²⁰ Kain zabil bratra, u Lámecha je to ještě složitější. Text je nejednoznačný. Jedna ze dvou možností je, že zavraždil muže (pro zranění) a dítě (pro modřinu), přičemž výklad může pracovat s variantou, že se jedná o Lámechova potomka. Jiný **rozdíl mezi vrahy** spočívá **ve vztahu k jejich ženám**. Kain má se svou ženou vztah („poznal“ ji), Lámech doslova „přijal“ dvě ženy, dle latinské Vulgáty je pouze respektuje.²¹

– Poznámky čerpající ze situace odsouzených (věznice Valdice): Samotní vrazi pokládali zabití dítěte za nejhorší lidský úpadek. Jeden vrah zmínil, že měl po zabití člověka pocit, že to na něm všichni vidí. Při setkávání s vrahy i násilníky se objevovaly dva z několika společných problémů – měli všelijak narušené vztahy k ženám a problematickou situaci v sexuální oblasti života; ostatně velmi častou obětí vrahů i pestrých násilných činů jsou právě ženy. Dosti často dochází k zabití člověka člověkem v hněvu, opakovaně za přispění alkoholu či jiné návykové látky. Z mnoha rovin byl patrný značný rozdíl mezi muži, kteří zabili neúmyslně, a těmi, kteří zabili záměrně. O svých obětech i jejich pozůstalých se odsouzení bavili zcela výjimečně a zásadně v důvěrné sestavě (zpravidla jen při osobním setkání s kaplanem, nikdy v běžné skupině), ovšem každý z „Valdičáků“ věděl, že se do Valdic zadarmo nedostal. A za mnohé závěrem cosi, z čeho se ukazuje, jak důkladně je třeba z Písma doložit, jakou výpověď obsahuje důraz na dobré jednání způsobující dobro. Na otázku: Co znamená konat dobro ve Valdicích (odsouzený vůči odsouzenému)? dotazovaní uvedli tyto odpovědi: „To snad ani nejde.“ „Já mám starostí dost, proč pomáhat jiným?“ „Proč pomáhat, když z toho nic nemám?“ Pozitivnější odpovědi zaznívaly následovně: „Když nemůžeme pomáhat lidem, tak jim aspoň neškodme.“ „Činnost navíc, ze které nečekám prospěch.“ „Dobrý rozhovor.“ (Prý dodá chuť do života.) „Chovat se slušně, neublížovat.“ Ony „dobrotivé“ odpovědi, které se vesměs zploštily na význam pomáhat, bychom mohli charakterizovat jako dobro bez Boha.

3. Co chtěli tradenti a Hospodinovi svědci říci tak náročným vyprávěním svým současníkům? Biblickými příběhy si nás přivádí Bůh Hospodin k sobě, což může být způsobeno jedinečně shůry. Ve svém jádru tento vybroušený příběh podněcuje čtenáře či posluchače k rozhodnutí brát Boží mluvení vážně a v zásadě odmítá násilí jako prostředek sebeprosazení, též mstu coby prostředek zájisti či satisfakce za ublížení, křivdu.

4. Aplikace biblického textu.

SVATEBNÍ KÁZÁNÍ TAK TROCHU PRO KAŽDÉHO

Vážená nevěsto, vážený ženichu!

Když zalistujeme Bibli, tak nás hned mezi prvními příběhy o vztahu muže a ženy překvapí vyprávění, podle kterého si jeden muž, jmenoval se Lámech, vzal dvě ženy. První se jmenovala Áda, ta druhá Sila. V naší kultuře vynívají jména bezobsažně, slouží k identifikaci. V biblické tradici však jméno sděluje o člověku např. jím zastávané životní hodnoty či jeho životní poslání, jindy úděl apod. „Áda“ česky znamená „Zdobilka“ či „Krásněnka“; „Sila“ znamená „Stíněnka“.²² Lámech tedy podle latinského přetlumočení doslova respektoval ve svém osobním životě dvě jakoby protikladné ženy. Že je „Krásněnka“, „Zdobilka“, vskutku soustředěná na vnější krásu, lze z Písma dobře doložit jiným ženským zaměřením. Klíčovou událost v Bibli, vyjití Izraelců z Egypta, otevírá vyprávění o dvou porodních babičkách. Jedna se jmenovala „Šifra“, česky bychom ji oslovovali „Krásná“ či „Velkolepá“, její jméno

²⁰ „Lemek zašel tak daleko, že už s ním Bůh nemluví, že mu to všechno schová...“ Heller, J.; Prudký, M. *Obtížné oddily knih Mojžíšových*, s. 34.

²¹ Více viz *S Božím slovem na každý den ... milost ve vztazích*. Praha: Advent-Orion, 2012.

²² Všechny uvedené překlady jmen přebírám z knihy Heller, J. *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha: Advent-Orion – Vyšehrad, 2003.

těž znamená: „Ta, která činí plodným.“ A její rovněž životodárně působící kolegyni pojmenovali příhodně Půa, což převedeno do češtiny příznačně značí „Sténalka“, ale též „Lesk“ či „Skvostná“. Áda, ta první Lámechova žena, představuje krásný rozměr vztahu muže a ženy, ta druhá reprezentuje ženskou dovednost uspokojovat běžné mužské potřeby (víme, jak úlevně působí stín v parném létě). Obecně platí, že muži touží po ženě krásné, ale potřebují též nápomocnost v praktickém životě. A tu se prostřednictvím starobylého biblického příběhu jakoby filmovým stříhem ocitáme v kultuře soudobé, která zjevně toleruje, když si muži, ale i ženy, oddělují své bytí pro krásné momenty života od života s jeho běžnými, nejen krásnými, podobami. Prostřednictvím Krásněnky muž uskutečňuje krásno života a skrze soužití se Stíněnkou má zajištěn domácí servis. Bible takové pojetí soužití muže a ženy pokládá za ničivě neblahé v mnoha rovinách. Písmo lidstvo inspiruje k oddanosti jediného k jedinečné. Zkratkou řečeno: Ženichům nechť je dáno toto dvojí v jedné – krása ženy i praktické, tj. životodárné působení ženy.

Ještě i jiný muž z biblické knihy Genesis, jmenoval se Jákob, žil s dvěma ženami, byly sestry. Starší se jmenovala Lea, mladší Ráchel. O prvně jmenované se praví, že měla „drobné oči“, ale můžeme také přeložit „vlídné“; o druhé ze sester, že „byla krásné postavy, krásného vzezření“. Lea si k soužití s Jákobem dopomohla – jak známo – podvodem, ale o Ráchel muž usiloval, ona byla ta milovaná. Zatímco milovaná nemohla otěhotnět, Lea svému muži porodila čtyři děti. A s každým z dětí vyhlížela naplnění naděje vyvěrající z hluboké touhy – být milována. Již po narození prvního syna, si řekla: „Nyní mě už bude můj muž milovat.“ Nemiloval. Když se jí narodil druhý syn, pokládala to za Boží zastání, když není milována. Dítě pojmenovala Šimeón = „Vyslyšánek“. Ani tehdy ji muž milovat nezačal. Porodila třetí z dětí a tu se ujišťovala: „Tentokrát se už můj muž přidruží ke mně“, a proto je pojmenovala Lévi = „Přivinuvsí se“. Ale ani čtvrté dítě nenapomohlo přilnutí muže k ženě. Příběh těchto žen vyjadřuje, že ženě nestačí být jen milovanou, touží být i matkou. A zároveň ženě nestačí být jen matkou, potřebuje být i milována. Nechť je každé nevěstě dáno toto dvojí prostřednictvím jediného – ať se stane matkou a je svým mužem milována.

Starozákonní prorocké texty

Oldřich Svoboda

1. Co je to proroctví?

Prorocké knihy tvoří jednu ze tří základních částí hebrejských Písem. Pro dnešní čtenáře však často představují náročnou četbu, a to kvůli časové i kulturní vzdálenosti mezi tehdejší dobou a naším prostředím. Zároveň mezi křesťany panují i otazníky ohledně aktuálnosti těchto starých spisů. Jeli-kož však novozákonní pisatelé svou víru v Ježíše vyjadřují často právě s odkazem na slova proroků, stojí jistě za to věnovat těmto knihám pozornost.

1.1. Role a poslání proroků

Jednou z nejrozšířenějších představ o prorocích je ta, že to byli v první řadě lidé, kteří předpovídali budoucí události. Přestože proroci někdy skutečně hovořili o budoucích událostech, jejich úkol byl podstatně širší.

Písmo používá čtyři slova (tři hebrejská, jedno řecké), kterými popisuje lidské prostředníky, které Bůh používá ke komunikaci. Výrazy *ro'eh* (1S 9,9; Iz 30,10) a ještě častější *chozeh* (2S 24,11; Am 7,12; 2K 17,13 atd.) souvisejí s myšlenkou „vidění“, a někdy se proto překládají jako „vidoucí“. Bůh podle nich otevírá proroku „oči“, aby více viděl, tedy rozuměl jeho poselství. Význam slova *nâbi'* (1S 9,9) a jeho řeckého ekvivalentu *profétés* je zase patrný ze známého biblického příběhu povolání Mojžíše, který má před faraónem zastupovat Boha, a bratr Áron, který bude vše tlumočit, je nazván jeho „prorokem“ (Ex 7,1.2). Tento vztah Mojžíše a Árona představovat vztah mezi Bohem a prorokem (*nâbi'*), který je Božím mluvčím, interpretem.¹

Souhrnně lze tedy říci, že „prorok“ je ten, komu je umožněno zaslechnout (či uvidět) aktuální Boží poselství, a následně je má tlumočit Jeho lidu, který je ve své době potřebuje slyšet.

¹ Tomuto významu odpovídá i pojem používaný v LXX: *profétés*. Toto podstatné jméno je složeno z předpony *pro-*, která znamená *před* nebo *pro* (tak v tomto případě), a slovesa *fémi* s významem *mluvit*. Význam tedy je: *mluvit za někoho, pro někoho, něčím jménem*.

1.2. Formy prorockého poselství

Pro správné porozumění Boží komunikace s lidmi prostřednictvím proroků je třeba vnímat, že toto poselství bylo vyjadřováno minimálně třemi způsoby:

(1) *Poselství vyjádřené slovy.* Proroci Božím jménem především promlouvali. Důraz na slova je zřejmý z toho, že sami proroci své poselství označují jako „slovo Hospodinovo“ (*d'bar adonaj*), které k nim zaznělo.² Má tak být zřejmé, že nejde jen o jejich soukromý názor, ale o autoritativní poselství Hospodina, které nemá být bráno na lehkou váhu. V některých situacích prorok tuto zvěst parafrázuje svými slovy, avšak v určitých závažných momentech ji přímo formuluje jako přímou Boží řeč.

(2) *Poselství vyjádřené symbolickými gesty.* Bůh však jako moudrý „pedagog“ neomezoval svá poselství pouze na slova. Někdy proroky žádal, aby veřejně vykonali nějaký výrazný čin, který by upoutal pozornost a vedl lidi k přemýšlení.³ Typické je to třeba pro proroka Ezechiele, který oznamuje úděl Judska tak, že staví miniaturní model Jeruzaléma, proti kterému rozmístí vojsko (Ez 4,1–3), nebo tím, že si oholí vlasy a vousy, které pak částečně spálí, částečně rozseká mečem, částečně hodí do větru a jen malou část uchová (Ez 5,1–4). Později pak bere tento prorok dvě dřeva, na která před lidmi napíše jméno Juda (označení Jižního království) a Josef (Severní Izrael), a poté je přiloží k sobě a spojí, aby tím ilustroval, že Bůh jednoho dne dokáže znovu spojit rozptýlený Boží lid (Ez 37,15–19).

(3) *Poselství vyjádřené osobním životem.* Třetí (a velmi výrazný) rozměr prorocké zvěsti tvořil často osobní (rodinný) život proroka, který úzce souvisel s tím, co přes něj chtěl Bůh říct. Proroku Izajášovi a jeho ženě (také prorokyni) se narodí dva synové, jejichž jména vyjadřující neblahý osud, ale i naději Božího lidu: starší se jmenoval *Šearjašúb*, neboli „*Pozůstatek se vrátí*“ (Iz 7,3), a mladší *Maher-šalal-chaš-baz*, tedy „*Rychle za kořisti spěchá lupič*“ (Iz 8,3). Součástí Ezechieleova poselství byla dokonce i smrt jeho milované ženy a jeho následná reakce (Ez 24). Jeremjášovi Bůh nedovolil se ani oženit (Jr 16,2) a jeho osamělý život je živoucím podobenstvím o Bohu, který touží po lásce svého lidu, ale jehož touha není naplněna. Podobně je silným podobenstvím o Boží lásce i nešťastné manželství proroka Ozeáše, který má milovat svou ženu i přesto, že je mu nevěrná (Oz 3,1).

Pro porozumění zvěsti proroků je proto potřebné vnímat všechny tyto rozměry jejich zvěsti současně, protože se vzájemně doplňují a společně vytvářejí velmi barvitý a silný obraz, který pomáhá pochopit, co chtěl Bůh lidem sdělit.

2. Jak číst prorocké texty?

Přestože pro všechny části Bible platí, že je důležité číst je s vědomím dobového kontextu, v němž vznikly a do nějž byly adresovány, v případě prorockví to je požadavek naprosto zásadní a nezbytný. Prorockví hebrejských Písem jsou totiž nejen součástí konkrétní situace, v níž se izraelský národ v různých dobách nacházel, ale také součástí velkého starozákonního příběhu, v němž Bůh s tímto národem uzavírá zvláštní smlouvu.

2.1. Historický kontext

Je zřejmou, leč často opomíjenou skutečností, že prorocká poselství Starého zákona nejsou prvořadě adresována nám, čtenářům ve 21. století, ale těm, kteří žili v době jejich vzniku. Nešlo o jakási „nadčasová moudra“, ale o poselství do konkrétních situací, které lidé ve své době prožívali. Chceme-li se tedy pokusit o jejich aplikaci do našich životů, musíme nejprve chápat to, jak jim rozuměli tehdejší čtenáři (posluchači) a čeho se dotýkala.

² V prorockých knihách Starého zákona se s tímto výrazem setkáváme 160krát.

³ Toto téma více rozvádí např. Friebel, Kelvin G. *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts: Rhetorical Nonverbal Communication*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

Většina z tzv. „písičích proroků“ působila v době izraelské monarchie, rozdělené již na dvě samostatná království (zhruba 760–460 př. Kr.).⁴ Jedná se o období, kdy stáli v čele Božího lidu králové, což Hospodin od začátku hodnotil jako vzpouru a odpadnutí (1S 8,7.8). Obzvláště v dobách, kdy králové nevedli svůj lid k Bohu, posílá Bůh své proroky, aby byli jakousi „protiváhou“, která bude lid směřovat zpět k Hospodinu. S vědomím těchto souvislostí se stávají mnohá slova proroků daleko srozumitelnější.

Stejně důležité je vnímat zeměpisné působení proroků. To, zda jejich slova zaznívají v Severním království (ohrožovaném Asyřany), či v jižním Judském království (ohrožovaném Babylonem), je klíčem k pochopení toho, o čem mluví, před čím varují a na jaká praktická nebezpečí upozorňují. Také skutečnost, že v Severním království nehodnotí Bůh žádného krále pozitivně,⁵ zdůrazňuje naléhavost toho, proč musí přijít ke slovu proroci.

V neposlední řadě je významné i časové zařazení prorockých zvěstí. Dějiny odpadlého Severu končí tragickým vpádem Asyřanů (722 př. Kr.). V tomto světle je velmi silně např. poselství proroka Ozeáše, který je asi posledním prorokem, jenž oslovuje toto království před jeho zničením. V době největší krize přináší poselství o milujícím Bohu, který udělá vše, aby získal zpět svou „nevěrnou manželku“. Ona však musí jeho pomoc přijmout... A v době, kdy již získali Babyloňané moc nad Judským královstvím, přináší zase nádhernou naději prorockého gesta Jeremjáše, který kupuje pole v okupované zemi (Jr 32), aby tím ukázal na den, kdy Bůh svůj lid znovu přivede domů.

Je tedy zřejmé, že právě porozumění době, místu a situaci, v níž proroci působili, dává jejich poselství nejen smysl, ale také pomáhá pochopit jeho hloubku a sílu.

2.2. Kontext starozákonní teologie smlouvy

Kromě historického kontextu, který tvoří rámec konkrétní prorocké knihy, je stejně tak důležitý ještě její širší kontext, a to v rámci celého Starého zákona. Pokud nevnímáme jednotlivé biblické knihy jako izolovaná díla, ale jako střípky jedné společné mozaiky, potom je důležité takto vnímat i prorocké knihy. Pro jejich pochopení v rámci dějin Izraele je výchozím bodem smlouva, kterou Hospodin s tímto národem uzavřel – ať už nejprve s Abrahamem (Gn 12 a 15), či později s celým lidem prostřednictvím Mojžíše na Chorébu a později znovu na hranici zaslíbené země.

Za klíčové pasáže lze považovat texty Dt 4–8 a 28–30, které představují podmínky této smlouvy.⁶ Všechna Boží požehnání zde jsou jednoznačně podmíněna poslušností, tedy věrností a respektováním této „dohody“ ze strany vyvoleného lidu: „*A spočinou na tobě všechna tato požehnání, když budeš poslouchat Hospodina, svého Boha*“ (Dt 28,2). Pokud se ale od Hospodina odvrátí, pak musí počítat s negativními důsledky: „*Jestliže však nebudeš Hospodina, svého Boha, poslouchat a nebudeš bedlivě dodržovat všechny jeho příkazy a nařízení, která ti dnes udílím, dopadnou na tebe všechna tato zlořečení*“ (Dt 28,15).

Ve světle těchto textů je pak zřejmé, že jednotlivá Boží zaslíbení, ale i soudy, které proroci lidem tlumočí, jsou formulovány právě v duchu této smlouvy. To, co je v nich zaslíbeno, jsou právě ona požehnání, která byla pojmenována ve smlouvě. A jestliže se toto požehnání nestává v životě Izraele skutečností, pak to není proto, že by zklamala Boží zaslíbení, ale proto, že se vzdělili od Boha, a pro jejich neposlušnost přichází předem ohlášené soudy. Čist biblická zaslíbení bez tohoto zásadního kontextu musí zákonitě vést k chybným závěrům a nesprávnému pochopení.

⁴ Kromě „písičích proroků“, jejichž spisy jsou součástí biblického kánonu, se Písmo zmiňuje o i celé řadě dalších proroků, jejichž prostřednictvím Hospodin promlouval (jedno z významných období působení proroků zaznamenává např. 1Kr 17 až 2Kr 13).

⁵ Historické knihy Starého zákona (knihy Královské a Paralipomenon) hodnotí kvalitu vlády jednotlivých panovníků podle toho, zda činili to, co bylo dobré nebo zlé „v Hospodinových očích“.

⁶ „*Toto jsou slova smlouvy, o které Hospodin přikázal Mojžíšovi, aby ji uzavřel se syny Izraele...*“ (Dt 28,69).

3. Proroctví ve světle Kristova kříže

Hledání konkrétního naplnění Božích prorockých poselství v dějinách je asi tou nejnáročnější částí studia proroctví. Čtenáři se totiž musí při jejich čtení nějakým způsobem vyrovnat se skutečností, že se některá z Božích zaslíbení Izraeli a jeho obnově (stejně jako výroků o soudu nad nepřáteli) zatím zcela nenaplnila. V rámci křesťanství proto existuje řada přístupů, jak se k tomuto problému postavit. Podle některých ztratila kvůli nevěře židovského národa Boží zaslíbení svou platnost, jiní zase stále očekávají, že se vše, do posledního detailu, ještě naplní v dějinách Blízkého východu. Jsou to ale jediné možné pohledy?

3.1. Christocentrická interpretace proroctví

Při četbě Nového zákona nemůže pozornému čtenáři uniknout, že v povelikonocním období církev vnímala starozákonní zaslíbení (např. o obnově Izraele) právě ve světle Ježíšovy oběti a aplikovala je mnohdy na Ježíše a na církev (např. Am 9,11.12 a Sk 15,13–18; Ex 19,5.6 a 1Pt 2,9; Jr 31,31–35 a Žd 8,8–12), případně jejich konečné naplnění spojovala s Kristovým návratem. V tomto smyslu je tedy možné mluvit o postupném a několikanásobném naplnění:⁷

(1) *Úvodní (částečné) naplnění.* Knihy Ezdráš a Nehemjáš popisují návrat Židů po 70 letech babilonského zajetí, při němž se do jisté míry naplňuje zaslíbení o tom, že Bůh znovu přivede svůj lid do jeho vlasti. Tento návrat je ale jen částečný, vrací se jen menší část a obnovený Jeruzalém už nedosahuje své dřívější slávy. I v tomto případě je patrný rozměr věrnosti Hospodinu a poslušnosti, který je podmínkou naplnění zaslíbení.

(2) *Novozákonní naplnění.* Z novozákonních textů je zcela evidentní, že po Kristově vzkříšení a po letnicích již není naplnění Božích zaslíbení věrnému Izraeli limitováno etnickou příslušností. Hospodin svá zaslíbení Izraeli neruší, ale v Kristu je rozšiřuje na celý svět: „*Tak zůstane v platnosti zaslíbení dané veškerému potomstvu Abrahamovu – nejen těm, kdo stavějí na zákoně, ale i těm, kdo následují Abrahama vírou. On je otcem nás všech...*“ (Ř 4,16).

(3) *Konečné a vrcholné naplnění.* Novozákonní obrazy eschatologického Kristova vítězství a nový domov zachráněných jsou jednoznačně převzaty ze starozákonních zaslíbení (nové nebe a nová země, nový Jeruzalém, ...). Naznačují tak, že konečného naplnění dojdou Boží prorocká zaslíbení až při plné obnově Božího lidu v nebeském království.

3.2. Novozákonní příklady

List Efezským. Jedním z nejvýraznějších příkladů christocentrické aplikace starozákonních zaslíbení je druhá kapitola listu Efezským. Ta usměrňuje pozornost čtenářů (z nežidovského prostředí) na Krista a na to, jaké důsledky pro ně má Ježíšova smrt a vzkříšení. Nejprve zmíní, jak věci vypadaly kdysi:

„*Pamatujte proto vy, kteří jste svým původem pohané a kterým ti, kdo jsou obřezaní na těle a lidskou rukou, říkají neobřezanci, že jste v té době opravdu byli bez Krista, odloučení od společenství Izraele, bez účasti na smlouvách Božího zaslíbení, bez naděje a bez Boha na světě.*“ (Ef 2,11.12)

Ti, kteří nebyli Abrahamovými fyzickými potomky, tehdy nebyli součástí „*společenství Izraele*“ (*tés politeias tou Israél*), a tudíž se na ně nemohla vztahovat zaslíbení pramenící ze smlouvy (*tón diathékón téš epaggelias*), kterou Bůh s Izraelem uzavřel. Avšak s Kristem se situace zajímavým způsobem

⁷ Velmi přehledně a srozumitelně popisuje tento hermeneutický přístup, který je typický pro adventistickou teologii, např. LaRondelle, Hans K. Interpretation of Prophetic and Apocalyptic Prophecy. In: Hyde, Gordon M. (ed.), *A Symposium On Biblical Hermeneutics*. Washington: Review and Herald, s. 225–250.

posunula: „Ale v Kristu Ježíši jste se nyní vy, kdysi vzdálení, stali blízkými pro Kristovu prolitou krev. V něm je náš mír, on dvojnásobně spojil v jedno...“ (Ef 2,13.14) A důsledky této nové jednoty jsou fantastické:

„Nejste již tedy cizinci a přistěhovalci, máte právo Božího lidu a patříte k Boží rodině.“ (Ef 2,19)

Podle tohoto textu už nyní Bůh neomezuje příslušnost k Božím lidu podle etnického původu, ale rozšiřuje ji. Ve vztahu k izraelskému národu už nejsou ti, kdo přijali Krista za Spasitele, cizorodým prvkem, ale mají „právo Božího lidu“ (ČEP), jsou doslova: „*spoluobčané svatých*“ (*sympolitai tón hagión*).⁸ Z tohoto silného tvrzení tedy analogicky plyne, že „nyní“ tedy i oni získali „účasť na smlouvách Božího zaslíbení“ (Ef 2,11). A tedy to, co bylo zaslíbeno ve starozákonním období Abrahamovým potomkům, je zaslíbeno i jim! Bůh tedy nenahradil jeden svůj lid jiným, ale rozšířil jeho hranice. Židé i pohané, pokud se přimknou k Bohu a přijmou Krista, jeho Mesiáše, tak mohou být „*společně budování v duchovní přibytke Boží*“ (Ef 2,22).

List Židům. V tomto christocentrickém duchu chápe starozákonní proroctví také List Židům. V osmé kapitole cituje text Jr 31,31–33 o tom, že Hospodin uzavře s domem izraelským i domem judským novou smlouvu (Žd 8,8–12). A je zcela evidentní, že za prostředníka této předpovězené nové smlouvy považuje Ježíše. Vnímá ale také, že mnohá ze zaslíbení dojdou svého naplnění teprve v den konečného vítězství. Jedenáctá kapitola připomíná, že Abraham i jeho potomci žili s pevnou důvěrou, že Bůh splní to, co jim zaslíbil. Ale ani oni nevnímali konečné naplnění v rámci regionu Blízkého východu, v izraelském hlavním městě Jeruzalémě, ale ve „*vlasti nebeské*“, kde jim Bůh „*připravil své město*“ (Žd 8,16). A tento slib o konečném shromáždění Božího lidu na „nové zemi“ není opět omezen národnostně, protože „*Bůh, který zamýšlel pro nás něco lepšího, nechtěl, aby dosáhli cíle bez nás*“ (Žd 11,40).

Kniha Zjevení. Poslední kniha Bible velmi důsledně popisuje eschatologické události právě pomocí obrazů ze starozákonních proroctví. Kristův vítězný návrat proto představuje jako konečnou a definitivní porážku Babylonu (Zj 18), díky níž bude zachráněn Boží lid konečně shromážděn ve svém domově – v novém Jeruzalémě (Zj 21,2), který ale není totožný s dnešním hlavním městem Izraele. Zde bude konečně žít v míru pod Kristovou vládou celý „Boží Izrael“, který ale není nutně etnický – na tomto městě jsou napsána jména jak „*dvanácti pokolení synů Izraele*“, tak i „*dvanácti apoštolů Beránkových*“ (Zj 21,12–14). V Kristu tvoří společně Boží lid, který se konečně dočkal naplnění Božích zaslíbení, která přinášeli proroci.

Závěr

Pro porozumění starozákonním prorockým textům tedy potřebuje současný čtenář brát v úvahu zmíněné tři zásadní skutečnosti. Především je nezbytné vnímat prorockou zvěst jako poselství, ve kterém nešlo jen o zjevení informací o budoucnosti, ale mělo být aktuálním Božím hlasem do konkrétní situace (krizové) Božího lidu. Z toho plyne druhý princip, který vede čtenáře k tomu, aby jednotlivé prorocké výroky vnímal právě v jejich nejbližším historickém kontextu, ale také v souvislosti s celými dějinami Izraele a smlouvy, kterou Bůh s tímto národem uzavřel. Křesťanský čtenář pak nemůže opomenout ani novozákonní svědectví, která interpretují prorocká zaslíbení (i výroky o soudu) ve světle Ježíšovy smrti a vzkříšení, díky nimž se mnohá zaslíbení naplňují i ve společenství Ježíšových následovníků, a své plnosti dojdou při konečném Kristově vítězství.

⁸ Zde je patrná určitá slovní narážka na verš 12, podle níž pohané nepatřili do izraelského „*společenství*“ (ČEP). Použitě řecké slovo *hē politia* má také význam „občanství“, takže by šlo říci, že pohané neměli izraelské „*občanství*“. Podle verše 19 se ale z pohanů stávají díky Kristu *sympolitai*, tedy plnoprávní „spoluobčané“ Božího lidu.

Summary

There are at least three basic principles we have to consider in order to properly understand the prophetic texts of the Old Testament. (1) First of all we have to realize that the primary purpose of prophetic messages was not to reveal some interesting details from the future, but to be a timely message to the specific situation of God's people. (2) That's why the reader needs to study the prophetic utterances in their historical context, especially in the context of the covenant relationship between God and Israel. (3) And from the Christian point of view there is an urgent need of interpreting OT prophecies in the light of Jesus' death and resurrection. Such a reading, testified by the New Testament, sees the fulfillment of God's promises not only in the post-exilic time, but also in the person of Jesus as well as in the community of Christian church, with the climax of the final gathering of God's true Israel in New Jerusalem.

Hermeneutika mudroslovné literatury

Jiří Beneš

„Rty žvanilů opakují slova druhých, moudří svá slova pečlivě váží“ (Sír 21,25; Jeruzalémská Bible)

Hermeneutika znamená teorie výkladu. Následující studie se tedy bude zabývat principy výkladu mudroslovných textů Starého zákona, resp. Tanachu. Kategorie „Mudroslovná literatura“ existuje jen pro překlady Tanachu (tj. pro náš „Starý zákon“), konkrétně pro nezařaditelné knihy nacházející se mezi knihami historickými a prorockými (Jób, Žalmy, Přísloví, Kazatel a Píseň písní). V Tanachu, tj. v hebrejsky psaném masoretském kánonu, taková kategorie neexistuje. Tanach je akronym vzniklý z počátečních písmen hebrejských názvů tří částí tohoto kánonu: Tóra, Proroci (N) a Spisy (K, resp. CH). Zde, v Tanachu, patří výše uvedené mudroslovné knihy do třetí části, do Spisů, tj. do literatury exilního typu. Ta však obsahuje ještě Sváteční svitky (Rút, Píseň, Pláč, Kazatel, Ester) a čtveřici: Daniel, Ezdráš, Nehemjáš a Paralipomenon. O všech těchto knihách lze říci, že mají rysy mudrosloví, resp., že jsou mudroslovnou literaturou. Např. Daniel není spis prorocký, neboť hlavní postava není prorok, ale mudrc, který nepronáší prorocké výroky. Stejně tak obsahem knihy Ezdráš není historie, protože i zde hlavní postavou je mudrc. A mudroslovné rysy lze najít v celém Tanachu¹, kde nelze přesně vymezit hranici, která odděluje mudroslovné texty od ostatních (např. narativ zvaný Josefovská novela je pojímán jako součást mudroslovné literatury). Nelze (zejména u poezie) tedy jednoznačně rozhodnout, který text je a který není mudroslovný.

Proto je třeba si nejprve definovat prvky **mudrosloví**, tj. co činí text mudroslovným. Není to jen používání slova „*moudrost*“ ani jen přítomnost moudrého člověka. Je to spíše styl psaní, přístup ke skutečnosti. Mudroslovná literatura neprezentuje sama sebe jako Boží řeč, nýbrž jako výsledek dějinně prověřeného lidského úsilí (reflexe či tradice), který má velmi silný potenciál. Mudrosloví je forma, pomocí které lze uchovávat a předávat určité hodnoty, důležité pro celou komunitu. A mudrosloví je také nástroj, jímž dochází k formování čtenáře – mudrosloví totiž (na rozdíl od Tóry či prorocké literatury) není vytvářeno pro posluchače, ale spíše pro čtenáře. Je tedy formou ústní, resp.

¹ Např. Stvořitelství hymnus (Gn 1), Jótamova bajka v Sd 9, další bajky u Ezechiela, žalmy u Jonáše, Nahuma, Abakuka nebo celá disputace v prorocství Malachiášově a různé metafory či podobnosti.

písemné tradice². Mudroslovná literatura je proto soustředěna na komunikaci se čtenářem. Nelze ovšem říci, že by základním rysem mudroslovné literatury byla didaktika, tj. že by zde prioritně docházelo k výuce či výchově čtenáře. Cílem není dodat či evidovat a konzumovat kvantum informací. Čtenář nemá v pozici vzdáleného pozorovatele být poučen, aby pochopil např. systém fungování světa, kosmu, společnosti či mezilidských vztahů. On je uváděn nejen k porozumění sobě samému, ale spíše k převzetí odpovědnosti, do života v souladu s řádem, je veden k uspořádání si svého života, aby se nenechal určovat ani svým okolím, ani svou přirozeností. Jinými slovy: aby převzal odpovědnost za sebe i za společnost, tj. aby vyžrál, aby byl konzistentní a aby uměl rozlišovat mezi dobrem a zlem, čelit zlu a volit (prosazovat) dobro. Proto mudroslovná literatura není literatura didaktická, nýbrž spíše spirituální. Čtenář je soustavně podněcován, aby na sobě pracoval, aby se podílel na svém formování, aby utvářel svou spiritualitu (u Jóa obstarává za čtenáře tuto aktivitu autor spisu). Lze říci, že autor mudroslovných textů postupně do čtenáře vkládá určitý program v podobě sofistikovaných formulací a koncentrovaných (či spíše kondenzovaných) informací, které se mají nejprve ve čtenáři uložit, aby se v něm později mohly uvolňovat, až zapadnou do příslušného kontextu (životní situace).

Mudroslovná literatura tedy musí být přístupná a aktualizovatelná, nikoli však příliš snadno dostupná (laciná) či nejednoznačná. To zajišťuje forma, pomocí které je mudroslovná literatura obvykle formulována a předávána – většina mudroslovných textů je totiž psána poezií³, tj. žánrem, v němž jde o dotýkání se (a přiblížení) reality, kterou nelze disponovat. **Poezie** skýtá obrovské výhody pro tento typ literatury. Je to krásná (tj. esteticky působivá), uspořádaná (tj. svědčící o nadpřirozeném rozměru) řeč snadno uložitelná do srdce (zapamatovatelná) a mezigeneračně přenosná (tj. stále srozumitelná). Mudrosloví je psáno poezií proto, aby tyto texty byly co nejzřetelnější a nejpůsobivější, aby se do posluchače snáze uložily⁴ a mohly v něm dlouhodobě působit (rozpouštět se v něm). Tedy aby na něj mohly působit zevnitř i tehdy, když se jim zrovna nebude věnovat. Každá báseň má strukturu, grafickou podobu a rým (metrum), což graficky a foneticky evokuje řád, o který v mudrosloví jde především.

Tím, že mudroslovná literatura mluví slavnostní řečí (krásně), inspiruje čtenáře k tomu, aby se nesoustředil jen na obsah sdělení, ale aby si všímal také formy sdělení, resp., aby se formou sdělení nechal vést k jejímu obsahu. Její styl řeči, grafická a fonetická podoba, totiž umocňuje její vliv (působení) na čtenáře, odráží význam zvěsti, kterou nese, a zakládá i způsob zacházení (výklad) s těmito texty. Mudroslovné texty působí na čtenáře komplexně a slavnostní forma sdělení umožňuje otevřít se vedle racionální složky sdělení i složce neracionální, k níž má čtenář přístup přes své emoce. Nikoli však jako pouhý konzument, který jen vnímá, sleduje, naslouchá, nýbrž jako ten, kdo mudroslovnou poezií sdílí předanou informaci s tím, kdo mu ji předává a komu ji posléze on sám předává dál. Mudroslovná poezie má totiž potenci život čtenáře uspořádat (utřídit jeho poznání, zorientovat jej). Proto se čtenář mudroslovných, poeticky psaných textů má také podílet na tom, aby mohl vnímat i někdo jiný⁵. Mudrosloví je proto třeba prezentovat např. způsobem života v souladu se sdělením těchto textů, neboť mudroslovná řeč je autentická, když je odrazem životního stylu toho, kdo moudře mluví. Ale nelze to formulovat jen tak, že řeč dostává mudroslovnou podobu, koresponduje-li s životem moudrého, protože mudroslovná (krásná) řeč vychází z proměněného (zkrásněného) života jako projev (následek) změny jeho identity. Pokud život člověka mudroslovím zkrásní, stává se i jeho řeč krásnou (poetickou) a on pak může věrohodně mudrosloví např. předčítáním zjevovat.

² „Neodcházej od toho, což vypravují staří; nebo i oni naučili se od svých otců“ Sír 8,11 (v ČEP 8,9) dle Apokryfy, Bibli české díl pátý v původním znění kralickém. Praha 1952.

³ Kubáč dokonce nazývá celou knihu Jób jako básnickou sbírku a autora básníkem. Kubáč VI. *Zprubování víry*. Praha 1963, str. 131.30.

⁴ „Tento paralelizmus kompozičních prvků dodává próze hymnický ráz, plní úlohu mnemotechnické pomůcky“. Komentáře k Starému zákonu. Genesis. Dobrá kniha Trnava 2008, str. 85.

⁵ „Ti, kdo čtou, mají se nejen sami poučit, ale kteří milují učení, mají být jak slovem, tak i písmem prospěšní i těm, kdo stojí mimo.“ Předmluva ke knize *Jésua ben Sírach*, dostupná v Starý zákon, překlad s výkladem. Dodatek: Apokryfy. Praha Kalich 1985, str. 138 (ČEP).

Lze tedy říci, že **mudrosloví akcentuje účast** (aktivitu) před pouhým pozorováním (evidováním). Proto jsou mnohé mudroslovné básně dokonce upravené jako písně (Žalmy), aby mohly být doprovázené strunnými nástroji, či společně zpívané (působivé a přenosné). Když se na prezentaci může podílet více lidí, tak se estetický účinek násobí.

Popisuje-li se mudroslovné sdělení básní (tj. uspořádanou a krásnou řečí), ukazuje to na vznešenost tohoto sdělení a na jeho hodnotu. Poezie dodává mudroslovné řeči velké závažnosti, krásy a významu. Vyjadřuje totiž nesamozřejmost a nepřírozenost takového sdělení (schopnost vyjadřovat se básní je dar). Rýmování pomocí paralelismů (struktura, neboli uspořádanost a krása řeči) tak v mudroslovné řeči odráží **nadpřirozený rozměr** mudroslovného svědectví. To znamená, že odkazuje ke zdroji této uspořádanosti. Mudroslovná řeč se totiž stává symetrická a strukturovaná tehdy, je-li pronášena v silném silovém poli (poezie je řeč vyvolaná). Pak vykazuje znaky tohoto silového pole. Jinými slovy: poetická podoba mudroslovné řeči nese stopy nadpřirozeného vlivu (poezie je shůry), signalizuje nadpřirozený rozměr řeči (mudrc je konfrontován s mocí, která jej vnitřně transformovala – uspořádala mu jeho řeč) a tím upozorňuje na nedostupnost skutečnosti⁶, kterou vyjadřuje (ukazuje nahoru, nad sebe). Proto je o důležitých hodnotách třeba vypovídat jen vznešenou (euforickou) a krásnou řečí, tedy způsobem, který nepřímou určuje (ovlivňuje) Bůh a který na Boha také nepřímou (minimalisticky) ukazuje⁷. Forma mudroslovného sdělení však ukazuje na Boha způsobem, který má schopnost do toho silového pole vtahovat, tj. přeuspořádat myšlení a řeč posluchače tohoto sdělení. U žalmů proto má mudrosloví dokonce euforický charakter řeči ve vtržení (zpěv z nitra). Z toho ale vyplývá, že poeticky psaného mudroslovného sdělení se dost dobře nelze zmocňovat racionálními výkladovými prostředky (strukturální analýzou, synchronní exegezí, diachronním či sémantickým rozbořením).

Zbásnění mudroslovného textu (jeho poetičnost) má sice na jedné straně podtrhnout nadpřirozený charakter sdělení i jeho výkladu (básní se vyjadřuje poselství shůry), ale na straně druhé nesmíme zapomínat, že jde o snahu učinit sdělení působivým – umocnit jej pomocí estetického vjemu (svědectví krásnou řečí). Mudroslovná poezie má širší spektrum působnosti: pomáhá vnímat a následně učí rozlišovat, konfrontuje s nadpřirozenou skutečností, otevírá pro jinou než racionální evidenci, napomáhá k uložení mudroslovného svědectví ve čtenáři. Ovšem kromě této role (kultivace čtenáře a estetického účinku) poetická forma výpovědi také nejpřirozenějším způsobem konzervuje obsah mudroslovného sdělení i jeho vliv a moc pro dlouhodobé působení, neboť velmi málo podléhá kulturním a společenským proměnám. Mudroslovná poezie je studna, jejíž obsah nelze vyčerpat. Je to řeč působivá a mocná, která má schopnost posluchače nejen formovat, ale také rozrezonovat, rozeznít a zkrásnět.

Mudroslovné promluvy

Zvláštní postavení v mudroslovné tradici mají **přímé řeči** (např. mudroslovné promluvy Jóbových přátel). Např. v knize Přísloví to není neuspořádaná sbírka samostatných praktických a prověřených (osvědčených) rad založených jen na pozorování zobecnitelných jevů (zákonitostí) a určených k výchově mladých lidí. Jednotlivé přímé řeči spolu řetězením pojmů a motivů drží pevně pohromadě a tvoří tak kompaktní celek. Zachycují promyšlený didaktický proces postupného formování nové

⁶ Např. v knize Daniel jsou skutečnosti, které nejsou z tohoto světa, popisovány řečí, která fakt, že nejsou k dispozici (nejsou dostupné, ale jsou krásné) zohledňuje. Poezie v knize Daniel tak odráží zvláštní charakter skutečnosti, novou situaci, průlom nebeského světa do světa pozemského. A proměněná uspořádaná řeč vyjadřuje uspořádanou bytost (básníci král je sám o sobě zázrak).

⁷ Jéšua ben Sírach právě tímto zjištěním začíná svou mudroslovnou promluvu: „Všechna moudrost je od Hospodina a je s ním navěky“ Sír 1,1. Nebo: „Výšla jsem z úst Nejvyššího ... před počátkem věků mě stvořil“ Sír 24,3,9.

generace, kde jednotlivé kroky (řeči, lekce) na sebe navazují a jedna rozvíjí druhou. Tomu odpovídá i osobní tón řeči určených většinou jedinci (individuální zaměření). Přímou řeč (např. v knize Příslloví) lze definovat podle následujících znaků:

- a) slovesa a zájmena v první osobě jednotného čísla, tedy zpověď⁸ či monolog (autoreferát, deník, ichforma, vyznání);
- b) slovesa v druhé osobě jednotného či množného čísla oznamovacího či rozkazovacího způsobu;
- c) samotná přivlastňovací zájmena (sufixy) taktéž ve 2. sg. nebo v 1. sg.;
- d) oslovení adresáta („synu můj, synové“), jímž přímá řeč začíná.

Přímé řeči v knihách Žalmy, Jób, Příslloví a Kazatel jsou svědectvím (a možná i instrukcemi) o konkrétní podobě **ústní tradice** (srov. Ž 78,1–8), tj. o formě předávání této tradice, o důrazech (dědictví) odcházející generace a profilu následující generace, resp. o nárocích na ni. Přímými řečmi tedy prezentují své nosné hodnoty otec / matka (mudrc a moudrost) či Jóbovi přátelé, protože právě je chtějí uchránit před zapomenutím, aby zde mohly v následující generaci zůstat živé. Proto mohou přímé řeči, které tak představují kontinuitu paměti a jejichž adresátem je syn, mít povahu posledního pořízení, závěti, kšaftu či poslední vůle (to neplatí pro mudroslovné promluvy Jóbových přátel). V tomto typu řeči blízkost smrti eliminuje nepodstatné informace, aby zbyly jen ty zásadní, jež je třeba zachovat (srov. Dt 4,9). Přímé řeči proto uchovávají apriorní hodnotový systém, který ve společnosti funguje a který je nosný, neboli zachovávají hodnotový kánon celé komunity. Schopnost předávat složité vzorce chování dalším generacím zajišťuje přežití komunity (a to i ve zvířecí říši). Součástí tohoto systému (kánonu) jsou nejen normy, ale i osobní zkušenosti. Řeči k synovi představují osobní (soukromé) sdělení konkrétnímu, patrně vlastnímu (svému) synovi⁹. Jsou výrazem péče o novou generaci. Dokladem živé tradice (oblíbenosti) přímých řečí (mudroslovných promluv) k synovi (tedy důrazu na výchovu syna) v židovské komunitě poexilní doby je kniha Ješua ben Sírach¹⁰, pro kterou jsou přímé řeči, stejně jako pro knihu Příslloví, příznačné. Přímé řeči k synovi jsou odezvou několika pokynů Tóry k ústní tradici¹¹.

Postavy, které se např. v přímých řečech knihy Příslloví objevují, představují jakési **etické typy**¹², s nimiž se má syn seznámit, konfrontovat (poměřovat) a které mu ilustrují naučení v lekcích otce / matky. Nejvíce pozornosti je věnováno vzorům a odstrašujícím případům. Zcela mimo kategorie je uváděna postava Hospodina jako strůjce dění, před jehož tváří má syn žít a k němuž má upírat svou pozornost (výpovědi o Hospodinu v lekcích synovi jsou základem jejich teologie). Ostatní postavy lze rozdělit na postavy:

⁸ Jóbovu zpověď, resp. zpytování svědomí či důkladnou sebekritiku (Jb 31), považuje Kubáč za vrcholné sdělení celé knihy (Kubáč VI. *Zprubování víry*. Praha 1963, str. 128).

⁹ A to buď jakémukoli, nebo prvorozenému (není to výslovně uvedeno), nebo synovi v postavení žáka či kralevice.

¹⁰ Sloužící výchově katechumenů. To a její název je uvedeno v předmluvě k této knize (op. cit. 137). V závěru je tato kniha nazvána Moudrost Ješuy, syna Sírachova, str. 242 (Sír 51,30). Jinak je kniha nazývána také Sírachovec nebo Moudrost Sírachovcova, Moudrost Ježíše Síracha nebo Ježíše (Ješuy), syna Sírachova ve Vulgátě Ecclesiasticus. Autor je Ješua (řecky Jesús). Spojitost mudroslovných lekcí v knihách Příslloví a Ješua ben Sírach popisuje (srovnává) RAD Gerhard von: *Wisdom in Israel*. London 1978, str. 25–45.263–283. V této studii jej pojmáme jako mudroslovce (což je víc než jen mudrce) pokoušejícího se formulovat cosi jako mudroslovnou hermeneutiku (či metodologii). „*Výchova syna formou rady otce náleží k literární formě mudrosloví a objevuje se i v egyptském a babylónském mudrosloví*.“ Ringgren Helmer, Zimmerli Walther: *Sprüche / Prediger*. Das Alte Testament Deutsch – ATD 16/1. Göttingen 1980, str. 15.

¹¹ Srov. pesachové odpovědi v Ex 12,26; 13,8.14–16; Dějinné kredo v Dt 6,20–25. Nejstarší staroizraelské vyznání víry (Dt 6,7; 11,19). Dále: Dt 4,9.10; 5,29; 31,13.19.21.22; 32,46.

¹² Více o nich: Javornický D.: *Etické typy v etice knihy Příslloví*. Dizertační práce na ETF UK Praha, 2003, str. 220nn (nepublikováno). Postavám jako mudroslovným typům se věnuje i Ješua ben Sírach, v kap. 44–50.

- a) **inspirující**: otec / matka, **moudrost** (coby nositelka životně důležitého know-how mluví vždy v ichformě), dobří, spravedliví, přímí, bezúhonní, blahoslavený člověk, pokorný, mravenec a **moudrý člověk**. Ten na sebe nijak neupozorňuje. Není to postava nijak výrazná ani výrazně charakterizovaná (vystupuje anonymně, jako učitel, a mluví obecně). Pronáší zobecnované (a zobecnitelné) poselství. Je dobře do didaktického procesu zasvěcen, má zájem (a deklaruje jej) na formování syna coby jeho duchovní otec (učitel);
- b) **odstrašující** (hříšníci, posměvači, svévolníci, věrolomní, cizí žena, násilník, neupřímní, zlí, mládenec bez rozumu, lenoch, belijál, hloupost). Negativní postavy představují zapovězené chování, neboli to, před čím otec / matka syna varuje a chrání;
- c) **komparsní** (tj. postavy v pozadí, např. učitelé a vlastní žena v Př 5, manžel cizí ženy v Př 6 či dívky v Př 9);
- d) **ohrožené**, které jsou objektem synova zájmu a péče (prostoduší, přítel, ubožák, nepřítel, nenávidící);
- e) **autorita** – otec či otcové, vladař, Bůh, ale také autor sdělení (**vypravěč**), který mluví vždy velmi zřetelně, konkrétně, krátce a pragmaticky. Dobře ví, co konkrétně musí adresát udělat. Mluví srozumitelně a hutně (řeč je vždy poněkud kondenzovaná). Své lekce podává autoritativně, s velkou naléhavostí (zaujetím). Má obvykle konkrétního adresáta, k němuž mluví s autoritou, která je absolutní (nezdůvodňovaná). Má určitou strategii (záměr), jak je patrné z toho, že má velké nároky (vyvíjí nátlak). Vyžaduje maximum, protože sdělení (poselství), které předává, považuje za velmi důležité (závažné). Soustavně adresáta (posluchače) konfrontuje střídavě s hodnotami (hodnotovým kánonem komunity) a lidmi. Pro jeho řeč je typické duplikování (rozvíjení) motivů. Není však v přímých řečech (až na přímé řeči moudrosti) jasně a jednoznačně sděleno, kdo vlastně oním autorem je;
- f) **formované**: **syn / synové** coby adresáti přímých řečí a představitelé nové, nastupující generace (v knize Jób je formovanou postavou Jób). Ze všech přímých řečí (lekci) otce / matky k synovi lze postupně rekonstruovat profil syna, neboli jaký je (indikativy) a jaký by měl být (imperativy). Nároky (rozkazy) naznačují, že nedělá to, co dělat má. A zákazy naopak: něco dělat nesmí, a dělá to. Lze říci, že syn je ohrožen (sváděn) svým okolím, nepřijímá lekce svého otce / matky snadno, je zmatený, neorientuje se ještě ve všem. Na syna (vnuka, žáka) se musí působit. Syna je třeba formovat, resp. varovat a chránit (nesmí být hlupák). Zatím neví a musí být s mnoha věcmi obeznámen a vyprovokován k náležitému jednání. Syn má být schopen postihnout Hospodinovu skrytou vládu, řád stvoření reflektovat, pochopit své místo v něm a svůj život Hospodinově vládě (řádu stvoření) podřídit. Stáří syna není snadné určit (ani to, zda jednotlivé řeči nezohledňují různě starého syna). Obecně však jde o syna schopného porozumět řečenému, tedy schopného kritické reflexe a korekce (ovlivňování) vlastního jednání, mnohdy syna na samém konci výchovného procesu (předtím, než založí rodinu a sám se stanem otcem).

V mudroslovných lekcích lze sledovat určitou kontinuitu v používání (cyklickém rozvíjení) těchto výrazných motivů a témat, z nichž některá se opakují (duplikací akcentují) tak, že se postupně prolínají a doplňují (rozvíjejí). Jsou to např.: péče o duši a o srdce (duchovní hodnoty a spiritualita); role ženy (cizí žena); aktivita moudrého a moudrosti; postavení hlupáků a prostoduchých¹³; postavy (negativní a pozitivní) – jejich role a charakteristika (např. král); teologie neboli výpovědi o Hospodinu; nároky na kázeň a její význam (disciplína, sebeovládání); jak zacházet s Tórou (řád, právo, spra-

¹³ Vztah ke dvěma alternativním jedincům: příteli a hlupákovi či lenochovi nebo k člověku nenávidícímu.

vedlnost, smír); čemu všemu naslouchat a co střežit, odpovědnost za novou generaci, odpovědnost za komunitu (vztahy v komunitě); hospodaření.

Záměr a aktualizace mudroslovných promluv (lekci)

Mudroslovná tradice přímých řečí (lekci) má podobu koncentrovaného poselství, které je třeba do syna (posluchače) vložit (opakovaně vkládat), aby se v něm mohla pomalu rozpouštět (pracovat na jeho formování). Koncentrovanost a nastavení na dlouhodobé působení proto činí přímou řeč obtížně dostupnou. **Záměrem** (autora) **mudroslovných řečí** k synovi v knize Příslaví (a v knize Jéšua ben Sírach) i k Jóbovi od jeho přátel proto není předložit pouhý inventář zkušeností, tj. osvědčených receptů k zřehlednění a zkvalitnění života, tzv. rady do života, či snadno dostupný návod k obsluze, nýbrž

- a) předložit modely jednání (matrice, vzorce chování) a naléhat (nárokovat si, žádat) na syna, aby si je (jako program do sebe vložený) osvojil a převzal;
- b) utřídit hodnoty a definovat paradigmaty postoje syna s cílem formovat (charakter) syna. Jinými slovy: učinit ze syna konzistentního člověka, aktivního, odpovědného a schopného převzít odpovědnost, žijícího v souladu s tradicí (moudrostí), schopného hájit řád, samostatně se orientovat (vidět skutečnost z různých aspektů současně) a spoluvytvářejícího sociální stabilitu (bezpečí) komunity, jejíž kodex chování se vyznačuje umírněností, uměřeností, skromností a v jistém smyslu i konformností. Řeči (lekce) jsou tedy výrazem odpovědnosti, resp. péče rodiče o syna, mudrce o žáka, komunity o novou generaci;
- c) získat syna (přesvědčit novou generaci) pro dobrou cestu a zošklivit mu cestu zla (resp. provést synovu imunizaci před cestou zla), tzn. pěstovat v něm duchovní hodnoty (spiritualitu). Přímé řeči tedy obsahují etiku duchovního formování nové generace, neboli lekce synovi se snaží pěstovat jeho vůli k dobru. Etika otce, moudrého či moudrosti resp. etika syna je etika poslušnosti neboli normativní etika;
- d) zachovat nosné hodnoty (hodnotový kánon komunity) uložené v odcházející generaci předáním jich generaci nové (uložením jich do syna – synů). Přímé řeči jsou ilustrací toho, jakou podobu má mít ústní tradice (coby kontinuita paměti) nesoucí kodex chování nutný nejen pro přežití komunity, ale i pro zachování její identity. Přímé řeči představují manuál týkající se toho, co a jak do syna vkládat. Je zde tedy předkládán způsob předávání štafety:
 - jak připravit budoucí generaci na převzetí odpovědnosti za svůj život a za kvalitu společnosti (společnosti);
 - jak zabránit, aby nová generace dědictví otců nezničila a aby nezničila i sebe samu;
- e) formulovat mezigenerační poselství přehledně, co nejsrozumitelněji a stručně;
- f) využít moc slova (řeči nemají jen informační hodnotu). Přímé řeči (nikoli jejich autor) mají syna ovládnout (zmocnit se nad ním vlády slovem) a nabít. Jsou to osvědčené formule, které mají potenci chránit, vyztužit (dodávají energii) a avizovat nebezpečí;
- g) zabránit synovi podlehnout vlivu společnosti (osvobodit jej) a podlehnout ohrožením souvisejícím s jeho povahou;
- h) vtáhnout do zvěsti. Od vzdáleného čtenáře (posluchače) přímých řečí k synovi se na první pohled nic neočekává. Přesto ale jsou napsány stylem, který při soustředěném čtení vyžaduje určitou míru angažovanosti posluchače, tj. ponoření se do textu, luštění hádanek, hledání nápověd, všímání si zámlk a náznaků, sledování souvislostí, interpretaci nároků a záměru řeči. Není vyloučeno, že řeči, v nichž není oslovení „synu můj“, jsou cíleně určeny jakémukoli posluchači, tj. i vzdálenému čtenáři textu;

- i) ve všech řečech vychází autor (otec / matka, moudrý, moudrost, Jóbův přítel) buď z určitého konkrétního problému, nebo řeší fiktivní problém¹⁴, nebo formuluje budoucí očekávané postoje. Vždy navrhuje řešení. Předkládá řešení tak obecně, aby je bylo možno vnímat jako model, princip chování, jež by mělo ochránit syna v budoucnosti. Záměrem tedy není informovat, ale formovat, předložit jakousi výbavu do života.

Autor klade ve své řeči (v lekcích synovi) na posluchače (syna) nároky – nutí jej k určitému chování (navazuje jej na moudrost), formuje jej a současně mu předává hodnotový kánon neboli složité vzorce chování, aby pak i posluchač mohl formovat např. svého syna. Autor (otec / matka) vychází z obecné archetypální zkušenosti, že syna je třeba formovat. Autor přímých řečí tak činí systematicky a sofistikovaně, mnoha různými způsoby. Argumentuje: vábením, výčitkou, strašením, radou, odrazováním, vysvětlováním, konfrontováním. Opakovaně využívá motivů a důrazů, které buď jen zdvojuje (umocňuje), čímž vytváří variace na jedno téma (podřízení se otci / matce a osvojení si moudrosti), nebo motivy rozpracovává. Vzniká tak důmyslná a pro mudroslovné sdělení příznačná (typická) spirálovitá struktura výpovědi, pomocí níž autor postupně posouvá čtenářovo porozumění vždy o stupeň výše: cyklicky se vrací k určitým tématům v různých kontextech, aby tím duplikací akcentoval zásadní hodnoty (pokyny, poznání) a přesvědčivě je do čtenáře uložil. O formování syna se ale autor ve svých přímých mudroslovných řečech pokouší nejen obsahem svého sdělení, ale také formou, stylem výpovědi (literárními formami a druhy), tedy příslovím, podobenstvím, rozhovorem, citováním jiné přímé řeči, vlastní zkušeností, příběhem, veršem či přímo básní (hymnem, písní). Všechno vzdělávání posluchače (syna) je založeno na řádu, poznaných a akceptovaných (osvědčených) zákonitostech (např. zákon kauzality).

Existuje **pět možností**, jak může posluchač mudroslovné lekce¹⁵ (neplatí to pro řeči moudrosti) číst, jak jim může rozumět (**jak je aktualizovat**):

- a) vnitřní síla přímých řečí je taková, že jednání a postoje posluchače (čtenáře) automaticky ovlivňuje. Otec = Bůh;
- b) nároky na syna představují také nároky na posluchače (čtenáře) právě proto, že se s nimi posluchač seznamuje, neboli naslouchání imperativům je působení na vůli posluchače (čtenáře). Imperativy jsou pro posluchače závazné (aktuální). Posluchač = syn;
- c) řeč otce / matky představuje model toho, jak má posluchač (čtenář) formovat, ovlivňovat svého syna, jak má mluvit, co si má osvojit, k čemu má sám dorůst, co se od něj očekává. Posluchač = otec;
- d) kombinace předchozího: Posluchač = syn i otec současně. Je formován a formuje, či spíše má se nechat formovat a naučit se formovat syna. Jde o vzájemně provázaný proces (člověk je formován tím, že formuje, a naopak: formuje své okolí tehdy, je-li sám formován) a o obecně a trvale platná pravidla duchovního života;
- e) zpráva o přímé řeči synovi má pro posluchače jen informativní (historickou) hodnotu, neboli je nezávazná a má hodnotu dokumentu. Posluchač = vzdálený divák.

¹⁴ Obvykle je vyjádřen podmiňovací spojkou „jestliže“ – viz Př 1,10.11; 2,1.3.4; 3,24.30.34; 4,16; 6,1.28; 9,12; 23,15.17.18; 24,11.14.

¹⁵ Podle strukturalistické terminologie je to implikovaný, nikoli reálný čtenář, ani tzv. adresát. Reálný čtenář je herec a implikovaný čtenář je role. Ke vstupu do dění dochází tehdy, pokud reálný čtenář přijme roli implikovaného čtenáře. Bez tohoto vstupu do textu nelze textu rozumět.

Stranou ponecháváme dvě možnosti:

- mudroslovné promluvy nečíst a nerozumět jim, neboť mudroslovná literatura není určena pro každého, tj. pro jakéhokoli čtenáře¹⁶;
- mudroslovné promluvy vědomě neaktualizovat, zcela je ignorovat, nebo přímo razantně odmítat, jak to činí Jób, když na něj mluví jeho přátelé. Jejich mudroslovné promluvy jsou totiž aplikovány v kontextu, který z nich činí nesmyslné, pusté a duševní zdraví ohrožující žvanění¹⁷. Však také kniha Jób představuje v Tanachu vyvážení, korekturu mudroslovné tradice reprezentované knihou Přísloví¹⁸.

Poněkud obtížnější je formulovat, kdo je vlastně adresát (otec či syn?) a **jak** má aktuální otec či syn (reálný čtenář) s **mudroslovnými lekcemi** synovi **nakládat**. I když předpokládáme, že přímé (mudroslovné) řeči představují rastr pro rozpoznání toho, co je třeba sdělovat (co vypouštět), resp. čemu je třeba naslouchat (co do sebe vpouštět), tak samotný mudroslovný text nikde neinstruuje¹⁹, zda

- je třeba jej pojímat jako prostředek soustavného působení na syna (srov. Dt 6,7);
- je třeba jej synovi číst;
- je třeba syna s lekcemi konfrontovat v parafrázované (aktualizované) podobě;
- je třeba jej pojímat jako prostředek pro příležitostné rady (výběr podle aktuálních potřeb);
- má syn k těmto lekcím přistupovat jako k otcovu odkazu, tedy investici, kterou je třeba zužitkovávat (promyšlet, osvojit si, aplikovat);
- texty mají synovi působení otce / matky potvrzovat (dosvědčovat);
- texty mají na syna působit dlouhodobě (to by vysvětlovalo příčinu toho, proč byly sepsány), tj. aby se k nim syn mohl vracet (jsou praktickou příručkou pro opakování²⁰);
- texty mají synovi umožňovat otcovo působení kontrolovat nebo se s nároky lekcí (či obrazem syna) poměřovat (konfrontovat).

Struktura mudroslovných lekcí

Lekce, jimiž moudrost, otec / matka nebo moudrý „*zavěčuje chlapce na počátek jeho cesty*“ (Př 22,6), jimiž formuje jeho orientaci (hodnotový systém) a ovlivňuje spiritualitu, mají dvě polohy: polohu osobní a neosobní. Osobní polohu představují přímé řeči, které vyjadřují angažovaný postoj, a neosobní polohu představují přísloví, která vyjadřují distancovaný postoj.

Mudroslovné (přímé) řeči (lekce) zejména v knize Přísloví mají určitou (specifickou) formu a ta má u všech řečí víceméně podobné rysy, takže lze hovořit o struktuře přímých řečí. Její funkcí je:

¹⁶ „Když chápavý uslyší moudrou řeč, pochválí ji a doplní. Uslyšel-li ji nerozumný, nebude se líbiti jemu a odhodí ji za hlavu“ (Sir 21,15.16).

Nebo: „...člověk krátkého rozumu k ní nelze. Spočine na něm těžce jako zkušební kámen a on ji záhy odvrhne. Vždyť moudrost ... dosažitelná je nemnohým“ (Sir 6,20.21). Jeruzalémská Bible, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2009.

¹⁷ A to nemusíme brát v úvahu možnost, že tito tři přátelé jsou zástupci edómské (tj. Izraeli cizí) mudroslovné tradice (mudroslovní zachycuje mísení různých tradic), jak z jejich jména dovozuje např. Kubáč Vl.: *Zprubování víry*. Praha 1963, str. 20.21.118.131.

¹⁸ Přístupy k interpretaci mudroslovné látky pojednané v knize Přísloví, viz např. stať *History of Interpretation in Dictionary of the Old Testament. Wisdom, Poetry and Writings*. IVP Nottingham 2008, str. 566–576. Specifiku mudroslovné látky knihy Jób (její stavbě a tématu) věnuje závěrečnou kapitolu (Zur Theologie des Buches Hiob) ve svém komentáři Fohrer G.: *Dac Buch Hiob*. Berlin 1988.

¹⁹ Tato hermeneutická mezera může být vnímána jako nepřímý podnět čtenáři ke vstupu do mudroslovné tradice, kdy bude samostatně hledat způsob zacházení s přímými řečmi (aktualizaci).

²⁰ Pemberton, G. D.: *The Rhetoric of the Father in Proverbs 1–9*. Journal for the Study of the Old Testament (2005), 81.

- a) být gnoseologickou maticí (vzorem pro pořízení kopie, již má být syn), tzn. že mají přehlednit látku lekce a učinit ji přenosnou, zapamatovatelnou, případně aplikovatelnou;
- b) nechat posluchači zaslechnout (čtenáři pochopit) sdělení jednajících postav autenticky, od nich samých, tedy podívat se na události očima jednajících postav (podívat se dovnitř, nebo zevnitř) a tím posluchače do dění vtáhnout.

Základem struktury tří přímých řečí moudrosti v Př 1.8.9 jsou tři části u každé z nich: Všechny mají a) uvozovací větu; b) přímou řeč moudrosti k posluchači (ve 2. sg. nebo v 1. sg.) obsahující argumenty a duplikace; c) neosobně formulované sdělení neboli přísloví²¹.

Struktura mudroslovných lekcí (k synovi) je poněkud odlišná. Téměř každá přímá řeč (k synovi) v knize Přísloví (i v knize Ješua ben Sirach) začíná oslovením adresáta a nárokem na pozornost syna vůči pokynům (lekcím). Pak přichází další pokyny a výčet základních hodnot. V další části lekce, resp. v dalších lekcích, je tento nárok akcentován a vysvětlován, upřesňován, rozvíjen a doplňován. Používají se výzvy, zdůvodnění, přísloví, katalogy a jiné ilustrace. Na závěr bývá shrnutí (kontrasty a alternativy). Ve středu řeči často defilují postavy, které ilustrují základní sdělení.

Oslovením adresáta bývají mudroslovné přímé řeči (lekce) od sebe většinou také odděleny („synu můj“, „synové“). Toto oslovení tvoří předěl: ukončuje předchozí řeč nebo přísloví a začíná jím nová přímá řeč²². Lekce mají dvě základní části: nosné a doplňkové sdělení. **Nosná sdělení** obsahují určující nebo orientující ustanovení (výzvy), nejzávažnější výpovědi, tzv. maximy (zákonitosti). Tvoří těžiště přímých řečí. Jsou stěžejní, klíčová a orientující proto, že:

- odpovídají na otázky „co?“ a „jak?“, případně i „kdo?“, tj. označují adresáta;
- jsou obvykle na počátku (nadřazeny ostatnímu sdělení jako prisma);
- formulují záměr (úmysl) autora řeči;
- přinášejí výpověď o Hospodinu²³ (konfrontaci syna s jinou skutečností – perspektivou), což je výrazem spiritualizace mudroslovných lekcí;
- kladou na syna nárok (imperativy), neboli působí buď pozitivně (motivují), nebo negativně (odstrašují, odrazují). Představují autoritativní vyjádření závazku. Nároky jsou formulovány expresivně (naléhavě) a mnohdy nerealizovatelně: jsou nad synovy schopnosti. Díky imperativům představuje mudroslovná přímá řeč perspektivu (má proleptický charakter);
- jsou obvykle zdůvodněna.

Požadavek a nárok neboli předpoklad vnitřní práce posluchače (syna) na sobě samém je pro mudroslovnou tradici typický. On na sobě pracovat musí (nikdo to neudělá za něj), byť existence imperativů implikuje možnost vzepřít se a odmítnout nároky. Nároky jsou v podstatě dvojího druhu: společenské a spirituální. Společenské etiku charakterizuje vztah ke společnosti (distance nebo aktivní pomoc bližním). Spirituální etiku charakterizuje sebekultivace (vztah k Hospodinu, disciplína, sebereflexe). Musí-li se prostřednictvím syna nové generaci rozkazovat, pak patrně požadované činy nejenže nekoná, ale ani neví, že je konat má. Nová generace si zřejmě vůbec nutnost požadovaného jednání (chování) neuvědomuje, když se jí musí očekávané činy tak důrazně říkat – nařizovat. A taková je perspektiva mudroslovných textů: odcházející generace nemůže spoléhat na autodidaktické schopnosti nové generace, na sebekultivační vlivy nebo na didaktické působení společnosti.

Druhou základní část mudroslovných promluv tvoří **doplňková sdělení**, která mají ilustrativní charakter: povzbuzují, posilují, formulují následky, srovnávají, poměřují, varují a odrazují.

²¹ Př 1,29–32; 8,7–9,11–31; 9,7.10.13–18. Podobně je tomu i v lekcích synovi.

²² Tak rovněž Bandy J.: *Exegéza vybraných kapitol zo Staré zmluvy*. Bratislava 1999, str. 35.36.

²³ Teologii knihy Přísloví se věnoval ve stejnojmenné dizertační práci Tomáš Novotný (KEBF, Praha 1988, nepublikováno).

Zdůvodňují (odpovídají na otázku „proč?“) a vysvětlují nosná sdělení, čímž je ve čtenáři upevňují. Předkládají motivace ke čtenářovu rozhodnutí a jednání. Motivace je založena na konfrontaci s

- následky;
- perspektivu;
- pozitivními (modelovými) postavami (negativní postavy mají odstrašit);
- hodnocením postav²⁴.

Doplňková sdělení jsou formulována oznamovacím způsobem. Patří sem i např. katalogy (výčty) hodnot či antiteze a výstražné příklady.

Přísloví

Vedle mudroslovných promluv osobního rázu obsahují lekce ještě sdělení formulovaná neosobně. Jsou to krátké mudroslovné výroky, tzv. přísloví²⁵. Přísloví jsou obvykle vytvořena ze vzájemně interagujících sdělení (většinou dvojitých krátkých a paralelních²⁶), které představují ilustraci k přímé řeči, její aktualizaci nebo rozvedení (interpretaci), někdy s etickým vyústěním (morálním ponaučením). Nemají povahu (formu) přímé řeči, od níž se liší tím, že se nevážou na konkrétního člověka²⁷, často mají obrazný, metaforický smysl a jsou formulovány slovesy ve 3. sg. nebo ve 3. pl. Přísloví tvoří velké trsy (soubory, sbírky) a tam, kde jsou bez přímé návaznosti na některou lekci, stejně se v nich cyklicky motivy a důrazy z lekcí objevují buď jako avíza na to, co bude v lekcích součástí oslovení čtenáře, nebo jako duplikace či variace (další rozvíjení), ilustrace a aktualizace mudroslovných promluv, jejichž efekt většinou násobí a jednotlivé lekce tak propojují. Přísloví se k mudroslovným promluvám obsahově velmi úzce vztahují, rozvíjejí (doplňují) jejich sdělení, shrnují, připomínají, umocňují, zobecňují, aktualizují, varují, ilustrují. Nejsou tematicky odděleny, a tak kombinacemi různých motivů vyvolávají další asociace, což umožňuje jejich zapamatování a samostatné používání.

Přísloví jsou stylizovaná, hutně (výstižně) formulovaná a strohá (snadno zapamatovatelná, veršem formulovaná) mudroslovná sdělení, zachycující určitou zákonitost, obecně platnou a aplikovatelnou výpověď či kolektivní (nadanárodní) zkušenost (moudrost). Nejsou však jednoduchá a rychle (snadno) pochopitelná (srozumitelná). Spíše jsou koncentrátem, který je třeba do mysli (srdce) vložit a nechat jej tam dlouhodobě působit (rozpouštět). Vyžadují tedy od posluchače určitou míru angažovanosti (vtahují do svého světa). Nejsou vázána na autora (kolují jako anonymní sdělení), na konkrétní událost, místo, čas ani na náboženské předporozumění. Jejich hebrejské označení *mášál* je odvozeno od slovesa m-š-l, které znamená vládnout, ale také uřknout (zařikávat) a připodobnit (předložit podobenství). Přísloví jsou výroky, jimiž se vládne, nebo které mají potenci ovládnout posluchače. Mudroslovné výroky nesou tedy mocnou výpověď a mají „velmi těsný vztah k zaklínání“²⁸. Každé slovo výroku může představovat pojem. Jejich spojením do věty vzniká jakési heslo (životem osvědčená moudrost), které je výzvou k soustavné a hlubší reflexi, k soustředěné pozornosti. Je to perspektiva, idea, ideál, možná bonmot.

²⁴ Etických typů, postojů, jednání a řeči – tak Javornický, 233–236.

²⁵ K přísloví jako literárnímu žánru viz např. stať *Genre of Proverb* in *Dictionary of the Old Testament. Wisdom, Poetry and Writings*. IVP Nottingham 2008, str. 528–239.

²⁶ Např. formou protikladů – motiv dvou cest: spravedlivý versus svévolník. Jiná zase formou dobrý – lepší stupňují určité sdělení. A některá předkládají jen naučení.

²⁷ Nejsou formulována ve druhé ani v první osobě jednotného či množného čísla.

²⁸ A nejsou sbírkou lidové slovesnosti (průpovědek). BIČ M.: *Palestina od pravěku ke křesťanství*. III. Řeč a písemnosti. Praha 1950, str. 234–235 (také 130).

Autor mudroslovné promluvy přechodem z přímé řeči (oslovení ve druhé osobě) do přísloví (nepřímé oslovení ve třetí osobě) mění svůj postoj k posluchači (čtenáři) z angažovaného do distancovaného. Lépe tak může buď zobecňovat, tj. vyjádřit princip, nebo upřesňovat, konkretizovat a potvrdzovat důrazy své přímé řeči, nebo k ní dodávat prováděcí pokyny (interpretovat). Funkcí přísloví je napomáhat k větší srozumitelnosti přímé řeči a zdůrazňovat její záměry a podněty. Jinými slovy: podněcovat k dalšímu (hlubšímu) promyšlení přímé řeči nebo zasáhnout (tnout do živého). Ale také napomáhat k vytvoření nové skutečnosti či „účinně prosadit nějakou pravdu“²⁹. V této souvislosti je zajímavá výpověď žalmisty (založená na Dt 28,37) o tom, že se dostal do přísloví (Ž 69,12), čímž chce vyjádřit, že se stal předmětem posměchu. To může osvětlovat záměr přechodu do přísloví v mudroslovných promluvách: adresát, na nějž je třeba působit příslovím, resp. jeho jednání je charakterizováno příslovím, se může velmi snadno stát předmětem posměchu, tj. společenského opovržení. Tento fakt připomínaný každým příslovím by měl být čtenáři mudroslovných textů výstrahou. Naopak přechod ze sdělení neosobního a distancovaného (přísloví) do osobního a angažovaného (mudroslovná promluva) je výrazem potřeby cíleně čtenáře ovlivnit, projevit osobní zájem. Angažovaný postoj avizuje přímou řečí obvykle nové téma nebo nový nárok na pozornost.

Shrnutí a závěr

Obecně lze k mudroslovné literatuře říci, že je psána tak, že od svého čtenáře vyžaduje pečlivou pozornost a určitou námahu³⁰. To umocňuje i použití poezie v mudroslovném sdělení, která nutí nejen k soustředěnému a opakovanému čtení ani jen k prezentaci recitací (poezie musí znít, nelze ji jen číst), ale zejména k uložení do mysli čtenáře (nutí k osvojení si zapamatováním).

Mudroslovné texty jsou spíše optimistické. Ve své podstatě předpokládají přehledný svět a napomáhají k porozumění pomocí určitého principu, který lze v jejich základech vysledovat. Jde o tzv. zákon kauzality neboli předpoklad, že v našem prostoru se vše děje vrstvením příčin a následků: problémy lze odstranit zkoumáním a odstraněním příčin. Neblahým situacím lze předcházet a pozitivnímu vývoji lze napomáhat. Proto se často objevují podmiňovací věty nebo věty příčinné či účinkové. Teze jsou mnohdy vyzdvíženy tím, že jsou zdůvodněny (vysvětleny).

Hledáme-li pracovně způsob jak mudroslovné texty číst, jak jim rozumět³¹ či jak je vykládat, je třeba nejprve formulovat princip. Kroky k reflexi (dekódování) mudroslovných látek vycházejí ze čtyř hermeneutických předpokladů:

- a) od formy přes obsah k záměru sdělení (forma chrání obsah) – autor formou sdělení vede čtenáře k tomu, co chce zdůraznit (forma poskytuje klíč k obsahu);
- b) veškeré informace, které čtenář / posluchač k pochopení zvěsti potřebuje, má k dispozici přímo v původním znění, tj. v samotném textu této knihy (synchronní přístup), neboli nic nepřidávat a nic neubírat (Dt 4,2; 13,1; 1K 4,6). Vše, co textem má být sděleno, je v textu také obsaženo;

²⁹ Bič M.: *Palestina*. III., str. 112.

³⁰ Taková je zkušenost i Ješúy, ben Sirach: „Ten, kdo se cele oddává přemítání v Zákoně Nejvyššího, bude vyhledávat moudrost všech předků a bude se zabývat prorocstvími, bude zachovávat pořekadla proslulých mužů a ozřejmí si smysl podobenství. Bude vyhledávat skrytý smysl přísloví a svůj čas věnuje luštění podobenství ... bude uvažovat o skrytých věcech Hospodinových“ (Sir 39,1–3.7; ČEP). Týž autor k námaze v konfrontaci s moudrostí dokonce svého čtenáře vybízí: „Nohy vlož do jejich pout a krk do jejího obojku. Rameno nastav jejímu břemenu, nestýškej si na její pouta. Z celé své duše k ní přistup, ze všech svých sil choď po jejich cestách. Pusť se po její stopě a hledej ji ... uchopíš-li ji, nepouštěj ji ... vidíš-li někoho moudrého, přimkni se k němu ... uvidíš-li rozumného muže, jdi hned ráno za ním a ať tvé kroky vyslapou práh jeho dveří“ (Sir 6,24–27.34.36) a „Nepohrdej řeči moudrých a často se vrať k jejich zásadám“ (Sir 8,8 dle Jeruzalémské Bible).

³¹ Tzn. co napomáhá k porozumění, jaké jsou znaky soustředěného vstupování do mudroslovných textů.

- c) vícerozměrnost, resp. vícevrstevnatost výpovědi původního textu³²;
 d) v popředí pozornosti není samotný mudroslovný text, ale jeho čtenář, resp. jeho praxe (iniciace).

Nejprve je tedy třeba pečlivě registrovat formu sdělení: zda jde o poezii, příběh, rozhovor, přísloví, výrok, formuli, modlitbu či zpověď. Jinými slovy zohledňovat: jak (styl a důrazy), komu (adresát), kým (autor), kde (místo) a kdy (dobový kontext) je to řečeno (kdo a ke komu mluví), dříve než se přikročí k tomu, co (obsah) a proč (záměr) je to řečeno. Ke zkoumání formy sdělení proto patří uvážit, jak text vypadá (je-li použit rozkazovací, oznamovací či podmiňovací způsob sdělení) neboli jak je vystaven, třeba na základě postavení slov ve větě³³ nebo vzájemného vztahu textových jednotek³⁴. S tím souvisí i ohled např. na to, v jaké osobě a čísle jsou použita slovesa³⁵ nebo zájmena, což vypovídá o tom, zda jde o osobní či obecné sdělení, zda je určené jedinci či komunitě. Na základě pozorování formy lze také zjistit, na co sám mudrc (mudroslovec) klade důraz, co vyzdvihuje, na co chce upozornit. To znamená, k čemu svého čtenáře vede. Činí tak několika způsoby: opakováním slov či frází, opakováním myšlenek (rýmováním – paralelismy), umístěním klíčové informace na místo nejsilnějšího teologického důrazu ve větě, tj. na samotný počátek sdělení³⁶. Nadpis (první sdělení) totiž slouží k nastavení perspektivy čtenáře, optiky jeho vnímání (prizma).

Teprve po pečlivém ohledání zkoumaného textu (zjištění, jak je text napsán), je možno přistoupit k tomu, co sděluje (obsah), a to zejména ve svém původním znění³⁷. Prakticky jde o reflexi toho a) jaký je význam a funkce použitých slov; b) jak se s těmito slovy pracuje jinde v mudroslovném textu; c) jaké jsou vzájemné vztahy jednotlivých lekcí i mudroslovných promluv (intertextuální souvislosti). Jednotlivé mudroslovné promluvy totiž mají určitý záměr, obvykle na sebe navazují (posloupnost) a jsou vzájemně propojeny. Velmi přínosné je také zkoumání překladatelské tradice, tedy způsob, jak se sdělení chápou různí překladatelé.

Ale neměl by z toho vyplynout falešný závěr, že osvojením si určité metodiky v přístupu a výkladu se lze (každého) mudroslovného sdělení zmocnit. To vzhledem k jejich spirituálnímu charakteru nelze. Stejně jako ostatní posvátné texty Tanachu se i tyto vzpírají tomu, aby s nimi (jimi) kdokoli disponoval. Čtenář mudroslovné literatury by měl být moudrosti nejprve otevřen, toužit po moudrosti, resp. být moudrostí přitahován, stržen a uchvácen³⁸ stejně jako být dychtiv na sobě pracovat a nasměrovat tak svůj život k souladu s mudroslovnou výpovědí. Ale nejen to. Nesmí zapomenout na nadpřirozený rozměr mudroslovného sdělení, k němuž se nelze dostat bez modlitby³⁹. Takový poznatek ze studia mudroslovné literatury je v pozoruhodné shodě se slovy (zjištěním), jimiž vrcholí (kulminuje) mudroslovná promluva mudroslovce jménem Ješua ben Sírach: „*Ještě jako jinoch, dříve než jsem se vydal na cesty, jsem si otevřeně ve svých modlitbách vyprošoval moudrost. Před chrámem jsem o ni prosil a až do konce života ji budu vyhledávat ... od svého mládí jdu v jejich stopách. Malič-*

³² „Jako nedokázal první člověk poznat moudrost, tak ani poslední ji neprobádá. Nebot její myšlení je obsírnější než moře a její rada hlubší než propast“ (Sír 24,28.29).

³³ Postavení slov ve větě není jen předmětem interpretace, ale také samotnou interpretací zvěsti.

³⁴ Větších celků. Jinými slovy: respektovat slovosled a pozici oddílů vcelku.

³⁵ A při průzkumu oddílů v původním textu sem patří zřetel na to, jakou mají grafickou podobu, tzn. zda jde o perfektum, imperfektum, narativ či zkrácené imperfektum (tzv. jussiv).

³⁶ První slovo, první věta, první odstavec, první kapitola nebo nadpis celku.

³⁷ „Nemá totiž význam to, co je řečeno hebrejsky, přeloží-li se to do jiného jazyka ... překlad ... se nemálo liší od původního znění“ říká mudroslovec Ješua ben Sírach. Starý zákon, op. cit. 139.

³⁸ Jak výstižně vyjadřuje Ješua ben Sírach: „Blahoslavený muž, který přemítá o moudrosti ... jenž ve svém srdci přemýšlí o cestách moudrosti a jenž lne k jejím tajemstvím. Pronásleduje ji jako lovec, v záloze číhá na její stezce; naklání se do jejich oken a naslouchá u jejich dveří; staví se hned vedle jejího obydlí...“ Sír 14,20–25 (Jeruzalémská bible).

³⁹ „Hospodin sám stvořil moudrost ... a obdaří ji ty, kdo ho milují“ Sír 1,9–10. „Bude-li to Hospodin ... chtít, naplní ho duchem moudrosti. Jako děš nechá padat slova své moudrosti a ve své modlitbě bude velebit Hospodina“ Sír 39,6. Proto lze říci, že k mudroslovnému sdělení vede cesta přes modlitbu, a dojde-li člověk k pochopení mudroslovného výroku, pak to v něm modlitbu také probouzí. Ze mudroslovné sdělení k modlitbě vede, jak dosvědčují Jóbovy reakce na mudroslovné promluvy jeho přátel (Jb 7,7–21; 9,28–31; 10,2–19; 13,20–27; 14,5.6.13–20; 16,7.8; 17,3; 26,2–4; 30,20–23).

ko jsem naklonil své ucho a přijal ji... Tomu, kdo mi dává moudrost, vzdávám čest. Umínil jsem si, že budu podle ní jednat ... usiloval jsem o ni, byl jsem pečlivý v plnění Zákona ... celou svou duši jsem na ni zaměřil. Od počátku jsem srdcem při ní, proto mě neopustila. Mé nitro planulo úsilím ji vyhledat“ (Sír 51,13–21). To lze považovat za jakýsi živý odkaz mudrce (mudroslovce) ke čtenáři ohledně přístupu k mudroslovné literatuře a tradici.

Hermeneutika mudroslovné literatury

Studie se zabývá principy výkladu mudroslovných textů Starého zákona. Mudroslovná tradice je obvykle formulována poezií a obsahuje mudroslovné promluvy a výroky (příslíví), které jsou psány tak, aby se do čtenáře uložily a v něm postupně rozpouštěly. Vniknutí do nich vyžaduje pečlivou pozornost a určitou námahu. Jsou vícevrstevnaté a dostupné jen těm, kteří jsou k naslouchání moudrosti predisponováni, tj. ochotni nechat mudroslovným sdělením poznamenat svou životní praxi.

The Hermeneutics of Wisdom Literature

This study presents principles of interpreting the wisdom texts of the Old Testament. Wisdom tradition is usually formulated using poetry and contains wisdom statements and sayings (proverbs) that are written so as to be remembered and slowly digested by the reader. Entering the full depths of such texts requires careful attention and a certain effort. There are multiple layers in them, accessible only to those who are inclined to listen to such wisdom, i.e., willing to let the wisdom statement influence their practical life.

Druhý Pesach – Nu 9,1–14

Metodika přístupu k žánru zákonné pasáže

Kamil Kreutziger

Zákonné pasáže nepatří k nejčtenějším a nejstudovanějším částem Tanachu. Hlavním důvodem je jejich obtížná uchopitelnost a zdánlivá nesouvislost s životem dnešního Hospodina vyznavače.

Následující příspěvek vznikl díky semináři exegeze na HTF UK v Praze. Na příkladu výkladu Nu 9,1–14 uvádí možnou metodiku přístupu k tomuto žánru. Ukazuje na způsob, jakým se dá do textu zákonných pasáží vstoupit, nechat se oslovit a najít Hospodinovo poučení do života i z těchto, na první pohled obtížně přístupných textů. Metodika postupuje od zkoumání formální struktury textu ke zkoumání jeho obsahu. Její jednotlivé části jsou následující.

Metodický postup

1. **Překlad.** Pro výklad pasáže se neobejdeme bez původního textu a vlastního překladu. Překlad (neuhlazený) zachovávající hebrejský syntax nám dobře poslouží ke zkoumání struktury a formy textu.
2. **Syntakticko-strukturální přepis textu¹** (překladu textu) graficky vyjadřuje vnitřní stavbu textu, zvýrazňuje obsahové skutečnosti (osoby, místa, čas, přímé řeči, komentáře vypravěče, apod.) a tím napomáhá v orientaci a hledání souvislostí v textu. Přepis je možné provádět do řádků a sloupců dle následujících kritérií:
 - a) **Jednotlivé věty** – vždy na nový řádek. Svislé řazení vět a větných členů přímo pod sebe znamená *syntaktickou rovnocennost*.
 - b) **Nominální věty** – mají dva větné členy (téma a poznámku) ve vzájemném vztahu. Téma (předmět, věc) je to, o čem se mluví (to známé), poznámka (vysvětlení) je to, co se o tom mluví (to nové). V přepisu je dobré naznačit tuto vztahovou závislost větných členů pomlčkou u prvního členu a druhý větný člen zapsat posunutě pod ní na další řádek. Posunutě řazení vět a větných členů pod sebe značí *syntaktickou závislost*.

¹ Zpracováno dle a příklad přepisu: www.etf.cuni.cz/kat-sz/mgr/prosem/syntprep.pdf

- c) **Verbální věty** – subjekt za slovesem přepisujeme na stejný řádek. Řazení vět a větných členů vedle sebe znamená *syntaktickou sounáležitost*.
- d) **Rozvíjející větné členy** – každá věta a každý její větný člen může být dále rozvinut:
 – Přístavkem (aposicí) – přepisujeme jej o řádek níž napůl zasunutě pod řídicí člen.
 – Přísllovečným určením (i vícenásobným) – píšeme jej jako závislou informaci obdobně jako vztah „téma – poznámka“, ovšem bez pomlčky. Několikanásobná určení stejné větné platnosti píšeme jako jiné několikanásobné větné členy přesně pod sebe (*syntaktická rovnocennost*).
 – Předmětem (objektem) – graficky jej zvýrazníme posunem jako „poznámku“.
- e) **Spojky, předložky, částice, syntagmatické větné členy.** Spojky, částice (např. *nota accusativi, nota relationis*) a předložky píšeme na stejné úrovni před tvarem, k němuž se pojí. Výjimkou může být částice, jež se syntakticky nepojí s následující větou či stojí v mimořádném důrazu. Syntagma, jež spoluvytváří větný člen (např. tzv. adnominální vazba), považujeme za ucelenou jednotku a píšeme je také v jedné úrovni.
- f) **Různé mluvní postoje.** Jsou-li v textu odlišné mluvní postoje (narativní, diskursivní pasáže), je dobré je pro přehlednost graficky odlišit, např. odsazením a průběžným značením (vyprávění, přímá řeč).

Pozn. V níže uvedeném příkladu Nu 9,1–14 je přepis textu proveden podle jiných kritérií.

3. **Zkoumání formální struktury textu.** Forma a struktura zapsání textu souvisí s jeho obsahem. Její „ohledání“ nám významným způsobem pomáhá do textu vstoupit, všimnout si, co text zdůrazňuje, a neminout jeho hlavní sdělení. **Důrazy textu** lze poznat podle: pozice slova ve větě (v hebrejštině je nejdůležitější první slovo), opatření slova členem, duplikace slova nebo fráze, pozice věty v celku, paralelismů, vysvětlení pomocí argumentů přes spojku protože, apod. Těmito a dalšími prostředky (uvozovací věty, citace, opakování výroků, rozvíjení výroků) je poukazováno na **hlavní sdělení textu**.

Při zkoumání textu vznikají **otázky z textu**, které text klade vykladači, a tak usměrňuje jeho myšlení (např. Proč je zde 3x sloveso činit? Proč pisatel zamlčel Mojžíšovu řeč? Co tím sleduje? Na co chce upozornit? apod.). Opakem otázek evokovaných textem jsou **otázky vykladače**, se kterými vykladač přistupuje k textu apriori, aby si potvrdil či vyvrátil svou pracovní hypotézu nebo dogma. Tento přístup k textu je zavádějící, nevede k oslovení textem a pochopení hlavního sdělení. Proto je potřeba naučit se rozlišovat mezi otázkami, které nám pokládá text, a mezi těmi, se kterými přistupujeme k textu sami.

*Pozn. V příkladu Nu 9,1–14 naleznete užitečné **pracovní otázky**, které umožňují text, jeho strukturu i obsah zevrubně prozkoumat. Neměly by však nahradit poctivé zkoumání textu samotného.*

4. **Gramatická, sémantická a syntaktická analýza textu** je neodmyslitelnou podmínkou samotného výkladu. **Gramatická analýza** zkoumá slovní druhy a jejich tvary. Je potřeba si všimnout, kde je použito imperfektum (výpověď o subjektu děje; spouští děj, vytváří skutečnost, naznačuje proces), perfektum (výpověď o ději samotném; dokončuje skutečnost), trpné rody (může jít o tzv. *pasivum divinum*), kausativy (obvykle u popisu Hospodinova jednání), čísla podstatných jmen (změny, nepravidelnosti, nelogičnosti), změny osob, členy, nepravidelnosti v textu apod. **Sémantická analýza** hledá významy slov a frází (ze slovníku či pomocí konkordance s následným porovnáváním) a jejich obsah (z teologického slovníku). **Syntaktická analýza** se zabývá větnými členy a větnou skladbou. Je potřeba si všimnout přímých řečí (zvláště Hospodina), nominálních vět (vypovídají o stavu), verbálních vět (vypovídají o ději), odchylek od pravidelné větné stavby apod.

5. **Výklad textu** vychází ze zkoumání jeho formální struktury, gramatické, sémantické a syntaktické analýzy, s jejichž pomocí formuluje základní poznatky z textu. Výklad probíhá synchronní metodou, do textu nevnáší nic, co text neobsahuje. Jinými slovy, vše, co je k porozumění textu potřebné, text obsahuje.
Pozn. V příkladu výkladu Nu 9,1–14 se bod 4 a 5 této metodiky prolíná. Klíčové myšlenky z textu jsou zvýrazněny. Součástí jsou i tzv. naučení, která vznikla při výkladu jako aplikační oslovení. Sumarizována jsou ve výtěžku.
6. **Konfrontace se sekundární literaturou.** Výklad textu je nutné konfrontovat se sekundární literaturou, tzv. komentáři. Jde o formu „dialogu“ s vykladačem, který se již dříve textem při výkladu poctivě zabýval. Tento dialog může sloužit k rozšíření obzoru bádání, dotýká se problémů při výkladu obtížných míst, potvrzuje nebo vyvrací vlastní výtěžky. Stává se tak podnětem k novým myšlenkám a novému hledání.
Je potřeba zdůraznit, že výklad nevzniká opisem myšlenek ze sekundární literatury, ale poctivým exegetickým bádáním.
Pozn. V příkladu uvádím několik poznámek z komentářů, které doplňují výklad.
7. **Výtěžek** obsahuje hlavní poselství textu a naučení pro aplikaci.
8. **Úskalí metodiky.** Shora uvedený metodický postup se může stát vhodnou didaktickou pomůckou pro výklad textu. Nelze však spoléhat jen na metodu samotnou a přistupovat k textu mechanicky. Je potřeba zapojit srdce, své vnitřní já, aby se studium stalo osobním setkáním s Hospodinem, ne pouze intelektuálním cvičením.

Příklad, Nu 9,1–14

1. Překlad²

2. Syntakticko-strukturální přepis textu

- 1 A promlouvá Hospodin k Mojžíšovi
v poušti Sinaj
v (tom) roce (tom) druhém
k vyjití ze země Egypt (Micrajim)
v měsíci (tom) prvním, řka:
2 „A činí synové Izraele (ten) Pesach v čas jeho.
3 V čtrnáctý den
v měsíci tom
mezi 2 večery činíte jej
v čas jeho
dle všech nařízení jeho
a dle všech soudů (směrnic) jeho,
činíte jej.“

² Překlad je v příkladu zahrnut do části 2. Syntakticko-strukturální přepis textu.

- 4 A promlouvá Mojžíš k synům Izraele,
aby činit (ten) Pesach.
- 5 A činí (ten) Pesach
v prvním
v čtrnáctý den
k měsíci
mezi 2 večery
v poušti Sinaj
dle všeho, co přikázal Hospodin Mojžíšovi.
Tak činí synové Izraele.
- 6 A je muži, kteří jsou nečistí k duši člověka,
a nemohli činit (ten) Pesach
v den (ten) onen
a přiblíží se k tváři Mojžíše a k tváři Árona
v den (ten) onen.
- 7 A říkají (ti) muži (ti) oni k němu:
„My nečistí k duši člověka.
Proč *máme být* omezeni (ukráceni)
kdybychom ne způsobovat přinesení (přiblížení) oběti (daru/přibližovala) Hospodinu
v čas jeho
uprostřed synů Izraele?“
- 8 A říká jim Mojžíš: „Stůjte, a slyš já, co přikáže Hospodin k vám.“
- 9 A promlouvá Hospodin k Mojžíšovi, řka:
- 10 „Promluv k synům Izraele, řka:
„Muž muž, který je nečistý k duši
nebo v cestě daleké k vám
nebo k pokolení vašemu
a učiní Pesach k Hospodinu.“
- 11 V měsíci druhém
v čtrnáctý den
mezi 2 večery
činí (*oni*) jej/jemu
nad nekvašeným chlebem a hořkými bylinami
jedí jej.
- 12 Ne způsobí zanechání z něj do rána
a kost ne zlomí v něm.
Dle všech nařízení.
(ten) Pesach činí jej/jemu.
- 13 A muž, který on čistý
a v cestě ne byl
a upustil k činit (ten) Pesach
a odříznuta (ta) duše (ta) ona z lidu jejího
neboť oběť (přibližovadlo) Hospodin nezpůsobil přinesení (přiblížení)
v čas jeho.
Hřích svůj nese (ten) muž (ten) onen.
- 14 A jestliže pobývá s vámi *jako host* cizinec
a činí Pesach k Hospodinu
dle nařízení (toho) Pesachu

a dle směrnic jeho
tak činí nařízení.
Jedno je k vám
a k cizinci
a k domorodci (této) země.“

3. Zkoumání formální struktury textu

- 1) *Co je v textu nápadné?*
 - Pesach, dlouhá 2. přímá řeč Hospodina.
- 2) *Co v textu chybí?*
 - Přímá řeč Mojžíše k Izraelcům, příp. otázky synů Izraele na 1. Hospodinův výrok.
 - Reakce na 2. Hospodinův výrok (Mojžíšova, nečistých, společenství).
- 3) *Jak je děj orámovaný (úvod/závěr)?*
 - 1. část: uvozovací věta o Hospodinově promluvení/stvrzení „tak činí synové Izraele“.
 - 2. část: nová scéna/Hospodinovo rozšíření Pesachu na další skupiny lidí.
- 4) *Jak je text členěný?*
 - 2 zřetelné části: činění Pesachu, problém nečistých (vyloučených).
 - Střídají se vypravěčovy vstupy s přímými řečmi účastníků.
 - Přímé řeči:
 - Hospodin: 2 přímé řeči (první a poslední, poslední je nejdelší ze všech);
 - Nečistí mužové: 1 přímá řeč;
 - Mojžíš: 1 přímá řeč (nejkratší);
 - 1. část: 1 přímá řeč, pouze Hospodin;
 - 2. část: 3 přímé řeči, nečistí – Mojžíš – Hospodin.

Podrobná struktura textu:

1. část: ČINĚNÍ PESACHU

- V. 1 Uvozovací věta vypravěče (o Hospodinově promluvení k Mojžíšovi)
- V. 2–3 Přímá řeč Hospodina k Mojžíšovi (o činění Pesachu)
- V. 4 Zmínka vypravěče (o Mojžíšově promluvení k synům Izraele a činění Pesachu)
- V. 5 Vypravěčův popis činnosti synů Izraele (o činění Pesachu)
- V. 5 Stvrzující formule

2. část: PROBLÉM NEČISTÝCH a „DRUHÝ PESACH“

- V. 6 Nová scéna (nečistota mužů brání činit Pesach, přicházejí k Mojžíšovu a Áronovi)
- V. 7 Přímá řeč nečistých (popis problému, otázka na Mojžíše)
- V. 8 Přímá řeč Mojžíšova (odpověď, potřeba slyšet Hospodina)
- V. 9 Uvozovací věta vypravěče (o Hospodinově promluvení k Mojžíšovi)
- V. 10–14 Přímá řeč Hospodinova (o činění Pesachu)
 - pokyn Mojžíšovi (v. 10a)
 - výrok o nečistých, na daleké cestě, ve vzdáleném pokolení (v. 10b, učiní Pesach)
 - pokyny o času a způsobu činění 2. Pesachu (v. 11–12, rozšíření pokynů oproti v. 2.3)
 - způsob jedení (nekvašený chléb, hořké byliny, beze zbytků do rána, nelámat kost)
 - souhrnné odvolání na všechna nařízení Pesachu

- případ nečinění Pesachu a důsledky (v. 13, vyříznutí duše z lidu, nesení hříchu)
 - případ činění Pesachu cizincem a zdůraznění (v. 14a, činí nařízení)
 - jednota nařízení o činění Pesachu pro všechny (v. 14b)
- 5) *Je tam základní výpověď určující formu celého textu? Téma?*
Činění Pesachu.
 - 6) *Jak jinak by text mohl formálně vypadat, aby si udržel sdělení?*
Mohl by to být jen jeden dlouhý Hospodinův výrok s výčtem, co dělat a nedělat. Chyběla by mu však dynamika hledání a slyšení Hospodinovy vůle.
 - 7) *Jakými prostředky podává text svoji výpověď?*
Přímými řečmi a komentáři vypravěče.
 - 8) *Co je v textu nesrozumitelné?*
Kdo způsobuje přinesení oběti, souvislost mezi činěním Pesachu a Hospodinovým jednáním.
 - 9) *Staví text na poznacích uvedených jinde?*
Ano, odvolává se na nařízení a směrnice týkající se Pesachu.
 - 10) *Jaké tam jsou spojovací prvky (časové, se zbytkem textu)?*
Děj je časově i místně dobře ukotven.
 - 11) *Z jaké oblasti života pocházejí pojmy (hospodářské, právní, vojenské, sakrální apod.)?*
Z oblasti sakrální, svátek Pesach.

Další pracovní otázky mohou mapovat gramaticko-syntaktickou povahu textu, statisticky zpracovávat výskyt klíčových slov apod. Níže příklad takových otázek.

- 12) *Jaké slovní druhy jsou pro text charakteristické?*
- 13) *Převládají v textu slovesa či podstatná jména?*
- 14) *Jaké časy a jaké způsoby u sloves převládají?*
- 15) *Jsou tyto slovní druhy specificky rozmístěné?*
- 18) *Jak na sebe jednotlivé věty navazují?*

4. Gramatická, sémantická a syntaktická analýza textu³

5. Výklad textu

DRUHÝ PESACH⁴ – Nu 9,1–14

1. část: ČINĚNÍ PESACHU – Nu 9,1–6

5 částí: Uvozovací věta (v. 1), Hospodinův výrok (v. 2.3), zmínka o Mojžíšově promluvení (v. 4), činnost synů Izraele (v. 5), stvrzující formule (v. 5).

³ Gramatická, sémantická a syntaktická analýza textu je v příkladu částečně zahrnuta do části 5. Výklad.

⁴ Vykládaný úsek Nu 9,1–14 nazývám „druhý Pesach“ ze dvou důvodů: 1. jde o druhé slavení Pesachu vůbec (první bylo při vyvedení z Egypta), 2. vyloučeným skupinám stanovuje Hospodin náhradní – druhý termín slavení Pesachu.

V. 1: Uvozovací věta – o Hospodinově promluvení k Mojžíšovi

Vypravěč uvede Hospodinovo promluvení k Mojžíšovi specifikací místa (poušť Sinaj) a času (druhý rok, první měsíc)⁵. Časový údaj vztáhne k vyjití ze země Egypt (Micrajim), jež je zde počátkem počítání času. Nepřímo tím **naznačí** vztah Pesachu k vyjití z Egypta, tedy **vztah Pesachu k Hospodinovu činu vyvedení**.

V. 2–3: Přímá řeč Hospodina – k Mojžíšovi o Pesachu

Hospodin **konstatuje, že synové Izraele činí Pesach**. Specifikuje **kdy** (5 časových určení: čas jeho, 14. den, měsíc ten, mezi 2 večery, čas jeho), **jak** (2 údaje: nařízení, směrnice) a **že jej činí** (3x).

Nápadné je použití 5 sufixů, které veškeré činění vztahují k Pesachu: 2× časově („v čas jeho“), 2× kvalitativně/normativně („dle všech nařízení“ a „všech směrnic“), 1× činně („činí jej“). Jinými slovy, čas činění, způsob činění i samotné činění je 5 sufixy vztaženo k Pesachu. Kvalita činění je popsána slovy „dle všech nařízení“ a „dle všech směrnic“ (tj. 2× všech), tedy beze zbytku.

Sloveso „činít“ je na začátku, uprostřed a na konci Hospodinova výroku, vždy v impf. qal. Konkrétně je uvedeno jako 1., 14. a 21. slovo z 22 slov.⁶ Zvláštní je změna čísla osoby u slovesa „činít“, která z obecného výroku dělá adresný. Nejprve je zmíněno ve 3. pl. ve spojení se syny Izraele (v. 2) – obecné konstatování (oni), pak 2× v 2. pl. (v. 3) – adresná specifikace (vy).

Adresnost napomáhá posluchačům identifikovat se s Hospodinovým výrokem, pochopit, co činí, jak, kdy a kým jsou. **Identita synů Izraele je dána činěním Pesachu**. Jinými slovy, činění Pesachu je identifikátorem synů Izraele, se kterým se v textu dále bude pracovat.

V. 4: Zmínka – o Mojžíšově promluvení

Vypravěč zmíní Mojžíšovo promluvení zkratkou. Vypustí časový údaj, nezařadí jeho přímou řeč. Zkratka obsahuje klíčové sdělení: synové Izraele – činit – Pesach. Zkratka stojí uprostřed mezi Hospodinovým výrokem a jeho odezvou mezi syny Izraele. Cílem zkratky (redukci role Mojžíše) je zřejmě co nejvíce zvýraznit **souvislost mezi Hospodinovým slovem a jeho odezvou v činech synů Izraele**.

V. 5: Popis – činnost synů Izraele + stvrzující formule

Verš 5 je obsahově paralelní s Hospodinovým výrokem v. 2 a 3. Začíná slovy „činí Pesach“ a končí stvrzující formulí „tak činí synové Izraele“, které předchází zmínka „dle všeho, co přikázal Hospodin Mojžíšovi“. Střed verše uvádí časový údaj (oproti v. 3 chybí 2× „v čas jeho“) a místo činění (poušť Sinaj – tj. navíc oproti v. 3, ovšem v logické souvislosti s v. 1).

Slova „dle všeho, co přikázal Hospodin Mojžíšovi“ (v. 5) jsou paralelou „dle všech nařízení jeho“ a „dle všech soudů/směrnic jeho“ (v. 3). Zatímco p. jm. „nařízení“ a „směrnice“ jsou ve v. 3 vztažena sufixy k Pesachu, zde je zástupné sloveso „přikázal“ vztaženo k Hospodinu jako jejich zdroji.

Verš 3 je Hospodinovým konstatováním o aktivitě synů Izraele ve vztahu k Pesachu. Verš 5 je vypravěčovým konstatováním o aktivitě synů Izraele ve vztahu k Hospodinu. Pesach a Hospodina nelze od sebe oddělit.

⁵ Není zmíněn den Hospodinova promluvení. Z kontextu následujících veršů a ustanovení Pesachu (Ex 12) vyplývá, že to muselo být někdy mezi 1.–10. dnem prvního měsíce, aby měl Mojžíš čas tlumočit Hospodinova slova lidu.

⁶ Snad je zde možno vystopovat souvislost se svátkem Pesach a svátkem nekvašených chlebů.

Verš je orámován klíčovým sdělením „**a činí ten Pesach** (začátek)..., **tak činí synové Izraele**“ (konec). Slovo činit, je 1. a 20. slovem z 22 slov verše. Stvrzující formule „tak činí synové Izraele“ je charakteristikou posluchačů, synů Izraele (viz. také v. 2–3)

Synové Izraele činí Pesach dle Hospodinova slova, dle všeho, co přikázal Hospodin, dle všech nařízení a všech směrnic Pesachu. Slůvko „všech“ naznačuje, že tak činí bez výhrad a zcela podle nich. Činění Pesachu je součástí jejich identity. Jsou to synové Izraele.

Naučení: Identita Hospodinových vyznavačů je dána slyšením a činěním Hospodinova slova, souladem (rezonancí) jejich života s vůlí Hospodina.

Souvislosti veršů Nu 9,1–5:

Členění úseků dle postav a výskyt klíčových slov:

- | | |
|---------------------|---|
| v. 2–3 Hospodin | – synové Izraele (1×), Pesach (1×), činí (3×), čas (5×) |
| v. 4 Mojžíš | – synové Izraele (1×), Pesach (1×), činit (1×) |
| v. 5 Synové Izraele | – synové Izraele (1×), Pesach (1×), činí (2×), čas (3×) |

Patrný je důraz na činění Pesachu (6x). V Hospodinově výroku i jeho odezvě je to první slovo, což podtrhuje jeho důležitost. Dále na čas činění Pesachu (8 časových určení).

2. část: **PROBLÉM NEČISTÝCH a DRUHÝ PESACH – Nu 9,7–14**

5 částí: Nová scéna (v. 6), řeč nečistých (v. 7), Mojžíšova řeč (v. 8), uvozovací věta (v. 9), Hospodinův výrok (v. 10–14)

V. 6: Nová scéna – nečistí mužové nemohou činit Pesach

Vypravěč uvede novou scénu. Nečistí muži chtějí, ale nemohou činit Pesach „v den onen“ (tzn. naplnit slyšené Hospodinovo slovo ve stanovený čas), neboť se znečistili při mrtvém. Přiblíží se k Mojžíšovi a Áronovi „v den onen“. 2× je zdůrazněn časový údaj „den onen“. Jednou v souvislosti s Pesachem, podruhé s Mojžíšem a Áronem. Scéna si získává pozornost posluchačů.

Zvláštní je zde slovní spojení „a je muži“ (je – j. č., muži – mn. č.). Dále také jediná zmínka o Áronovi v celém úseku Nu 9,1–14, který v textu před ani potom není zmíněn. Vypravěč o něm dále nemluví, nedává mu žádnou roli, není zde zaznamenána žádná jeho řeč. Áron je tak vykreslen jako němý svědek události.

Sloveso přiblížit se (k-r-b) je zde použito v impf. Q. pro přistoupení k Mojžíšovi a Áronovi. V dalším verši bude použito v souvislosti s přiblížením oběti k Hospodinu v inf. Hi. Mojžíš a Áron jsou nečistými muži vnímáni jako autority a prostředníci na cestě k Bohu.

V. 7: Přímá řeč nečistých – popis problému, otázka na Mojžíše

Nečistí popíší svůj stav a položí otázku. Ptají se, proč mají být omezeni (ukráceni) a nemohou přinést/přiblížit (k-r-b) oběť/dar/přibližovadlo (korban) Hospodinu v „čas jeho“ uprostřed synů Izraele.

Proč jim o tuto věc tolik jde? Proč se nespokojí se svým stavem a vyloučením z účasti na svátku Hospodinově? Uvedme dvě varianty výkladu, které se navzájem doplňují.

Var. A: Nečistí mužové **nechtějí přijít o svůj podíl uprostřed synů Izraele** z důvodu nepřinesení oběti (darů) Hospodinu v čas Pesachu. **Nechtějí nést svůj hřích**. Chtějí být součástí Hospodinova lidu a dění a mají obavu, že je z něj neschopnost činit Pesach ve stanovený čas vyloučí (výklad v kontextu v. 13).

Var. B: Nečistí mužové **nechtějí přijít o podíl na Hospodinově dění skrze Pesach**, tj. o podíl na vyvedení z Egypta, z otroctví. Je to vlastně druhý Pesach v jejich životě. První prožili a nikdo z nich nebyl vyloučen. Teď by o něj měli přijít? **Nechtějí přijít o Boží kontinuální zachraňování** (ad Ex 20,2).

Ačkoli nečistí přistoupili k Áronovi a Mojžíšovi, obracejí se svou otázkou pouze na Mojžíše. Činění Pesachu chápou jako přinesení oběti (darů) Hospodinu. Čas Pesachu je (pro ně) časem Hospodina. Nechtějí si tuto příležitost nechat ujít a otázkou se snaží získat od Mojžíše odpověď na své proč – tedy důvod jejich omezení/ukrácení. I když se nabízí jednoduchá odpověď – protože jste nečistí, visí ve vzduchu nevyřčená otázka: „Co máme dělat, Mojžíši?“

Naučení: Člověk, který není společenstvím z různých důvodů plnohodnotně přijímán a je mu upírán podíl na službě Hospodinu, by se neměl spokojit se svým stavem, ale u vůdců a Hospodina hledat řešení.

V. 8: Přímá řeč Mojžíšova – odpověď, potřeba slyšet Hospodina

Mojžíš jim hned neodpoví. Rozkáže jim „stůjte“. Tím jim zabrání v dalším přiblížení a kontaktu s ním, anebo je jeho rozkaz výzvou ke klidu a čekání na Hospodina. Sobě Mojžíš přikáže „slyš já, co Hospodin přikáže vám“. Mojžíš potřebuje nejprve slyšet Hospodina, aby jim mohl dát odpověď na jejich otázku. Jeho přímá řeč je v celé perikopě ze všech nejkratší. Áron nemluví vůbec, Mojžíš málo.

Naučení: Vůdce nepotřebuje příliš mluvit, potřebuje naslouchat. Nedává vlastní odpovědi, ale tlumočí Boží slovo. Potřebuje slyšet, co mu pro lid přikazuje Hospodin.

Sloveso „přikáže“ (c-v-h) tvoří spojnicí s veršem 5 a syny Izraele. Zatímco ve verši 5 je to hotová věc (pf. PI), zde jsme v očekávání Hospodinova výroku (impf. PI).

V. 9: Uvozovací věta – o Hospodinově promluvení k Mojžíšovi

Vypravěč uvede Hospodinovo promluvení k Mojžíšovi.

V. 10–14: Přímá řeč Hospodina

1) Příkaz Mojžíšovi (v. 10a)

Hospodin přikáže Mojžíšovi, aby promluvil k synům Izraele. Výrok je adresován synům Izraele, jimiž jsou dle předchozího kontextu nečistí mužové a dle následujícího celé společenství. Tím nečisté včleňuje do společenství svého lidu. Nečistým pomáhá neztratit svou identitu, společenství/ posluchači zaujímat k nečistým lidem správný postoj. Jsou to stále synové Izraele. Charakter tohoto druhého Hospodinova výroku (v. 10–14) není jen odpovědí na žádost nečistých, nýbrž je poučením pro celé společenství.

Naučení: Znevýhodněné skupiny Hospodinových vyznavačů se těší jeho přízni. Vytváří jim příležitosti pro bohoslužbu s ohledem na jejich reálné možnosti, buduje jejich identitu, zjednává jim právo a včleňuje je do společenství svého lidu. Společenství svého lidu pak učí, jak se k těmto lidem chovat.

2) Výrok o činění Pesachu

a) Různé skupiny lidí (v. 10b)

Hospodin vydá Mojžíšovi pokyn, kterým nečisté ujistí o tom, že činí (pf. Q) Pesach.⁷ Výrok se týká nejen nečistého muže⁸, ale je Hospodinem rozšířen o člověka na daleké cestě a ve vzdáleném pokolení (místně či rodově?). Výčet lidí uvádí Hospodin vždy ve vztahu k někomu: nečistí – k duši člověka; na daleké cestě – k vám; vzdálené pokolení – k vám. Jakoby tím chtěl potrhout vztahovou vazbu a omezit prvek pocíťovaného nebo deklarovaného vyloučení ze společenství, což je podtrženo výrokem, že také oni činí Pesach. Sloveso „činit“ je zde v 3. pl. pf. Q. Z pohledu Hospodina je to hotová věc.

Činění Pesachu zde není vztaženo k času – tedy **kdy**, jak tomu bylo v předchozím Hospodinově výroku (v. 2–3), ale směrovou předložkou (lamed) je vztaženo k Hospodinu – **komu**. To je zřetelný posun v důrazu výpovědi, který opět přeje znevýhodněným skupinám lidí. Namísto „ve správný čas“ činí Pesach přímo Hospodinu.

Naučení: Náboženské úkony je potřeba činit Hospodinu.

b) Čas a způsob činění druhého Pesachu (v. 11–12)

Hospodin určuje čas Pesachu pro nečisté, na daleké cestě a ve vzdáleném pokolení na 14. den druhého měsíce, tedy o měsíc později.⁹ Čas pro činění Pesachu (**kdy**) Hospodin doplní o způsob činění Pesachu (**jak**) – nad nekvašeným chlebem a hořkými bylinami, bez zbytků do rána a lámání kostí, souhrnem dle všech nařízení Pesachu. Jedná se o narážky na již známé skutečnosti, s cílem ukázat, že „druhý Pesach“ je činěn stejným způsobem jako první, jen v jiném termínu.

Činit Pesach znamená „jíst ho“. Pravděpodobně se má na mysli beránek, který však v textu není nikde zmíněn, je zamlčen, nevyjádřen, což je zvláštní. Svědčí o něm ovšem již zmíněné Hospodinovy pokyny¹⁰, jak činit Pesach.

První část druhého Hospodinova výroku končí slovy „ten Pesach (oni) činí jej“. I když podmět je nevyjádřen, je tento výrok ozvěnou verše 5 se stvrzující formulí „tak činí synové Izraele“.

Hospodin svým výrokem **včleňuje nečisté do společenství synů Izraele** a konstatuje, že **činí Pesach, kdy, jak a že jej činí Hospodinu**. Vidíme zde zřetelné paralely s jeho prvním výrokem (v. 2–3), ale i rozšíření o specifika jedení Pesachu (macót, hořké byliny, nezanechání zbytků do rána, nelámání kostí) a nasměrování k sobě samému. Způsob sdělení (paralelní s prvním Hospodinovým výrokem, nasměrování k sobě) a rozšíření výroku (specifika jedení Pesachu) se snaží posluchače a společenství ujistit o tom, že „druhý Pesach“ je činěn stejným způsobem jako první, že je rovnocenný, a ti, kdo jej činí, mají rovnocenný přístup k Hospodinu a rovnocenné postavení ve společenství synů Izraele.

⁷ Což je zřejmě odpověď na jejich otázku „o omezení/ukrácení“ jejich podílu“ (v. 3).

⁸ Zde je na začátku verše použito 2× za sebou slovo muž – „muž muž“. Nevím, zda se tím chce nahradit plurál muži, nebo zdůraznit slovo muž, nebo je to struktura, která avizuje výčet, příklady, kauzy.

⁹ Časový výrok je výjma změny měsíce paralelní s veršem 3.

¹⁰ Zajímavé je použití impf. HI pro nezanechání do rána, které je Hospodinovým konstatováním o intenzitě naplňování Hospodinova slova.

Klíčová slova v. 10–12:

- v. 10 – synové Izraele (1×), Pesach (1×), činit (1×)
 v. 11 – činit (1×), jíst (1×), čas (3×)
 v. 12 – Pesach (1×), činit (1×), nezanechat (1×), nelámat (1×)

Důraz je na „činit“ (3×) a slovesa spojená se způsobem činění/jedení Pesachu (3×). Čas nehraje takovou roli jako v prvním výroku (pouze 3 časové údaje oproti 8 ve verši 3).

c) Nečinění Pesachu a důsledky (v. 13)

Až dosud jsme v textu měli skupiny lidí s pozitivním postojem k Pesachu. Synové Izraele činili Pesach přesně podle Hospodinových slov (v. 5). Nečistí chtěli činit Pesach, ale pro nečistotu nemohli. Hledali ovšem východisko a Hospodin jim stanovil náhradní termín pro činění Pesachu. Ve v. 13 rozšiřuje Hospodin svůj výrok o případ, kdy někdo způsobilý (čistý a ne na cestě) upustil od činění Pesachu.

Hospodinův výrok ve verši 13 je obsahově velmi vydatný. Uvádí nové pojmy (upustit – odříznout – duše – lid – nést hřích) a dává je do souvislosti s již zmíněnými (muž – Pesach – oběť – Hospodin – ne způsobení přinesení – čas jeho). Odhaluje nové souvislosti a zdůrazňuje **existenciální nezbytnost činění Pesachu**.

Struktura výroku je následující: případ (nečinění Pesachu), důsledky (odříznutí duše), zdůvodnění (oběť Hospodin nezpůsobil v čas jeho) a dovětek (hřích svůj nese), který rozšiřuje zdůvodnění i důsledek o novou souvislost – roli oběti. Příčinná souvislost výroku by byla následující: muž nečiní Pesach, proto Hospodin nezpůsobuje přinesení oběti, proto muž nese hřích svůj, proto duši jeho Hospodin odřezává ze společenství svého lidu. Nečinění Pesachu má tak pro muže katastrofální důsledky. **Ne kultická nečistota, ale nečinění Pesachu vylučuje ze společenství lidu (synů Izraele).**

Hospodin říká, že „hřích svůj nese muž onen“, což implikuje myšlenku, že pokud by Pesach činil, hřích by za něj nesl někdo jiný a součástí Hospodinova lidu by zůstal. Kdo je tím nositelem jeho hříchu se nedozvíme. Je to zamlčeno.

V celém textu se mlčí o roli Árona (kněz), o beránkovi (oběť) a roli oběti (význam pro člověka), jejíž přinesení či přiblížení způsobuje Hospodin – což je samo o sobě výmluvné. Autor nevysvětluje všechny podrobnosti, ale snaží se veškerou pozornost posluchače soustředit na nezbytnost přesného činění Pesachu, které má souvislost s Hospodinovými záchrannými činy.

Naučení: Zdá se, že Hospodinu jde více o integritu mezi jeho slovem a naším jednáním (což vyžaduje víru a ochotnou poslušnost) než o naše plné poznání. Pokud něco říká a požaduje, je nezbytné to přesně plnit, bez ohledu na to, zda tomu plně rozumíme. Zanedbání může mít existenciální důsledky pro jednotlivce i pro společenství.

Další poznámky k textu:

Duše muže, který by upustil od činění Pesachu, je vyříznuta ze společenství lidu, tedy synů Izraele. Přestává být součástí Božího lidu.¹¹ Použité *pasivum divinum* u slova odříznuta (perf. NI) svědčí o Hospodinově jednání. On duši odřezává.

¹¹ Můžeme zde zaslechnout ozvěnu obav nečistých mužů z verše 7.

Kdo způsobuje přinesení oběti? Použitý Hifil naznačuje, že je to Hospodin. Pokud by to byl ten muž a nezpůsobil přinesení oběti Hospodinu, byl by jeho vliv na společenství díky použitému Hifilu katastrofální. Odtud by pak bylo pochopitelnější odříznutí duše jeho z lidu.¹²

Čas jeho – je otázkou, k čemu se vztahuje suffix. Zda je to čas Pesachu, čas Hospodinův nebo čas muže. Z dřívějšího vyplývá, že čas Pesachu je zároveň časem Hospodinovým (srov. v. 3. a 7.) a pro muže je to čas soudu.

Odříznutí duše z lidu její – zde je naznačeno, že duše (muž, člověk) někam patří. Že existuje ve společenství dalších duší (lidu), jako by nemohla existovat jen tak sama.

d) Činění Pesachu a důsledky (v. 14)

Poslední verš je rozšířením o další skupiny lidí. Ve v. 14a upozorňuje Hospodin posluchače na skutečnost, že **pokud cizinec** (host, bezdomovec, poutník), který přebývá s nimi a **činí Pesach Hospodinu** dle nařízení a směrnic (ozvěna v. 3), **tak činí nařízení**. To znamená, že činí Hospodinovo slovo, což je zde vyjádřeno 3x (nařízení Pesachu, dle směrnic, činí nařízení). Stvrzující fráze „tak činí nařízení“ je ozvěnou „tak činí synové Izraele (v. 5), se zdůrazněním už ne identity, ale činění Hospodinova nařízení. Tím je ovšem – i když jiným způsobem – jejich identita vyznačů Hospodina dána – činěním nařízení. **Činěním Pesachu je cizinec včleněn do skupiny Hospodinových vyznačů.**

Závěr Hospodinovy řeči je potvrzením platnosti Hospodinova nařízení pro 3 skupiny: vy (synové Izraele), cizince a domorodce¹³ v zemi. Nařízení je stejné a týká se všech.

6. Konfrontace se sekundární literaturou¹⁴

V. 10–14: Hospodin svou druhou řečí nejen rozšiřuje ustanovení o Pesachu pro nečisté, ale svým nařízením míří k budoucím generacím žijícím v Kanánu.

V. 11–12: Nejsou opakována nařízení týkající se krve a veřejí (viz. Ex 12,21–27), v podmínkách pouště pravděpodobně nerealizovatelná.

V. 13: Vyříznutí duše pro nečinění Pesachu má možnou souvislost s vyjitím z Egypta (Ex 12,23), čímž by byla opakována naprostá nezbytnost jednat přesně podle Hospodinových příkazů. Autoři uvádějí tři možné výklady, co vyříznutí duše znamená, přičemž třetí možnost je dle kontextu nejpravděpodobnější: 1. Exkomunikaci ze společenství, což v podmínkách pouště znamená jistou smrt, 2. Odsouzení k smrti, 3. Bůh sám potrestá takového člověka.

V. 14: Příchozí/host (gēr), žijící s izraelskou komunitou, je nerodilý Izraelec, rozhodnutý žít podle zákonů Izraelců. Příchozí/host (gēr) je odlišen od cizince (ben-nēkār), dočasného obyvatele (tōšāb) a najatého dělníka (šākīr), jimž všem byl Pesach zakázán (Ex 12,43.45).

¹² Přikláním se k první možnosti, že přinesení oběti způsobuje Hospodin.

¹³ Za domorodce je považován člověk narozený v zemi, rodák, občan s plnými právy. SZ ho uvádí ve třech významových variacích: 1. jako Izraelece v odlišení od hosta (např. Ex 12,48; Lv 16,29; 17,15; 18,26; 24,16; 24,22; Nu 15,30), 2. včlenění hosta mezi domorodce (např. Ex 12,49; Lv 19,34); a 3. ve výčtu: vy (Izraelci), host, domorodec (Nu 9,14; 15,29). V našem případě se má zřejmě na mysli člověk, který se narodil na místě, kde zrovna Izrael pobývá, neboť je spojen s „tou zemí“.

¹⁴ Použité komentáře viz. Literatura.

Zvláštní postoj k příchozímu/hostu je dán pravděpodobně zkušeností Izraele s pobytem v Egyptě – „byl jsi hostem“ (Dt 23,8).

7. Výtěžek

a. Poselství textu

Činění Pesachu tvoří identitu synů Izraele. Je vyjádřením víry a poslušnosti Hospodinova slova, účastí na Hospodinových záchranných činech, které jsou v tomto textu zahaleny tajemstvím. Přesné činění Pesachu má existenciálně rozměr. Včleňuje do společenství synů Izraele, zatímco nečinění Pesachu z něj vylučuje.

Hospodin má zájem o marginální či znevýhodněné skupiny lidí. Ustanovením „druhého Pesachu“ jim vytváří příležitost k účasti na Hospodinově dění a společenství synů Izraele. „Druhý Pesach“ je činěn stejným způsobem jako první, jen v jiném čase. Je právoplatný a ti, kdo jej činí, mají rovnocenné postavení ve společenství synů Izraele. Toto poselství je určeno celému společenství. Nařízení „druhého Pesachu“ míří do budoucna, k životu v zaslíbené zemi.

b. Naučení pro aplikaci

Identita Hospodinových vyznavačů je dána slyšením a činěním Hospodinova slova.

Člověk, který není společenstvím z různých důvodů plnohodnotně přijímán a je mu upírán podíl na službě Hospodinu, by se neměl spokojit se svým stavem, ale u vůdců a Hospodina hledat řešení.

Vůdce nepotřebuje příliš mluvit, potřebuje naslouchat. Nedává vlastní odpovědi, ale tlumočí Boží slovo. Potřebuje slyšet, co mu pro lid přikazuje Hospodin.

Znevýhodněné skupiny Hospodinových vyznavačů se těší jeho přízni. Vytváří jim příležitosti pro bohoslužbu s ohledem na jejich reálné možnosti, buduje jejich identitu, zjednává jim právo a včleňuje je do společenství svého lidu. Společenství svého lidu pak učí, jak se k těmto lidem chovat.

Náboženské úkony je potřeba činit Hospodinu.

Hospodinu jde více o integritu mezi jeho slovem a naším jednáním (což vyžaduje víru a ochotnou poslušnost) než o naše plné poznání. Hospodin nám nemusí vše dopodrobna vysvětlovat. Pokud něco říká a požaduje, je nezbytné to přesně plnit, bez ohledu na to, zda tomu plně rozumíme. Zanedbání může mít existenciální důsledky pro jednotlivce i pro společenství.

Závěr

Jedno přísloví říká, že „gram praxe je lepší než tuna teorie“. Nezbývá než popřát čtenářům odvalu k vlastním dobrodružstvím s Hospodinem při výkladu některé ze zákonných pasáží Tanachu. Metodika výkladu by se jim mohla stát vhodnou didaktickou pomůckou.

Literatura

1. Bible: Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5th edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. 1574 s.
 2. Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: Český ekumenický překlad. Praha: Biblická společnost v ČR, 1990. 863 s., 287 s.
 3. ASHLEY, Timothy R. The Book of Numbers. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1993.
 4. BUDD, Phillip J. Numbers. Vol. 5. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, Incorporated, 1998.
 5. NOVOTNÝ, Adolf. Biblický slovník 1. a 2. díl. 3. vyd. Praha: Kalich Praha, 1992. 1430 s.
-

Hermeneutika starozákonní poezie

Jana Urbánková

Cílem tohoto článku je uvádět do čtení starozákonních poetických textů. Článek popisuje hlavní znaky hebrejské poezie. Je úsporným zpracováním synchronní inpterpretace žalmu. Je určen studentům teologie a laikům. Vysvětluje jim to, co znamená výraz לָדָר v nadpisku žalmu, a to, jak se mohou orientovat v syntaxi. Věty jsou přeloženy z hebrejského originálu. Žalm 11 je píseň užívaná k bohoslužebným účelům. Vypovídá o Hospodinu. Společenství ji recituje a posiluje svou víru v něho.

Znaky hebrejské poezie

Paralelismus

V hebrejštině je základní výrazový prostředek vázané řeči paralelismus membrorum. Je to výrok, jehož dva členy tvoří formálně i obsahově jeden celek. Druhý člen doplňuje myšlenku prvního členu a tím ji vysvětluje. Typ paralelismu je chiasmus. Je to stylistická figura, v níž oba členy paralelní výpovědi mají opačný slovosled.

Koncentrická stavba

Některé výpovědi jsou soustavou formálních a sémantických daností komponovány jako soustředná síť. Takový typ koncentrické stavby textu označuje také termín chiasmus nebo chiastická kompozice.

Aliterace

Slova začínají stejnou hláskou a jsou vedle sebe ve větě (např. Sd 14,18).

מֶה-מִתּוֹק מִדְּבַשׁ Co je sladší než med?

וּמָה עוֹ מֵאָרִי A co je silnější než lev?

Akrostich

Počáteční písmena skladby vytvářejí určitou výpověď. V některých tanachických textech jsou jednotlivé části výpovědi řazeny abecedně. Tato forma podání je označována jako alfabetský akrostich.

Asonance

Vzájemné vazby mezi prvky výpovědi vytváří zvuková stránka jazyka (např. Jr 15,10).

אִישׁ רִיב וְאִישׁ מְדוֹן Běda mi, matko má, že jsi mne zrodila,
אִי־לִי אִמִּי כִי יִלְדַתְנִי muže sporu a muže sváru.

Výklad starozákonních poetických textů

Rozbor textu vychází z ucelené literární jednotky. Ta určuje funkce jazykových tvarů (slov). Poslušchač (čtenář) je orientován systémem odkazů, které vyjadřují vztah k mluvní situaci i vnitřní vztahy v rovině promluvy a systémem členících signálů. V poetických textech jsou funkce slovesných tvarů závislé na typu promluvy nebo na literárním žánru. Pro určení těchto funkcí je třeba analyzovat to, které tvary tvoří popředí výpovědi. V promluvách jsou nejsilnější tvary jednoznačně oslovující komunikace imperativy, kohortativy a jussivy. Hlavní věty jsou nejčastěji věty s imperfektem. Kontext určuje to, zda jsou indikativní nebo modální. Imperfektum vyjadřuje postoj mluvčího ke sdělovanému nebo k adresátům. Perfektum je často ve větách, které popisují nějaké okolnosti. Mluvčí popisuje situaci, zdůvodňuje řeč nebo jinak řeč doplňuje.¹

Žalm 11

Většina žalmů je opatřena nadpisem. Na začátku rozboru je třeba zjistit, co slova nadpisu znamenají. Text je vhodné rozepsat po větách, členit věty a hierarchicky text strukturovat až na úroveň větných členů. Rozbor pokračuje klasifikací typů vět a určením funkce vět. Zjišťuje se to, jak věty souvisí. Co znamenají metafory. Jak žalmista vnímá skutečnost. Co znamená otázka.

David

Výraz לְדָוִד znamená „pro Davida“ a vypovídá o tom, komu je žalm určen. Slovo דָּוִד se zde užívá patrně v širším významu. Tím, koho označuje, může být David nebo jiný král z davidovské dynastie anebo také každý, kdo se dostal do stejné nebo podobné situace jako je ta, kterou žalm popisuje. Předložka לְ opisuje nejen dativní vztah, ale někdy i genitivní vztah, pokud se váže ke jménu. Výraz לְדָוִד znamená také Davidův.² David mohl být autorem některých žalmů nebo jejich částí. Mohl to být také někdo, kdo se nechal inspirovat Davidovými skladbami, které byly nebo nemusely být autentické. Na druh žánru lze usuzovat z celé skladby.

Typy vět

Obsazení prvního členu věty rozhoduje o funkci věty a klasifikace typů vět je podle něj. První člen verbální věty je sloveso ve tvaru určitém. Funkce takové věty je vyjádřit děj. První člen nominální věty je jméno. Funkce takové věty je podat výpověď o tomto jménu. Složená nominální věta je taková věta, jejíž druhý člen tvoří samostatná věta.³ Věta Ž 11,4 je složená nominální věta. První věta Ž 11,4 a druhá věta Ž 11,4 jsou formálně stejné. Druhý člen každé z nich je nominální věta. Třetí věta Ž 11,4 a čtvrtá věta Ž 11,4 jsou formálně podobné. Druhý člen jsou verbální věty.

Důrazy

Zajisté, hle, svévolníci napínají luk. (Ž 11,2) Var.: Vždyť hle, svévolníci napínají luk. Var.: Neboť hle, svévolníci napínají luk. Přiložili šíp jejich na tětivu, aby vystřelili jej v temnotě na přímé srdcem.

¹ Wolfgang Schneider, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, München: Claudius, 2004, s. 181.

² Wilhelm Gesenius, *Hebräische Grammatik*, Leipzig: Verlag von F.C.W. Vogel, 1902, s. 439.

³ Wolfgang Schneider, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, s. 153.

V hebrejské větě je důraz vyjádřen slovosledem. Hlavní důraz je na prvním členu věty. Tvar וְ na začátku hlavních vět vyjadřuje ujištění. Odkazuje na nějakou skutečnost a potvrzuje ji. To je jeho základní funkce.⁴ Pro příslušné stupně a způsoby vyjádření důrazu se užívá také koordinujících částic. Užitím částice וְהִנֵּה mluvčí navozuje perspektivu líčení a posluchače vyzývá k tomu, aby sledoval následující popis.⁵

Žalmista

Žalmista mluví ke svým adresátům. Jejich řeči se nenechává ovlivnit. Vyjadřuje jim svou víru v to, že se v Hospodinu schoulil. Spočinul v něm tak, že jej (Hospodin) ze všech stran obklopuje. Jeho vyznání je metaforickým popisem jeho představy o skutečnosti. Žalmista si byl vědom toho, že je to skutečnost, kterou je možné popsat jen obrazně, anebo zvolil tento způsob jejího popisu spontánně. V jeho obrácení k Hospodinu se dostává do takové polohy, ve které o jeho vztahu k němu hovoří poeticky a citlivě. Popisuje situaci, ve které je. Hledisko, ze kterého situaci sleduje, posouvá tak, že je to, čeho se v ní obává, na okraji jeho zorného pole a soustředí se v ní na Hospodina. Klade otázku a odpovídá na ni.

Otázka

Když se základy hroutí, co spravedlivý učinil? (Ž 11,3) Var.: Když se základy hroutí, co spravedlivý činí?

Slovo צַדִּיק znamená „spravedlivý“. Věta Ž 11,2 a první věta Ž 11,3 popisují stejnou situaci. Na začátku druhé věty Ž 11,3 je slovo צַדִּיק . Funkce této věty je vypovídat o spravedlivém a připoutat pozornost posluchače k němu. Věta Ž 11,3 je otázka. Posluchač ji chápe podle toho, co ví o situaci. Věta Ž 11,4 a další formulace jsou odpověď. Vypovídají o Hospodinu. Vyplyvá z nich, že otázka má dvě významové roviny. Popisuje jednání spravedlivého a jednání Hospodina.

⁴ Wolfgang Schneider, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, s. 248.

⁵ Wolfgang Schneider, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, s. 255.

Očekávání záchrany

Žalm 31

Jana Urbánková

Žalm 31 je modlitba, kterou se žalmista obrací k Hospodinu. Formulace vyjadřují tíseň i očekávání záchrany. Tento článek chce být příspěvkem do biblicko-teologické diskuze o vnitřní soudržnosti textu a o významu jeho vět.¹ Je výrazem snahy odpovědět na otázku, jak žalmista vnímá a popisuje skutečnost. Věty jsou přeloženy podle hebrejského originálu.

Nadpis

Žalm 31 patří do První knihy žalmů. Označuje jej slovo מְזוֹמֵר. Odvozuje se ze slovesného kořene זָמַר, který znamená hrát na hudební nástroj, brnkat. Podle jeho významu lze vykládat význam slova מְזוֹמֵר tak, že toto slovo pojmenovává píseň, kterou doprovází hra na nějaký strunný nástroj.² Slovo זָמַר se zde užívá patrně v širším významu. David mohl být autorem některých žalmů nebo jejich částí.

První věta

V Tobě jsem se, Hospodine, schoulil. (Ž 31,2)

Podle syntaktického pravidla o zásadním významu první hebrejské věty v textu je první věta žalmu důležitým sdělením. Je to východisko všeho, co v něm bude následovat. Představuje prizma, skrze které je možné vstoupit do situace, ve které se žalmista nachází, zorientovat se v ní a pochopit ji.

¹ Charles Augustus Briggs, Emilie Grace Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1987. Vol. I. Peter Craigie, *Word Biblical Commentary: Psalms 1–50*, Waco: Word Books Publisher, 1983. Vol. XIX. Hans Joachim KRAUS, *Biblicher Kommentar Altes Testament: Psalmen*, Neukirchen – Vluyn: Neukirchener, 1978. Vol. XV/1. Ludwig Schmidt, Psalm 31,2–6. In: Ludwig Schmidt (eds.), *Die Psalmen*, Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag, 1967. Nolan Harmon, George Arthur Buttrick, *The Interpreter's Bible*, Nashville: Abingdon Press, 1955. Vol. IV.

² זָמַר: *to play an instrument*. Luddwig Koehler, Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1994. Vol. I., s. 273.

Úvodní formulace je básnické vyjádření. Je to výpověď víry. Žalmista vyjadřuje svou víru v to, že se v Hospodinu schoulil. Spočinul v něm tak, že jej (Hospodin) ze všech stran obklopuje. Jeho vyznání je metaforickým popisem jeho představy o skutečnosti. Z jeho výpovědi je zřejmé, že je na Hospodina soustředěn.

Druhá věta

Kéž nejsem zahanben navěky. Var.: Nebudu zahanben navěky. (Ž 31,2)

Druhá věta je záporná. Obsahuje kohortativ, který vyjadřuje přání nebo prosbu anebo se jím ohlašuje výsledek nějaké úvahy.³ Žalmista prosí Hospodina o to, aby jej vytrhl ze situace, ve které mu hrozí, že bude vystaven hanbě, a proto se jí obává, nebo v ní hanbu již nese. Z jeho výpovědi vyplývá, že to, co zakouší, je skutečnost, se kterou se dokáže vyrovnat jen tím, že prosbou o pomoc oslovuje Hospodina a vyzývá jej k jednání, a jen tím se s ní patrně i objektivně může vyrovnat.

Obrací se také k sobě. Ujišťuje se o tom, že není ani nebude zahanben. Skutečnost, že spočinul v Hospodinu, který jej obklopuje, vylučuje to, že by byl nějak vystaven hanbě a ponížěn, neboť nepřestává být v Hospodinově péči ani tehdy, když situace, do které se dostal, z vnějšího pohledu vypadá tak, jako by jej Hospodin nezachraňoval. Na konci věty je slovo **לְעוֹלָם**, které patrně odkazuje k budoucímu věku. Výpověď žalmisty tedy má také eschatologický rozměr. Popisuje různé úrovně téže skutečnosti.

Metafory a význam sloves

Ve své spravedlnosti vytrhni mě. (Ž 31,2) Nakloň ke mně své ucho, rychle vysvobď mě. Buď mi ochranou skálou, domem ohrazeným, abys mě zachránil. (Ž 31,3) Neboť má skála a můj hrad jsi ty. Pro své jméno vedeš mě a doprovázíš mě. (Ž 31,4) Vyvedeš mě ze sítě, kterou tajně uložili na mě, neboť ty jsi má síla. (Ž 31,5) Do tvé ruky svěřuji svého ducha, vykoupil jsi mě, Hospodine, Bože věrný. (Ž 31,6) Nenávidím ty, kteří střeží klamně bludy, na tebe, Hospodine, spoléhám. (Ž 31,7)

Žalm obsahuje formulace, které popisují záchranu, a jména, která metaforicky připodobňují Hospodina ke skále a k tvrzi. Obojím žalmista vyjadřuje to, jaké jednání od Hospodina očekává a jak s ním Hospodin jedná. Vypovídá o své zkušenosti a také zdůvodňuje své očekávání. Hledisko, ze kterého svou situaci sleduje, posouvá tak, že je to, čeho se v ní obává, na okraji jeho zorného pole a soustředí se v ní na Hospodinovo jednání.

Žalmista vyjadřuje to, že mu nějací lidé chtějí uškodit. Vypovídá o nich a pojmenovává je podle toho, jak rozumí jejich jednání. Je to způsob, jakým je charakterizuje. Z jeho výpovědi ale není zřejmé to, zda popisuje skutečnost nebo je to metafora.

Utrpení

Vidíš mé pokoření. Znáš soužení mé duše. (Ž 31,8) Smiluj se nade mou, Hospodine, neboť se soužím. Slábně hořem můj zrak, má duše i mé nitro (chřadne). (Ž 31,10) Neboť pomijí v soužení můj život

³ Wilhelm Gesenius, *Hebräische Grammatik*, Leipzig: Verlag von F.C.W. Vogel, 1902, s. 331.

a má léta v nářku. Má síla je podlomena v mém pokoření, mé kosti chřadnou. (Ž 31,11) Všemi svými protivníky jsem pohaněn a sousedy velmi. Strach svým známým (naháním), ti, kteří mě vidí na ulici, utíkají ode mě. (Ž 31,12) Jsem zapomenut, jako mrtvý ze srdce. Jsem jako nádoba zničená. (Ž 31,13)

Ve starých dobách člověk mohl přežít jen ve společenství a z něho mohl být také vyloučen a vydán tím na smrt. Žalmista chápe svou situaci tak, že se dostal na okraj společnosti nebo je z ní vyřazen. Metaforicky vyjadřuje to, že jeho utrpení zásadním způsobem mění kvalitu jeho života. Poškozuje jej zevnitř a patrně je to vidět i navenek. Je vysílený. Příčinou jeho utrpení jsou ti, kteří jej haní, pohana, kterou musí nést, a následky toho, že ji nese.

Žalmistu pohanili jeho protivníci a jako zahanbeného jej vnímají i jeho sousedé, nebo se sami také zasloužili o to, že je potupen a trpí. Zneužili toho, že o něm věděli více než jiní. Zjišťují to, jak je těžké unést blízkost trpícího člověka. Není mezi nimi nikdo, kdo by mu mohl porozumět.

Žalmista předpokládá, že Hospodin ví o jeho utrpení, vnímá je, rozumí mu a účastní se jej. Nechce o něm Hospodina informovat. Jeho modlitba vypovídá o jeho vztahu k Hospodinu. Sděluje mu v modlitbě o sobě to, že je jako umrtvovaný zevnitř a jeho vnitřní stav metaforicky připodobňuje k rozbité nádobě.

Pomluvy

Všemi svými protivníky jsem pohaněn a sousedy velmi. Strach svým známým (naháním), ti, kteří mě vidí na ulici, utíkají ode mě. (Ž 31,12) Jsem zapomenut, jako mrtvý ze srdce. Jsem jako nádoba zničená. (Ž 31,13) Neboť slyším mnohé pomluvy. Zděšení všude kolem. Když se srocují proti mně, mají v úmyslu vzít mi život. Var.: Smlouvají se na mě, mají v úmyslu vzít mi život. (Ž 31,14)

Žalmista zdůvodňuje své sdělení tím, co slyší. Jsou to pomluvy, které vyvolávají zděšení. Mají z něho strach i ti, kteří jej znají. Citlivě to vnímá. Utíkají před ním. Nechtějí se na veřejnosti pohybovat v jeho blízkosti, snad pro podezření, že se dopustil něčeho zlého.

Někteří se proti němu srocují proto, aby jej za jeho čin potrestali. Mohou to být ti, které pojmenovává slovním spojením strážci klamných bludů. Vyjadřuje to, že oni se drží klamně představy o skutečnosti. Nechali se oklamat lži, soustředí se na ni a orientují se podle ní. Uvěřili pomluvám a ty jsou příčinou jejich jednání nebo si vymýšlejí lži a udržují je v povědomí veřejnosti. Mají v úmyslu žalmistovi uškodit. Šíří o něm pomluvy. Pod záminkou toho, co o něm sdělují, chtějí uskutečnit své záměry. Metaforou jejich pomluv je síť.⁴

Výpovědi žalmisty lze rozumět tak, že usilují o to, aby mu způsobili fyzickou újmu. Vyplývá z ní především to, že jej poškozují celkově. Ničí jeho dobrou pověst. Jsou odpovědny za to, že utrpěl urážku na cti. Žalmista jimi mohl být konfrontován verbálně (bez toho, že by se ho snažili poškodit i násilným jednáním). Na jiných místech žalmu patrně o nich také pojednává a je považuje za své protivníky.⁵ Je možné, že záměrně formuluje svou výpověď tak, aby ukázal, že pomluvy mohou člověka poškodit stejně jako násilí.

⁴ Ž 31,5

⁵ Ž 31,5,9,12,16,18,20,21

Přímá řeč

Vyvádíš mě ze sítě, kterou tajně uložili na mě, neboť ty jsi má síla. (Ž 31,5) Do tvé ruky svěřuji svého ducha, vykoupil jsi mě, Hospodine, Bože věrný. (Ž 31,6) Nenávidím ty, kteří střeží klamně bludy, na tebe, Hospodine, spoléhám. (Ž 31,7) Srocuji se proti mně, mají v úmyslu vzít mi život. (Ž 31,14) Na tebe, Hospodine, spoléhám. Řekl jsem: Můj Bůh jsi ty. (Ž 31,15)

První věta Ž 31,15 stojí vedle přímé řeči a je také druhou větou Ž 31,7. Navazuje na formulaci, která vypovídá o žalmistových protivnících. Žalmista metaforicky vyjadřuje to, že jej Hospodin vysvobodil od těch, kteří jej verbálně konfrontují. Označuje Hospodina jako svého Boha a také slovem אֱלֹהֵי, které znamená „věrný“. Jeho důvěra formuje jeho etické postoje k jeho protivníkům a k pomluvám. Odolává jejich vlivu.

Milosrdenství

Kéž mohu plesat a radovat se ve tvém milosrdenství! Var.: *Budu plesat a radovat se z tvého milosrdenství!* Var.: *Plesám a raduji se z tvého milosrdenství, že jsi shlédl na mé pokošení. Znáš soužení mé duše.* (Ž 31,8) *Nevydal jsi mě do ruky protivníka, postavil jsi mé nohy na prostranství.* (Ž 31,9) *Ve tvé ruce jsou mé časy, vysvobod' mě z ruky mých protivníků a těch, kteří mě pronásledují.* (Ž 31,16) *Rozjasni svou tvář nad svým služebníkem.* Var.: *Rozsvěcuj svou tvář nad svým služebníkem. Zachraň mě ve svém milosrdenství.* (Ž 31,17)

První věta Ž 31,8 má několik významových rovin (viz. překladové varianty). Vyjadřuje očekávání a je to také výpověď o skutečnosti. Na jejím konci je slovo „ve tvém milosrdenství“, které je také ještě posledním slovem věty Ž 31,17. Z výpovědi Ž 31,16.17 a ze sdělení Ž 31,8.9 vyplývá, že milosrdenství je projevem jednání, jímž Hospodin chrání žalmistu před jeho protivníky. Metaforicky je popisuje první věta Ž 31,17. Druhá věta Ž 31,17 ji vysvětluje. Věty jsou formálně paralelní. Tím se patrně naznačuje, že jsou to synonyma.

Žalmista předpokládá, že všechno, co nastane, je závislé na Hospodinově jednání. To, co se s ním děje (je zachraňován), považuje za projev milosrdenství, které mu Hospodin prokazuje. Je možné, že nepopisuje vnější události, nýbrž to, k čemu dochází v modlitbě. V ní zakouší to, že o něm Hospodin ví a vysvobozuje jej od jeho protivníků i z utrpení, zatímco zvenjšku je naopak vidět to, že se z vlivu jeho protivníků dosud nevymanil. Je sužován a trpí.

Žalmista se nemůže zbavit pohany ani svého utrpení. Nesnaží se o to, aby svou situaci změnil sám. Pokouší se vtáhnout Hospodina do svého života. Není jiná možnost, jak přežít to, co jej postihlo. Prosí o záchranu. Metaforicky popisuje své očekávání i svou představu o skutečnosti.

Vyjadřuje svou víru v to, že Hospodin je mu příznivě nakloněn. Přibližuje se k němu. Jeho tvář je nad ním (žalmistou) a rozsvěcuje se. To je metafora a vyjadřuje, že jeho jednání (rozsvěcování tváře) je projevem milosrdenství, které žalmistu zasahuje. Hospodin zabraňuje tomu, aby byl žalmista vydán svým protivníkům, a zbavuje ho utrpení. Vnitřně jej poznamenává, ale jinak než jednání okolních lidí. Záchrana je kvalitativní proměna žalmistova života. Vyplývá to z druhé věty Ž 31,17 a z první věty Ž 31,8. Temnota pomíjí tehdy, když se rozsvěcuje světlo nebo když noc vystřídá den a rozjasní se.

Zmlknou

Hospodine, kéž nejsem zahanben navěky. Var.: Hospodine, nebudu zahanben navěky. Vytrhni mě ve své spravedlnosti. (Ž 31,2) Zachraň mě ve svém milosrdenství. (Ž 31,17) Hospodine, kéž nejsem zahanben, neboť k tobě volám, ať jsou zahanbeni svévolníci, ať zmlknou v říši mrtvých. Var.: Hospodine, nebudu zahanben, neboť k tobě volám, zahanbeni budou svévolníci, zmlknou v říši mrtvých. (Ž 31,18) Oněmi rty klamu, jež mluví proti spravedlivému urážlivě, povýšeně a pohrdavě. (Ž 31,19)

První věta Ž 31,18 je také druhou větou Ž 31,2. Je zde však zasazena do jiného kontextu. Formulace Ž 31,19 její výpověď rozvíjí. Výrazy „jeho spravedlnost“ a „jeho milosrdenství“ vypovídají o Hospodinu a mají podobný význam. Žalmistovi záleží na tom, aby jeho záchrana byla událostí, která se bude odvíjet podle Hospodinova řádu a ten v ní bude obnoven. Výrazem „spravedlivý“ patrně naznačuje, že patří k těm, kteří podle Hospodinova řádu již žijí. Vyjadřuje svou víru v to, že jej poznamenává Hospodinova spravedlnost.

Zahanben není ten, kdo k Hospodinu volá. Hospodin volajícího totiž vysvobozuje od těch, kteří ho poškozují. Tím, jak Hospodin jedná, obnovuje jeho (Hospodinův) řád. Prokazuje mu (volajícímu) milosrdenství, které ho proměňuje. Mění se způsob, jakým žije. Zahanbeni jsou ti, kteří se k Hospodinu neobracejí. Využívají řeč podle jejich vůle. Klamou. Verbálně konfrontují toho, kdo se řídí podle Hospodinových pokynů. S tím, co říkají, nemají budoucnost. Odcházejí tam, kde nebudou moci s Hospodinem komunikovat.

Ukryl

Jak mnohá je tvá dobrotivost, kterou jsi schoval pro ty, kteří se tě bojí, a prokázal jsi ji těm, kteří se v tobě schoulili, před lidskými syny. (Ž 31,20) Ukryváš je ve skryši své tváře před srocením. Schováváš je ve stánku před svárlivými jazyky. (Ž 31,21)

Formulace Ž 31,20–21 má čtyři věty, které jsou v ní uspořádány koncentricky a jsou paralelní. Z její výpovědi vyplývá, že Hospodin ukryvá ty, kteří se k němu schoulili, ve skryši své tváře. Žalmista metaforicky popisuje kolektivní zkušenost těch, kteří se bojí Hospodina. Zařazuje se mezi ně nebo předpokládá, že Hospodin jedná s nimi podobně jako s ním i tehdy, když si to neuvědomují. Chrání je. Vstupuje do jejich bezprostřední blízkosti. To, co se s nimi děje, je na nich vidět.

Tím, jak Hospodin jedná s těmi, kteří se k němu schoulili, vypovídá o tom, jaký je. Zjevuje se. Odhaluje svou tvář. Schoulené poznamenává jeho milosrdenství a jeho dobrota. Výrazy „jeho milosrdenství“ a „jeho dobrota“ jsou patrně synonyma. Výraz „jeho tvář“ je metafora, která pojmenovává Hospodina a patrně má stejný význam. To by mohlo znamenat, že výrazy „milosrdenství“ a „dobrota“ označují Hospodina, a nikoli jen projev jeho jednání.

Vyslyšel

Požehnaný (je) Hospodin, neboť mi podivuhodně prokázal jeho milosrdenství ve městě ohrazeném. (Ž 31,22) Řekl jsem v mém spěchu: Jsem zapuzen, nechceš mě už vidět. Avšak vyslyšel jsi mé prosby, když jsem k tobě volal o pomoc. (Ž 31,23) Milujte Hospodina všichni jeho zbožní. Věrné Hospodin opatruje a odplácí plně tomu, kdo jedná povýšeně. (Ž 31,24) Posilněte se a necht' je vaše srdce udatné, všichni, kteří čekáte na Hospodina. (Ž 31,25)

Žalmista sděluje to, že v modlitbě popsal Hospodinu svou představu o skutečnosti. Rozuměl situaci tak, že Hospodin jej odmítl, ale on mu naslouchal. Z jeho výpovědi není zřejmé to, kdy zjistil, že jeho představa o tom, jak s ním Hospodin jedná, je iluzorní. Mohlo to být při recitaci žalmu nebo ještě před ní.

Slovo **חַסְדֵי יְיָ** se odvozuje ze stejného kořene jako slovo „*milosrdenství*“. Žalmista jím označuje Hospodinovy vyznavače a patrně tím znovu vyjadřuje to, že je proměňuje milosrdenství, které jim Hospodin prokazuje. Ujišťuje je o tom. Slovo **אֱמוּנָה** znamená věrní a je odvozeno ze stejného kořene jako slovo **אָמַן**, které ve větě Ž 31,6 označuje Hospodina. Její sdělení je kontext věty Ž 31,24. Z jejich výpovědi vyplývá, že věrní patří Hospodinu. Tím, jak žijí, svědčí o tom, že je Hospodin vykoupil a je věrný.

Rozsvěcuj

První věta Ž 31,17 je také třetí větou kněžského požehnání a v ní je sloveso v jusivním tvaru.⁶ Jusiv vyjadřuje rozkaz, přání nebo žádost jako požadavek, který bude splněn.⁷ Kněžské požehnání bylo součástí rituálu každodenní oběti. Kněží je pronášeli každé ráno a večer v chrámu. Poté se spalovaly oběti a sbor levitů přítom zpíval žalm dne. Jeho zpěv byl doprovázen hrou na hudební nástroje.⁸ Je možné, že Žalm 31 je jedním z těchto žalmů. Vysvětlovalo by to také význam jeho nadpisku i to, proč je v Septuagintě jeho (nadopisku) první slovo výraz „εις το τέλος“, který znamená „na konec“.

Rozbor prokázal, že text je soudržný. Bylo zjištěno to, že má několik významových rovin. Tím se jeho výpověď vysvětluje. Žalmista je (verbálně) konfrontován svými protivníky tak, že se dostává do situace, ve které není možné žít kvalitně. Jeho výpověď je metaforickým popisem jeho očekávání i jeho představy o skutečnosti a je z ní také zřejmé, že jej to, co se s ním děje, vnitřně poznamenává. Považuje to za projev Hospodinova milosrdenství.

⁶ Nu 6,25. Srv. Ž 67,2; 80,4.8.20; 119,135; Da 9,17.

⁷ Wilhelm Gesenius, *Hebräische Grammatik*, s. 333.

⁸ Bedřich Nosek, Pavla Damohorská, *Úvod do synagogální liturgie*, Praha: Karolinum, 2005, s. 49.

Žalm 103 jako výpověď o Hospodinově jednání

Jana Urbánková

Žalm 103 je chválou Hospodina. Vykazuje všechny hlavní znaky hymnu a také znaky deskriptivní formy chvály. Mohl být recitován při slavnostech.¹ Oddíl Ž 103,19–22 se podobá královským žalmům a chvalozpěvům. Tato studie je věnována tématu Hospodinova jednání. Jejím cílem je vyložit to, co žalmista vypovídá o Hospodinu, a také ukázat, že žalm je reflexí starších prorockých a tórických látek.

Výzva

Výzvou Ž 103,1 se žalmista obrací k sobě, vede vnitřní monolog. Tím, že oslovuje svou duši a své nitro, navozuje autokonfrontaci, ve které se k sobě vztahuje jako k „Ty“. V tomto smyslu je jeho monolog zároveň dialogem. Je možné, že duševní pohyb směrem k sobě svou výzvou zahajuje a jeho výzva je signálem toho, že o něj usiluje. Nebo do hloubi sebe sama jejím prostřednictvím již prostoupil a prostupuje. Vystavuje se jí, zatímco reflektuje své vnitřní aktivity. Zpytuje své nitro. Pak by jeho výzva byla hybnou silou, vnějším projevem i vyústěním jeho autokonfrontace. Znamenalo by to, že svou výzvou zároveň reaguje na stávající aktivity svého nitra. Povzbuzuje sebe sama v tom, co již činí, Hospodinu dobrořečí, nebo dává najevo své zjištění, že dosud nebyl nebo není s to dobrořečit adekvátním způsobem. Snad tím také naznačuje, že dobrořečit není schopen ze svých vlastních sil, bez Hospodinova zásahu.

V paralelismu formulace Ž 103,2 je párovým protějškem slovesa בָּרַךְ sloveso שָׂכַח, které znamená zapomenout a váže zápornku אַל. Zapomínání ve smyslu slova שָׂכַח není jen jedním z paměťových procesů. *Nejde ani tak o to, že by se jen nějak vytratila informace o minulosti, nýbrž o to, že pro přítomnou chvíli nemá žádnou funkci či význam a nenachází uplatnění v aktuálním dění.*² Nezapomínat na Hospodinovy činy patrně (především) znamená aktualizovat je, připomínat, zpřítomnit minulé

¹ Claus Westermann, *The Living Psalms*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1989, s. 10. Leander Keck, *The New Interpreter's Bible*, Nashville: Abingdon, 1996. Vol. IV., s. 1090. John Collins, *Introduction to the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress Press, 2004, s. 463. Daniel Estes, *Handbook on the Wisdombooks and Psalms*, Grand Rapids: Baker Academic, 2005, s. 163.

² Martin Prudký, „Být pamětliv“ jako stěžejní prvek naší víry, klíčový termín biblické teologie a pilíř bohoslužby. In: Pieter Morée, Martin Prudký (eds.), *Jak bolí Bůh: biblická teologie a liturgie*, Heršpice: Eman 1998, s. 16.

události a nechat se jimi ovlivňovat, vystavit se působnosti Jména, jímž jsou signovány. Vzpomínky na ně nově uplatnit, zabránit tomu, aby přestaly oslovovat v přítomné realitě. Formulaci Ž 103,2 lze překládat větou „dobrořeč“ resp. „nezapomínej“ a znamená to, že dobrořečení Hospodinu a neopominání jeho činů se navzájem podmiňují a zároveň se může jednat o různé úrovně téže aktivity.³

Formulaci Ž 103,2 by žalmista mohl popisovat způsob, jak dobrořečit a jak neztrácet Hospodinovy činy ze zřetele. Mohl vycházet ze zkušenosti s tím, že ten, kdo na minulé Hospodinovy činy nezapomíná, je k dobrořečení Hospodina stržen a to má naopak zpětný dopad na jeho paměť. Dobrořečením se na Hospodinovy činy rozpomíná. Slovo נִמְנֵן znamená dobrodiní nebo označuje jiný čin, jímž člověk anebo Hospodin reaguje na něčí jednání. Žalmista jím vypovídá o Hospodinu.⁴

Záchrana

Počátek každé věty Ž 103,3–5 tvoří participium determinované určitým členem, které žalmistovi umožňuje o Hospodinu pojednávat na dvou úrovních: konstatovat, jak Hospodin jedná, a zároveň vyjádřit, kým Hospodin je a jaký je (Hospodina charakterizovat). V každé větě Ž 103,3–5 se objevuje zájmenná přípona ׀, která ukazuje na osobní angažovanost žalmisty v popisovaném dění.⁵ Žalmista popisuje Hospodinovy činy i svůj stav ve vzájemné souvztažnosti. Dává najevo své zaujetí Hospodinovým jednáním i zaujetí tím, že je jeho objektem. Ze žalmistova sdělení vyplývá, že k tomu, co se s ním děje, dochází bez jeho přičinění. Jeho angažovanost není v tomto ohledu aktivní.

Výrok Ž 103,3 patrně naznačuje integrální (nikoli kauzální) vztah mezi odpuštěním a uzdravením nebo signalizuje i to, že hřích je možné přirovnat k nemoci a odpuštění hříchu k vyléčení nemoci. Žalmista se vystavuje konfrontaci se skutečností, že jej Hospodin zasahuje v duševní i fyzické oblasti a zachraňuje jej z nouze, se kterou se na obou rovinách své existence potýká.

Záchranu popisuje rovněž formulací Ž 103,4. Na jejím počátku stojí participium odvozené od slovesa גָּאַל, které znamená „vykoupit, vysvobodit, zastat se“.⁶ Užívá se v tenachických právních a prorockých textech i ve vyprávěních. Toho, kdo se prodal do otroctví, měl právo vykoupit někdo z jeho blízkých příbuzných. Příbuzný, který za něho dává výkupné, se jej zastává v jeho existenciální tísní a z otroctví jej vysvobozuje. Takto Hospodin vykupuje Izraelce z egyptského otroctví. Jako Vykupitel se Izraeli opakovaně představuje, když jej povolává a osvobozuje z babilonského zajetí. S odpůrci a utiskovateli svého lidu vede spor. Zastává se jej podobně, jako se toho, jehož život byl ohrožen a kdo podlehl násilí, zastává jeho blízký příbuzný.⁷

Po participiu následuje slovo תַּחֲשֹׁךְ, které znamená „jána“. Označuje past, kterou líčí protivníci, když usilují o něčí život, nebo hrob, v němž se člověk obrací v prach. Slovo תַּחֲשֹׁךְ obsahuje také věta Ž 16,10. V paralelismu této věty tam stojí proti sobě slovo תַּחֲשֹׁךְ a slovo שֶׁאוֹר, které znamená „podsvětí“. Slovo שֶׁאוֹר tedy patrně může označovat také vstup do podsvětí.⁸ Výrokem Ž 103,4 žalmista sdě-

³ Hypoteticky je možné, že žalmista vyzývá také k žehnutí Hospodina. Když připomíná Hospodinovy činy, navrácí se k Hospodinu pozhledání (Hospodinovo), které (žalmista) nově přijímá, zatímco Hospodina nově zakouší. בִּרְךְ: *to bless, to praise*. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden: E. J. Brill, 1994. Vol. I., s. 160.

⁴ נִמְנֵן: *Tat, Gottes Wohltaten*. Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über Das Alte Testament*, Berlin/Göttingen/Heiderberg: Springer – Verlag, 1954, s. 144. *Accomplishment, benefit, deed*. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I., s. 197.

⁵ ׀ je zájmenná přípona pro druhou osobu jednotného čísla, která se vyskytuje jen na několika místech Tenaku. Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über Das Alte Testament*, s. 156. Je to aramejská zájmenná přípona. Charles Augustus Briggs, Emile Grace Briggs, *The International Critical Commentary*, Edimburgh: T. & T. Clark, 1986. Vol. II., s. 324.

⁶ גָּאַל: *to redeem*. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I., s. 169.

⁷ Ex 6,6; Lv 25,47–49; Nu 35,24; Iz 43,1.14; 44,6.24; 48,20; 49,25.26

⁸ Ž 35,7; 30,10. שֶׁאוֹר: *pit, grave*. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden/Boston/Köln: E. J. Brill, 1999. Vol. IV., s. 1473.

luje, že jej Hospodin vysvobozuje ze stavu, v němž je jeho život ohrožen. Prokazuje mu milosrdenství tehdy, kdy je vystaven smrtelnému nebezpečí, a tak, že se tím mění kvalita jeho dosavadního života.⁹

Ozdoba

Výpověď Ž 103,5 není jednoznačná. První věta Ž 103,5 by v nevokalizované podobě mohla zachycovat nebo pouze naznačovat vyjádření „*Sytí tě dobrým po celou tvou věčnost*“.¹⁰ Targum překládá výraz טַבְּרִיטְּסlovním spojením יוֹמֵי סִבּוּתֵיכִי („dny tvého stáří“). Význam výpovědi Ž 103,5 se tím mění. Žalmista by pak vyznával svou víru v to, že se jej Hospodin ujme také ve stáří, kdy člověk nezřídka přestává být soběstačným, nebo konstatuje, že Hospodinovu péči zakouší v pokročilém věku. Žalmistovo mládí se obnovuje tehdy, kdy je jeho obnova nejméně pravděpodobná a zároveň nejvíce kýžená, neboť se blíží skonání.

Septuaginta překládá výraz טַבְּרִיטְּSlovní vazbou „την ἐπιθυμίαν σου“ („tvou touhu“, „tvou žádost“). Pojetí Septuaginty sdílí Vulgáta, udává sousloví *desiderium tuum* („tvou touhu“). V této podobě však výpověď Ž 103,5 zcela nezapadá do kontextu výroků, které ji obklopují. Mezi Hospodinovy konstitutivní činy je řazena Hospodinova reakce na žalmistovy touhy. V masoretském textu je slovo טַבְּרִיטְּpomocí vokálů doplněno do tvaru טַבְּרִיטְּ. To by mohlo vypovídat o záměru masoretářů posunout význam blíže k podstatnému jménu טַבְּרִיטְּ, které znamená ozdoba a váže zájmenou příponu.¹¹ Třikrát se opakuje ve vyprávění Ex 32–35, z něhož žalmista (autor/redaktor žalmu) cituje záznam Hospodinova výroku a svým pojednáním by na ně tak mohl reagovat.¹²

Motiv užívání ozdob se v příběhu Ex 32–35 postupně rozvíjí. Zlaté náušnice Izraelci strhávají svým ženám, synům i dcerám a předávají je Áronovi. Strhávání náušnic by mohlo být vnějším projevem touhy, snahy si boha/Boha, který je vyvedl z egyptské země, zpodobnit. Nikdo z Izraelců nenosí žádnou ozdobu v době smutku. Poté, kdy je Izrael konfrontován sdělením, že Hospodin nepůjde uprostřed nich, truchlí (patrně se kaje). Ozdoby ze sebe snímá z Hospodinova rozkazu. Prsteny, přívěsky a jiné zlaté ozdoby Izraelci dobrovolně přinášejí Hospodinu. Z jeho rozhodnutí mu mohou nabídnout zlato jako oběť podáváníí. Hospodin určuje způsob zacházení s ozdobami, kterým Izraelci mohou upevňovat svůj vztah s ním. Vymezuje další, novou oblast jejich uplatnění, když povolává některé muže, aby je využili při budování svatyně. Jeho odpuštění nachází svůj vnější výraz také v tom, že Izraelcům umožňuje užívat ozdoby k dobrým účelům.¹³

První větou Ž 103,5 by žalmista mohl k příběhu Ex 32–35 odkazovat, jeho výpověď o Hospodinově jednání interpretovat a i tím ozřejmit konstitutivní charakter Hospodinových činů. Zařazením výpovědi Ž 103,5 do kontextu výroků Ž 103,3.4 by mohl naznačovat, že Hospodinovo jednání, o němž příběh Ex 32–35 vypráví, je projevem odpuštění. Hospodin jím vyproštuje ze zkázy.¹⁴

Sdělení druhé věty Ž 103,5 je reminiscencí výroku Iz 40,31. Z výpovědi Iz 40,28–31 vyplývá, že ti, kteří doufají v Hospodina, od něho obdrží novou sílu. Podobně jako Hospodin neumdlévá ani není unaven, i oni neumdlévají ani nejsou unaveni, neboť Hospodin dává sílu umdlévajícímu, uděluje jim ji ze svého. Jejich síla je ilustrována obrazem letícího orla, který (obraz) vytváří rovněž Hospodin svým výrokem, v němž za orla nesoucího Izraelce na svých perutích označuje sebe (zoomorfismus).¹⁵

⁹ První věta Ž 103,4 a druhá věta Ž 103,5 by mohla být také reminiscencí výpovědi Jb 33,16–30.

¹⁰ Výpověď Ž 103,5 by patrně mohla mít také eschatologický rozměr. טַבְּ: *eternity, always*. Ernst Jenni, Claus Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1997. Vol. II., s. 837.

¹¹ טַבְּרִיטְּ: *Piece of jewellery*. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden: E. J. Brill, 1995. Vol. II., s. 79. *Schmuck*. Wilhelm GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über Das Alte Testament*, s. 566.

¹² Ex 33,4–6

¹³ Ex 32,1–4.24; 33,3–6; 34,9.10; 35,22.30

¹⁴ Ex 32,7

¹⁵ Ex 19,4

Vzájemný poměr vět Ž 103,5 by mohl být kauzální. Pak by se jednalo o sdělení, že obnova žalmistova mládí je důsledkem Hospodinova činu. Formou stylizace však výrok Ž 103,5 kauzální větný vztah explicitně nevyjadřuje. Je možné, že každá věta Ž 103,5 popisuje tutéž událost či skutečnost z jiného hlediska. Zatímco první věta svým vyjádřením zpřístupňuje hledisko Hospodinova jednání, perspektivu víry, druhá věta zaznamenává to, co lze pozorovat z pohledu zdola, z hlediska žalmisty.

Spravedlnost

Formulace Ž 103,6 vyjadřuje to, že Hospodin vynáší soud. Prosazuje právo. Spravedlnost je projevem jeho jednání. Ve větě Ž 103,17 jsou výrazy צְדָקָתוֹ („jeho spravedlnost“) a חַסְדּוֹ יְהוָה („Hospodino milosrdenství“) paralelní. Z výpovědi obou vět vyplývá, že spravedlnost a soud, prosazení práva je utlačovanému aktem milosrdenství.

Na skutečnost, že se Hospodin angažuje v nápravě stavu všech utlačovaných, poukazovali zejména proroci. Žalmista by výrokem Ž 103,6 mohl na některou z prorockých výpovědí navazovat a Hospodinův zásah zvěstovat po způsobu proroků. Vřazením výroku Ž 103,6 mezi výpovědi Ž 103,5.7 by mohl naznačovat, že jeho prostřednictvím zároveň připomíná událost vysvobození z Egypta. Utlačovaným byl lid Izraele v Egyptě, ale také každý, kdo trpěl určitou formou útlaku či nespravedlnosti.

Žalmista mezi utlačované patří nebo se k nim hlásí. V pojednání Ž 103,3–5 by mohl popisovat osobní i kolektivní zkušenost s Hospodinem. Zájmenem אֲנִי by pak označoval jednak sebe, jednak celý izraelský lid. Formulace však umožňuje posluchači také slyšet, že žalmista záchranu od Hospodina teprve očekává. Vyjadřuje svou víru v to, že Hospodin bude jednat v jeho prospěch a že vysvobodí izraelský lid. Vyjádřením Ž 103,6.7 konstatuje skutečnost, o kterou svou víru opírá. Jeho řeč je vyznáním jeho víry, které není koncipováno jako popisný výčet Božích vlastností, nýbrž jako připomínka Hospodinových činů, jež jsou pro něho konstitutivní.

Na konci první věty Ž 103,6 i první věty Ž 103,8 stojí proprium יְהוָה („Hospodin“). To patrně signalizuje, že výroky Ž 103,6–8 mají koncentrické uspořádání a vypovídají o Hospodinu. Vyjádřením Ž 103,7 žalmista připomíná událost exodu. Tím, že formulace Ž 103,7.8 klade za sebe, by mohl naznačovat, že událost exodu je naplněním Hospodinova výroku (Ex 34,6), a výpovědi Ž 103,6 ji interpretovat. Pojednání Ž 103,3–6 plynule přechází ve vyjádření Ž 103,7.8. Žalmista by tím mohl signalizovat, že záchranu, kterou zakouší či od Hospodina očekává, chápe jako další, nové vysvobození z útisku a naplnění Hospodinova výroku.

Věty Ž 103,9.10 jsou anaforické a záporné. První i druhá věta Ž 103,9 připomíná Hospodinovy výroky, které Izraelcům zajatým v Babyloně tlumočili proroci.¹⁶ Žalmista by výrokem Ž 103,9 mohl nepřímo vyjadřovat svou naději na záchranu z babylonského zajetí nebo by jím mohl na událost vyjít z Babylona reagovat. Tím, že jej zařazuje za formulace Ž 103,3–8, by mohl naznačovat, že událost, kterou zakouší či očekává a kterou chápe jako další vysvobození, jímž dochází k naplnění Hospodinových výroků, je vyjít z Babylona.

V paralelismu vět Ž 103,10 je protějškem slovesa עָשָׂה („činí“) sloveso גָּמַל. V tenachických textech se jím popisuje Hospodinova reakce, která může mít bipolární charakter. Hospodin prokazuje dobrodiní, zastává se, osvobozuje, zachraňuje anebo také ohlašuje událost, jež nachází svůj vnější výraz v tom, že důsledky špatných činů nesou jejich původci. To, co od nich vzešlo, se v určité podobě obrací proti nim a zasahuje je.¹⁷ Žalmista by výrokem Ž 103,10 mohl na výpověď některého z těchto textů reagovat. Třemi přírovnáními (vyvýšenost nebes nad zemí, vzdálenost východu od západu,

¹⁶ Iz 57,16; Jr 3,12.14.18

¹⁷ גָּמַל: to complete, to do. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I., s. 197. Ernst Jenni, Claus Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, I., s. 321. 2Sm 22,21; Iz 63,7; Il 4,4; Ž 13,6; 18,21; 103,10; 116,7; 142,8

slitování otce) výroky Ž 103,9.10 zdůvodňuje. Pojednáním Ž 103,9–13 patrně interpretuje a tím také aktualizuje citovaný Hospodinův výrok.¹⁸

Milosrdenství

Výroky Ž 103,14–16 vypovídají o člověku. Pomocí metafor popisují lidskou křehkost a pomíjivost. Výrok Ž 103,14 je reminiscencí Gn 2,7. Sděluje to, co o člověku ví Hospodin, a Hospodinovo jednání tím zdůvodňuje. Žalmista prostřednictvím výroků Ž 103,15.16 zřejmě navazuje na vyjádření Iz 40,6–8. Svou výpověď opírá o to, co o člověku Hospodin říká. Iz 40,6–8 přirovnává člověka k trávě, která usychá, když na ni zavane Hospodinův vítr. Člověk pomíjí. Jako když vadne polní kvítí, s ním pomíjí i jeho milosrdenství, zatímco Boží slovo trvale povstává.

Sdělení, že vítr je větrem Hospodinovým, žalmista vynechává. Namísto slovního spojení **רוח ה' ירוח** („vítr Hospodinův“) užívá pouze apelativum **רוח** („vítr“) a druhou větou Ž 103,16 cituje výrok Jb 7,10. K polnímu květu nepřipodobňuje lidské milosrdenství. Nepoukazuje na věčně povstávající Hospodinovo slovo, nýbrž na věčné Hospodinovo milosrdenství. Z jeho výpovědi vyplývá, že Hospodin ve sporu s člověkem nesetrvává (spor je časově omezen), ale trvale mu prokazuje milosrdenství.

Formulace vyjadřují Hospodinův laskavý příklon v konkrétním projevu. Popisují jednání, jímž Hospodin zachraňuje utlačované. Vypovídají o jeho dějinném působení při lidu izraelském. Z logiky jejich sdělení vyplývá, že Hospodinovy (dějinné) soudy a jeho (dějinné) slitování jsou dvě roviny stejné skutečnosti. Rozbor prokázal, že text je novým zpracováním motivů prorockých a tórických látek.

Žalmista vyjadřuje to, jak rozumí Hospodinovu jednání. Popisuje způsob, jakým chce na ně odpovídat, nebo sděluje to, jak na ně již odpovídá. Popisuje osobní i kolektivní zkušenost s tím, jak Hospodin jedná. Zachraňuje jej i lid izraelský z nouze tak, že se mění dosavadní kvalita jeho života. Na konstitutivní charakter Hospodinových činů žalmista poukazuje také tím, že cituje Hospodinův výrok a svým sdělením interpretuje výpověď vyprávění, do něhož je zasazen. Jako vysvobození, jímž se Hospodinovo slovo naplňuje, chápe událost vyjití Izraelců z Egypta a patrně i z Babylona.

¹⁸ Ex 34,6

Evanjelia – štyri podoby jedného príbehu

Daniel Horničár

Evanjeliami označujeme z pravidla prvé štyri spisy Nového zákona (Evanjeliu podľa Matúša, Marka, Lukáša a Jána), popisujúce Ježišov život a dielo.

Zo štyroch novozákonných evanjelistov to bol pravdepodobne Marek, ktorý ako prvý vytvoril súvislý príbeh o Ježišovi z Nazareta, od jeho krstu až po objavenie prázdneho hrobu.

V Novom zákone sa slovo evanjelium¹ nachádza 76 krát, z toho viac ako 60 výskytov je v Pavlovských epištolách. Obsah pojmu evanjelium v Novom zákone je vždy spojený s osobou Ježiša Krista, s významom jeho života, smrti a vzkriesenia.

Evanjelia, na rozdiel od ďalšej novozákonnej literatúry (napríklad epištol), predstavujú jedinečný literárny druh nielen v Biblii, ale i v celej antickej literatúre.²

Pri výklade evanjelií je dôležité vziať do úvahy dve zásadné skutočnosti. Každé z evanjelií je jedinečným obrazom, ktorý má svoj literárno-teologický zámer. Evanjeliu je naratívny text, ktorého príbeh má za cieľ viesť čitateľa k stretnutiu s Kristom.

Evanjelia – štyri podoby jedného príbehu

Evanjelia, aj keď sa nachádzajú na začiatku Nového zákona, chronologicky svojim vznikom patria medzi posledné novozákonné spisy. Prvá generácia kresťanov verila, že návrat ich Majstra nastane vo veľmi blízkej dobe, ešte počas ich života. Z dôvodu očakávania blízkeho návratu Pána nepocítovali potrebu zachytiť Jeho život a poslanie do písomnej podoby. Zvestovanie o Ježišovi bolo založené na pamäti očitých svedkov.

¹ Grécke slovo evanjelium je doložené už od homérovskej doby (*Odyssea* 14,152.166); pôvodne označovalo, „odmenu za dobrú správu“, alebo „dobrú správu“. V gréckom preklade Starého zákona, sa slovo evanjelium vyskytuje len raz (2 Král [= 2 Sam] 4,10). Dôležité je však použitie slovesa „zvestovať dobrú správu“. V Izajášovských textoch označuje Božie záchranné jednanie (napr. 40,9; 52,7; 61,1). Je možné, že tento význam mal určitý vplyv i na novozákonné použitie slova evanjelium, ktorým bolo označené Božie záchranné jednanie v Ježišovi Kristovi. Pozri Gerhard, FRIEDRICH. Ευαγγελίζομαι κτλ. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. II Δ – H, Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids: Eerdmans, 1964, s. 707–737.

² I keď je evanjelium jedinečným žánrom, bibliisti navrhujú celý rad predlôh, ktorými mohol byť autor Markovho evanjelia inšpirovaný: antický životopis, grécka tragédia, homérovský epos, staroveký román, apokalyptické dejiny (pozri JOHN R. DONAHUE; HARRINGTON DANIEL J., *Evanjeliu podľa Marka. Sacra Pagina 2*, z angl. originálu přel. David Hofmann, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 24–25; Róbert JÁGER. *Evanjeliu ako antický bios*. Definovanie literárneho žánru. *Studia Biblica Slovaca* 1.2009, s. 146–165).

Potreba zachytiť písomne Ježišov život vznikla až vtedy, keď Ježiš neprichádzal tak skoro, ako sa očakávalo, a s postupným odchodom očítých svedkov, bola pravosť svedectva o Ježišovi ohrozená. Vzhľadom na stále väčší časový odstup od Ježišovho pozemského pôsobenia bolo nutné udalosti spojené s jeho životom písomne zachytiť ako vierohodné a normatívne svedectvo pre ďalšie generácie.

Evanjelia v písomnej podobe, ako sa nám zachovali dnes, sú výsledkom procesu, na začiatku ktorého bolo vystúpenie Ježiša z Nazareta, ktorý ohlasoval blízkosť Božieho kráľovstva, učil, uzdravoval a konal zázraky. Tieto udalosti ostali v pamäti očítých svedkov, ktorí ich podávali ústne ďalej (a pravdepodobne i v určitej písomnej forme) niekoľko ďalších desaťročí až do chvíle, keď vznikla potreba zachytiť Ježišov život písomne ako normatívne svedectvo. Evanjelisti vybrali jednotlivé príbehy z Ježišovho života a usporiadali ich do súvislého celku.

Je veľmi dôležité si uvedomiť, že evanjeliové spisy nevznikli náhodne, ale vychádzali z potrieb obce, s ktorou bol autor evanjelia určitým spôsobom spojený. Evanjelisti, pod vedením Svätého Ducha, vybrali, usporiadali a aktualizovali svedectvo o Ježišovi tak, aby bolo relevantné do aktuálnej situácie svojej obce.

Evanjelia, podobne ako epištoly, sú okolnostnými spismi, ktoré reagujú na aktuálne potreby danej obce. To je jeden z dôvodov, prečo máme štyri novozákonné evanjelia. Potreby Markových adresátov boli iné, než situácia matúšovskej, lukášovskej alebo jánovskej obce.

Marek dal dôraz na to, že Ježiš z Nazareta, bol Božím synom³ nie preto, že konal zázraky a divy, ale že išiel cestou kríža. V slovách stotníka pod krížom: „Tento človek bol naozaj Boží Syn“ (15,39) môže čitateľ pochopiť, že ani Boží syn nebol ušetrený cesty utrpenia. Avšak táto cesta, ako to ukazuje scéna z prázdneho hrobu, vedie k osláveniu. Niet pochýb, že tento Ježišov obraz bol pre Markových adresátov, pravdepodobne prenasledovaných veriacich v Ríme, obzvlášť aktuálny. Marek ukazuje na Ježišovom príbehu, že ani Jeho nasledovníci, nebudú ušetrení od cesty utrpenia, ktorá je ale zároveň cestou, smerujúcou k osláveniu.

Matúš predstavuje Ježiša Krista ako Mesiáša, Syna Dávidovho, predpovedaného Písmom, ktorý vytvára okolo seba novú Božiu rodinu. Vstup do tohto nového Božieho ľudu nie je podmienený etnickou príslušnosťou, je určený univerzálne všetkým ľuďom bez rozdielu. Základnú osnovu Ježišovho príbehu v Matúšovom evanjeliu tvorí päť veľkých blokov – Ježišových rečí, ktoré pripomínajú päť kníh Tóry. Ježiš v Kázaní na hore (Mt 5–7) ukazuje na spojitost s Mojžišom a Zákonom na hore Sinaj. Tak ako Mojžiš zhromaždil Boží ľud, Izrael, a dal mu smernice pre život (Tóru), podobne i Ježiš z Nazareta, Mesiáš, zhromažďuje okolo seba nový Boží ľud, zo všetkých národov, a dáva mu svoje učenie.

Matúšovo evanjelium je určené pre spoločenstvo židovsko-kresťanského pôvodu, ktoré bolo vylúčené zo synagógy, a tým aj zo spoločenstva Izraela ako Božieho ľudu. Toto vylúčené spoločenstvo, cirkev, hľadá svoju novú identitu. Matúš im pripomína, že je tu Mesiáš, Ježiš z Nazareta, ktorý zhromažďuje boží ľud, novú Božiu rodinu, pozostávajúcu zo všetkých národov.

Lukáš vo svojom evanjeliu⁴ predstavuje Ježiša Krista z perspektívy dejín spásy. Vystúpenie Ježiša z Nazareta nie je v dejinách náhodnou udalosťou. Skrze Ježiša Boh rozhodujúcim spôsobom uskutočňuje svoj spasiteľský zámer. Lukáš ukazuje ako sa Kristovým príchodom Božia záchrana dostáva ku

³ Marek začína evanjelium slovami „Začiatok evanjelia Ježiša Krista, Božieho Syna“ (Mk 1,1).

⁴ Lukášovo evanjelium má pokračovanie vo svojej druhej časti, v Skutkoch apoštolov (Sk 1,1–2). Túto prepojenosť dvojspisu je nutné zohľadniť aj pri výklade textu.

všetkým národom.⁵ Ježiš je pokračovateľom línie starozákonných prorokov, ktorí volali ľud k pokániu a ohlasovali Božiu spásu. Lukáš zdôrazňuje aj Ježišov záujem a súcit s ľuďmi vylúčenými zo spoločnosti (vdovy, ženy, hriešnikov)⁶. Čitateľ Lukášovho evanjelia postrehne sériu podobenstiev, ktoré sú tomuto autorovi vlastné, napríklad podobenstvá 15. kapitoly o stratenej ovci, o stratenej minci a o stratenom synovi. Tieto podobenstvá poukazujú na Lukášov zámer predstaviť význam Kristovho poslania v kategóriách zrozumiteľných nežidovskému publiku.⁷ Tretie evanjelium je určené nielen určitému kresťanskému spoločenstvu (skupine zborov), ale aj širšiemu publiku gréckej kultúry, ktorému chcel Lukáš predstaviť kresťanskú vieru.

Pre evanjelistu **Jána** nezačína Ježišov príbeh v Palestíne v prvom storočí. V Ježišovi prichádza na svet večne existujúce Slovo, Boží syn a jeho poslaním je zjaviť Otca. Preto Ján kladie dôraz na úzke spoločenstvo medzi Synom a Otcom. Prijatie Syna otvára cestu k večnému životu, k životu v plnosti, k životu, aký ho ponúka Boh. Tento dar života ilustruje sedem Ježišových zázrakov, znamení, ktoré vrcholia Lazárovým vzkriesením. Avšak tak ako Svetlo, ktoré v Ježišovi prichádza na svet a nenachádza v ňom priaznivú odozvu, tak i Ježišovi nasledovníci budú čeliť nepriateľstvu. Jánovský Ježiš vo svojej rozlúčkovej reči (13–17) zjavuje svojim učeníkom (a kresťanskej obci) ako obstať v tejto situácii.

Aj keď každé evanjelium osobitne reaguje na potreby svojich adresátov, všetky štyri evanjelia v aktualizácii vychádzajú zo spoločného základu: predstavujú kto bol Ježiš, čo učil a konal, s dôrazom na jeho pozemskú cestu smerujúcu ku krížu a vzkrieseniu. Pre pisateľov evanjelií nebol Ježiš Kristus mŕtvy hrdina minulosti, ale živý, vyvýšený a prítomný Pán.

Na evanjelia by sme sa mali pozeráť ako na štyri rôzne obrazy (umelecké diela). Každé zvlášť zachytáva tú istú udalosť – Ježišov príbeh. Tak ako každý obraz je unikátny sám o sebe, tak isto každé evanjelium je jedinečné ako celok. Preto by sme pri čítaní evanjelií nemali zlievať všetky štyri evanjelia do jedného, ale naopak objavovať špecifickosť každého z nich. Táto zásada platí nielen pre evanjelium ako celok, ale i pre jeho jednotlivé oddiely (perikopy). Dopĺňovanie detailov z iných paralelných miest, s cieľom vytvoriť čo „najcelistvejší“ obraz, povedie k zmazaniu charakteristických rysov danej perikopy (i celého evanjelia), a tým k zdeformovaniu zámeru, ktorý autor sledoval. Pohľad na paralelné oddiely má svoje opodstatnenie v tom prípade, keď je cieľom všimnúť si a pri výklade zohľadniť špecifické dôrazy danej perikopy, ktoré nám následne pomáhajú objaviť to, čo nám autor evanjelia chcel tmočiť. Dôležité je aj to, aby sme jednotlivé perikopy pri výklade neizolovali, ale hľadali ako súvisia s celým spisom, aká je ich funkcia a úloha v celkovom pláne evanjelia.

Evanjeliium ako príbeh zvestujúci vzkrieseného Pána

Prví kresťania vyjadrovali svoju vieru a jej dôsledky rôznym spôsobom. Apoštol Pavel zachytil význam Kristovej udalosti v epištolách argumentačným spôsobom formou teologickej argumentácie a etických napomenutí. Evanjelisti predstavili udalosť kríža formou príbehu a rozprávania.

Príbeh má schopnosť čitateľovi sprítomniť minulé udalosti. Táto schopnosť príbehu poslúžila zámeru evanjelistov: sprítomniť hlavnú postavu, Ježiša Krista. Avšak nie ako slávneho mŕtveho hrdinu minulosti, ale ako živého a vyvýšeného Pána, vstupujúceho do prítomnosti čitateľa (poslucháča). Evanjeliium vedie svojho čitateľa k osobnému stretnutiu so živým Kristom.

⁵ Lukášovo dielo začína scénou v Jeruzalemskom chráme (1,4–25); je završené približne o 60 rokov neskôr, v Ríme (hlavnom meste pohanstva), slovami „Vedzte teda, že táto Božia spása je poslaná pohanom a oni budú počúvať“ (Sk 28,28). Čitateľ v tomto závere dvojspisu môže vidieť aj naplnenie slov Jána Krstiteľa, ktorými ohlasuje Ježišov príchod „Každé telo uvidí Božiu spásu“ (3,6). V epizóde o Zachejovi (19,1–10) Lukáš sumárne vyjadruje Ježišovo poslanie: „Syn človeka prišiel hľadať a spasit, čo zahynulo.“ (19,10).

⁶ Pozri napríklad Lk 7,12–15; 7,36–50; 15,2; 19,1–10.

⁷ Je zjavné, že nežidovským adresátom by reálne starozákonného kultu, ako napr. obeť za hriech, boli ťažko zrozumiteľné.

Príbeh tvorí dej, zápletka, vystupujú v ňom postavy, odohráva sa na určitom mieste a v určitom čase. Príbeh tlmočí určitý systém hodnôt. Pri výklade textu príbehu je dôležité pozorne vnímať pohľad na všetky jeho komponenty, aby sme ho videli v jeho plnej farbe.

Príklad rozboru textu: Zjavovanie sa vzkrieseného Ježiša (Mt 28,1–20)

Mt 28,1–20 je súčasťou väčšieho celku (Mt 26.–28. kapitoly), podávajúcom správu o Ježišom ukrižovaní, smrti a vzkriesení. Zjednocujúcou témou 28. kapitoly je zjavovanie sa vzkrieseného Ježiša. Túto kapitolu môžeme rozdeliť na štyri menšie časti: Ženy pri prázdnom hrobe (28,1–7), stretnutie žien so vzkrieseným Ježišom (28,8–10), podplatenie stráží (28,11–15) a stretnutie vzkrieseného Ježiša s učeníkmi na hore v Galilei (28,16–20).

Ženy pri hrobe (Mt 28,1–7)

Epizóda začína časovým zaradením (po sobote, pri úsvite, v prvý deň týždňa) a správou, že sa ženy prišli pozrieť na hrob, kde bolo uložené Ježišovo telo⁸ (v. 1). Počas návštevy hrobu sú svedkami nečakankej udalosti zásahu anjela Pánovho zostupujúceho z neba, ktorý odvalil kameň a posadil sa naň.⁹ Anjelov zásah sprevádza veľké zemetrasenie, ktoré čitateľovi dokresľuje závažnosť situácie. Pôvod anjela a popis jeho výzoru poukazuje a dáva dôraz na to, že to, čo sa odohráva, je Boží zásah.¹⁰ Po krátkej zmienke o reakcii strážcov hrobu na tento Boží zásah („zhrozili sa a padli ako mŕtvi“, v. 4) sa Matúš sústreďuje na anjelovo posolstvo ženám. Upokojuje ich, oznamuje im, že pozná zámer ich návštevy, ale hlavne¹¹ im zjavuje dôvod prázdneho hrobu: Ježiš bol vzkriesený.¹² Pasívny tvar „bol vzkriesený“ vyjadruje, že pri Ježišom vzkriesení je jednajúci Boh.¹³ Po vysvetlení, prečo je hrob prázdny, anjel poveruje ženy úlohou. Majú učeníkom oznámiť (zvestovať), že bol Ježiš vzkriesený, a že ich čaká v Galilei.¹⁴ Záverečné slová: „Hľa, povedal som vám“ (v. 7b) poukazujú na Boží pôvod posolstva (jeho autorom je anjel Pánov), a tým aj na jeho závažnosť a dôveryhodnosť.

Matúš v prvej epizóde dáva dôraz na správu o Ježišom vzkriesení a na Boží pôvod tejto správy. Viera v Ježišovo vzkriesenie nie je založená na priamom materiálnom dôkaze (ženy sú svedkami prázdneho hrobu, nie samotného vzkriesenia), ale na svedectve Božieho pôvodu.¹⁵ Ježišovo vzkriesenie je poznateľné len skrze zjavenie zhora.

Stretnutie žien so vzkrieseným Ježišom (Mt 28,8–10)

Podľa anjelovho pokynu ženy hneď odchádzajú oznámiť posolstvo učeníkom (v. 8). Na ceste k učeníkom ich stretáva vzkriesený Ježiš. Formulácia „vyšiel im v ústrety“ poukazuje na Ježišovu iniciatívu (v. 9). To, že ženy uposlúchli anjelov príkaz, a šli zvestovať učeníkom, že vzkriesený Pán ich čaká v Galilei, vyjadruje ich postoj viery. Ježišova iniciatíva zjaviť sa vyznieva ako odpoveď na ich vieru. Viera v to, čo počuli (Ježiš vstal z mŕtvych), vyústila v stretnutie so vzkrieseným Ježišom.

⁸ Je možné, že pozrieť hrob bolo vyjadrením úcty a blízkeho vzťahu so zosnulým.

⁹ Pozícia anjela sediaceho na odvalenom kameni mohla symbolicky vyjadrovať víťazstvo.

¹⁰ Evanjelista zdôrazňuje Boží pôvod anjela genitívnu väzbou „anjel Pánov“ (pochádzajúci od Boha), miestom odkiaľ prichádza „zostupujúci z neba“, a majestátnym zjavom, ktorý pripomína nebeskú bytosť.

¹¹ Odkaz na Ježišovo vzkriesenie je zopakovaný v posolstve, ktoré majú ženy oznámiť učeníkom (v. 7a). Tvorí základ tohto posolstva. Dôraz na Ježišovo vzkriesenie je takto veľmi zreteľný.

¹² „Vy sa nebojte! Viem totiž, že hľadáte Ježiša, ktorý bol ukrižovaný. Niet ho tu, lebo bol vzkriesený, ako povedal. Podte, pozrite si miesto, kde ležal.“ (v. 5–6)

¹³ Sloveso ἦγέρθη (pasívny aorist – „bol vzkriesený“), 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, ktorej poslužil k zahalenému popisu tajomnej Božej intervencie. Použitie pasívnej formy v Ježišovej reči rozoberá JEREMIAS Joachim v diele *Théologie du Nouveau Testament: La prédication de Jésus*. (Paris: Cerf, 1996, s. 16–22, nemecký originál 1952!). Porovnaj TICHÝ L. Tzv. *passivum divinum* v Novém zákone, *Studia theologica* 7. 2005, s. 18–29.

¹⁴ „A rýchlo choďte povedať učeníkom, že bol vzkriesený z mŕtvych a predchádza vás do Galiley. Tam ho uvidíte.“

¹⁵ Je zaujímavé, že ani jeden z novozákonných evanjelistov nepopisuje, ako sa vzkriesenie uskutočnilo. Prítomní vidia len prázdny hrob. Popis Ježišovo vzkriesenia prináša apokryfné *Evanjelium Petrovo* (z 2. storočia n. l.).

Pri stretnutí Ježiš oslovuje ženy pozdravom: „Buďte pozdravené“. Grécke slovo „chairete“ má bežný význam pozdravu, ale môže znamenať i radosť. Veľká radosť, s ktorou odchádzajú ženy od hrobu (v. 8) je teraz v stretnutí s Ježišom naplnená. Reakcia žien, „pristúpili, objali mu nohy a klaňali sa mu“ (v. 9), vyjadruje postoj úcty a zároveň slúži čitateľovi ako uistenie, že sa nejednalo o nejaký prelud, ale o skutočný kontakt s Ježišom.

Vzkriesený Ježiš opakuje ženám poverenie, ktoré už dostali od anjela Pánovho: „Nebojte sa! Choďte a oznámte mojim bratom, aby išli do Galiley. Tam ma uvidia!“ (v. 10). Je kľúčové si všimnúť, že príkaz pri prázdnom hrobe „zvestujte jeho učeníkom“ (v. 7) Ježiš nahrádza „zvestujte mojim bratom“ (v. 10). Ježiš označuje učeníkov svojimi bratmi.

Podplatenie stráží a šírenie klamnej správy (Mt 28,11–15)

Zatiaľ, čo sú ženy na ceste k učeníkom, aby im oznámili Majstrov odkaz, stráže prichádzajú do mesta k náboženským vodcom so správou, čo sa udialo pri hrobe. Ich reakcia na túto správu sa nepremietla do postoja viery, ale naopak ich viedla k podplateniu stráží a príkazu šíriť klamnú správu o ukradnutí Ježišovho tela učeníkmi.

Podobne ako ženy dostali príkaz, zvestovať Ježišovo vzkriesenie, i stráže dostali príkaz, šíriť zvest o ukradnutí Ježišovho tela.¹⁶

Ako to naznačuje dodatok, „táto správa sa šíri až do dnešného dňa“ (v. 15), je čitateľ Matúšovho evanjelia konfrontovaný s dvomi protichodnými líniami vysvetlenia dôvodu prázdneho hrobu: Ježišovo vzkriesenie alebo krádež Ježišovho tela učeníkmi. Matúš poukazuje na pôvod týchto dvoch interpretácií, aby pomohol čitateľovi zorientovať sa vo voľbe. Správa o ukradnutí Ježišovho tela pochádza od Ježišových odporcov a jej šírenie bolo podmienené podplatením stráží, ktorí ju podali ďalej „tak, ako boli poučení“. Na druhej strane, zvest o Ježišom vzkriesení pochádza skrze anjela Pánovho priamo od Boha.

Stretnutie vzkrieseného Ježiša s učeníkmi (Mt 28,16–18)

Ohlásené stretnutie vzkrieseného Ježiša s učeníkmi sa uskutočňuje na hore v Galilei (v. 16). Topografické upresnenie „na hore“ má svoju dôležitosť, pretože naznačuje, že stretnutie, pri ktorom učeníci rozpoznávajú vzkrieseného Ježiša, má charakter zjavenia.¹⁷ Učeníci sa Ježišovi poklonia („klaňali sa mu“) – čo vyjadruje dôveru, obdiv, úctu a je znakom ich viery. No zároveň s aktom klaňania sa vyjadrujú aj svoju pochybnosť: „pochybovali“ (v. 17). Vzkriesený Ježiš nereaguje na túto pochybnosť podaním materiálneho dôkazu svojho vzkriesenia, ale svojim slovom.¹⁸ Pochybnosť učeníkov má rozptýliť samotné slovo Vzkrieseného.

Po uistení učeníkov o svojej neobmedzenej moci („všetka moc“), ktorá mu bola daná (verš 18b), im Ježiš dáva misijné poverenie, ktoré tvorí vrchol nielen 28. kapitoly, ale i celého evanjelia.¹⁹ Príkazom, „získajte učeníkov“, dáva každému človeku v každej dobe možnosť stať sa jeho učeníkom (bra-

¹⁶ Anjel Pánov – „Rýchlo choďte a povedzte jeho učeníkom, že vstal z mŕtvych“ (v. 7); Náboženski vodcovia – „a po porade dali vojakom vela peňazí so slovami: „Povedzte: V noci prišli jeho učeníci a ukradli ho, kým sme my spali.““ (v. 13).

¹⁷ Hora v Matúšovom evanjeliu označuje miesto zjavenia: v Kázani na hore Ježiš interpretuje/zjavuje Tóru (Mt 5–7), na Hore premenenia zjavuje slávu učeníkom (Mt 17,1–8).

¹⁸ Ako v prípade Tomáša (Jn 20,24–28). U Lukáša učeníci rozpoznávajú Ježišovu identitu pri lámaní chleba (Lk 20,45).

¹⁹ Štruktúra pôvodného textu ukazuje, že stredom misijného poverenia je získanie učeníkov.

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

¹⁹ Vjíduc (πορευθέντες) teda,

získajte mi učeníkov (μαθητεύσατε) vo všetkých národoch

krstiac (βαπτίζουτες) ich v meno Otca i Syna i Svätého Ducha

²⁰ učiac (διδάσκοντες) ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal.

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

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

tom a sestrou) a vstúpiť s ním do blízkeho vzťahu. V misijnom poverení Ježiš zároveň odhaľuje, ako je možné k tomu dospieť: krstom (v. 19b) a zachovávaním Jeho učenia v každodennom živote (v. 20a).²⁰

Matúšovo evanjelium začína slovami: „Toto je príbeh Ježiša Krista, syna Dávidovho a syna Abrahámovho“ (1,1). Čitateľ ďalej sleduje príbeh pozemského Ježiša a jeho učeníkov. Matúš ukazuje, že Ježišov príbeh nekončí ukrižovaním, ale pokračuje po vzkriesení.²¹ Ježiš pozýva každého človeka vo všetkých dobách tvoriť tento príbeh ďalej, v novej identite, ako súčasť Ježišovej rodiny všetkých čias.

²⁰ 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 (podmienky), ktoré umožňujú stať sa Ježišovým učeníkom. Pozri štruktúru misijného poverenia, poznámka č. 19.

²¹ Narodenie Ježiša v Mt 1,16 je podané v pasívnom tvare „bol narodený“ (*ἐγενήθη*), ktorý označuje Boha ako pôvodcu deja. Matúš zámerne volí tento tvar, aby čitateľ videl Božie jednanie v Ježišom narodení. Pozri poznámku č. 13 *passivum divinum*. Súčasné preklady, ktoré zo stylistických dôvodov prekladajú pasívny tvar v 1,16 „bol narodený“, reflexívnou formou „narodil sa“, tento významný detail zatieňujú. Správa „bol narodený“ (*ἐγενήθη*) z úvodu evanjelia (1,16) nachádza svoje echo v závere evanjelia, v 28,6–7, vo výraze „bol vzkriesený“ (*ἠγέρθη*), ktorou Matúš premostuje celý príbeh.

Apokalyptika v literárním pohledu: Zjevení Janovo

Přebytek významu a zkušenost odhalení, zakleté do vysoce propracovaného obsahu i formy (žánru)

Roman Mach

*B*ezpečné vykladačské zarámování historicismu. Autoři kanonických apokalyps nám neslíbili, že zahrnou či vysvětlí každý závažný motiv světových (či závěrečných) dějin. Tak například čtyři říše, představené v knize Daniel, sice číselně představují jistou úplnost, byly však vybrány mezi jinými obdobně významnými celky či kulturami. Proč? Protože pod jejich vládou bude napříště žít lid víry. Jinými slovy, *knihy Daniel sleduje dějiny spasení Božího lidu staré smlouvy až po motiv velkého střetnutí s antikristem na konci věků. Kniha Zjevení pak obdobně sleduje dějiny spasení Mesiášova lidu a jeho zápas s antikristem až po motiv závěru dějin.* To jsou linie, které nás provázejí a bezpečně vymezují na cestě apokalyptickými spisy jako celky. Kdo v apokalypce *a priori* hledá něco jiného, tj. motivy mimo tento rámec, ten obvykle skončí u dějinně-dramatických spekulací. Otázky typu „A kde tam je druhá světová válka?“ jsou *eisegetické*, tj. vkládají dějinné motivy do textu *zvenčí*. Aby náš výklad mohutných a dramatických témat apokalyptiků zůstal bezpečně biblickým, je *nutné, abychom vykládali dějiny Písmem, a nikoli Písmo dějinami, jak se v naší tradici často děje* (tedy v logice „když se právě děje toto, musí to přece v textu být...“). *Historicismus není schopen vykládat dějiny široce a jaksí sám o sobě; pouze tam, kde tak činí Písmo.*¹ Čtyři Danielovy říše jsou v textu takto vybrány a vyloženy – a teprve nad těmito obsahy vykladačsky pracujeme.

Před čtením a výkladem apokalyps je tedy nezbytné odložit stranou představu, že „zde je obsaženo všechno“, a odolat pokušení vyložit každý motiv dějin (včetně našich osobních příběhů). Kde Písmo takto hovoří, tam vykládáme; kde mlčí, můžeme buďto také umlknout, nebo dovozovat z jiných motivů Písma, a to s odpovědnou bázní a třesením. Historicismus si zároveň musí v prorockém výkladu vždy zachovat christocentrickou a evangelijní podstatu.² Vedle toho je třeba vnímat, že *eschatologic-*

¹ Více o tomto rozlišování viz vynikající esej C. S. Lewise: *Historicismus* (u nás ve výběru *Sloni a kapradí*).

² Viz skvělá studie a výzva k exegetické a teologické obnově (a ozdravení) našeho tradičního historicismu, sklouzavajícímu opakovaně k dějinné spekulaci: LaRondelle, Hans K.: *The heart of historicism*, *Ministry*, September 2005, 22–27.

ká vize budoucnosti, jak je postupně reflektována různými biblickými texty, se během starozákonního i novozákonního období zřetelně rozvíjela, nebyla tedy statická.³

Úvodem: *škála žánrové komunikace*. Pro pochopení literárního živočicha tak obtížného, jako je apokalyptika, může být užitečné vyjít z logiky *přímosti a nepřímosti komunikace u typických žánrů*.

Když apoštol Pavel pareneticky píše do konkrétních problémů korintského sboru, obvykle se jedná o příklady *referenčních* textů, tj. o komunikaci přímých, jednoznačných *významů* do konkrétních *kontextů*. To je typické pro epistolární formu obecněji – pokud se autor mistry neuchyluje k dalším formám/žánrům, což není neobvyklé. Autor tedy s čtenáři sdílí určité znalosti a komunikuje do konkrétních okolností. Referenční texty tedy komunikují *přímo*, mají předat *informaci*, zamýšlené čtení je *jednoznačné* a jsou to *kontextové znalosti a spojnice*, co činí náš výklad ještě přesnějším. Z referenčního textu nelze „vyzískat“ další a další netušené významy novým čtením – ledaže by došlo k objevu velmi překvapivých historických skutečností, měnících naše kontextové znalosti např. o korintském společenství či o epistolárních zvyklostech dotyčného období.

Tato úzká komunikace se však významně rozšíří, pokračujeme-li směrem k *poetické* funkci jazyka (rozšíření významu, evokativnost, předání zkušenosti, „rozeznění“ četných významů). „Dostal jsem facku“ – to je jednoznačné *referenční* sdělení. „Měl jsem pocit, jako bych dostal facku“ – to je *metafora*, jejíž *přirovnávající a na zkušenost zacílený* základ je zřejmý. V Písmu toto rozšiřování významu začíná již drobnými metaforami a mezitextovými narážkami a pokračuje širšími figurami, jako jsou podobenství.⁴ Dále můžeme v literární (nikoli chronologické) logice pokračovat směrem k sérii podobenství za sebou jdoucích bez výkladu či výslovného propojení (Mt 25) a dále k *prorockému žánru* (opět: poezie metafor a narážek plus typické prorocké formy a konvence vyjádření).⁵ Klasická proroctví ve Starém zákoně již kombinují literární formy a směřují k vykladačské náročnosti. Dobývání významu se stává pracnějším, významová šíře se (především metaforicky) rozevívá, výsledný jazyk *odhaluje i zahaluje zároveň* („vidím překypující hrnec obrácený sem od severu“ – Jr 1,13) – a zamýšlená *čtenářská odezva* je již širší nežli pouhé předání informace. Čtenář je nad textem zván k zakoušení čehosi z autorovy prorocké zkušenosti (předání informace je v tom zahrnuto) a čtenář nekvalifikovaný (nad Písmy a duchovně) nebývá takového výkladu schopen.⁶

Toto cílevědomé poetické rozevívání komunikace cestou strategií nepřímosti pak vrcholí v tom, co z nedostatku přesnější informace moderně nazýváme „apokalyptikou“. Složitost, nepřehlednost a výsledné čtenářské zmatení z „apokalyps“ nevyvstávají z nahodilosti, rychlosti zápisu, chaotičnosti autorů či pouze z naší novodobé neznalosti: u literárně vypracovaných apokalyps, jako je Zjevení Janovo či židovské apokalypsy 4. Ezdráš a 2. Báruk, toto vše naopak vyplývá z literární komplexnosti a využití náročných strategií včetně mísení žánrů ze strany autorů. Formulováno z opačné perspektivy: kdyby nám tito pisatelé chtěli zanechat texty *referenčně přímé*, jednoznačné, čtenářsky snadné, dalo by jim to samým mnohem méně (literární) práce a psaní by jim zabralo mnohem kratší čas. Naše čtenářské a vykladačské potíže jsou však přímo úměrné cílené vypracovanosti a náročnosti těchto textů, které od počátku míří na *náročnější čtenářskou odezvu*.

Základy žánrové strategie. Demonstrujme si tuto logiku na příkladu knihy Zjevení. Jestliže žánrové signály (jako typické epistolární prvky již v úvodu Pavlových listů) od prvních řádků vedou naše čtení

³ Jak v našem prostředí skvěle zřehlednil Paulien. Paulien, Jonathan: *What the Bible Says about the End-Time*, Hagerstown: Review and Herald, 1998, str. 43–77.

⁴ Vynikající průřez dějinami výkladu podobenství a svěží současný literární náhled nabízí Wright, Stephen I.: *The Voice of Jesus: Studies in the Interpretation of Six Gospel Parables*, Paternoster Press, 2000.

⁵ V tomto „třídění“ nepostupujeme v logice chronologické, nýbrž literární, tzn. od forem a žánrů referenčních postupně k vypracovanějším formám poetickým, literárním, kreativním. Nápomoci k pochopení prorockého idiomu a působení může být dnes již klasická studie rabína Abrahama Joshua Heschela *The Prophets*.

⁶ Více o této literární strategii viz Aune, David E.: *The Apocalypse of John and the Problem of Genre*, *Semeia* 36 (1986), 65–96. VanderKam, James C., and William Adler, eds.: *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press, 1996.

a specifikují naše čtenářská očekávání, Jan – autor Apokalypsy – frustruje toto naše úsilí již v prvních verších. Vedle přítomnosti drobného chiasmu, zdůrazňujícího autoritativní původ této „apokalypsy“, jsme zde konfrontováni se signály přítomnosti nejméně tří zásadních žánrů: proroctví k předčítání, „apokalypsy“ (tedy „odhalení“) a okružního listu. Motiv „slova Božího“, proroctví, proroků a prorokování nalezneme v knize opakovaně. O slůvku „apokalypsa“ však víme málo: jeho význam není dramatický a nevíme ani jistě, zda se v tehdejší době chápalo žánrově. Víme však o dalších podobných spisech, „apokalypsách“, které vznikly v podobné době, v obdobné složitosti, podobných parametřích, motivů a strategií (2. Báruch, 4. Ezdráš) – a ze srovnání těchto a dalších podobných textů vytváříme soudobý model *apokalyptického žánru*. Žel, naše kontextové znalosti o autorech, čtenářích a literárních konvencích „apokalyps“ jsou dodnes minimální. Dochované apokalypsy však samy demonstrují, že se jedná o zcela svébytného „živočicha“, ať jej nazveme jakkoli.

Epistolární forma pak ve Zjevení zdaleka není vyčerpána „listy sedmi církvím“, které přísně vzato nepředstavují „listy“, nýbrž *stručná prorocká poselství*. Všimněme si však Janova úvodu a pozdravu, dialogu s posluchači/čtenáři, způsobu uvedení a uzavření knihy – a zjistíme, že epistolární forma je v celém spisu rovněž výrazně přítomna.

Vyplyvající komunikace. Omezíme-li se na zmíněné tři hlavní žánry, vyplývá z nich překvapivě široké komunikační spektrum. Okružní list? Pak tedy obvyklá *referenční* komunikace mezi autorem a adresáty, kteří společně sdílejí kontextové vědomosti. Jenže „sedmero poselství“ je adresováno (a uvádí zbytek knihy) do *sedmi odlišných kontextů*. Předčítání textu pak vystaví posluchače bezprostřednímu evokativnímu účinku výrazných dějů a obrazů jako celků.

Proroctví? To už je jiná rovina – můžeme očekávat *nepřímý jazyk*, který směřuje k poetickému (metaforickému) vyjadřování a vyžaduje „prorocký výklad“.

„Apokalypsa“? Apokalyptický idiom naváže na obsahovou i formální náročnost klasických proroctví a rozvine ji ještě dále. Jan bude vypovídat o důležitých tématech nepřímým, avšak jemně tkaným jazykem metafor („Babylon“), kombinacemi narážek na starozákonní texty a motivy, narážkami na dobové motivy a realie a prostřednictvím větších složených obrazů, vybudovaných právě z tohoto literárního „materiálu“. Podobně jako kniha Daniel, i Zjevení nám nabídne několik „přechodů realitou“, o kterých tušíme, že se nějak překrývají či souvisejí (ale i kontrastují), avšak neprozradí nám výslovně jak. Kniha Zjevení i v rodině apokalyps vynikne svou komplexností obsahu i formy (počet zastoupených žánrů a forem, intertextualita), intenzivní vizuálností převážně kombinovanou s absencí výkladu (se vzácnými výjimkami, jako je Zj 17) či přítomností parenéze. Ačkoli se jedná o apokalypsu *křesťanskou*, žánrově má nejbližší k vypracovaným apokalypsám židovským (zatímco pozdější křesťanské apokalypsy budou literárně zcela odlišným typem, viz níže). Nároky na výklad zde tedy ještě vzrostou.

Přehlédnout nesmíme ani výraznou dimenzi *mudroslovnou* (skrytá moudrost pro vysoce kvalifikované, volání k moudré odezvě, atmosféra tajemství a neurčitosti, logika „kdo škodíš, škodíš ještě“⁷) a Janův *mýtopoetický jazyk* s narážkami na dobové mýty.⁸ Janova schopnost kritické literární „konverzace“ s důležitými dobovými kontexty byla, souhrnně viděno, obdivuhodná.

Samostatnou kapitolou jsou pak elementy a odrazy dalších žánrů a forem ve Zjevení: seznam je bohatý – od vlivu podobenství,⁹ liturgických prvků a reflexí¹⁰ až po pokročilé strategie řecké rétoriky.¹¹

Struktura. Odborná diskuze o matoucí literární stavbě Zjevení představuje samostatnou a velmi složitou kapitolu bádání. Proto zde vyjmu pouze jedinou literární linii – christologie, uctívání a dra-

⁷ Typicky von Rad, Rowland, Adler, Aune.

⁸ J. J. Collins, Yarbrow Collinsová, Perrin, Fiorenzová, Cook, Court.

⁹ Popkes, Wiard. Die Funktion der Sendschreiben in der Johannes-Apokalypse. ZNW 74 (1983), Berlin, New York: De Gruyter, 90–107.

¹⁰ Barr, Thompson, Shepherd, v našem prostředí Paulien a Davidson.

¹¹ Např. *epideiktická* rétorika – Kennedy, Royalty, deSilva, Witherington; *parataktické* zahrnutí mnoha forem a elementů do volnější struktury – Aune, Witherington; pohled na Zjevení jako žánrově *mixtum compositum*: Linton, Michaels.

matické děje. Není náhodou, že dramatické děje v knize Zjevení vycházejí z motivu nebeské bohoslužby, v jejímž centru jsou Otec a Syn na nebeském trůnu. Jan se k tomuto motivu ve Zj 4–22 vrátí 7krát. To, co je *bohoslužebné a duchovní*, je zde centrální – vše ostatní v dramatu spasení z toho vyplývá. Nebeská bohoslužba a uctívání ze strany Kristových věrných na zemi se pak vyznačují kvalitou, kterou postrádají horliví uctívatelé císařské „šelmy“: pokojem.

Čtyřikrát je pak v knize představen *velký christologický obraz* (oslavený Ježíš diktuje sedmero prorockých poselství; Beránek, ten Obětovaný, rozpečetuje nebeský svitek; Dítě, které má železnou berlou pást národy, a spor o ně; Pravý a Věrný na bílém koni se svými zástupy) – tyto *christologické* motivy jsou vždy výchozími tématy velkých dějových celků v knize. Přičtete-li dva velké *teologické motivy* (Ten na nebeském trůnu, který mlčí – Zj 4 a 5 – a který promluví až ve Zj 21,5–8), máme zde sérii nebeských výjevů, které strukturují knihu jako celek do srozumitelných hlavních částí a pomáhají definovat jejich dramatické děje. Nesmí nás přitom zmást ta skutečnost, že motivu „konce“ je v knize dosaženo opakovaně; rovněž nalezení vztahů mezi jednotlivými částmi textu (sedmero pečeti, sedmero troubení) ponechal autor na nás.

Původ, autoři, zařazení, přijetí

Jestliže historicko-kritický pohled do 70. let předpokládal silný externí vliv perského dualismu na vznik židovských apokalyps, tento názor je dnes překonán zejména díky Hansonovým¹² studiím, které ukázaly jednak zásadní *časový nesoulad* tohoto předpokladu, jednak návaznost apokalyptiky na *klasická starozákonní proroctví* ve smyslu dalšího literárního rozvinutí prorockého idiomu. Předešlým britský a americký výzkum se proto přiklonil k názoru, že „matkou“ apokalyptiky jsou klasická proroctví.

Již starozákonní prorocké texty jako Jl 2–4 (9. stol.); Iz 24–27 (8. stol.); Ez 1 a 38–39 (7./6. stol.); Iz 56–66 (6. stol.?) a Za 9–14 (6. stol.) mají odlišitelnou literární „chuť“. Probleskne zde posun perspektivy od té národní směrem k širší a univerzálnější; nebesa se pootevrou a přibude andělských vykladačů; objeví se eschatologické motivy závěrečného střetu a konce. Čtení se stane ještě náročnějším, literární forma zhoustne. Jinak řečeno, to, co rozeznáváme jako „proroctví“, začne literárně přerůstat do „apokalyptiky“. Skuteční literární reprezentanti rozvinutých apokalyps (4Ezd; 2Bar; Zj) však povětšinou „spadnou“ do překvapivě úzkého dějinného období (cca 250 př. Kr. až 250 po Kristu). Zjevení Janovo je pak už po delší čas považováno za exemplární „vlajkovou loď“ apokalyptiky. Zde je třeba si uvědomit, že ani nekanonické apokalypsy neobsahují pouze nezaručené spekulace a zbožné úvahy. U 4. Ezdráše se např. objeví koncept „starého a nového věku“, oddělených období „předvěkého ticha“, které pak nacházíme v ještě výraznější podobě ve Zjevení – oddělené miléniem. Překryvy s kanonickými motivy jsou četné.

O apokalyptických autorech a kontextu jejich psaní však žel víme opravdu velmi málo a podle textů, které se nám dochovaly, vymizelo povědomí o *apokalyptickém idiomu* krátce po napsání knihy Zjevení. Křesťanské spisy Zjevení Petrovo (před r. 150) a Pavlovo (2.–3. století) jsou už zcela jiným „živočichem“: literárně (žánrově) jde o spisy nesrovnatelně jednodušší, obsahově jde o dramatické popisy údělu hříšných duší po smrti, tedy v Hádu. Jinými slovy, krátce po Janovi se patrně vytrácí povědomí o tom, jak se apokalyptické spisy píší i čtou, a dějiny výkladu ukazují, že vykladači od raných staletí s knihou Zjevení spíše zápasí a nerozumějí, než aby tomu bylo naopak. Vedle toho platí,

¹² Například Hanson, P. D.: „Apocalypses and Apocalypticism: Introductory Overview. In *The Anchor Bible Dictionary*, edited by David Noel Freedman, I:278–82. New York: Doubleday, 1992.

že výklady se brzy rozvětví do typických směrů a přčetných pokusů, apokalyptická eschatologie bude znovu a znovu „stažena na zem“ a periodizována, v různých dobách a na různých místech vzniknou „Nové Jeruzalémy“ a budou identifikováni antikristové. Významově bohatý, avšak vykladačsky dobře opevněný text tak bude na své cestě dějinami produkovat nové a nové významy a výklady, některé typicky extrémní, jiné překvapivě legitimní. Jako zastánci historicismu bychom si měli být kriticky vědomi té skutečnosti, že právě *historizující* výklady apokalyptiky bývaly v dějinách velmi dramatické a ne vždy zvládané.

Vzhledem k této intenzitě specifík v obsahu i formě tolik nepřekvapí, že Janova Apokalypsa putovala do kánonu dlouhou a nesnadnou cestou: v západní církvi došla tohoto rozeznání koncem 4. století, ve východní církvi dokonce až ve 14. století.¹³

Apokalyptičtí autoři, jejich otázky a společné motivy. Apokalyptiku je třeba číst se sympatií. Kdo se prokouše zdařilou nekanonickou apokalypsou (viz výše jmenované), zjistí několik překvapivých skutečností. Za prvé, motivy apokalyps mají velké vzájemné překryvy, takže četba jiných děl zpětně výrazně obohatí četbu kanonického Daniele či Zjevení. Za druhé, tito autoři si kladou velmi vážné a velké zbožné otázky, které pak jejich díla řeší – i to je shodné. Za třetí, rozvinuté apokalypsy svůj obsah nikdy nevydávají čtenáři lacino – volají k duchovní kvalifikaci (Zjevení pak i k moudrostní odezvě), biblické znalosti, prorocké interpretaci a k zakoušení „pracné“ zkušenosti „odhalení“. A jelikož jejich díla reflektují i motivy zjevení, četba opět pomáhá rozumět motivům kanonickým. Rozvinutý idiom apokalyps zřejmě pokračuje v literární logice „vznešený obsah si zaslouží ty nejlepší dostupné literární prostředky vyjádření“ – a to téměř všechny zároveň. Pro knihu Zjevení pak platí, že prorocká interpretace Starého zákona v ní dosahuje jakéhosi souhrnného vrcholu: např. v „sedmeru polnic“ se sejdou snad všechny důležité Boží soudy, obsažené v Starém zákoně, avšak v novém kontextu.¹⁴

Pseudepigrafie a pseudoprorocví: autorská licence? Apokalypsy z doby konce 1. století (4 Ezd, 2 Bar) shodně reflektují zkázu chrámu, literárně „převlékají“ historický Řím za dávný Babylon, a hlavně: fiktivně se přihlašují k dávným autorům (tedy *ten* Ezdráš a *ten* Báruk, které známe z textů Starého zákona) a píší v perspektivě jejich doby směrem do „budoucnosti“ – tedy do své současnosti.

Tehdy a tam nebyla tato *pseudepigrafie* zřejmě vnímána jako výrazný problém: touto strategií autoři přidávali svým dílům zbožnou autoritu a hlásili se k linii dávných pisatelů a proroků. My – jako konzervativní křesťané své doby – máme sklon vnímat tuto strategii odmítavěji. Janovo Zjevení se však v tomto od svých literárních sourozenců liší: nevyužívá pseudepigrafie ani pseudoprorocví. Ať byl Jan kýmkoli, psal zřejmě svým vlastním jménem z perspektivy vlastní doby (nikoli minulosti). Přitom ovšem vytvořil paradigmatický exemplář apokalypsy, s kterým bývají srovnávány všechny ostatní exempláře. Není tedy nutné vnímat tyto dva rysy jako definiční, jak se zejména v minulosti v kritickém výkladu často stávalo.

Spor o původ knihy Daniel. Kreativní text knihy Daniel se žel stal jedním z těch nečetných případů, kdy jsou existující názory na původ (datování, autorství, kontext vzniku) odlišné tak zásadně, že to ovlivňuje veškerou další výkladovou práci. K této situaci v minulosti výrazně přispěly žánrové stereotypy, opakovaně aplikované na tolik zlobivý idiom apokalyps. Ještě před asi čtyřmi dekádami byla ve skutečnosti úroveň odborné znalosti apokalyptického idiomu překvapivě nízká a převládala snaha definovat žánr prostřednictvím (nestejných) seznamů sdílených vlastností/parametrů těchto (nestejně vybíraných skupin) textů. Poté přišel na svět *SBL Genres Project*,¹⁵ který posunul laťku výše

¹³ Murphy, Francesca Aran: Revelation (The Apocalypse of Saint John the Divine), in Kevin J. Vanhoozer, General Editor: *Theological Interpretation of the New Testament*, Baker Academic, 2009, str. 233–247.

¹⁴ Bauckham, Richard: *The Climax of Prophecy: Studies in the Book of Revelation*. Edinburgh: T&T Clark, 1993.

¹⁵ The Apocalypse Group pod vedením J. J. Collinse pracovala v období 1977–78. Výsledky byly publikovány v *Semeia* 14 (1979). Následovalo *International Colloquium on Apocalypticism* v Uppsale (1979), jehož výsledky byly publikovány v Hellholm, David, ed. *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983. Poté se konala *Consultation on Early Christian Apocalypticism* – viz *Semeia* 36 (1986).

i v oblasti apokalyptiky – okruh odborníků podrobně prostudoval širší skupinu apokalyps ve snaze určit definující vlastnosti, čímž vnikla známá Collinsova *paradigmatická definice*.¹⁶ I tam však zmíněné dvě strategie hrály nepřiměřenou úlohu. Od té doby však výzkum v oblasti apokalyptiky pokročil zejména literárně (kontextové znalosti zůstávají minimální) a přibylo ocenění pro individuálního génia jednotlivých textů. Apokalypsy se mezi sebou výrazně odlišují a paušální náhledy jim škodí.

„Makabejská teze“, čili historicko-kritický předpoklad zařazení Daniela do doby Antiocha 4. Epišana, byla a zůstává primárně založena právě na těchto stereotypech v následující logice:

Pokud je to apokalypsa, pak patří do období vzniku ostatních apokalyps (3. stol. př. Kr. až 3. stol. po Kristu).

Apokalypsy jsou (z definice?) *pseudepigrafní* a psány jako *pseudoproroctví* (zpětně).

Apokalypsy vznikají v době krize: a taková nastala za Antiocha IV. (a je reflektována v textu).

Práce, které apologeticky podrobně argumentovaly ve prospěch konzervativního datování knihy Daniel (Moskala, Baldwinová) dosud relevantně sumarizují tuto diskuzi a přinejmenším ukazují, že konzervativní náhled představuje seriózní alternativu k převládajícímu náhledu. Vedle toho je ovšem nutné vnímat některé otevřené otázky nad Danielovým textem (zejména velmi podrobné proroctví v závěrečných kapitolách).

Čtení pro dobu krize? Také předpoklad „vzniku v období krize“ je třeba nepaušalizovat. Vrátime se k příkladu Zjevení: díky přelomové studii L. L. Thompsona¹⁷ víme, že pronásledování křesťanů v závěru 1. století (za Domiciána) nebylo tak systematické, jak se dlouho předpokládalo – nebyly to doby snadné, ale pronásledování či ohrožení života bylo spíše příležitostné. Vedle „povzbuzení v době zjevné krize“, což byl donedávna stereotypní názor na funkci knihy, se – s literárním přihlédnutím k obsahu – objevil druhý vlivný názor: Zjevení *odhaluje duchovně vnímanou krizi*,¹⁸ skrytou pod povrchem blyštivého impéria. Jinými slovy, jednalo by se o *krizi, kterou si čtenář uvědomí až po přečtení*.

Komunikace: (speciální) jazyk narážek a metafor

Solecismy. Zvláštnost Janova jazyka ve Zjevení je patrná už na úrovni řečtiny. Janovy četné *solecismy* (gramatické a syntaktické anomálie) bývaly (zejména od počátku 20. století) vysvětlovány Janovou dvojjazyčností (vliv hebrejštiny) a slabší kompetencí v řečtině. Dnes víme, že věc je mnohem zajímavější: pro každý nesprávný tvar existuje v knize příklad správného použití. Značná část anomálií se navíc vyskytuje v místech, kde se skrývá narážka na starozákonní text. Jiné lze vnímat jako *stylistické* semitismy a septuagintalismy. Vlivy hebrejského textu versus Septuaginty se zdají být uplatňovány výběrově a vědomě (Jan pečlivě vybírá a často pozměňuje znění vůči oběma zdrojům).¹⁹

Sociolingvistika nám dnes ukazuje, že jazyka bylo v dějinách opakovaně používáno i takto, tedy jako mluvnicky či významově pozměněného „idiolektu“ např. na protest proti vládnoucí struktuře. Dlouhodobý bezděčný vliv hebrejštiny na Janovu řečtinu *při psaní* naopak není pravděpodobný (příliš dlouhodobé působení, pravděpodobnější dominance jazyka se sevřenější mluvnici²⁰).

¹⁶ Collins, John J.: Introduction: Towards the Morphology of a Genre. *Semeia* 14 (1979), 1–20. Tato definice byla následně diskutována a opakovaně doformulována, viz předchozí poznámka.

¹⁷ Thompson, Leonard L.: *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. Oxford University Press, first published 1990, paperback, 1997.

¹⁸ Collins, Adela Yarbro: Introduction: Early Christian Apocalypticism. *Semeia* 36 (1986), 1–11.

¹⁹ Pro přehled této diskuzi viz Moyses, Steve: The Language of the Old Testament in the Apocalypse. *JSNT* 76 (1999), str. 97–113 a Beale, Gregory K.: *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary*. Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 1999 (příslušné části úvodu).

²⁰ Porter, Stanley E.: The Language of Apocalypse, *NTS* 35 (1989), str. 582–603, versus Callahan, Allen Dwight: The Language of Apocalypse, *Harvard Theological Review* 88 (1995), str. 453–470.

Ve většině případů jsou dnes tedy Janovy *solecismy* vysvětlitelné jako signály starozákonních motivů či stylisticky, a tím také jako přihlášení se k jazyku dávných proroků. Jedná se tedy o zvláštní jazyk již na úrovni mluvnické? V tomto světle bychom lépe chápali i dvojjazyčnost knihy Daniela: tyto jevy mohou být záměrné.

Kontextové studie: referenční síla Janových narážek.²¹ Řím Janovy doby je vykreslen a kritizován excelentně, avšak „zahaleně“ (viz např. „28 komodit“ světa /4x7/ ve Zj 18), včetně jeho mýtů, jako byla bohyně Roma (elementy ženy ve Zj 17), nebo děsivý „Neronův návrat z Parthy“ (král „osmý, a přece jeden z těch sedmi“ – který „spálí město ohněm“ – Zj 17,8 a dále). Aune upozorňuje na (nalezené) miniaturní busty zbožštěných římských císařů na korunách římských imperiálních kněží při oficiálních příležitostech – a my díky tomu lépe rozumíme, co původně znamenalo „klanět se před šelmou a před její sochou“.²²

Intertextualita. Specifickým rozměrem celé knihy je Janova *aluzivní intertextualita*: v textu se nalézají několik stovek jemných narážek na starozákonní texty (velmi střízlivý součet činí okolo 300, jiní odborníci jdou až k číslu 700 – to záleží na „jemnosti síta“).²³ Opět je to zajímavější: Jan používá těchto motivů jako jemné tkaniny; vždy cituje z více než jednoho starozákonního zdroje a víme, že vybírá a komponuje s exegetickou znalostí.²⁴ Počet těchto narážek a práce s nimi jsou tak intenzivní, že tuto dimenzi nelze při výkladu ignorovat – nekvalifikovaný čtenář tedy text nevyloží. Pozor, není to pouze text Daniela (Beale), co bylo rozpoznáno jako Janův výrazný prorocký zdroj: v podobné síle Jan sahá také k Izajášovi (Fekkes), Ezechieli (Vogelgesang, Ruiz) a Dvanácti prorokům, o něco méně pak k Jeremjášovi; z ostatních spisů jsou výrazně zastoupeny Žalmy a Pentateuch.²⁵ Janův výběr starozákonních zdrojů se výrazně odlišuje od typických zdrojů jiných novozákonních spisů a frekvence tohoto citování je nesrovnatelná – postupuje v různé intenzitě celým textem.

Sít drobných paralel. Tento další mikro-prvek Janovy strategie může být matoucí – řada pasáží ve Zjevení může být vnímána jako symetrické či jinak paralelní dvojice právě vzhledem k přítomnosti četných drobných paralel. Tentýž jev stojí v pozadí našeho tradičního postulátu o chíaistické (symetrické) struktuře knihy jako celku.²⁶ Zde tedy stopujeme další jemnou dimenzi Janova „tkaní“.²⁷ Tato síť paralel v celém textu nikterak neusnadňuje hledání odpovědi na otázku „Jak spolu jednotlivé pasáže knihy (které opakovaně metaforizují své reálie do nových velkých obrazů) souvisejí?“

Metaforizace. Realita římského světa v závěru 1. století je Janem popsána excelentně, avšak *zahaleně, tedy jazykem metafor a narážek*. Kromě výtečné znalosti Starého zákona autor reflektuje dobové mýty a motivy a neváhá jich využít (*Nero redivivus*, pythagorejská mystika čísel, *isopséfismus*²⁸). Mímochodem, kdeže se nám netvor z pevniny a z moře objevují původně? Nejsou to náhodou Livjatan a Behemót z knihy Jób? Pokud ano, pak „smrtná rána mečem“ ve Zjevení 13,14 odkazuje na cosi duchovně mnohem významnějšího nežli děje spojené s Francouzskou revolucí...

Janův text, který duchovně *odhaluje* (hodnoty, skutečnost pod lesklým povrchem, podstatu velkých dominujících entit), tak činí jazykem zahaleným. „*Kdo má uši, slyš... Zde je třeba moudrosti...*“ – od čtenáře se očekává vysoká kvalifikace duchovní i biblistická (řčeno dnešním jazykem).

²¹ Bauckham, Aune, monografie Kraybill a zvláště Friesen.

²² Aune, David E. *Revelation (Word Biblical Commentary)*, Volume 52A, B, and C. Nashville: Thomas Nelson, 1997–98.

²³ Pro přehled viz Paulien, Jon: Elusive Allusions: The Problematic Use of the Old Testament in Revelation. *Biblical Research* XXXIII (1988), 37–53.

²⁴ Beale, Moyise, obecněji Dimantová (*The Micra*).

²⁵ Obecněji o starozákonních zdrojích ve Zjevení např. Moyise, Mathewson, Paulien. Pro přehled viz Moyise, Steve: *The Old Testament in the Book of Revelation*. JSNT Supplement Series 115. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995 (str. 16).

²⁶ Strand, Paulien, R. Stefanovič.

²⁷ Není od věci zde připomenout, že původní latinské „textere“ znamená „tkát“.

²⁸ Všechny zmíněné motivy a techniky výtečně exegeticky zpracovává Bauckham, Richard: *The Climax of Prophecy: Studies in the Book of Revelation*. Edinburgh: T&T Clark, 1993.

Jan „zaklíná“ tehdejší svět do metafor a složených metafor. Čtení je pak sice pracnější, ale velikou výhodou tohoto jazyka je možnost *vytváření nových metafor v nových kontextech* (viz příklady níže).

Tento princip začíná v Písmu u metafor typu „Hospodin je můj pastýř“ a pokračuje třeba „marnotratným synem“. Díky principu metaforického (poetického) srovnání dokážou Žalmy a podobenství stále produkovat svěží významy. Nemělo by však smysl ptát se „Kde bydlel marnotratný syn?“ ani pedantsky trvat na faktu, že – přísně vzato – Hospodin *není* pastýř.

Janovým narážkám a metaforám²⁹ je nutno napřed věnovat čas. Tkanina textu byla tkána s nesmírnou pečlivostí – cílem tedy nebylo „rychlé čtení“. Pak teprve můžeme jeho metafory – či spíše vždy jejich textovou „půlku“, jako např. „Babylon“, jemně vzít a přiložit k dalším entitám – a sledovat, v kolika bodech najdeme shodu a kde začíná neshoda. Metaforická shoda není nikdy úplná – Hospodin sice *není* starověký pastýř (Ž 23), ale v leccem se mu podobá... Studium Janových informovaných exegetických starozákonních narážek nám obraz dále upřesní a zaostří. Jak si např. Jan dovolil popsat oslaveného Ježíše (Zj 1,12–18) pomocí starozákonních textů, popisujících Hospodina při soudu?

Příklady metafor. Máte rádi kázání o Laodiceji? Kdo cestoval po Turecku a navštívil Pamukkale, ten viděl něco důležitého. Ten teplý vápenatý pramen, ve kterém se turisté tak rádi procházejí a který vytváří nádherné bělostné vápencové útvary, tak ten tam prýštil už v době Janově. Místo se ovšem jmenovalo Hierapolis. A Římané – ach, ti Římané – uměli svými akvadukty vést vodu daleko. Do místa zvaného Laodicea (kde existují vykopávky z Janových dob) tak byla přiváděna voda z Hierapolis. Pokud byla ještě teplá, byla vhodná k lázně (zase ti Římané!) a považována za léčivou. Druhou možností bylo nechat ji ve zvláštních nádobách vychladnout a usadit a proměnit ji tak ve vodu pitnou (a tedy životodárnou). A pak zde byla třetí možnost: nechat tuto velmi vápenatou vodu téci akvaduktem do Laodiceje. Voda cestou ovšem jednak vychladla („zvlažnělá“), jednak se ještě více znečistila. Tak, jak přitekla, byla tedy k nepotřebě – nebyla ani pitná, ani vhodná k lázně.³⁰

Laodicejský křesťan není podle Jana osobou v duchovní „střední poloze“ mezi doslovně „studným“ a „horkým“. Je zcela nepoužitelný. Důvody vysvětluje text: věřící, který nemá zlato víry, bílý šat ospravedlnění ani duchovní vidění, nemůže duchovně postrádat více – chybí mu *všechno*, a přece je „v pohodě“ – jako text, který nesprávně chápe sám sebe. „Laodicejskost“ není plošná, paušální kvalita: toto poselství však varovně ukazuje, že *duchovnost lze ztratit tiše a bez bolesti*, aniž by si člověk všiml.

Je zde dokonce podezření, že tento laodicejský křesťan spokojeně profituje z „babylonských“ hodnot Říma... Jezábel, Balám, Nikolaité, „ti, kdo se praví býti židé, ale nejsou“ (patrně nevěrní křesťané) v poselství sedmi sborům. Společným motivem těchto metafor (ve světle souvisejících velkých motivů knihy) je zřejmě kolaborace s Babylonem-Římem a profitování z něj (a to až po ohrožování životů spolubratří). Kdo pamatujeme totalitní režim, rozumíme: něco jiného je totalitu přežít – a něco jiného je spolupracovat a profitovat z ní... Ale to už jsme vytvořili novou metaforu...

Babylon. „Babylon“ není Janovým *zákrytným* označením Říma, jak jsme se domnívali dříve. Jak si všiml někdo z komentátorů, musel by to být velmi nedovtipný Říman, který by u „města, které sedí na sedmi pahorcích“ (Zj 17,9) mohl mít jakékoli pochybnosti. To ale není hlavní důvod: Jan císařskému Římu konce 1. století přisuzuje *metaforu* Babylona. Čtenář, který ví hodně o biblickém motivu „Babylona“ a rovněž hodně o tehdejším Římském impériu, si obě poloviny metafor položí k sobě a uvidí podobnosti a shody.

Nové metafory. Teprve po dobrém pochopení této úrovně výkladu – Jan, jeho posluchači a matoucí svět Říma 1. století – se smíme ptát, zda se v dějinách objevily i jiné entity, které mají „babylonské“

²⁹ Paul, Ian: *The Value of Paul Ricoeur's Hermeneutic of Metaphor in Interpreting the Symbolism of Revelation Chapters 12 and 13*. Unpublished PhD dissertation, The Nottingham Trent University, 1998. Paul, Ian: *The Book of Revelation: Image, Symbol and Metaphor*. In *Studies in the Book of Revelation*, edited by Steve Moyise, str. 131–147. T&T Clark 2001.

³⁰ Paul, Ian: *Metaphor*. In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, edited by Kevin J. Vanhooser (general editor), str. 507–510. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005.

vlastnosti a hodnoty a „vejdou se“ do této metafory. Nepochybně najdeme. Jedna podobnost však nestačí, shodných rysů musí být více.

Jinými slovy, jestliže císařský Řím byl (jako) Babylon, pak se (s dobrou vědomostí o Římu i Babylonu) tážeme: A nevyskytly se poté na scéně dějin jiné entity, které se vejdou do tohoto srovnání? Jan (ani Daniel) obvykle neidentifikuje důležité hráče na scéně *jmenovitě*, nýbrž *kvalitativně*: tím, co říkají a konají, tedy v logice „Kdo to dělá, ten to je“. Tak poznáme antikrista nejen v závěru 1. století, ale nepochybně i ve výslovně protikřesťanské komunistické totalitě nebo jiných extrémních entitách minulosti i dneška. Ten, kdo se ve víceroch důležitých „kvalitách“ vejde do tohoto metaforického přirovnání, ten to (opět) je.

Příklad literární otevřenosti: motiv pokání nepřátel ve Zj 11,13. Tento text je patrně jediným místem ve Zjevení popisujícím pokání těch, kdo byli předtím nepřáteli. Dovídáme se zde, že to, co nedokážou ani Boží varovné soudy (sedmero troubení), dokáže pouze Kristův motiv, rozpoznáný v sebeobětavé službě „dvou svědků“. Nicméně, jak přehledně ukázal Osborne, i tento Janův text lze číst nejméně dvěma odlišnými způsoby. Jedna početná skupina komentátorů tvrdí, že jde o autentické pokání nepřátel.³¹ Koneckonců, řečtina onoho vyjádření je v plné shodě s formulací andělského poselství ve Zj 14,7 – „báli se Boha a vzdali mu slávu“.³² Jiná skupina autorů čte nicméně odlišně: jedná se o vynucenou, „šibeniční“, poctu Bohu pod tlakem okolností.³³ Obě tato čtení jsou přitom exegetická a nabízejí (odlišná) intertextuální doložení.³⁴

Vidíme tedy, že tento typ psaní s pootevřenou rovinou významu (víceznačností, „přebytkem významu“³⁵) vyžaduje, aby významové bohatství bylo zredukováno (zúženo) čtením s nejpřesvědčivějším exegetickým doložením (odůvodněním), přičemž nová čtení zůstávají i nadále možná.

Závěrem. Výchozí sympatie, dobové literární i kontextové povědomí, průprava biblická i duchovní, exegetický (nikoli eisegetický) postup „odhalování“, prostor pro nová čtení a nové metafory, christocentrická a evangelijní „chut“ výkladu – to a více po nás žádá Janova Apokalypsa a její nejbližší literární sourozenci. Výjimečnost tohoto literárního idiomu je nadále potvrzována stavem bádání: navzdory výrazným posunům posledních čtyř dekad platí, že „úvodové“ literární otázky apokalyptiky (definice žánru, autoři a kontexty vzniku, literární struktura, komunikace a funkce, výkladové konvence) zůstávají překvapivě pootevřené. Tyto kreativní texty mají za sebou dlouhé a nesnadné období dějin výkladu. Rezistence na straně jedné, neobvykle široké spektrum výkladů a novodobých analýz na straně druhé, to vše je svědectvím o vysoké kreativité a specifické *literární otevřenosti* rozvinutých apokalyps. „Zde je třeba moudrosti... Kdo má uši, slyš...“

Pro hlubší zájem. Informace v tomto článku jsou ve větším detailu shrnuty v knize:

Mach, Roman: *The Elusive Macrostructure of the Apocalypse of John: The Complex Arrangement of an Open Text*. V edici Friedensauer Schriftenreihe připravuje Peter Lang, Hamburg. V angličtině s předmlouvou Stephena I. Wrighta.

³¹ Swete, Beckwith, Charles, Lohse, Caird, Beasley-Murray, Prigent, Sweet, Giblin, Schüssler Fiorenzová, Chilton, Krodel, Roloff, Thomas, Holwerda. Viz Osborne, *Revelation*, str. 433–434.

³² The same terminology appears in the angelic call in Rev 14:6.7; it is related to salvation also in Rev 15:4 and 16:9. Second, the phrase „give glory to God“ is connected with calls to repentance in other OT places: Josh. 7:19; 1 Sam. 6:5; Isa. 42:12; Jer. 13:16 Third, only God's spiritual community gives glory to God elsewhere in Rev. Osborne, *Revelation*, 434.

³³ Hendriksen, Kiddle, Mounce, Beale. Osborne, *Revelation*, str. 434.

³⁴ „Fearing God“: similar expressions of enemies under pressure or out of a temporary stance are found in the OT (Prov. 1:24–32; Jon. 1:9.10.16; Dan 4:34), „Giving Him Glory“: God sometimes demands glory with no reference to conversion (1 Sam. 6:5; Ps. 96:7.8; Isa. 42:12) or in context of judgment (1 Enoch 62:6–13; 63:2–12). Osborne, *Revelation*, 434.

³⁵ Terмін z díla P. Ricoeura. Ricoeur, Paul: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: The Texas Christian University Press, 1976. Ricoeur, Paul: Creativity in Language: Word, Polysemy, Metaphor. *Philosophy Today*, 17:2 (Summer 1973), 97–111.

Vybraná bibliografie

Zásadní komentáře a studie

- Aune, David E. *Revelation (Word Biblical Commentary)*, Volume 52A, B, and C. Nashville: Thomas Nelson, 1997–98.
- Bauckham, Richard. *The Climax of Prophecy: Studies in the Book of Revelation*. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- Bauckham, Richard. *The Theology of the Book of Revelation*. New Testament Theology Series. Cambridge University Press, first published 1993, reprint 2002.
- Beale, Gregory K. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary*. Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 1999.
- Collins, Adela Yarbro. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Leiden: Brill, 2000.
- Collins, J. J., editor: *The Encyclopedia of Apocalypticism, Volume 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York and London: Continuum, 2003.
- deSilva, David A. *Seeing Things John's Way: The Rhetoric of the Book of Revelation*. Westminster John Knox, 2009.
- Dimant, Devorah. Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha. In *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, edited by Martin Jan Mulder, str. 379–419. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Friesen, Steven J. *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001.
- McGinn, Bernard. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1998.
- Resseguie, James L. *The Revelation of John: A Narrative Commentary*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- VanderKam, James C., and William Adler, eds. *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press, 1996.

Adventističtí autoři

- Stefanovic, Ranko. *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation*. Second Edition. Andrews University Press, 2009.
- Stefanovic, Zdravko. *Daniel: Wisdom to the Wise: Commentary on the Book of Daniel*. Nampa, Idaho: Pacific Press, 2007.
- Hongisto, Leif. *Experiencing the Apocalypse at the Limits of Alterity*. Leiden: Brill, 2010.
- Tongstad, Sigve K. *Saving God's reputation: The Theological Function of Pistis Iesou in the Cosmic Narratives of Revelation*. T&T Clark, 2006.
- Paulien, Jon. *The Deep Things of God: An Insider's Guide to the Book of Revelation*. Review and Herald, 2004.
- Doukhan, Jacques. *Secrets of Revelation: The Apocalypse through Hebrew Eyes*. Review and Herald, 2002.

V našich jazycích

- Beneš, Jiří. *Kniha o Bohu soudci: Teologie knihy Daniel*. Centrum pro náboženský a kulturní dialog při HTF UK v Praze; Advent-Orion, Praha, 2015.
- Dus, Jan A.: *Proroctví a apokalypsy: Novozákonní apokryfy III*. Praha, Vyšehrad 2007.
- Hornánová, Sidónia: *Židovská apokalyptika*. Univerzita Komenského Bratislava, 2007.
- Moskala, Jiří: *Kniha Daniel a Makabejská teze*. Hope, 1995.

Soušek, Zdeněk: *Knihy tajemství a moudrosti I–III*. Praha, Vyšehrad 1998.

Hermeneutika šířeji

Brown, Jeannine K.: *Scripture as Communication: Introducing Biblical Hermeneutics*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007.

Corley, Bruce, Steve Lemke a Grant Lovejoy, eds.: *Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture*, B&H Publishing Group, 2nd edition, April 2002.

Fokkelman, J. P.: *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1999.

Fokkelman, J. P.: *Reading Biblical Poetry: An Introductory Guide*. Westminster John Knox Press, First Edition, 2001.

Lentricchia, Frank: *After the New Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Sandy, D. Brett: *Plowshares and Pruning Hooks: Rethinking the Language of Biblical Prophecy and Apocalyptic*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2002.

Thiselton, Anthony C.: *New Horizons in Hermeneutics*. London: HarperCollins (Marshall Pickering), 1992.

Novozákonní hymny

Martin Lindtner

Novozákonní hymny mají v kánonu Nového zákona své nezastupitelné místo. Ethelbert Stauffer je přirovnal ke krystalům uprostřed amorfní hroudě¹. Kompozicí hymnického rázu je v Novém zákoně celá řada². Největší pozornost je v odborné literatuře (a také v tomto článku) věnována tzv. hymnům christologickým.

Christologické hymny můžeme charakterizovat jako krátké, poetické narativy, přibližující dramatickým způsobem, zhuštěnou formou a exaltovaným jazykem příběh Ježíše Krista. Vznikají dříve než rozsáhlá evangelijní vyprávění. Pro formování christologie rané církve mají nesmírný význam. Po prvotních stručných vyznáních/zvoláních víry³ jsou to právě hymny, které christologii prohlubují a rozvíjejí. Martin Hengel⁴ se domnívá, že mezi lety 30–50 n. l., kdy christologické hymny vznikají, se christologie rozvíjela více než mezi lety 50–700 n. l. Pamatujme přitom, že mezi roky 50–700 n. l. se odehrálo několik významných koncilů, kde bylo christologické dogma zpřesňováno a definováno. „Stručně řečeno, christologické hymny plnily funkci živoucího média pro prudký rozvoj christologického myšlení. Na počátku pomyslné řady stojí mesiášské žalmy a na konci prolog Janova evangelia.“⁵

Rozdělení novozákonních hymnů

Názory na počet a rozdělení novozákonních hymnů se různí. Reinhard Deichgräber⁶ dělí novozákonní texty hymnického rázu do tří základních kategorií: tzv. Lobsprüche, božské hymny (God-hymns) a kristovské hymny (Christ-hymns).

1. Lobsprüche jsou krátké projevy chvály, jejichž původ je v helénistickém judaizmu. Ty se dále dělí na tři podskupiny:
 - doxologie-chvalořečení (Ř 11,36; Ga 1,5; Ef 3,21; 1Tm 1,17; 6,16; 1Pt 5,11; Ju 25),
 - eulogie-požehnání (Ef 1,3–14; 1Pt 1,3–5; Ko 1,12–14),

¹ Stauffer, Ethelbert. *New Testament Theology*. London: SCM, 1948, s. 238.

² Více o rozdělení viz „Rozdělení novozákonních hymnů“.

³ Např.: Pán Ježíš Kristus, Ježíš je Kristus, Ježíš je Syn Boží.

⁴ Hengel, Martin. *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*. Philadelphia: Fortress, 1976, s. 2.

⁵ Hengel, Martin. *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1983, s. 95.

⁶ In Gloer, W. H. Homologies and Hymns in the New Testament: Form, Content and Criteria for Identification. *Perspectives in Religious Studies*. Summer 1984, Vol. 11, Issue 2, 115–132, s. 122–123.

- zvolání milosti (charis-speech) obsahující frázi χάρις δὲ τῷ θεῷ nebo jí podobnou (Ř 6,17; 7,25; 1K 15,57; 2K 8,16).
- 2. Božské hymny jsou chválou Božího majestátu. Neobsahují specificky kristovské prvky. Patří sem například Ř 11,33–36; 1Tm 6,15b–16; Zj 4,8.11; 7,10.12; 15,3.4.
- 3. Kristovské hymny opěvují Krista a jeho dílo, především jeho pokoření a vyvýšení. Dalšími častými christologickými tématy obsaženými v těchto hymnech jsou: Kristova preexistence, Kristus jako služebník a Kristus jako Pán veškerenstva. Mezi nejznámější patří například Fp 2,6–11; Ko 1,15–20; 1Tm 3,16; 1Pt 3,18–22; Žd 1,3, J 1,1–14.

Ralph P. Martin⁷ nabízí ještě jiné rozdělení; mohli bychom říci podle funkce nebo způsobu využití hymnu:

1. svátostné (sacramental; Ef 2,12–19; 5,14; Tt 3,4–7; s určitými rozpaky zařazuje ještě Ř 6,1–11; Ef 2,19–22),
2. meditativní (meditative; Ef 1,3–14; Ř 8,31–39; 1K 13),
3. vyznavačské (confessional; 1Tm 6,11–16; 2Tm 2,11–13),
4. christologické (christological; Fp 2,6–11; Ko 1,15–20; 1Tm 3,16; 1Pt 1,18–21; 2,21–25; 3,18–21; Žd 1,3, J 1,1–14).

K výše uvedenému však Martin jedním dechem dodává, že „toto rozdělení není přísné; jednotlivé příklady je možné zařadit i do jiných z uvedených kategorií“.⁸

Za specifické kategorie můžeme považovat lukášovské hymny z počátku Lukášova evangelia (L 1,46–55; 1,68–79; 2,14; 2,29–32) a hymny v knize Zjevení⁹. Úplně samostatnou kapitolou jsou pak citace starozákonních žalmů.

Funkce novozákonních hymnů

Při výkladu hymnických textů může být užitečné vnímání jejich původní funkce; tedy za jakým účelem byly komponovány. V odborné literatuře jsou zmiňovány následující čtyři funkce:

1. Oslavná – zpěv hymnů byl součástí bohoslužby prvotní církve. Svědčí o tom Nový zákon (Sk 2,47; 16,25; 1K 14,15.26; Jk 5,13; Ef 5,19; Ko 3,16). Všeobecně se má za to, že například christologické hymny jsou převzaty ze starší tradice, než jsou novozákonní epištoly. Novozákonní autoři původní texty těchto písní pravděpodobně částečně upravovali pro potřeby své argumentace.
2. Katechetická – někteří se domnívají, že hymny byly využívány jako součást katecheze nově obrácených křesťanů. Píseň či poezie je snáze zapamatovatelná.
3. Apologetická – hymny měly sloužit k vymezení se vůči učením falešných učitelů¹⁰, kteří působili v nově založených křesťanských sborech.
4. Ospravedlnění Boha (teodicea) – sloužily také k ospravedlnění Boha/Krista, který je suverénní a vládne, navzdory aktuálnímu utrpení a útlaku, který zakoušela prvotní církev.

⁷ Martin, R. P. *Carmen Christi: Philippians ii. 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983, s. 19.

⁸ Tamtéž.

⁹ Zde odkazují k článku: Ford, J. M. The Christological Function of the Hymns in the Apocalypse of John. *Andrews University Seminary Studies*. Autumn 1998, Vol. 36, No. 2, 207–229.

¹⁰ Především gnostiků nebo jejich předchůdců.

Interpretace novozákonních hymnů

V poslední části se pokusíme nastínit některá doporučení, která mohou být užitečná při samotné práci s těmito texty. Kromě některých základních exegetických kroků, které jsou užitečné při výkladu většiny biblických literárních žánrů (např. kontext), si všimneme stylistických a jazykových prostředků charakteristických pro novozákonní hymny. Začneme však krátkým obecným úvodem k biblické poezii jako takové.

Poezie¹¹

Jedním ze základních charakteristických rysů poezie je, že skrze rytmus a obraznou řeč je čtenáři signalizováno, že se nachází v úplně jiném literárním světě, než je próza nebo dogma. Účelem poezie není podávat striktní definice, ale spíše stimulovat a zapojit čtenáře do zápasu s obrazy a náladami, které generuje poetická zkušenost (zkušenost s poezií). Rytmus dává textu spád, který zvyšuje moc jazyka. Množství metafor a symbolů naznačuje, že význam textu není uzavřený; naopak je otevřený vícero možným významům, nutí k úvahám, není jednoduše naservírován. Význam je do značné míry závislý na kreativité interpreta. Zmíněná nejednoznačnost je záměrem, nikoli nedostatkem. Dobrá poezie naznačuje také limity lidského vyjadřování. Existují totiž vjemy (skutečnosti), které mohou být vyjádřeny dostatečně silně pro naši lidskou mysl pouze formou poezie/hymnu.

Kontext

Hymny svádějí k tomu, aby byly vykládány samostatně – odděleně od okolního textu. Jsou to přece písně a ty žijí vlastním životem. Ne tak u novozákonních hymnů. Z obecně platných exegetických kroků bych rád zmínil právě jen kontext, který je pro jejich výklad klíčový. Jak již jsme řekli výše, s velkou pravděpodobností nebyli autory hymnů sami novozákonní pisatelé. Ti spíše upravovali již existující písně pro potřeby své argumentace a do toku textu (například epištoly) je vkládali velmi promyšleně. Proto se jeví vnímání kontextu jak bezprostředního, tak celé biblické knihy, jejíž je hymnus součástí, jako jeden z klíčových kroků.

Jazykové prostředky

V návaznosti na to, co bylo řečeno v předchozím odstavci, je však potřeba dodat, že hymny se většinou od okolního textu výrazně liší. Jsou v nich například použity specifické teologické výrazy, neobvyklý slovník, obrazy či myšlenky, které jinak daný autor běžně nepoužívá. Časté bývají tzv. *hapax-legomenon*.¹²

Stylistické prvky

Podobně jako u starozákonní poezie, i v novozákonních hymnech jsou přítomny stylistické prvky jako chiasmus, paralelismus, antiteze, aliterace či časté užití participií¹³. Zastavíme se na chvíli pouze u paralelismů a antitezí.

U novozákonních paralelismů¹⁴ je poněkud problematické jejich schematické rozdělení na synonymní, antitetický a syntetický. Tato kategorizace může být lehce zavádějící. Protože vztah mezi první a druhou částí paralelismu bývá často komplexnější než jen ve smyslu stejného či opačného významu. Jde spíše o interpretaci první části paralelismu. Doplňuje a obohacuje její význam. Funkcí

¹¹ Volně podle: Bailey, J. L., Broek, L. D. V. *Literary Forms in the New Testament: A Handbook*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992, s. 81.

¹² Výrazy, které se na jiném místě Nového zákona nevyskytují, a proto není snadné rozklíčovat jejich význam.

¹³ Aliterace a participia jsou rozpoznatelné pouze při práci s původním zněním.

¹⁴ Volně podle: Bailey, J. L., Broek, L. D. V. *Literary Forms in the New Testament: A Handbook*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992, s. 81.

paralelismu je zesílení nebo vystupňování významu, zostření či zpřesnění významu, nebo dokonce dramatizace textu. Interpret by neměl přehlížet bohatost a komplexnost novozákonních paralelismů.

Antiteze je pro novozákonní, především christologické hymny, klíčovým výrazovým prostředkem už z podstaty věci. Jak jsme již naznačili výše, společným jmenovatelem christologických hymnů je hledání vnitřních souvislostí mezi Kristovým ponížením/pokořením a vyvýšením. Tato antiteze tvoří základní napětí-drama a zároveň jednu z klíčových otázek pro interpreta. Příklady dalších antitezí jsou nám dobře známé: nebe-země, světlo-temnota, duch-tělo apod.

Obsah christologických hymnů

Tímto jsme se plynule dostali k obsahu christologických hymnů. O základních tématech jsme již mluvili v části o rozdělení novozákonních hymnů. Jsou jimi základní antiteze pokoreni-vyvýšení. Dále pak: Kristova preexistence, Kristus jako služebník a Kristus jako Pán veškerenstva. Co je potřeba dodat, je skutečnost, že zatímco krátké vyznavačské formule (vyznání víry) popisují spíše vnější fakta, hymny míří k podstatě věci. Například tam, kde se ve vyznání objeví motiv Ježíšovy smrti a vzkříšení, opěvuje hymnus spíše Ježíšovo pokoreni/ponížení a vyvýšení.

Struktura textu

Hymny jsou jakožto poezie texty výrazně strukturované. Avšak není vždy snadné strukturu hymnu rozklíčovat. Pro tuto nesnadnost není dobré formální stránku textu přecenit. Ale může přece jen pomoci objevit a porozumět základním tématům písně. Minimálním vhodným krokem je pokusit se rozpoznat jednotlivé sloky. K tomu nám mohou pomoci následující kroky: všimnout si užití vztažných zájmen či spojek k vedlejším větám; pro jemnější práci se strukturou textu poslouží vnímání participií; nedílnou součástí pro stanovení struktury textu je samozřejmě také sledování obsahu písně.

Pro konkrétní příklad práce s hymnickým textem bych rád odkázal na výklad Jana Roskovece: *Hymnus o vyvýšení toho, který se ponížil: Fp 2,5–11*¹⁵.

¹⁵ In: Pokorný, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Vyšehrad, 2005, s. 456–474.

Hagioterapie – léčivé čtení Písma

Michal Balcar

Co je hagioterapie

Originálním, specifickým, netradičně „neexegetickým“, a přesto smysluplným způsobem zachází s biblickým textem psychotherapeutický přístup vzniklý v České republice, který jeho zakladatelé nazývají *hagioterapií*¹. Etymologie názvu napovídá, že je zde „svatých prostředků“ (řecké ἅγιος – svatý) používáno pro léčebné (ř. θεραπεύειν – léčit) účely. Svaté v hagioterapii představuje biblický text, terapeutické potom existenciální skupinová psychotherapie.

Teoreticky vychází hagioterapie z existenciální analýzy a logoterapie Viktora Emila Frankla a Alfreda Längleho a specifičtěji navazuje na práci Eugena Drewermanna a jeho hlubinně psychologický výklad Písma.² Jako svou další myšlenkovou inspiraci uvádějí protagonisté hagioterapie Martina Heideggera (autentické a neautentické bytí), Ericha Fromma (modus být vs. modus mít), Martina Bubera („já-ty“ vs. „já-ono“), Abrahama Maslowa (nedostatek vs. růst), Thomase Harrise (transakční analýza), ale také současnou hvězdu české ekonomické vědy Tomáše Sedláčka (homo oeconomicus). Samotná práce s klienty též využívá dvanáctibodový program definovaný tzv. anonymním hnutím.³ Celý přístup tedy není nijak úzkoprse omezený, nýbrž eklekticky vybírá vše, co souzní s hlavním nasměrováním.

Hagioterapeutický přístup nepočítá s existencí jakékoli metafyzické reality (Boha). Nepopírá ji, ale nijak s ní nepracuje. Díky tomu se stává metoda použitelnou pro každého pacienta bez ohledu na vyznání (teismus/ateismus). Léčivou silou je samotná lidská náboženská a porozumění smyslu (ať už je jím pro konkrétního pacienta cokoli). Přesto se k teismu hlásí v předpokladu, že život přece

¹ Je třeba „českou“ hagioterapii odlišit od častějšího významu tohoto slova, jež označuje „duchovní léčení“ pomocí religiózních prostředků (modlitby, poutě atd.) typicky ve středověku. Tento typ hagioterapie ožil ve 20. století díky encyklice Jana Pavla II. *Salvifici doloris*. Viz <https://en.wikipedia.org/wiki/Hagiotherapy>.

² Oficiální webové stránky Společnosti pro hagioterapii a pastorační medicínu obsahují také dvě kapitoly přeložené z italské verze Drewermannovy knihy *Il messaggio delle done. Il sapere dell'amore* (Brescia: Queriniana, 1997). Text vykazuje jistou podobnost (z hlediska přístupu) s knihou Remeš, Prokop; Halamová, Alena: *Nahá žena na střeše* (Praha: Portál, 2004).

³ *Nahá žena*, str. 193.

jenom smyslem disponuje a není tragický a nesmyslný *per se*, jak se domnívá např. jedna ze stěžejních postav existenciální psychoterapie Irvin D. Yalom.⁴

Cílovou skupinou hagioterapie jsou jedinci „... s neurotickými poruchami, s poruchami příjmu potravy, poruchami prožívání životního smyslu a s poruchami osobnosti.“⁵ Hagioterapie je pro klienty nepovinná. Typická skupina má do deseti účastníků. Je vedena direktivně hlavním terapeutem. Každé sezení začíná trojím čtením příběhu. Po prvním čtení terapeut nabídne klientům dovysvětlující poznámky (např. kdo byli farizeové atd.). Důležité je třetí čtení, po němž jsou pacienti vyzváni k „... **aktivní imaginaci**. Pacient si má příběh představovat jako film nebo vzpomínku, nechat jej na sebe působit, emočně jej prožít a pokusit se v něm hledat také sám sebe. Stává se součástí příběhu, může se vidět např. v některé z postav. Nejde tedy o racionální sledování děje, popis, ale o vidění příběhu v obrazech, o prožití, o aktivní imaginaci příběhu.“⁶ Poslední částí je řízená diskuze o příběhu, jejímž cílem je vyjádření emocí, jež příběh evokoval.

Klíčovými postavami hagioterapeutického hnutí v České republice jsou autoři publikace *Nahá žena na střeše*⁷ definující tento přístup, MUDr. at Mgr. Prokop Remeš a PhDr. Alena Halamová. Doktor Remeš byl tak laskav, že autorovi tohoto článku věnoval svůj čas a umožnil mu zúčastnit se jednoho hagioterapeutického sezení v Psychiatrické nemocnici v Praze-Bohnicích.

Jak hagioterapie pracuje s Písmem

Hagioterapeutický přístup k biblickému textu sleduje jiné cíle než vědecká exegeze a hermeneutika, ale také s Písmem zachází jinak než křesťanská liturgie. Důraz je téměř plně přesunut na čtenáře, je muž biblický příběh⁸ slouží jako vědomé projekční plátno. Remeš s Halamovou explicitně uvádějí: „Abychom byli schopni vidět ... příběh jako *symbolické zrcadlo*, je třeba, abychom se hlouběji ponořili do dávného děje i do vlastního nitra. Právě přesmyk od intelektuálního poučení k existenciálnímu oslovení tvoří podstatu děje, který se často odehrává při psychoterapii.“⁹

Biblické příběhy jsou pro hagioterapii vlastně nadčasovými mýty (bez jakéhokoli pejorativního nádechu). Chápání Bible jako inspirovaného Božího slova není pro hagioterapii podstatné a nijak se s ním nepracuje¹⁰, byť ho ani nepopírá.¹¹ Z toho vyplývá, že metoda samotná je vhodná spíše pro sekulárního člověka/pacienta, jenž není zatížen přehnanou úctou k textu a předporozuměním založeným na církevních dogmatech. Proč hagioterapie tedy pracuje s biblickými narativy? Jelikož se jedná o příběhy hluboce vkořeněné v evropské myšlenkové tradici a současně přirozeně otevírající velká existenciální témata člověka. Zároveň platí, že k léčebné práci by vlastně bylo možné použít podobným způsobem i např. řecké mýty.

Metodologicky je práce s biblickým textem v hagioterapii v souladu s trendy postmoderní hermeneutiky a literární teorie definovanými např. v koncepci *otevřeného díla* Umberta Eca¹². Ta je skeptická k možnosti odhalit autorský záměr a důraz přesouvá na interpreta.

Pokud takový přístup nachází zdánlivou analogii v křesťanské tradici, pak je to pravděpodobně v alegorickém čtení rozšířeném v patristické době a ve středověku.

⁴ Více viz Yalom, Irvin D.: *Existenciální psychoterapie* Praha: Portál, 2006); tentýž: *Pohled do slunce: O překonávání strachu ze smrti* (Praha: Portál, 2008). http://www.hagioterapie.cz/?page_id=3113.

⁵ Friedlová, Anna: Hagioterapie, (České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2007, diplomová práce, str. 31.).

⁶ Friedlová: *Hagioterapie*, str. 36.

⁷ Remeš, Prokop; Halamová, Alena: *Nahá žena na střeše* (Praha: Portál, 2004).

⁸ Hagioterapie pracuje pouze s biblickými narativy, které jsou nadto pečlivě vybrány, aby byly pro léčebné účely vhodné.

⁹ *Nahá žena na střeše*, str. 10, kurzíva doplněna.

¹⁰ Pouze v případě, že by některý z členů skupiny takové téma otevřel.

¹¹ *Nahá žena na střeše*, str. 15.

¹² Eco, Umberto: *Otevřené dílo: forma a neurčenost v současných poetikách* (Praha: Argo, 2015).

Reflexe hagioterapeutické práce s biblickým textem z hlediska teologie

Hagioterapie se vymezuje vůči čtení biblického textu, které má za cíl primárně „intelektuální poučení“. Autoři mají na mysli pravděpodobně vědeckou akademickou exegezi. Nicméně církev se vždy snažila o to, aby četla Bibli způsobem, jenž osloví věřící existenciálním způsobem. Emocionálně velmi intenzivní a živá zkušenost s textem typická pro terapeutické sezení (jehož se autor článku zúčastnil) však usvědčuje tradiční liturgické čtení s biblickým textem ze ztráty kontaktu s reálným životem. Církev dneška nedokáže využívat potenciál, který biblické narativy skrývají, pokud oslovuje pouze racionální složku člověka.

Prokop Remeš a Alena Halamová se v úvodu ke své knize pokoušejí obhájit svou metodu odvoláním se na křesťanskou tradici – konkrétně zmiňují alegorické čtení Písma. Pravděpodobně tak činí z obav, že by se metoda mohla stát terčem kritiky ze strany konzervativních křesťanů. To se však jeví jako zbytečné a navíc je jejich argumentace z historického hlediska spíše nepřijatelná.

Alegorie totiž neponechává vykladači volnou ruku v tom, aby v textu nacházel jakékoli významy. Citují Augustina, který v *Confessiones* říká: „Když se někdo snaží při výkladu Písma svatého nalézt ten smysl, který tam vložil pisatel, co je na tom zlého, že tam nalézá smysl, který mu Ty (Bože) ukazuješ jako správný, ač odporuje smyslu pisatele, jenž měl v úmyslu říci pravdu, byť trochu jinak?“¹³ Způsob, kterým interpretují autoři *Nahé ženy* tuto Augustinovu větu, však není možný. Říkají: „Charakteristické je, že tento způsob výkladu rezignuje na snahu zjišťovat smysluplnost a pravdivost Božího slova nějakými objektivními kritérii. Určující není, jak to či ono bylo biblickým autorem ‚odesláno‘, ale jak to bylo čtenářem ‚přijato‘.“¹⁴ Problém je v tom, že Augustin neříká, že by o významu rozhodoval čtenář, nýbrž je to **Bůh**, který vede jeho myšlení.¹⁵ Klíčový rozdíl tkví pravděpodobně v pojetí *logu*, jenž je pro patristické autory všudypřítomný. Svůj otisk zanechal v textu a vede také čtenářovu snahu porozumět. Právě *logos* je garantem toho, že čtenář správně porozumí biblickým *logoi*. Takové pojetí je však pro současného čtenáře velmi cizí. Platí tedy, že metoda vykazuje jisté podobnosti s alegorickým čtením, ale východiska jsou diametrálně odlišná.

Z teologického hlediska bezpochyby představuje problém selekce biblických textů. Jiné než příběhové pasáže jsou pro terapeutické použití nevhodné. Ovšem taková kritika ignoruje smysl a směr, kterým se hagioterapie ubírá, vždyť neusiluje o zvěstování evangelia.

Bylo by nespravedlivé a není záměrem tohoto článku tvrdit, že hagioterapie biblický text zneužívá. Součástí každého sezení a každé kapitoly knihy *Nahá žena na střeše* je také část věnovaná vysvětlení historických souvislostí a biblických reálií, které nadčasové mýty vracejí na zem do dějinného kontextu. Další garancí nesvévolného zacházení s biblickým textem v hagioterapii je skutečnost, že většina terapeutů jsou křesťané a implicitně tak do skupiny přinášejí svůj postoj úcty a snahu naslouchat příběhu, který je čten.¹⁶

Hagioterapie vnáší do způsobu zacházení s biblickým textem v sekulární společnosti, jakou je Česká republika, nový a svěží vítr. Autor tohoto textu se domnívá, že metodologicky je tento způsob čtení použitelný i pro „zdravé“ lidi, kteří chtějí zaslechnout jinou rovinu oslovení knihy, jež křesťané označují jako Boží slovo.

¹³ Remeš, Halamová: *Nahá žena na střeše*, str. 15.

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ Viz např. Origenés: *Peri archón*, kniha 4; Aurelius Augustinus: *De doctrina christiana*.

¹⁶ Je příznačné, že v knize *Nahá žena na střeše* je Bible též nazývána Božím slovem (např. str. 15).

Poselství radosti v Lukášově evangeliu a v knize Skutky apoštolů

Daniel Horničár

Oldřich SVOBODA, *Poselství radosti v Lukášově evangeliu a v knize Skutky apoštolů. Exegeticko-teologická studie. Dizertační práce. Cyrilometodějská teologická fakulta, Katedra biblických věd, Univerzita Palackého v Olomouci, 2015, 208 s.*

Oldřich Svoboda, kazateľ Moravskosliezskeho združenia Cirkvi adventistov siedmeho dňa a učiteľ na Teologickom seminári v Sázave, sa vo svojej dizertačnej práci, vedenej eminentným českým biblistom, prof. Ladislavom Tichým, venuje téme radosti v Lukášovom diele (Lukášovo evanjelium a Skutky apoštolov).

Lukášova jednoznačná preferencia radosti, v porovnaní s Matúšom a Markom, viedla autora dizertačnej práce k otázkam, ktoré chce vo svojej práci riešiť: „*Jakou roli toto téma hraje v celém Lukášově díle? Je to role spíše okrajová, nebo naopak zásadní? Nakolik souvisí myšlenka radosti s Ježíšovým dílem záchrany? Objevují se zde zmínky o radosti jen náhodně (dáno pouze chronologickým výskytem v uváděných průbězích), nebo s touto myšlenkou pisatel pracoval promyšleně v rámci struktury celého svého literárního díla?*“ (s. 16)

Po excelentnom prehľade dejín bádania a popise metodológie (synchronný prístup), autor predstavuje svoju prácu v troch častiach.

V prvej časti práce „*Lukášova terminologie radosti*“ (s. 18–43) sa Oldřich Svoboda zaoberá skupinou piatich výrazov (a ich kmeňovo príbuzných tvarov), pomocou ktorých Lukáš vo svojom diele rozvíja tematiku radosti: a) χαίρω (radovať sa, mať radosť); b) αγαλλιάομαι (jasat, veseliť sa); c) εὐφραίνομαι (radostne sláviť, byť dobrej mysle); d) σκιρτάω (skákať radosťou); e) γελάω (smiať sa).

Autor sleduje sémantickú šírku vybranej terminológie a jej použitie v Starom a Novom zákone¹, s exkurzmi aj do mimobiblickej literatúry. Dochádza k zisteniu, že vyššie uvedené výrazy pre radosť majú najmä v starozákonnom kontexte „*velmi silný duchovní rozměr... Ve většině*

¹ Prehľad výskytov témy radosti v Lukášovom diele, doplnený o niektoré miesta v Starom zákone:

- χαίρω: L 1,14,28; 6,23; 10,20 (2x); 13,17; 15,5,32; 19,6,37; 22,5; 23,8; Sk 5,41; 8,39; 11,23; 13,48; 15,23,31; 23,26; Joel 2,21; Iz 66,10; Ab 3,18.
- χαρά: L 1,14; 2,10; 8,13; 10,17; 15,7,10; 24,41,52; Sk 8,8; 12,14; 13,52; 15,3; Est 9,18.
- αγαλλιάομαι: L 1,47; 10,21; Iz 65,19.
- αγαλλιάσις: L 1,14,44; Sk 2,46; Ž 51,14 (LXX 50,14).
- εὐφραίνομαι: L 12,19; 15,23,24,29,32; 16,19; Sk 2,26; 7,41; 1S 2,1; 2Pa 29,36; Iz 25,9.
- εὐφροσύνη: Sk 2,28; 14,17; 2Pa 20,27
- σκιρτάω: L 1,41,44; 6,23; Mal 3,20.
- γελάω: L 6,21,23; Ž 52,8 (LXX 51,8).

prípádů jsou v Bibli použity pro radost před Hospodinem, pro radost a jásaní, které jsou důsledkem toho, co Bůh pro svůj lid vykonal, koná a ještě vykoná“ (s. 42).

Autor sa ďalej právom domnieva, že táto „myšlienka radosti zo záchranu“, ktorá prepája všetkých päť výrazov, viedla Lukáša k tomu, aby ich využil a zapracoval do svojej evanjeliovej správy tak, aby nimi zdôraznil podstatu a zámer Ježišovho vtelenia a služby. U Lukáša sa zo slov evanjelium a radosť stávajú takmer synonymá.

Druhá, najrozsiahlejšia časť práce „Kľúčové pasáže o radosti“ (s. 44–167), prináša exegetický rozbor (synchronného charakteru) vybraných kľúčových pasáží Lukášovho diela s tematikou o radosti.² Nesporným prínosom tejto časti je celý rad prehľadných štruktúr textu, filologických a gramatických poznámok, ale najmä intratextuálne (L, Sk) a intertextuálne prepojenie so starozákonným i novo-zákonným kontextom.

Ako príklad stačí uviesť rozbor Lukášovej formy blahoslavenstiev (L 6,20–26; s. 80–89), kde autor približuje formálne i tematické prepojenie tohto oddielu s oddielom Iz 60–66. Izajášovský text podáva eschatologický obraz víťazstva a vyslobodenia. Utláčaným a zarmúteným je zasľúbená Božia pomoc, ich novým údelom bude večná radosť (Iz 61,1–7). Túto radosť môžu do istej miery zažívať už dnes, ale jej úplné na-

plnenie sa uskutoční až vo chvíli, keď Boh stvorí všetko nové (Iz 65,13–19). Podobne i Ježiš zasľubuje svojim učeníkom, že sa ich nárek zmení v radostný smiech. Lukášov odkaz na Iz 60–66 pomáha chápať toto blahoslavenstvo ako eschatologickú realitu, ako súčasť a naplnenie Božieho plánu obnovy.

V tretej časti „Literárni analýza zmienek o radosti“ (s. 168–188) autor demonštruje, že Lukáš pracuje s témou radosti, v rámci štruktúry celého svojho literárneho diela, veľmi premyslene. Túto literárnu stratégiu môžeme sledovať na úrovni jednotlivých spisov, ale aj v celom dvojdieli.

Autor dochádza k zisteniu, že podobne ako v Lukášovom evanjeliu, tak aj v Skutkoch apoštolov korešpondujú zásadné momenty, miesta a postavy (štrukturujúce prvky spisu) so scénami radosti.³

Autor tiež zdarilo ukazuje, že jedným zo zjednocovacích prvkov, ktorý prepája jednotlivé scény v Lukášovom diele, je práve téma radosti. V tejto línii autor nachádza v L a v Sk deväť paralel⁴, ktoré sa navzájom dopĺňajú a rozvíjajú, a tak naratívne spájajú jednotlivé scény do veľkého príbehu. Súvislosti medzi jednotlivými paralelami sú prehľadne sumarizované v tabuľkách.

V *Závěru* autor prechádza od zhrňujúceho zhodnotenia témy radosti v architektúre celého Lukášovho dvojspisu k posolstvu, ktoré chce Lukáš svojim dôrazom na radosť tlmočiť. Radosť

² L 1,5–20; 1,26–38; 2,8–20; 1,39–56; 6,20–26; 8,4–21; 10,17–24; 12,16–21; 13,10–17; 15,1–32; 19,1–10; 19,29–44; 22,1–6; 23,8–12; 24,36–43.50–53; Sk 2,22–28.41.46.47; 5,40–42; 8,4–8.26–40; 11,19–26; 12,6–17; 13,44–52; 14,17; 14,27–15,3.22–35; 16,25–34

³ Lukášovo evanjelium:

LUKÁŠOVO EVANGELIUM					SKUTKY
Počátek služby (L 1–9)		Cesta do Jeruzaléma (L 9–24)			
Narodení a dětství	Působení v Galilei	Cesta do Jeruzaléma	Odsouzení a smrt	Vzkříšení	Služba církve
Radost předpovězená (L 1+2)	Radost kázána (L 4+6+8)	Radost prakticky rozdávána (L 10+13+15+19)	Radost „ztracená“ (L 22+23)	Radost znovu nalezená (L 24)	Radost dále šířená...

Skutky apoštolov:

POSLÁNÍ	NAPLNĚNÍ POSLÁNÍ		
	PETR A SPOL. (Sk 1–12)		PAVEL (Sk 13–28)
	Jeruzalém, Judsko	Samařsko	„Konec země“
Radost pro celý svět (Sk 1)	Radost v Jeruzalémě (Sk 2+5+[12])	Radost v Samařsku (Sk 8)	Radost na dalších územích světa (Sk [8]+11+12+13+14+15+16)

⁴ Radost prichádzajúca po strachu (L 1+2; L 24; Sk 16), radostné chválenie Boha (L 2; L 19; Sk 2), radost a prenasledovanie (L 6; Sk 5), radostné prijatie slova (L 8; Sk 8), radost pre Abrahámových potomkov (L 13; L 19), radost z návratu stratených (L 15; L 19), radost zo spasenia hriešnikov (L 15; Sk 11), radost nad Božím slovom (L 24; Sk 8), radost, ktorej sa dá len ťažko veriť (L 24; Sk 12).

vyjadruje samotnú podstatu Ježišovho života a diela, i kresťanskej zvesti – evanjelia, a má týchto sedem rozmerov: 1) predpokladom skutočnej radosti je bázeň pred Hospodinom, 2) k radosti vedie skúsenosť záchrany a odpustenia, 3) práva radosť nie je zameraná len na vlastné spasenie, ale teší sa aj zo záchrany ostatných, 4) kresťanská radosť dosahuje svoju plnosť vtedy, keď je prežívaná v spoločenstve, 5) ani prenasledovanie a problémy nemôžu vziať Ježišovým nasledovníkom radosť, ktorá plynie z istoty večného života, 6) radosť je sprievodným znakom pôsobenia Ducha svätého, 7) darcom radosti je Boh, ktorý sa sám raduje.

Výsledok práce je hodnotný. O. Svoboda presvedčivo ukázal ako Lukáš vo svojom literárnom

diele vníma radosť, čo je jej zdrojom, aké sú jej príčiny a aké má miesto v dejinách spásy i v živote jednotlivca. Nepochybným prínosom je aj množstvo cudzojazyčných prác, ktoré sú českému a slovenskému čitateľovi prostredníctvom tohto bádania priblížené.

Stredoveký mních Jorge v románe *Meno ruže* (U. Eco) považoval smiech (a radosť) za nevhodný pre veriaceho človeka. O. Svoboda na základe Lukášovho diela (vydarene) poukazuje na opak a síce, že skutočná radosť (a smiech) je neoddeliteľne spojená s kresťanovou existenciou.

Bola by škoda, ak by vyššie uvedená dizertačná práca zostala len v repozitári univerzitnej knižnice. Verím, že si nájde cestu k čo najširšiemu okruhu čitateľov.

Rozhovor s autorom

Jak probíhal výběr tématu tvé dizertační práce?

Má cesta k tématu začala vlastně určitým zklamáním. Při hledání v archivech různých adventistických škol jsem si povšiml, že většina dizertačních prací tamních studentů se zaměřuje na důležitá témata adventistické teologie (sobota, prorocství, Ježíšův návrat, ...), ale evangelia zůstávají v pozadí jejich zájmu. Jako bychom už víc nepotřebovali zkoumat ústřední křesťanské téma Kristova života a služby. To byl pro mě podnět, abych se sám vrátil ke „starým dobrým“ evangeliím. A jelikož mě vždy nejvíce oslovovalo evangelium podle Lukáše (stejně jako jeho pokračování v knize Skutků), padla volba bez váhání na ně.

Druhým zdrojem inspirace pro mě byly osobní rozhovory o Bibli s bratrem Karlem Nowakem a následný Biblický týden, kde hovořil s velkým

zapálením o důležitosti radosti v životě křesťana. To téma mě tehdy hluboce zasáhlo a hodně jsem od té doby nad ním přemýšlel. Když jsem pak pročítal oba Lukášovy spisy a hledal nějaké výrazné téma, na které pisatel kladl důraz, k svému milému překvapení jsem objevil, že je to právě radosť. A jelikož se ukázalo, že toto téma je i v celosvětovém měřítku zatím poměrně málo probádané, byla to pro mě výzva se jím více zabývat.

Čtenáři tvé práce neunikne šíře použité cizojazyčné literatury (v angličtině, němčině, francouzštině, italštině, španělštině, ...). Mohl bys říct pár slov o tom, jak ses k této literatuře při svém bádání dostával?

Používání zahraničních zdrojů bylo především praktickou nutností. Hned na počátku bylo evidentní, že si s českou literaturou nevystačím. Českých knih, které by se věnovaly Lukášovým

spisům, je skutečně velmi málo (i prof. Pokorný napsal svou knihu o Lukášově teologii německy), a podobně je tomu i s překlady zahraničních děl do češtiny. A přímo tematice radosti u Lukáše se nevěnuje žádná česká publikace. Bylo tedy třeba sáhnout po materiálech cizojazyčných.

Prvním zdrojem byly odborné knihovny teologických škol. Ty nabízejí kvalitní referenční díla (slovníky, lexikony, ...) i významné biblické komentáře. Ale i tyto zdroje byly omezené, a tak pomohl internet. Řada webů (jako např. Google Books) umožňuje alespoň limitovaný náhled do milionů knih, což bylo dostačující, protože v mnoha případech stačilo z dané knihy konzultovat jen několik desítek stran. Snad ještě úžasnější „pokladnici vědění“ jsou databáze, které poskytují on-line přístup k odborným článkům (např. JSTOR nabízí fulltextové hledání ve více než 2000 odborných periodikách). Přístup do nich je sice zpoplatněn, ale většina univerzit za ně platí paušál, díky kterému je mohou využívat jejich studenti (a nejen oni). No a v případě, že selhaly knihovny i on-line zdroje, bylo třeba knihy, které se nikde v Česku nevyskytují, vyhledat v některém světovém e-shopu a koupit si je.

Příprava dizertační práce je běh na dlouhou trať. Jak jsi prožíval tento běh? Byly na jeho trati nějaké významné milníky, kritické momenty, zlomové body?

Asi nejdělsí běh jsem absolvoval ještě před samotným startem. Katolické teologické fakulty totiž požadují, aby student, dříve než vůbec začne psát samotnou disertaci, prošel celou řadou prohlubujících kurzů a zkoušek, sepsal a obhájl „licenciátní práci“ a úspěšně zvládl státnice. K psaní vlastní disertace jsem se tak dostal asi až po pěti letech intenzivní práce, i když jsem si materiál pro ni už předtím průběžně připravoval. To byl tedy první významný bod na této cestě.

V průběhu dalších tří let jsem pak musel především bojovat s časem, který jsem se snažil moudře rozdělit mezi kazatelskou a učitelenskou práci, rodinu a studium. V té době mě povzbuzovaly hlavně příležitosti, kdy jsem se mohl o průběžné výsledky svého studia dělit s ostatními – na biblických hodinách, při modlitebních setkáních či ve svých kázáních. To mi dodáva-

lo novou motivaci ve chvíli, kdy jsem se už cítil unavený. Právě vědomí, že téma mého studia je zároveň něčím praktickým, co pomáhá ostatním v jejich osobním duchovním životě, mě podrželo, abych s Boží pomocí nakonec úspěšně dorazil až do cíle.

V čem vnímáš přínos tvé práce pro tebe osobně?

Pominu-li samotné téma radosti, které můj život do jisté míry prozářilo, pak za jedno z největších požehnání považuji to, že jsem díky této práci „musel“ trávit hodně času nad Biblií, Božím slovem. A tak jsem mohl objevit krásu a hloubku toho, co jsem tam o Pánu Ježíši předtím snad stokrát četl, ale příliš jsem nad tím nepřemýšlel.

Zároveň vnímám, že jsem se mohl naučit mnohému z toho, jak číst poctivě Biblii tak, abych v ní nehledal jen to, co bych tam rád viděl. Jsem vděčný za moudrý přístup pana profesora Tichého, jednoho z nejvýznamnějších českých odborníků na Nový zákon, který občas musel usměrnit mou horlivost vlídnými poznámkami typu: „Z jazykového hlediska by to slovo mohlo mít tento význam a zapadalo by to hezky do vaší teorie. Ale zapadá vám to i do kontextu toho, co zde Bible říká? A myslíte si, že to takhle mohli chápat i tehdejší čtenáři Lukášova evangelia?“ A já musel někdy svůj ukvapený úsudek přehodnotit.

Vyplývá z tvé práce nějaké aktuální poselství pro dnešního člověka uvnitř církve i mimo církevní prostředí?

Domnívám se, že jedna z klíčových otázek, která vede lidi k tomu, zda svůj život spojí s Bohem, se týká toho, jaký Bůh opravdu je. Je to jen chladný Tvůrce vesmíru a jeho zákonitostí, důsledný Zákonodárce vyžadující naprostou poslušnost, nebo naopak zcela benevolentní kamarád? Při studiu Lukášových spisů jsem objevil (alespoň pro mě) jedinečný obraz Boha, který může lidi v církvi i mimo ni v dnešní době silně oslovovat. Je to Bůh, který zachráněným hříšníkům přináší do života radost, učí je radovat se i ze záchranu druhých a šířit tuto radost dál. A zároveň je to Bůh, který se sám raduje z toho, co pro nás může udělat.

A ještě si dovolím připomenout jeden aktuální důraz Lukášových spisů, který se zdá být v dnešní době, která i v křesťanství zdůrazňuje individualismus („já a můj Bůh“), trochu opomíjený, ale přesto důležitý. Lukáš systematicky připomíná, že k opravdové plnosti radosti nezbytně

patří její prožívání ve společenství ostatních věřících. A dokonce jde tak daleko, že představuje i samotného Boha jako toho, kdo plnou radost ze záchrany hříšníků prožívá až tehdy, když se o ni může podělit s někým dalším.

(Rozhovor připravil Daniel Horničár)

Jetelina Bedřich: Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou

Zdeněk Vojtíšek

Jetelina Bedřich: *Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou*. Pro Teologickou fakultu Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích vydala Česká biblická společnost, Praha 2014.

Adventismus ve vztahu k postmoderní společnosti je dlouhodobým studijním zájmem Bedřicha Jeteliny, bývalého kazatele Církve adventistů sedmého dne, v současnosti pracujícího mimo církevní sféru jako režisér a scénárista. Už jeho bakalářská práce, obhájená roku 2009 na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, se týkala evangelizace v postmoderní společnosti. Magisterskou diplomovou práci pak obhájl tamtéž o rok později, a to s názvem *Adventisté sedmého dne a postmoderna*. Roku 2012 pak tuto práci rozšířil o první kapitulu, upravil ji a předložil pod názvem *Adventisté sedmého dne v dialogu s postmodernou* jako práci rigorózní na Cyrilo-metodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Nepodařilo se mu ji ale obhájit, a tak ji znovu přepracoval a předložil jako práci dizertační opět v Českých Budějovicích pod názvem *Adventisté sedmého dne mezi mo-*

dernou a postmodernou. Tuto práci roku 2014 obhájl, získal „velký“ doktorát a dosáhl i toho, že jeho dizertační práce (s nepatrnými úpravami) ještě téhož roku vyšla pod stejným názvem knižně.

S jednou z verzí textu, který po pěti letech dospěl ke knižnímu vydání, jsem měl možnost se setkat. Oponoval jsem totiž Jetelinovu „olomouckou“ rigorózní práci a jako jediný ze tří oponentů jsem tuto práci nedoporučil k přijetí. A co víc – musím přiznat, že to bylo právě moje stanovisko a moje argumenty, které nakonec vedly k negativnímu vyjádření celé komise. Obávám se, že autorovi od té doby ležím v žaludku. A tato zkušenost vedla i k dalším mým obavám, tentokrát o kvalitu vydané knihy, o jejíž recenzi mě redaktoři Koinonie požádali.

Považuji za správné uvést tyto své emoce založené na mém předchozím angažmá také proto, abych mohl zdůraznit, že četba Jetelinovy knihy

mi nakonec udělala docela radost. Moje obavy se nenaplnily. Samozřejmě mě potěšilo, že si autor vzal některé mé výtky k srdci. Ale to by zdaleka nestačilo k ohromnému kvalitativnímu posunu, který Jetelinův text prodělal mezi roky 2012 a 2014, a tedy mezi „Olomoucí“ a „Českými Budějovicemi“. První kapitola, kterou jsem považoval za velmi dobrou už v „olomoucké“ verzi, zůstala stejná. Pojednává o filozofických přístupech Francise Bacona a Thomase Reida a o jejich vlivu na raný americký evangelikalismus a je – podle mého názoru – velmi přínosná také i pro pochopení myšlenkového rámce prvních adventistů. V podstatě stejná (v tomto případě to ovšem považují spíše za promarněnou příležitost) zůstala i druhá kapitola o počátcích adventismu v Millerově hnutí. Ocenil bych zasazení vzniku adventismu do širšího kontextu tehdy velmi mladého a rychle se rozvíjejícího evangelikalismu a jeho mileniálních očekávání. Kvůli spojování starého textu s novým na mě kapitola působí také poněkud rozháraně. Každopádně ale tyto první dvě kapitoly uvádějí adventismus do historického kontextu.

Zásadně je přepracována 3. kapitola (Specifické adventistické věroučné body) a zcela nově (až na několik starých odstavců) je pojata kapitola čtvrtá (Postmoderna a možné reakce na ni). Obě kapitoly poskytují stručný vhled do svých problematik, který považují za vcelku solidní. Myslím, že je užitečné mít adventistická věroučná specifika zpracována takto přehledně a ve čtenářsky únosném rozsahu. Postmoderní přístup ke světu charakterizuje Bedřich Jetelina velmi krátce, ale zde bych mu to nevyčítal. Snaha o alespoň trochu hlubší vhled by knihu velmi zatížila: o postmoderním myšlení (zatím) není dost dobře možné pojednat na několika stránkách. Navíc v současnosti jsou k dispozici i česká pojednání, která dokážou v tomto bodě zájemce alespoň trochu uspokojit (např. Vokoun či Hošek). Jetelina se zde spíše soustředí na reakce na postmoderní myšlení a to považují s ohledem na zaměření jeho textu za potřebnější.

Zcela nová a podle mého názoru velmi zajímavá je 5. kapitola s názvem Adventistická reakce na postmoderna. Pojednává o čtyřech základních typech adventistického teologického

myšlení, které v současné světové církvi koexistují (a které mají svou obdobu i u nás). Tyto typy je sice těžko možné vydávat za reakci na postmoderna, protože se konstituovaly mnohem dříve, a také hranice mezi nimi se mi nezdaří tak ostré, ale celkově mi tato typologie prozradila o adventismu mnoho nového. Jetelinova kniha ovšem v této části trochu ztrácí tempo a například pojednání o Fernadu Canaleovi považuji za zbytečně rozvleklé.

V poslední, šesté kapitole se pak autor zamýšlí nad možnostmi, jak se tři specifická adventistická učení mohou vyrovnat s nároky postmoderního myšlení. Od konce páté kapitoly směřuje k poněkud překvapivému návrhu, jak by budoucí cesty adventistů s různými teologickými předpoklady mohly konvergovat. Pomocí k tomu by podle něj mohlo být nové uchopení trojiční teologie. Tento první „nástřel“ by ale bylo třeba promyslet mnohem pečlivěji a důkladněji.

Kniha má bezpochyby své limity a nedostatky. Autor se nezbavil své záliby „recyklovat“ staré texty, a tak „švy“, spojující staré s novým, jsou někdy až příliš patrné. Otravné je to zejména při opakování adventistických specifík: jsou uvedena ve staré verzi na stranách 47 a 48 a znovu v nové verzi ve 3. kapitole. Na některých místech je vidět, jak nerad se autor loučí se svými starými pasážemi (místo vyškrtnutí je dá alespoň do poznámky...). Závažnější ovšem je to, že odbornou využitelnost knihy snižuje absence seznamu literatury (který ovšem v dizertační práci nechybí) a rejstříku.

Největší otazník nad knihou Bedřicha Jeteliny mám ale proto, že svým chvályhodným odborným zájmem zároveň řeší i své osobní problémy s příslušností k církvi, kterou v důsledku osobního vývoje i studia vidí v širším kontextu než v době své konverze. Rozpor mezi odborným a osobním je v celém textu zajímavě ilustrován střídáním akademického plurálu („jsme“) s osobním „jsem“. Jetelina jako by hned byl v roli nezávislého pozorovatele, hned v roli emočně zainteresovaného adventisty. Některé pasáže jsou možná až příliš osobní. Autor má jistě pravdu, když píše, že „téměř všechny odborné publikace zabývající se adventismem jsou psány adventisty nebo bývalými adventisty“ (str. 123), ale myslím

si, že s touto dvojí rolí je možné se vyrovnat lépe, než jak se to podařilo jemu.

Nakonec bych ovšem rád zdůraznil, že kniha Bedřicha Jeteliny mě obohatila. Jsem přesvědčen, že totéž může učinit i dalším čtenářům. Nyní jsem spíš zvědavý na to, co s ní bude dál. Možná zůstane pro českou Církev adventistů sedmého dne jen okrajovou kuriozitou. Přál bych si ale opak. Křesťanů s teologickými zájmy

a teologickým vzděláním – ať už loajálních církevních pracovníků, nebo církevních „disidentů“ – je dnes mezi českými adventisty více než kdy jindy. Jetelinova kniha by se mohla stát jedním z impulzů pro to, aby spolu vedli veřejný dialog nad relevancí jednotlivých částí pokladu adventistického dědictví. Snad by to jejich církev unesla a snad by i brzy zjistila, jak je sebereflexe pro její „zdraví“ i pro její misii užitečná.

Oestereich Bernhard: Performanzkritik der Paulusbriefe

Petr Krynský

Oestereich Bernhard: *Performanzkritik der Paulusbriefe*. Wissenschaftliche Unterzuchung zum Neuen Testament 296, Mohr Siebeck Tübingen, 2012. ISBN 978-3-16-152213-0

V roce 2012 vydalo německé nakladatelství Mohr Siebeck v Tübingen odbornou studii učitele Nového zákona na adventistické Vysoké škole ve Friedensau, Bernharda Oestereich (*1949), *Performanzkritik der Paulusbriefe*. Poměrně rozsáhlé dílo vyšlo v pevné vazbě a má i s úvodem, obsahem a rejstříky 310 stránek. Je členěno do čtyř kapitol (překládám do češtiny): 1. Teorie performanční kritiky; 2. Vytváření interakce publika pomocí dopisů; 3. Strategie usmíření v dopisech; 4. Strategie vymezení (*sporu*) v dopisech.

V úvodu bude potřebí vysvětlit nadpis knihy: „Performanční kritika v Pavlových listech“. Nejprve si všimněme druhého slova v nadpisu. Výraz „kritika“ nelze v odborných textech zaměňovat za běžný význam slova „kritizovat“, jak jej známe v češtině. Slovo „kritika“ pochází z řeckého „krínein“, což znamená: třídit, rozlišovat, mínit, mít za to, soudit.¹ Když se tedy v teologii

objevují výrazy jako: textová kritika, literární kritika, kritika dějin formy, redakce aj., neznamená to něco kritizovat, ale třídit, rozlišovat a hodnotit text z pohledu daných metod. Tak je tomu i v případě performanční kritiky Pavlových listů. Nyní k slovu „performanční“. Performance (z latiny) znamená: umělecké představení, přednes, činnost, provedení. Dnes se tak označují i různá provokativní vystoupení (*happeningy*). Výraz „performanční kritika Pavlových listů“ označuje tedy hodnocení listů z hlediska přednesu a působení v raně křesťanských sborech.

Autor v úvodu zmiňuje, že jej jako učitele homiletiky již dlouho zajímal dopad přednesených kázání a potažmo jako i učitele Nového zákona též praktický dopad Pavlových epištol. Vychází z toho (viz 1. kapitola), že v antice nebyl činěn velký rozdíl mezi ústním a psaným projevem, že ten, kdo psal dopis, jej psal podle rétorických pravidel, jako by jej sám přednášel.

¹ J. B. Souček, Řecko-český slovník k Novému zákonu, Praha 1961, str. 150.

Dopis měl představovat rozhovor přítele s přítelem a neměl mít komplikovanou větnou stavbu. Navíc Pavlovy dopisy nebyly určeny prvotně pro soukromé čtení, ale pro veřejné předčítání před shromážděním věřících (např. 1Te 5,27; Ko 4,16). Ale i ten, kdo předčítal, býval obvykle člověk školený v klasickém čtení a rétorice, který dokázal text přečíst tak působivě, jako by byl autor sám přítomen. Tato performance musela být pro každého posluchače velkým vnitřním zážitkem, který s ním emocionálně zatřásl a vedl k předpokládaným a chtěným reakcím. Vzniká vztah (interakce) nejen mezi předčítatelem a posluchači, ale i mezi pisatelem a shromážděnými věřícími a mezi posluchači navzájem. Autor toto nazývá „událostí“, která měla vliv na život sborového společenství. (*Můžeme si to dnes analogicky představit k zážitku při návštěvě koncertu nebo divadelního představení, po kterém o tom hovoříme se spoluúčastníky*).² Ve 2. kapitole autor uvádí možnosti situací, do kterých Pavel či jiný pisatel píše, a vytváří interakci: Může to být dopis publiku (sboru), které je vnitřně rozděleno, jako např. sbor v Korintu (1K 1,10), kde pisatel listu oslovuje obě strany sporu; případy, kdy dělá mediátora (zprostředkovatele); případy, kdy píše sboru a někoho doporučuje (Ř 16,1.2), kárá

(1K 5,1–6), napomíná (Fp 4,2) nebo vede k odpuštění jednotlivým osobám (2K 2,5–11). Ve 3. kapitole uvádí Oestereich případy, kdy pisatelé dopisů vedou posluchače ke smíření, jako např. apoštol Pavel křesťany v Římě ve sporu o jídlo (Ř 14,1–15,13), řeší napětí, které vzniklo mezi křesťany v Korintu ohledně užívání duchovních darů (1K 12,3), či ve vztahu k vedoucím ve sborech jako v Tesalonice (1Te 5,12–15) či sborech v Galácii (Ga 6,1–10). Pro srovnání je také uveden dopis Platona (6. list) a dopis císaře Claudia Alexandrijským. V poslední, 4. kapitole rozebírá autor případy, kdy Pavel končí spor tím, že se vymezuje vůči svým protivníkům, jako např. v listě Galatským (4,30). V této souvislosti je také uveden 1. list Klemenův.

Práce Bernharda Oestereicha je pozoruhodná tím, že autor si na základě exegeze textů pozorně všímá vztahů a interakcí, které mezi pisatelem a posluchači vzájemně vznikly, a analyzuje postupy, jakými Pavel uskutečňoval pastýřskou péči, aniž by přitom opomíjel věci víry. Jeho řešení problémů církve nebylo oportunistické nebo jen „manažerské“, ale vycházelo důsledně z jeho teologie. Můžeme říct, že práce Bernharda Oestereicha se pohybuje na pomezí novozákonního bádání a praktické teologie a tím je pro nás zajímavá a přínosná.

² Poznámka recenzenta.

Heryán Ladislav: Země bez obzoru

Jiří Beneš

Heryán Ladislav: *Země bez obzoru*. Edice rozhovory nad Biblií, svazek 8. Vyšehrad, Praha 2015. 271 stran. 288 Kč. ISBN 978-80-7429-640-6.

Země bez obzoru je název již osmého svazku oblíbené vyšehradské edice, v níž již několik let vycházejí přepisy rozhovorů nad Biblií, které vede moderátor a kazatel Petr Vaďura již dlouhá léta se svými hosty v pořadech Ranní slovo na stanici Český rozhlas 3 – Vltava a Na křesťanské vlně Plzně (ČR Plzeň). Rozhovory jsou poměrně hojně poslouchané, a to nejen aktuální, ale i minulé. Různorodé jsou texty a hosté, s nimiž je Petr Vaďura otvírá, takže každý nový díl je překvapením. Monograficky upravený přepis těchto rozhovorů spojených jen s jednou postavou pak umožňuje soustředěnější vnímat způsob, jakým se oba muži do textu ponořují. Zajímavé je sledovat, co Petr Vaďura z probíraného textu vybere, jak klade otázky, co jej zajímá. Stejně tak je zajímavé, jak host otázku uchopí, jak pojme svou odpověď a jakými ohledy se ve své odpovědi řídí. Tedy zda se nechává vést vykládaným textem, nebo redaktorovou otázkou, nebo ohledem na posluchače (jehož ovšem nezná), nebo svými zkušenostmi, nebo třeba důrazem na přesnost odpovědi, zohlednění nastudovaných podnětů či snahou upozornit na něco neobvyklého. To je u každého hosta i každého rozhovoru jiné. U Ladislava Heryána

je to dáno jeho působením kněze, praxí s mladými lidmi, tedy pastoračními ohledy a homiletickým přístupem. Snaží se být srozumitelný jakémukoli posluchači. To je asi nejzřetelnější, když zamíří do hlubin textu. Na tom ukazuje nejen, že biblickému textu rozumí, ale že zvěst Bible má pro něj spirituální přesah a že sám vykládaným textem žije. Neboli že mu rozumí zevnitř. A pomocí svých zkušeností pak svého posluchače konkrétně vede k tomu, jakým způsobem se lze studovaného textu chopit a přezovat jej do svého života. To je jistě velmi cenné s ohledem na to, že povědomí o biblické zvěsti postupně slábne, stejně jako schopnost čtenáře soustředit se na psaný text.

Ladislav Heryán studoval teologii v Římě a v Olomouci. Doktorát má z Nového zákona (*Parrhesia* v janovské literatuře). Překládá knihy, je členem Kongregace salesiánů Dona Boska a učil biblistiku na Teologické fakultě v Českých Budějovicích. Kniha rozhovorů s ním obsahuje většinou výklady evangelií (17) a žalmů (7). Několik rozhovorů je tematických. Obsah vykládaných textů je seřazen podle pořadí biblických knih v ČEPu s tím, že kromě názvů rozhovorů je v obsahu i označení probíraného úseku. To jistě

ocení ti, kdo potřebují nalézt výklad konkrétního biblického místa.

Země bez obzoru je vlastně Heránův překlad názvu alba *No Line On the Horizon* (261.262) irské skupiny U2. Písním této skupiny jsou věnovány dva rozhovory (z let 2006 a 2012) a jedna anonce pro křesťanský časopis. Převzetí motivu názvu alba do názvu svazku je svým způsobem příznačné. Oba muže evidentně texty U2 oslovují, oba mají o produkci této skupiny zájem a pozoruhodné znalosti a oběma písně umožňují vystoupit z náboženského prostoru do širšího společenského kontextu, až se zdá, že jim oběma srdce nad U2 hoří více než nad biblickými texty. Heryán užívá skladby U2 při svých exerciciích s mladými jako mostu, jímž je navádí k duchovním skutečnostem života, nebo jako prizmatu, jímž umožňuje přemýšlet o společnosti a úkolu člověka. Mnoho skladeb U2 také v knížce Heryán uvádí ve svém překladu. Název *Země bez obzoru* interpretuje Heryán podle obrazu na přebalu stejnojmenného alba jako výraz „*splynutí země a nebe, kdy se to Boží nějakým způsobem propojuje s tím lidským*“ (262). To myslím hodně vypovídá o způsobu Heryánovy práce s biblickým textem a představuje to klíč pro vstup do knihy rozhovorů.

Heryána zajímá živý člověk a mrtvý text je mu jen cestou k tomuto živému posluchači či čtenáři. Ve svých výkladech nechává proto zvěst Bible dopadat do života, včetně života svého. Jediným relevantním kontextem slov Bible je mu proto jen kontext lidského života. Samotný text Bible Heryán vnímá přes (a) překlady; (b) důkladnou znalost založenou nejen na studiu odborné literatury, ale na vlastním prožití textu, na jeho uchopení meditací (zejména na výkladech Janova evangelia je to patrné) a zvnitřnění; (c) svou osobní zkušenost, kterou často posluchači nabízí (četbu to příjemně odlehčuje). Ve výkladu mnohde uplatňuje volné asociace, které vyvažuje nemnohými vhledy do původního znění biblického textu, kterým kriticky překladatelskou práci koriguje.

Jakkoli je práce na přípravě tištěného vydání těchto výkladů zásluhou Petra Vaďury tradičně velmi pečlivá, neobešlo se to bez zbytečných stereotypů. Zmíním tři, a to proto, že dobrá literatura by měla stereotypy bořit. Myšlenku o dvou bozích – tom starozákonním a tom novozákonním (36) – není třeba přiživovat. Je dostatečně hloupá na to, aby byla zapomenuta. Je to laciné klišé, které nemá právo na život, a není proto třeba jeho pomocí nadbíhat protinábožensky založeným laikům. Ti stejně knihu číst nebudou, a budou-li, pak to jistě nebudou chtít pochopit. Druhým klišé je důraz na štěstí (43). Blahoslavený je přece ten, kdo to má u Boha dobré, o němž Bůh ví a s nímž počítá. Nikoli šťastný. Vždyť ti, jimž to Ježíš říká, jsou hluboce nešťastní a On jim pocit štěstí neslibuje. Slibuje jim vysvobození. Štěstí (stejně jako např. úspěch) patří do slovníku konzumenta náboženských zážitků, pro nějž je náboženství zdrojem zábavy, nástrojem užívání si, nikoli do úst starozákonních postav. Ti nežili pro štěstí, ale pro Boha. A tím třetím klišé je pojetí evangelia jako dobré zprávy (213nn). Výraz „dobrá zpráva“ je přece jen překlad pojmu *euaggelion*, nikoli jeho obsah. Ten apoštol Pavel přesně definuje v 1K 15,1–5; Ř 1,2–4.16 (srov. str. 211).

Děkuji za další knihu podnětných rozhovorů oběma protagonistům. Vážím si pracovitosti Petra Vaďury a jeho neutuchajícího nadšení sdílet poznání a podněcovat myšlení. Děkuji Ladislavu Heryánovi za dosvědčení věrohodnosti biblické zprávy, za odvalu, ve které formou osobního svědectví nechává posluchače/čtenáře nahlédnout do svého uvažování a angažovaného křesťanství. A děkuji panu Jaroslavu Vrbenskému, odpovědnému redaktoru z nakladatelství Vyšehrad, za podporu celé této edice a za prozíravost, s níž myslí i na prostého křesťansky smýšlejícího čtenáře, na zmateného a tápajícího konvertitu nebo na začínajícího studenta bohosloví, pro které jsou tyto pomůcky velmi důležité a aktuální.

Bándy Juraj: Slávnostné a kajúce Žalmy

Jiří Beneš

Bándy Juraj: Slávnostné a kajúce Žalmy. Univerzita Komenského. Bratislava 2015. ISBN 978-80-223-3894-3, 174 stran v nákladu 100 kusov.

Vedoucí katedry Starej zmluvy na Evanjelickej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave, prof. ThDr. Juraj Bándy (1950), je v českém prostředí poměrně známý svými předchozími pracemi z oblasti starozákonní biblistiky a poctivé exegeze luterského stříhu. Jsou to např. *Dekalóg – rozbor Desatora* (1999), *Úvod do exegezy Starej zmluvy* (2002), *Úvod do Starej zmluvy* (2003), *Teológia Starej zmluvy* (2003), *Exegéza knihy proroka Jonáša* (2004), *Dejiny Izraela* (2006), *Nová zmluva na kazateľnici* (2008), *Knihá Rút* (2012).

V závěru roku 2015 pak vyšla užitečná pomůcka ke studiu žalmů, která patří do kategorie pomůcek českému čtenáři dobře známých z doby práce na Českém ekumenickém překladu Bible, kdy jednotliví překladatelé buď časopisecky, nebo knižně vydávali výsledky svého studia, které se z nějakého důvodu nemohly stát součástí publikovaného Překlada s výkladem. Ekumenický překlad vznikl v nepříliš vzdálené době (2008; první vydání: *Nová zmluva a Žalmy* 1995) také na Slovensku a prof. Bándy, vedoucí člen překladatelské komise, předkládá v recenzované knize „*okrem kajúcich žalmov aj tie žalmy, ktoré sa najčastejšie používajú v kresťanských cirkvách*“ (3). Z toho

plyne, že Bándyho kniha necílí jen do prostředí luterské církve či akademické obce evanjelickej fakulty. Její přínos pro českého čtenáře spatřuji v tom, že prof. Bándy bere v potaz i Lutherovy výklady žalmů, které jsou jinak českému čtenáři neznámé a téměř nedostupné.

Užitečnost Bándyho žalmů zesiluje přehlednost jejich rozboru, tj. struktura, kterou jednotlivé kapitoly (vykládané žalmy) mají. Vykládaný žalm je nazván první větou žalmového textu. Tento nadpis pak tvoří prisma pro vstup do textu žalmu. Vychází se z přesvědčení, že první věta (nadpis) formuluje jakýsi sumář, trest' výpovědi, která je pak dalším sdělením postupně rozpuštěna.

Každý vykládaný žalm je uveden v překladu autora výkladů, „*ktorý sa opiera o text ekumenického prekladu Biblie z r. 2008*“ (3), a to v takové grafické úpravě, aby vyniklo, že jde o poetický text.

Po překladu žalmu se prof. Bándy v kapitole nazvané *Textovo-kritické poznámky* věnuje kritické reflexi textových variant na základě poznámkového aparátu Biblia hebraica Stuttgartensia. Sympatické je, že k redakčním zásahům do hebrejského textu se staví značně rezervovaně.

V kapitole *Forma* se prof. Bándy věnuje uspořádání, tj. kompozici a formálnímu rozdělení žalmů na menší jednotky, aby pak zřetelněji vynikla stavba žalmu a záměr jeho sdělení.

Těžištěm knihy je *Výklad*. Ten je veden po verších, a to běžnou praxí od formy sdělení k jeho obsahu a od obsahu pak k záměru výpovědi. Vykladač ctí reformační pravidlo sola scriptura, a proto do svého výkladu nevnáší prvky, které nelze odvodit z hebrejského textu. Slova či fráze žalmu, které jsou při výkladu vypuštěny, jsou buď obtížně analyzovatelné, nebo pro záměry publikace nefunkční. Ve své lexikální analýze tedy prof. Bándy nesleduje každé slovo, ale všímá si slov klíčových, sleduje teologumena a výrazy homileticky či pastoračně výtěžitelné. Zohledňuje však intertextuální souvislosti, neboli sleduje vnitřní myšlenkovou linii vykládaného žalmu, propojuje vykládaný žalm s ostatními žalmy nebo s jinými texty Tanachu.

Autora žalmů nazývá prof. Bándy standardně žalmista a pokouší se zformulovat vlastními slovy jeho sdělení, případně záměry, v čemž si vydatně pomáhá zasazením vykládaného textu do několika kontextů. V jeho výkladu lze tedy rozpoznat ohled na kontext literární (Žalmy, Tanach), kultický a bohoslužebný, historický (Sitz im Leben), teologický (obraz Boha), vykladačský (sekundární komentářová literatura, resp. textov

vě kritická práce s žalmy), homiletický (Luther) a spirituální (možnost využití zvěsti žalmu aktuálním čtenářem v jeho osobním životě víry). Výklad však na aktuálního čtenáře necílí, stejně jako nemíří k důkladnému rozboru textu. Prof. Bándy chce postihnout zvěst, případně porozumět postavě žalmisty. Je proto v živém rozhovoru s vykladačskou tradicí, o kterou se opírá a na kterou odkazuje v poznámkovém aparátu. Standardními komentáři má své výklady dobře zajištěné.

Poslední kapitola je nazvaná *Ozveny žalmu v Novej zmluve a v Symbolických knihách*. Prof. Bándy zde rozšiřuje kontexty, do kterých vykládaný žalm zasahuje, o kontext novozákonní a věroučně praktický. Sleduje, jaké má žalm uplatnění v bohoslužbě luterské církve a jak je jeho zvěst zohledňována v základních dílech luterské věrouky.

Na závěr mohu konstatovat, že všechno sdělení je stručné a přehledné. Čtenář ve vykládaných žalmech nalezne mnoho podnětů, které je možné nejen domýšlet, ale také převzít do své vlastní duchovní praxe. Bándyho výklady žalmů zcela jistě poslouží jak laickým čtenářům k lepšímu porozumění žalmům, tak farářům k přípravě kázání a biblických hodin, jakož i studentům bohosloví jako metodika pro vstup do analýzy žalmových textů.

Heczko Jan: Zkušenost nemožného: Jacques Derrida a literatura

Roman Mach

Heczko Jan: *Zkušenost nemožného: Jacques Derrida a literatura*. Slezská univerzita v Opavě, 2012 (135 stran).

Čím jiným lze charakterizovat naši vykladačskou tradici, nežli touhou po objektivizaci čtení a výkladu textu, ukotvenosti „autorského záměru“, výsledné jednoznačnosti, jednoduchosti, neměnnosti a (úzké) přesné vymezenosti významu? Tato touha, zejména v konfrontaci se složitostmi a matoucími nejednoznačnostmi reality a života, může být více či méně legitimní a přivádět nás někdy až k pokusům o autoritativní „plain reading“. Zcela jinou otázkou je přiměřenost takového čtení vzhledem k různým typům textů a vůči *textualitě* vůbec.

Sotva bychom tedy našli radikálnější protiklad k tomuto přístupu nežli Derridu a jeho *dekonstrukci*. Nadbytek významu, nemožnost plné kontroly nad ním, nemožnost plného do-uchopení a do-pochopení, zásadní nesnáze předávání významu počínaje vlastnostmi samotného jazyka přes *literárnost* až po samotné čtení? K těmto a dalším obtížně uchopitelným vlastnostem textu a jeho významu Derrida přikládá neméně těžko uchopitelný jev *dekonstrukce*, která je a chce být více zkušeností a filozofic-

kým poukázáním nežli definovatelnou metodou či přístupem.

Zachází Derrida v této filozofii jazyka a zkušenosti *ad absurdum*? Možná, ale jeho poukaz na zmíněné složitosti a nesnáze textuality a výslednou míru otevřenosti, nejistoty a subjektivity významu považuji za nesmírně užitečný. Prodrat se houštinou tohoto uvažování, které jako takové není pouhou subjektivní abstrakcí, nýbrž rezonuje s dimenzemi, vnitřními problémy a skutečnostmi jazyka a textuality, může ve výsledku odhalit nejen dříve nečekané obtíže spojené s textem a čtením, ale také jejich skutečné příčiny. To nás ve výsledku činí nad posvátnými texty mnohem pokornějšími. Ne, že by po dekonstrukci již nezbyla relevantní čtení nebo legitimní metody – toho si je sám Derrida vědom. Tyto přístupy jsou však dekonstrukcí nutně pozměněny zejména ve smyslu vědomí „nevytěženosti“ literárně bohatých textů, zázraku a „nemožnosti“ předání zkušenosti textem, které se však znovu a znovu přece děje, či „nedouzavřenosti“ našich čtení a výkladů. Plnou kontrolu,

po které toužíme, nad fenoménem předání zkušenosti textem nemůžeme mít. Příklad vyprávění o Abrahamovi a obětování Izáka v závěru knihy tuto logiku velmi dobře ilustruje: tuto zkušenost nelze ani „do-pochopit“, ani aplikovat, a přece nám cosi výrazně předává – a součástí onoho „čehosi“ je tajemství...

Dekonstrukce byla od počátku hodnocena velmi různě a často radikálně, a to, jak Jan Heczeko zpřehledňuje v úvodu, ne vždy s dostatečnou mírou pochopení. Než se tedy nad dekonstrukcí vyděsíme (jak se to v našem prostředí stává), je lépe napřed se s tímto obtížným „živočichem“ pokusit seznámit – to však nebývá možné bez jisté výchozí sympatie. Abrahamovo „Přece bys celé město nezahladil, kdyby tam bylo deset spravedlivých?“ snad můžeme s úsměvem aplikovat i zde – tedy na Derridovy výroky, tolik nesrozumitelné, matoucí, „rozvratné“, a přece vypovídající o onom obtížně uchopitelném významu a jeho nadbytku v textu.

Heczkovu knihu si nepřečte každý – jistá dávka literárně-teoretického předporozumění a vysoká motivace jsou zde nutnými předpoklady

úspěchu. To však u odborné studie tohoto typu není neobvyklé. Zároveň však platí, a to vzhledem ke komplexnosti, specifikům a jistě i neobvyklosti tohoto tématu a jevu v našem prostředí, že se autorovi podařilo něco pozoruhodného: na tak malém prostoru, v této stručnosti, čtivým a relativně velmi přístupným jazykem (avšak hutně a odborně) představit konvenčně neuchopitelnou *dekonstrukci*, její důsledky i zásadní výchozí kontexty (jako předchozí objektivizující snahy strukturalismu či Husserlovu fenomenologii) v záviděníhodné hloubce.

I starověké texty Písma *jsou* literární, literatura však v jistém smyslu *je* zkušeností nemožného a čtení *je* událostí – a to je v hermeneutickém kontextu velmi dobré vědět.

Literárně-kriticky orientovaný (či ovlivněný) vykladač, zájemce o hlubší seznámení s literární teorií, ale i ten, kdo již vnímá nedostatečnost tradiční rutiny nad texty a je ochoten riskovat „de-konstrukcí“ vlastních schémat, stereotypů a zjednodušení výměnou za důležitá literární pochopení, by tuto mimořádnou drobnou knížku rozhodně neměl přehlédnout.

Představujeme...

Roman Mach: The Elusive Macrostructure of the Apocalypse of John: The Complex Literary Arrangement of an Open Text

Dizertační práci (Ph.D.) Romana Macha z oboru novozákonní biblistiky, která je zaměřena na specificky otevřenou literární povahu a odtud vyplývající „otevřenou“ literární strukturu knihy Zjevení recenzoval Daniel Horničár v Koinonii 5/2014. Původní název byl „Telling So Much By Writing So Uniquely: The literary macrostructure of the Apocalypse analysed on the basis of the book's open literary nature“.

Tatáž práce nyní vyšla (na podnět ThHF) ve studijní řadě Friedensauer Schriftenreihe v mezinárodním vydavatelství Peter Lang (Frankfurt) pod novým názvem „The Elusive Macrostructure of the Apocalypse of John: The Complex Literary Arrangement of an Open Text“ v angličtině s předmluvou Dr. Stephena I. Wrighta (Spurgeon's College, Londýn). Kniha má 430 stran.

Krátké představení knihy

Literární struktura (uspořádání) zatím patřila k doposud nevyřešeným literárním otázkám nad knihou Zjevení. Tato „vlajková loď“ apokalyptického žánru ve skutečnosti čelí analýzám na mnoha frontách: „úvodové“ literární otázky, spojené s apokalyptickým žánrovým zařazením knihy, jsou doposud přinejmenším pootevřené. Na druhé straně je zde překvapivě široké spektrum odborných přístupů, analýz a návrhů

(nemluvě o výkladech, a to jak historických, tak současných). Taková situace bývá příznakem vysoké literární kreativity zkoumaného textu a budí otázku po možné „literární otevřenosti“ díla.



Hlavní části práce

1. Hermeneutický úvod: koncept záměrné literární otevřenosti, jak je definován u Umberta Eca, a jeho současný hermeneutický kontext.
2. Analýza žánru Zjevení: apokalypsa, dopis, prorocství; další četné žánrové vlivy a odrazy; výsledné komunikační spektrum knihy.
3. Další dimenze literární otevřenosti v knize Zjevení: muzivní intertextualita, zvláštnosti jazyka (solecismy), širší literární funkce; výsledné spektrum komunikace.
4. Existující přístupy k literární struktuře knihy Zjevení (diskuze všech důležitých dosavadních přístupů a analýz, které jsou velmi četné a rozmanité).
5. Otevřená literární struktura knihy Zjevení: zpřehlednění zjištěného komplexního literárního uspořádání, srovnání s dalšími apokalypsami, hlavní důsledky pro interpretaci.

Diskuze

V této rubrice, která je nazvána Diskuze, chceme přinášet odpovědi od odborníků z různých oborů na aktuální otázky týkající se církve.

Václav Vondrášek

Kazatel

Jakým způsobem čteš či studuješ Písmo?

Nedávno jsme spolu s mou maminkou přemýšleli o životě a došli jsme k tomu, že naprosto klíčovým momentem našeho života byl příchod kazatele naší církve do naší rodiny asi před 30 lety, který nás naučil milovat Písmo. Od té doby jsem vyzkoušel mnoho metod četby Písma, které mě vždycky v daném životním období vyhovovaly a byly pro mě „na míru“. Ať to bylo čtení každý den jedna stránka, nebo jedna kapitola; později inspirovan Karlem Nowakem četba jedné biblické knihy, kterou když jsem přečetl, vystřídala dobrá křesťanská kniha. Pak jsem četl pořád dokola dopisy Timoteovi nebo evangelia či knihu Kazatel. Později jsem vždy četl Písmo, dokud jsem nebyl obdarován nějakou myšlenkou, která mě oslovila – a tu jsem si napsal do deníčku a na papírek, který jsem měl v kapse celý den a vždy pořád znova jej vytahoval a meditoval nad ním. Pak jsem zase každý den poslouchal jedno kázání z MP3 a přitom běhal okruh cca 4 km. Všechny způsoby byly v danou chvíli úžasné. Dneska to dělám tak, že mě vždy

oslovuje nějaký text a ten čtu každý den nějak jinak – nejdříve v různých překladech, pak v kontextu knihy, pak v různých komentářích, pak tematický z různých úhlů – biblického slovníku, internetu, novozákonní řečtiny. A někdy na ten text potom kážu. A někdy jen založím do složky „příprava kázání“ k stovkám dalších textů, které mě kdy oslovily. Ten text promyslím doslova celý den – ráno, večer. Vždy znovu je to velké dobrodružství.

Jak přistupuješ k textům, kterým nerozumíš? Co ti pomáhá k jejich objasnění?

Přemyslím, modlím se, studuji souvislosti. Ptám se blízkých. K pochopení většiny pro mě kdysi složitých a nepochopitelných textů jsem ale většinou postupně dozrával, než text pochopilo nejen mé „racio“, ale i mé srdce. Myslím, že pokora, trpělivost a životní zkušenost (častokrát právě skrze bolest a zklamání, které život obyčejně přináší), jsou tři nejpodstatnější klíče k tomu, aby člověk nejen „četl“, ale i „rozuměl“ – a pak také žil. A žil rád, protože porozuměl.

Který text Bible tě v životě trvale oslovuje?**Proč?**

Určitě má nejmilejší kniha Kazatel, ke které se vracím při mých pravidelných pocitech marnosti na jaře a na podzim – a tedy například

Kaz 2,26.27: „Bůh totiž člověku, který je mu milý, dává moudrost, poznání a radost. Hříšníka však nechá lopotit se, shánět a hromadit věci.“ Být takto obdarován vždy znova patří k tomu nejlepšímu, co tady na zemi prožívám. Užívám si to ☺.

Olga Benešová

Zaměstnankyně 1. LF UK v Praze

Jakým způsobem čteš či studuješ Písmo?

Ke studiu Bible potřebuji ticho, abych se mohla soustředit. Čtu vždy celou biblickou knihu, ale nečtu Bibli v pořadí knih. Při studiu porovnávám také jiné překlady než ČEP. Potřebuji také čas o přečteném textu přemýšlet a ráda o něm diskutuji. Před a po čtení vždy následuje modlitba.

Jak přistupuješ k textům, kterým nerozumíš? Co ti pomáhá k jejich objasnění?

Za texty, kterým nerozumím, jsem ráda. Provozkují mě ke čtení dalších textů Bible, vedou mě k modlitbě. Když je nejhůř, obrátím se na svého muže, aby mi řekl, jak text zní v originále. A když nepomůže k porozumění ani to, vím, že ještě není čas textu rozumět a Hospodin si to nechává na jiný čas, kdy možná rozumět budu („Je čas...“ – Kaz 3).

Který text Bible tě v životě trvale oslovuje?**Proč?**

Textů, které mě oslovují, je mnoho, ale vyberu jen dva.

a) „*Nebudeš se klanět jinému bohu, protože Hospodin, jehož jméno je Žárlivý, je Bůh žárlivě milující*“ (Ex 34,14). V tomto textu by bylo vysvětlení minimálně na dvě kázání, ale zkráceně. Text mě oslovil, protože o mně Hospodin ví, miluje mě, a to tak, že žárlivě. A také z toho vyplývá, že díky tomu není důvod klanět se jinému bohu. A tady bych dala vykřičník, protože nejde jen o modly, které známe, jde o cokoli, čemu dáváme přednost před Bohem (práce, jídlo, kult těla, televize, ...).

b) „*Hospodin má zalíbení v těch, kdo se ho bojí, v těch, kdo čekají na jeho milosrdenství*“ (Ž 147,11). Tady jsem si jista, že bát se Hospodina má perspektivu. Není to respekt či úcta. Je to opravdový strach, protože Bůh může udělat cokoli během okamžiku a nás se nebude ptát na svolení. Proto opravdový strach je namíste (byť je to strach pozitivní).

Daniel Huvar

Kazatel

Jakým způsobem čteš či studuješ Písmo?

Čtení Písma má u mě více podob, a to v závislosti na situaci a záměru.

Když si dělám svou každodenní pobožnost, čtu Bibli systematicky, většinou jednu kapitulu denně. Pak se snažím nad daným textem přes den přemýšlet, meditovat.

Pokud se jedná o příležitostné čtení, většinou zabrousím do známých a „osvědčených“ částí Bible (kde náhodně vyberu konkrétní pasáž) nebo přímo do konkrétních pasáží, které mě dlouhodobě oslovují.

Když si připravuji kázání, čtu text vícekrát (většinou nad ním už dlouho dopředu přemýšlím), snažím se držet hlavně textu, pracovat s ním. Snažím se pokládat si nad textem otázky a odpovídat na ně. Někdy mi pomáhá, když se vžiji do situace dané postavy a představím si sám sebe na jejím místě v daném příběhu. Poté, když už mi přijde, že jsem vyčerpal své možnosti a nápady, sáhnu po nějakých poznámkách či komentáři, jestli tam nenajdu další věci a myšlenky, které mi unikly. Také rád sáhnu po díle Ellen Whiteové a přečtu si, jaké myšlenky k danému textu napsala.

Jak přistupuješ k textům, kterým nerozumíš? Co ti pomáhá k jejich objasnění?

Záleží na tom, z jakého důvodu danému textu nerozumím. Pokud se jedná například o nějaké dobové souvislosti, které z Bible nevyčtu, tak využiji některý z komentářů.

Jestli se jedná o teologický problém, snažím se v první řadě danou pasáž konfrontovat s dal-

šími místy Bible, a tak hledat ucelený pohled na dané téma. Při řešení takovýchto otázek vnímám také jako velmi cenné dílo Ellen Whiteové. Samozřejmě dobrá kniha na dané téma není vůbec na škodu.

Někdy se ale také stane, že prostě danému textu neporozumím hned, a tak jsem nucen jej dočasně „odložit stranou“, jako když skládám puzzle. Často se stane, že začne dávat smysl až později, aniž bych to předem předpokládal, když studuji jiné biblické pasáže.

Který text Bible tě v životě trvale oslovuje?

Proč?

Těch textů je více a vnímám je všechny jako stejně důležité, proto je těžké vybrat jen jeden.

„Jsem si jist právě tím, že ten, který ve vás začal dobré dílo, dovede je až do dne Krista Ježíše“ (Fp 1,6).

Tento verš mě velmi oslovuje právě proto, že poukazuje na Boha jako na původce a garanta naší víry, našeho spasení. On nás povolal, pozval do společenství s ním a On je také ten, kdo v nás působí všechno dobré. Bez něj nejsme vůbec nic. Člověk je tak veden k tomu, aby se méně díval na sebe a více na Boha a skládal naději v něm, ne v sobě. Když vnímám svou nehodnost a nedokonalost a sám o sobě pochybuji, na základě tohoto textu se znovu obracím na Boha s prosbou o pomoc a s novou důvěrou v něj. Možná by někdo namítl, že tato Pavlova slova mohou někoho vést k pasivitě, ale mě naopak povzbuzují k aktivitě – k aktivní spolupráci s Bohem, aby se jeho vůle mohla v mém životě uskutečnit.

Josef Balada

Chovatel ovcí

Jakým způsobem čteš či studuješ Písmo?

Písmo čtu při bohoslužbách. Jinak čtu tzv. jitřenky. Rád jsem měl téma Evangelium z ostrova Patmos od Jona Pauliena a Evangelium podle Matouše od Vlastimila Fürsta. V těchto případech mě komentáře obohatily a nebyly soutěží o neoriginálnější a ještě nikým nepoužitý pohled na daný biblický verš. Většinou v pátek večer se začtu do textů v rámci témat sobotní školy. Pak čtu Bibli nepravidelně jako nabídku na mém nočním stolku mezi jinými knížkami. Asi mám právě z tohoto večerního čtení jednou za týden nebo za deset dní největší potěšení, protože tak Písmo otvírám, když jsem po něm správně vyhladovělý. Nečtu nijak systematicky, ale podle nálady nebo podle toho, jak Duch Boží právě dává.

Jak přistupuješ k textům, kterým nerozumíš? Co ti pomáhá k jejich objasnění?

V kontextu této otázky se nepovažuji za skeptika. Sice neovládám řečtinu ani hebrejštinu, ale mám za to, že jsou k dispozici kvalitní biblické překlady, a čtení s otevřeným srdcem je pro mě základním předpokladem, abych měl jistotu, že Písmu správně rozumím. A k tomu nepotřebuji mít ve všem jasno. Rozumím mu tak, že nemám pochyby o tom, že mě Bůh miluje a že zemřel pro spásu všech. Nemám jasno v tom, proč Písmo klade důraz právě na den odpočinku, dělí pokrmy na čisté a nečisté, učí nás pokoře a odpuštění, ale rozumím tomu tak, že je to Boží vůle pro můj život.

Který text Bible tě v životě trvale oslovuje?

Biblický text, který se mi často vrací na mysl, je zapsán v Listu Filipským 2,5–11.

Jan Fürst

Kazatel, kaplan

Jakým způsobem čteš či studuješ Písmo?

Ke čtení Bible mám několik principů:

- s modlitbou,
- pravidelně, na stejném místě, většinou postupně, občas vybrané biblické knihy, přibližně jednu kapitolu denně,
- pro sebe.

Jak přistupuješ k textům, kterým nerozumíš? Co ti pomáhá k jejich objasnění?

Záleží na tom, o jaký text jde. Rozdíl je v tom, zda jsem na problém narazil sám, nebo mě o pomoc požádal někdo jiný.

Rozdíl je také v tom, jak intenzivně se věcí zabývám a jaký postup volím.

- Začínám úzkým kontextem, a když to nepomůže, hledám širší biblický kontext (spor dobra se zlem), dále hledám podobná místa či tematiku.
- Přemyslím o době a situaci, ve které text vznikl, a hledám poznání situace adresáta textu.
- Nejdůležitějším bodem mého přemýšlení je, jak v textu vystupuje Pán Bůh.
- Když to nestačí, podívám se po jiné literatuře.
- Někdy se s radostí obrátím třeba na nějakého kolegu, případně učitele z Teologického semináře.
- A někdy narážím na texty, které nechám bez porozumění, protože si myslím, že pochopení bude mít svůj čas,

a možná některé texty nepochopím nikdy. Jsem s tím smířený, protože si myslím, že někdy je lépe mlčet a čekat, než vymyslet totální slátaninu, která může spíš ublížit.

Který text Bible tě v životě trvale oslovuje?

Proč?

„Šimon Petr mu odpověděl: ‚Pane, ke komu bychom šli? Ty máš slova věčného života. A my jsme uvěřili a poznali, že ty jsi ten Svatý Boží‘“ (J 6,68.69). Oslovuje mě zřejmě proto, že kdykoliv se vracím třeba k textům nebo lekci přítomné pravdy, které jsem četl či vedl již víckrát (dvouciferné číslo), Duch Boží mi téměř vždy připraví milé překvapení.

Alena Heczková

Manažerka

Jakým způsobem čteš či studuješ Písmo?

Snažím se o systematické čtení (od začátku Bible do konce), studuji také podle úkolů sobotní školy. Někdy cítím potřebu z osobních důvodů číst určitý text, pasáž, knihu. Také používám biblickou aplikaci v telefonu, která mi vybírá pro každý den nějaký verš.

Jak přistupuješ k textům, kterým nerozumíš? Co ti pomáhá k jejich objasnění?

Vyhledávám si zdroje, které mi pomohou daný text či texty osvětlit. Může jít o literaturu, rozhovor s kazatelem atd. U některých textů se snažím přijmout, že mě jejich pochopení teprve čeká.

Který text Bible tě v životě trvale oslovuje?

Proč?

Knihy Kazatel. Nějakým způsobem rezonuje s mým náhledem na svět.

Daniel Márfoldi

Tajomník Slovenského združenia cirkvi adventistov

Jakým způsobem čteš či studuješ Písmo?

Bibliu studuju každý den ráno předtým, ako vykročím za každodennými povinnosťami. Je to prvý úkon môjho každého dňa, ktorý vykonám, či lepšie povedané prežijem. Modlím sa o vedenie Duchom Svätým, čítam text, uvažujem o ňom a počas dňa sa k nemu v myšlienkach vraciam.

Jak přistupuješ k textům, kterým nerozumíš? Co ti pomáhá k jejich objasnění?

Texty, ktorým nerozumiem, si porovnávam v rôznych prekladoch Biblie, vrátane biblických jazykov. Potom hľadám texty s podobnou tematikou pomocou elektronických i knižných slovníkov či konkordancií. Robím si zápisky a vytrvalo hľadám, pokiaľ nepochopím hlavné posolstvo textu. Neváham napísať učiteľom z teologického

seminára alebo zahraničným odborníkom. Niekedy mi to trvá aj niekoľko dní, kým dospejem k nejakému záveru. No keď sa po čase k textu vrátim, zisťujem, že mi znova a znova ponúkne niečo nové.

Který text Bible tě v životě trvale oslovuje?

Proč?

Text, ktorý ma trvalo oslovuje, je u Jána 13,35: „Podľa toho všetci spoznajú, že ste moji učení-

ci, ak budete mať lásku jeden k druhému“. Som hlboko presvedčený o tom, že ľudia nemajú byť do našej cirkvi „dotlačení“ rozumovými argumentami. Naše evanjelium nemá byť komentovaním politických udalostí a ekonomickej situácie, strašením či výzvou k svätej izolovanosti. Jediné, čo funguje a má zmysel je to, keď sú ľudia do nášho spoločenstva vtiahnutí láskou. Je to výzva pre nás všetkých a myslím si, že keď sa túto lekciu naučíme, neminieme cieľ.

Jiří Barták

Vojenský pilot

Jakým způsobem čteš či studuješ Písmo?

Dříve jsem se snažil mít Biblii někde po ruce, a když jsem měl čas a chuť, četl jsem si v ní. Vždycky mě bavilo na konci „Bible pro mladé“ zaškrtnout si ta kolečka podle počtu přečtených kapitol. Chtěl jsem číst hezky popořádku, knihu za knihou. Pak jsem ale přišel na to, že to pro mě takto není vůbec snadné, a začal jsem si vybírat ty části Písma, o kterých už jsem třeba dříve slyšel a nějak mě zaujaly. K tomu si teď vedu svůj seznam plánované četby, na který stále přispisují všechny knihy, které mě nějak osloví, například během kázání. A když mám později čas, vyberu si jednoduše knihu ze seznamu a čtu. Nevýhodou však je, že v mém případě je to silně podmíněno právě tím „mít čas“. Takto to jde asi dělat s jinými knihami, ale co se týká Bible, mnohem víc mi teď vyhovuje mít pevně daný rozvrh. Proto jsem také rád, že se pravidelně setkáváme s partou přátel i na studijní skupince v organizaci INRIroad, kde čteme a studujeme Písmo společně.

Jak přistupuješ k textům, kterým nerozumíš? Co ti pomáhá k jejich objasnění?

Takové texty se snažím přečíst znovu, třeba i vícrát, a s modlitbou. Někdy mi pomůže třeba jen číst stejný text v jinou dobu nebo jiným citovým rozpoložením, když se dokážu víc soustředit.

Dál se snažím hledat souvislosti s jinými místy v Biblii, využívám odkazy po stranách textů. Dříve jsem také zkoušel vyhledávat nějaké výklady na internetu. To se mi ale moc neosvědčilo, protože v tom nepřehledném množství nejrůznějších názorů, které si často i velice protirečí, jsem měl problém se vyznat. Raději dané nejasnosti konzultuji s věřícími přáteli. Je příjemné mít možnost pobavit se pravidelně s někým, kdo zrovna studuje stejnou část Písma. Často pak narážím i na zajímavé věci, kterým bych jinak nevěnoval takovou pozornost, protože jsem si myslel, že jim rozumím. Při hledání odpovědí na složitější otázky se pak snažím obracet na některého ze známých kazatelů, ale ani to se nemusí vždy podařit. A tak mi někdy nezbyvá nic jiného než se smířit s tím, že daný text přesahuje současné možnosti mého chápání.

Který text Bible tě v životě trvale oslovuje?

Proč?

Je jich několik, ke kterým se v mysli často vracím. Jedním z nich je například kniha Kazatel, která pro mě představuje souhrn nejzákladnějších rad pro spokojený život. I ve chvílích, kdy jsem měl třeba tendenci vzdalovat se Bohu, mi neustále pomáhala připomenout si, co je pro mě v životě doopravdy důležité a jak jsou některé věci, kterým tak často životní důležitost přiřkládáme,

pomíjivé. Mnohokrát jsem se také říkal, kolik ponaučení si z této knihy může vzít i úplně nevěřící člověk s otevřenou myslí.

Mým dalším velice oblíbeným textem je také příběh o Josefovi a jeho bratrech, kteří jej prodali do otroctví. Ten příběh mám rád už od dět-

ství a stále je pro mě důkazem toho, jak mohou být naše životní cesty rozmanité. A že naše jakékoliv momentální nesnáze mohou vést k naplnění Božího plánu, jako když se pak Josef stal správcem Egypta a zachránil své bratry před hladomorem.

Ján Šolc

Kazateľ

Jakým spôsobom čteš či studuješ Písmo?

Uprednostňujem štúdium konkrétnej biblickej knihy. To znamená, že si každé ráno čítam postupne daný text, z ktorého sa snažím začuť Boží hlas pre môj osobný život. Nie je to tak, že prečítam celú kapitolu, ale text ktorý spolu súvisí. Takže niekedy je to pár veršov a niekedy pár kapitol. Snažím sa, aby ma netlačila kvantita prečítaného textu. Často skrze tento text Boh prehovára nielen ku mne, ale aj k druhým ľuďom, ktorým počas dňa slúžim. Božie slovo vnímam ako Jeho prítomný hlas, síce často v trochu nezrozumiteľnej reči, ale rovnako, ako je to s angličtinou, čím viac času trávim s Bohom a jeho Slovom, tým viac mu rozumiem a vnímam súvislosti.

Jak pristupuješ k textům, kterým nerozumíš? Co ti pomáhá k jejich objasnění?

Znovu a znovu hľadám súvislosti v okolitých textoch a iných častiach Biblie. Prípadne si nechám text „odležať“, modlím sa a prosím o porozumenie. Otváram originál pomocou aplikácie v počítači, čím sa snažím dôjsť k najbližšiemu pôvodnému významu slov a viet v súvislostiach doby. Otváram napríklad staré, tzv. Bíčove, komentáre alebo výkladové študijné materiály brata Beneša, Hellera a podobne. Prípadne u kníh, ako je napríklad kniha Zjavenie, sa po osobnom štúdiu započúvam do prednášky, v tomto prípade brata Pouliena, ktorého považujem za odborníka na túto knihu, a ktorého prístup k textu je mi blízky.

Který text Bible tě v životě trvale oslovuje?

Proč?

Nie je to text, ale kniha. Evanjelium podľa Jána je kniha, ktorá tak prítomne opisuje Ježiša v osobných rozhovoroch s inými ľuďmi, v príbehoch, v ktorých sa akoby ocitnem hneď vedľa a môžem uvažovať nad Ježišovými slovami, ktoré sú neprekonané v čase. Či už sa nachádzam v prvej kapitole – pri stvorení, v druhej – na svadbe, v tretej – s Nikodémom v noci, vo štvrtnej – pri studni, v piatej – v kúpeľoch a vidím vstávať chorého 38 rokov,... – vždy sú to neskutočne osobné príbehy a zároveň tak veľkolepé výroky, ako napríklad Ján 3,16. Jánova 5. kapitola sa pre mňa stala ohromujúcou, keď som si všimol Ježišov výrok, že nepôjdem na súd. Celú mladosť som nechápal jeho súd, bál som sa predstavy, ako sa verejne bude hovoriť o mojich hriechoch. No Ježišove slová: „Kto verí vo mňa, nepôjde na súd“, spôsobili zásadné zmeny v mojom chápaní Boha Otca, i Boha Sudcu. To som nikdy predtým z kazateľnice nepočul. Vždy som sa bál, aké to bude na súde – a teraz sa teším. To je úžasné evanjelium, ktoré prináša slobodu, radosť, poznanie a hlavne osobného Ježiša, ktorý sa za mňa navyše modlí (17. kap.). Ježišove slová evanjelia sú naozaj slovami povzbudená a nie strachu, čo sa často s evanjeliom spájalo a stále spája. Vždy rád nahliadnem do Jánových kníh... Aj preto je pre mňa kniha Zjavenie zrozumiteľnejšia. Je to podobné, ako keď C. S. Lewis píše knihu „K jadrú kresťanství“, a potom si prečítate sedem kníh Narnie. Boh je tak blízko, že ho počujete, sedíte vedľa neho a priam sa vás Jeho Slovo dotýka. Božie kráľovstvo je medzi vami.

Antonín Šedivý

Doktorand HTF UK v oboru judaistika

Jakým způsobem čteš či studuješ Písmo?

Písmo čtu a studuji různými více či méně organizovanými způsoby. Rád se systematicky a pečlivě věnuji jedné knize Bible, na druhou stranu toto studium často prokládám četbou nesouvisejících úryvků z jiných knih, nejčastěji z Žalmů nebo evangelií.

Jak přistupuješ k textům, kterým nerozumíš? Co ti pomáhá k jejich objasnění?

Pokud nějakému textu nerozumím, obracím se na hebrejský text (pokud jde o Tanach) a dále na sekundární literaturu – slovníky, konkordance, encyklopedie a komentáře. Během vysokoškolského studia jsem se naučil používat různé prostředky, které dnešnímu čtenáři pomáhají objasňovat obtížné pasáže Bible, nebo mu naopak

umožňují nahlížet další roviny na první pohled jasného biblického textu. Musím také zdůraznit, že v mnoha situacích má nenahraditelnou hodnotu rozhovor nad daným textem či jeho společné studium.

Který text Bible tě v životě trvale oslovuje?

Proč?

Biblických textů, které mě dokážou stále znovu oslovit, je celá řada. Za všechny můžu jmenovat podobenství o hřivnách a mnohé z Žalmů. Čím se mě biblické texty dotýkají? Svou výpovědí o Hospodinu a o Ježíši Kristu, o jejich vztahu k lidem a konečně i tím, co říkají o samotných lidech. Písmo vnímám jako směřovku k Bohu, která byla dána lidem, kteří ji musí uchopit, citlivě interpretovat a následovat.

Poznámky

Poznámky

Poznámky

Poznámky

