

# EVANJELIKÁLNY TEOLOGICKÝ ČASOPIS

---

*Jiří Beneš*    *Humor v Tenaku*

*Pavel Hanes*    *Ukradol Jakub požehnanie?*

*Jiří Vogel*    *Biblický personalizmus a eklesiologie*

*Marek Říčan*    *Paul Tillich a spasení nekřesťanů*

*Lenka Procházková*    *Pastorálna psychológia v katechetike*

**2/2005**

## **Evanjelikálny teologický časopis**

Vychádza na Katedre evanjelikálnej teológie a misie  
Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici

### **Vydavateľ:**

Pedagogická fakulta,  
Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

### **Adresa redakcie:**

Evanjelikálny teologický časopis,  
KETM PdF UMB,  
Ružová 13,  
974 11 Banská Bystrica

**tel/fax:** 048/4171148

**e-mail:** casopis@pdf.umb.sk

### **Zodpovedný redaktor:**

Mgr. Ing. Jaroslav Maďar

### **Redakčná rada:**

Doc. ThDr. Ľudovít Fazekaš  
Mgr. Pavel Hanes, PhD.  
Mgr. Pavel Hošek, Th.D.  
Robert A. Hunt, Ph.D.  
Prof. ThDr. Ján Liguš, PhD. (predseda)  
mim. prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD.  
ThDr. Vilém D. Schneeberger

*Za obsahovú a jazykovú stránku článku zodpovedá autor.  
Článok nemusí nutne odrážať názor redakcie.*

### **Ročník IV./2.**

Časopis vychádza dvakrát ročne. Cena jednotlivého čísla 100,- Sk

**Objednávky a distribúcia:** redakcia

**Layout:** Jaroslav Maďar

**Tlač:** TRIAN s.r.o., Banská Bystrica

**Registračné číslo:** MK SR 2917/2002

**ISSN 1336-1783**

---

**OBSAH**

Jaroslav Maďar	
<b>Editorial</b> .....	2

**ČLÁNKY / ARTICLES / AUFSÄTZE**

Jiří Beneš	
<b>Humor v Tenaku</b> .....	3
<i>Humor In The Old Testament</i>	

Pavel Hanes	
<b>Ukradol Jakub požehnanie?</b> .....	22
<i>Did Jacob Really Steal The Blessing?</i>	

Jiří Vogel	
<b>Biblický personalismus a eklesiologie</b> .....	31
<i>Biblischer Personalismus und Ekklesiologie</i>	

Marek Říčan	
<b>Paul Tillich a spasení nekřesťanů</b> .....	49
<i>Paul Tillich And Salvation Of Non-Christians</i>	

Lenka Procházková	
<b>Pastorálna psychológia v katechetike</b> .....	63
<i>Pastoral Psychology In Religious Education</i>	

**RECENZIE / BOOK REVIEWS / REZENSIONEN**

NÁBOŽENSKÁ VÝCHOVA V ŠKOLÁCH.....	76
MISIOLOGIA SO ZAMERANÍM NA RÓMSKE KOMUNITY.....	77
RESCUE FOR THE DEAD .....	77
FREIKIRCHEN IN DEUTSCHLAND (19. UND 20. JAHRUNDERT) .....	80

## Editorial

Jaroslav Maďar

Vážení čitatelia,

Príjmite od redakcie Evanjelikálneho teologického časopisu úprímné pranie pokojného prežitia záveru tohto roku. Veríme, že k tomu prispeje aj naše periodikum.

Do tohto čísla nášho časopisu sme zaradili síce len päť, no rozsahom obsiahlejších článkov. Dva príspevky sú z oblasti Starej zmluvy (Beneš: *Humor v Tenaku*; Hanes: *Ukradol Jakub požehnanie?*) a dva zo systematickej teológie (Vogel: *Biblický personalismus a eklesiologie*; Řičan: *Paul Tillich a spasení nekřesťanů*). Posledný článok je z oblasti praktickej teológie (Procházková: *Pastorálna psychológia v katechetike*).

A ešte zopár organizačných pokynov. Objednávky časopisu a distribúciu vybavuje redakcia. Časopis si možno objednať troma spôsobmi:

1. Písomne na adrese: Evanjelikálny teologický časopis, KETM PdF UMB, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica,
2. telefonicky na čísle: 048/4171148
3. e-mailom: [casopis@pdf.umb.sk](mailto:casopis@pdf.umb.sk)

Predplatné na rok 2005 (dve čísla) je **200,- Sk** (vrátane poštovného). Do každého časopisu vkladáme poštovú poukážku, ktorou možno predplatné uhradiť. Pre tých, ktorým je to ľahšie uhradiť bankovým prevodom prikladáme číslo účtu (je aj na poštovej poukážke): **49232312/0200** (VUB, a.s. Banská Bystrica). Pri úhrade bankovým prevodom prosíme, aby sa to oznámilo aj do redakcie (e-mailom, telefónom), lebo často z údajov, ktoré máme k dispozícii nevieme určiť adresu objednávateľa.

Pre tých, ktorým sa Evanjelikálny teologický časopis dostal do rúk po prvýkrát až teraz, pripomíname, že na sklade máme ešte štaršie čísla, ktoré si možno doobjednať.

V Banskej Bystrici, 14. decembra 2005

## Humor v Tenaku

Jiří Beneš

### HUMOR IN THE OLD TESTAMENT

*Humor in the Old Testament is not evident at first sight. The focused reader will only uncover it after reading a given text several times. The humor is not meant to entertain the reader, it is based on a moment of surprise, on observing events from an unusual point of view, on absurd relations, on a witty staging and the unraveling of a hopeless situation. Its power is in creating space for the reader's associations. Since humor is not explained, it is assumed that, by being confronted with the story, the reader will be able to a) discern the punch-line by himself; b) understand his life in a different perspective; c) laugh (at himself as well). In the Old Testament we can find texts that provide evidence of God laughing, the author laughing, and the protagonist laughing. The story narrator (writer) underpins his testimony of a laughing and laughter provoking God by describing humorously religious wars, religious efforts of the man (of both the cult protagonist and objects of worship) and of some rulers (without deriding the man or God). The Lord handles adversaries wittily – the Lord defeats them in an undignified manner, thus debasing (ridiculing) their actions. A comical description (caricature) of war is part of the battle strategy and a weapon against the superior force of the adverse religious system (something ludicrous is no longer untouchable). The kind humor of the Old Testament has a protective function in this sense. We can find most humorous pericopes in the part of the Old Testament called "N-biim Rishoniim" (Joshua, Judges, the books of Samuel and Kings). In particular the book of Judges humorously and sensitively describes dramatic events in an effort not to weaken their absurdity, which underscores the confessing nature of these themes. Gideon's battle against the Midianites is a beautiful example of a comic situation in the Old Testament. The Old Testament wit is aimed at the worshipper, helping him overcome his fear, gratifying and empowering him. The humor is rather annunciating and, as a continuation of the confessor's struggle, it forms the listener's faith. Humor, used as a means to disrupt religious paradigms (as part of desacralizing mechanisms) and combined with laughier, demonstrates the defeat of a dangerous opponent. Therefore, the listener's laughter expresses his assent with actions of the Lord, and is thus part of praising God – it has a devotional function.*

Směje-li se člověk, žije se jemu samému i jeho okolí snadněji a volněji, získává schopnost ustát obtížné situace a nenechat se manipulovat, ani uhranou úzkostí, či ovládnout strachem. Smích nás činí odolnými a zároveň nás svým způsobem zpokorňuje a přibližuje základům života. Přispívá k naší duševní rovnováze. Umožňuje nám získat nadhled, čelit nebezpečí a ohrožení. Vnímat (číst) humor přináší úlevu, psát

(tvořit) humor je dar od Pána Boha. Ale psát o humoru? Vždyť humor, tak jako třeba krásu, v podstatě nelze postihnout. A snaha přesto jej postihnout paradoxně humor maří a jednou zahlédnutý vtip se popisováním obvykle vytrácí. Humor je křehký, má citlivou mechaniku, jak říká Ephraim Kishon, a proto zaplašit smích je snazší, než jej vyvolat. Nadto Tenak (Starý zákon) samozřejmě není kniha vtipů, byť v něm čtenář vtipné příklady<sup>1</sup> a komické situace nalézat může. Pokusím-li se v tomto eseji přesto být jen upozornit na ty pasáže Tenaku, které podle mého soudu mají vtip, učiním tak s rizikem a) že humor zastřu; b) s vědomím, že rozhodnutí, zda ta která pasáž obsahuje humor, je pouze subjektivní; c) za předpokladu, že smích má v lidském životě svůj čas (Kaz 3,4) a tedy i v Tenaku své místo.

Humor Tenaku je specifický v tom, že je to humor odjinud, možná shůry: umožňuje čtenáři vidět popisované situace v nadhledu, zeshora, tedy jinak než člověk, který je prožívá a reflektuje. Má proto svou jemnou vznešenost, která pracuje s náznaky, s nečekaným rozuzlením a s úžasem z momentu překvapení<sup>2</sup>. Není nízký, škodolibý, ale je vlídný, zlidšťující, neublížující a často zlehčující nábožensky vypjaté situace (např. bitvy). Humor coby umělecký prostředek má v Tenaku nezastupitelnou úlohu také jako zbraň bohoslužebného zápasu proti děsu, který kolem sebe nepřátelé a zejména jejich náboženský systém (lidská pověrečnost) vytvářeli. Tehdejšímu účastníkovi bohoslužeb a potažmo i dnešnímu čtenáři pomáhá humor strach překonávat.

## SMÍCH BOŽÍ

Máme v povědomí, že náboženství vyžaduje vážnost a proto se zbožný (tj. vážný) člověk většinou příběhům Tenaku nesměje. Pro dnešního čtenáře Tenaku není snadné rozpoznat v něm humor. Vtip, který je v Tenaku pouze naznačován a nikoli vysvětlován, jednak čtenář nečeká, jednak se objevuje až po několikerém pročitání, či promyšlení příběhu a to často ve zdánlivě nepodstatných detailech. Skoro se chce říci, že i rozpoznání humoru přichází shůry. Pokud však humor, který v Tenaku není příliš zjevný, čtenář rozpozná, může se usmívat třeba nad pošetilým jednáním krále a jeho dvořanů v příbězích, které ukazují směšnost náboženského jednání, nebo nad překvapivými souvislostmi, nebo nad umem pisatele, či neobvyklým jednáním Božím v příbězích o válkách. Nikdy se však nesmějeme Bohu, ani se nevysmíváme člověku, nýbrž spíše se na popisovaném směšném jednání učíme rozumět svému životu v jiné perspektivě a tím se usmívat sobě samému: zbožnému člověku, který si uvědomuje, že smysl pro humor postrádá a sám sebe bere s poslední vážností. Ale kdo se jistě směje, je podle svědectví pisatelů Tenaku Bůh. On sám, sedí na nebesích, se směje králům, marnému úsilí bezbožníků a nenapravitelné náruživosti zarytých svěvolníků<sup>3</sup>. A kdo ví, zda součástí vtipné zápletky není také nechápající čtenář – zda tedy i s ním se

---

<sup>1</sup> Např. kniha Přísloví

<sup>2</sup> Např. pomocí slovních hříček

<sup>3</sup> Ž 2,4. 37,13. a 59,9. srov. Př 1,26

v příbězích nepočítá jako se zdrojem Hospodinova úsměvu. Smějící se Bůh je Bůh, který rozumí a chápe, Bůh „lidský“ a nám tedy blízký. A když se směje, je patrné, že smíchu rozumí a často jej dokonce probouzí. Bůh se směje smíchem nakažlivým. Vtipnou inscenací rozuzlení bezvýhodných situací v životě Izraelců může Bůh vnímavého čtenáře nejen pobavit, ale i rozesmát. Hospodinův smích nás tak učí, že jsou skutečnosti, které jsou k smíchu a kterým je možno, ba třeba se jen smát. Ale to neznamená, že to, co je k smíchu, není třeba brát vážně.

### SMÍCH PISATELE

Vedle čtenáře, Boha a aktéra jednání v příběhu (Abraham, Elijáš, viz následující kapitola) nám Tenak ukazuje, že se může smát i pisatel textu. Nejzřetelnější je to v sarkastickém popisu výroby model u Iz 44,9-20. Pisatel se zde téměř vysmívá nesmyslnému náboženskému počínání člověka: vytváření bohů i následně oddané (až komicky přepjaté) úctě zhotoveným předmětům. Vrcholu absurdity dosahuje pisatel několikerým opakováním toho momentu počínání, kdy tvůrce boha, tedy do svého náboženského konání ponořený člověk jednou částí dřeva zatopí a z druhé si vytvoří boha, jehož pak dokonce prosí o vysvobození (44,15-17,19), nechápaje a nevnímaje ubohost a směšnost svého počínání (44,18). Pisateli, kterému směšnost náboženského chování stvořitelů boha k podobě člověka (44,13) neunikla, se jednáním výrobců bohů baví. To je patrné z detailního, zdánlivě zaujatého popisu jednotlivých řemeslných procedur při výrobě model. Pisatelův sarkasmus - výraz pohrdání mimořádným a vysilujícím asketickým (44,12) úsilím člověka, který se věnuje ničemu – je pokusem jak směšnost tohoto počínání předat i čtenáři, tedy jak naučit čtenáře vysmát se tvůrcům bohů.

### SMÍCH AKTÉRA PŘÍBĚHU

Se smíchem aktéra příběhu se poprvé setkáváme u Abrahama. Stařec Abram (75 let) uvěří, že bude mít se svou starou ženou (65 let) syna. Ačkoli na pětadvaceti letech čekání na syna není vůbec nic směšného, oba staří manželé – Abraham a Sára - když jsou opět, již poněkolkáté a už ve stu letech o narození syna zase zpraveni, se této zprávě smějí<sup>4</sup>. Jejich skrytý smích však Bohu neujde. Chvíli se s Bohem handrkují, Sára smích zapírá<sup>5</sup>, ale Bůh jejich úsměv „rozmázne“ tím, že poručí narozeného syna podle Abrahamova smíchu pojmenovat přímo výrazem, jímž je Abrahamův smích popsán - Jicchaq (Gn 17,19). Oběma starcům úsměv poněkud ztuhne na rtech, když se jim syn skutečně narodí (Gn 21,2-7). To už není k smíchu, to je zázrak. Bůh si z nich nedělal legraci a ani teď se jim nesměje. Ani nejsou za svůj smích trestáni. Ale kdo se tedy vlastně směje anebo smát má? Zpočátku se směje Abraham i Sára, ale to je smích nevědomý a možná nevěřící. „Směje se“ je ovšem jejich syn Izák – takové jméno nese. I on má být patrně pobaven tím, z čeho se to vlastně narodil. A možná i Abraham a

<sup>4</sup> Hebr. *jicchaq* Gn 17,17 a *ticchaq* v Gn 18,12

<sup>5</sup> Gn 18,12-15

Sára se mají při vyslovení jména svého syna s úsměvem rozpomenout na Hospodinův smysl pro humor<sup>6</sup>. Ten, který měl z Hospodinova slova legraci, ke svému překvapení (a možná i pobavení) zjišťuje, že k smíchu vlastně není Hospodinův slib, ale Abraham sám. A tomu se zřejmě usmíval i vypravěč, kterému se povedlo příběh vyprávět tak, že Abrahama ani Sáru nijak nezesměšnil a přesto čtenáře pobavil. A tak patrně proto, aby na svůj smích nezapomněli anebo proto, aby se usmál (pobavil) každý, kdo tomuto příběhu naslouchá<sup>7</sup>, dostává jejich syn jméno „směje se“ (hebr. Jicchaq), které je tak zvláštní, že je snad ani nelze za jméno považovat. V tomto jménu jakoby Hospodin jejich smích zosobnil a tím učinil nezapomenutelným. Můžeme se proto domnívat, že Bůh, který v Izákovi nechal smích jeho rodičů zvěčnit, resp. smíchu postavil v člověku živý pomník, se sám nesměje<sup>8</sup> a nemá smysl pro legraci? Vždyť Izák je ztělesněné Abrahamovo zasmání se. A tak je Abrahámův úsměv nad Hospodinovým zaslíbením v Izákovi zachován jako výraz zázraku, který Izákovým narozením nastal. Čtenář se dozvídá, že se lze smát a že se smích může někdy dokonce stát svědectvím o Hospodinu.

## VÝSMĚCH BAALOVI

Jiným aktérem příběhu, který se směje, je Elijáš. Jeho smích je ovšem jiný, než Abrahámův. Elijáš se směje prorokům probouzejícím svého neživého boha při náboženském klání na Karmelu. Ovšem jinak, než se smál Abraham. Elijášův smích<sup>9</sup>, který je výrazem Elijášovy převahy nad jejich náboženským zanícením, je smích sarkastický a nikoli nepodobný smíchu Izajášovu tvůrcům model. Elijáš se baalovým prorokům vysmívá. Nejen, že je mu jejich jednání k smíchu, ale on si z nich přímo dělá legraci, když se jim snaží poradit: „Volejte co nejhlasitěji, vždyť je to přece bůh, vaše Magnificence! Možná rozjímá. Možná si odskočil. Možná je na procházce. Nebo nespí snad dokonce? Třeba se i probudí“. To nepotřebuje komentář. Elijáš nebere jejich boha vážně, snad jím ani nepohrdá, neboť on se mu jízlivě směje. Baal je k smíchu, slyší posluchač tohoto příběhu. Stejně zesměšnění Baala popisuje i vypravěč královských příběhů. Když zaznamenává, jak izraelský král Jehú prováděl náboženskou očistu v zemi, nezapomene zmínit detail, jak z Baalovy sochy a chrámu „nadělali záchodů až do dnešního dne“<sup>10</sup>. K smíchu, pro legraci ba dokonce k výsměchu je Baalovo náboženství, Baal sám i jeho ctitelé. Nádherné zesměšnění náboženské aktivity baalových ctitelů je zaznamenáno v příběhu Gedeonově. Gedeon rozbořil Baalův oltář a ctitelé Baalovi žádají Gedeonova otce Jóaše, aby jim syna vydal k potrestání. Jóáš však pronese větu, z níž je patrné, že Baalova moc spočívá pouze v náboženském

<sup>6</sup> „Tu řekla Sára: Bůh mi dopřál, že se mohu smát“ (Gn 21,6).

<sup>7</sup> „Se mnou ať se směje každý, kdo o tom uslyší“ dosl. „kdo o tom uslyší, směje se mi“ (Gn 21,6).

<sup>8</sup> Text Gn 21,6 lze totiž přeložit ještě jinak: „A řekla Sára: smích si ze mě učinil Bůh“ – udělal si ze mě legraci.

<sup>9</sup> *j-hatel* 1Kr 18,27

<sup>10</sup> Jak šřavnatě překládají 2Kr 10,27 kraličtí. ČEP překládá mnohem umírněněji: „a proměnili je v hnojště“.



zanícení jeho vyznavačů: „Je-li Baal bohem, ať si sám vede svůj spor, jemu přece rozbořil oltář“. Na to, že Baal samozřejmě žádný spor vést nebude, je postavena komická pointa (vtip) příběhu. Aby Baalova ostuda a směšnost byla odhalena naplno a navěky, přejmenuje dokonce Jóaš svého syna na Jerubaala, což znamená: „ať si Baal proti němu vede spor, jemu přece rozbořil oltář“ (Sd 6,27-32). Oproti jménu Izákovu je zde Gedeonovo jméno pomníkem směšnosti, resp. směšné bezmocnosti Baalovy. Ukazuje se zde, že nejsou zesměšňováni a karikováni lidé jako takoví, nýbrž jejich náboženská zanícenost a předmět jejich úcty. Tak se humor a vtip stává velmi účinným prostředkem desakralizace, prostředkem, který rozrušuje náboženská paradigmatata.

### VÁLKY – SMÍCH ČTENÁŘE

Když se směje aktér příběhu, není třeba čtenáři napovídat, že by v těchto příbězích mohl humor hledat – vtip je zjevný. Většina příběhů, kde se má smát čtenář příběhu, však tuto náповědu neobsahuje. Ten, je-li s příběhem dostatečně sžitý, musí úsměvný tón z příběhů zaslechnout, vytušit sám. Snad nejvíce příležitostí k tomu má při popisu válek v té části Tenaku, která se nazývá Přední proroci. Jde o zvláštní války. Jejich výsledek je známý většinou předem jak vlastním aktérům příběhů, tak čtenáři. Izraelité i jejich nepřátelé v nich mají spíše roli statistů, kteří činem naprosto nevojenským a nestrategickým pouze zjevují již hotovou skutečnost; že Hospodin sám bojuje a sám rozhoduje bitvu, bez lidských zbraní a bojovníků (srov. 1 S 14,6). Přitom volí prostředky, které jsou podle našich měřítek překvapivé, nejméně vhodné a často směšně (nejslabšího člověka – Sd 6,15. 1 S 9,21. 16,11-12, kámen, louč a džbán, křik, osličí čelist, bodec na pohánění dobytek, sršni Joz 24,11-12 apod.). To vše se spolu s groteskním či sarkastickým způsobem popisu války stává součástí bojové strategie zaměřené na demonstraci absolutní porážky nebezpečného protivníka a jeho náboženství, na zesměšnění válek a zjevení Hospodinova řízení událostí (panování). Humornými činí příběhy moment překvapení, pozorování reality z neobvyklého úhlu pohledu a (zdánlivé) detaily, jakési marginální poznámky, které dramatickou situaci odlehčují, ale také Hospodinovy instrukce, neboť je to Hospodin, kdo činí dramatickou událost směšnou. Např. ustanovení o zahrabávání lejna kolíkem (Dt 23,13-15), jímž byla rozhodnuta bitva proti Kenaancům (Sd 4,21-22. 5,26) je předzvěstí směšnosti válečných nástrojů a vojenských operací.

Pro dobytí Jericha dostane Jozue přesné pokyny. Nedobytou pevnost uctívačů Luny mají bojovníci a kněží s truhlou smlouvy a se šofary šest dní pouze obcházet. Sedmý den Jericho obejdou sedmkrát, pak zatroubí na šofar a město je beze zbraní poraženo. Celá bitva má neobvyklý, poněkud komický scénář, který připomíná spíše bohoslužbu, než válku. A její popis má rysy náboženské satiry pro toho, komu při četbě dojde, že bůh Jericha „ani nepípl“ a kapituloval nikoli před zbraněmi, nýbrž před divadlem, které kolem Jericha Izraelci sehráli. Bojovníci v podstatě jen přihlížejí, neboť

bitva je předem rozhodnuta (Joz 6)<sup>11</sup>. V podobně satirickém duchu jako bitva o Jericho jsou popisovány, ba téměř karikovány i další bitvy. Bitva o Aj (Joz 8) je založena na promyšleném útěku (nikoli útoku!). Izraelci napálili obyvatele města, ale vzápětí byli sami napáleni Gibeónany (Joz 9). Porážka koalice emorejských králů u Gibeonu (Joz 10) má také zvláštní, nevojenský (náboženský) prvek, jímž je Jozuovo rozkazování slunci zmlknout a měsíci postavit se do pozoru. Jozue pouhým slovem určuje jednání jejich bohů a oni udělají přesně a jen to, co Jozue říká. Překvapený nepřítel i čtenář vidí, že Slunce a měsíc - předměty posvátné úcty, zbožňování a strachu – jsou náhle ochočené a na slovo poslouchají Jozueho, který si s nimi dělá „co chce“, byť s jejich kultem nemá co dočinění. Slunce i měsíc se chovají komicky: jsou krotké, poslušné a bezmocné, protože mají svého velitele. Komická se však také ukazuje být náboženská úcta a oddanost jejich vyznavačů. Zúčastnění nepřátelé samozřejmě dostali strach a tím bylo dobojováno. Veškerá jejich náboženská i vojenská síla byla k ničemu. Čtenář který ví, že v pozadí dobytí Jericha i porážky emorejských králů je Hospodin, vidí, jak snadno lze nepřátelé přemoci, jejich božstva pokořit, jejich náboženství odbožšit a ještě se jejich hrůzu budící síle (a náboženství) smát. To Izraelský Bůh, jehož zacházení s nepřáteli Izraele má vtip, umí dobře. Když vítězství Izraele je spojeno s tím, jak Hospodin hází na pronásledované nepřátele z nebe kamení (Joz 10,11), nebo jak v jiné bitvě nechá koňům podřezat šlachy (Joz 11,6.9), nemůže čtenáře nenapadnout onen žalmový výrok<sup>12</sup> o tom, že si tady Hospodin dělá z nepřátel Izraele legraci. Zde by se mohl smát i k bohoslužbě shromážděný Izrael, když si tyto bitvy připomíná, aby nezapomněl, jak legračně Hospodin s nepřáteli zachází a jak je poražené náboženství spolu s jejich vyznavači k smíchu.

## BITVY EHÚDA A BÁRAKA

Pisatel knihy Soudců má zvláštní nadání<sup>13</sup> rozpoznávat ve všedním životě Izraele a v situacích, do nichž zasahuje Hospodin humor, když vtipně (až satiricky) popisuje události poměrně dramatické. S velikým citem registrovat a neoslavit absurdní momenty přispívá k překvapení čtenáře a překvapení je základním principem humoru.

Krátce po obsazení země Izrael neměl organizovanou armádu. V té době byl napaden spojenými vojsky sousedních Moabců, Amónců a bojových nájezdníků z pouště - Amalechitských (Sd 3,12-30). Dobře vyzbrojená nepřátelská armáda stojí v přesile proti nevyzbrojeným houfům izraelským. Následná a očekávaná bitva je však překvapivě popisována toliko jednou větou, jakoby ani nebyla důležitá. Izraelci totiž již předem věděli o svém vítězství. Zato jsou důkladně popisovány skutečnosti jiné, ze

---

<sup>11</sup> Podobně je předem rozhodnut zápas, který Mojžíš svádí s faraónem a jeho čaroději o vyvedení z Egypta (Ex 7-12), kde komicky působí úporná snaha čarodějů zlehčit Mojžíšovo počínání, jakož i zatvrzelost faraóna.

<sup>12</sup> Ž 59,9

<sup>13</sup> Možná bychom mohli přímo říci dar od Boha, neboť se mu podařilo komičnost událostí zpracovat formou grotesky tak uctivě, že vyznavačský ráz zprávy nejen nezakryl, ale ještě podtrhnul.

strategického hlediska okrajové a mírně komické: např., informace o podivném izraelském generálovi<sup>14</sup> a o neobvyklém způsobu vedení boje. Příběh je na tyto detaily soustředěn zřejmě proto, aby válku s Moabci karikoval. Ehúd sice (z hlediska vypravěče příběhu drobnou, nepodstatnou) bitvu později sice vedl, ale o její podobě rozhodlo jeho setkání s moabským králem Eglónem v tzv. vrchním pokoji<sup>15</sup>. Ehúd pod záminkou předání daru Eglónovi mu konspirativně oznámí Hospodinův výrok, jímž je rozsudek smrti. Tento rozsudek Ehúd ihned vykoná: zabije tlustého krále Eglóna dýkou do břicha a prchá záchodem. Služebníci moabského krále dlouho a v úctě čekají před dveřmi králova pokoje, domnívajíce se, že král vykonává svou potřebu. Příběh sice mluví o králově komnatě, ale služebníci stojí před toaletou. Kde tedy vlastně došlo k jednání Ehúda s Eglónem? Text to neříká jasně, ale není zcela vyloučeno, že moabský král vede svá státnická jednání na toaletě. Je-li toaleta současně královskou komnatou ve vrchní části domu, není vyloučen i náboženský význam místa. Pak by příběh velmi kultivovaně „jednou ranou zabil dvě mouchy“, tedy zesměšnil způsob státnických jednání moabského panovníka a současně i spojil tělesnou potřebu (vyměšování) s potřebami náboženskými. Ostatně úleva přece nastává při obojím. Mezitím Izraelci, jímž dal Hospodin Moábece do rukou, rozhodli bitvu. Detaily, pro vedení bitvy zcela nepodstatné (tloušťka Eglóna, ochrnutá pravá ruka a nožik Ehúda, popis vnikání nožiku do Eglónova břicha, Eglónovo znečištění<sup>16</sup>, čekání jeho služebníků na ukončení potřeby a vrchní pokoj - toaleta) ale pro vítězství Izraele naprosto zásadní, zesměšňují v očích Izraelců jak udatnost moabské armády, zejména jejich sebejistého krále, tak i izraelský strach z Moabců. Moabské ohrožení přestává být děsivé. Zesměšnění obávaných Moabců je však známé již z Tóry: jednak ve zprávě, která popisuje počátek moabského národa znásilněním totálně zpitého Lota jeho dcerami (Gn 19), jednak v příběhu selhání spiknutí moabského krále Baláka, jehož prorok najatý Izraeli zlořečit, zcela proti své vůli Izraeli žehná (Nu 22-24). Humorně se tak popisuje východisko v bezvýchodné situaci.

V jiném příběhu je soudce Bárak (Sd 4) sice vojevůdcem, ale k bitvě s Kananejci jej přimějí a rozhodující roli v ní sehrají dvě ženy: prorokyně Debora, která Báraka k bitvě vyburcovala a Jael, která rozhodla o vítězství popravou velitele nepřátelského vojska, jemuž nebylo nic platné ani to, že za něj bojovaly i nebeské mocnosti (Sd 5,20). Komický je jak způsob boje, ustrašená opatrnost vrchního Izraelského velitele, za nějž vlastně bojují dvě ženy, tak i válečný nástroj (kolík – viz výše), jímž bylo osvobození Izraele vybojováno.

---

<sup>14</sup> Vojevůdcem Izraelců byl chromý /levoruký/ Ehúd

<sup>15</sup> Výraz *alijat* označuje pokoj v horní části domu, ale v tomto příběhu může mít ironický význam.

<sup>16</sup> Sd 3,22. Kraličti podle Vulgaty směle překládají, že poté vyšla lejna (podělal se?), ale význam tohoto hapax legomena není zcela jasný.

## GEDEONŮV BOJ S MIDJÁNCI

Znamenitě anekdotické rysy, které jsou rozpoznatelné (téměř) na první pohled, nesou v knize Soudců dva velké příběhy: Gedeonův a Samsonův. Jejich vtip je založen na korelaci těch skutečností a událostí, které souvislost nemají a kde čtenář žádný vztah nečeká. V Sd 6-8 začíná Gedeonův příběh vyprávěním o tom, že Izrael je sedm let sužován loupeživými nomády Midjánci. V atmosféře trvalého strachu utekl vyděšený Gedeon mlátit obilí do hor. Zde jej ironicky a s nadsázkou oslovuje Bůh slovy: „udatný bohatýre; silný, mocný válečníku“ (Sd 6,12), aby jej povolal k bitvě proti Midjáncům. Bohem vybraný generál, nedůvěřivý bohatýr Gedeon se ale nechává přesvědčovat. Prvním Gedeonovým úkolem je zbourání Baalovy sochy. Snad v obavě, že na to sám nestačí, snad v bázni před náboženským významem Baalovy sochy si na ni přizve ještě deset svých služebníků s nimiž se k akci odváží až v noci. Ani Baal, ani jeho ctitelé se ale na žádný odpor nezmohou. Midjánci sice mobilizují, ale Baal nefunguje a posluchač příběhu začíná tušit, jaký charakter asi bude následující bitva s Midjánci mít. Z dvojího Hospodinova ujištění se následně ukazuje, že bitva je vlastně předem rozhodnuta. Přesto Gedeon formuje armádu o počtu 32 000 mužů. Je mu však ukázáno, že vojáků je příliš mnoho. Většinu mužů proto Gedeon propouští: domů je posláno 22 000 těch, co se bojí. To znamená, že 22 000 udatných izraelských válečníků má nahnáno. Ale i zbylých 10 000 mužů není k bitvě použitelných. Sám Hospodin si tedy vybere 300 vojáků podle svého zvláštního hlediska: jak pijí (nikoli podle udatnosti, schopnosti či zbraní). O příčinách Hospodinova výběru (Sd 7,1-8) je známo jen to, že bylo podle Hospodinova úradku. Víc se o kritériu výběru vojáků z příběhu nedozvídáme nic, třebaže to naši zvědavost může provokovat. Ale vykladač, který nepředpokládá v příběhu vtip, příčiny tohoto výběru znát chce. A hledá obvykle uspokojení své zvědavosti ve zkoumání a srovnávání s analogickými postoji účastníků mimoizraelských bohoslužeb, o nichž předpokládá, že byly příčinou Hospodinova rozhodnutí<sup>17</sup>. Jenže pro záměr příběhu je důležité vědět jen to, co příběh říká, neboť i bitva – nebitva s Midjánci není standartní vojenská, nýbrž nábožensky komická, tedy Hospodinova a jde v ní o porážku naprosto jinými prostředky a jiným způsobem. Gedeonův příběh však pokračuje: Bez zbraní, na Hospodinův rozkaz (Sd 7,9-11) sestupuje Gedeon do nepřátelského tábora, kde vyslechne sen Midjánského nepřítele, z něhož se dozvídá o svém vítězství nad Midjánci. Odvahu a pokyn k útoku, jakož i sdělení o výsledku boje tedy paradoxně Gedeon dostává nasloucháním protivníkovu snu. Se svými zbraněmi, tedy se džbány, loučemi a křikem pak vtrhne hrstka Izraelců do Midjánského tábora, kde se Midjánci ve zmatku pobíjí sami mezi sebou. Postavení armády, zbraně, jakož i bojová strategie byly zcela zbytečné, neboť k bitvě vlastně ani nedošlo. Bitva – nebitva s Midjánci se tak stala jen karikaturou války. Midjánci jsou poraženi způsobem, který v posluchači může a má probouzet úsměv nad

<sup>17</sup> Např. Starý zákon, překlad s výkladem; sv. 4. Praha 1969, str. 149

Hospodinovým jednáním. Popis inscenace příprav k bitvě a bitvy samotné je nádhernou ukázkou Tenakové grotesky.

### BITVY IZRAELE S PELIŠTEJCI

Zcela specifickou atmosféru mají v Tenaku nejen mnohé bitvy Izraele s Pelištejci – obávaným a silnějším nepřítelem, ale také záznamy těchto bitev. Komicky působícími detaily při jejich popisu je čtenář do příběhu vtahován tak, aby bylo zřejmé, že i svědectví o bitvě je součástí popisovaného boje proti Pelištejcům: boj proti takřka neporazitelnému pelištejskému vojsku se tedy vede i na papíře. Formou mírně humoristického podání (grotesky) se má počínání tohoto vojska ukázat být směšným. Na záznamu bitev s Pelištejci je snad nejvíce ze všech ostatních příběhů s vtípem patrné, jak se sám Hospodin, Bůh Izraele, směje pronárodům (Ž 59,9). A jsou-li pronárody k smíchu Bohu, má být i popis, resp. vyprávění o jejich jednání směšný. Zejména jejich náboženský systém a jejich konflikty s Izraelem mají mít komické rysy, neboť toto jednání se má ukázat být k smíchu jak účastníku bohoslužeb (jemuž tyto příběhy byly tehdy předcítány, nebo dramatizovány) tak čtenáři, který si je dnes čte sám<sup>18</sup>. V tomto smyslu bychom mohli říci, že izraelské válečné grotesky o Pelištejcích mají určité rysy politické satiry.

Z celého prvního střetu mezi Izraelci a Pelištejci stojí za připomenutí pouze nástroj obvykle k bitvám neužívaný: bodec na pohánění dobytka. „Šamgar ... pobil Pelištejce, 600 mužů, bodcem na pohánění dobytka. Tak i on vysvobodil Izraele“ (Sd 3,31). Jakoby nic jiného nebylo důležité zaznamenávat, na jiné věci poukazovat a vzpomínat. Jen na to, že na Pelištejce je třeba vzít bodec (dnes bychom řekli hůl) a zacházet s nimi stejně jako s dobytkem: ze zaslíbené země je třeba Pelištejce vyšťouchat do jejich ohrady. Nemají právo spásat izraelské pastviny, Hospodinem darované. V jiné bitvě se zase proti Pelištejcům užívá jako zbraň osličí čelist (Sd 15,15-17) a v jiné kámen do praku (1 S 17). Z těchto a dalších detailů čtenář slyší, že porazit Pelištejce není (samozřejmě pro Hospodina) obtížné, že jejich síla je chatrná, že jejich roztahování se je nepatřičné a že strach, který kolem sebe, často velmi hlasitě šíří, je k smíchu, neboť oni sami jsou směšní.

Příběh v 1S 17 popisuje pelištejskou armádu, representovanou sebevědomým a velmi dobře vyzbrojeným velitelem mohutné postavy jako armádu, která v Izraelcích vyvolává strach. Generál, obr Goliáš hlasitě vyřvává svou převahu nad strachem ochromenými Izraelci, jsa si naprosto jist svou neporazitelností. Pohrdá jimi zejména, když proti silákovi a obrovi nastupuje zcela sám, bez pomoci Izraelského vojska mladičkový a nezkušený pastýř bez výzbroje a vyzývá obra k boji. Davidovo zdánlivě neúčinné a „naivní“ vyznání důvěry Hospodinu, coby příprava k boji tváří tvář hrůzně vojenské mašinérii a nepřemožitelnému obrovi mu na vážnosti nic nepřidá. Z vojenského hlediska je Davidovo jednání komické. A opět zde hraje roli překvapení -

<sup>18</sup> Čtenář se dnes může smát spolu s Bohem.

detail, který atmosféru situace i příběhu zcela promění v grotesku: kámen z praku bezbranného pastýře rozhodne o vítězství Izraelců (bez jejich přičinění) přesto, že k žádné bitvě nedojde. Voskovec s Werichem si vtipu tohoto příběhu, ale zejména rozhodujícího detailu ve své písni David a Goliáš všimli a podtrhují jej slovy „v pochodu se cvičil v hodu, vzal si pro strýčka Příhodu tři šutry do tobolky“. Smrt obra vyvolala nyní v Pelištejcích takový strach, že před Izraelci utekli. A zase je to skrytá Hospodinova inscenace událostí, která činí jednání Pelištejců, jejich nepřemožitelnou sílu a vojenskou mašinérii směšnou. Porazit siláka vojensky nedůstojným způsobem, znamená zesměšnit ho a vysmát se mu. Prakem zabitý neporazitelný těžkooděnc, obr skolený klukem, to je satira jak na sebevědomou nabubřelost, tak na malověrnost. Pelištejcům je třeba se smát, protože smích pomáhá bojácnému a malověrnému posluchači tohoto příběhu nalézat důvěru v Hospodina tváří tvář bezvýhodné situaci.

Následná Davidova bitva proti Pelištejcům (1S 18,18-27) má zase směšnou příčinu: žárlivost krále Saula na Davidovu popularitu, resp. Saulův strach a lstivost, jíž vžene Davida do bitvy, ze které má David přinést 100 pelištejských předkožek. K čemu je Saul potřebuje, není řečeno – není to zřejmě důležité, nikoho jiného, kromě Saula to nezajímá a pro nikoho to nemá žádný význam. Saul je k ničemu nepotřebuje, vše je pouze záminka pro odstranění nepohodlně populárního Davida. Záznam bitvy kvůli předkožkám<sup>19</sup> má jednak demonstrovat zbytečnost váleky, jež se vedou pro zcela malicherné příčiny, jednak zesměšňovat ubohost vyvzdorovaného izraelského krále Saula, který se nešťítí použít jakéhokoli způsobu, aby se zbavil jediného člověka, o nějž se národ může v těžkých dobách opřít. Smích zde má ukázat, jak král, který svou ješitností národ ohrožuje (místo, aby jej chránil), ztrácí svou autoritu. Saul již není postava komická, nýbrž trapná. I to je rys Tenakového humoru, že trapnost nezastírá a bitvu, která je ostudou národních dějin záznamem připomíná na věky.

Ovšem i Saul vedl, či přesněji chtěl vést s Pelištejci válku (1 S 14). Důkladně se na to připravil, ale bitva nebitva dostala jiný spád. Odehrála se podle jiného scénáře a jiné režie. Saulovi se vedení války zcela vymklo z rukou již na samém počátku. A to proto, že před bitvou Jonatan, Saulův syn nečekaně unikl z Izraelského ležení, vplížil se do tábora Pelištejců, kde byl přistižen. Nepředpokládanou a iracionální reakcí (vyznáním víry) probudí v jejich táboře zmatek. Vyděšení Pelištejci utečou a k bitvě nedojde. Podobný scénář měla později bitva s Aramejci (2 Kr 7,1-14). Ti také před Izraelci sami utekli. Zprávu o tom donesou dva izraelští malomocní, které ta válka vůbec nezajímala. Hodlají pouze využít válečných zmatků a v nastalé vřavě získat v nepřátelském táboře něco k jídlu. Komika příběhu spočívá v tom, že ubožáky nakonec napadne, že by přeci jenom měli o porážce aramejské armády informovat také armádu své země, která dosud ani netuší, že zase (bez vlastního přičinění) nejen zvítězila, ale obdržela mimořádně bohatou válečnou kořist. Oba příběhy mají několik momentů překvapení. V prvním je to detail – Jonatanova reakce, která rozhodne bitvu

---

<sup>19</sup> David však Saulovi přinese nikoli 100, ale 200 předkožek, kvůli nimž musel zabít 200 Pelištejců.

– jenž činí bezhlavý úprk neporazitelné pelištejské armády i bojovou taktiku do bitvy nezasáhnuvšího izraelského krále komickou. Ve druhém je to stejně komická (absurdní) bojová situace, konkrétně vítězství, o kterém musí být izraelská armáda nejen informována, ale kvůli své nedůvěřivosti také přesvědčována.

V bitvě s Pelištejci, která byla pro Izraelce nejbolestnější, se vítězné pelištejské vojsko snadno zmocnilo izraelského nejposvátnějšího předmětu - truhly smlouvy (1 S 4) – Hospodinova trůnu<sup>20</sup>. Zatímco otřesení Izraelci prožívají krizi identity, truhla v pelištejském území bojovala ve prospěch Izraele sama. Předmět - bez lidí a beze zbraní (1 S 5-6) - v Dágonově chrámu zlikviduje pelištejského boha – jeho sochu - a pak i její ctitele. Ani zde není armáda či zbraň potřeba, neboť válka proti Pelištejcům, která je v Hospodinově režii, má zvláštní pravidla. Pelištejci dobře pochopili, že jejich objevivší se vředy souvisí s ukradenou truhlou. Groteskním prvkem v této válce je pokus usmířit izraelského Boha obětí, kterou tvoří modely vředy napadených pohlavních orgánů. Nešťastní Pelištejci svou oběť posílají do Izraele (ve snaze odvrátit od sebe pohromu a svolat ji na Izraelce) na volském povozu, který se neopovází ani řídit, ani nasměrovat. Ačkoli trápení lidí s nádory směšné není vůbec, pak způsob, jak došlo k porážce Pelištejců, k zasáhnutí jejich nejcitlivějšího místa – boha Dáгона a svých pohlavních orgánů, jakož i pelištejská náboženská komunikace s izraelským Bohem legrační je.

### SAMSONŮV BOJ S PELIŠTEJCI

Znaky grotesky nese také dlouhý příběh<sup>21</sup> o celožitovní a svým způsobem soukromé válce, kterou vedl nazír a soudce Samson velmi neobvyklým a Pelištejce zesměšňujícím způsobem (Sd 13-16). Po celou dobu svého působení se Samson jako vojevůdce ovšem nechová. Z Hospodinova úradku nežije v Izraeli, ale na Pelištejském území tak, jako později i David (1 S 27). Při cestě na námluvy jej příběh líčí jako siláka, který si hraje: jen tak, pro nic zanic, roztrhá lva. Později v mršině lva nalezne med a ještě později, opět bezdůvodně a poněkud nepochopitelně dává na základě předchozích událostí Pelištejcům hádanku. Ta, spolu se všemi překvapivými momenty odlehčuje atmosféru příběhu a vytváří dojem, že si Samson hraje i s Pelištejci, že se na jejich účet baví. Ale Samsonovo počínání není kratochvíle, zábava. To jen vážné věci jsou vykonávány a příběhem písemně předávány komickým způsobem. Ve své ctižádosti vyhrát hádanku se Pelištejci řešení zmocňují poněkud podlým způsobem: přes Samsonovu ženu. Mají pocit, že dosáhli vítězství, že triumfují, když Samsona přelstili a doběhli. Leč komicky vypadající hra se, paradoxně, stává záminkou, resp. přípravou k prvnímu Samsonovu konfliktu s Pelištejci. Po něm ovšem následuje ztráta Samsonovy manželky. Nešťastný Samson se chová jako pominutý a při dalším utkání s Pelištejci jich zabíjí 30. Když se chce ke své ženě vrátit a dozvídá se, že je již provdána, zapaluje v zoufalství Pelištejcům úrodu. Nechává se zajmout, aby na

<sup>20</sup> K Božímu „humoru“ patří i to, že si nechá ukrást svůj trůn.

<sup>21</sup> Zaznamenaný v knize Soudců, kap. 13-16.

vystrašené Izraelce nedolehla pelištejská pomsta, ale vzápětí zbraní, která žádnou zbraní není (oslíčí čelist), pobije tisíc Pelištejců, jakoby to byly jen mouchy. Žiznivému Samsonovi Bůh, který jako Samsonův druh mu stojí v jeho nezbedných kouscích po boku, okamžitě otvírá ve skále pramen (Bůh dává Samsonovi pít). Nemaje své ženy, navštěvuje Samson Pelištejskou prostitutku. Padne však do léčky, z níž uniká na kopec s vytrženými vraty městské brány na ramenou. Tyto krátké epizody obsahují náznak čehosi absurdního. Jejich „nesmyslnost“ dráždí čtenáře a tím jej nutí, aby pointě přišel sám na stopu. Síla humoru je právě v tomto prostoru pro čtenářovy asociace. Leč zde, ať se čtenář snaží sebevíc, logiku (smysl) nemůže objevit<sup>22</sup>. Teprve z odstupu a po dočtení (resp. opakovaném čtení, neboť jak říká nedávno zesnulý izraelský satirik E.Kishon „Humor s opravdovou úrovní musíme číst dvakrát“<sup>23</sup>) příběhu můžeme začít tušit, že funkcí těchto příběhů zřejmě nebude informovat ani povzbudit. Čtenář by rád v Samsonovi viděl pouze hrdinu, odvážného bohatýra Hospodinova, ale v epizodě o vytržení městské brány a jejím odnesení na kopec začíná tušit, že Samson je šprýmař, který si z Pelištejců zase udělal legraci. Vůbec se nechová jako Izraelský soudce, vojevůdce. Spíše to vypadá, že se svými činy<sup>24</sup> Pelištejcům směje. Nebo si z Pelištejců prostřednictvím Samsonova zvláštního počínání možná dělá legraci sám Hospodin, který Samsona do tohoto boje povolal. A zřejmě je i dokonce celý Samsonův příběh vyprávěn pro pobavení (samozřejmě nikoli kratochvílně), které má pelištejský útlak odlehčit. Laskavý humor tohoto příběhu učí čtenáře, že obtížnou situaci není třeba vnímat jako katastrofu. Lze se na ní podívat jinak, lidskýma očima hromotluka Samsona, pro kterého je pelištejské příkoří výzvou k opravdovému, byť komickému zápasu s nimi. V tomto zápase však rukou lstivé Delíly Samson prohrává. Třikrát ji sice přelstil a třikrát mu naletěla, ale nakonec jej doběhla a udolala. Je zajat, přišel o zrak a dostal se do kobky, kde z něj Pelištejci udělali tažné zvíře. Jako poražený nepřítel a reprezentant „poraženého“ izraelského Boha je k smíchu a má proto pobavit své přemožitele v Dágonově chrámu při náboženské slavnosti. Celou dobu si s Pelištejci hrál Samson a nyní je příležitost mu to oplatit, ponížít a zesměšnit jej - pohrát si s ním. Šprýmař Samson jako šašek má sehrát veselé představení na objednávku. Je zcela zjevné, že pelištejský humor je jiný, než Samsonův.

Souhra zvláštních životních okolností zavedla Samsona (již zneškodněného) přímo do centra pelištejského kultu. Jakoby se Samson všemi komicky vypadajícími událostmi připravoval na svůj vrcholný čin – zbourání pelištejského chrámu – čin, jímž nad Pelištejci triumfoval. Pelištejská zábava se sice nekonala, ale Izraelité, kteří tím, že Samson zboural jejich chrám, bez vlastních zásluh<sup>25</sup> vítězí nad Pelištejci, se mohou smát. Je tím pobaven i čtenář, který Samsonovu životní pouť sleduje z odstupu a

---

<sup>22</sup> Podobně jako při kritériích výběru mužů do Gedeonovy armády.

<sup>23</sup> Efraim Kishon: Nebylo se čemu smát. Praha NLN 2002, str. 148

<sup>24</sup> Podobně jako Eliáš svými slovy baalovým prorokům.

<sup>25</sup> Tedy opět překvapivě jako při Davidově bitvě s Goliášem, či truhle v Dágonově chrámu



rozpoznává za ní způsob, jak Hospodin s nepřáteli Izraele zachází úsměv budícím způsobem a jakými zbraněmi s nimi bojuje<sup>26</sup>.

Jenže humor v Samsonově<sup>27</sup> příběhu má ještě jeden, a sice skrytý rozměr. Tím je rafinovaná hra se čtenářem, která zřejmě není záměrem pisatele, ale díky geniálnímu zpracování grotesky k ní neplánovaně - mimovolně dochází jako k vedlejšímu produktu příběhu. Její princip lze zahlédnout ve způsobu, jakým si Samson hraje s Pelištejci, když jim dává hádanku. Čtenář neví, proč jim Samson tuto hádanku dává, zda tím něco sleduje, ale ví, že pro řešení hádanky by Pelištejci museli znát příhodu se lvem, které se ovšem neúčastnili. Pelištejci, kteří humoru Samsonovy hádanky nerozumějí se zcela oddají hře (snaze o rozluštění), jejíž pravidla (pro obveselení?) vytvořil Samson. Způsob, jak si řešení hádanky vymohou na Samsonově ženě, ovšem komický není. Jenže i na vykladače příběhu působí Samsonovo jednání jako hádanka. Všechno Samsonovo počínání vyvolává ve čtenáři rozpaky nad jeho vztahem k nábožensky problematickým ženám, otazník nad smysluplností Samsonova počínání a nad funkcí Samsonova příběhu v Tenaku. Nejsilněji snad v pasáži, kde se dočte o Samsonově zdánlivě nesmyslném vytržení a odnesení městské brány z pelištejské Gázy na horu. Byť překvapivá stavba příběhu a množství otázek, které text vyvolává je základem vtípnosti vyprávění o Samsonovi, vykladače to mate a dráždí<sup>28</sup>. Vzhledem k tomu, že v Samsonově příběhu se čtenáři dostávají před oči indicie, které se následně ukáží jako nepodstatné (naivní Samson v rukou žen, jimž slabošsky podléhá; vlasy jako zdroj Samsonovy síly) a v souvislosti s tím, že je čtenáři před oči stále kladena Samsonova síla, která vzbuzuje vykladačův obdiv, se nelze divit, že uvedené podněty přijme vykladač jako výzvu ke hře, k rozluštění „Samsonovy hádanky“. Chytí-li se zde vykladač do pastí a začne-li na tyto podněty reagovat dohledáváním, nebo konstruováním hypotetických odpovědí, nevědomky – mimovolně napodobuje jednání zaskočených Pelištejců, čímž se ovšem stává součástí příběhu. Všetečný a tím zdánlivě vševědoucí vykladač přestává být nezúčastněným divákem a stává se nevědomě nechápavým ale komickým aktérem příběhu, když si pro ukojení zvědavosti obstarává odpovědi na otázky, které text neklade<sup>29</sup>. Vykladač (čtenář, posluchač) se jako aktér příběhu dostává „z hlediště na jeviště“.

Jak jsme již uvedli, jen těžší lze tvrdit, že si vypravěč příběhu jemně a náznakem pohrává se čtenářem (vykladačem). Nelze však zcela vyloučit, že Tvůrce příběhu, Režisér oněch podivuhodných událostí v Samsonově příběhu s úsměvem pohlíží na čtenáře, který se nechal těmito indiciemi doběhnout. Baví-li se postojí úzkoprsého,

---

<sup>26</sup> Ovšem na samotném zničení účastníků bohoslužby (jakémsi starověkém sebevražděném teroristickém útoku) samozřejmě nic směšného není.

<sup>27</sup> A Gedeonově, ale nejen v nich.

<sup>28</sup> Stejně jako příčina toho, proč do Gedeonova vojska byli povoláni jen ti, kteří „chlemtali a podávali si vodu rukou k ústům“ (Sd 7,6)

<sup>29</sup> Jako jsou např. otázky po příčinách rozdělení příliš velkého počtu (10 000) shromážděných mužů na 300 (tvořících Gedeonovu armádu) a 9700 (poslaných domů). V tomto neplánovaném účinku jsou si příběhy Samsona a Gedeona velmi podobné.

humoru nepřístupného čtenáře, nevidícího v Samsonově jednání hru, ale hledajícího zde jiné motivy (např. morální poklesky) i sám Bůh, pak mezi „hledištem a jevištěm“ není rozdíl, „nebo učinění jsme divadlo tomuto světu, i andělům, i lidem“ (jak říká Pavel v 1 K 4,9). Patří k vrcholu mistrovství pisatele humorného příběhu (jímž příběh o Samsonovi nepochybně je), když se mu podaří naučit čtenáře humor vnímat jako nastavené zrcadlo sobě samému a sám sobě se smát. Tím, že jej naučí tomu, že je vždy čemu se smát, jej vyzbrojí do obtížných situací.

## DAVID

V příbězích krále Davida nastává bezpočet komických situací. Např. při Davidově útěku před Saulem. V nich je Saul, pronásledující Davida a předpokládající o něm to, co není pravda, karikován, mírně zesměšňován. Celkem dvakrát se Saul octne nečekaně v Davidových rukou (1 S 24 a 26). Poprvé, když si jde ulevit do jeskyně, je obnažen, nevěda že z jejího vnitřku jej pozoruje ten, jehož pronásleduje<sup>30</sup>. Komické je, že David Saulovi odřízne kus pláště, když ulevující si král vykonává svou potřeby, aniž by, patrně plně na své počínání soustředěn, cokoli zpozoroval.

Podruhé David Saulovi uzme kopí a džbánek, probudí spící vojáky a před celým vojskem i králem „vynadá“ královu strážci a obviní jej z nedbalosti: Tím králi sice naznačí, jak směšné je jeho pronásledování, jak vykonstruované je nebezpečí, které Saul od Davida předpokládá, ale Saulovi komičnost jeho počínání nedojde.

Jinou komickou situací je Davidovo poskakování před Hospodinem (2 S 6,14-16.20-23). Důstojný král David v bohoslužebném rouchu, tedy patrně při obřadu se chová jako tajrlík. Trebaže se lidem bez smyslu pro humor zdá být Davidova radost a smích nepřiměřený, David se na to neohlíží – svou radost si nenechá zít. Nevadí mu, že vypadá jako šašek. Dokonce v příběhu před králem Akišem ze sebe šaška, resp. blázna vědomě a záměrně dělá (1 S 21,11-16). Zesměšňuje sám sebe účelově, tedy na svou obranu. Z toho pak čtenáři vyplývá dvojí poměrně významné poznání o humoru: a) směšnost spontánní radosti může být vnímána negativně, jako sebezesměšňování; b) i před Hospodinem, tedy při bohoslužbě je místo pro radost, byť komickou, tedy pro smích, humor a vtip. Komické jednání má nejen ochranou, obranou funkci, ale co je překvapivější, také roli bohoslužebnou<sup>31</sup>.

## ELÍŠA

Zázračné kousky a gesta proroka Elíši prozrazují jeho smysl pro tzv. suchý humor. Izraelského proroka poctil svou návštěvou sám náčelník aramejského generálního štábu (2 Kr 5). Vážil dalekou cestu proto, aby jej Elíša, vyhlášený léčitel, uzdravil. Očekával uzdravovací obřady hodné jeho postavení. Elíšu ovšem tak vzácná a

<sup>30</sup> Ulevování si má karikující funkci ještě v příběhu Ehúdově (Sd 3,24); Elijásově na Karmelu (1 Kr 18,27); a při Belšacarově hostině (Da 5,6).

<sup>31</sup> O náboženské roli humoru, vtipu, smíchu a zesměšňování bylo pojednáno výše, např. v kapitolách o izraelských válkách.

významná návštěva nezaujala natolik, aby „kolem ní začal skákat“. Zůstává v klidu, dokonce se ani neobtěžuje vyjít ven ze svého domu. Po poslovi nařídí generálovi pouze se sedmkrát opláchnout v Jordánu. Bez jakékoli úcty. A čtenáři i generálovi musí být zřejmé, že je to Eliša, kdo tu velí. Generála svým dominantním chováním a příliš obyčejným, ba primitivním, takřka nenáboženským úkonem<sup>32</sup> samozřejmě urazí. Po určitém sebezapření se však generál nakonec do Jordánu (jímž pohrdá) namočí a je tou obyčejnou vodou skutečně uzdraven. Chce zaplatit, ale Eliša odmítá. A to je moment, kdy do příběhu vstupuje komická figurka ne snad chamtivého, ale zcela pragmaticky uvažujícího, tedy vypočítavého či vychytralého Elišova žáka Gecházího. Ten, domnívaje se patrně, že jeho učitel nežije v reálném světě, že si neuvědomuje svá práva a hodnotu peněz, když neuváženě odmítá mzdu, která jim oběma přece právem patří, spěchá zabránit generálovi odjet s jejich penězi ze země. Zisk z úkonu, který Gechází neodvedl, sice obdrží, ale kromě něj si zpět odnáší i generálovo malomocenství. Takže ten, kdo nežije v reálném světě, byť uvažuje v jeho kategoriích, není Eliša, ale Gechází. Leč v příběhu má komické rysy i samotný generál. Ve své zemi sice dostane od izraelského děvčete informaci o proroku, který uzdravuje, ale jeho cesta vede za izraelským králem. Přece nebude jezdit k nějakému „kovářčkoví“, když v té zázračné zemi může jít přímo za „kovářem“ (králem), jak se sluší na jeho postavení. Vyděšený král si generálovu žádost ovšem přeložil jako provokaci k válce. Eliša se proto musí do celé situace vmísit sám, aby se situace nevyhrotila a nebyla zpolitizována. Sebevědomý generál, který jde za králem, nikoli za prorokem a jehož nakonec prorokův pokyn urazí, zjevně Elišou a jeho léčebnými praktikami pohrdá. Pak se ovšem pokouší novou kvalitu života vyčíslit penězi, jakoby všechno na ně šlo přepočítat. A nakonec se generál svou vděčnost pokouší projevit nábožensky: stává se Hospodinovým vyznavačem a odváží si z Izraele posvátnou půdu, aby ve své zemi díky ní mohl být s izraelským Bohem ve spojení. Tak se generál změnil v Hospodinova ctitele, resp. přijal Hospodina do svého panteonu. Má ovšem patrně strach, zda Hospodinu nebude vadit, když se generál bude klanět také aramejskému bohu Rimónovi, jak mu to velí povinnost vyplývající z jeho postavení. Závěrečné Elišově odpovědi „jdi v pokoji!“, doslova „jdi k pokoji!“ bychom proto mohli rozumět mírně jako mávnutí rukou „jdi už!“, nebo ostřeji „jdi už k šípku!“. Vedle komických momentů má celý příběh i rysy satirické: posměch si tu tropí z rituálů léčitelského cechu, z vypočítavosti, z pragmatického uvažování, ze sebevědomí vysoce postavených lidí a samozřejmě i z náboženství.

Když jindy zase Eliša nechává vyplavat železnou sekeru z vody (1 Kr 6,1-7), komické se ukazuje být jednání jeho neschopných žáků, kteří se bez něj neobejdou a

---

<sup>32</sup> Stejněho druhu jsou i Elišovy uzdravovací úkony: solí uzdravuje vodu (2 Kr 2,19-22) a moukou polévku (2 Kr 4,38-41). Elišovo chování, kdy na zděšení a strach ze smrti reaguje zcela obyčejnými úkony, prostými a nenáboženskými činy, odhaluje komickou bezmocnost strachem o sebe ochromených zbožných mužů (prorockých žáků).

z drobných životních kolizí jsou vyděšeni. Díky tomu se musí Hospodinův prorok věnovat lovení sekery a nikoli svému úkolu.

Později Eliša jako špión škodí na dálku v nepřátelském táboře (2 Kr 6,8nn) tím, že ukazuje Izraelcům každé slovo aramejského krále. Aramejského krále to vyprovokovalo k trestné výpravě proti Elišovi. Hospodin, který na humorné události spolupracuje<sup>33</sup>, však celé aramejské vojsko na Elišovu radu cestou oslepil, takže Aramejci Elišu ani nezahlednou. Tím se dostanou do Elišových rukou, nevědouce o tom. Neozbrojený a neohrožený Eliša, který se před nimi ani neskrývá ani nebrání, pak trestnou výpravu nepřátelské armády odvádí do Samaří, přímo do rukou izraelského krále. Osleplí Aramejci svého nepřítele poslouchají na slovo. Izraelcům se v Samaří dostalo celé nepřátelské vojsko „pod nos“, ale Eliša, jejich nepřítel, se chová jaké jejich ochránce: nedovoluje Aramejcům ublížit a izraelského krále, který by je chtěl pobít, překvapivě přiměje pohostit a propustit Aramejce domů. Tím je celá podivná válka s Aramejci, s nimiž si Eliša spíše jen hrál, resp. dělal si z nich legraci, ukončena. Výsledek této grotesky je dvojitý: Aramejci již nikdy do Izraele nevpadli; „ironií osudu“ se Izraelec Eliša stal pro Aramejce uznávaným prorokem (2 Kr 8,7-15).

Nezbedné kousky ovšem neprovázely Elišu jen za jeho života, nýbrž objevovaly se i po jeho smrti. Do Elišova hrobu hodili jednou Izraelci ve spěchu a strachu na útěku před Moábci mrtvolu jakéhosi muže patrně proto, aby mohli co nejdříve zmizet. Leč onen muž nepředpokládaně po kontaktu s Elišovými kostmi zase ožil (2 Kr 13,20-21).

## JONÁŠ

Stejnomená novela popisuje mírně komickou postavu proroka neochotného prorokovat. Domnívá se zřejmě, že člověk má před Hospodinem svobodnou vůli, odmítl splnit úkol daný mu Hospodinem. Poněkud pošetile se rozhodl před Hospodinem a jeho nárokem utéci nevěda, že utéct není kam. Utíkajícího proroka zastihne na lodi bouře. Pokouší se ji zaspat. Ovšem vyděšení námořníci jej probudí a z jejich úst se Jonáš dozvídá, že s ním není něco v pořádku. Aby zachránil posádku, podstoupí asistovanou sebevraždu, kterou se patrně pokouší vyřešit svůj problém s Hospodinovým požadavkem. Marně. Umřít mu však Bůh nedovoluje. Naopak, dovoluje mu vzpamatovat se a po tři dny si ujasňovat situaci v útrokách velké ryby. Tam Jonáš pochopí, že bude muset, proti své vůli zprávu o Božím soudu nad Ninive přeci jen jít vyřídit. Jakmile si uvědomí, že nemá možnost odmítnout úkol a podřídí se instrukcím, vyvrhne ryba Jonáše na pevninu. Jonáš oznámí Ninivanům katastrofu a uvěří, že ke katastrofě určitě dojde. Nepředpokládá, že by jeho slova mohla mít nějaký účinek a jakmile spatří, že se ve městě začalo něco dít, znepokojí jej to. Předpokládá, že by Hospodina mohla ovládnout lítost, všechno Ninivanům odpustí, k trestu nedojde, Jonášova námaha vyjde naprázdno a ukáže se být falešným prorokem, který jen planě vyhrožoval. Proto se pokouší Bohu domluvit a odvrátit jej od slitování se. Chce patrně

<sup>33</sup> Podobně, jako když Samsonovi dal napít ze skály.

docílit toho, aby Bůh splnil, co slíbil, neboť Boží lítost by vnímal jako podraz, který by jej ponížil a zesměšnil. V domnění, že udělal všechno proto, aby katastrofa nastala (uvěřil Bohu, rozhlásil zprávu a domluvil Bohu, aby se nenechal přemoci lítostí) udělá si vyhlídku, z níž může Hospodinův zásah na Ninive pohodlně sledovat. Jenže nenastane nic – Bůh si nedal říci, lítost Její přemohla. Rozmyslel si soud nad Ninivany a Jonáše neinformoval. A ke všemu ještě Jonášovi uschne stínítko na jeho vyhlídce, z níž chtěl pohodlně sledovat celou katastrofu. Rozrušenému prorokovi nyní ještě ke všemu praží na hlavu slunko a tak chce po tomto debaklu Hospodinova trestání opět umřít. Leč ani teď mu to není umožněno. Na sebe soustředěný prorok se nedočká od Hospodina žádného pochopení své svízelné situace. Čtenáři i Jonášovi se sice může na první pohled zdát, že si Hospodin s Jonášem jen hraje, jakoby si Bůh ze svého proroka dělal legraci a jakoby v Ninive měl být Jonáš pro smích. Ale je to jinak. Komické je Jonášovo zmatené jednání, jeho postupné odpoutávání jeho vnitřního pohledu od sebe samotného, tedy způsob, jakým Jonáš dorůstá k tomu, aby přestal sám sebe považovat za střed světa. Komická je tedy Jonášova bolestná konfrontace s faktem, že se vše netočí kolem něho samotného<sup>34</sup>. Komická je také Jonášova představa o prorokování a Hospodinově jednání, resp. tvrdošijnost, s níž na ní lpí. Ale komické je v tomto příběhu i Hospodinovo zacházení se vzpurným prorokem.

### NABUKADNESAR

V příbězích Danielovy knihy má komické rysy postava babylónského krále Nabukadnesara. Směšnost jeho jednání je dána způsobem jeho konfrontace s událostmi, které přicházejí shůry, od Hospodina. Karikování jeho postavy má ovšem didaktický záměr pro židovské exulanty v Bábelsku. Jednání pána světa, za něhož se Nabukadnesar považuje, je předkládáno vypravěčem tak, že se mu čtenář musí smát. Tím přestává být nedotknutelný, všemohoucí, stává se lidským, ba ubohým, takže není třeba se jej bát, či jej uctívat.

V prvním příběhu se všemohoucí král chystá vstoupit do vnitřního světa zajatců a převychovat je ke svému obrazu<sup>35</sup>. Pečlivě připravená náboženská převýchova v oddané vykonavatele královny vůle se ovšem nezdaří zcela. Důmyslný král však nic nepozná, neboť výsledný efekt je mnohem lepší, než král očekával – vybraní mládenci vysoce převyšují babylónské čaroděje. Vtip má pro čtenáře fakt, že král, nevěda o tom, je řízen Hospodinem, třebaže má zato, že svět řídí on.

V následujícím příběhu (Da 2) je vševědoucí panovník světa zcela vyveden z rovnováhy vlastním snem, který si ke všemu ještě ani nepamatuje. Při vymáhání si výkladu snu na svých stejně bezmocných a nevědoucích čarodějích se chová jako vztekklé dítě a čtenář s pobavením zjišťuje, že panovník světa neumí ovládat ani sám sebe. Pomoci mu může paradoxně jen Daniel, ten, jehož se král snažil převychovat. V tomto rozpoložení se nakrátko zdá, že i král konečně pochopil, že není pánem světa,

<sup>34</sup> Podobně v příběhu o Nabukadnesarově proměně ve zvíře (Da 4).

<sup>35</sup> Potravou, změnou jmen a slovem na každý den (Da 1).

že i on má svou roli ve scénáři Danielova Boha. Afektovaným náboženským gestem dává král najevo, že se stal Hospodinovým citem<sup>36</sup>. Jenže v následujícím příběhu (Da 3) se čtenář dozvídá, že král se ve skutečnosti nezměnil. Hodlá prosadit svou představu řízení světa a v něm svou roli, třebaže mu ji Hospodin ve snu rozrušil. Komické opojení všemohoucností, poněkud narušené neúspěchem při porozumění svému snu, se hlásí o slovo. Král se vzepře sdělení pocházejícímu od Hospodina (ve snu) tím, že nechá sám sebe zvěčnit navěky v podobě vše převyšující sochy, zavede kult sebe sama a donutí obyvatele k bohoslužbě, resp. soběslužbě (modloslužbě). Popis náboženského obřadu - důmyslně propracovaná liturgie mající přimět obyvatelstvo nadšeně uznat náboženskou svrchovanost svého krále jako boha - je čtenáři předkládán vtípně. V příběhu sochy vypravěč paroduje systém okázalých náboženských (babylónských) slavností stálým opakováním seznamů nástrojů, pokynů a hodnostářů. Satirický podtext dokonale precizní organizace uctívání panovníka chce podtrhnout bezduchost nařízeného náboženského nadšení. Výsledkem má být toužebně očekávaná uniformita – jednota myšlenek a skutků: všichni si konečně budou myslet totéž, tj. to, co žádá král, který tak konečně bude mít celou říši pod kontrolou<sup>37</sup>. Sarkastičnost tohoto příběhu ovšem poněkud uniká pozornosti čtenářů. Ne tak neohrožený vyznavačský postoj izraelských mládenců daný jejich náboženskou nekonformností. Dokonale propracovanou vtípnost příběhu sochy proto může ocenit jen ten čtenář, který s náboženskou uniformitou své zkušenosti má. Nabukadnesar, opojený pocitem všemohoucnosti, vyplývající z masového obřadu<sup>38</sup>, však následným pohledem do rozpalené pece, kam hodil nekonformní Izraelity, opět zdánlivě vystřízliví a nakrátko zkontroluje, jsa náhle pln vroucí chvály Hospodina jako Jeho nejoddanější služebník. Už zde začíná čtenář tušit, že náboženské postoje krále jsou pouze bezduchou hrou. Není to ovšem král, kdo si zde zjevně hraje s Hospodinem, ale Hospodin si skrytě hraje s králem ku pobavení čtenářů těchto příběhů. Následující příběh (Da 4) je opět o snu, který nepoučitelný král dostává. Ani tomuto snu ovšem není schopen (ochoten?) rozumět sám bez Daniele. Ze snu se dozvídá o změnách, které v jeho životě nastanou. Zanedlouho poté jsou předpovězené události uvedeny do pohybu královým obdivem svých vlastních úspěchů. Uskuteční se to, co sen předpověděl: ve svých schopnostech se vzhlížející král se v okamžení promění v hovado<sup>39</sup>. Dnes bychom řekli, že se čtenáři příběhu sděluje mezi řádky: „Nabukadnesar je vůl“<sup>40</sup>. Ale král se vzpamatuje, odvrátí svůj pohled od sebe sama a zase (již potřetí) se z něj stane oddaný Hospodinův služebník. Ale nyní již není třeba věřit, že by to mělo hodnotu. Naopak, je třeba se

<sup>36</sup> Podobně jedná aramejský generál Naaman (2 Kr 5). Při Nabukadnesarovi bude takových náboženských póz více a všechny budou bezvýznamné, takže se zdá, že přístup určitých lidí k Izraelskému Bohu je zřejmě nemožný.

<sup>37</sup> Podobně ve výkladu ke knize Daniel od Jacques Doukhan: *Túžba zeme*. Martin 1996, str.52-53.

<sup>38</sup> Kdo by si zde nevzpomněl na první máje nebo vojenské přehlídky při výročí VŘSR.

<sup>39</sup> Tak můžeme číst v nadpisu ke čtvrté kapitole Daniele in: *Výklady Biblí Kralické, Příloha k „Betánii“*, Tábor, 1886-8, str. 707

<sup>40</sup> Jak může čtenář přímo číst v kralickém překladu.

tomu smát, že se král vždy nakrátko stane vyznavačem toho boha, s nímž má nějaký zážitek. Příběh dále popisuje, že jeho syn Belšacar o náboženské konversi svého otce neví nic, to znamená, že Nabukadnesarova proměna neměla žádný význam. Král Belšacar není Hospodinův vyznavač, spíše zesměšňovatel. Hodlá se Hospodina jednou provždy zbavit – rozpustit jej ve svém náboženském systému (Da 5). Činí tak veřejně. Při velkolepé hostině před očima tisíců svých úředníků se chystá Hospodina zesměšnit: chce ukázat, že vše co po Hospodinu zbylo (tj. ukradené nádoby z Jeruzalémského chrámu), je vhodné tak na uspořádání velké hostiny při babylónských náboženských slavnostech. Ale mohutná oslava se mu poměrně záhy vymkne z rukou. Při hostině se místo zesměšnění Hospodina zesměšní sám král: rozklepe se, povolí mu svěrače střev, tedy pokálí se strachy a to z pouhých písmen na stěně. Veřejně ztrácí kontrolu nejen sám nad sebou, ale i nad celým královstvím. Král je směšný ubožák, slyší zde čtenář.

### ZÁVĚR

S humorem nejsou v Tenaku popisováni jen králové neizraelští, nýbrž také (a předně) králové izraelští a judští. Ti jsou preventivně zesměšněni v Jótamově bajce ještě dříve, než vůbec zaujali místa na svých trůnech. Tato bajka (Sd 9,7-16) - parodie na královskou instituci – trpce sděluje: kralování se nejochotněji ujímá ten, kdo na to nemá, kdo neumí dělat nic užitečnějšího. Naopak ti, kdo by na to měli předpoklady, o kralování zájem neprojevují, neboť dělajíce užitečnou práci, na kralování nemají čas.

Komických příběhů bychom našli v Tenaku více. Jejich rozpoznání je dáno úhlem pohledu čtenáře, znalostí tehdejšího prostředí, schopností vnímat detaily v kompozici celého příběhu a rozpoznáním, že humor může být součástí desakralizačních mechanismů, tedy vyznavačským prostředkem. V tomto smyslu humor Tenaku není věcí směšnou, ale nadmíru vážnou, neboť formuje víru čtenářů.

**Pozn.:** Citace z Tenaku jsou většinou podle českého ekumenického překladu Bible, někde z vlastního (i parafrázovaného) překladu autora článku.

---

Mgr. Jiří Beneš, Th.D. – učitel na Husitskéj teologickej fakulte Univerzity Karlovej v Prahe.

## Ukradol Jakub požehnanie?

(K exegéze Gen 27-28)

Pavel Hanes

### DID JACOB REALLY STEAL THE BLESSING?

*It looks like there is consensus among the Old Testament commentators that Jacob was successful in his attempt to steal the blessing of his father and that with it he stole also the blessing given by Yahweh to Abraham. The thesis of this article is that Jacob may have been successful in stealing the right of the firstborn according to the contemporary law, but the blessing pronounced over him by Isaac in Gn 27:27-29 was so different from what Yahweh promised to Abraham in Gen 12:1-3 that it cannot be considered "stolen". The "real thing" was given to him in Gn 28:3-5.*

Zdá sa, že medzi exegétmi prevláda názor, že Jakubovi sa s pomocou jeho matky Rebeky podarilo ukradnúť požehnanie, ktoré otec Izák plánoval venovať jeho prvorodenému dvojčaťu - bratovi Ezavovi (Gn 27:27-29). Podľa Hospodinovej odpovede na matkinu otázku, kým ešte bola tehotná, (Gn 25:23) mal "väčší slúžiť menšiemu", čomu Rebeka porozumela tak, že prvorodený z dvojčiat, Ezav, nemá dostať požehnanie prvorodeného, a tak urobila všetko pre to, aby jej obľúbenec Jakub dostal to, čo mu právom patrí. Toto vedie k podvodu v dvadsiatej siedmej kapitole, kde Izák v domnení, že dáva požehnanie Ezavovi, v skutočnosti vyslovuje otcovské požehnanie nad Jakubom.

Rámec, do ktorého je udalosť s ukradnutým požehnaním zasadená, zďaleka neidealizuje izraelských patriarchov Izáka a Jakuba. Naopak, ako poznamenáva von Rad, "zdôrazňuje sa tu komická a smiešna stránka veci".<sup>1</sup> Vzniká tak veľmi pôsobivé napätie medzi vážnosťou Božieho zámeru s potomstvom patriarchov, pochybnými charaktermi dvoch súperiacich bratov, tragikou sporu medzi Hospodinom a Izákom a rozbroja Izáka s Rebekou. Na strane Ezava je otec Izák, na strane Jakuba matka Rebeka, ale z hľadiska čitateľa by Hospodinovo požehnanie nemal dostať ani jeden z nich. Prvý prvorodenstvom pohrdne (Gn 25:32 "načože mi je právo prvorodeného?") a druhý kvôli prvorodenstvu zneužíva bratov hlad, "kupuje" si ho a neskôr kvôli nemu podvádza.

---

<sup>1</sup> von RAD, G.: *Genesis*, s. 265.



Jakub dostáva požehnanie preto, lebo platí Hospodinov sľub Abrahámovi. Novozmluvne povedané "nie zo skutkov, ale z toho, ktorý povoláva" (Rim 9:11). Napriek tomu, že požehnanie nemá byť odmenou za Jakubove dobré skutky ani pochvalou jeho šľachtného charakteru, otázkou ostáva, či spôsob, akým mu ho otec odovzdal, bol naozaj realizáciou Božej vôle podľa hesla *hominum confusione et Dei providentia*,<sup>2</sup> alebo išlo skôr o slepú uličku, kde sa ukázalo, kam vedie patriarchov spor s Bohom.

### Krádež požehnania bola úspešná

Napriek tomu, že sa u komentátorov objavujú pochybnosti o Izákovom požehnaní, ktoré udelil Jakubovi v jeho prestrojení za Ezava, väčšina súhlasí s názorom, že Rebekou zosnovaná krádež požehnania bola úspešná.

Na strane potvrdenia neúspešnosti krádeže je možné citovať Rašiho, ktorý Izákov slová "a bude požehnaný" (27:33) komentuje takto: "Kvôli tomu ešte nemôžeš povedať, že keby Jakub svojho otca nebol podviedol, nebol by dostal požehnanie. Preto ho požehnal s rozvahou (AT[.D;mi Akr;beW ~yKis.hi)]."<sup>3</sup> Zdá sa, že Raši tu naznačuje, že požehnanie vyslovené pre Ezava bolo vyslovené tak, aby "ostalo aj pre Jakuba". V zápätí komentuje verš 35 tak, že výraz "lest" (hm'r>mi) vysvetľuje ako "múdrost" (hm'k.x'), takže tým potvrdzuje platnosť uskutočnenej transakcie. Raši teda na jednej strane spochybňuje význam Jakubovej krádeže (aj bez nej by bol býval požehnaný), ale na druhej strane obsah ukradnutého požehnania nijako nespochybňuje, naopak, jeho krádež nazýva "múdroťou".

Augustinus poznamenáva, že toto požehnanie nemožno zbaviť prorockého významu,<sup>4</sup> ba dokonca tvrdí, že je to kázanie Krista (*praedicatio est Christi*) všetkým národom.<sup>5</sup> Krista stotožňuje s nebeskou rosou, o ktorej hovorí v požehnaní Izák, plodnosť zeme je podľa Augustina zhromaždenie národov a obilie s vínom znamená telo a krv Kristovu vo sviatosti. Augustinus upozorňuje na to, že Izák sa síce zdesí, keď zistí, že požehnal, koho nechcel, ale nesťažuje sa na to, že bol podvedený. Jakubovi sa teda aj podľa Augustina podarilo podvodom dostať k požehnaniu.

<sup>2</sup> Ide o heslo švajčiarskej federácie, ktoré celé znie: *Hominum confusione et Dei providentia Helvetia regitur*.

<sup>3</sup> DESSAUER, J.: *Der Pentateuch nebst dem Raschi-Commentare*, s. 219.

<sup>4</sup> "Nullo modo vacare arbitramur a significatione prophetica" (AUGUSTINUS, *Questionum in heptateuchum libri septem*, I/79).

<sup>5</sup> AUGUSTINUS: *De Civitate Dei*, XVI/37.

Calvin podobne vidí v Izákovom požehnaní naplnenie Božieho prísľubu. Izák v roli otca je nástrojom Svätého Ducha, ktorým sa plní Božia vôľa: "...toto nie sú púhe želania, také ako otcovia zvyknú vyslovovať na adresu svojich detí, ale sú v nich zahrnuté sľuby Božie; pretože Izák je autorizovaný vykladač Boží a nástroj používaný Svätým Duchom."<sup>6</sup> Calvin výslovne tvrdí, že toto požehnanie bolo platné a účinné, a jeho zopakovanie v 28:3 bolo vyslovené len na podporu Jakubovej viery. Calvin teda tiež pripisuje celú váhu Božieho prísľubu požehnaniam, ako bolo vyslovené v 27:27-29.

Wesley vo svojich Poznámkach k Starej zmluve síce konštatuje, že Izák venuje dva veľké abrahámovské sľuby Jakubovi až v kap. 28, ale podvodom získané požehnanie nijako nespochybuje. Izák potvrdzuje požehnanie, ktoré dal Jakubovi a "bud' si pripomenul Boží výrok, alebo pretože bol viac ako obyčajne naplnený Svätým Duchom, keď dával požehnanie Jakubovi, vnímal, že Boh ako k tomu povedal Amen."<sup>7</sup> Z tejto poznámky je zrejmé, že Izák napriek svojej nezhode s Hospodínom sprostredkúva jeho požehnanie.

Keil v známom komentári z 19. stor. hovorí, že Izákovo požehnanie "nedosahuje plnú výšku Božieho dobrodenia spásy",<sup>8</sup> a že Jakub dostáva požehnanie Abrahámovo až v 28:3-4. Napriek tomu už v 27-ej kapitole vidí dva prvky požehnaní Abrahámovho: v hojnosti je podľa neho zahrnuté vlastníctvo krajiny a vo vláde nad národmi požehnanie potomstva. Keil vidí problém hlavne v tretej časti požehnaní, ktorá namiesto požehnaní národov začína kliatbou na tých, ktorí mu zlorečia. Z Keilovho výkladu sa zdá, že Jakub predsa len ukradol časť abrahámovského požehnaní, hoci v plnom znení ho dostal až v dvadsiatej ôsmej kapitole.

Český ekumenický preklad s výkladom vidí odlišnosť len vo forme Izákovho požehnaní. "Rosa spolu s ďalšími vymenovanými darmi vyznačuje zem zasľúbenú"<sup>9</sup> a k požehnaniam patrí aj sloboda a Božia ochrana. Toto všetko dostáva Jakub v 27. kapitole.

Von Rad Izákovo požehnanie v kap. 27 hodnotí ako "...čudne nezávislé od inak dosť uniformne formulovaných patriarchálnych prísľubov (12:1-3; 13:14-16; 22:17; 26:24; 28:3n, 13-15 atď.)".<sup>10</sup> Von Rad v zhode s kritickým rozdelením textu na pramene nepovažuje požehnanie v 28:3-4 za pokračovanie 27. kapitoly. Ale aj on tvrdí, že "rozprávač je presvedčený, že v ľudskom zápase o požehnanie od

---

<sup>6</sup> CALVIN: *Genesis*, 27:29.

<sup>7</sup> WESLEY, J.: *John Wesley's Notes on the Old Testament*, 27:27.

<sup>8</sup> KEIL, C. F. - DELITZSCH, F.: *Commentary on the Old Testament I*, s. 276.

<sup>9</sup> *Genesis*, s. 168.

<sup>10</sup> von RAD, G.: *Genesis*, s. 278.

zomierajúceho človeka sú nakoniec uskutočnené Božie plány".<sup>11</sup> Jakub teda ukradol požehnanie.

Súčasný komentátor V. P. Hamilton (NICOT 1995) sa o hodnote ukradnutého požehnaní sa sotva vyjadruje, ale zo spôsobu, akým ho vykladá, sa zdá, že pochybnosti o jeho obsahu neprichádzajú do úvahy. K požehnaní v 28. kapitole hovorí: "Izákovi slúži ku cti, že požehnanie, ktoré mu dáva, je požehnaním Abrahámovým. Je to jediný raz, čo Izák spomína svojho otca. ...Izák uznáva svoju úlohu ako článku reťaze, prostriedok prenosu".<sup>12</sup> Autor požehnanie vyslovené v dvadsiatej ôsmej kapitole s požehnaním z dvadsiatej siedmej kapitoly neporovnáva, ale konštatuje, že ho "...syn dostal a podviedol ho".<sup>13</sup>

Z našich domácich komentátorov Fazekaš na jednej strane hovorí, že "Rebeka a Izák dosiahli svojím klamom, čo chceli ...Boh aj týmto ľudským zmätkom splnil svoj sľub,"<sup>14</sup> no na druhej strane požehnanie v 28:3-4 nazýva "Božím požehnaním" na rozdiel od "otcovského požehnaní" kapitoly 27.<sup>15</sup> V pozadí prvého ("otcovského") požehnaní je príroda požehnaná Hospodínom, kým v centre druhého ("Božieho") je sám Hospodín. Toto rozlíšenie je veľmi blízke tvrdeniu, že Jakub vlastne Božie požehnanie neukradol, len si zabezpečil otcovské potvrdenie práva na prvorođenstvo. Zdá sa však, že s tým je v rozpore vyššie citované tvrdenie, že Boh tu splnil svoj sľub.

Názory exegetov, ktorí konštatujú, že Jakub bol pri krádeži úspešný, akoby boli potvrdené Izákovými slovami v 27:33 "aj bude požehnaný" (hy<h.yI %WrB'~G:). Treba sa však opýtať, nakoľko sú slová zaskočeného patriarchu spoľahlivým výkladom toho, čo sa stalo a po čom vlastne túžil Jakub. Ak Jakubovi išlo o právo prvorođeného potvrdené otcovým posledným požehnaním, tak treba povedať, že sa mu to podarilo. Ak Izák pod svojím požehnaním v 27. kapitole rozumel postavenie prvorođeného v rámci svojho potomstva, treba konštatovať to isté. Problém je, že takto chápané požehnanie (ako právne postavenie nadradenosti) sa nezhoduje s požehnaním ako ho vidí Stará a Nová zmluva z hľadiska dejín spásy. Požehnanie Abrahámové, ktoré znamenalo spásu pre ľudstvo, nebolo možné ukradnúť.

Zdanlivo krádež požehnaní potvrdzuje aj Nová zmluva, keď hovorí, že Izák vierou požehnal Jakuba a Ezava. Tento výrok je však príliš stručný, aby sme ho mohli vziať len na akt Jakubovho podvádžania. Pod "vierou požehnal" (pi,stei

<sup>11</sup> von RAD, G.: *Genesis*, s. 280.

<sup>12</sup> HAMILTON, V. P.: *The Book of Genesis 18-50*, s. 235.

<sup>13</sup> Tamže, s. 234.

<sup>14</sup> FAZEKAŠ, E.: *Ľudskí ľudia*, s. 107.

<sup>15</sup> Tamže, s. 118.

... euvlo,ghsen) je potrebné zahrnúť aj požehnanie z 28:3-4 - obzvlášť keď si uvedomíme, že Izákov spor s Hospodinom v 27. kapitole Genezis je sotva možné označiť za prejav jeho viery.

Podobne môže vyznievať Heb 12:17 (metanoi,aj gar to,pon ouvc eu-ren). Hoci niektorí komentátori tu vidia Ezavovo pokánie, logickejší preklad je, že ide o zmenu mysle u jeho otca: "(Ezav)...bol odmietnutý, lebo nedosiahol zmenu mysle (u otca)". Izák vo svojej predstave požehnával Ezava. Keď zistil, že to bol podvod, hrozne sa predesil (drx)<sup>16</sup> a zdá sa, že okamžite zmenil názor v Jakubov prospech. To, že Ezavovi nevyhovelo, nie je dôkazom, že jeho požehnanie vyslovené nad Jakubom bolo v poriadku z hľadiska Božieho prísľubu, ale išlo len o výraz jeho vzdania sa a súhlasu s pôvodným Božím zámerom. Z neodvolateľnosti otcovského požehnanja, ktorú Izák konštatuje, nie je možné odvodzovať jeho abrahámovský obsah. Ezav tu síce stráca prvorodenstvo, ktorým už predtým pohrdol, ale Jakub ešte nedostáva to, čo mu podľa Hospodinovho rozhodnutia patrí - požehnanie Abrahámovo.

### Problém "ukradnutého požehnanja"

Táto spleť otázok by nebola až taká dôležitá, keby s ňou nebolo spojené niekoľko závažných exegetických, teologických a etických problémov.

V prvom rade je potrebné uviesť problém exegézy: je možné 27:27-29 vykladať ako jedno z vyjadrení patriarchálneho požehnanja prvýkrát vysloveného v Gn 12:1-3?

Ďalšie problémy sú teologické: Požehnanie má v rukách človek - Jakub vlastne musí niečo urobiť, aby sa Božie požehnanie neminulo cieľa! Izák ovláda požehnanie a môže ho dať, komu chce. Vie si Hospodin pomôcť bez človeka?

Izák má spor s Hospodinom. Obľúbil si životaschopného Ezava, kým Božie orákulum, ktoré dostala jeho manželka, dáva prednosť domasedovi Jakubovi. Možno si myslel, že ide len o ženský omyl, v každom prípade si trúfal konať proti Božiemu rozhodnutiu. Ako je možné, že v takomto stave odovzdáva Božie požehnanie? Je možné veriť a neposlúchať?

Aká je povaha požehnanja? Izák mal na mysli Ezava - je možné aby pri tom požehnával Jakuba? Je Božie požehnanie fyzickej povahy, že by sa prenášalo nezávisle na úmysloch?

---

<sup>16</sup> Interpretácia Izákovej reakcie je vo veľkej miere úkonom psychologickéj exegézy, ktorá je vždy veľmi problematická. Moderný komentátor tu vidí "nahnevané vyrušenie" (HAMILTON, V. P.: *The Book of Genesis 18-50*, s. 223.) VON RAD však konštatuje, že tu ide o "šok opísaný takým superlatívom, ktorý len zriedkavo počujeme v naratívne z Genezis (von RAD, G. *Genesis*, s. 278.)

Snáď najväčšmi vystupuje do popredia etický problém klamstva kvôli Božiemu požehnaníu. Aj keď je z celého biblického svedectva zrejmé, že Božie vyvolenie a požehnanie nikdy nenasleduje ľudské zásluhy, zároveň je z Biblie prinajmenšom rovnako jasné, že hriech a Božie požehnanie sa vzájomne vylučujú a nemôžu koexistovať. Mohol Jakub v situácii, keď klamal dokonca aj o tom, že "Hospodin, tvoj Boh mi poslal (zverinu) do cesty", byť receptorom Božieho požehnaníu?

Tento problém je úzko spojený s psychológiou viery: je možné túžiť po skutočnom Božom požehnaníu a kvôli tomu klamať?

### Krádež požehnaníu nebola úspešná

Tieto problémy nevznikajú, ak Jakub požehnanie neukradol. Na podporu tohto tvrdenia je možné uviesť v prvom rade porovnanie patriarchálneho požehnaníu z Gn 12:1-3 s "kradnutým požehnaním" v Gn 27:27-29 a s "požehnaním Abrahámovým" v Gn 28:3-4.

Gn 12:1-3

~r'b.a;-la, hw"hy> rm,aYOW: 1  
tyBemiW ^T.d>l;AMmiW  
^c.r>a;me ^l.-%l,  
'&'a,r>a; rv,a] #r,a'h'-la, ^ybia'

^k.r,b'a]w: lAdG" yAgl.

^f.[,a,w> 2

'hk'r'B. hyEh.w< ^m,v.

hl'D>g:a]w:

raoa' ^l.L,q;m.W ^yk,r>b'm.

hk'r]b'a]w: 3

'hm'd'a]h' txoP.v.mi lKo ^b.

Wkr>b.nIw>

Gn 27:27-29

wyd'g"B. x;yre-ta, xr;Y"w: Al-  
qV;YIw: vG:YIw: 27

ynIB. x;yre haer> rm,aYOW:

Whker]b'y>w:

'hw"hy> Akr]Be rv,a] hd,f x;yreK.

IJ;mi ~yhil{a/h' ^l.-!T,yIw> 28

'vroytiw> !g"D' brow> #r,a'h'

yNEm;v.miW ~yIm;V'h;

hwEh/ ~yMiaul. ^l. Wwx]T;v.yIw>

~yMi[]; ^Wdb.[;y: 29

^M,ai ynEB. ^l. WWx]T;v.yIw>

^yx,a;l. rybig>

'%WrB' ^yk,r]b'm.W rWra' ^yr,r>ao

Gn 28:3-4

^t.ao %reb'y> yD;v; laew> 3

'~yMi[]; lh;q.li t'yyIh'w> ^B,r>y:w>

^r>p.y:w>

^l. ~h'r'b.a; tK;r>Bi-ta, ^l.-!T,yIw> 4

#r,a,-ta, ^T.v.rll. %T'ai ^[]r>z:l.W  
 ~h'r'b.a;l. ~yhil{a/ !t;n"-rv,a}  
 ^yr,gUm.

Pri porovnaní vystupuje najprv do popredia (1) motív. Na začiatku "ukradnutého požehnaní" (27:27-29) je Izákov vzťah k Ezavovi, ktorý "vonia ako pole požehnané Hospodinom". Je tu síce spomenuté meno Boha patriarchov, ale v centre pozornosti je jasne Ezav a vôňa poľa. (2) Dedičstvo krajiny sa nespomína, akoby už bolo samozrejmé, alebo ani nezáležalo na tom, kde sa požehnanie uskutoční. Namiesto toho sú tu vymenované znamenia úrodnosti: rosa, žirna pôda, obilie a mušt.<sup>17</sup> (3) Potomstvo je tiež akosi samozrejmé. Ide tu len o jeho nadradenosť nad ostatných - majú mu slúžiť národy a má byť pánom nad ostatnými deťmi jeho matky, ktoré sa mu budú klaňať (namierené priamo proti Jakubovi). Nadradenosť je tu chápaná v zmysle panovania, kým v abrahámovskom požehnaní je veľkosť jeho mena spojená s bytostným požehnaním iných (hk'r'B. hyEh.w< ^m,v. hl'D>g:a]w:). Abrahám nie je len *požehnaný*, ale je *požehnaním* a práve v tom je jeho veľkosť. Nič také Ezav ("Jakub") nedostáva, jeho veľkosť je v ovládaní iných. (3) Najbližšie sa toto "kradnuté požehnanie" blíži abrahámovskému pojmom použítym na jeho konci, kde Izák uvádza svoju verziu vzťahu medzi kľatbou a požehnaním v pomere k Ezavovi. Podstatný rozdiel je vidieť v tom, že Abrahám nie je požehnaním pre iných len a jedine v závislosti na tom, či mu niekto dobrorečí. Hospodin síce v 12:3 hovorí "požehnám tých, ktorí ti žehnajú a tých, ktorí ti zlorečia, prekľajem" (raoa' ^l.L,q;m.W ^yk,r>b'm. hk'r]b'a]w:), ale ani tu nie je kladný postoj voči nemu postavený ako podmienka sine qua non. V nadväznosti na druhý verš ("a bude požehnaním") ide o vystupňovanie Božieho požehnaní na základe kladného postoja k Abrahámovi a varovanie pre tých, ktorí by mu zlorečili. Na rozdiel od toho Ezav má byť chránený kľatbou, ak by ho niekto preklínil a jeho požehnanie pre iných je plne závislé na ich kladnom vzťahu k nemu - "kto ťa žehná, nech je požehnaný" (%WrB' ^yk,r]b'm.W rWr'a' ^yr,r>ao). V abrahámovskom požehnaní je rozhodujúcim činiteľom Hospodin, kým v Izákovom požehnaní určenom pre Ezava rozhoduje postoj voči Ezavovi. Súhrnne je možné povedať, že Ezav má byť bohatým pánom, ktorý je pre iných požehnaním len v tom prípade, ak mu najprv žehnajú, kým Abrahám je požehnaním nezávisle tom, či mu ľudia dobrorečia, hoci aj on je chránený pred ich zlorečením Hospodinovou hrozbou.

<sup>17</sup> Toto znenie sa natoľko podobá ugaritskému textu, že jeden komentátor tu vidí nie obilie a víno, ale bohov Dágana a Tiroša.

Porovnanie Gn 12:1-3 s Gn 28:3-4 vyzerá odlišne. (1) Motívom je tu požehnanie Abrahámovo, ktorý je spomínaný dvakrát. Izák, akoby si nebol celkom istý sebou, nevyslovuje tu svoje vlastné požehnanie, ale sprostredkúva požehnanie, ktoré dostal jeho otec od Hospodina. (2) Jakub sa má stať "spoločenstvom národov" (~yMi[; lh;q.), ale nič sa nehovorí o ich panovaní na inými, čo bolo v centre pozornosti pri Ezavovi. Toto veľmi dobre súhlasí so základným motívom života patriarchov, v ktorom vždy ide o samotné prežitie (neplodnosť, fyzické a náboženské ohrozenie) a nie o nadradenosť nad ostatnými národmi. Ide o rozvinutie znenia požehnanie v Gn 12:2, kde Hospodin hovorí "učiním ťa veľkým národom". (3) Podobne aj v otázke dedičstva krajiny zaznieva ozvena boja. Izák zdôrazňuje, že "Jakub a jeho potomstvo ju majú dostať" (vry). Tento pojem neznamená len *dediť podľa dedičského práva* (Gn 15:3-4), ale aj *vlastniť* (Gen 15:8), *trpieť núdzu* (Gn 45:11) alebo *vyvlastniť* (Gn 24:60). Kým pre Ezava požehnanie znamenalo hojnosť, pre Jakuba znamená víťazstvo v zápase o krajinu, ktorá bola sľúbená Abrahámovi.

Aj z Ezavovej reakcie v 28:6 je vidieť, že skutočné požehnanie dostal Jakub až teraz. K tomuto požehnaní (na rozdiel od ukradnutého) patrí aj zákaz vziať si manželku z dcér Kanaánskych a s tým súvisiace vyslanie do Pádan-Arama. Izák tým nadväzuje na svoje vlastné "vohľady" a vracia sa k výlučnosti viery v Jahveho, ktorú Ezav porušil a on predtým požehnal.

Požehnanie z 28:3-4 je znovu opakované v 28:13-15, kde Hospodin hovorí k Jakubovi vo sne. Toto znenie obsahu znovu tri prvky z dvanástej kapitoly: (1) krajina, (2) potomstvo a (3) požehnanie pre ostatné národy. Ani slovo o kľatbe, len prísľub ochrany, ktorou je zrejme nahradená.0

### Navrhovaná odpoveď

Podľa vyššie uvedenej analýzy patriarchálneho požehnanie sa mi zdá presvedčivým záver, že Jakub požehnanie neukradol. Podľa vtedajšieho zvykového práva ukradol právo prvorodeného, ktoré však s Hospodinovým prísľubom požehnanie Abrahámovho potomstva malo tak málo spoločného, že ho celkom pokojne mohol dostať aj Ezav. Rebeka s Jakubom sa nemuseli namáhať, pretože krádežou tohto požehnanie Jakub nedostal nič od Hospodina, len získal právne postavenie prvorodeného v zmysle vtedajšieho rodinného práva.

Snaha ukradnúť požehnanie bola u Jakuba prejavom túžby po správnej veci na rozdiel od Ezava, ktorý prvorodenstvom pohrdol. Udalosť bola rúznym potrestaním Izákovej nerozumnosti a Ezavovej ľahkomyselnosti, ale s odovzdávaním Abrahámovho požehnanie nemala nič spoločné.

---

**Mgr. Pavel Hanes, PhD.** – učiteľ na Katedre evanjelikálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty UMB v Banskej Bystrici.



## Biblický personalismus a eklesiologie v teologii Emila Brunnera

Jiří Vogel

### BIBLISCHER PERSONALISMUS UND EKKLESIOLOGIE

*Diese Studie beschäftigt sich mit den Zusammenhängen zwischen dem biblischen Personalismus und der Eklesiologie vor allem in der Theologie von Emil Brunner. Der biblische Personalismus deckte die Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen als einen Ort der wahrhaftigen Transzendenz auf. Die Offenbarung und der Glaube kann nur in der Gemeinschaft begriffen werden. Nur wenn die Kirche Jesus Christus in seinen Worten und Taten nachfolgt und sich in seinem Geist zusammentrifft, ist sie vorbereitet, ein Ort der göttlichen Offenbarung zu werden. Ihr Sinn besteht in der Vermittlung der erneuerten Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen. Die Kirche kann die göttliche Offenbarung niemals institutionell garantieren. Die kirchliche Institution kann sogar ein Hindernis der wahrhaftigen Gemeinschaft und dadurch auch ein Hindernis der göttlichen Offenbarung werden. Ihr Sinn liegt vor allem in einer Gestaltung der geeigneten Bedingungen für Verwirklichung einer brüderlichen Gemeinschaft im Geist Jesu Christi.*

### 1. Víra jako bratrství

Jeden z nejvýznamnějších protestantských teologů 20. století, Emil Brunner (1889-1966), považoval za nejdůležitější úkol svého teologického snažení srozumitelně vyloužit modernímu člověku smysl a význam církve. Odkrývá jej jako téma fundamentální teologie, neboť se bezprostředně týká otázky pramenů zjevení a víry. Téma zjevení i víry se bez nauky o církvi neobejdou, neboť zjevení i víra se dějí ve společenství. Ve zjevení jde o sebesdělení Boha, jímž obnovuje společenství s člověkem, který jej ztratil v Adamově pádu. Pád symbolizující ztracené společenství se stává důvodem pro zjevení a smíření s Bohem. Dějiny spásy jsou recapitulatio a restitutio, obnovení společenství Boha a člověka. Víra má svůj pramen v dějinném zjevení Boha v Ježíši Kristu, a je proto v první linii vztahem k tomuto historickému dění.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> BRUNNER, Emil. *Die Christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben, und von der Vollendung: Dogmatik III.* Zürich: Zwingli Verlag, 1960, s. 19-20.

Víra vzniká ze slyšení evangelijní zvěsti (Ř 10,17), ze setkání s historickým Kristem a s historickým věděním o Kristu. Vedle toho je však třeba ještě zodpovědět, jak je možné, že se historické dění v Ježíši Kristu zpřítomňuje v současnosti, či-li jak je možné, že se perfektum dějin spásy stává přítomností zkušenosti spásy a společenství? Písmo a skrze něj i církve na tyto otázky odpovídá skrze odkaz na Ducha svatého a na jeho dílo v srdcích věřících a v obci. Ve věcech víry nelze vedle slova zvěstování vynechat působení Ducha svatého, neboť víra je vždy také osobním a bezprostředním vztahem k Bohu.<sup>2</sup>

Brunner v této souvislosti kritizuje tendenci Rudolfa Bultmanna (1884-1976) uchopit pojem „Ducha svatého“ jako „mytický“ stavební díl Nového zákona“ a vyloučit jej jako nesrozumitelný pojem. Důrazem na Ducha svatého se brání horizontální redukci teologie na pouhé slovo, které by mělo být jedinou veličinou, která působí vnitřní obrácení člověka. Neboť by pak bylo vnitřní obrácení, jež se odehrává na cestě uzavřenosti v hříchu směrem k otevřenosti skrze ospravedlnění víry, zdůvodnitelné v člověku samotném. Člověk by si vystačil ve své víře sám.<sup>3</sup> Horizontála zrodu křesťanské víry není nikdy bez vertikály v Božím působení, jak to zdůraznila již reformace principem sola gratia. Zvěstování nelze nikdy odtrhnout od působení Ducha svatého. Bůh, který proniká lidské nitro a proměňuje srdce člověka, Duch svatý, „není residuum anticko-mystických představ animistického nebo dynamického druhu, nýbrž výraz samotné zkušenosti víry a v teologické reflexi nutný důsledek poznání hříchu a darující milosti. ... Krok od Starého zákona k Novému spočíval v tom, že slovo Boží již nebylo chápáno jako „pouhé slovo“, nýbrž jako osoba, tj. v Ježíši Slovo Boží učiněné tělem.“<sup>4</sup>

Víra je pramenem pravého lidství. Teprve skrze působení Ducha svatého se člověk stává sám sebou, nachází své přirozené určení a získává opravdovou svobodu. Víra je Božím darem, který ovšem nepůsobí tak, že by člověk ztratil v Bohu svoji duši, že by s ním splynul a byl jím nahrazen. Být poháněn Božím Duchem není posedlostí, naopak jde o vysvobození z posedlosti, z odcizené vlády zla. Veškeré selhávání lidské svobody spočívá v tom, že svoboda sama bývá hledána na nesprávném místě. Svoboda není svoboda od závazků k druhým, nýbrž otevřením se druhému, a tím i určitým závazkem. Svoboda je otevřeností a responsoričností, a proto nikdy nemůže být bez odpovědnosti. Svoboda není opak závazku, nýbrž osamocení. Spása spočívá v tom, že v setkání s naším pravým

<sup>2</sup> BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 15.

<sup>3</sup> BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 23. Bultmann se pojmu „Ducha svatého“ dotýká v mnoha svých spisech, podrobnou interpretaci podal například v: BULTMANN, Rudolf. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1953, s. 151-162.

<sup>4</sup> „Die Rede vom Heiligen Geist ist also nicht ein Residuum antik-mythischer Vorstellungen animistischer oder dynamischer Art, sondern Ausdruck der Glaubenserfahrung selbst und in der theologischen Reflexion notwendige Konsequenz der Erkenntnis der Sünde und der schenkenden Gnade. ... Der Schritt vom Alten Testament zum Neuen war der, daß das Wort Gottes nicht mehr „bloß Wort“, sondern Person ist, das in Jesus Fleisch gewordene Gotteswort.“ BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 25.

Ty se mění naše nepravá existence založená na osamocení v pravou, nalézáme své pravé určení, nalézáme své pravé humanum, které nás v otevřenosti vede směrem k Bohu a k našemu bližnímu, směrem ke svobodě.<sup>5</sup>

„Víra je sama v sobě společenstvím. Tím, že člověk věří, stává se uschopněným ke společenství, chtějícím společenství, společenským, neboť víra je přijetí lásky Boží. ... Hřích spočívá v uzavřenosti Já vůči Bohu a lidem, kdežto víra je otevřeností pro Boha a pro člověka, je vůlí k otevřenosti a k sdílení sebe.“ Člověka, jenž chce stát mimo společenství, nelze nazývat v biblickém slova smyslu věřícím. Není žádné individualistické víry, jejím základem je vždy pro-existence, nikoli existence uzavřená do sebe sama. Proto i ekklésia vzniká, podobně jako víra, ze slyšení Božího slova, ze zvěstování, z pokání a z přitakání Božím slovu. Proto je křest jak vnějším znamením pokání, tak i připojením k ekklésii.<sup>6</sup>

Člověk ovšem může svoji víru i ztratit, a to i tehdy, když si myslí, že věří. Víra se mu může změnit v předmět víry, ve zjevenou pravdu, která musí být věřena, z osobního chápání víry lze snadno přejít ke spekulativnímu, k intelektualizaci myšlení církve. Slovy Gerharda Ebelinga (1912-2001) se víra stává výkonem, jenž člověk musí podniknout, aby byl spasen.<sup>7</sup> Proces intelektualizace je ovšem také historickou událostí, která byla zahájena pronikáním řeckého filozofického myšlení do prostoru církve. Pod vlivem řecké filozofie byl aplikován obecný a racionální pojem pravdy na biblické zjevení, a tím je uzavřel do kleští řecké antithese subjekt-objekt. Z víry se stalo něco k věření, zjevená pravda, která musí být věřena.<sup>8</sup> Víra však není předmětem zjevení, nýbrž aktem důvěry. Bůh nezjevuje nějaké ideje, které by lidem předkládal k věření, nýbrž zjevuje svou osobu, to, jaký ve skutečnosti je. To je možné pouze tehdy, je-li s ním člověk v osobním vztahu. Znáť Boha znamená být s ním sjednocen v obecnství.

<sup>5</sup> BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 28. KUČERA, Zdeněk. *Pravda a iluze moderní teologie: hledání věrohodné transcendence od moderny k postmoderně*. 2. vydání. Praha: Nakladatelství Martin, 2004, s. 34-40. „Frei ist nur der, der mit Gott, mit sich und mit den Menschen versöhnt ist; frei ist nur der, der ganz abhängig ist von Gott; und wer „recht frei“ ist, „durch den Sohn“, der ihn vom Vater abhängig macht, der ist auch recht gebunden und recht verbunden. Er ist gebunden an die Instanz, die ihn durch diese Gebundenheit zur wahrhaften Person macht; er ist durch diese Gebundenheit verbunden, zuerst mit denen, die mit ihm teilhaben an jener höchsten und innersten Bindung; sodann aber auch mit all denen, die für denselben Gott erschaffen sind und für die alle der Versöhnungstod Christi geschehen ist.“ BRUNNER, Emil. *Das Missverständnis der Kirche*. 3. Auflage. Zürich: Theologischer Verlag, 1988, s. 131-132.

<sup>6</sup> „Der Glaube ist in sich selbst: Gemeinschaft. Indem man glaubt, wird man gemeinschaftsfähig und gemeinschaftswillig, gemeinschaftlich, darum weil der Glaube der Empfang der Liebe Gottes ist. ... Die Sünde besteht in der Verslossenheit des Ich gegenüber Gott und den Menschen, der Glaube aber bedeutet Offenwerden für Gott und für den Bruder, Wille zum Offensein und zur Selbstmitteilung.“ BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 42.

<sup>7</sup> EBELING, Gerhard. *Das Wesen des christlichen Glaubens*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959, s. 15-16.

<sup>8</sup> BRUNNER, Emil. *Wahrheit als Begegnung*. 2. Auflage. Zürich: Zwingli Verlag, 1963, s. 70-75.

Boží zjevení je sebesdělením, proto nelze oddělit poznání Boha od obecnství s ním.<sup>9</sup>

Příčina falešného pojetí víry je podle Brunnera shodná s příčinou falešného pojetí církve. Pod pojmem církev si dnes vlivem racionalistického zpředměťující myšlení představí takřka každý, ať je jakékoli církevní příslušnosti, cosi neosobního, jakousi instituci podobnou státu povznesenou nad jednotlivce. Právě to je velikým nedorozuměním trvajícím již osmnáct století, jež spočívá v pojetí církve jako instituce a ve ztotožnění této instituce s novozákonní ekklésií, s obcí Kristovou. Novozákonní obec Kristova je čisté osobní obecnství zcela nepodobné pozdější církevní instituci, jde pouze o osobní obecnství s Bohem a osobní obecnství lidí. Církev v dnešním slova smyslu je naproti tomu určitý ústav, instituce či organizace, cosi, co je ohraničeno a vymezeno prostorem a časem, co se orientuje na řádech, předpisech a pravidlech, co lze sociologicky postihnout. Církev nelze identifikovat s novozákonní ekklésií bratrské lásky, kterou Ježíš založil povoláním a vyvoláním dvanácti, ani s povelikonoční obcí, v níž je životním principem obce v Duchu přítomný Pán.<sup>10</sup>

Kvalitu novozákonního společenství lze vyjádřit Ježíšovým výrokem: „Neboť, kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam já jsem uprostřed nich.“ (Mt 18, 20). Tam, kde se lidé scházejí ve jménu Ježíše Krista, tj. v otevřenosti, v lásce a v následování Jeho příkladu, mohou spoléhat na zaslíbení jeho přítomnosti. Pouhé odvolávání se na jeho jméno vůbec nic neznamená: „Ne každý, kdo mi říká „Pane, Pane,“ vejde od království nebeského; ale ten, kdo činí vůli mého otce v nebesích.“ (Mt 7,21). Otevřené společenství se může stát místem zakoušení Boží přítomnosti. Smysl ekklésie spočívá v prostředkování obnoveného společenství mezi Bohem a lidmi světa, církevní instituce se naproti tomu nikdy nemůže stát garantem Boží přítomnosti.

Skrze působení Ducha svatého je ekklésia utvářena jako skutečné tělo Kristovo. Tělem Kristovým nemůže být instituce, nýbrž pouze pneumatické osobní obecnství, zakoušená skutečnost víry vymykající se jakémukoli objektivismu a z něho plynoucí institucionalizaci. „Ekklésii lze rozumět pouze v Kristu, eklesiologie je christologie.“ Proto by mělo učení o působení Ducha svatého začínat učením o církvi. Brunner si uvědomuje, že podobné vyzdvihování významu církve nemá v jeho reformované tradici obdoby, neboť již Kalvín (1509-1564) v *Institutio christianae religionis* vložil do novozákonního pojmu ekklésia znaky dějinné církve, církev prohlásil za pouhou posilu víry a prostředek spásy (*externum subsidium fidei*), a tak ji vzdálil od víry a vytvořil základ individualistického pojetí víry.<sup>11</sup> Podle Brunnera ovšem nemají pravdu ani katolíci, pravoslavní, anglikáni a

<sup>9</sup> BRUNNER. *Wahrheit als Begegnung*, s. 101.

<sup>10</sup> BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 51, 85.

<sup>11</sup> „Quia autem ruditas nostra et segnitias (addo etiam ingenii vanitatem) externis subsidiis indigent, quibus fides in nobis et signatur et augetur, et suos faciat progressus usque ad metam: ea quoque Deus addidit, quo infirmitati

další, pro něj je víra bez církve nemyslitelná, neboť víra a církev tvoří podstatnou jednotu. I oni totiž chápou církev příliš věcně, jako nějaký nástroj, jako nějakou instituci.<sup>12</sup>

Již Søren Kierkegaard (1813-1855) zvláště ve svém posledním velkém díle, deseti sešitech Okamžiku (1854-1855), postavil do naprostého protikladu křesťanství Nového zákona a křesťanství jako společenský fenomén či státotvorný útvar.<sup>13</sup> Ekklesiá není v Novém zákoně pochopena jako instituce, nýbrž jako živé společenství osob založené na společenství s Ježíšem Kristem, „jako koinonia pneumatos a koinonia christu. Být-v-Kristu skrze víru a být-v-tomto-společenství je jedno a totéž. ... Bůh nám dal svého Syna, abychom s ním a skrze něj měli společenství s lidmi. Neboť hřích, ze kterého nás vykoupil, není nic jiného než zmaření, ztráta společenství s Bohem, který s sebou vleče zmaření společenství s lidmi....Společenství není nic jiného než spolu-bytí zdůvodněné ve s-námi-bytí-Boha stejně jako naopak hřích není nic jiného, než ne-s-ním-bytí a ne-spolu-bytí.“<sup>14</sup>

## 2. Institucionalizace ekklesié, obnova zvěstování a důraz na obecnství

Skutečné poslání církve leží podle Brunnera v pokračování inkarnace Ježíše Krista, v šíření Božího slova a vytváření nového modelu společenství, jež je založeno na budování osobních vztahů v duchu evangelia Ježíše Krista. Personální rovinu nového ducha těchto vztahů, Ducha svatého, nelze nahradit žádným řádem, pravidlem, či zákonem. Institucionální nástroje nenapomáhají k uskutečňování smyslu ekklesié. Naopak se mohou stát v mnohém překážkou vytváření osobních vztahů, neboť jsou předmětným zkreslením nepředmětného interpersonálního dění. Ve snaze udržet duchovní řád a jednotu, jež byla v prvotní církvi utvářena

---

nostrae consuleret; atque ut vigeret Evangelii praedicatio, thesaurum hunc apud Ecclesiam deposuit.“ CALVINI, Joannis. *Institutio Christianae religionis* (1559). In *Opera selecta*, vol. 5, Barth, P., Niesel, G. (ed.), München: Chr. Kaiser Verlag, 1962, Liber IV, 1/1, s. 1.

<sup>12</sup> BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 33-35, 51. BRUNNER. *Das Missverständnis der Kirche*, s. 17.

<sup>13</sup> Jeho slova zaměřená proti spojení novozákonního a státně-institucionalizovaného křesťanství patří k nejostřejším, která kdy na toto téma zazněla: „Každou hodinu, dokud trvá tento řád, pokračuje se ve zločinu, každou neděli, co se tím způsobem odbyvá bohoslužba, hrají si na křesťanství a dělají si z Boha blázny; každý, kdo se zúčastní, zúčastní se hraní si na křesťanství a dělání si bláznů z Boha, je spolu zapleten do křesťanské kriminální otázky.“ KIERKEGAARD, Søren. *Nácvik křesťanství. Sud'te sami*. Z dánského originálu přeložila Marie Mikulová Thulstrupová. Brno: CDK, 2002, s. 90.

<sup>14</sup> „Hier ist die Ekklesiá, wie sofort genauer zu zeigen ist, niemals als institution aufgefaßt, sondern ausschließlic als eine Gemeinschaft von Personen, als das in der Gemeinschaft mit Jesus Christus begründete Zusammenleben, als koinonia pneumatos und koinonia christu. In-Christus-Sein durch den Glauben und In-dieser-Gemeinschaft-Sein ist ein und dasselbe. ... Gott hat uns seinen Sohn gegeben, damit wir mit ihm und durch ihn mit den Menschen Gemeinschaft haben. Denn die Sünde, von der er uns erlöst, ist ja nichts anderes als die Zerstörung, der Verlust der Gemeinschaft mit Gott, der die Zerstörung der Gemeinschaft mit dem Menschen nach sich zieht. ... Gemeinschaft ist nichts anderes als das im Mit-uns-Sein Gottes begründete Miteinander-Sein, wie ja umgekehrt die Sünde nichts anderes ist als das Nicht-mit-ihm-Sein und das Nicht-miteinander-Sein.“ BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 36. BRUNNER. *Das Missverständnis der Kirche*, s. 12-14.

přítomností Ducha svatého, byly mizející pneumatické prvky pozvolna nahrazovány právně-institucionálními elementy, které přetvořily novozákonní ekklésii v církevní instituci. Křehká duchovní struktura agapálního obcenství byla nahrazena organizačně-právní strukturou. Snaha o upevnění církve, které hrozil rozklad kvůli nepřítomnosti Ducha, se stala vlastním procesem nahrazování přítomnosti Ducha. Ve snaze upevnit a zabezpečit osobní obcenství křesťanů vznikla instituce se svými předpisy a řády. Ve snaze upevnit a zabezpečit osobní víru byli věřící povoláni k poslušnosti vůči věrouce a morálce. Osobní a nepostizitelná realita Ducha svatého se proměnila v uchopitelnou a manipulovatelnou realitu církve.<sup>15</sup>

Institucionalizace novozákonní ekklésie je deformací křesťanské zvěsti. Jejím prvním krokem se stala sakramentalizace Večeře Páně. V Pavlovské ekklésii byla Večeře Páně ještě aktem společenství. Věřící ji podle příkazu Páně opakovali, „aby se budovali jako společenství s Kristem a v Kristu, a především aby posílili svou naději na přicházejícího Pána Krista v parusii a ve slávě.“ Večeře Páně byla chápána nejen jako opakování toho, co se jedinečně událo večer před ukřížováním, nýbrž též jako oslava společenství se Vzkříšeným a skrze to neustále nové zakládání společenství věřících. Ve Večeři Páně nikdy nešlo o proměnu elementů, nýbrž o reálnou přítomnost Ježíše Krista ve společenství skrze symboly Kristova těla a krve a o obnovení smlouvy mezi Bohem a hříšníky. Večeře Páně není svátost ve smyslu poskytování spásy, ani rozhodující „věci“ na cestě spásy. „Kdokoli čte Nový zákon nezaujateř, toho ani nenapadne myšlenka, že by Večeře Páně mohla být něčím rozhodujícím ...“, nikoho nenapadne, že by ritus Večeře Páně mohl být rovnocenný zvěstování.<sup>16</sup>

Další stupeň sílicí institucionalizace církve nachází Brunner v proměně pochopení původního pneumaticko-charismatického řádu ekklésie, ve kterém byly

---

<sup>15</sup> Brunner byl přívržencem Rudolpha Sohma, který již koncem 19. století poukázal na neslučitelnost institucionálně právních prvků s životem novozákonní obce. Proniká-li do církve právo, je-li nutné církev zachraňovat komplexifikací instituční a organizační stránky, svědčí to jen o tom, že se z ní vytrácí Duch: „Die Grundthese Rudolph Sohms, das Wesen der Kirche (er meint der Ekklesia) stehe zum Wesen des Rechts im Widerspruch, ist unwiederlegbar, ob nun dieses Recht wie in den katholischen Kirchen heiliges, sakrales Recht, oder aber wie in den Kirchen der Reformation weltliches, profanes Recht sei, ob es wie in den Kirchengründungen der Reformatoren selbst öffentliches oder wie in den Freikirchen und Gemeinschaften privates, Vereinsrecht sei.“ BRUNNER. *Das Missverständnis der Kirche*, s. 122. Ze Sohmových prací lze jako příklad uvést jeho SOHM, Rudolph. *Kirchengeschichte im Grundriß*. 14. Auflage (1. Auflage, 1887). Leipzig: Verlag von E. Ungleich, 1905, s. 16-31.

<sup>16</sup> „Ursprünglich, das heißt im paulinischen Verständnis und in der paulinischen Ekklesia, war das Herrenmahl ein Akt der Gemeinschaft, den die Gläubigen nach dem Befehl des Herrn immer wiederholten, um sich als Gemeinschaft mit und in Christus aufzubauen, vor allem, um ihre Hoffnung auf den in der Parusie, in seiner Herrlichkeit kommenden Herrn Christus zu stärken.“ „Wer das Neue Testament unbefangen liest, käme niemals auf den Gedanken, daß dieses Mahl das Entscheidende sei, was es doch sein müsste, wenn es Sakrament wäre. Niemand gewinnt der Leser den Eindruck, daß dieser Ritus als Sakrament gleichwertig neben dem Wort stehe, wie dies die Formel des Luthertums „Wort und Sakrament“ zum Ausdruck bringt.“ BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 76-77, 79-83. BRUNNER. *Das Missverständnis der Kirche*, s. 123.

zvláštní služby (diakonoi) a charismata rozdělovány Duchem svatým. Ani autorita apoštolů nebyla ještě hierarchická, církevně právní, ale vyplývala za svědectví o Kristu a z moci Božího Slova. V duchovním organismu ekklésie se však postupně začaly prosazovat podobné řídicí a formální autority se svými kompetencemi a mocí přikazovat oproti staršímu organickému pojetí ekklésie ve smyslu těla Kristova, ve kterém byly všechny služby ve společenství rovnocenné. Se sakramentálním se spojilo institucionální. Kněžský episkopos již není pouze jeden z mnoha služebníků církve, nýbrž stává se ohniskem církve, buduje a obnovuje církev skrze udílení svátostí. Duchovní bratrství novozákonní obce se transformuje v laictví, jež je posvěcováno udílenou svátostí. Spojení sakramentálního s úředním se stává původem budoucího svatého církevního práva. Nové sebeepochopení církve jako sakrálně kněžské a sakrálně právní instituce stojí nad vírou jednotlivého křesťana jako Ono (Es), jako jakési svaté a božské Něco.<sup>17</sup>

Již u Ireneia (~130/140-202) se biskupové stali jedinými věrnými garanty svaté tradice a od Cypriana (~200/210-258) je dokonce Duch svatý svázán s úřadem a skrze úřad garantován, což dalo základ myšlence neomylnosti církve. Paralelně s tímto institucionalizačním krokem proběhl další v podobě rozvoje teologie a dogmatu. Teologie má sice i jiné kořeny než církevně instituční, avšak nyní začalo platit, že ve víře je podstatné následování církevního učení. Víra má svůj původ v tom, že učící církve (ecclesia docens) předkládá věřícím (ecclesia discens) určité věroučné teze k věření. Ten, kdo jejich pravdivost neuznává, se stává kacířem a již od římského císaře Theodosia (379-395) může být potrestán dokonce i státem. Právě ve čtvrtém století nastává též jeden z nejdůležitějších kroků institucionalizace, jímž byl přechod od „vynávající církve“ ke konstantinovské lidové církvi. Aby se člověk mohl nyní připojit k církvi, nepotřebuje nic víc než absolvovat křest a projít výukou katechismu. Už neplatí jen „extra ecclesiam nulla salus“, nýbrž mimo tuto církev není žádná jiná možnost existovat. V tomto stavu setrval křesťanský svět prakticky až do francouzské revoluce, neboť i reformační církve se postavily za theodosiánský model církve. Vrchol institucionalizačního procesu spatřoval ve stále hlubším právně autoritativním pojetí církve. Mezi nejvýznamnější momenty závěru tohoto procesu patřila jednak formulace supremátu papeže nad císařem, kterou lze nalézt již u Tomáše Akvinského (1225-1274) a její oficiální vyhlášení papežem Bonifácem VIII. (1294-1303), jednak dogmatizace rovnosti Písma a tradice na tridentském

---

<sup>17</sup> „Die Verbindung des Sakramentalen als des wesentlich Heiligen mit dem Amtlichen macht, daß das Amt und mit ihm die rechtliche Organisation zum sakralen, heiligen Kirchenrecht wird.“ BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 85-87. BRUNNER. *Das Missverständnis der Kirche*, s. 28-39. Jeho teze se zde opět velmi blíží Sohmovým: „Das Wort Gottes erkennt man nicht an irgend welcher Form, sondern an seiner inneren Gewalt. Die Christenheit hat nur dem Wort zu folgen, welches sie kraft innerer freier Zustimmung als Gottes Wort anerkennt. Nur dem sachlich gerechtfertigten, in Wahrheit aus dem Geist Gottes stammenden Wort leistet sie Gehorsam. Es kann keine rechtliche Regierungsgewalt in der Ekklesia geben.“ SOHM, Rudolph. *Kirchenrecht: Die geschichtlichen Grundlagen*. Band 1. Leipzig: Verlag von Duncker & Humboldt, 1892, s. 23.

koncilu (1545-1563), nadřazení papežské autority nad autoritou synody biskupů na prvním vatikánském koncilu (1869-1870) a v posledku svázání celého života církve do velmi pevného právního systému *Codex iuris canonici* (1917).<sup>18</sup>

Brunner poukazuje na pozoruhodnou délku procesu, jež má svůj původ v neustále protikladné tendenci ve směru zpět k ekklésii, která se zdvihá v každé církvi a je důkazem, že Duch svatý působí i v prostoru církevní instituce. Podobně jako Leonhard Ragaz (1868-1945) či Rudolph Sohm (1841-1917) odkrývá tyto tendence v různých aspektech heretických hnutí církve. Původní duch ekklésie se odráží již v montanismu, který postavil Ducha proti úřadu, nebo v novacianismu, jenž se postavil proti snižování mravního požadavku, v donatismu, který poměřoval kněžství podle ovoce Ducha, ve schismatu 1054, v jeho odmítnutí juristicky zdůvodněného papežství, v hnutí anachoretů a mnišství, které se staví proti lacinému sakramentálnímu křesťanství, což platí i o clunýjské a cisterciácké reformě, o františkánském hnutí či o laických bratrstvech pozdního středověku. Teprve s valdenskými ovšem začíná řada těch, kteří zcela zavrhlí cestu římské církve a rozhodli se jít cestou vlastní. Nejvýznamnějším krokem byla bezpochyby reformace a nejvýznamnějším hlasem mezi reformátory se stal Martin Luther (1483-1546), který rozpoznal, že pravá církev, ekklésia, je zcela založena ve Slově a Božím Duchu, nikoli ve svátosti, že rozhodující pro víru není poslušné přijetí nějakého učení, nýbrž setkání s přítomným Kristem v jeho slově a Duchu, že církev je společenství víry, z níž pramení láska, a že církevní právo je věc velmi problematická, proto není divu, že právě spálením kodexu církevního práva demonstroval budoucího ducha reformace.<sup>19</sup>

I reformační církve však setrvaly u církevní instituce a žádnou z nich nelze ztotožňovat s novozákonní ekklésií. Jejich selhání lze vysvětlit tím, že se nepokusili o obnovu ekklésie, nýbrž o ustanovení církve podle vzoru novozákonní ekklésie. Původní obec Kristova byla utvářena Duchem svatým, který ji udržoval ve viditelné pneumatické jednotě. Novozákonní ekklésia byla tělem Kristovým, pneumatickým osobním obecnstvím, které se vyjevovalo jako pokračování inkarnace Ježíše Krista. Jako taková se vymyká jakékoli objektivizaci a institucionalizaci. Nikdy o ní nelze hovořit jako o nějaké organizaci. Organizace a instituce nahrazují působení Ducha svatého a tím znemožňují jeho působení. Ekklésia jako dynamická pneumatická veličina není vázána na žádné viditelné formy. Neomezovaná přítomnost Ducha svatého právními formami vytváří „silové pole Ducha“, které působí i na nekřesťany stojící vně církve jako zvláštní tajemná podmanivá moc, a to ještě dříve, než jsou zasaženi zvěstováním evangelia. Prvotní

<sup>18</sup> BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 88-92. BRUNNER. *Das Missverständnis der Kirche*, s. 19.

<sup>19</sup> BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 93-95. BRUNNER. *Das Missverständnis der Kirche*, s. 18.



obec neměla zájem o organizační upevňování, neboť byla prosta jakýchkoli mocenských cílů a rozuměla sama sobě jako skutečnosti ryze pneumatické.<sup>20</sup>

Přestože instituční církve nejsou a ani nemohou být identické s ekklésií, mohou se takřka v každé z nich vyskytovat prvky novozákonní obce Kristovy. A proto i ta největší transformace nemusí být naprostou diskvalifikací církve jako pomocného prostředku pro dění ekklésie. Nejmarkantnější je to na katolické církvi, ve které proces institucionalizace dosáhl svého vrcholu, a přesto celému reformačnímu hnutí uchovala víru ekklésie, Písmo, myšlenkové bohatství církevních otců, krásu liturgické bohoslužby, křesťanskou kulturu, ale především zbožné věřící, pro něž nikdy nebyl rozhodující církevně-právní aparát, nýbrž duchovní život, bratrstva a sesterstva, jež byla a jsou novozákonní ekklésii a diakonii často blíže, než je tomu v průměrných protestantských sborech, které se svou věrností ke zvěstování a svobodou zvěstovat přiblížily k novozákonní ekklésii nejvíce.<sup>21</sup>

Reformační církve by měly své charisma založené ve zvěstování doplnit důrazem na společenství. Slovo o Ježíši Kristu se stává věrohodným a působným pouze tehdy, když je doprovázeno živým svěděním ekklésie. Živé svědectví je možné pouze tam, kde se slovo skutečně žije. Ekklésia je vyzvána vydat svědectví o darující lásce, která se v Božím sebesdělení člověku ukazuje jako Boží podstata. Bůh není pouhým Zjevitelem své lásky, nýbrž též jejím Dárcem. „Žít v lásce a žít ve společenství je jedno a totéž.“<sup>22</sup> Ekklésia nemá jen znalosti o Boží lásce, nýbrž žije z Boží lásky. „Ježíš Kristus je nejen „pravda“, nýbrž též „život“. Nejen v jeho slově, nýbrž skrze sílu Ducha, jenž v něm přebývá, je tělem Kristovým. Víra v Krista není jen odpověď na otázku: Co je pravda?, nýbrž je to zároveň odpověď na otázku: Co je společenství a jak k němu přijdu? Duch, který působí v ekklésii, se projevuje v činné bratrské lásce a v tvorbě bratrství, pravého společenství. Tak ekklésia dosvědčuje Krista skrze dvojí: skrze slovo o tom, co jí daroval, a skrze své bytí, které odkazuje na něj jako na její základ života.“<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> „Die Vielheit der Kirchen, der sogenannten Sekten, die namentlich auf reformiertem Boden entstanden, ist am besten zu verstehen, wenn wir diese als ebensoviele Versuche auffassen, ein Problem zu lösen, dessen Unlösbarkeit sie nicht erkannten, nämlich aus dem neuen Verständnis des neutestamentlichen Glaubens und nach dem Vorbild der neutestamentlichen Ekklésia eine Kirche zu gestalten. Unlösbar war diese Aufgabe darum, weil die Ekklésia des Neuen Testaments gerade keine Kirche, auch keine Freikirche ist.“ BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 98. BRUNNER. *Das Missverständnis der Kirche*, s. 21.

<sup>21</sup> BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 106-114.

<sup>22</sup> „In der Liebe leben und in der Gemeinschaftlichkeit leben ist ein und dasselbe.“ BRUNNER, Emil. *Das Wort Gottes und der moderne Mensch*. Berlin: Furche Verlag, 1937, s. 85.

<sup>23</sup> „Jesus Christus ist nicht nur die „Wahrheit“, sondern er ist zugleich das „Leben“. Nicht nur im Wort von ihm, sondern durch die Kraft des in ihr wohnenden Geistes, durch das in ihm Sein ist sie der Leib Christi. Der Christusglaube ist nicht nur die Antwort auf die Frage: Was ist wahr?, sondern er ist auch die Antwort auf die Frage: Was ist Gemeinschaft und wie kommen wir zu ihr? Der in der Ekklésia wirksame Geist wirkt sich aus in tätiger Bruderliebe und in der Schaffung von Bruderschaft, von wahrer Gemeinschaft. So hat also die Ekklésia

Brunnerova teologie společenství má ještě jednu důležitou dimenzi, která vyplývá z jeho jedinečné interpretace zdůrazňující korelaci zvěstování a obecnství. Zvěstování není založeno pouze ve slovech, slovo je pouze jednou ze stran média zjevení a spásy, druhou stranou je obecnství. Evangelium je přítomno vedle slov i v přístupech, v činech, v jednání a ve vztazích. Tím je vyloučeno, že by se plného společenství s Kristem mohli účastnit pouze lidé na určité intelektuální úrovni. Společenství církve, v němž se aktualizuje Kristus skrze žití nového života z moci odpouštějící lásky v bratrské lásce k bližnímu, je místem, které dokáže proměnit i člověka, jenž sice druhým lidem svými slovy asi nebude schopen srozumitelně interpretovat, co to znamená, když se řekne víra, věčný život, Bůh a Ježíš Kristus, ale bude schopen o tom vydat svědectví v prostém příběhu svého života.

### 3. Ekklésia jako viditelná církev a otázka pravé církve

Jednu z prvních reflexí situace institucionalizované církve, ve které již zřetelně vystupovalo vědomí, že pavlovská idea církve je něčím zcela jiným než církev po Konstantinu Velikém (306-337), lze nalézt u Augustina (354-430). Toto vědomí se ještě více prohlubuje v reformaci, zejména u Zwingliho (1484-1531) a Kalvína, kteří si rozdíl mezi historickou církví a novozákonní ekklesií již zřetelně uvědomovali.<sup>24</sup> Proto se pokusili rozlišovat mezi viditelnou a neviditelnou církví. Viditelnou církev ztotožnili s církevní organizací, kdežto neviditelnou církev s opravdovými věřícími, kteří spějí ke spáse. Tím ovšem narušili původní pojetí ekklésie jako konkrétního viditelného obecnství. Neviditelná církev nikdy nemůže být totožná s novozákonní obcí Kristovou, není to obecnství, nýbrž pouze numerus electorum. Ani viditelná církev ztotožněná s církevní institucí nemůže být obecnstvím osob v Ježíši Kristu, nýbrž pouhou věcí, kolektivem a zevním prostředkem spásy. Obojí jde mimo ekklésii uskutečněnou v prvokřesťanství a dosvědčenou v Novém zákoně.<sup>25</sup>

---

Christus doppelt zu bezeugen: durch das Wort von dem, was er ihr geschenkt hat und durch das Lebenszeugnis, durch ihr Sein, das auf ihn als dessen Lebensgrund hinweist.“ BRUNNER, *Dogmatik III.*, s. 159-160.

<sup>24</sup> „Est quidem et visibilis Dei ecclesia, quam nobis certis indicibus notisque descripsit: sed hic proprie de eorum congregatione agitur, quos arcana sua electione adoptavit in salutem. Ea autem nec cernitur perpetuo oculis, nec signis dignoscitur.“ Joannis CALVINI. *Catechismus Ecclesiae Genevensis* (1545). In *Opera selecta*, Vol. II, (ed. P. Barth, D. Scheuner), Christian Kaiser Verlag, München 1952, c. 16, s. 90. „In Symbolo, ubi profitemur nos credere Ecclesiam, id non solum ad visibilem, de qua nunc agimus, refertur, sed ad omnes quoque electos Dei, in quorum numero comprehenduntur etiam qui morte defuncti sunt.“ ... „Quemadmodum ergo nobis invisibilem, solius Dei oculis conspicuam Ecclesiam credere necesse est, ita hanc, quae respectu hominum Ecclesia dicitur, observare eiusque communionem colere iubemur.“ Joannis CALVINI. *Insitutio Christianae religionis* (1559). Liber IV, 1/2 a 1/7, s. 2, 12.

<sup>25</sup> „Seit Augustin, vor allem aber seit Zwingli und Calvin hat man, aufmerksam geworden auf den Unterschied zwischen der neutestamentlichen Ekklesia und der historischen Kirche, einen völlig untauglichen Versuch gemacht, das Verhältnis beider Größen zu klären, nämlich durch die Unterscheidung einer „sichtbaren“ und einer „unsichtbaren“ Kirche. Untauglich ist der Versuch darum, weil gerade die unsichtbare Kirche keine Gemeinschaft

Téma novozákonního obecenství se tak ocitá zcela mimo diskuzi o církvi, což se prakticky odrazilo v latentním i zjevném individualismu přítomném na půdě reformačních církví. Rozlišování mezi viditelnou a neviditelnou církví ovšem nemá svůj pramen v biblickém zjevení a neodpovídá duchu Nového zákona, kde se hovoří pouze o jedné církvi, která je vždy viditelná. Jedinou nepatrnou známkou neviditelné církve by šlo hledat ve vědomí apoštolů, že i mimo viditelné útvary křesťanských společenství jsou lidé, kteří k ní duchovně náležejí. Život ekklésie byl sice vždy určen přítomností Ježíše Krista, ovšem toto spojení s Kristem a skrze Krista nikdy nebylo jen předmětem víry, nýbrž reálnou a viditelnou skutečností mezi konkrétními lidmi v církvi. Ekklésia byla vždy viditelná skrze bratrství smířených pouze vírou, stejným způsobem pouze vírou byl však viditelný i Kristus v Ježíši z Nazareta. To ovšem neznamená, že by vzájemná bratrská a sesterská láska křesťanů nebyla viditelná i lidem stojícím mimo církev. Ti nejsou s to pouze poznávat a zakoušet její základ v obecenství s Kristem jako hlavou novozákonní obce. Ekklésia je tedy v posledku viditelná stejným způsobem jako tělesná existence Ježíše Krista.<sup>26</sup>

Novozákonní ekklésii nebylo možné omezovat pouze na bohoslužebné shromáždění, neboť pronikala do celé oblasti všedního života, který se stal bohoslužbou ve vlastním slova smyslu prakticky neoddělenou od bratrské služby bližnímu. Novozákonní obec nebyla lokálně omezena pouze na jedno místo, ale stala se novou lidskou existencí. Nové lidství charakteristické smířením skrze Boha s Bohem a bratrským společenstvím s ostatními lidmi nenechává žádný prostor pro reformační představu církve ve smyslu *externum subsidium fidei*. Pouze tehdy, chápeme-li podstatu církve jako bratrství smířených, lze hovořit i o skutečné ekumenicitě, neoddělenosti od ostatních obcí a rozšíření po celém světě. I tato jednota byla vždy konkrétní viditelnou vlastností, která se nemůže rozpadnout

---

ist, sondern ein numerus electorum, also ein ganz individualistischer Begriff; ebensowenig aber ist die „sichtbare“ Kirche eine Gemeinschaft, sondern sie ist eine Institution, eine Kollektivum, darum ein „äußeres Hilfsmittel“. Das eine wie das andere geht an dem vorbei, was im Neuen Testament gemeint und wirklich war: an der Christusgemeinschaft, die als solche zugleich Gemeinschaft miteinander ist.“ BRUNNER. *Das Missverständnis der Kirche*, s. 20. BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 37. Augustin sice nepoužíval pojmové rozlišení *ecclesia visibilis – ecclesia invisibilis*, spíše rozlišuje mezi *corpus verum* a *corpus permixtum*, ovšem podoba jeho eklesiologických úvah se v podstatě shoduje s myšlenkami reformátorů. AUGUSTINUS, Aurelius. *De Civitate Dei contra Paganos libri XXII*. In *Patrologie Latinae*. Tomus XLI. Paris: Garnier, 1900, I/35, s. 46.

<sup>26</sup> „Seht wie sie einander lieb haben,“ ist das Zeugnis der Heiden – während allerdings der Grund und das tiefste Wesen dieser Liebe der ungläubigen Welt weder bekannt noch erkennbar ist, nämlich die Gegenwart des Hauptes dieses Leibes, die die Gemeinde wohl mit den Augen des Glaubens, aber nie mit leiblichen Augen zu schauen bekommt.“ BRUNNER. *Das Missverständnis der Kirche*, s. 124. BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 37. Podobně jako Brunner hovoří i v této otázce opět již Rudolph Sohm: „Nicht als ob die Ekklesia eine unsichtbar und unwirksam, schweigend im dunklen Hintergrunde verharrende, rein begriffliche Macht bedeutete. Im Gegenteil, die Ekklesia ist sichtbar und wirksam in all den Versammlungen innerhalb der Christenheit. Ja, sie ist ebenso sichtbar und wirksam in den Gnadengaben, welche den einzelnen Christen geschenkt sind, um sie zum Dienst der Christenheit zu berufen. Sie hat ihre Organe, aber es ist unmöglich, daß ihre Organisation rechtlicher Natur sei.“ SOHM. *Kirchenrecht*, Band I, s. 22.

v mnohosti jednotlivých obcí. Proto nelze novozákonní ekklésii identifikovat s žádnou z dějinně vzniklých církví. Existující církve se pouze mohou a mají stát vnějšími prostředky a pilou života ekklésie, ekklésia však může existovat i mimo jejich dějinné útvary.<sup>27</sup>

Vedle vědomí rozdílu mezi historickou církví a novozákonní ekklésií je třeba jmenovat i další impulsy, které v protestantismu vedly k rozlišování mezi viditelnou a neviditelnou církví. Jednak zde hrála velkou roli mezikonfesiční výměna názorů, a jednak otázka „pokrytce“ ve vlastních řadách. Tyto do značné míry též historické okolnosti vedly k otázkám majícím hluboký existenciální dopad a žádaly si teologickou výpověď. „Proto se musel věřící náhle teologicky ptát: a) Která církev je nyní vlastně tou pravou církví Kristovou a podle čeho ji jako tu pravou můžeme rozpoznat? Která viditelná církevní společenství jsou křesťanská pouze nominálně, ve skutečnosti jsou však falešnými církvemi? b) Kdo vlastně k církvi patří? Patří k ní ve skutečnosti také pokrytec, neupřímný, který se hlásí k církvi pouze nominálně? – V pozadí přitom stála otázka individuální spásy: „Kdo se stane blaženým?“, což jinými slovy znamenalo: K jaké církvi se musí člověk připojit, aby se stal blaženým? A stanou se všichni, kteří k této církvi patří, blaženými?“<sup>28</sup>

V úsilí o získání odpovědi na tyto dobové otázky se ukázala být dalším vhodným řešením vedle rozlišování mezi viditelnou a neviditelnou církví též snaha vyčíst „znaky pravé církve“ (notae verae ecclesiae). Pravá církev, kterou lze rozpoznat podle jejích znaků, je vždy viditelnou církví, ovšem zároveň i dějinně uchopitelnou institucí.<sup>29</sup> Například podle Martina Luthera je pravá církev všude tam, kde je kázáno čisté evangelium (tj. učení o ospravedlnění bez zákonického znehodnocení) a kde jsou správně vysluhovány svátosti (tj. se správným teologickým porozuměním).<sup>30</sup> Mnohdy bývala vedle kázání Božího slova a

<sup>27</sup> BRUNNER. *Das Missverständnis der Kirche*, s. 21, 124-125. „Die Ekklesia ist diese neue Menschheit, die durch Gott mit Gott versöhnt ist und darum mit dem Bruder Gemeinschaft hat. Sie ist die Gemeinde der Versöhnten und der aus der Versöhnung Lebenden. Sie ist nichts anderes als: Menschen in Gemeinschaft, in Gemeinschaft mit Gott und in Gemeinschaft miteinander.“ BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 37.

<sup>28</sup> „Deshalb musste man theologisch fragen: a) Welche Kirche ist nun eigentlich die wahre Kirche Christi, und woran kann man sie als die wahre erkennen? Welche sichtbaren kirchlichen Gemeinschaften sind nur nominell christlich, in Wirklichkeit aber falsche Kirchen? b) Wer gehört nun eigentlich zur Kirche? Gehört der Heuchler, der Unaufrichtige, welcher sich nominell zur wahren Kirche rechnet, in Wirklichkeit auch dazu? – Im Hintergrunde stand dabei die individuelle Heilsfrage: „Wer wird selig?“, denn das hieß ja mit anderen Worten: „Welcher Kirche muß man sich anschließen, um selig zu werden? Und werden alle, die dieser Kirche angehören, selig?“ OTT, Heinrich, OTTE, Klaus. *Die Antwort des Glaubens: Systematische Theologie in 50 Artikeln*. 3. Auflage, Stuttgart: Kohlhammer, 1999, s. 422.

<sup>29</sup> OTT, OTTE. *Die Antwort des Glaubens*, s. 422-423.

<sup>30</sup> „Quo ergo signo agnoscam Ecclesiam? oportet enim aliquod visibile signum dari, quo congregemur in unum ad audiendum verbum dei. Respondeo: Signum necessarium est, quod et habemus, Baptisma scilicet, panem et omnium potissimum Euangelium: tria haec sunt Christianorum symbola, tesserae et characters. Ubi enim Baptisma et panem et Euangelium esse videris, quocunque loco, quibuscunque personis, ibi Ecclesiam esse non dubites. ... ita Ecclesiam nemo videt, sed solum credit per signum verbi, quod impossibile est sonare nisi in Ecclesia per spiritum sanctum. Inde Ecclesia psal. ix. vocatur Almuth, abscondita, et articulus fidei credens Ecclesiam sanctam

správného vysluhování svátostí zdůrazňována ještě jako třetí znak bratrská láska.<sup>31</sup> Katolická církev na podobné otázky odpovídala zdůrazňováním čtyř znaků církve definovaných Nicejsko-cařihradským vyznáním: jednoty, svatosti, katolicity a apostolicity.<sup>32</sup>

Omyl katolíků i protestantů spočívá podle Brunnera opět v identifikaci viditelné církve s církevní institucí. Brunner odkrývá třetí cestu tak, že se snaží o základních určeních církve Nicejsko-cařihradského kréda (o jednotě, svatosti, katolicitě a apostolicitě) hovořit jako o viditelných znameních ekklésie. Hned u prvního ze znaků, v otázce její jednoty, se reformace dopustila jednoho ze svých největších omylů, neboť se snažila tuto jednotu zdůvodnit s odkazem na *ecclesia invisibilis*, církev víry. Tím však vydala v šanc církev jako sociální veličinu a začala považovat za nepodstatné množství církví i jejich hlubokou různost. Ekumenické úsilí se musí ubírat jinou cestou než přes snahu o instituční jednotu. Ekklésia nemůže být nikdy jedna ve smyslu instituce, veškeré podobné výzvy jsou nebiblické. Je-li v něčem viditelná jednota, pak pouze ve viditelném bratrství.<sup>33</sup>

Svatost církve se Brunner snaží pochopit v pavlovském smyslu jako svatost konkrétních údů církve, kteří jsou svatí díky přijetí slova smíření skrze Krista ve víře. Svatosť církve není závislá na svátostném dění uvnitř církve ani na shromáždění světců. Církev se stává svatou, když se setkává Boží slovo s vírou a je zakoušena přítomnost Ducha svatého a skrze něj rozlitá láska v lidských srdcích, jež je jediným základem opravdového bratrství mezi jednotlivými údy církve.<sup>34</sup> Katolicita je podle Brunnera též viditelnou vlastností, ovšem nikoli ve smyslu jejího dobového rozšíření ve světě, protože se v tomto smyslu žádná církev nikdy univerzální nestala. Tak může být nahlížen nanejvýše její cíl, který leží za horizontem času, nikoli její přítomnost. Jádro katolicity ekklésie může být pouze

---

Catholicam confitetur, eam nusquam nunquam apparere, auferque ab ea omnem locum et personam, ...“ LUTHER, Martin. *Ad librum eximii Magistri nostri Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prierati acerrimi, responsio Martini Lutheri*, (1521), In D. Martin Luthers Werke. kritische Gesamtausgabe, 7. Band, Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1897, s. 720-722.

<sup>31</sup> LIGUŠ. *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera*, 2. vydání. Bratislava: ECM, 1996, s. 34.

<sup>32</sup> Z oficiálních církevních dokumentů lze jako příklad uvést bullu „*Iniunctum nobis*“ (13.11.1564) vydanou krátce po Tridentském koncilu (1545-1563) papežem Piem IV. (1559-1565), in: DENZINGER, Heinrich, HÜNERMANN, Peter. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum = Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. 38. Auflage. Freiburg im Breisgau: Herder 1999, od. 1862-1880, s. 590-591.

<sup>33</sup> „Der Protestantismus begründet im allgemeinen diese Einheit mit dem Hinweis auf die *ecclesia invisibilis*, die Kirche des Glaubens, gibt aber damit die Kirche als soziale Größe preis, indem er nicht nur die Mehrzahl von Kirchen, sondern auch ihre tiefbegründete Verschiedenheit als unwesentlich erklärt. ... Die Ekklésia selbst aber ist, wie wir sahen, gerade keine Kirche im Sinn einer Institution, sondern eine Bruderschaft aus dem Christusglauben.“ BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 152-153.

<sup>34</sup> „An nichts anderem ist die Kirche als eine *sancta ecclesia* zu erkennen als an dem, daß da Menschen sind, die sich diese unglaubliche Liebeswort Gottes in Christus sagen lassen, es glauben und ihm damit gehorchen, daß sie die Liebe, die ihnen geschenkt ist, in Taten der Liebe weiterschenken an ihre Mitmenschen.“ BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 149-151.

v jejím účelu, je katolická z hlediska svého poslání zvěstovat všem národům.<sup>35</sup> Apostolicitu spařuje ve viditelném úsilí o obnovu apoštolské ekklesie, ve snaze neustále obnovovat církevní společenství v duchu obecnosti prvokřesťanské ekklesie. „Tím, že je církev apoštolská, je řečeno, že se ve své podobě orientuje na ekklesii apoštolské doby a skrze ni musí být normovaná.“ Apostolicitě ve smyslu apoštolské sukcese sice přiznává její kladnou roli, kterou sehrála uprostřed zmatků v souboji prvotní církve s gnosí, ovšem striktně odmítá její právní výklad jako legitimního prvku nástupnictví v církevním úřadu.<sup>36</sup>

Brunner si uvědomuje, že se téma znaků pravé církve dostává ve dvacátém století do značné míry do pozadí. Vlivem moderní doby a probouzejícího se ekumenismu přestal být ve společnosti i uvnitř jednotlivých církví zájem o to, co křesťanské konfese rozděluje, a pozvolna začalo převažovat hledání toho, co církve spojuje. Na rozkol církve se proto dnes hledí spíše jako na pohoršení, nikoli jako na zkoušku a boj. Heinrich Ott (\*1929) ve svém kompendiu systematické teologie novou situaci popisuje tímto způsobem: „To, že církev s Boží pomocí dobývá vítězství nad všemi falešnými církvemi a že nakonec triumfuje, není žádné hledisko, které by bylo ještě dnes v existenciálním porozumění únosné. Dnes je v existenciálním zájmu to, co spojuje, to, co vede církev k církvi. Ona otázka dnes proto již nezní: „Kde začíná a kde končí církev?“, nýbrž: „Na jaké cestě se církev jakožto církev nachází?“ ... Už se neptáme na důvod tohoto kritéria, kde pravá církev končí a kde nová začíná, nebo kde viditelná církev končí a kde pravá začíná, nýbrž ptáme se na „trend“, na všeobecnou tendenci církve Ježíše Krista ve světě, na to, jaký je její úkol. A ptáme se na to, jak je v té které době jednotlivý člověk nebo jednotlivé církevní společenství ve svém specifickém svérázu a situaci k tomuto úkolu celého křesťanstva jako těla Kristova vztaženo a jak se na tom účastní.“<sup>37</sup> Pravost církve se neukazuje v její statické podobě, nýbrž v jejím dynamickém dění, v účelu, smyslu a cílech, v důrazu na společenství, jak to činí například Emil Brunner, nebo v důrazu na misio, jak to činí například Heinrich

---

<sup>35</sup> BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 146-149.

<sup>36</sup> „Damit, daß die Kirche apostolisch ist, ist gesagt, daß sie auch in ihrer Gestaltung an der Ekklesia der Apostelzeit sich orientieren und durch sie sich normieren lassen muß.“ BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 142-145.

<sup>37</sup> „Daß die wahre Kirche mit Gottes Hilfe den Sieg über alle falschen Kirchen davontrage und schließlich triumphiere, ist kein Gesichtspunkt, der heute noch von einem existentiellen Verstehen getragen wäre. Was heute existentiell interessiert, ist das Verbindende, das, was die Kirche zur Kirche macht. Und darum lautet die Frage nicht mehr: „Wo beginnt die Kirche und wo hört sie auf?“, sondern: „Auf welchem Weg befindet sich die Kirche als Kirche?“ ... Wir fragen auf Grund dieses Kriteriums nicht mehr, wo die wahre Kirche aufhöre und die falsche anfangen oder wo die sichtbare Kirche aufhöre und die unsichtbare anfangen, sondern wir fragen nach dem „Trend“, nach der allgemeinen Tendenz der Kirche Jesu Christi in der Welt, nach dem, was sie hier zu vollbringen hat. Und wir fragen danach, wie jeweiligen der einzelne Mensch oder die einzelne kirchliche Gemeinschaft in ihrer spezifischen Eigenart und Situation auf diese Aufgabe der gesamten Christenheit als des Leibes Christi bezogen sind und daran teilnehmen.“ OTT, OTTE. *Die Antwort des Glaubens*, s. 426-427.

Ott,<sup>38</sup> nebo s poukazem na eschatologický rozměr výše zmíněných určení, jak se to po II. vatikánském koncilu (1962-1965) objevuje například u některých katolických teologů.<sup>39</sup>

#### 4. Význam institucionalizované církve v interpretaci Emila Brunnera

Eklesiologie Emila Brunnera je charakteristická propastným protikladem mezi Duchem a institucí. Brunner důvěřoval v moc Ducha svatého a v zákon vepsaný do lidského srdce a v pravidlech, předpisech a řádech viděl možnou překážku Božího působení. V odmítnutí církevního legalismu spatřoval uznání duchovní dospělosti člověka, který je skrze slyšení Ježíšovy zvěsti připraven k dialogu s Bohem a s ostatními lidmi v Duchu svatém. Vnitřní mravní a kárné předpisy církve se mohou stát pouhými projevy nevíry v proměňující moc evangelia. Buď je tato moc přítomna, a potom má církev naději, anebo zde tato moc není, a potom církev ztrácí svůj smysl. Brunnerovo radikální odmítnutí církevní instituce vedlo nejen jeho kritiky, ale i mnohé sympatizanty jeho teologie k závěru, že příliš idealizuje prvotní stav církve a nekriticky jej vyzdvihuje nad všechna jiná historická období.

Velmi kritický byl v tomto ohledu k Brunnerovi Karl Barth (1886-1968), který vehementně odmítal názor, že se církev může na určitém místě objevit bez konkrétní struktury jako ryze duchovní obecnství lásky. Barth vyčítá Brunnerovi podcenění významu Ježíše Krista při konstituování obce a přecenění významu mezilidských vztahů, respektive redukci podstaty církve na vztahy k lidem v obci a ke Kristu. Podle Bartha je *communio sanctorum* pouhým otiskem, pouhou sekundární formou existence Ježíše Krista, která se musí vždy díť ve zcela určité formě a řádu. Barth vyvozuje eklesiologický řád pomocí principu analogia fidei z christologie. Řád obce má povahu bratrské christokracie, neřídí se světskými normami, ale získává normy pro řád obce z Pisma aktualizovaného událostí zvěstování. Obecnství svatých je vůči Kristu ve vztahu podřízenosti a poslušnosti, Kristus je jeho živým zákonem. Právo obce je sice duchovním právem, jež lze

---

<sup>38</sup> „Im übrigen und im wesentlichen aber interessieren nicht die Grenzen, sondern vielmehr das Kriterium: das, was die Kirche zur wahren Kirche macht. Dieses Kriterium aber ist die Teilnahme an der Sendung Jesu Christi.“ OTT, OTTE. *Die Antwort des Glaubens*, s. 426.

<sup>39</sup> „Stejně jako na jiných místech křesťanského vyznání, tvrzení, že církev je jediná, svatá, katolická a apoštolská, má být chápáno eschatologicky. To znamená, že tyto charakteristiky jsou spojovány s církví ne proto, aby pouze popisovaly to, co viditelně existuje pro pozorovatele, ale jsou spíše součástí toužebné a nadějeplné prosby, aby se církev stala skutečně tím, k čemu je povolána díky svému vznešenému poslání. Tyto atributy jsou myšleny jednak jako konstatování skutečnosti, tak i jako pozvání k naději.“ Michael A. FANDY. Církev, In. Fiorenza Francis S., Galvin John P. (ed.). *Systematická teologie II.: Římskokatolická perspektiva*. Z anglického originálu přeložili Webrová H., Dvořák P., Váňová T., Žywiolová R. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991. Brno: CDK, 1998, s. 130.

hledat jen ve společenství s Kristem, jde však o skutečné právo a řád, protože obec má ve světě určitou konkrétní formu a existuje v určitém útvaru.<sup>40</sup>

Vůči Brunnerovi by mohla být vztažena i nepřímá námitka Dietricha Bonhoeffera (1906-1945), který v Barthově duchu upozorňoval, že společenství církve nikdy nebylo a v této časnosti nikdy nebude mravně dokonalou pospolitostí a že nepochopení skutečného stavu církve vždy v dějinách nutně vedlo k perfekcionistaštickému sektářství. Bonhoeffer to vyjádřil tak, že zdůraznil eschatologickou čistotu novozákonní církve, nikoli čistotu církve v její aktuální podobě (Lk 17,21), církev je podle něj jak svatá, což je dáno tím, co pro ni vykonal Kristus a vzhledem k eschatologické naději (sanctorum communio), tak i hříšná, neboť je v ní přítomno i společenství hříšníků (peccatorum communio).<sup>41</sup>

Brunner si je ovšem také vědom problematičnosti života ve společenství a podrobně popisuje jednotlivé spory, jež probíhaly i na půdě ekklésie Nového zákona. Ekklésia není konečným cílem, nýbrž dílem Božího Ducha na zemi. Navzdory tomu, že církevní instituce stojí v protikladu k novozákonní ekklésii, a tím pádem s ní není žádná z historických církví totožná, přesto přiznává kladný význam i institucionalizované církvi. Církev sice není novozákonní ekklésií, ale může se stát různým způsobem a v různé míře jejím vnějším podpůrným prostředkem (externa subsidia). V naprostém protikladu k novozákonní ekklésii mnohdy stojí pouze církevní aparát se svými nařízeními a předpisy, proto ve všech historických církvích existují ještě nepotlačené opravdové prvky novozákonní ekklésie a projevy přítomnosti Ducha svatého. Právě tyto skutečnosti jsou

---

<sup>40</sup> „Wogegen die Definitionen von Sohm und von Brunner nur schon darum untragbar sind, weil sie – wahrhaftig ohne Grund im Neuen Testament – an dem mit „Christokratie“ bezeichneten Sachverhalt und damit an dem in der Kirche und für die Kirche gültigen Grundrecht vorbeigehen. Und es macht die Sache nicht besser, daß das – und damit die Diskriminierung alles Kirchenrechtes als solchen – ja gerade die Absicht ist, in der sie am entscheidenden Punkt vom Geist, Freiwilligkeit, Liebe und dergl., statt von Jesus Christus reden. Es sei, so hört man von ihnen, die „Verrechtlichung“ der Kirche das große Übel, das große „Missverständnis der Kirche“, das durch diese Gewaltlösung beseitigt werden müsse. ... Weil sie (Sohm, Brunner) das christologisch-eklesiologische Grundrecht ignorieren, müssen sie nach einer Definition der Kirche greifen, auf deren Boden die Frage nach dem Kirchenrecht unmöglich ist. Und weil sie die Frage nach dem Kirchenrecht eliminieren wollen, müssen sie auf jene Definition der Kirche geraten und für deren christologisch-eklesiologisches Grundrecht blind bleiben.“ BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik: Die Lehre von der Versöhnung*. Band 4/2. Zürich: Evangelischer Verlag, 1955, s. 770-771.

<sup>41</sup> „Es liegt nicht so, als wäre im Begriff der sanctorum communio alles über die peccatorum communio Gesagte gegenstandslos, gerade hier vielmehr wird die Bedeutung der Letzteren erst aktuell. Zwar der Gerechtfertigte, in der Gemeinde Gottes Stehende ist der „Sünde gestorben“, „wer in Christus ist, tut keine Sünde“, „das alte ist vergangen, siehe es ist alles neu worden“. „Wie sie in Adam alle sterben, so sind in Christus alle lebendig geworden“, aber das Leben der Gerechtfertigten, nämlich das neue Leben ist „verborgen in Gott“ und „ich tue, was ich nicht will, und was ich will, das tue ich nicht“. ... Die Realität der Sünde ist geblieben auch in der Gemeinde Gottes, so auch die communio peccatorum, Adam ist nur in eschatologischem Hinblick durch Christus wirklich abgelöst, ... solange es Sünde gibt, ist auch in jedem Menschen noch die ganze sündige Menschheit.“ BONHOEFFER, Dietrich. *Sanctorum Communio*. In *Dietrich Bonhoeffer Werke*. Band 1. Bethge, E. (ed.). München: Chr. Kaiser Verlag, 1986, s. 77-78. Podrobně se tímto problémem zabýval též Ján LIGUŠ v knize *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera*, s. 35.



rozhodujícím kritériem pro to, zda-li je církev ještě církví. K novozákonní ekklésii se nelze přiblížit ani skrze nepřerušenu kontinuitu prokazatelnou až do doby apoštolské církve, jak to činí katolíci a pravoslavní, ani skrze učení konsekventně založeném na Bibli, jak to činí protestanti. Ekklésia není vázána na žádné statické formy, nýbrž stále znovu se rodí na nejrůznějších místech v různých tradičních církevních útvarech. Ekklésia nevzniká jen uvnitř tradičních církví, nýbrž i v prostoru jiných útvarů, jako jsou misie, různá křesťanská hnutí, svazy či domácí společenství, skrze nejrůznější paracírkevní skupiny. Pravda setkání s Kristem, která se odráží v osobním obecenství jako láska k bližnímu, nemůže být omezena na žádný instituční útvar, i kdyby sám sebe pokládal za jakkoli nepostradatelný.<sup>42</sup>

Každá církev stojí před úkolem sloužit jako nástroj a nádoba ekklésie. Konkrétní institucionální formy se přitom mohou jevit jako sekundární. Své kritice podrobuje jak monarchické, tak demokratické struktury. Bez živých personálních vztahů je i ta podoba instituce, která prosazuje co nejvyšší míru spravedlnosti, mrtvá. Nikoli lidé, nýbrž Duch je autoritou pro postavení a funkce jednotlivých členů církve. Neinstitucionální povaha novozákonní ekklésie postrádající právní struktury nebyla bez řádu, ovšem tento řád měl zvláště v pavlovském podání pneumatický, duchovní charakter. Tento řád ovšem nemusí být vyjádřen církevními předpisy tak, jak je tomu u Bartha. Postavení a funkce jsou určovány skrze charismata, konkrétní obdarování a určení Duchem ke službě. Proto Brunner, podobně jako mnozí další teologové, považuje za lepší, než je výraz úřady, návrat ke staršímu pojmu služby (diakonia). Řád církve ve smyslu těla Kristova tak zůstává něčím, co lze uchopit pouze ve víře.<sup>43</sup>

Brunnerova cesta společenství jako cesta k Bohu je bezpochyby jedním z nejpozoruhodnějších konceptů eklesiologie dvacátého století. Své obdoby dnes nalézá v nejrůznějších církevních útvarech. Církev není náboženský spolek, nýbrž odpověď na existenciální otázku: „Kdo jsem já?“, a to tak, že poukáže na místo existence mého skutečného já v ty bližního a v Bohu. Odpověď na tuto otázku leží ve spolulidství, v bratrství, ve společenství, v ekklésii. Církev je i odpovědí na otázky, kde se člověk setkává s Bohem a jakým způsobem kráčí k jeho poznání a ke spáse. Brunnerův personalismus poukázal biblickým a srozumitelným způsobem, že církev není jen náboženskou společností, která nachází svůj smysl v pěstování křesťanských hodnot, ve sdílení náboženských zkušeností a v šíření základních obsahů své víry, nýbrž že je místem stálého Božího zjevování, Boží

<sup>42</sup> „Zu dieser immer erst werdenden Ekkllesia verhalten sich die existierenden Kirchen-Institutionen als Mittel, als externa subsidia, in sehr verschiedener Weise und in verschiedenem Maße; aber auch die größte Entfernung von der neutestamentlichen Ekkllesia, auch die handgreiflichste Transformation des Ekkllesiawesens in einem Kirchenwesen braucht dieses nicht in unbedingtem Sinne als Hilfsmittel für das Werden der Ekkllesia zu disqualifizieren.“ BRUNNER. *Das Missverständnis der Kirche*, s. 121-127, cit. s. 125.

<sup>43</sup> „... diese Kirchen trotz ihres institutionellen Charakters als Werkzeug und Gefäß von Ekkllesia dienen; als Werkzeug, als Organon, durch das das Wort von Christus in der Welt lebendig blieb...“ BRUNNER. *Dogmatik III.*, s. 106. BRUNNER. *Das Missverständnis der Kirche*, s. 38.

přítomnosti, poznávání Boha a obecnství s ním a s ostatními lidmi. Všude, kde se Bůh zjevuje, tam je církev, kde jeho zjevování mizí, tam se církev nachází v rozkladu. Kdybychom chtěli stanovit základní axiom personalismu, řekli bychom, že Boha nelze poznat jinak, než osobně ze vztahu k bližnímu, přičemž kvalita tohoto vztahu musí odpovídat evangelnímu Ježíšovu obrazu. Setkání s Bohem se odehrává v osobních vztazích lidí následujících příklad Ježíše Krista. Bez agapálního vztahu k druhému není žádného setkání s Bohem. „Přinášíš-li tedy svůj dar na oltář a tam se rozpomeneš, že tvůj bratr má něco proti tobě, nech svůj dar před oltářem a jdi se nejprve smířit se svým bratrem; potom teprve přijď a přines svůj dar.“(Mt 5,22-24)

Biblický personalismus kritikou řeckého myšlení objevil, že v setkání s Bohem nejde o to, že Bůh existuje, o jeho bytí, nýbrž o setkání s tím, jaký Bůh ve skutečnosti je. Podstatná v evangeliu není Boží existence, nýbrž Boží srdce, povaha a vlastnosti. Ježíš je rozpoznán jako Boží Syn a posel, neboť v jeho činech, slovech, divech a znameních, v jeho narození i konci života se vyjevuje novým způsobem, jaký Bůh ve skutečnosti je. Autorita nového zjevení v Ježíši z Nazareta vedla všechny, kteří se s ním setkali, k vyznání mimořádnosti tohoto setkání. V dějinném setkání s Ježíšem rozpoznávají neodolatelnou autoritu transcendentního Boha. V jeho nároku, který klade na své bližní, i v odpouštějící lásce, s níž snímá břemena z trpicích, které vede k uzdravení a proměně lidského srdce k novému životu, rozpoznávají Boží nárok a Boží lásku, ať již jde o povolání učedníků (Mt 4,18-22), uzdravování nemocných a postižených (Mt 8,1-15), uzdravování posedlých (Mt 8,28-34), kříšení z mrtvých (Mt 9,18-26), mimořádné divy (Mt 14,13-32), obrácení hříšníků (Mt 9,9-13), výklad a kritiku Zákona (Mt 12,1-14), vystupování v Jeruzalémě (Mt 21,10-17) nebo autoritu jeho zvěstování apod. Biblický personalismus znovu odkryl, že Boží nárok a odpouštějící láska nejsou neosobní principy křesťanství, nýbrž že jejich realizace se děje pouze v setkání s druhými lidmi. Místem tohoto konkrétního viditelného setkání je církev. Jedno z ústředních ohnisek poslání církve leží v budování nové dimenze osobních vztahů v duchu Ježíše Krista.<sup>44</sup>

---

**ThDr. Jiří Vogel, Th.D.** – učitel na Husitskej teologickej fakulte Univerzity Karlovej v Prahe.

---

<sup>44</sup> Význam setkání s Bohem ve svědectví různých novozákonních postav pro pochopení Boží povahy je jedno z úvodních témat knihy Zdeňka KUČERY. *Trojčinná teologie: základ teologie ve zjevení*. Brno: L. Marek, 2002, zvl. s. 22-29.

## Paul Tillich a spasení nekřesťanů

Marek Říčan

### PAUL TILlich AND SALVATION OF NON-CHRISTIANS

*Paul Tillich (1886-1965) is a significant theologian whose thought is topical even in the 21st century. Among others he expressed himself on the issue of Non-Christian religions and more particularly the salvation of Non-Christian to which this paper is devoted. Tillich constructs his reply within the confines of his „answering“ theology taking into account the questions of a secular reader. Tillich employs his existential interpretation of systematic loci regarding the respective question. Solution at which he arrives bears marks of univesalism as well as exclusivism, with universalism being its dominant trait. His treatment of the issue entails an important contribution to the ongoing discussion on this topic.*

#### Úvodní poznámka

Nejprve předestřeme některá základní fakta Tillichova teologického přístupu, vytvářející předpoklady jeho předběžného zájmu o mimokřesťanská náboženství. Bez zájmu o tato náboženství si ani nelze představit seriózní diskusi o spáse jejich příslušníků.

Poté se seznámíme s Tillichovým pojetím teologických „loci“, která s otázkou spásy nekřesťanů bezprostředně souvisejí a představují další stupeň k pochopení Tillichova uvažování, co se týče naší otázky. Půjde o to zjistit, zda a do jaké míry jsou vůči možnosti spásy nekřesťanů vstřícná. Třetím stupněm našeho poznávání jsou Tillichova přímá vyjádření. Nakonec přijde na řadu zhodnocení zjištěných poznatků.

Z hlediska pramenných zdrojů jsme záměrně použili i Tillichovy „nepřednáškové“ práce, zvláště jeho kázání, jelikož právě v nich se leckdy vyjadřuje nejjasněji a nejhutněji.<sup>1</sup>

Z důvodů četnosti odkazů na díla P. Tilliche uvedeme v poznámkách pod čarou pouze jejich název a příslušnou stranu – pokud ovšem nebude dané dílo součástí sbírky obsahující práce dalších autorů.

### 1. Základní fakta týkající se Tillichova zájmu o náboženství

#### 1.1. Absence biblicismu

Paul Tillich je příznačný svým širším, shrnujícím náhledem na náboženskou problematiku. Vždy se snažil zachytit kontury a hledat to, co je všeobecné, třídil a systematizoval. Mohli bychom říci: neobíral se detaily – anebo jim věnoval pozornost jen

<sup>1</sup> Na to poukazuje sám autor v předmluvě své první sbírky kázání: TILlich, P.: *The Shaking of the Foundations* (strana v námi používaném vydání neuvedena).

v rámci výše zmíněné tendence uchopit ústřední pravdy. I proto nacházíme v Tillichově argumentaci minimum biblických odkazů a ještě méně jejich výkladů. Tillich nebyl biblicista<sup>2</sup>, nebyl stoupcem „biblického realismu“<sup>3</sup>, což ovšem neznamená, že jeho úvahy nevystihují ducha Bible a základní linie jejího myšlení. Taktéž k Bibli přistupoval jako k teologickému a nikoliv k církevnímu dokumentu, tzn. ve své interpretaci Bible nevycházel v první řadě ze zaužívané církevní hermenutiky, z hermenutiky dané bezprostředními potřebami církevního sboru.<sup>4</sup> Mohli bychom upřesnit, že Tillich neulpíval na symbolech, ale držel se jejich významů, s těmi pracoval. Třetím důvodem absence biblických odkazů a biblicistické argumentace je, že biblicko-náboženskou řeč překládá do existenciálně-sekulárního jazyka<sup>5</sup> s ohledem na církvím a křesťanství vůbec odcizeného člověka, kterého chce oslovit. Je si totiž vědom, že člověk se k Bohu, přinejmenším implicitně, vztahuje a že přítomnost a význam elementů náboženství má vliv na sekulární a základní struktury života a společnosti. Tillichova zdrženlivost vůči církevní-biblickému jazyku je dána i vědomím závažné kritiky, která na adresu církve, jejích výkladů biblického poselství a vůbec postojů vůči vědeckému a celospolečenskému vývoji, dopadala ze strany sekularizovaných intelektuálů. Tillich byl také veden apologetickým zájmem setrvávat v diskursu se sekulárním člověkem, a proto vyjadřoval křesťanské pravdy jeho jazykem.

Absence biblicistické argumentace umožnil Tillichovi nezabřednout v moři biblických veršů a tím pádem např. v diskusi, zda na základě Sk 4,12 či Jan 10,14 křesťané, nedoví-li se evangelium, budou pohané navěky zatraceni. Již v tomto smyslu se Tillich nedostal k apriornímu odmítnutí mimokřesťanských náboženství.

## 1.2. Metodologická východiska

Také díky zmíněnému zevšeobecňující systematizujícímu odstupu mohl Tillich vidět základní všelidské tendence v náboženstvích, nepovažovat je (hned) za něco cizorodého a nenechat se prvoplánově zaměstnat konkrétními negativními jevy v nich přítomnými.

Tillichův případný zájem o náboženství je dán i tím, že se ve svých zkoumáních nezabydlíval „uprostřed“ křesťanské teologie, ale měl na zřeteli „souvislosti“ a pohyboval se proto „na pomezí“: teologie a filozofie, náboženství a kultury, církve a společnosti a v neposlední řadě i křesťanství a dalších světových náboženství.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> *Biblicistickým* přístupem nemíním nic pejorativního ve smyslu *snížování* argumentace biblickými verši a fakty, nýbrž argumentaci rozvíjenou (převážně) pomocí výkladu biblických veršů a skutečností.

<sup>3</sup> Toto pojmenování užívá o H. Kraemerovi v kontrastu k P. Tillichovi J. Kitagawa. Viz Tillich, Kraemer, and the Encounter of Religions In ADAMS, J.L., PAUCK, W., SHINN, R.L. eds. *The Thought of Paul Tillich*, s.198.

<sup>4</sup> Bible, ač má pro Tillicha normativní postavení, není jediným zdrojem systematické teologie. Dalším zdrojem jsou dějiny náboženství a kultury. Viz *Systematic Theology I*, s. 34-35, 38. Tillichovi nebylo vlastní učení o neomylnosti Bible a další podobná vycházející ze ztotožňování Bible s Božím slovem, kterážto identifikace přispěla podle Tillicha asi nejvíce k neporozumění biblickému učení o Slovu – *Systematic Theology I*, s. 159.

<sup>5</sup> Podle Tillicha biblický teolog používá onen existenciální nebo také pneumatický (duchovní) výklad, Tillich ho považuje za bernou minci – TILlich, P.: *Systematic Theology I*, 35.

<sup>6</sup> Toto pobývání „na pomezí“ se týkalo i Tillichova osobního života: byl doma v Německu i ve Spojených státech.

Předběžnou neuzavřenost vůči náboženstvím můžeme spatřovat zakotvenou v Tillichově přístupu k člověku z hlediska jeho existence, čímž jdou stranou všechny ostatní druhořadé aspekty (např. konfesionální). Tillich tak má velice širokou platformu, na jejímž základě pojednává o člověku.<sup>7</sup>

### 1.3. Konkrétní projevy zájmu o náboženství u P. Tillicha

Existují také explicitní doklady Tillichova zájmu o mimokřesťanská náboženství. O náboženstvích napsal některé stati, např. „Das Christentum und die Begegnung der nichtchristlichen Religionen“. Ke sklonku života vstoupila nekřesťanská náboženství hodně do popředí jeho osobní a teologické pozornosti<sup>8</sup>: v době působení na Chicago Divinity School (od r. 1962) spolupracoval s M. Eliadem, na jaře 1960 navštívil Japonsko, vedl rozhovory s šintoisty, buddhisty a poslední přednášku proslavil na téma „Význam dějin náboženství pro systematického teologa“.

## 2 Tillichovo chápání teologických konceptů ohledně spásy nekřesťanů

### 2.1. Ontologické pojetí Boha

Bůh je jedním z konceptů, u kterého Tillich nepoužíval argumentaci pomocí biblických veršů jako základní metodu interpretace. Ve svém výkladu, kdo je Bůh, hovoří o Boží svatosti, o pojmech Pán, Otec; žádný symbol však nelze s Bohem ztotožnit, neboť ve svých významech zohledňují lidské vidění Boha – např. obrazy „Pán“ a „Otec“ vystihují Boha z hlediska možnosti jeho vztahu s člověkem.<sup>9</sup>

Tillich hovořil o „Bohu nad Bohem“, Bůh jako základ bytí překračuje všechna teologická schémata, transcenduje teismus i panteismus, to neznamená, že Bůh je neosobní, nýbrž nadosobní.<sup>10</sup>

Tillich nazývá Boha hlubinou bytí<sup>11</sup>, kterou člověk v sobě nějakým způsobem vnímá a která se v něm ozývá, hlubinou, která překračuje veškeré partikulární a odvozené jevy a která vede člověka směrem k tomuto překračování. Hlubina se tedy týká všech lidí bez rozdílu, i nekřesťanů.<sup>12</sup> Tato hlubina ukazuje člověku základní pravdu o něm samém, díky ní se člověk očišťuje. Bůh je bytí samo.<sup>13</sup> Nelze je postavit vedle jiných bytostí ani nad ně. Bůh je síla bytí. Přesahuje rozdíl mezi existenciálním a esenciálním bytím.

<sup>7</sup> Přínos této platformy oproti konfesionálním oceňuje G. F. Thomas v příspěvku *The Method and Structure of Tillich's Theology* In: KEGLEY, Ch., BRETALL, R. *The Theology of Paul Tillich*, s. 88.

<sup>8</sup> Tillich, zejména pokud jde o jeho Systematickou teologii, se koncentroval na dialog mezi náboženským a sekulárním. Odtud viděl nutnou cestu k rozhovoru mezi teologií a dějinami náboženstvími. (Viz Tillich, P. *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologie* In: KUSCHEL, K.-J. *Christentum und nichtchristliche Religionen*, s. 61-62) K nalezení společných všeobecných rysů obou disciplín se již nedostal.

<sup>9</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology I*, s. 289.

<sup>10</sup> TILLICH, P.: *Odvaha být*, s. 121-122.

<sup>11</sup> TILLICH, P.: *The Shaking of the Foundations*, s. 57, *Systematic Theology I*, s. 238-239.

<sup>12</sup> Tillich jasně implikuje širší přítomnosti hlubiny bytí, která není závislá na ideologických rozdílech: „Nebot' pokud víš, že Bůh znamená hlubinu, víš o Něm mnoho. Nemůžeš se nazývat ateistou či nevěřícím.“ Viz TILLICH, P.: *The Shaking of the Foundations*, s. 57.

<sup>13</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology I*, s. 289.

Tillich však také ví o Bohu jako o Lásce (1J 4,8). Bytí Boha je tak propojeno s Láskou, Láska je základem Bytí samotného. Realizuje se skrze vztahy Boha ke (samostatným) stvořením a také skrze návraty stvoření k Bohu jako ke zdroji života a lásky.<sup>14</sup>

Dalším termínem je Duchovní Přítomnost, vyjadřující spíše činnost než podstatu Boha. Jinak řečeno, jde o Ducha Božího. Tillich s velkým rozmachem vykresluje rozsah jeho působení v člověku, není nutně ortodoxně-náboženské, nýbrž morálně duchovní. Týká se podnětů, která dává Duch člověku ve jménu zkvalitnění a očistění jeho života a jednání, často vede k překonání něčeho zlého, nízkého.<sup>15</sup> Autor ve svém kázání vyjmenovává skutečně mnoho situací a sice na důkaz toho, že člověk nemusí křesťan, ba nemusí být ani nábožensky založen, aby mohl zakoušet vliv Duchovní Přítomnosti.

## 2.2. Formy Božího zjevení

Výběr podob Božího zjevení, jak je Tillich interpretuje, jsou založeny na jeho metodickém přístupu „zdola“, z hlediska životní situace člověka, nikoliv „shora“, z pozice Boží platformy.<sup>16</sup> Na druhé straně, jak uvidíme, v příští podkapitole, Bůh je ve svém zjevování se člověku aktivní.

Bůh, ač jej nelze zařadit mezi žádné bytosti – není nějakou cizí entitou, se člověku zjevuje, a to v hloubce jeho bytí. Ke zjevení nedochází jen v oblasti náboženské, všechny věci a osoby se mohou stát jeho zprostředkovateli.<sup>17</sup>

Bůh se projevuje v civilním životě člověka, v jeho tázání po nepodmíněném. Tillich ve svém kázání na Ž 139 hovoří, že Luther byl stejně ohromen pronikavou přítomností Boha jako žalmista: „Řekl, že Bůh je v každém stvoření hlouběji, niterněji a je mu bližší, než ono stvoření samo sobě, a že Bůh obestírá všechny věci a je ve všem.“<sup>18</sup>

Zjevení je projev toho, co se nás týká bytostně, jelikož Bůh je základem bytí. Zjevení proto není sdělením poznatků o přírodě či dějinách.

Ke zjevení patří jeho zachycení, a to se děje rozumem – rozumem „ontologickým“, rozumem, který umožňuje mysli chápat realitu a měnit ji, rozum, který se táže po Bohu a je zdrojem veškerého významu, struktur i norem. Tento druh rozumu se liší od rozumu „technického“, který se vyznačuje logickou rigorózností, technickou kalkulací.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> TILLICH, P.: Being and Love In: HERBERG, W. Four Existential Theologians, s. 334, 345. Je otázkou, do jaké míry zaregistroval Tillichovo pojetí Boha jako Lásky D. Bloesch. Pro něj je „Tillichovo pojetí Boha jako 'základu bytí' je velmi vzdálené živému osobnímu Bohu Bible, který vstupuje do rozhovoru se stvořením.“ Viz BLOESCH, D. *Christian Witness in a Secular Age*, s. 78. Je ovšem pravděpodobné, že v Tillichově tvorbě vyniká mnohem více jeho pojetí Boha jako základu bytí.

<sup>15</sup> TILLICH, P. Spiritual Presence In LITTELL, F. ed. *Sermons to Intellectuals*, s. 153-155.

<sup>16</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology* I, s. 155.

<sup>17</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology* I, s. 118. Odtud můžeme poukázat na kulturu jako možné médium Božího zjevení. Tillich říká, že kultura je forma náboženství a náboženství je substancí kultury – poskytuje jí prvek absolutnosti. Tillich tak uzavírá na základě existenciálního pojetí víry a náboženství jako uchopení posledním zaujetím. Viz *Biblické náboženství a ontologie*, s. 103.

<sup>18</sup> TILLICH, P.: *The Shaking of the Foundations*, s. 44. Tillich míní text svého kázání: Ž139.

<sup>19</sup> Rolišení obou konceptů rozumu viz ST I, s. 72-73 ; *Dynamics of Faith*, s. 75-76.

Tillich přirozeně pracuje s faktem, že Bůh se jako Duchovní Přítomnost zjevuje v různých náboženstvích<sup>20</sup>, mystických i monoteistických. Rozdíly mezi těmito dvěma typy náboženství nejsou pro Tillicha problémem, aby v obou z nich uznal Boží přítomnost. V náboženství však nesmí scházet lidskost a spravedlnost<sup>21</sup>, což je přínos monoteistických profetických náboženství. Bez těchto dvou vlastností, není dokonalá Duchovní Přítomnost možná, bez nich se dokonce nachází v demonizovaném a profanizovaném stavu. Žádné oblasti není Nové Bytí předem upřeno, je totiž univerzální a všudy přítomné<sup>22</sup>, je spásou silou, ukrytou v naší existenci.

Boží zjevení má své dějiny, které byly přípravou na konečné zjevení (final revelation) v Ježíši Kristu. Zjevení, která jsou jejich součástí, mají a musí mít vztah ke konečnému zjevení, jelikož jinak by bylo divné, kdyby nemělo vztah k dosavadnímu epifanickému dění.<sup>23</sup>

Závažné je, že Tillich vidí zjevení v souvislosti se spásou: „Zjevení může být přijato pouze v přítomnosti spásy a spása nastává pouze v rámci zjevení.“<sup>24</sup> Již z biblických příkladů je zjevné, že zjevení není od spásy odděleno: Mojžíš se musí zout dříve než vstoupí na posvátnou půdu a Saul prochází radikální změnou svého života, předtím než nastupuje zvěstovat Krista – zjevení Boha, jako apoštol.

### 2.3. Aktivita Boha vůči lidem

Tato činnost Boží vyplývá z faktu zjevování, ale je potřebné si ji kvůli tématu spasení nekřesťanů jasně uvědomit. Tillich na ni poukazuje, vykresluje popisuje Boha v Jeho iniciativách a rozličném působení. Bůh nás hledá skrze Nové Bytí po celý život.<sup>25</sup> Tyto četné iniciativy přímo strhujícím způsobem popisuje Tillich v již zmíněném kázání *Spiritual Presence*.<sup>26</sup> Týkají se vnitřního života člověka i dějinných situací, nezřídka sekulárních. Bůh v nás tvoří víru<sup>27</sup>.

### 2.4. Antropologie

Tillich připisuje člověku velký význam. Člověk a jeho tázání je východiskem jeho teologického systému, nikoliv Bůh, který se zjevuje člověku.<sup>28</sup> Tillich člověka a jeho

<sup>20</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology* III, s. 141-143

<sup>21</sup> tamtéž, s. 143-144.

<sup>22</sup> TILLICH, P.: *The Shaking of the Foundations*, s. 101. Novým Bytím Tillich míní nový životní směr, znamená moc, vítězství nad úzkostí, povrchností a nepokojem, znamená život v lásce, spravedlnosti a pravdě.

<sup>23</sup> *Systematic Theology* I, s. 137-138.

<sup>24</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology* I, s. 144.

<sup>25</sup> TILLICH, P.: *The Shaking of the Foundations*, s. 100

<sup>26</sup> In: LITTEL, F.H., ed. *Sermons To Intellectuals From Three Continents*, s. 153-155.

<sup>27</sup> „Duch člověka nemůže skrze žádnou ze svých schopností dosáhnout absolutno, tedy to k čemu míří, když přesahuje sebe sama. Ale absolutno může všechny tyto schopnosti uchvátit a vytvořením víry je pozdvihnout nad ně samotné.“ (*Systematic Theology* III, s. 133.)

<sup>28</sup> D. Roberts podotýká, že v tom se Tillich rozchází s Barthem, když připouští, že Boží zjevení je závislé na způsobu, jak je člověk přijímá, recepce zjevení je podmíněna lidskou existencí. Viz Roberts D. *Tillich's Doctrine of Man* In KEGLEY, CH., BRETALL, R. *The Theology of Paul Tillich*, s. 112.

situaci (predicament) neidealizuje. Člověk je odcizen<sup>29</sup> svému esenciálnímu bytí, svým bližním, je oddělen od Boha, je poddán hříchu, konečnosti (finitude) a je zmitán nejistotou, úzkostí a dalšími negativními stavy. Hřích ovšem nezničil Boží obraz v člověku úplně. Člověk se pídí po Bohu, byť některé z těchto snah vedou nesprávným směrem jako cesty ke spáse sebe sama.<sup>30</sup> Hledání Nového Bytí je univerzální a vyskytuje ve všech náboženstvích. Náboženství ve smyslu náboženské víry (religion) nepředstavuje speciální oblast života člověka, ale zasahuje do všech jeho oblastí jako hlubina bytí. Lidské odcizení bývá překonáváno skrze Nové Bytí, třebaže nenastane kompletní odstranění staré skutečnosti.

### 2.5. Víra

Z hlediska formálního lze najít víru ve všech kulturách a náboženstvích, kdy je člověk něčím zaujat na nejvyšší míru.<sup>31</sup> Materiálně je víra stavem, kdy je člověk uchopen Duchovní Přítomností, Novým Bytím, které je zjevné u Ježíše Krista., a kdy je otevřen transcendentní jednotě vnitřně nerozdvojeného života, přičemž součástí tohoto stavu, je láska – víra nemůže být bez lásky.<sup>32</sup> Víra jako stav, kdy jsme uchopeni Duchovní Přítomností („Spiritual Presence“), má sice křesťanské pozadí, ale svou podstatu je jeho platnost univerzální, všechny náboženské tradice kní směřují.<sup>33</sup> Víra ovšem není výtvorem člověka, nýbrž Duchovní přítomnosti. Z řečeného vyplývá, že víra obsahuje zřejmý legitimní element pasivity, poddanosti nebo receptivity. Tillich tím nemíní kvietismus, nýbrž skutečnost, že víru člověk sám ze sebe stvořit nemůže, víra je dar.

### 2.6. Nekřesťané

Už jsme řekli, že Tillich pokládá působení Duchovní přítomnosti v nekřesťanských a předkřesťanských náboženstvích za přirozenou věc.<sup>34</sup> Všechna náboženství stavějí na společném prožitku posvátna. Nepřekvapuje nás pak, že období, kdy bylo křesťanství otevřené vůči jiným náboženstvím, považuje náš autor za přínosná.<sup>35</sup>

Pokud jde o diskusi o případné soupeření náboženství, o to, které z nich má absolutní platnost, začíná bezprostředně u křesťanství, jehož absolutní charakterrazil G.F.W. Hegel. Křesťanství si ji nárokovat nemůže, jelikož ve svých dějinných formách vykazuje určité, ne všechny prvky, tvořící součást úhrnu všech prvků náboženství, které dávají dohromady onu doménu náboženství jako takového.<sup>36</sup> Nejrazantněji to formuluje

<sup>29</sup> O taxonomii odcizení viz TILLICH, P.: *Systematic Theology II*, s. 44 -58.

<sup>30</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology II*, s. 80-86: legalismus, asketismus, mysticismus a dále svátostné, dogmatizující a emocionální pokusy o samospásu (self-salvation) .

<sup>31</sup> TILLICH, P.: *Dynamics of Faith*, s. 1: „Faith is the state of being ultimately concerned...“. D. Mikšik překládá v podstatě tutéž frázi jako „stav uchopenosti nekonečným zájmem“, viz Odvaha být, s. 127. T. Trusina překládá „uchopenost posledním zaujetím“, TILLICH, P. Biblické náboženství a ontologie, s. 43

<sup>32</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology III*, s. 129.

<sup>33</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology III*, s. 131.

<sup>34</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology III*, s. 141-143

<sup>35</sup> TILLICH, P.: *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, s. 50.

<sup>36</sup> tamtéž, s. 36-37



ve svém kázání New Being: tak jako nezáleží na obřízce či neobřízce, nezáleží na daném náboženství, ani křesťanství jako náboženství není důležité a nemá proč se vypínat nad ostatní. Důležité je Nové bytí, smíření s Bohem.<sup>37</sup>

Každé náboženství obsahuje dané symboly odkazující k poslední skutečnosti. Tyto symboly nemá zabsolutnit, ztotožnit se svatým a zbožštit – Tillich říká zdémonizovat.<sup>38</sup> Stává se to však často. Ježíš svou smrtí na kříži popřel každé médium Boha a absolutizaci náboženských symbolů. “Náboženství jako náboženství nemůže zaniknout, ale konkrétní náboženství může zůstat při životě jen potud, nakolik sebe samo transcenduje. A tak i křesťanství zůstane nositelem náboženské odpovědi, pokud bude mít sílu prorážet svou partikularitu.”<sup>39</sup> Náboženství se správně realizují v hlubině uctívání, myšlení a konání. Tak poukazují na Božské, které je základem všech forem života a kultury.

Tillich ve své poslední přednášce hovoří o konceptu *náboženství konkrétního Ducha*, které sestává ze tří rysů: univerzálního výskytu posvátného, kritického postoje k démonizaci sakramentálna a zkušnosti morální povinnosti. Náboženství konkrétního Ducha se neshoduje s žádným existujícím náboženstvím, k jeho manifestaci dochází ve všech obdobích, zvláště ve velkých momentech dějin náboženství.<sup>40</sup>

## 2.7. Církev – duchovní pospolitost

Tillich vnímá společenství Božího lidu širě než jen v rovině (viditelné) církve. Svou povahou je latentní<sup>41</sup> i zjevné. Duchovní pospolitost (spiritual community) je latentní, pokud se ještě nesesetkala s ústředním zjevením v Kristu, zjevným je až po tomto setkání. Nepodmíněný nárok, který vznáší křesťanská církev, se nevztahuje na ni, nýbrž na událost Krista, na níž je založena. Proto se nemá vymaňovat zpod dopadu soudu, který ve jménu onoho nároku vyslovuje, jinak by ze sebe činila modlu<sup>42</sup>.

Směrodatným je pro církev v Tillichově pojmání Nové Bytí, které svou přítomností zakládá existenci takové skupiny věřících. Znakem této duchovní pospolitosti je extáze (náboženské nadšení), víra, láska, jednota a vědomí univerzality a otevřenosti v misijní činnosti. Duchovní pospolitost je tam, kde působí Duchovní přítomnost. Budiž zřejmo, že mezi duchovní pospolitost a církev nelze položit rovnítko. Mnohé skupiny vykazují větší projevy Nového bytí než církev. To říká Tillich na více místech.<sup>43</sup> Vyměňuje celou

<sup>37</sup> TILLICH, P. The New Being [http://www.religion-online.org/cgi-bin/researchd.dll/showchapter?chapter\\_id=15](http://www.religion-online.org/cgi-bin/researchd.dll/showchapter?chapter_id=15) S podobnou ostroší to nacházíme v *Systematic Theology I*, 134: „Křesťanství jako takové není nikdy konečné ani univerzální. Konečné a univerzální je však to, o čem vydává svědectví.“

<sup>38</sup> TILLICH, P.: *Gesammelte Werke. Band V*, s. 217-218 ; 243

<sup>39</sup> *Tamtéž*, s. 57

<sup>40</sup> Projevuje se odporem k démonizaci i profanizaci svátostné základny :TILLICH P. Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologe In: KUSCHEL, K.J. *Christentum und die nichtchristliche Religionen*, s. 58

<sup>41</sup> Církev představují duchovní pospolitost ve své zjevné náboženské podobě, zatímco jiná společenství představují duchovní pospolitost v latenci sekulární... Latence je stav částečně uskutečněný, částečně potencionální... Ve stavu latence musí existovat prvky uskutečněné a neuskutečněné.“ TILLICH, P.: *Systematic Theology III*, s. 153

<sup>42</sup> TILLICH, P.: *Theology of Culture*, s. 41

<sup>43</sup> *Tamtéž*, s. 153, 154 ; *The Shaking of the Foundations*, s. 136

řadu náboženství: od izraelského až po ta mystická v Evropě a Asii, čímž má na mysli hinduismus a buddhismus. Nevyjímá ani komunismus!<sup>44</sup> Tyto skupiny nejsou v duchovní pospolitosti cizinci, jsou jejími latentními členy. Jinde Tillich hovoří o latentní církvi<sup>45</sup> ve všech národech, která je přípravou na příchod církve vlastní.

## 2.8. Spása

Tillich připomíná původní význam spásy: uzdravení.<sup>46</sup> Je si dále vědom, že křesťanství, zejména luterství, vyzdvihlo spásu jednotlivce a na obnovu celého universa, která je přece předpokladem spásy jedince, zapomnělo. Spásu, jak ji chápe křesťanství, vykládá Tillich třemi pojmy: účast na Novém Bytí (znovuzrození), přijetí Nového Bytí (ospravedlnění) a přeměna skrze Nové Bytí (posvěcení).<sup>47</sup> Spása nemůže být oddělena od zjevení. Z hlediska historicko-religionistického navazuje koncept záchrany v Ježíši na židovské představy, které mají kořen v egyptském náboženství – v mystériích. Tyto přenosy jsou umožněny archetypicky. Problematický stav světa registrují i jiná náboženství (Mahábhárata).<sup>48</sup> Vedle uzdravení znamená spása i konečné eschatologické naplnění, vyvrcholení života, přičemž zde Tillich dost jasně počítá se spásou všeho a všech, protože omezené soteriologické vyvrcholení týkající se určitého počtu jedinců není skutečným naplněním ani pro ně samotné. Nikdo totiž neexistuje v oddělení od druhých.<sup>49</sup>

## 2.9. Ježíš

Tillich nazývá Ježíše Ježíš jako Kristus (Jesus the Christ), který se stal Kristem, protože se jím mohl stát a protože Jej tak přijala církev.<sup>50</sup> Ježíš je jedinečný pro ono božské tajemství ve své smrti a utrpení; představuje konečné zjevení, jelikož „má moc k negaci sebe sama bez toho, že by ztratil sebe sama“.<sup>51</sup> Ježíš znamená konec náboženství, přesahuje náboženství i nenáboženství, stojí nad nekřesťanskými náboženstvími i nad křesťanstvím. Byl výjimečný svým sjednocením se základem bytí, obětoval všechno, co mohl z této jednoty vytěžit.<sup>52</sup> Z těchto dvou důvodů v sobě obsahuje kritérium všech zjevení, náboženství a kultur. Vzhledem k tomu, že závisí na recepci církvi, je v korelaci – jako každé zjevení. Nelze z Něj vyvozovat dogmata a morální axiomy absolutního rázu, ale odkazuje k tomu, co je absolutní. Ježíš je ve svém zjevení paradoxní: ruší sama sebe jako symbol zjevení. V něm se zjevilo Nové Bytí, které předchází a determinuje Ježíšovo utrpení. Ježíšovo utrpení je výrazem Nového Bytí v

<sup>44</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology III*, s. 154-155

<sup>45</sup> TILLICH, P.: *Gesammelte Werke VIII*, s. 278. Latentní církev vztahuje výslovně na pohanská náboženství, židovství a humanismus.

<sup>46</sup> TILLICH, P.: *Gesammelte Werke VIII*, s. 242-3. *Systematic Theology I*, s. 146.

<sup>47</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology II*, s. 176-180

<sup>48</sup> TILLICH, P.: *Gesammelte Werke VIII*, s. 245

<sup>49</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology I*, s. 147.

<sup>50</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology I*, s. 126, 137.

<sup>51</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology III*, s. 133

<sup>52</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology II*, s. 135

Něm a nelze je od Nového Bytí oddělovat.<sup>53</sup> Spásu a uzdravení, které přinesl, máme vidět v kontextu veškerých dějin, v nichž docházelo k uzdravením.<sup>54</sup> Implicitně tak Tillich řadí Ježíše k dalším spasitelům, což explicitně uvádí o králích-pastýřích, kteří v různých náboženstvích přemohou divokou přírodu: Orfeus, Poimandres, David, Ježíš.<sup>55</sup>

### 2.10. Misie

Přistupuje k ní z hlediska konceptu jednoty dějin, jejichž centrem je zjevení Ježíše Krista. Cílem misie není šíření kultury pokroku ani sjednocení všech náboženství. „Misie je celosvětová činnost církve, skrze níž se 'latentní církev' mění v 'církve zjevnou'.“<sup>56</sup> Latentní církví, tedy světovými náboženstvími, se míní pohanství, židovství a humanismus, které jsou ovšem přítomny i mezi křesťanskými národy. I církev potřebuje misii. Jde o zvěstování Ježíše jako nositele Nového Bytí. Z toho titulu je Ježíš absolutní postavou celosvětového významu. Misionář v nekřesťanské zemi shledává, že lidé, jimž slouží, nejsou bez Boha, jsou Jím určitým způsobem uchopeni – prožívají setkávání s tím, co je svaté – a touží po nové duchovní skutečnosti. Tak se připravují na příchod církve. Nejde však o snahu „zachránit co možná nejvíce lidí před věčným zatracením“. U hinduismu, taoismu a buddhismu, které se od křesťanství hodně liší, nejde o obrácení, ale o dialog.<sup>57</sup> Misii mezi Židy na individuální bázi Tillich nebrání, zatímco myšlenku obrácení veškerého judaismu, proti níž se již v jeho době zvedal odpor v křesťanských teologických kruzích, nechává přinejmenším otevřenou. Obrácení nevnučuje ani humanistům s křesťanským pozadím.<sup>58</sup> Misie není ovšem příležitostí k arogantnímu jednání církve.

### 2.11. Shrnutí nepřímých dokladů o vztahu Tillicha ke spáse nekřesťanů

Prošli jsme úseky Tillichovy teologie, které více méně nepřímo poukazují k otázce spásy nekřesťanů a k tomu, jakým směrem se ubírá jeho odpověď na ni – zdali z uvedených závěrů můžeme dedukovat, že Tillich tuto možnost popírá, anebo jí přitakává. Jaká byla naše zjištění? Souhrnně můžeme říci, že Tillich mnoho důležitých teologických konceptů nechápe (dogmaticky) zúženě, ale připisuje jim tak široký význam, jak je to jen možné. Již Boha chápe velmi široce (základ bytí), tak, že takovéto pojetí se může týkat a týká všech lidí, bez národnostních, dějinně kontextuálních a ideově-náboženských rozdílů. Dále i blízkost zjevujícího se Boha, který v tomto svém působení

<sup>53</sup> TILlich, P.: *Systematic Theology II*, s. 123

<sup>54</sup> TILlich, P.: *Systematic Theology II*, 166

<sup>55</sup> TILlich, P.: *Gesammelte Werke VIII*, s. 245

<sup>56</sup> TILlich, P.: *Offenbarung und Glaube. Gesammelte Werke, Band VIII*, s. 278. Z článku na s. 276-281 pochází většina myšlenek tohoto odstavce.

<sup>57</sup> TILlich, P.: *Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, s. 56

<sup>58</sup> TILlich, P.: *The Shaking of the Foundations*, s. 102-103: „A věřte mi, vy, kteří jste se náboženství odcizili a jste vzdáleni křesťanství, našim cílem není váš učinit nábožnými, našim cílem není učinit z vás křesťany – když vám interpretujeme Ježíšovo volání do naší doby... Jeho volání šíříme proto, že je určeno každému člověku v každé době, volání, aby přijal Nové bytí, onu spásanosnou sílu, skrytou v naší existenci, která nás osvobozuje dřinu a břemena a dává pokoj našim duším.“

není závislý jen na sféře náboženské, podtrhuje předešlou Boží charakteristiku. Rozvádět se o četných iniciativách Boha, který vychází člověku vstříc znamená opakovat již řečené. Každopádně Boží *aktivita* zvýrazňuje obsah Božího zjevování se člověku. Účinnost a jednoznačnou jednosměrnost tohoto působení umocňuje nebo k ní přispívá skutečnost, že člověk neztratil Boží obraz v plné míře. Ani víra není definována závislostí na partikulárních dogmatických poučkách, ale oním nejzajímavějším zaujetím, oním bytostným zájmem.<sup>59</sup> Tillichův teologický postoj k nekřesťanům také není zásadně odmítavý a neupírá jim apriori možnost spásy, ba mimokřesťanská náboženství nejsou svou povahou na překážku spásy a působení Nového Bytí. Církev, což je už entita znamenající velké zkonkrétnění náboženské existence, není koncipována konfesionálně, ale znovu v širokých intencích, do kterou mohou spadat i mimokřesťanská náboženství a další ideová hnutí. Na adresu církve Tillich vyslovuje kritiku a konstatuje, že i její části mohou patřit k tomu, co se nazývá falešným náboženstvím.<sup>60</sup> Stejně tak spása – nejenže není definována úzce doktrinálně, nýbrž existenciálně, ale není oddělena od zjevení.<sup>61</sup> Podobně Ježíš je vykreslen z hlediska univerzalistických tendencí u Něj přítomných a v kontextu ostatních nositelů záchrany. A konečně misii Tillich neodmítá, ale jejím předpokladem a stimulem není nepokoj kvůli duším, kterým hrozí věčné zahynutí, pokud nebudou seznámeny s obsahem evangelia. U rozvinutých náboženství přichází ke slovu spíše dialog, a nikoliv snaha o obrácení jejich příslušníků na křesťanství. Z dosavadních zjištění, z konkrétnějších výroků i z ducha Tillichova uvažování můžeme odvodit, že se Tillich k možnosti spásy nejen přiklání, ale ani o ní nepochybuje. Výklad všechněch probraných teologických oblastí se nejenže ubírá stejným směrem, čili v duchu (poměrně velmi pravděpodobné) možnosti spásy nekřesťanů, ale jednotlivá podtémata na sebe navazují a navzájem zvýrazňují svůj teologický obsah a činí jednoznačnější i ducha, v němž vyznívá odpověď na otázku možnosti spásy nekřesťanů u P. Tillicha – nenacházíme u něj potenciál k (programovému a apriornímu) exkluzivismu.

Liptay nazývá jeho exkluzivismus „podmíněným“ v tom smyslu, že odmítá vše, co je v rozporu s kristovským principem.<sup>62</sup> Kristovský princip je ovšem zárukou univerzalistického postoje k náboženstvím. Kristus totiž znamená negaci každé partikularity ve jménu univerzálního. Celkově se Tillich staví k nekřesťanům z hlediska jejich spásy velmi kladně. Tato vstřícnost však není bezbřehá. Jeho univerzalizmus je založen na zjevení v Ježíši jako Kristu, které je nejvyšším projevem Nového bytí. Je si rovněž vědom, že latentní církevní společenství jsou zranitelná.

<sup>59</sup> „Víra jako centrální akt celé osoby je nejhlubším a nejobsáhlejším aktem lidského ducha.“ Viz KUČERA, Zdeněk. *Pravda a iluze moderní teologie*, s. 87.

<sup>60</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology II*, s. 86: „*Falsa religio*“ není identické se určitými historickými náboženstvími, ale s pokusy o samospásu vyskytující se v každém náboženství, dokonce v křesťanství.“

<sup>61</sup> Mnozí evangelikální teologové toto nesdílejí, všeobecné zjevení ke spásy nestačí, viz SANDERS, J. *No Other Name, Can Only Christians Be Saved?* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1994 s. 45-46.

<sup>62</sup> LIPTAY, L. *Vztah křesťanstva k jiným náboženstvím*, Bratislava: Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 2000 s. 137.

### 3. Tillich přímo ke spasení nekřesťanů

Tillich neanalyzuje náš problém komplexně jako je tomu např. diskusi posledních patnácti let probíhajících v anglofonní teologické literatuře. Problému náboženství věnuje soustředěnou pozornost, ovšem o spasení nekřesťanů se vyjadřuje spíše sporadicky a v rámci jiných úvah. Patrně i proto, že spasení nekřesťanů čili extra ecclesiam nulla salus pro něj nebylo žádnou otázkou – odpověď měl nasnadě. To ostatně vyplývá z konkrétních ukázek, kdy se k tomuto problému vyjadřuje přímo.

Nejjasnější výpověď na naše téma nacházíme ve druhém díle jeho Systematické teologie. Zastává koncept všeobecných dějin spásy, protože Nové bytí se zjevuje (a tím přináší spásu) všude a ve všech obdobích. Odmítá církevní model spásy jako démonický a nebiblický.<sup>63</sup> Ten je založen na předpokladu, že spása člověka je buď totální nebo žádná. Za této podmínky mohou být spaseni jen ti, kdo přijmou zvěst o Ježíši Kristu, tedy hrstka ve srovnání s těmi, kteří by měli věčně zahynout. Musíme se zříci polarizovaného vidění spásy: všechno nebo nic. „Jen tehdy, chápeme-li spásu jako uzdravení a spásonosnou sílu Nového Bytí v celých dějinách, přechází náš problém na jinou úroveň. Do určité míry mají účast na uzdravující moci Nového bytí všichni lidé. Jinak by nebylo žádné bytí. Sebezničující důsledky odcizení by ho zničily. Nikdo však není uzdraven úplně, ani ti, kdo se setkali s uzdravující mocí, přítomnou v Ježíši jako Kristu.“<sup>64</sup> Plného uzdravení a spásy dosáhne člověka až v eschatologické době.

Tillich je universalista. Zmínili jsme to již v závěru podkapitoly o jeho pojetí spásy. Naplnění spásy pro omezený počet jednotlivců by nebylo žádným naplněním, žádnou spásou. „Člověk může být spasen pouze v rámci Království Božího, které zahrnuje (celý) vesmír.“<sup>65</sup>

Autor se zmiňuje i přímo na téma, těch, kterým se evangelium nemůže dostat. Formuluje to tak, že konečné zjevení „by ztratilo svůj ráz definitivy, kdyby nebylo s to stát se přístupným kterékoliv skupině a na kterémkoliv místě“.<sup>66</sup>

Druhá konkrétní poznámka se týká lidí, kteří se nedočkali věku nebo stavu dospělosti, tedy určité psychické úrovně vnímání. Tillich se staví vehementně proti názoru, že Bohu na takovýchto osobách nezáleží. Kdo toto tvrdí, činí Boha démonem, který stojí v protikladu k Bohu, který tvoří svět ve jménu uskutečnění veškerého stvořeného potenciálu.<sup>67</sup>

### 4. Zhodnocení Tillichova přístupu k otázce spásy nekřesťanů

Tillichovy přímé výpovědi o spásě nekřesťanů se nerozcházejí s jeho názory na problémy příbuzné. Tillich věří v podstatě v univerzální spásu. Argumentuje především

<sup>63</sup> „Tato myšlenka, (že budou spaseni pouze ti, ke kterým se dostane zvěst o Ježíši jako Kristu, pozn. M.Ř.), je nedůstojná Boží cti a lásky a musí být ve jménu skutečného vztahu Boha ke světu, který stvořil, odmítnuta.“ (TILLICH, P.: *Gesammelte Werke VIII*, s. 278)

<sup>64</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology II*, s. 167

<sup>65</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology I*, s. 147.

<sup>66</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology I*, s. 137.

<sup>67</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology III*, s. 418.

tím, proč by katastrofický scénář o ztracení obrovské části lidstva neměl nastat. Implicitním a hlavním východiskem je pro něj Boží láska, která v posledu všechno završí. Tillich problém některých biblických míst o nutnosti víry v Krista (J 14,6; Sk 4,12) nereší.

Tillichův pojem všeobecných dějin spásy závisí na tom, zda chápeme záchranu jako uzdravení různého stupně, které se stále v dějinách realizuje. Znamená to, že v křesťanství i jiných náboženstvích a kvazináboženstvích<sup>68</sup> dochází v podstatě k témuž. Opravdu? Domnívám se, že je třeba (více) rozlišit spasení jako pomoc od zlého, např. uzdravení, osvobození od nepřátel a spasení jako návrat k Bohu, ke Stvořiteli, k základu bytí, přičemž tento návrat prožívá člověk i národ jako akceptaci, jako milost a dar, které nespočívají ve výsledcích lidského úsilí. Spása v tomto druhém smyslu znamená pokání, lítost nad zlým postupováním, vnitřní obnovu člověka i národa, zaměření důvěry na Boha, společenství s Bohem, naději či jistotu naplnění života v dokonalé budoucnosti u Boha. Musíme připustit, že v Novém zákoně pojetí spásy krystalizuje a kulminuje, nabývá ryzí pročištěné a specifitější podoby. Je to dáno dílem Ježíše Krista. V Kristu je velmi výrazný mechanismus univerzálního odpuštění a vítězství nad smrtí. Mám za to, že Tillich zmíněný rozdíl ve svém vyjádření o spásě nekřesťanů dost neregistruje. Jakkoliv má spása mnoho odstínů, i spása v tom druhém smyslu, přičemž oba typy spásy nechci stavět do protikladu – mohou se sbíhat – domnívám se, a to je mým předpokladem a hermeneutickým principem, že spása jako obnovené společenství s Bohem a pokání je významnější a určující pro její další projevy, zejména, pokud jde o spásu jako o pomoc z nepříjemné situace. Příkladem, na němž si naznačovaný rozdíl osvětlíme, je podobenství o uzdravení deseti malomocných (Lk 17,11-19). Devět malomocných bylo uzdraveno, ale tito lidé nepřišli Ježíši poděkovat a nechválili Boha, z čehož můžeme usoudit, že jim scházela spása v „duchovním slova smyslu“, z hlediska vztahu k Bohu, z hlediska bytostného. Že jednání oněch nebylo nějak neutrální, nýbrž deficitní a nedostatečné, vyplývá z Ježíšovy nespokojené hodnotící repliky, zjevující jeho zklamání (Lk 17,17-18).<sup>69</sup> Tillich tvrdí, že je třeba spásu pojímat jako uzdravení, což podepírá argumentem, že kdyby nebylo stálého vlivu uzdravení, nebyl by život. Ano, ale jak vyplývá z předešlých řádek, člověk, kterému se daří, nemusí mít správný vztah k Bohu a bližním. Tillich chce veškeré spásy převést na příliš nízký jmenovatel. Anebo jinak: musí znát hranice, kdy spojovat významové odstíny (v konceptu spásy) spojovat a kdy rozlišovat. Spojování i rozlišování má své meze. Je pravděpodobné, že Tillich neuplatnil rozlišování rozdílů spásy proto, že tematiku spásy nazíral příliš z dálky, makroskopicky. Přihlédnutí ke konkrétním příkladům, jako v případě malomocných, a bližší zkoumání biblických pasáží čili větší „konfesijnost“ či konkrétnější „křesťanskost“ vůbec by ho přivedla k diferencovanějším a přesnějším závěrům.

<sup>68</sup> Míni fašismus a komunismus, viz TILLICH, P.: *Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, s. 10-21, ale též sekulární humanismus.

<sup>69</sup> „Nato Ježíš řekl: Nebylo jich očištěno deset? Kde je těch devět? Nikdo z nich se nenašel, kdo by se vrátil a vzdal Bohu chválu, než tento cizinec?“

Teď k odmítání polarizovaného modelu úplná spása – úplné zatracení.<sup>70</sup> Předně Bible zná i myšlenku jasného rozdělení lidských osudů podle toho, jaký postoj jejich strůjci zaujmají k Ježíši Kristu, k základu bytí. Bible hovoří o dvou cestách a dvou branách (Mt 7,13-14) již z hlediska přítomnosti a z hlediska přítomnosti sděluje (1J 5,12): „Kdo má Syna, má život; kdo nemá Syna Božího, nemá život.“ Skutečnost, že jen Bůh ví, kdo je jeho, a že ne všichni, kdo nastoupí cestu, vytrvají až do konce, má své opodstatnění, jenže Bible hovoří velice jasnou řečí i v onom radikálním slova smyslu, a Tillich z toho závěry nevyvozuje, nepracuje s tímto „přísnějším“ pojetím rozdělených osudů. Doplňme ještě poznámku k otázce konstantní neúplnosti spásy. Ano, plnost spásy bude dosažitelná až v nebi, spása – Tillich používá pojem „uzdravení“ – je vždy fragmentární, ale vedle toho existuje něco jako „základ spásy“, který nasměrovává člověka a jeho život novým a jasným způsobem – navzdory jeho pokleskům. Onen základ je implicitně obsažen už ve výše citované verši z 1. listu Jana: mít Syna znamená mít základ, ten je určující. Podobně apoštol Pavel si byl vědom, že ještě nedosáhl cíle a dokonalosti, ale věděl a měl jistotu, že má základ v Kristu a Kristus, který se ho zmocnil, dává jeho životu neklamnou orientaci (F 3,12).

Problém spočívá v tom, že Tillich sází všechno na termín „uzdravení“ – a to je jen jedna metafora spásy. Koneckonců je třeba upřesnit, že (nejen) z hlediska biblického je uzdravení důsledkem, výsledným efektem a produktem něčeho předcházejícího a více určujícího, protože jím bylo uzdravení umožněno. Uzdravení je umožněno smířením s Bohem, je výsledkem vysvobození nebo odpuštění. Je třeba přihlídnout k těmto obrazům či označením záchrany. Odpuštění je pojem, který evokuje větší míru jednoznačnosti, každopádně je třeba se zamýšlet nad spásou i pod úhlem jiných konceptů. Je možné ji chápat jako správný vztah k Bohu, opět zde více vyniká ona jednoznačnost: buď je člověk s Bohem ve správném vztahu, anebo není – jako v případě devíti uzdravených z malomocenství. U příslovečného boháče je jeho požívání parciální spásy ve formě zdraví a hojnosti s jeho duchovní záhubou čili absencí smíření a správného vztahu s Bohem v tom nejpříkrřejším rozporu (Lk 16, 19-31).

Je velkou otázkou, jak vážně přistupuje Tillich k hříchu jako překážce spásy. Neřeší problém, zda hřích není v člověku vsáknutý natolik, že bez jasného zvěstování o (a působení milosti v) Kristu, se ze svého soběstředného a „svépomocného“ náboženství nevyprostí. Tillich píše o hříchu velmi seriózně a hluboce, ale jím domyšlené důsledky a dosah hříchu nejsou úměrně propastné z hlediska vztahu k Bohu. Na rozdíl od Tillicha K. Barth vidí radikalitu hříchu natolik, že rozměrností a závažností znemožňuje spásu nejen nekřesťanům, ale i křesťanskému náboženství.<sup>71</sup> D. Bloesch<sup>72</sup> také poukazuje, že pro

<sup>70</sup> TILlich, P.: *Systematic Theology II*, s. 167.

<sup>71</sup> „Žádné náboženství není pravé... Pravé náboženství je jako ospravedlněný člověk, je výtvozem milosti. ...Je třeba setrvat u toho, že na počátku přiznání pravdy křesťanskému náboženství stojí uznání, že i ono čelí odsouzení: náboženství je nevíra a že je tohoto odsouzení zproštěno nikoliv skrze svou vlastní hodnotu, nýbrž pouze prostřednictvím Boha, v jeho zjevení zvěstované a působící milostí. Viz Barth, Karl. *Die christliche Religion als die wahre Religion* In: KUSCHEL, K.-J. *Christentum und die nichtchristliche Religionen* s. 39, 41.

<sup>72</sup> TILlich, P.: *The Christian Witness in a Secular Age*, s. 80.

Tillicha nejsou lidé, kterým se káže evangelium, „ztraceni“ a na věky odsouzeni, jsou ve stavu latentní víry, která má přejít díky do stavu víry manifestované, zjevné.<sup>73</sup> Ale tyto úvahy nevystihují zhoubnost hříchu, jak ji známe z Bible. Počítáme-li s Božím soudem, musíme docenit význam osobního charakteru Boha. Tillich Jej však vesměs vykládá jako základ bytí a ten s koncepty Božího soudu a nenávisti hříchu nekoresponduje.

Vyvstálé nesrovnalosti jsou dány samotnou koncepcí Tillichova teologické argumentace: jde mu o to reagovat na otázky a nejasnosti zkoumaných lidí – ne nutně z církevního prostředí, jeho systematické myšlení tedy není v prvé řadě a výlučně reflexí obsahu Bible. I proto se nedostává k analýze všech důležitých biblických míst a naopak ony otázky formulované nezáhdka na jiném pozadí než biblickém, na pozadí zkušeností a znalostí tazatelů, pak „zanesou“ odpovídajícího Tillicha do jiných vod, než výslovně biblicko-teologických – některé biblické důrazy se vytratí.

Bloesch na to, tedy i na Tillichovo zodpovězení otázky po spáse nekřesťanů reaguje následovně: „Zdá se, že to, co v dnešní době potřebujeme, v době docházející k sekularizaci samotné víry, je kegygmatická teologie, jež konfrontuje naše kulturní klima autoritativní zvěstí o Božím zjevení.“<sup>74</sup>

---

**Mgr. Marek Říčan** - doktorand na Evangelickéj teologickéj fakultě Univerzity Karlověj v Prahe.

---

<sup>73</sup> TILLICH, P.: *Systematic Theology III*, s. 220.

<sup>74</sup> TILLICH, P.: *Christian Witness in a Secular Age*, s. 81.



## Pastorálna psychológia v katechetike (Úvod a výskum)

Lenka Procházková

### PASTORAL PSYCHOLOGY IN RELIGIOUS EDUCATION

*Pastoral Psychology is a relatively new term in our Slovak context. For this reason the first part of the article deals with the explanation of what the term means and involves. The second part outlines the possibilities Christian teachers have, when teaching children, to use the knowledge offered by pastoral psychology in satisfying the children's needs. The third part brings the results of research done among children's educators in evangelical churches in Slovakia and the Czech Republic. The research has shown that over a half of teachers have never studied pastoral psychology in any form, whether self study, courses, or university education. However, almost all of them feel and suspect that it has its place in teaching children in local churches. Many of them interact with children not only in classes but they also speak to them individually, they intuitively use techniques recommended for pastoral workers with children. The out-coming challenge for evangelical churches is to help their children's teachers to be able to receive appropriate knowledge from the field of pastoral psychology that may be of a great help to them.*

### Úvod

Keďže pastorálna psychológia nie je termín, ktorý by bol v našich podmienkach už celkom udomácnený, prvá časť príspevku je zameraná na oboznámenie s jeho obsahom. V druhej časti som sa snažila poukázať na dôležitosť využívania poznatkov z pastorálnej psychológie pri výučbe detí v cirkevných zboroch. Využitie a miesto pastorálnej psychológie pri výučbe katechetiky je u nás ešte pomerne neoraným poľom. Pastorálna psychológia, resp. poradenstvo sa vyučuje na teologických inštitútoch, takže študenti, ktorí sa pripravujú na profesiu katechéty sa v rámci štúdia venovali aj tejto oblasti. Avšak čo učitelia besiedok, či klubov, ktorí nemajú žiadne formálne vzdelanie k tejto službe, sú informovaní o pastoračných technikách a prístupe k jednotlivcom? Považujú pastorálnu psychológiu za relevantnú pre svoju prácu? Vyhľadávajú možnosti, ako sa oboznámiť s poznatkami, ktoré poskytuje? Využívajú aspoň intuitívne niektoré techniky, ktoré sa pri pastorácii detí odporúčajú? Tieto a podobné otázky som si kládla pri formulovaní jednotlivých položiek dotazníka, ktorý som následne administrovala medzi pracovníkmi s deťmi evanjelických cirkví na Slovensku a v Českej republike. Výsledky výskumu sú zapracované v tretej časti príspevku.

## 1 Pastorálna psychológia

Pojem „pastorálna psychológia” je u nás pomerne novým pojmom. Už z názvu vyplýva, že tu ide o akési spojenie psychológie s pastoráciou. Pre pochopenie pojmu je nutné si najskôr vymedziť pojem pastorálny.

Slovo pastorálny pochádza z latinského výrazu „pastor”, ktorý znamená pastier. Pastorálna starostlivosť je odvodená z biblického obrazu pastiera. V rámci náboženskej komunity sa vzťahuje na záujem o ľudí v problémoch, tiesni a utrpení. Ide v nej o starostlivosť o dušu. Označenie „pastorálny” sa buď vzťahuje na človeka, alebo na postoj, ktorý charakterizuje človeka poskytujúceho takúto starostlivosť. Ak sa vzťahuje na človeka, ide o ordinovaného alebo ináč uznaného náboženského vodcu, ktorý vnáša do ľudského utrpenia múdrosť a autoritu náboženského spoločenstva. Pastorálnu starostlivosť môže poskytovať aj iný predstaviteľ náboženského spoločenstva, ktorý zastáva hodnoty a záväzky danej skupiny ľudí<sup>1</sup>. Takýmto predstaviteľom je aj katechéta, či už vyučuje v miestnom zbore, alebo na základnej škole.

Pastorálna psychológia je novou disciplínou pastorálnej teológie. Počiatky tejto vednej disciplíny sa datujú do devätnásteho storočia, kedy sa náboženské javy začali skúmať v rámci filozofie, teológie a psychológie. K jej vzniku prispel aj vznik hlbinej psychológie. Ako autonómna disciplína sa začala rozvíjať v USA. Podľa Slovníka pastorálnej starostlivosti a poradenstva „pastorálna psychológia sa snaží o maximalizovanie využitia poznatkov o podstate bytia človeka, ktoré zdieľa psychológia a teológia”<sup>2</sup>. Inde sa vyskytuje poňatie pastorálnej psychológie ako „sprostredkovanie základných psychologických poznatkov teológom”<sup>3</sup>. Szentmártoni ju definuje ako „odvetvie psychológie, ktoré študuje duševné procesy v pastorálnych situáciách”<sup>4</sup>. Ukazuje sa, že náplň pastorálnej psychológie sa u jednotlivých autorov líši. To je aj pochopiteľné, keďže je to disciplína v stave dynamického, ale ešte relatívne krátko rozvoja.

Hiltner<sup>5</sup> píše o pastorálnej psychológii ako o disciplíne aj teoretickej aj praktickej. Praktickej preto, že sa snaží zamerať múdrosť psychologického výskumu na prax kazateľa alebo inej autority náboženského spoločenstva. Teoretická je z toho pohľadu, že v nej ide o pochopenie ako funguje psyché človeka. Z tohto pohľadu je tiež disciplínou psychologickou. Avšak keďže tieto pravdy poukazujú ešte ďalej, na zdroj, ktorý človeka udržiava pri živote, je svojím charakterom aj teologická a „preto je

---

<sup>1</sup> HUNTER, R.J. 1996. *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Abingdon Software, (elektronická verzia), s. 836.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 845.

<sup>3</sup> KOŠČ, L. et al. 2003. *Kresťanstvo a psychológia*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, s. 185.

<sup>4</sup> SZENTMARTÓNI, M. 1999. *Úvod do pastorálnej teológie*. Trnava: Dobrá kniha, s. 75.

<sup>5</sup> DONIGER, S. et al. 1952. *The best of Pastoral Psychology*. Great Neck, New York: Pastoral Psychology Press, s. 9.

pastorálna psychológia jedným zo spôsobov ako dôjsť k teologickému porozumeniu<sup>6</sup>. Podľa vyššie spomenutého autora je táto disciplína určená pre kazateľa, ako aj laika. Dôvodom je najmä fakt, že v protestantizme farár, či kazateľ nie je hierarchicky na inej pozícii ako laik. Je prvý medzi rovnými, hovoríme o tzv. univerzálnom kňazstve. Sem patria aj učitelia nedeľných besiedok v miestnych zboroch alebo učitelia náboženstva na školách. Oni sú tiež pastiermi svojich ovečiek, ktoré majú spoznávať a pomáhať im prekonávať strasti života. Pastorálna psychológia sa netýka len poradenstva, ale všetkých foriem cirkevného života, je „psychológiou pre celú cirkevnú prax“<sup>7</sup>.

Okrem pojmu pastorálna psychológia sa v literatúre stretávame tiež s pojmami pastorálna starostlivosť, kresťanské poradenstvo či pastorálne poradenstvo alebo pastorálna psychoterapia<sup>8</sup>. Nie je celkom možné tieto pojmy úplne rozlíšiť a v literatúre sa často zamieňajú. Pastorálna psychológia je teoretickou základňou pastorálneho poradenstva, starostlivosti i pastorálnej psychoterapie. Ako hovorí Szentmártoni: „Pastorálna psychológia je aplikovaním poznatkov a princípov hlbínnej psychológie, psychodiagnostických a psychoterapeutických metód a experimentálnych výsledkov bádania, ktoré sa týkajú pastorálnej teológie v praxi“<sup>9</sup>. To znamená, že poskytuje poznatky, ktoré sa následne pri poradenstve či pastorálnej starostlivosti využívajú v praxi. D. Benner rozlišuje pastorálne poradenstvo, pastorálnu starostlivosť a pastorálnu službu. Podľa neho všetky tieto oblasti tvoria kontext pastorálneho poradenstva. Pastorálna služba je najširší okruh, a patrí sem kázanie, vyučovanie, vedenie bohoslužby, administrácia, pastorálna starostlivosť a poradenstvo. Pastorálna starostlivosť sa líši od poradenstva v tom, že môže byť iniciovaná kazateľom, zatiaľ čo poradenstvo obvykle iniciuje farník alebo (podľa C. Rogersa) klient. Poradenstvo je tiež viac zamerané na jeden konkrétny problém a trvá dlhšie ako pastorálna starostlivosť, ktorá môže byť obmedzená na zbežný pastoračný vzťah<sup>10</sup>.

Podľa Strunka tendencia spájať alebo zrovnoprávniť pastorálnu starostlivosť a poradenstvo nie je vzdialená ani dnešnej modernej dobe<sup>11</sup>. Ďalej tento autor hovorí, že pastorálne poradenstvo alebo aj pastorálna psychoterapia sú pastorálnou psychológiou v praxi<sup>12</sup>.

Z vyššieho uvedeného je zrejmé, že

---

<sup>6</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>7</sup> BECKER, I. et al. 1983. *Handbuch der Seelsorge*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, s. 84.

<sup>8</sup> V anglickej literatúre sú to pojmy pastoral care, Christian counseling, pastoral counseling a pastoral psychoterapy. Nemeckí autori používajú najmä výraz Seelsorge, teda starostlivosť o dušu, ale aj Pastoralpsychologie.

<sup>9</sup> SZENTMARTONI, M. 1999. Úvod do pastorálnej teológie. Trnava: Dobrá kniha, s. 73.

<sup>10</sup> BENNER, G – HILL, P. C. 1999. *Baker Encyclopedia of Psychology and Counseling*. Second Edition. Grand Rapids, MI: Baker Book House Company, s. 14-15.

<sup>11</sup> WICKS, R. J. et al. 1993. *Clinical Handbook of Pastoral Counseling, Volume 1*. Expanded Edition. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, s. 14.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 16.

a) pastorálna psychológia je novou a v súčasnej dobe sa stále formujúcou disciplínou pastorálnej teológie

b) jej obsah nie je celkom vyhranенý, ale vždy sa jedná o sprostredkovanie teoretických poznatkov z psychológie pre pastorálnu starostlivosť, či poradenstvo

c) pastorálna psychológia tvorí teoretickú základňu pre prax pastorálnej starostlivosti a poradenstva.

V tomto príspevku termín pastorálna psychológia označuje poznatky z psychológie, ktoré sú využiteľné pri pastorálnej starostlivosti o deti v cirkevnom spoločenstve, prípadne na školskom vyučovaní na hodinách náboženskej výchovy. Jedná sa o poznatky o vývoji myslenia detí všeobecne, ako aj o vývoji ich pohľadov na Boha a jeho účasť v živote človeka. Taktiež poznatky, ktoré umožnia učiteľovi lepšie spoznávať osobnosť dieťaťa a pomáhať mu v rozvoji základných zručností nepostrádateľných pre jeho budúci plnohodnotný život kresťana. V katechetickej praxi môže nastať i situácia osobného rozhovoru poradenského charakteru, keďže katechéta má potenciál byť pre dieťa i dôverníkom. Nemusí ísť vždy len o vedenie dieťaťa k prijatiu Pána Ježiša (čo iste je primárny cieľ), ale aj o pomoc dieťaťu napr. v krízovej situácii.

## 2 Úlohy katechéty ako psychológa

### 2.1 Biblia a pastorálna psychológia

Pojem „pastorálna psychológia“ sa v Biblii nenachádza. Pomáhanie druhým, ktoré je náplňou tohoto výrazu, tu však máme už po stáročia. Starý Zákon je plný mužov a žien, ktorých Duch Svätý použil na povzbudenie, vedenie, potešenie, poradenie tým, ktorí to potrebovali<sup>13</sup>. Ježišovi učeníci boli poslaní nie len kázať, ale i zaoberať sa duchovnými a psychologickými potrebami ľudí.<sup>14</sup> V epištolách sa nám naskytuje krásny pohľad na to, akým spôsobom pracovali apoštoli ako poradcovia. Pisatelia listov i cirkevní vodcovia sa zaoberali štyrmi najvýznamnejšími oblasťami poradenstva, a to uzdravovaním, podporou v ťažkostiach, vedením i zmierovaním<sup>15</sup>. Úlohou katechéty je najmä vedenie, ktoré tiež spadá do oblasti pastorácie. Učiteľ nedeľnej besiedky má jedinečnú príležitosť spoznávať deti a dostať sa do rozhovoru s nimi a viesť ich na ich mladej ceste viery. Na to, aby ich mohol správne viesť potrebuje mať okrem iného dobrú znalosť Božieho zjavenia pre život človeka. Zdrojom Božieho zjavenia je Písmo sväté Starej a Novej zmluvy, ktoré „je pravidlom viery a života a bez jeho znalosti sa

---

<sup>13</sup> Napríklad kňaz Éli potešil pozhnaním Annu v jej žiali – 1S 1,17. Dávid bol pomocou pre Saula, keď bol „napadnutý zlým duchom“ – 1S 16,23. Mordochaj viedol Ester a tá sa stala nástrojom záchrany pre židovský národ – Ester 4. Jóbovi priatelia ho prišli potešiť a povzbudiť – Jób 4,6; Jób 8,5; Jób 11,13-20.

<sup>14</sup> Matúš 10, 7-8: „Choďte a kážte: Priblížilo sa kráľovstvo nebeské. Nemocných uzdravujte, mŕtvych krieste; malomocných očisťujte, démonov vyhánajte zdarma ste prijali, zdarma dávajte.“

<sup>15</sup> COLLINS, G. R. 1995. *How To Be a People Helper*. Second Edition. Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, Inc., s. 161.

postupne vytráca jeho živé jadro a cirkev upadá do strnulosti<sup>16</sup>. Preto katechéta má nielen povinnosť študovať Písmo a poznať ho, ale aj viesť deti k láske k Božiemu Slovu a k jeho poznávaniu. Biblické verše sú zdrojom múdrosti, potešenia a povzbudenia. Obsahujú iste teologické výpovede o Bohu, ale majú pre život človeka i veľký psychologický význam. Katechéta si musí byť vedomý týchto faktov a podľa toho sa riadiť i pri prípravách na hodiny, výučbe, rozhovoroch a vedení.

## 2.2 Možnosti katechetickej výučby

Je zrejmé, že katechéta do určitej miery vykonáva aj psychologickú prácu. Zámerom výučby nie je len sprostredkovať biblické pravdy rozprávaním príbehov, ale aj vytvoriť u dieťaťa základ pre budovanie viery, formovať jeho postoje a pohľad na Boha a to ako intervenuje do života človeka. Na vyučovanie prichádza so svojimi najrôznejšími pocitmi a zážitkami, ktoré tieto postoje a náhľady ovplyvňujú. Je dôležité, aby sa katechéta zaoberal tým, čo deti cítia a prežívajú, nie len preto, že to má vplyv na ich pohľad na Boha a vieru. Podstatné je to, aby dieťa cítilo prijatie a to sa u človeka deje práve vtedy, keď druhých zaujíma, čo cíti, čo prežíva.

Pastorálna starostlivosť podľa Thurneysena nie je iba záležitosťou kazateľa či farára<sup>17</sup>. Hovorí, že je to určitá povinnosť, ku ktorej je povolane celé spoločenstvo viery a má sa na ňom podieľať. Ak je to tak, potom aj katechéta je povolaný k starostlivosti o dušu, nie len k tomu, aby oboznamoval s kresťanskými pravdami, ktoré sú obsiahnuté v biblických príbehoch. Jeho prínos je zásadne v oblasti duchovnej. Katechéta je pri svojej práci vyučovania detí vo farnosti alebo na škole v pozícii, kedy môže prísť do situácie, že dieťa ho vyhľadá s nejakým svojím problémom a potrebuje poradiť. Možno sám vidí, že je potrebné usmerniť niektoré dieťa v jeho predstavách a v životných situáciách. Preto je pre neho dôležité študovať a využívať pastorálnu psychológiu, vedieť aké majú deti predstavy o Bohu a jeho vzťahu k nášmu životu.

Keď hovoríme o využívaní pastorálnej psychológie pri katechéze detí máme na mysli to, že deti, ktorým katechéta slúži, alebo ktoré vyučuje sú deti normálne bez diagnostikovaných psychických problémov. Sú to deti, ktoré v bežnom živote sú vystavované krízam a pri nich prežívajú normálnu, nie chorobnú, úzkosť, strach apod. Je dôležité, aby katechéta zistil, kedy deti sú v týchto krízových situáciách. Ich prežívanie a vyrovnanie sa s nimi do značnej miery vplyva na to, aby dieťa v budúcnosti dokázalo prežívať plnohodnotný vzťah s Bohom, a aby malo správne postoje k základným pravdám o Bohu a svete okolo nás. „Zasiahnutie v období krízy je možnosťou ako usmerniť púť dieťaťa k osobnej i duchovnej dospelosti.“<sup>18</sup>. Táto úloha je veľmi zodpovedná a potrebná, pretože mnohé emocionálne, vzťahové a duchovné

<sup>16</sup> PROCHÁZKA, P. 2002. *Teologické princípy v cirkevnej edukácii. Evanjelikálny prístup*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, s. 82.

<sup>17</sup> THURNEYSEN, E. 1962 *A Theology of Pastoral Care*. Richmond, Virginia: John Knox Press, s. 16.

<sup>18</sup> LESTER, A. D. 1985. *Pastoral Care with Children in Crisis*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, s. 30.

problémy, ktorými trpia dospelí sú následkom neriešenia kríz v období detstva<sup>19</sup>. Ak katechéta zistí, že niektoré dieťa trpí duševnou poruchou, má ho odkázať na špecializovaný prístup terapeuta/psychológa. Je potrebné upozorniť rodiča na potrebu pomoci odborníka.

Veľkou výhodou v našom evanjelickom prostredí je fakt, že skupiny detí, ktoré bežne vyučujeme nie sú priveľké. Tam je možné, aby sa katechéta venoval deťom aj individuálne, napr. pri rozhovore o nakreslenom obrázku. Väčšinou taktiež vieme, z akého zázemia deti pochádzajú, poznáme rodičov, ktorí chodia do zboru. Svoj záujem o dieťa môžeme prejavovať i tak, že sa krátko s rodičmi pozdravíme a opýtame sa ako sa dieťa má. Môže sa stať, že vieme o udalostiach, ktoré môžu dieťa rozrušiť, napr. úmrtie starého rodiča, ťažká choroba člena domácnosti, rozvod rodičov a pod. Potom je veľmi vhodné sa citlivo dotknúť i tejto témy v osobnom rozhovore, či pri aplikácii preberanej lekcie.

V odbornej literatúre sa odporúča, aby kazateľ, či iný poradca, pri pastoračnom rozhovore využíval bábky<sup>20</sup>. Je to veľmi vhodný spôsob, ako sa dieťaťu priblížiť. Môže sa stať, že keď sa budete snažiť s dieťaťom rozprávať o vážnejšom probléme, o niečom čo ho trápi, nebude ochotné sa zverovať so svojimi pocitmi a názormi. Oveľa radšej sa však zverí „vašej priateľke žabke Terke“, bábke, prostredníctvom ktorej sa mu prihovoríte. Je preto vhodné, aby sa bábky používali pri výučbe nie len z dôvodu spestrenia hodiny, ale aj preto, že niekomu „seberovnému“ dieťa skôr zverí svoje myšlienky.

### 3 Výsledky výskumu

#### 3.1 Informovanosť o pastorálnej psychológii

V dobe nedávno minulej, ktorú ešte iste máme mnohí hlboko zakorenenú v mysli, bol medzi kresťanmi skôr odstup k psychológii, keďže bola zneužívaná na dosahovanie ideologických cieľov. Preto ma zaujímalo, aké percento katechéto patri medzi tých, ktorí by mohli byť ovplyvnení týmto zmyšľaním, teda koľkí boli odchovaní ešte v dobe totalitného režimu. Prvá otázka dotazníka teda smerovala k zisteniu veku respondenta. Ukázalo sa, že medzi učiteľmi nedeľných besiedok, či klubov pre deti sú ľudia rôznych vekových kategórií (tabuľka 1). Prekvapivo traja z celkového počtu 76 boli vo veku do osemnásť rokov. V kategórii od osemnásť do dvadsaťpäť ich bolo dvanásť. Najviac respondentov udalo vek medzi dvadsaťšesť a tridsaťpäť rokov, bolo ich dvadsaťdeväť. Dvadsať boli vo veku tridsaťšesť až štyridsaťpäť. Menej respondentov malo štyridsaťšesť až päťdesiatpäť rokov, bolo ich osem a najmenej, iba štyria udali vek medzi päťdesiatšesť a šesťdesiat rokov. Žiaden respondent nebol starší ako šesťdesiat rokov. Približne u 42% percent respondentov by sa dalo očakávať, že budú mať odstup k využitiu psychológie pri kresťanskom vyučovaní a tak pravdepodobne nevyhľadávali

<sup>19</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>20</sup> Napr. LESTER, s. 87.

možnosť, ako sa vzdelávať v oblasti pastorálnej psychológie, či poradenstva. Odpovede na druhú otázku však poodhalili skutočnosť, že väčšina katechétov je v tejto službe pomerne krátku dobu, až 21 % od jedného do troch rokov a v období posledných 15 rokov začalo deti vyučovať až 86 % respondentov (tabuľka 2). Pri tomto výsledku svitla nádej, že keďže títo učitelia sa kresťanskému vyučovaniu začali venovať už v nových podmienkach pre rozvoj cirkvi dokonca snád' prišli k viere v Krista až v období po revolúcii, ich postoj k psychológii v práci cirkvi nebude odmietavý.

**Tabuľka 1: Vek respondentov**

vek	počet	percentuálne vyjadrenie
0 - 18	3	4%
18 – 25	12	16%
26 – 35	29	38%
36 – 45	20	26%
46 – 55	8	11%
56 – 60	4	5%
60 -	0	0%
celkom	76	100%

**Tabuľka 2: Počet rokov v službe deťom**

počet rokov	počet	percentuálne vyjadrenie
0 – 1	0	0%
1 – 3	21	28%
4 – 6	17	22%
7 – 9	12	16%
10 – 14	15	20%
15 – 18	3	4%
19 – 22	3	4%
22 – 25	1	1%
25 -	4	5%

Keďže už v dnešnej dobe máme možnosti vzdelávania pre katechétov, či už sa jedná o vysokú školu alebo kurzy v rámci denominácií či kurzy Detskej misie, zaujímalo ma, koľkí z opýtaných nejaké vzdelanie dostali. Do tabuľky som zaradila i počet absolventov pedagogických fakúlt, i keď tu sa pastorálna psychológia nevyučuje (okrem KETM), avšak vyučuje sa tu pedagogická psychológia a tak absolventi poznali potrebu psychologického prístupu k deťom, čo by mohlo u nich podnietiť záujem o poznatky relevantné pre cirkevnú prax, ktoré pastorálna psychológia poskytuje. Takýchto absolventov bolo medzi respondentmi 9%. Predpokladala som, že aspoň polovica respondentov absolvovala jeden alebo viacero kurzov, ktoré poskytuje Detská misia. Ukázalo sa, že až 43 % naozaj absolvovalo kurzy DM. 11% respondentov bolo absolventov KETM, 7 % sa zúčastnilo vzdelávania v rámci denominácie. Až 30 % nemalo k detskej službe žiadne vzdelanie.

**Tabuľka 3: Vzdelanie ku katechetickému vyučovaniu**

	počet	percentuálne vyjadrenie
vzdelávanie v rámci denominácie	5	7%
kurzy DM	33	43%
KETM	8	11%
VŠ pedagogická	7	9%
žiadne vzdelanie	23	30%

Ďalšia položka dotazníka už bola priamo zameraná na pastorálnu psychológiu. Otázka znela: Študovali ste niekedy pastorálnu psychológiu alebo poradenstvo? Až 52 opýtaných sa doteraz pastorálnou psychológiou nezaoberalo, a to ani samoštúdiom (69 % respondentov). 24 odpovedí (31% celkového počtu respondentov) znelo: áno pastorálnu psychológiu som študoval/študovala, z toho samoštúdiom 11, na kurzoch 5, na VŠ 8, čo zodpovedá počtu 8 absolventov KETM, kde sa pastorálne poradenstvo vyučuje.

Na otázku, či pastorálna psychológia má, podľa názoru respondenta, miesto pri katechetickej výučbe, iba traja odpovedali nie a jeden neviem. Ako dôvod, prečo nie, uviedli traja respondenti tri rôzne dôvody: katechéta nemá za úlohu pastoráciu detí v zbore, kresťanstvo a psychológia sa nemajú miešať, neviem udať pádný dôvod. Ďalej som sa pýtala, prečo pastorálna psychológia má svoje miesto pri katechéze. K dispozícii bolo päť možných dôvodov – a) katechéta potrebuje z psychológie poznať, na akej úrovni myslenia sú deti, aby im mohol adekvátne



podat', to čo im chce sprostredkovať; b) katechéta potrebuje poznať, aká je psychologicky viera dieťaťa určitého veku, aby jeho obsahy boli primerané tejto úrovni; c) učiteľ sa môže dostať s dieťaťom do situácie, kde potrebuje pastoračný prístup a tu sa potom uplatnia poznatky z pastorálnej psychológie; d) je vhodné, ak je obsah hodiny zameraný na pastoračné potreby jedného alebo viacerých detí; e) pastoračné techniky sa môžu využiť aj na hodinách, alebo pri interakcii s dieťaťom mimo hodiny. Respondenti tiež dostali možnosť odpovedať: f) Nevieť povedať, aké miesto, ale myslím si, že tam patrí; a g) poskytnúť iné dôvody. Nevyžadovala som vybratie len jedného dôvodu, mohli označiť viacero odpovedí, ktoré považovali za relevantné. Odpoveď a) označilo 53 respondentov, b) 45 respondentov, c) 48 respondentov, d) 21 respondentov, e) 39 respondentov, f) 2 respondenti a jeden do možnosti „iné“ vpísal: môže poslúžiť pri následnej spolupráci s rodičmi.

Zaujímalo ma ďalej, či respondenti vedome uplatňujú poznatky z pastorálnej psychológie. Kladných odpovedí bolo 35, t.j. 46% celkového počtu respondentov. Tento počet nie celkom korešponduje s 31% respondentov, ktorí uviedli, že sa už niekedy pastorálnou psychológiou zaoberali. Vysvetlením by mohol byť fakt, že som v predchádzajúcej položke poskytla niekoľko možností využitia psychologických poznatkov, s ktorými katechéti súhlasili a potom vlastne reflektovali to, či vedome uplatňujú danú výpoveď v praxi. Popríade i to, či vedome uplatňujú to, čo považujú za súčasť skúmania pastorálnej psychológie. Ako tieto poznatky uplatňujú zhrniem do niekoľkých skupín:

- a) Prejavovanie bezpodmienečnej lásky deťom, vyzdvihovať na ňom to dobré;
- b) rozpoznanie potrieb detí a odpovedanie na ne, viesť rozhovor cielene a tak naplňovať tieto potreby, poznatky z pastorálnej psychológie mi pomáhajú byť pomocou pre deti v situáciách, ktoré sú pre ne obtiažne (sebaporozumenie, komunikácia (podnietenie k progresu), odhaliť schopnosti a optimalizovať potenciál, podpora, duchovná celistvosť; Biblia je nevyhnutným prostriedkom uzdravenia rozličných stavov, pomôcť nájsť zmysel života, povzbudiť ho na ceste viery, čo prináša úľavu a upokojenie - empatia, vrelosť, rýdzosť vzťahov, akceptácia osobnosti, asertivita);
- c) v aplikačnej fáze snaha o to, aby dieťa vedelo, že to, čo sme sa učili má význam pre neho v jeho podmienkach;
- d) individuálny prístup, byť im priateľom aj mimo besiedok – vtedy využívam pastorálne poradenstvo dosť často;
- e) reflektovanie situácie v rodine, komplexy menejcennosti a pod., podľa toho sa potom zvolia metódy prístupu a vyučovania
- f) uplatňovanie špecifických prístupov z pastorálnej psychológie pri konkrétnych problémoch (napr. problémy s disciplínou, smútenie dieťaťa v období po strate niekoho blízkeho, vzťahové problémy);

- g) snaha byť aktívnym poslucháčom  
 h) rozprávanie sa s deťmi o živote, snaha modliť sa s nimi a povzbudzovať ich slovami z Biblie.

### 3.2 Využitie niektorých techník pastorálnej psychológie

Zvyšná časť položiek dotazníka bola konkrétne zameraná na katechetickú prax, na oblasti, v ktorých sú techniky poradenstva využiteľné. Najprv som chcela vedieť, podľa čoho katechéti volia obsah lekcie. Opäť mali niekoľko možností na výber, alebo napísať iný materiál, ktorý v jednotlivých kategóriách nebol obsiahnutý. Prieskum ukázal, že prevláda vlastná tvorba materiálov podľa stanovených okruhov tém alebo potrieb detí (tabuľka 4).

**Tabuľka 4**

materiál	počet odpovedí
pevný učebný plán cirkvi	27
materiál DM	27
lekcie tvorím sám	36
na základe pastorálnej situácie detí	16
materiály Billa Wilsona	3
podľa toho, čo máme	1
kombinácia viacerých materiálov podľa tematických okruhov	1
materiály Tim 2:2	1

Pre pastoračný prístup je dôležité poznať, z akého prostredia dieťa pochádza a čo sa v jeho rodine deje, preto ďalšia otázka bola: Poznáte zázemie detí, ktoré vyučujete? Zo 76 až 70 respondentov odpovedalo kladne. To je iste i dôsledkom toho, že naše evanjelikálne spoločenstvá sú pomerne malé, a tak sa navzájom viac alebo menej všetci poznáme. Preto som sa v ďalšej otázke zamerala na to, či sa v katechetickej výučbe snažíme zamerať na momentálne problémy, ktorým deti čelia. 60 respondentov odpovedalo, že niekedy prispôsobujú hodiny problémom, s ktorými ich malé ovečky zápasia.

Odporúčanou metódou pri vedení pastoračných rozhovorov s deťmi je využitie hry<sup>21</sup>. Hra je pre dieťa najprirodzenejším spôsobom vyjadrovania. Preto ak chceme zistiť, čo si dieťa naozaj myslí a aké je, najlepšie je sa s ním hrať alebo ho pozorovať pri hre. Jednou takou hrovou metódou je rozprávanie sa za použitia

<sup>21</sup> LESTER, A. 1985. *Pastoral Care with Children in Crisis*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, s. 85.

bábky. Mladšie deti sa s bábkou stotožnia, akoby bola živá a staršie deti sa radi pridajú a predstierajú, že je živá. Prostredníctvom bábky o sebe odhalia viac, pretože si neuvedomujú, že je to taká istá situácia, akoby sa priamo rozprávali s dotýčným dospelým, ktorý ju drží<sup>22</sup>. Moja ďalšia otázka preto smerovala k zisteniu, či sa bábky medzi katechétami na vyučovaní používajú. 34 respondentov odpovedalo, že pravidelne alebo menej pravidelne bábky používajú (to je 45 % celkového počtu respondentov). V odpovedi na otázku, akú úlohu zohráva bábka na hodine, som dostala niekoľko rôznych odpovedí, ktoré som zaradila do nasledovných skupín:

- a) Deti sa s nimi stotožnia a pomáhajú pri aplikácii teologickej pravdy do ich života, a to pomáha deťom predstaviť si lepšie vysvetľovanú tému;
- b) ilustruje príbeh, vysvetľuje, poučuje, nesmelych povzbudí, je kamarátom detí;
- c) pomáha pri udržaní pozornosti;
- d) je medzičlánkom medzi učiteľom a dieťaťom, pomáha v komunikácii s deťmi;
- e) pomáha k vnútornému i vonkajšiemu prežívaniu pri opise udalosti, deja;
- f) podnecuje tvorivosť, predstavivosť a fantáziu, vychováva k sústredeniu pozornosti.

Vhodným prostriedkom k odhaleniu detskej duše je aj kresba. Ďalšia položka dotazníka bola teda otázka: Kreslia deti na vašich hodinách? 66 respondentov odpovedalo kladne. Vhodnou chvíľou na osobný rozhovor s dieťaťom je práve vtedy, keď nakreslí obrázok. Preto sa ďalšia otázka uberala týmto smerom. Ak kreslia na vašich hodinách, ako často sa s nimi potom rozprávate o tom, čo nakreslili. Odpoveď „vždy“ označilo 20 respondentov, „často“ 24 respondentov, „niekedy“ 17 respondentov a „zriedka“ 4 respondenti.

Pastorálna psychológia sa zaoberá a poskytuje poznatky a pomoc najmä (i keď nie len) pri osobných rozhovoroch a práci s jednotlivcami. Preto ma zaujímalo či respondenti vedú individuálne rozhovory s deťmi. Až 60 odpovedali, že áno, t.j. 79 % opýtaných. Len 16 vykonávajú tieto rozhovory pravidelne a 57 (75 %) uviedli, že deti vedia o tejto možnosti.

## Záver

Pokúsila som sa stručne uviesť do problematiky pastorálnej psychológie a načrtnúť jej možnú aplikáciu pri katechéze detí. Tradične vyučovanie bolo sústredené na učiteľa. Avšak ak chceme odpovedať na potreby žiaka, úloha učiteľa sa zmení z toho, kto prezentuje materiál na toho, kto vedie alebo je zdrojom pomoci. John Dewey to výstižne vyjadril slovami, že „učiteľ je v skupine

---

<sup>22</sup> Ibidem, s.87

pokročilým žiakom”<sup>23</sup>. Dieťa musí byť osobne zapojené do procesu výučby, hodina je naplánovaná tak, aby pokryla jeho potreby a pomohla mu osobne rásť. Učiteľ nemá vyučovať len obsah. Ide mu o to, aby nastala zmena v správaní a v postojoch. To je primárnym cieľom katechetickej výučby.

Aby sa nedel'né besiedky, či kluby alebo iná služba deťom stali príťažlivými a pokrývali ich potreby, je nevyhnutné Bibliu vyučovať kreatívnym spôsobom a zaujať pozornosť detí. Potrebujeme robiť také činnosti, ktoré deti bavia a nie sú pre ne nudné. Avšak jedným z faktorov, ktorý na príťažlivosť besiedky, či klubu vplýva je iste i to, či dieťa pocíti, že je milované, že učiteľ má o neho záujem a je ochotný mu pomôcť. V tejto oblasti sú poznatky z pastorálnej psychológie veľmi užitočné.

V úvode som si položila otázku, či katechéti v evanjelikálnych cirkvách sú oboznámení s pastorálnou psychológiou. Výskum ukázal, že odpoveď na túto otázku nie je ani jednoznačné áno, ani jednoznačné nie. Ukázalo sa, že viac ako polovica pastorálnu psychológiu neštudovala, ale takmer všetci cítia či tušia, že svoje miesto pri výučbe detí má. Mnohí sa aj snažia vedome využívať jej poznatky, či to, čo za jej poznatky považujú, aby tak zefektívniili svoju výučbu. Pozitívne iste je, že mnohí z opýtaných sa snažia samoštúdiom dopĺňať poznatky, ktoré im v tejto oblasti chýbajú. Avšak pomer medzi tými, ktorí absolvovali nejaké cirkevné vzdelávanie ku práci s deťmi a tých, ktorí neštudovali nikdy pastorálnu psychológiu svedčí o tom, že tieto kurzy sa na pastoračné pôsobenie zrejme nezameriavajú.

Povzbudzujúce a pozitívne je zistenie, že i keď formálne vzdelanie v pastorácii katechéti väčšinou nemajú, i tak mnohí intuitívne s deťmi pastoračne pracujú. Vedú s deťmi osobné rozhovory, používajú techniky odporúčané pri pastorácii detí. Výzvou pre evanjelikálne cirkvi je, aby sa poznatky z tejto oblasti snažili sprostredkovať svojim katechétom. Vhodným spôsobom napríklad by mohlo byť čas od času usporiadať pre učiteľov vzdelávacie stretnutie, či už na jednotlivých zboroch alebo regionálne. Iste nechceme, aby naše deti dostávali len druhotriednu starostlivosť. Urobme pre ne maximum. Je dôležité, aby ich problémy a starosti neostali nepovšimnuté. Môžeme im už v tomto mladom veku pomôcť sa naučiť riešiť svoje problémy s Bohom a bratmi a sestrami, naviac katechéta v ich očiach reprezentuje Pána Boha, a tak budú chcieť imitovať jeho hodnoty a pohľad na život s Bohom. Faktom je, že v mnohých prípadoch porozumenie tomu, aký Boh je, ako koná vo svete a aký má pohľad na človeka, sa formuje práve v období prežívania kríz v detstve<sup>24</sup>. Je zrejmé, že dieťa nevyhľadá pomoc katechéta (či iného zodpovedného človeka) automaticky. V tomto prípade je na rozdiel od pastorácie dospelých, iniciatíva v rukách katechéta. On sa musí zaujímať o dieťa,

<sup>23</sup> WERNER, G. C. 1981. *Introduction to Biblical Christian Education*. Chicago: Moody press, s. 141.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 55-56.

o to, čo ho trápi, hovoriť s jeho rodičmi a priateľmi, aby vedel, čo prežíva. Dieťa nepríde a nepovie, rozprávaj sa so mnou, mám problém. Preto je vhodné vzdelávať katechéty i v tom, ako rozoznať, že dieťa je v kríze, že prežíva ťažkosti. V tom nám pastorálna psychológia je veľkou pomocníčkou.

Ukázalo sa, že mnohí z katechéty si tvoria lekcie sami, tu je potenciál zohľadniť v lekcii problémy, o ktorých vie, že im deti čelia a vybrať podľa toho i verše, ktoré pre ne môžu byť potešením a povzbudením.

Výskum odhalil, kde je potrebné sa dôslednejšie zamyslieť nad tým, kam smeruje naša služba deťom a ako pripravujeme v jednotlivých cirkvách pracovníkov na závažnú a rozhodujúcu prácu s deťmi. Neuspokojme sa s tým, že deti predsa radi chodia na besiedku, zamyslime sa nad tým, či naša služba deťom je pre ne taká prítiažlivá, že by tam priviedli svojich kamarátov zo školy, lebo je to miesto, kde sú naplnené ich potreby, kde ich duša dostáva pastiersku starostlivosť. Práve vedenie a starostlivosť o dušu sú predmetom pastorálnej starostlivosti<sup>25</sup>, ktorej teoretickú základňu poskytuje pastorálna psychológia.

---

**Mgr. Lenka Procházková** – doktorandka na Pedagogickej fakulte Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici.

---

<sup>25</sup> BENNER, D. G. – HILL, P. C. 1999. *Baker Encyclopedia of Psychology and Counseling*. Second Edition. Grand Rapids, MI: Baker Books, s. 832

## RECENZIE

### NÁBOŽENSKÁ VÝCHOVA V ŠKOLÁCH

HANESOVÁ, Dana.: *Náboženská výchova v školách*. 2. vydanie. UMB v Banskej Bystrici, Pedagogická fakulta, Katedra evanjelikálnej teológie a misie PF UMB, 2005. 212 s.

Pedagogická fakulta UMB v Banskej Bystrici vydala hore uvedený titul docentky Dany Hanesovej v druhom, rozšírenom a prepracovanom vydaní.

Text je určený najmä pre študentov katechetiky na katedre ETM PF UMB, no súčasne aj pre iné, odborne zainteresované osoby. Naznačujú to hlavné ciele uvedené v predslove: "1. zvýšiť status náboženskej výchovy jej zaradením do štruktúry edukačných vied, systémovým prístupom ku zložkám jej vyučovacieho procesu; 2. zdôrazniť významné postavenie náboženskej výchovy porovnaním minulých a súčasných systémov výučby náboženskej výchovy a kresťanského školstva vo svete; 3. zvýšiť záujem o náboženskú výchovu v dôsledku aplikovania moderného didaktického prístupu ku deťom a mládeži v ich jednotlivých vývinových obdobiach."

Úlohu rieši v 18 kapitolách s podkapitolami za použitia prehľadného desiatinného triedenia. Poznámkový aparát nachádzame v podčiarknikoch priebežne číslovaných. Po stránke rozloženia tém a ich spracovania oceňujem snahu autorky o prehľadnosť a grafickú logickosť, ktorá významne pomáha čitateľovi v orientácii. Použitie tabuľky a grafy zvyšujú odbornú a didaktickú hodnotu práce. Použitá literatúra vykazuje 44 titulov a ďalšie odporúčané knihy pre ďalšie štúdium a literatúru, ktorá poskytne čitateľovi námety pre praktické činnosti.

Z hľadiska teologického badať evanjelikálny prístup s dôrazom na soteriologický imperatív v náboženskej výchove. Reflektovala súčasnú odbornú teologickú literatúru, ktorá je svedectvom o snahe D. Hanesovej odborne porovnať a konfrontovať svoje východiská s bádateľskými výsledkami význačných osobností (Anthony, Doherty, Horský, Kišš, Liguš, Smolík a ďalší). Podarilo sa jej zachovať teologicky nekompromitovaný, ale súčasne humanisticky progresívny prístup k problémom a otázkam aplikácie predmetu náboženská výchova. V strede záujmu zostáva dieťa, jeho rozvoj k plnému ľudstvu, čo z hľadiska evanjelikálnej teológie znamená aj vedomý, osobný, trvalý vzťah k Bohu cez Spasiteľa, Ježiša Krista. Tým sa autorka výrazne profilovala a svojím dielom prispeje o. i. aj do súčasného evanjelikálneho písomníctva.

Dana Hanesová predložila dielo nové, invenčné, svedomito pripravené, metodicky nápadito skonštruované, preto knihu možno bez váhania odporučiť tak odborno-vedeckej ako aj profesionálno-praktickej skupine ľudí pracujúcich v oblasti katechetiky a vyučovania náboženstva v školách i cirkevných zboroch..

Pavel Procházka

## MISIOLOGIA SO ZAMERANÍM NA RÓMSKE KOMUNITY

ŠOLTÉSOVÁ, Viktória - ROBERTSON Randolph G.: *Misiológia so zameraním na rómske komunity*. 1. vydanie. Banská Bystrica : Pedagogická fakulta UMB, 2004.

V. Šoltésová a R. G. Robertson pripravili skriptá v rámci realizácie štátnej objednávky MŠ SR „Zvyšovanie úrovne socializácie rómskej komunity prostredníctvom systémov vzdelávania sociálnych a misijných pracovníkov a asistentov učiteľov“. Učebnica je rozdelená do týchto kapitol: 1. Úvod do misiológie, 2. Kultúra a misia, 3. Misiologický prístup k Rómom na Slovensku, 4. Religiozita Rómov v kontexte SR. 5. Misia a sociálna zodpovednosť cirkvi, 6. Misijná práca cirkvi medzi rómskym etnikom na Slovensku, 7. Misia a sociálna zodpovednosť cirkvi v práci Občianskeho združenia Nádej deťom.

Autori sú učitelia zaangažovaní do praktickej misijnej práce cirkvi v Slovenskej republike. Problematika predmetných skript je im blízka a s teoretickými i praktickými implikáciami sú dôkladne oboznámení. Vysvetľujú pojmy, všímajú si dejinných a biblických aspektov misijnej práce a jej teologických východísk. To je vecne správny postup, aby sa odôvodnene dostali k základnej koncepcii misie. Opirajú sa o stanoviská a odborné názory zahraničných autorov, ktoré konfrontujú s našou situáciou a konkrétnymi potrebami misijnej práce v danom kultúrnom kontexte, lebo chcú naznačiť možnosti komunikácie v rámci cez kultúrnej komunikácie. Preto sa tiež zamerali na niektoré atribúty rómskych komunít a zoznamujú študentov s rôznymi aspektmi, ktoré môžu prispieť k úspešnému získaniu Rómov pre osobné rozhodnutie sa pre nasledovanie Krista a privlastnenie si ušľachtilých myšlienok a hodnôt kresťanskej viery.

Skriptá sú síce z dielne evanjelikálnych teológov, no nie sú úzko konfesijné a v šiestej kapitole sa venujú ekumenickým aspektom v presvedčení, že iba spoločnou prácou kresťanov je možné naplniť misijnú úlohu medzi našim obyvateľstvom, rómske etnikom nevynímajúc. Odporúčam ich všetkým študentom teológie a misijným pracovníkom cirkvi a zborov.

Pavel Procházka

## RESCUE FOR THE DEAD

### The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity

TRUMBOWER, Jeffrey A. *Rescue For the Dead. The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*. New York 2001: Oxford University Press, 2001, ISBN 0-19-514099-0, 155 stran vlastního textu, s. 157-206: poznámky a rejstříky

Spasení nekřesťanů přichází na přetřes posledních patnáct let nezřídka. Je-li zasazeno do rámce posmrtna a zaměřili se jeho zpracování na dobu raného křesťanství, vyvolává dojem mysteriózního exotična. Čtenář si při čtení knihy znovu uvědomí, že raná církev ve svém teologickém pohybu překračovala horizonty toho, čemu říkáme kánon. Autor také na počátku dokumentuje, že posmrtná spása nevěřících zůstává aktuální v některých odnožích křesťanství i dnes, jmenujme za všechny vikariátní křty prováděné Mormony za Židy zemřelé v koncentračních táborech.

Trumbower si v první kapitole (s.10-32) všímá úcty k zemřelým, jak ji prokazovali starověcí Řekové, Římané a Židé. Tyto představy, doprovázené četnými rituály, totiž tvořily historicko-kulturní kontext, v němž se zrodilo a rozvíjelo křesťanství. Zájem o zesnulé se neredukoval pouze na zajištění důstojného pohřebního obřadu a následného oplakávání, ale sledoval jejich zabezpečení v posmrtném stádiu pomocí různých darů a mumifikace. Z židovské literatury je pak věnován největší prostor úryvku z 2. Makabejské 12. kapitoly, kde Juda přináší oběť za padlé souvěrce. Pseudoepigrafy a Talmud podávají na posmrtnou spásu pohanů stanovisko kladné i zamítavé.

V Novém zákoně a raně křesťanských spisech jsou nejzajímavějšími a nejzavilejšími úryvky z listů Petrových o Ježíšově „kázání duchům“. Autor probírá pečlivě argumenty svědčící pro i proti, tedy zda Ježíš kázal zemřelým, a přiklání se k záporné odpovědi, která odmítá ztotožnit Ježíšovy posluchače z 1Pt 3,18-19 s posluchači v 1Pt 4,6. Taktéž se nedomnívá, že v 1Pt 4,6 je řeč o kázání lidem po smrti, ale o těch, již slyšeli evangelium dříve, než zemřeli. Trumbower se zaměřuje i na další místa, např. o křtu za mrtvé, a konfrontuje je s jejich chápáním v dílech apoštolských otců a v novozákonních pseudoepigrafech.

Ve zdrojích, které nám historie zanechala, se o posmrtné záchraně nekřesťanů hovoří často náznakově či okrajově. Kromě listů Petra nám tuto nevšední tematiku rozvádějí tři příběhy. První je Theklina modlitba za Falconilly, která tvoří součást Skutků Pavlových. Thekla se modlí za spásu zemřelé Falconilly, díky čemuž je přenesena na místo spravedlivých, ačkoliv zemřela jako pohanka. Pak zde máme modlitbu Perpetuy za Dinokrata (s.76-90). Mladá křesťanka Perpetua se ve vězení modlí za svého bratra, který zemřel v sedmi letech. Ten se jí zjeví ve snu otrhaný a s ranou na tváři, symptomem rakoviny, na niž zemřel. Sestra se za něj dále modlí. V následném snu Dinokrates figuruje čistý a na místě jeho rány zeje jizva. Zlepšení jeho stavu chápe Perpetua jako osvobození od trestu. Příběh je součástí spisu Utrpení sv. Perpetuy a Felicity. Třetím záchytným bodem pro rozvíjení možnosti pomoci ke spáse nevěřícím po smrti je příběh o vyslyšení modlitby papeže Řehoře Velikého za císaře Trajána ze spisu Řehořův život. Trumbower jí věnuje osmou kapitolu své knihy (s.141-153). Autor ve všechny tři legendy podrobně rozebírá, zasazuje je do dobového kontextu jejich vzniku, sleduje a interpretuje případná různocnění, rovněž si všímá, jak s nimi církev nakládala v pozdějších dobách.

Z dalších cest ke spáse nekřesťanů po smrti, o kterých kniha vypovídá, uvedu ideu všeobecné spásy, většinou v rámci apokatastasis pantón (všenápravy), jak o ní pojednává např. Origenes či Řehoř z Nyssy. Prostor (s.110-113) je věnován i gnostickým spekulacím o posmrtném osvícení a převtělování.

Z hlediska dějinného vývoje je velmi důležitou kapitola o Augustinovi (s.126-140), který posmrtnou spásu pohanů odmítl a svým stanoviskem markantně ovlivnil další nazírání na naši otázku. Ačkoliv zprvu připouštěl určitou účinnost přímluvných modliteb za mrtvé (s.129), ale v důsledku pelagiánských sporů zavrhl universalismus, u Ježíšova „sestupu do pekel“ upřesnil, že možnost spásy na základě Kristova zvěstování měli jen ti, kdo se s Ježíšem setkali po Jeho smrti na kříži, ale dalších generací se to již netýká. Dinokratův případ, o němž vedl spor s Vincentiem Victorem, vysvětlil tvrzením, že byl pokřtěn. O Thekle u Augustina nenacházíme žádnou zmínku. Církevní otec měl na zřeteli vyvracení všech možných zpochybnění či umenšení významu Kristova vykupitelského díla.



Všechny tři zmíněné legendy byly v pozdějších dobách, zejména na Západě, upravovány, aby vyhovovaly církevnímu učení, které přijalo Augustinův zužující kurs: ke spasení je potřebný křest jako znak spojení s církví, pro spásu je možno se rozhodnout jen pozemského života. Na Východě osobnost podobná Augustinovi nepovstala a v průběhu dějin tam k jasnému vyloučení možnosti spásy po smrti nedošlo.

V závěru (s.154-155) vidíme motivy, které vedly všechny, kdo spasení nekřesťanů hájili a kdo mu oponovali. Na jedné straně je zde touha příbuzných či přátel, aby Bůh změnil úděl jejich drahých, kteří zesnuli. Na druhé straně odpůrci této idey sledovali zájem nezlehčit naléhavost pokání v tomto životě. O tom, že tato otázka není pro mnohé uzavřená ani v novověku svědčí praxe amerických Shakers, kteří umožňovali duchům zemřelých Indiánů a zesnulých domorodců, aby se vtělovali do věrných členů skupiny. Takto mohlo být vtěleným pohanům zvěstováno evangelium.

Je třeba ocenit již samotný fakt, že autor nám podává informace o problematice teologicky dosti odlehle a z hlediska používaných materiálů ve velké míře nedostupné. V tomto směru by byla vítaná obrazová příloha, která by téma ještě více přiblížila. Dílo nepřináší spekulaci na kontroverzní téma, ale fundované pojednání, které jednotlivé aspekty analyticky zpracovává, a tak čtenáři poskytuje hlubší porozumění, zejména pokud jde o širší historicko-literární kontext. Kniha se (spíše) implicitně dotýká teologického problému kánonu, použití spisů mimo něj, probírá otázku přítomnosti rozličných vlivů, které na křesťanství prvních staletí působily, a v neposlední řadě se zamýšlí nad rolí autority církve a jejích metod. Autor se snaží poukázat na všechny myslitele (kupř. na Origena, Řehoře z Nyssy) a spisy, již se danou problematikou jakkoliv zabývali. O jeho rozhledu svědčí na rozsah 155 stran pojednání velmi bohatá bibliografie. Za ní najdeme tři rejstříky, jež činí knihu přehlednou a atraktivní pro podrobnější studium. Kniha se tak stává odrazovým můstkem pro další rozvíjení autorem prezentovaných myšlenkových linií.

Trumbower se k celé problematice sám téměř nevyjadřuje, ale v samotném závěru (s.155) přece jen podotýká, že ti, kdo odmítají možnost pomoci (ke spásě) lidem již zesnulým, připouštějí paradoxní situaci v tom smyslu, že ačkoliv zesnulí žijí i po smrti, nemohou již nic změnit. Na to lze namítnout, že paradoxy nejsou křesťanství cizí, vezmeme už skutečnost, že se Bůh stal člověkem. Paradox také není synonymem pro „negativum“. Základní příčinou existence paradoxů je v křesťanství samotné setkávání elementu božského a lidského. Jako druhou z příčin, a to staví do světla i Trumbowerův postřeh, ještě uvedme skutečnost, že ještě nepřišla „plnost“ (1K 13,10) a konečné vyjasnění všech věcí. Za třetí, měřítko pozemské existence není absolutní. Již těchto několik málo námitek vůči Trumbowerově poznámce, a vůbec samotná její přítomnost signalizuje, že by knihu obohatila kapitola o soudobé systematické diskusi na téma posmrtné spásy nevěřících.

Marek Řičan

**Poznámka o autorovi:** Jeffrey A. Trumbower (r.1960) je vedoucím katedry náboženských studií na Saint Michael College v Colchesteru (Vermont, USA), od 1. července 2005 převzal úřad děkana této instituce. Je autorem knihy *Born from Above: The Anthropology of the Gospel of John* (1992).

## FREIKIRCHEN IN DEUTSCHLAND (19. UND 20. JAHRHUNDERT) Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6

Karl Heinz Voigt: *Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)*  
Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2004, 265 str,

V Německu vychází už od roku 1978 rozsáhlé dílo o dějinách církve, které ještě není dokončeno. Je rozplánováno na 41 svazků, z nichž jedenáct svazků ještě nevyšlo. Celý komplet je rozdělen na čtyři velké části vždy o několika svazcích: stará církev až vrcholný středověk; vrcholný středověk, reformace, údobí konfesionalismu; nová doba; nejnovější doba. Přechod mezi oběma posledními částmi však není pevně vymezen. Nedávno vyšel svazek, který se zabývá tzv. svobodnými církvemi (*Freikirchen*).

Je těžké, definovat tento pojem v našem prostředí, protože vývoj církevní politiky proběhl v Německu jinak než u nás. Autor vychází z toho, že svobodné církve mají svůj původ na britském ostrově, kde se *dissenters* vyvinuly jako alternativa k tradiční státní církvi. Tam se stále více používaly pojmy disenteři, nonkonformisté, separatisté a independenti. Myšlenka svobodného církevnictví se objevila v druhé polovině 16. století v anglickém puritanismu. V Německu existence svobodných církví předpokládá státní církev, která však podle zákonodárství Výmarské republiky přestala existovat. Od té doby je podle autora dnešní označení svobodná církev, státní církev, zemská církev a lidová církev matoucí a teologicky nepřesné. Autor pak dochází k definici: „Být svobodnou církví není princip jako takový, který chce konkurovat jiným ekklesiologickým modelům, nýbrž představuje snahu vyjadřovat své teologické poznání i v podobě sborového a církevního života nezávisle na státních vlivech.“

Svobodné církve rozděluje do čtyř základních typů, které označuje takto: 1) baptisticko-kongregačně-independentní model, které spojuje křest v dospělosti; 2) metodistický model, kam řadí kromě Evangelické církve metodistické také Jednotu bratrskou, Armádu spásy, Nazarénskou církev a Církev adventistů; 3) konfesijně-reformační model, kam patří samostatné luterské církve; 4) letničně-charismatický model. Navíc sem počítá také společenství zemských církví (*landeskirchliche Gemeinschaften*), které sice jsou ve svazku zemských církví, vedou však různě samostatný církevní život. Pro nás je někdy těžké se orientovat v označení jednotlivých církví a společenství, protože namnoze u nás neexistuje odpovídající protějšek.

Samostatná kapitola je věnována dějinám a teologickým důrazům těchto seskupení, jak a kde vznikala a v čem jsou jejich hlavní zvěstné důrazy. Důležité je zjištění, že pro teologický profil těchto církví má reformační teologie základní význam, že „svobodné církve nejsou myslitelné bez kontinentální reformace“. Autor pak postupuje tak, že probírá dějiny těchto církví v Německu podle jednotlivých údobí. Po nastínění jejich začátků a příchodu na německou církevní scénu věnuje samostatné kapitoly Výmarské republice, nacistickému Německu, poválečnému období, církvi v NDR, druhé polovině 20. století a přechodu do 21. století. V těchto obdobích probírá svobodné církve vždy jednotlivě, takže se dá snadno sledovat vývoj jednotlivých církví průběžně všemi těmito obdobími.

Autor vyzdvihuje specifické rysy jednotlivých církví a také to, co mají společného. To sleduje na různých odborech sborové práce a také na hledání ekumenických partnerů v různých společných organizacích. Vogt je metodistickým kazatelem (dnes je v důchodu) a byl po mnoho let referentem metodistické církve pro ekumenické styky. Z té doby je dobře obeznán i s ostatními společenstvími, o nichž píše. Kniha tak je spolehlivým informačním zdrojem o německém protestantismu mimo velké zemské církve, který je pro nezasvěceného čtenáře často velice nepřehledný.

Svobodné církve jsou vzhledem k velkým luterským církvím poměrně malé celky. Není divu, že byly často terčem nejrůznějších útoků ze strany těchto velkých církví, zejména také proto, že většinou vznikaly působením zahraničních církví. Nejednou byly označovány za „sektý“ nebo „sektářské skupiny“. V druhé polovině 20. století došlo v tomto ohledu k zásadní změně, která má podle Voigta několik příčin: ekumenický vývoj po roce 1945, západní orientace a demokratizace společnosti, otevřenost římského katolictví po Druhém vatikánském koncilu, vystoupení některých svobodných církví z chtěné izolace, tendence k větší toleranci ve společnosti, přibývající mezinárodní styky a globalizace, spolupráce církví na téměř všech rovinách. „To vše zdatelně změnilo zemské církve a svobodné církve, protestanty a katolíky.“

K. H. Voigt, který během života uveřejnil mnoho publikací týkající se probírané tematiky, shromáždil v tomto svazku nepřeborné množství informací. Výborně informuje o oblasti svobodných církví v Německu a český čtenář z církve, která má partnera v Německu, se dozví mnohé skutečnosti o této partnerské církvi. Kniha vyplňuje mezeru v německé církevní historiografii, neboť to je první publikace, která spolehlivě a přehledně mapuje celou oblast svobodných církví. Tím kniha plní důležitou ekumenickou a mezinárodní funkci.

Vilém D. Schneeberger