

# via

---

časopis pro teologii

1968

I / 4

# via

časopis pro teologii

Redakce: Praha 2, Ječná 2

Administrace: Praha 1,  
Sněmovní 9

## Obsah

+ Akademické mládeži

**Pavel VI:** Účastníkům kongresu pro studium Starého zákona

**K. Rahner:** O inspiraci Písma sv.

**J. Adámek:** Petrovo prvenství

**A. Deissler:** Poselství raného starozákonního zjevení

**J. Merell:** Trojí vrstva v obsahu evangelíí

**P. Teilhard de Chardin:** Jak hlásat evangelium naší době

## Vita

**A. Šnobl:** Úvahy o deformacích religionistiky

**J. S.:** Ekumenický překlad Nového zákona

**R. Guardini:** Očistec (3. a 4. str. obálky)

## Z REDAKCE

1. října zemřel **Romano Guardini**. Byl jednou z nejvýznamnějších postav katolického světa, učitel církve dvacátého století; osobností, spisy, dílem. Světecké a charismatické rysy spojoval s hloubkou ducha, opravdovou kulturou rozumu i srdce, absolutním kladem a nenapodobitelným jazykem. Učil nás nově myslit z Krista a z konkrétní lidské situace. Chceme jej považovat za jednoho z duchovních zakladatelů VIA — a nyní i za jejího nadpozemského ochránce i našeho. Má nám stále mnoho říci a my šířením jeho poselství nejlépe uctíme památku krásného člověka.

# via

Monatsschrift für Theologie

Redaktion  
Bestellung  
Praha 2, Ječná 2

Abonnement: 40 Kčs

## Aus dem Inhalt

**J. Adámek:** Primat des Petrus im Lichte des N. T.

Der Artikel gibt eine Übersicht der heutigen Exegese der betreffenden Texte. Vor allem werden die Paulus- und Petrusbriefe (besonders die Kefasstellen) behandelt, dann die Evangelien. Ausführlicher wird die katholische, protestantische und orthodoxe Exegese von Mt 16, 13—20 dargestellt. Dieser Text ist keine Schöpfung der nachösterlichen Gemeinde. Interessant ist auch die Benützung dieses Textes in der römischen Gemeinde (bis zum 5. Jahrh.). Endlich erwähnt der Verfasser kurz auch zwei andere Stellen, und zwar Lk 22, 31, 32 und Jn 21, 15—19.

**J. Merell:** Drei Schichten im Evangelium.

Die formgeschichtliche Methode, wie bekannt, hat in unseren Evangelien verschiedene Fragmente, Traditionen und Formen entdeckt. Die erste Quelle ist die frohe Botschaft Christi selbst. Die zweite Schicht entstand durch die Predigt der Apostel und der Urkirche (diese in zwei Formen: Kerygma und didache). Die didaktische Predigt ihrerseits wurde als katechetische oder liturgische gehalten. Ihr Sinn war Zeugnis oder Interpretation. (Fortsetzung)

**A. Šnobl:** Die Deformationen der Religionistik in den vergangenen Jahren.

Der Pluralismus einer freien Forschung wurde zwangsläufig durch Monismus, die Religionistik als theoretische Wissenschaft durch atheistische Propaganda ersetzt. Man kann verschiedene Stellungnahmen unterscheiden: 1) Fachwissenschaftliche, 2) personales Bekenntnis, 3) kämpferischer Atheismus, 4) Theologie, 5) Philosophie. Die deformierte Religionswissenschaft meinte eine wissenschaftliche Grundlage für die objektive Bemessung der Religion zu haben: die fylogenetischen Entwicklungsstufen der Menschheit. (Fortsetzung)

# via

revue théologique

Revue mensuelle de théologie

Rédaction: Ječná 2, Prague 2

Abonnement: 40 Kčs

## Résumé des principaux articles

**J. Adámek:** La Primauté de Pierre selon le N. T.

Un aperçu de l'exégèse contemporaine des textes correspondants: des Épîtres de Paul et de Pierre (surtout les passages sur Kéfas); plus détaillée est l'exégèse catholique, protestante et orthodoxe de la promesse de Primauté (Mt 16, 13—20). Cette péricope n'est pas une création de la communauté post pascal. Intéressant est aussi l'utilisation de Mt 16, 13—20 dans la tradition de l'Église romaine jusqu' au 5e siècle). Enfin l'auteur fait deux remarques sur Lc 22, 31, 32 et Jn 21, 15—19.

**J. Merell:** Les trois sources dans les Évangiles. La „Formgeschichte“ a découvert dans les Évangiles, comme on le sait, différentes traditions, formes et fragments. La première source en est la bonne nouvelle du Christ-même. L'autre s'est formée par la prédication des Apôtres et de l'église primitive. Celle-ci assumait un double aspect: kerygmatic et didactique. La prédication didactique se présentait, à son tour, comme un témoignage ou comme une instruction sous une forme catéchétique ou bien liturgique. (A suivre)

**A. Šnobl:** Les déformations dans la science des religions. La recherche libre était pendant ces dernières années remplacée par un monisme forcé, la science théorique des religions par la propagande athéiste. Il faut distinguer différentes attitudes en face de la religion: 1) scientifique, 2) le témoignage personnel, 3) l'athéisme militant, 4) théologique, 5) philosophique. On croyait pendant les déformations être en possession d'une échelle scientifique pour la valorisation objective des religions: les degrés phylogénétiques de l'évolution de l'espèce humaine. Mais, ces critères sont impropres et en même temps plus compliqués qu'on voulait l'admettre. (A suivre)

# via

časopis pro teologii

I / 4 / 1968

## Akademické mládeži

Chceme oslovit vás, kteří teď vstupujete do bran vysokých škol. V celém světě byly před nimi i za nimi bouře. Vaši kolegové v Kongu demonstrovali proti zkouškám, v Itálii proti celému neokapitalistickému systému universit, v Rio de Janeiro proti smutné ekonomické situaci vysokých škol. V USA stojí před fakultami stovky studentských aut a jejich majitelé revoltují z přesycenosti proti blahobytu. V Argentině vztyčili rudou vlajku, v Paříži se od 16 různých skupin v poslední chvíli KSF distancovala a vláda je bez obtíží zakázala. Někteří z nich věří v Marxe, jiní v Mao Ce-tunga, jiní v Marcuse, jiní ve všechny tři. Ale i katolická universita v Miláně stávkovala za nový statut. Nejmodernější fakulta v Nanterre se považuje za skleníkovou, ve Venezuele musí studenti bojovat o základní práva samosprávy. V Montevideu s nimi stávkují bankovní úředníci, ve Francii dělníci. Inženýrská fakulta ve Florencii požaduje právo studia pro všechny, v Dakaru vyhánějí z university cizince.

O co šlo? Je to pravidelný jev nebo choroba, jak se u nás psalo? Šlo vám v Praze skutečně o instalaci na Strahově — anebo o akademickou a občanskou svobodu, stejně jako vašim kamarádům ve Varšavě nebo ve Španělsku? Když jsme mluvili s vašimi zahraničními kolegy, uváděli většinou vážné příčiny institucionální a strukturální, ekonomické, sociální, politické a ideologické. Někteří chtěli revoltu jako program, permanentní revoluci; jiní se o tom vyslovovali skepticky.

Jaká byla odpověď na studentské bouře? V Praze svištěly první plynové granáty a pendreký,

podobně v Brazílii, Tokiu, v Paříži. S tím rozdílem, že se v Praze dopustila násilí policie, a ne studenti, a že policie svou věc u nás prohrála. V Quartier latin stavěli barikády, policie odpověděla násilím a de Gaulle vyhrál volby. Ve Varšavě zasáhly milice, v Mexiku vojsko, ale v Bělehradě vláda včasným jednáním — a také vyhrála.

Naše podmínky jsou jiné, vaše problémy jsou jinde. Prožili jste věci, které neprožili oni, a zase vy nežijete to, co oni. Dnes se náš lid probouzí z položivota a vy na tom máte účast. Všem nám jde o lidskou důstojnost a čest, o občanskou svobodu a demokracii, o vlastní cesty a svěprávnost. V tom jsme asi zajedno. Ale je to už všechno?

Každá nastupující generace je trochu jiná než předchozí. Ale která prošla tím, co vy? Jste mnohem hlouběji jiní než ti, kdo přecházeli pokojně do nového života.

Dozráváte v těžké, chaotické době. Hledáte pravdu. Nabízejí vám pravdy hotové, neomylné. Anebo vás ujišťují, že pravda neexistuje.

Hledáte spravedlnost. Tolikrát byla pokřivena i těmi, kdo si ji dali do štítu! Hledá se těžko, takže se mnohdy zdá, že nestojí za to o ni usilovat.

Toužíte po společenství. Proto si vytváříte skupiny, party. Nechcete však ztratit svou osobnost. Proto si libujete v nápadnosti a výstřednosti, v urážkách „dobře smýšlejících“, v provokacích a agresivitě.

Toužíte po štěstí — hledáte je všelijak, třeba i v drogách.

Slovo štěstí se stává sloganem — ale jako by zlomyslný kouzelný prut skutečné štěstí zaháněl. Lidé se cítí stále méně šťastni. Proč tomu tak asi je?

Nebude tu někde základní chyba? Kdybychom vám odpověděli, odpověď byste asi nepřijali. Chceme však přece jen něco vyslovit, k čemuž se cítíme zavázání povinností svědectví. Pravda a spravedlnost, společenství a štěstí nejsou hotové danosti, fixované stavy. Jsou spíš úkolem, pověřením. To znamená, že každá generace, každý člověk o ně musí bojovat. A tak i vás čeká zápas a boj, hledání a práce. Nezískáte je vnitřní nebo vnější emigrací. Nic se nedostává zdarma — a vám teprve ne.

V těchto vašich těžkých chvílích nechceme zvedat prst, poučovat, nařizovat. Chceme vám zvěstovat radostnou zvěst, chceme vydávat svědectví o pravdě, která je, ale kterou třeba hledat. O spravedlnosti, po které třeba lačnět, žíznit. O společenství, které nám dává vědomí Božího synovství, i když je sami dostatečně nežijeme. O osobnosti, která se naplňuje teprve v plnosti Kristově. O štěstí, které začíná změnou smýšlení a sebezáporem.

Jak vidíte, nelichotíme, nedáváme recepty, nepodbízíme. Prostě vás zveme k tvorbě řádu hlubší vírou, silnější nadějí a opravdovější láskou k člověku i k Bohu. Abychom se stávali soli, kvasem a světlem rozbitému světu.

## Účastníkům kongresu pro studium Starého zákona

... Buďte vítáni a dovolte nám, abychom vás zde přijali slovy našeho dávného předchůdce sv. Damasa, která napsal tehdejšímu velkému odborníkovi v biblických studiích sv. Jeronýmovi, „Domnívám se, že nemůže být důstojnější předmět naší rozmluvy než Písmo svaté“ [Migne P. L. XII, 451].

Vlastní předmět vašeho studia je Písmo svaté Starého zákona. A jak se nám zdá, veliký zájem, který vzbuzuje váš kongres, je proto, že jste si zvolili obor, kde se mohou setkat a spolupracovat jak teologové křesťanství — katolíci i protestan-  
tá — tak i učenci náboženství hebrejského. Starý zákon je náš společný majetek. Váží si ho současně tři rodiny: židovská, protestantská a katolická. Proto mohou i společně studovat a číst tyto svaté knihy. Řekneme však víc: mohou se stejné texty i modlit. Která modlitba je nábožensky hlubší, svým předmětem obecnější, svým rázem dojemnější než právě žalmy? Jsme šťastni, že se začalo s tímto studiem společně. Vaše předcházející kongresy ukázaly dostatečně, jak to bylo vhodné. Je to opravdu autentický a plodný způsob ekumenické práce...

Náš svět spěje, jak již bylo častěji řečeno, velmi silně k desakralizaci, k zesvětštění. Problém přítomnosti a činnosti Boží v tomto světě vyslovují dnes někteří slovy novými, někdy nečekanými, často scestnými a protikladnými. V tomto vření idejí a výkladů vaše specializace vás přivádí k tomu, abyste byli jakýmsi svědky a hlasateli tradičních hodnot, také té nejuzácnější mezi nimi, která je jako svorníkem klenby celé náboženské stavby lidstva — Boží transcendence. Dovolte, pánové, abychom vám řekli: vaše zkoumání, vaše vědecké bádání, věnované dějinám a písemnictví Izraele, mají v našich očích velmi velkou cenu, neboť pomáhají znovu nastolit v moderní společnosti nejvyšší hodnoty...

Katolická církev není ovšem ani poslední, ani nejméně činná v tomto oboru. Přes určitá tvrzení, často opakovaná během posledních století, církev vždy měla velmi živý zájem o Písmo svaté. Chtěli bychom, drazí pánové, aby pořad vašich vědeckých debat vám ponechal volnou chvíli ke krátké návštěvě Vatikánské knihovny. Tam vám množství kodexů a různých vydání bible ukáže staletou péčí církve o tuto nesrovnatelnou knihu, kterou vždy považovala za přednostní pramen Božího zjevení.

Z jejího hlediska nejde ve skutečnosti jen o dílo literární. Jde o dílo náboženské, za účelem náboženským vybrané a sestavené podle náboženských měřítek. Jde o dílo zárlivě strážené a dále předávané, protože obsahuje poselství Boží, poselství určené nejprve vyvolenému národu, ale také všem těm, kteří se považují za duchovní potomstvo Starého zákona. Kniha, která se proto liší od všech pozemských knih. Kniha inspirovaná, která obsahuje a předává zjevení, jehož harmonické pokračování a naplnění vidí církev v Novém zákoně. Jak by taková kniha nebyla odedávna předmětem pozornosti a nadšeného studia? Církev studuje bibli ze všech hledisek. Od začátku jí věnuje ve stále větším počtu vědecké práce, jako jsou ty, kterými

se obíráte vy. I studie teologické. Existuje jedna teologie Starého zákona? Nebo je jich více? Nebo je spíš snad jen jedna biblická teologie, zahrnující Starý i Nový zákon a více směrů nebo více cest, jak podat a seřadit obsah zjevení? O těchto otázkách diskutují teologové [např. R. de Vaux]. Ale zrovna tak se zabývá církev i duchovní stránkou Starého zákona a jeden z řeholníků (P. Pavel Maria od Kříže OCD) napsal knihu téměř o tisíci stránkách „Starý zákon, pramen duchovního života“ (r. 1952).

Bohatství zjevení, obsažené na stránkách Starého zákona, je takové, že se asi nikdy nevyčerpá. Zjevil se nám v něm Bůh stvořitel, Bůh dobrý, jediný a pravdivý, Bůh živý, Bůh veškeré svatosti; Bůh urážený, který však odpouští, protože má s lidstvem spásné úmysly a neustále je uskutečňuje během „posvátných dějin“, ze kterých církev sbírá s nesmírnou úctou a láskou každý úlolek.

Co jiného si církev může přát v době odvážných a znepokojujících změn moderního světa, než aby pravda, velkolepost a krása této základní teologie starozákonní uchvátila každou duši dobré vůle a stala se mocným duchovním poutem pro všechny, kdo upřímně touží po světle a pokoji...

Přeložil JAROLÍM ADÁMEK

(*L'Osservatore Romano* 26. 4. 1968, franc. vyd.)

KARL RAHNER

## O inspiraci Písma svatého

Jednou z nejpozoruhodnějších skutečností dějin křesťanství a jeho teologie je společné uznávání Písma sv. Starého i Nového zákona ve všech křesťanských společenstvích víry. I když se ve svém učení a ve svém životě liší a i když jejich přesnější učení o podstatě a platnosti Písma sv. může být velmi různé, piece se všichni shodují v tom, že knihy a spisy Starého i Nového zákona jsou pramenem a pravidlem křesťanské víry. Má-li se však říci, proč tyto spisy mají takový základní a normativní význam pro křesťanskou víru a křesťanský život, pak odpoví všechna tato křesťanská společenství víry a zvláště i katolické učení, že Písmo sv. je normou křesťanské víry a života, že tyto spisy jsou svaté a kanonické, protože byly napsány „pod inspirací Ducha sv.“, jejich původcem je Bůh a jako takové byly církvi předány. Přesný výklad této věty může být problém sám o sobě a může v jednotlivých křesťanských společenstvích různě dopadnout. Věta citovaná z I. vatikánského koncilu podává však přesvědčení křesťanstva o Písmu sv. vůbec: Písmo je slovo Boží a norma pro křesťanstvo, protože je inspirované. Tedy otázka, co se míní inspirací Písma sv., náleží k základním otázkám křesťanské teologie vůbec. A teprve jejím zodpovězením může se přesněji říci, v jakém smyslu má Písmo normativní význam pro křesťanské učení a život. Zde si chceme poněkud objasnit, co znamená v katolické chápání víry inspirace Písma.

Z nedostatku času nemůžeme zde vysvětlovat, proč skutečnost, že i mimo křesťanské dějiny náboženství existují náboženství s posvátnými knihami, které také se pokládají v určitém smyslu za inspirované, neznamená žádný důvod pokládat

křesťanské učení o inspiraci Písma za podezřelé. Katolický pojem inspirace Písma musí se nejprve rozlišit od pojmu prorocké inspirace, i když oba zmíněné věcné obsahy mají vzájemné podstatné vztahy. Prorocká inspirace míní skutečnost, že lidé se skutečným a oprávněným nárokem vystupují v Božím jméně a hlásají ostatním jeho slovo a jeho příkaz jako slovo samého Boha. Jistě již i písemné zaznamenání takového prorockého hlásání si může dělat nárok na to, že je slovem Božím. Ale katolický pojem inspirace Písma míní víc než prorockou inspiraci, totiž nárok, že písemně zaznamenání jakožto písemné takového prorockého hlásání nebo i jiných věcných obsahů, např. dějinných zkušeností lidí, je třeba vztahovat na zvláštní Boží iniciativu, že tedy není pouze písemně zachyceným slovem, ale Písmo samo že je Božím dílem. Že existuje inspirace Písma v tomto smyslu ve Starém zákoně, že pisatelé prorockých knih Starého zákona jako takoví byli puzeni Duchem Božím, že Písmo samo je tedy „theopneustos“, Bohem vnuknuto; to je již přesvědčením, vyjádřeným v 2. listě sv. Petra 1, 21, a je přesvědčením starého křesťanstva i o knihách Nového zákona. Nauka katolické církve, i když není slavnostně definována, popisuje inspiraci Písma přesněji tak, že Duch svatý svatopisce „povzbudil a určil nadpřirozenou silou tak ke psaní, že jim při psaní stál po boku, že všechno to, ale také jen to, co jim přikázal, správně v duchu pojali, věrně to chtěli napsat a také vhodně vyjádřili v neomylné pravdě. Jinak by [Duch Boží] nebyl původcem celého Písma sv.“. Tak popisuje Lev XIII. ve své encyklice „Providentissimus Deus“ katolický pojem inspirace.

Abychom jejj však správně chápali, je třeba hned připojit dvě věty: Tento pojem inspirace nechce za prvé popřít lidské autorství lidského pisatele a za druhé nemluví o žádné slovní inspiraci ve smyslu staroprotestantské ortodoxie. Tyto obě věty je třeba ještě přesněji vysvětlit. Když se v katolickém chápání víry na tridentském koncilu a na 1. vatikánském (ale také již v dřívější tradici) říká, že Bůh je původce, „autor“ Písma svatého, tak se tím nemá popírat, že i lidé jsou pravými autory těchto knih a ne pouze Božími sekretáři, kteří by přijímali a zapsali Boží diktát, jehož obsah a vlastní ráz by zcela pocházel od diktujícího a ne od sekretáře. Podle všeobecného pojetí katolické teologie vyvinuli lidští autoři Písma sv. jako praví autoři těchto knih lidskou iniciativu, to co říkají nemusí vycházet bezprostředně a vždy z nového Božího sdělení, a přece může být „inspirovaným Písmem“. Knihy nesou samozřejmě na sobě vlastní duševní ráz svých lidských autorů; nesou dále na sobě vlastní ráz doby, v které vznikly; mají zcela určité úmysly a cíle, které jsou spouštěčovány přinejmenším také individuální situací lidského i náboženského rázu jejich autorů. Ano, ani není nutné, aby pisatel si byl vědom své inspirace. Jako i jinak v poměru mezi Bohem a člověkem jsou pro katolický pojem inspirace božská aktivita a lidský konečný aktivní čin veličinami, které nerostou v obráceném, ale ve stejném poměru. Boží inspirující dílo na člověku právě umožňuje náboženské tvůrčství člověka, používá ho v jeho vlastním rázu a uchovává je, aniž se ho v nejmenším dotýká, před zkázou, nebere mu však jeho zvláštnost a jeho dějinnou podmíněnost. Boží inspirace týká se celku jednotlivých spisů, vztahuje se tedy v tomto smyslu na všechno v nich, a ne pouze na abstraktní náboženské myšlenky v nich, ale právě proto není slovní inspirací v tom smyslu, že by člověk jen mechanicky přijímal diktát od Boha. Vzhledem k pravému lidskému autorství Písma sv. dá se Boží inspirace zásadně spojit i s každým literárním druhem, pokud ovšem neslouží omylu a hříchu.

Tím je — ovšem zhruba — přece již řečeno všechno, co je přímo dostupné o pojmu inspirace Písma sv. v učení církve. Jakkoli církevní věrouka zdůrazňuje, že božská inspirace Písma neruší vpravdě lidské a dějinné vznikání knih a jejich lidský vlastní ráz, přece nebude se moci popřít, že i tak pojem Božího autorství u nějaké knihy vždy může působit na dnešního člověka podivným způsobem. Aby se dosáhlo lepšího pochopení tohoto pojmu, překonávajícího podle možnosti tento podiv, musí se jít o něco dál. Myslí-li se přitom přímo na inspiraci Nového zákona, tak to naprosto není naškodu pojmu inspirace, použitelnému pro Starý i Nový zákon, protože Starý zákon musíme hodnotit jako dějiny a jako knihu předhistorie Ježíše Krista, a jen tak je pro křesťana nábožensky přístupná a významná. Při tomto pokusu o hlubší zdůvodnění pojmu inspirace si přirozeně uvědomujeme, že toto odůvodnění může zakládat inspiraci jen na větším a širším tajemství víry, na zjevení Božím v Ježíši Kristu, tedy že je srozumitelná jen pro toho, jehož víra se staví na tento základ.

V Ježíši Kristu, jak je hlásán a zpřítomněn v apoštolském hlásání, se stalo absolutní a konečné zjevení se Boha, které může být překročeno jen odhalením Boha v bezprostředním patření na Boha jako v dovršení Kristovy milosti. V tomto smyslu je „zjevení“ uzavřeno smrtí apoštolů, to znamená koncem apoštolského období nebo „prvotní církvi“ v přísně teologickém smyslu, totiž jako trvajícím podkladem a normou církve pro všechny další doby. Už se neděje žádné nové zjevení; protože v Kristu je dána absolutní spása, nemůže se už uskutečnit žádné nové zjevení, které by podstatně překonávalo dosavadní. Bůh tedy musel toto trvajícím zjevením, nesené apoštolskou prvotní církví, v prvotní církvi chtít takto svým predestinujícím, předurčujícím aktem spásy, to je svým aktem, který — aniž ruší lidskou svobodu, ale spíše se skrze ni prosazuje — absolutně tvoří tuto normativní prvotní církev, aby mohla skutečně neomylně vykonávat tuto funkci trvajícím zjevením a normy. Jinak řečeno: Bůh musel prvotní církev v jejím vědomí víry tak formálně předurčit jako pramen a pravidlo víry pro pozdější doby, tedy musel být ve zcela specifickém smyslu původcem církve, aby ona skutečně mohla dělat tuto funkci.

Směrodatné tedy musí tímto předurčujícím činem Božím v ní tak být odloučeno od nesměrodatného, pouze lidského, od Boha nezaručeného, aby v ní skutečně byla zřejmá ne sebe samu stanovící norma, kterou musí být pro pozdější časy. A do té míry, jak chce Bůh a tvoří prvotní církev jako takovou normu, a jako čistou normu, má vzhledem k této prvotní církvi vůli a účinnost, kterou vůči pozdější církvi již nevykonává v přesně stejném smyslu, i když jeho vůle směřuje ve formálním předurčení k tomu, aby zůstala zachována a aby chránila apoštolskou tradici, tedy právě aby respektovala onu od něho stanovenou normu.

Jak ovšem Bůh přesně v jejích materiálních jednotlivostech ustavuje tuto prvotní církev, kterou chtěl a vytvořil ve formálním předurčení jako pramen a pravidlo víry pro pozdější doby prostřednictvím jejího vědomí víry, to se nedá naprosto nutně vyvodit z tohoto určení. Může se však říci aspoň toto: Dřívější doba, to znamená prvotní církev ve svém vědomí víry nemůže být prakticky jinak považována za pramen a normu víry v pozdější době vzhledem k velikosti obsahu tohoto vědomí víry a vzhledem k předpokládané kulturní výši než prostřednictvím písemného zachycení tohoto vědomí víry, ustanovujícího prvotní církev za pramen a pravidlo pro pozdější doby a prostřednictvím takto odůvodněného apoštolského kerygmatu (hlásání). Nadto se dá říci: církev apoštolské doby si

byla již vědoma toho, že má spisy (listy, zprávy o Ježíšově životě), které mají normativní ráz jednoznačně platného svědectví pro její víru, spočívající na základě apoštolského kerygmatu (srv. Lk 1, 1–4 atd.).

Tedy přesvědčení, že spisy patří k ustavujícím prvkům prvotní církve jako pramen a pravidlo víry pozdější doby je přesvědčení apoštolské víry. Je-li toto dáno, pak se může říci: Tyto spisy, nejprve lhotejno které, musí být jako takové označeny, jsou od Boha absolutně chtěny jako čistá objektivace směrodatné apoštolské víry, a tím jako pravidlo a pramen pro pozdější doby s o n í m formálním předurčením, s kterým Bůh chtěl prvotní církve jako takový pramen a pravidlo. Tím se věcně na jedné straně dosáhlo pojmu inspirace a na druhé straně je pochopitelné, proč je nutno hledět na lidské autory těchto knih přes (ne kvůli) inspiraci jako na skutečné původce, a konečně proč poznání přesného rozsahu kánonu mohlo mít dlouhé dějiny, ačkoli tento rozsah jako předmět zjevení musel být zjeven ještě v apoštolské době.

Došlo se tím za prvé ke skutečnému pojmu inspirace, který vyjadřuje tradiční pojem inspirace, potvrzuje a ozřejmuje jej. Když Bůh chce knihy Nové úmluvy jako ryzi objektivaci platného a čistého vědomí víry prvotní církve, pak musí být jmenován ve vší pravdě jejich původcem. Provedení této předurčené vůle Boží může být myšleno tak, jak popisuje tradiční učení inspiraci, takže můžeme přesnější diskusí o tom, které prvky této takto pojaté inspirace (vliv Boží na intelekt, vůli atd.) jsou absolutně nutné a které nemusí být vždy dány atd., přenechat školní diskusi. Jde o předurčenou příčinu knih jako takových a jako ustavujících momentů při objektivaci normativního vědomí víry v prvotní církvi. Ale je tím také bez všeho dalšího pochopitelné, že Bůh není a nechce být pravým původcem těchto knih tak, že by chtěl být přímým „autorem“ knih, že by sám psal „listy“. Je spíš původcem tohoto Pisma v přesném slova smyslu tím, že chce v absolutním předurčení prvotní církve jako normativní veličinu pro následující křesťanské doby a že chce tuto církev tak objektivovanou jako normu, jak to odpovídá takové veličině: písemnými svědectvími.

Proto je za druhé jasné, proč toto takto chápané autorství a inspirace Boží není příčinou vyvolávající sekretáře a písaře mezi lidmi, ale že vybízí vlastní lidské autory a působí je přímo právě z podstaty tohoto samého Božího autorství. Bůh chce objektivaci učení a víry prvotní církve jako pramen a pravidlo pro pozdější křesťanské doby. Toto učení a tato víra autoritativního učení církve a jejich údů má se čistě a normativně objektivovat. To bylo Božím úmyslem již v prvním stanovení jeho autorství. Nemůže tedy potřebovat pouhé „stenočisty“, jeho autorství již předem směřuje k ustavení lidských autorů. Není to tedy blahosklonnost Boha, který s trpělivostí nechává působit dějinný i psychologický zvláštní ráz lidí v knihách, které sám píše; „snížení“ Boží (pokud se o něm vůbec dá mluvit) spočívá v tom, že jeho slovo, v hlásání jím autorizovaném, vystupuje prostě jako lidské slovo, a proto i v této objektivaci písemného druhu prostě nutně se jeví jako lidské slovo.

Souvislost církve (a jejího učitelského úřadu) a Pisma se stává zřetelnější a samozřejmější: Kdyby se Písmo pouze pojímalo (v první řadě) jako prohlášení Boha-autora, obracející se k církvi (i když se uskutečňuje lidskými nástroji), pak by bylo aspoň a priori prostě nemyslitelné, že by toto prohlášení bylo tak samostatnou veličinou vzhledem k církvi, že by jako zcela na ní nezávislé nestrpělo nad sebou žádnou kompetenci církve, a učení evan-

geliků o *sola scriptura* by nebylo daleko. Ale chtěl-li Bůh Písmo jako objektivní slovo církve samé — a je-li Bůh původcem Pisma, pak je také jasné, že církve musí mít možnost toto své slovo autoritativně vykládat a že je k tomu tak dalece a týmž způsobem vázána, jako je vázána na své první, základní období, které vytvořil Bůh v samém Kristu.

Za třetí je proto také jasné, jak se může učení pochopitelným ve své skutečnosti vytvoření kánonu, které se stalo „ve vývoji dogmat“. Obsah a rozsah kánonu musely být zjeveny do smrti posledního apoštola, protože potom už nenásleduje žádné další úřední církevní zjevení, ale může se pouze o něm uvažovat, může se vykládat a přesněji ohraničit. Ale hledíme-li na pomalé, kolísající a váhající tvoření dogmatu o kánonu v církvi, které trvalo až do tridentského koncilu, nemůžeme přijmout, že o inspiraci jednotlivých knih Starého a Nového zákona bylo učeno již v jasných, ohraničených větách výslovně v době života apoštolů o všech takových knihách. Přijmout to by také nic neprospělo, protože taková výslovná prohlášení apoštolů jistě nebyla tradována, tedy neměla žádný význam pro pozdější určení kánonu církve, ale nanejvýš mohla být od ní žádána. Musí se tedy aspoň počítat s možností, že takové učení o inspiraci jednotlivých knih nejprve existovalo zahrnuté v jiných poznátcích.

Provedené úvahy dávají tedy možnost dokázat takové výslovné věty, ve kterých je obsažena zahrnuté inspirace novozákonních knih, takže aspoň neomylným učitelským úřadem církve mohou být s jistotou vyloženy. Když totiž církve uznává nějaký spis z apoštolské doby za právoplatný výraz víry prvotní církve a ví, že jako takový je předáván, a rozlišuje tento spis od jiných, které nejsou čistou objektivací její víry, může podle toho, co bylo řečeno, prohlásit: Spis je inspirován. Tato možnost rozlišování se však může beze všeho připisovat církvi na základě její víry bez nového zjevení.

Jinak řečeno: Tím, že byl od začátku výslovně zjeven normativní ráz prvotní církve pro všechny pozdější časy, je dáno vysvětlení, jak může církve poznávat inspirovanost oněch knih, u kterých se nedá dobře přijmout z historických důvodů, že byla u nich hned na začátku taková zjevená inspirovanost výslovného rázu. Co (nikoli: protože) církve poznává v postupné reflexi mezi spisy prvotní církve za čistou objektivací prvotní církve a jejich starozákonních pradějin, které sahají až ke Kristově době, a jí nabývají smyslu, že i deuterokanonické knihy patří ke kánonu, je tím také poznáno jako ustavující moment prvotní církve, jako norma víry, a tím také jako kanonické a zároveň jako inspirované.

Přeložila Dr. M. P.

[Diskuse o bibli vysílaná jihozápad. něm. rozhlasem, vydal Ludwig Klein-Mathias-Grünwald-Verlag, Mainz, 3. vydání 1964.]

### 23. neděle po letnicích

„Dívka jenom spí.“ Tak lehce a hravě chápe Ježíš ten nejtěžší ze všech zákonů, zákon smrti. To proto, že má moc jej zrušit. S takovým úsměvem jde vsířic nejhroznějšímu ze všech obrů, poněvadž stačí, aby se ho dotkl jediným kamínkem svého malého slova, a obr bezmocně klesá. Proto tak bezstarostně a vesele vstupuje do komnaty smrti, jakoby vstupoval do ložnice, aby vzbudil toho, kdo jenom spí. Tak jako stačí, aby vzal spící děvčátko za ruku, aby je znovu přivedl do dne a k světlu, právě tak stačí, aby vzal za ruku mrtvé a ti ustávají, jako by si byli šli jen zářimnout.

Peter Lippert

# Petrovo prvenství ve světle Nového zákona

(Přehled současného stavu exegeze)

Jedna ze základních otázek ekumenických rozhovorů je pojetí církve a s tím související pojetí Petrova prvenství. Všimneme si, co o tom praví Nový zákon, a jak tomu rozumí dnešní exegeze katolická i nekatolická.

## 1. Apoštolské listy

Nejstarší texty Nového zákona o významu sv. Petra jsou v listech Pavlových, je to 10 až 20 let před napsáním evangelií. O Petrovi mluví Pavel častěji a nazývá ho vždy Kéfas, kromě Gal 2,7,8, kde jej jmenuje Petr, ale nikde jeho původním jménem Šimon. I dnešní exegeté uznávají, že název Kéfas, který je v nejstarších křesťanských dokumentech, pochází z úst samého historického Ježíše.

Pavel připomíná v Gal 1,18, že tři léta po svém obrácení se odebral do Jeruzaléma, aby poznal Petra. Pavel to zdůrazňuje, ač tam byli i jiní, sloupy církve, např. Jakub, bratr Páně, a Jan. Podle Gal 2,2—9 přišel tam opět po 14 letech, aby si dal od hlavních apoštolů potvrdit evangelium, které hlásá mezi pohany, protože ho Bůh určil šířit evangelium mezi pohany, jako Petra mezi Židy. Ale právě pro jeho velkou autoritu se Pavel viděl nucen mu veřejně vytknout nedůslednost v chování, když se Petr v Antiochii přestal stýkat s pohankřesťany ze strachu před židokřesťany z Jeruzaléma (Gal 2,11—14).

O Petrovi se mluví i v 1 Kor. Nejdůležitější místo je v 1 Kor 15,5, kde Pavel připomíná nejstarší křesťanské podání, že Kristus vstal z mrtvých třetího dne podle Písem a ukázal se Kéfovi a potom jedenácti. Jako první a hlavní svědek vzkříšeného Krista byl pro apoštolskou církev Petr (svědectví žen nemělo právní závaznost). Církev v tom viděla jeho zvláštní vyznamenání, a tím i potvrzení jeho vyvolení u Césareje Filipovy (Mt 16).

Další zpráva o Petrovi je v 1 Kor 9,5. Pavel se táže: „Což nemáme právo brát s sebou na cesty svou manželku křesťanku jako ostatní apoštolové, i bratři Páně, i Kéfas?“ Je opět nápadné, že mezi apoštoly je zvlášť jmenován Petr (smysl je: a dokonce i Petri!).

Jiné texty v listech Pavlových jsou méně výrazné.

Další významná svědectví pro úřad Petřův jsou oba Petrovy listy. Dnešní katolíci i evangeličtí exegeté jsou celkem zajedno, že oba listy pocházejí od apoštola jen prostředně. První list napsal jménem Petrovým Silvanus, jak sám v listě podotýká (1 Petr 5,12). Píše z Říma. Nevíme nic o činnosti Petrově v dalekém maloasijském Pontu, Galácii, Kappadocii a Bithynii. Spíše se zdá, že tam Petr vůbec nebyl, ale může jím psát, protože v celé církvi je známo jeho postavení a autorita.

Druhý list, který podle mnohých exegetů pochází až z poslední čtvrtiny 1. století, je pseudonymní. Svatopisec neznámého jména píše ve jménu Petrově, protože chce svému spisu dodat jeho vážnosti, která i v církvi druhé generace byla po-

řád živá. Musíme si uvědomit, že antika měla o pseudonymitě jiné názory než doba dnešní. Tehdy se to naprosto nepovažovalo za podvod, ale za čest pro osobu, jejíhož jména bylo užito. Znamenalo to, že spis je napsán v duchu slavné osoby a jakoby z jejího duchovního dědictví. Tak ve starověku kolovalo více spisů se jménem slavného filozofa ze 6. stol. př. Kr. Pythagora. Novoplatonik Jamblichos v době Konstantinově chválí žáky Pythagorovy, že ústní nauky svého mistra zapsali a pod jeho jménem rozšířili; ano, že i své vlastní spisy vydávali pod jeho jménem, aby tak ukázali, že to všechno je jeho duchovní dědictví.

## 2. Skutky apoštolů

V první části (kap. 1—12) ukazují, jaké postavení zaujímal Petr v apoštolském sboru i v původní církvi: vystupuje jako hlava apoštolského sboru, jako mluvčí církve, nejdůležitější úkony provádí on — jako bylo přijetí prvního pohanu do církve bez přijetí obřizky a Mojžíšova zákona — vystupuje jako nejvyšší soudní autorita, jak je vidět z případu Ananiáše a Safiry atd. Když tyto a podobné případy slavneme, nemůžeme v nich nevidět uskutečňování zaslíbení Kristova od Césareje Filipovy (Mt 16).

## 3. Evangelia

Nejzávažnější svědectví pro Petrovo prvenství máme v evangeliích. Nejméně ovšem v tom evangeliu, které podle nejstarší tradice pochází nepřimo od sv. Petra, v evangeliu Markově. Byla to jeho velká pokora, která mu bránila mluvit o jeho vyznamenání a úřadu. Ale církve jej znala.

a) Nejznámější je zaslíbení primátu v Mt 16,13—20. Předně není pravda, co praví Alfred Läßle (Die Botschaft der Evangelien heute, München 1963, str. 175), že dnešní exegeté soudí všeobecně, že nejdůležitější verše zaslíbení (v. 18 a 19) pocházejí sice z úst Kristových, ale ne z doby před umučením, jak jsou v Mt, ale až po zmrtvýchvstání. Někteří se sice domnívají, že je Kristus řekl Petrovi při jiné příležitosti, např. při poslední večeři, a do kontextu Mt 16 je vložil až evangelista sám, ale jejich důkazy nejsou tak přesvědčivé, aby s nimi museli všichni souhlasit. Téměř všichni se však shodují v tom, že to jsou slova Kristova (popírá to např. R. Bultmann), jak ukazuje jasně semitský substrát celé perikopy (např. Kéfas-Skála, užívané obecně o Petrovi v nejstarší církvi, zbudovat církev, brány smrti, klíče království, svazovat a rozsvazovat). Rovněž jsou přesvědčeni, že tato slova nebyla vložena do evangelia později, na potvrzení autority římských biskupů, není pro to textově kriticky žádný důvod, ani že jsou tendenčně proti někomu namířena. Dále se dnes katolíci i nekatolíci většinou shodují v tom, že se zaslíbení Kristovo týká osoby Petrovy, a ne jeho víry, jak se domnívali, např. starší protestanté nebo i východní Otcové.

Je však hluboký rozpor mezi pojetím katolickým a nekatolickým, pokud jde o otázku, zda tyto výsady byly dány jen osobě Petrově, nebo zda je Ježíš Kristus myslil jako trvalý úřad v církvi. Protestanté velkou většinou popírají, že by Kristus měl na mysli trvalý úřad. Tak známý švýcarský teolog Oskar Cullmann tvrdí, že se úřad Petřův vztahuje jen na položení základního kamene církve skrze jeho apoštolské svědectví o zmrtvýchvstání Páně, že to ale neznamená předání úřadu nástupcům. Ba že ani Petr sám tak svůj úřad nebral, když po smrti Jakuba St. (Sk 12,1—17) opustil Jeruzalém a svůj úřad odstoupil Jakubu, bratru Páně, a sám pak působil jen jako misionář (v kni-

ze Petrus 1960<sup>2</sup>, Zürich, cit. v Bibel und Kirche 198, str. 45).

Julius Schniewind praví ve svém komentáři k Mt (Göttingen 1958,<sup>7/8</sup> str. 191), že jedinečnosti Ježíšově odpovídá jedinečnost apoštolů. Jako Ježíš v určitém vymezeném okamžiku času na přesně vymezeném místě se stal člověkem, tak zvláštní skupina mužů, očitých svědků, jeho jedinečné slovo poprvé předala dál a na jejich slově je založena veškerá křesťanská obec. Tak verš 18 a 19 říká „pravý opak toho, co do něho vložili papežové. Postavení Petrovo je absolutně neopakovatelné. To je smysl obrazu o základním kameni i o stavbě, kterou nese“ (Schniewind zde bere za svůj výrok K. Heima). Podobně mluví ve svém komentáři i Pierre Bonnard (Neuchâtel 1963, str. 245).

Dnešní pravoslavní teologové jsou zajedno v tom, že odmítají papežský primát, definovaný na 1. vatikánském koncilu. Odůvodňují to však spíše z tradice své církve exegezí Matoušova textu. Někdy jej ani v dogmatikách necitují. Někteří (např. P. N. Trembelas) vidí ve „skále“ ne Petra samého, ale jeho víru v Krista, kterou tehdy vyznal. Připomínají, že i ostatní apoštolové a novozákonní proroci jsou základem církve, nejenom Petr (Ef 2,20; Zjev 21,14), i moc svazovat a rozvazovat byla dána všem apoštolům (Mt 18,18).

Jiní vycházejí z takzvané eucharistické ekleziologie (např. P. Jevdokimov): Petr je první biskup, který slavil první Večeři Páně; v tom smyslu je „skála“, eucharistický základ, který potvrzuje až do příchodu Páně. N. Afanasjev bere úlohu Petrovu čistě pasivně. Je základním kamenem, proto je zcela dole a nemůže být současně v čele jako hlava církve. V zájmu jednoty církve však zval na 3. světové konferenci Světové rady církví v Dillí r. 1961 řecký teolog N. Nissiotis k novému promyšlení římského primátu. Neodvolává se na Matouše, ale chápe primát jen historicky a pragmaticky jako potřebu pro dnešní dobu, a tím se blíží ve východní církvi vždy uznávanému primátu cti římského biskupa.

Dnešní katoličtí exegeté se shodují ve výkladu příslibu primátu, totiž že je to úřad opravdového řízení církve, daný Petrovi pro celou dobu trvání církve, tedy i jeho nástupcům. V tom se shodují nejenom pro dogma o papežském primátu, ale i z čistě exegetických důvodů, když vezmeme perikopu samu o sobě i v kontextu Starého i Nového zákona. Uznávají, že jsou zde zaznamenána slova Kristova, třebaš někteří mají za to, že v. 18 a 19 sem vložil až evangelista, že ta slova řekl Ježíš Petrovi někdy jindy, později.

„Brány pekelné“ neznamenaí moc zlých duchů (jak se domnívalo mnoho exegetů), ale brány šeolu (ve St. z., v řecké literatuře Hades), které zbraňují aniknout ze šeolu, místa pobytu zemřelých. Šeol je v Novém zákoně místem trápení zlých duchů (srov. Lk 8,31; Zjev 20,3), ne místem jejich moci. Brány smrti církve nepřemohou — to znamená, že církve, kterou Ježíš postavil na Petrovi, nikdy nepodlehne moci smrti, nezahyne, nerozloží se, bude trvat navždy, protože Petr je ustanoven jejím základem.

Mít klíče budovy neznamenaí podle tehdejších představ být vrátným, ale vrchním správcem, kterého ustanovil a jemuž svěřil klíče sám majitel domu (srov. Iz. 22,22). Moc klíčů se prakticky projevuje především svazováním a rozvazováním. To neznamenaí jen moc nad hlásáním evangelia, jak myslí někteří protestanté, ale v duchu tehdejší rabínské terminologie prohlašovat za zakázané nebo dovolené, tedy opravdovou moc správní a jurisdikční. Jsou to klíče ke království nebeskému.

Nebeské království a církve Kristova zde na zemi nejsou totéž, jsou to dvě různé veličiny (viz např. R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg im Br. 1965, str. 156—162), ale mají k sobě vztah v osobě Ježíše Krista. Boží království je Boží lid, přivedený skrze Krista ke svému poslednímu cíli, kde už není nějaké jeho rozčlenění, vývoj, už tam nejsou hříšníci, je nezávislé na pozemských faktorech. Pozemská církev Ježíšova, společnost čekatelů Božího království, vede své členy tak, zvláště mocí svazování a rozvazování, především co se týká hříchů, aby se jednou, mohli stát údy království Božího.

Pokud jde o trvání úřadu Petrova, uznávají katoličtí exegeté, že v textu samém je řeč jen o Petrovi, ne o jeho nástupcích, ale logicky to z textu vyplývá. V duchu starozákonních i židovských paralel (např. Deut 32,4.15.18; Ž 17 (18), 3 aj.) je Bůh sám skálou, to je trvalým útočištěm. Ve stejném duchu není v našem textu důraz na položení základu, jako spíše na jeho stálou funkci, jak plyne i z dalších slov, že pro tento základ brány smrti církve nepřemohou; církve nezahyne, tedy základ musí trvat až do konce světa. Petr musí otvírat a zavírat přístup do království Božího pro všechny, kdo tam chtějí přijít, ale to nejsou jen současníci historického Petra, ale křesťané (pokřtění vodou nebo touhou) až do konce světa — tedy i úřad Petřův musí trvat až do konce světa. Stádo bez pastýře (srov. Jan 21) je pro Orientálce zrovna tak nemyslitelné jako dům bez základu.

Proto právem prohlašuje současný protestantský teolog Ringger: „Petr je trvalý základ, který nese budovu církve — jako vicarius Christi, k čemuž byl zde skutečně ustanoven sice jako osoba, ne však pro svou osobu, nýbrž pro svůj úřad, který nese, a ten úřad zas nese jeho. Jiným způsobem se mi nezdá obraz o skále zcela srozumitelný... Ovšem jak, jakým církevním způsobem se má tento úřad předávat dál, to z evangelních textů není ještě zřejmé“ (cit. v Bibel und Kirche 1968, str. 46).

Jak chápala tuto perikopu římská církev se svým biskupem? Musíme si uvědomit, že literární památky z prvních křesťanských století jsou velmi kusé a bylo by nesprávné budovat na jejich základě přesnou chronologii vývoje křesťanského učení. Jde o to, kdy máme po prvé historicky zjištěno, že se římská církev pro své zvláštní postavení odvolávala na Mt 16,18.19. Je to až za papeže Štěpána I. (254—257), ale z toho naprosto nevyplývá, že by si to byl tento papež vymyslel, a předtím že by bylo prvenství římské církve v obecné církvi neznámo. Náznak můžeme snad vidět již v listě sv. Klementa Římského do Korintu (konec 1. stol.), v listě sv. Ignáce mučedníka Římanům (začátek 2. stol.), u sv. Ireneje (2. pol. 2. stol.), v listě papeže Viktora I. (189—198) maloasijskému biskupu Polykratovi (list sice není zachován, ale o jeho obsahu můžeme soudit z odpovědi Polykratovy Viktorovi), svědectví římského kněze Gaia (kolem r. 200). Sem patří i list papeže Štěpána I. Cypriánovi, kde papež odůvodňuje, že je příslušný v rozhodování o křtu bludařů. Tento list nemáme, ale jeho obsah si můžeme zrekonstruovat z listu biskupa Firmiliána, který zaujímá stanovisko k listu papežovu: že se papež honosí svým sídlem a nástupnictvím Petrovým, na jehož základě spočívá církev. Další nepřímá svědectví pomíneme. Až v aktech římské synody za papeže Damasa r. 382 máme zachováno výslovné svědectví, které se odvolává na Mt 16,18.19. Tam je užito i slova primatus a Sedes apostolica. Další výslovných svědectví je již zachováno mnoho: za papeže Siricia, Innocence I., Celestýna I. (slavné svědectví na kon-



cilu v Efesu) a zvláště za Lva I. (Chalcedon roku 451).

b) Další výslovný text evangelií o zvláštním postavení Petrově je v Lk 22,31.32 (Šimone, Šimone, satan si vyžádal...). Přijdou trpké doby zkoušky při umučení Páně i po něm. Nápor satanův se bude týkat všech apoštolů, ale Kristus se modlí zvláště za Petra a myslí ne tak na jeho osobní nebezpečí, jako na budoucí církev. Prostřednictvím Petrovo má být vzorem pro veškerou církevní službu a pomoc. Protestantický teolog E. Stauffer považuje právem toto svědectví Lukášova evangelia za zvlášť významné pro Petrovo mimořádné postavení.

V textu je jedno slovo nejasné, totiž epistrepasas. Sloveso epistrefein může totiž mít podle souvislosti různý význam: obrátit se (věnovat pozornost) k apoštolům, napravovat je, nebo obrátit se sám, dát se na pokání. J. Jeremias a jiní se domnívají, že v původním aramejském znění perikopy bylo sloveso tubh (hebr. šubh), což by pak v kontextu znamenalo: znovu a znovu, pořád posiluj své bratry.

Zcela jistá je však 2. část verše rozkaz, aby posiloval své bratry, neboť satan se jich chtěl zmocnit, aby je odvedl od jejich úkolu. Ač se Kristus bude modlit za všechny (Jan 17,6n), přece jeho zvláštní modlitba patří Petrovi, a to pro jeho zvláštní postavení, které bude mít v církvi. Protože však útoky satanovy nepřestanou po smrti apoštolů (srov. 1 Petr 5,8.9), bude stále potřeba někoho, kdo by pastýře posiloval.

c) V evangeliu Janově máme konečně zaznamenáno, jak slavnostně udělil Ježíš Kristus Petrovi to, co mu slíbil v Mt 16,18.19. Kdyžby Petr, který zemřel aspoň 30 let před sepsáním tohoto evangelia, měl význam jen pro svou dobu, těžko by se vysvětlilo, proč evangelista měl takový zájem o jeho osobu. Tříkrát opakovaná slova o pasení stáde Kristova jsou podle tehdejších způsobů, jak ukázal P. Gaechter, slavnostní zdůraznění právní závaznosti aktu, zvláště ještě před dvakrát třemi svědky. Většina exegetů se domnívá, že je v tom i nářezka na trojí zapření Petrovo, které se tím dokonale smývá.

Petr má pást ovce a beránky: beránci neznamenají pastýře a ovce ostatní věřící, ale znamená to celé stádo (v řeckých rukopisech jsou příslušné řecké výrazy dávány porůznu k jednotlivým větám). Protože však duchovní také patří ke stádu Kristovu, k církvi, říká se úřad Petřův i jich. Kristus nechtěl, aby úřad Petřův ustrnul v nějakém juridismu, proto třikrát mu dává otázku, zda ho náležitě miluje. Má být správcem věrným a moudrým, kterého Pán ustanovil nad svou čeledí (srov. Lk 12.42).

JAROLÍM ADÁMEK

(Použito literatury uvedené v článku a komentářů: k Mt J. Schmid, Leipzig 1963; k Lk W. Grundmann, Berlin 1961; k Jn A. Wikenhauser, Regensburg 1948.)

*„Všechno činite ve jménu Pána Ježíše Krista.“ Jméno zastupuje v biblické řeči osobu. „Jménem“ se mni totéž, jako bychom mluvili o osobě samé. Představujeme si, že je přítomna se svou mocí tak, že když jednáme v něčím jménu, je ten, v jehož jménu se to děje, přítomen se svou silou a mocí, se svým příkazem. Jednat proto v něčím jménu znamená jednat v jeho příkazu. Ve vztahu k Bohu to pak znamená jednat v síle jeho milosti, v takovém myšlení, které by bylo důstojné Boha.*

Karl Rahner

ALFONS DEISSLER

## Poselství raného starozákonního zjevení

Výrazem „obrácení člověka k božstvu“ bychom mohli opsat všeobecný fenomén náboženství. V oblasti zjevení náboženství se toto obrácení jeví jako výsledek předchozího Božího jednání, které obrací člověka k jeho tvůrci a Pánu a umožňuje mu svobodné rozhodnutí, aby se v tomto obrácení udržel a v něm rostl. Čím víc, tím líp. Je jenom otázka, zda si je věřící skutečně vědom toho, že se v oblasti zjevení nesetkává s „Bohem o sobě a pro sebe“, nýbrž s Bohem, který v absolutní svobodě — biblicky řečeno — sám se obrátil a stále se obrací ke světu a k člověku.

Nezdá se, že si toho křesťané byli vždycky vědomi. Např. hymnodie římského breviáře, která je reprezentativní pro významný spodní proud ve zbožnosti a v askezi církve, dává přednost formulacím, které s obrácením k Bohu spojují totální odvrácení od věcí a lidí a z biblické tradice povyšují jednostranně — a nadto ještě s jednostranným výkladem — na hlavní zásadu křesťanského sebeuskutečnění, známé místo z listu Filippanům 3,20 („Nostra autem conversatio in coelis est“). Že služba světu a služba bližnímu jsou ve zjeveném náboženství zároveň „bohoslužbou“, je mnohým křesťanům prakticky neznámo, mnohým z nich se to jeví jako téměř kačírská těžez. Rozdíl mezi křesťanstvím na jedné straně a třeba stoicismem a buddhismem na druhé straně je pro ně hlavně v tom, že křesťanství udává jako cíl odklonu od světa spojení duše s transcendentním, osobním Bohem.

Jako v platonismu je člověk pro tyto křesťany, prchající před světem, nebeskou bytostí, dočasně vypovězenou do žaláře světa. Modlí se sice na konci Kréda: „Credo in resurrectionem mortuorum et vitam aeternam“, avšak nikdy neuvažovali o antropologickém dosahu této formulace, nepřipadali jim dokonce vzkříšení mrtvých jako divné cizí těleso v naukové soustavě křesťanství (srov. Sk 17,32).

Mezi tou podobou křesťanství, která bere své impulsy hlavně z biblických textů „nepřátelských světu“, a mezi moderním postojem k světu a k životu je hluboký rozpor. Ten vedl k jakési polarizaci ve veřejném vědomí: Křesťanská víra na jedné straně a dnešní poznání světa na druhé a jim odpovídající životní realizace se jeví jako nesmiřitelné protiklady. V takové zoufalé situaci považují ti, kdo mají v křesťanstvu odpovědnost, za nutné zamyslet se nad podstatou zjeveného náboženství. To je možné jen návratem k jeho počátkům. Neboť dějinnému útvaru je vlastní, že ukazuje své podstatné rysy ve světle svého vzniku bez pozdějších přírůstků. K těmto v pravém smyslu slova směrdatným počátkům patří pro křesťanství bezpochyby — výroky jeho zakladatele jsou v tomto bodě kategoričké — starozákonní zjevení. Je proto třeba hledat v jeho raných textech výpovědi o postoji věřícího ke světu a k druhým lidem. Při tom jsou důležité nejen příkazy Boha zjevení lidskému partneru Smlouvy, nýbrž právě tak zjevený poměr Boha samého k člověku a světu. Ten je dokonce základní v tom smyslu, že preformuje a determinuje ony příkazy.

## I. Co je nejzjevnější na Bohu zjevení

První věta bible nezní: „Na počátku byl Bůh“, nýbrž „na počátku stvořil Bůh nebe a zemi.“ Gn 1 není zajisté raný text (teprve šesté století!), avšak spočívá na starších výpovědích o stvoření (srov. Gn 2,4nn), které novým způsobem zvýrazňuje a zdůrazňuje. Stvoření je nejradikálnější obrácení Boha k světu, Boží „ano“, Boha k světu vůbec teprve umožňuje a vytváří. Proto se v celém Starém zákoně tak silně odmítá každá dualistická myšlenka: Bůh je také Bohem hmoty, ta je stvořením z jeho ruky, která ji stále objímá. Neomezené Boží „ano“ k tomuto světu se ještě zdůrazňuje tím, že ve Starém zákoně jsou všechny kosmické výpovědi o stvoření ve vztahu k Boží vůli uzavřít s člověkem smlouvu. Lesk Božího „ano“ k člověku leží stále na veškerém stvořitelském obrácení Boha ke světu. To je obzvlášť zjevné právě ve starším vyprávění o stvoření (Gn 2,4nn). Naivně znějící „mytologická“ řeč o Jahvově řemeslném „dělání“ a tvoření má ten význam, aby přivedla Boha, zemi a člověka do nejtěsnější souvislosti, i když ne v bytí, tak aspoň v činnosti a působení.

Dějiny spásy jako dějiny Jahvovy smlouvy s Izraelem odhalují ještě v daleko větší míře obrácení Boha ke světu, jehož středem je člověk. První Boží slovo k Abrahámovi (Gn 12,1) volá sice osloveného z jeho světa, ale smyslem tohoto odchodu je příchod „do země, kterou ti ukážu“ (Gn 12,1). „Zaslíbená země“ je především pozemský Boží dar. To poslední a nejvyšší, co Bůh slibuje ve Smlouvě a v „zaslíbené zemi“ dává jako závdavek, není „duševní nebe“, nýbrž „nové nebe a nová země“ (Iz 65,17). Jahvovo obrácení k člověku, které zvláštním způsobem a zvláštní formou začíná s Abrahámem, dosahuje svého prvního vrcholu ve smlouvě s „Abrahámovým semenem“ (Gn 22,17n; 24,7 aj.), s Izraelem. Když při této příležitosti Mojžíš prosí Boha zjevení, aby jmenoval své jméno, dělá to ze stanoviska egyptského okolí Izraele, ve kterém vládně přesvědčení, že nejvyšší bůh Ptah se sice projevil pod tisíci jmény, avšak své vlastní jméno nejmenoval, aby nepodléhal žádnému magickému působení. Že biblický Bůh zjevení za těchto okolností vůbec jmenoval své jméno, muselo být samo o sobě hodnoceno už jako vysoký důkaz jeho vůle ke smlouvě. Právě to dalo mezi jiným podnět k Mojžíšově otázce. Mojžíš chtěl předstoupit před svůj lid s hodnověrným svědectvím v ruce (srov. Ex 3,13). Jestliže tedy už samo zjevení Božího jména bylo nadmíru důležitým svědectvím pro Boží vůli uzavřít smlouvu, pak musíme teprve obrátit pozornost na obsah jména, které má podle orientálního názoru ideálním způsobem odhalovat existenciální podstatu nositele jména. Co znamená „Jahve“? Vědecky nejvíce fundovaná etymologie zde poznává, nezávisle na tom, zda plný tvar je nebo není naroubován na předchozí tvar, který je třeba etymologicky jinak vysvětlovat, prostě zpodstatnění slovesa howah = hajah = udáti se, nastáti, státi se, býti tu, býti. Přitom v hebrejštině značně dominuje dynamický aspekt slovesa.

Tak už etymologicky těžiště jména leží na „tu“, které je cílem děje. Avšak ani zde není etymologie rozhodující. Kontext ukazuje, že jako Abrahámovi, Izákovi a Jákobovi, tak se Bůh nyní a od nynějška chce projevit vůči Izraeli jako živé „tu“. Už z toho je jasné, co znamená „Já jsem, který tu jsem“, totiž nic jiného než toto: „Já jsem tvým nápomocným protějškem, ať jde o cokoli, kdekoli, kdykoli.“ To je výslovně potvrzeno prorokem Ozeášem, který je jako Efraimovec silně ovlivněn elohistskou tradicí — k ní patří Ex 5 — a byl blízko levitským kruhům, které ji uchovávaly. Vypovězení smlouvy s Izraelem se u něho děje Božím

výrokem: »Vy jste „Ne-můj-lid“ a já jsem „Já-ne-jsem-tu“ pro vás« (Oz 1,9).

Jméno Jahve je tedy zcela a naprosto jménem Smlouvy. V něm nechce Bůh především zjevit svou metafyzickou podstatu — ta je v něm obsažena implicitně a je explicitně rozvedena teprve v Deutero-Izaiášem (avšak srov. Iz 45,21) — nýbrž ty rysy své existence, které si dal jako absolutně svobodná osoba, když se rozhodl obrátit svou tvář k světu a především k člověku a zavázat se osobním poměrem, který zjevení nazývá „smlouvou“. Že při tom Bůh jedná ze své svobody, to je několikrát dosvědčeno v Mojžíšově historii, zvláště ve výroku, který odmítá každou mimobožskou disponovatelnost: „Milost dávám tomu, komu jsem milostiv, a slitovám tomu, s kým mám slitování“ (Ex 33,19). Tato absolutní svoboda má kořeny v naprosté transcendenci, která je vlastní Bohu zjevení jako bytosti plně nezávislé na světě. Ona je zároveň základem, který mu umožňuje, aby se takřka sám transcendoval směrem k stvořenému člověku. Osobní akt tohoto disponování sebou samým je pro Boha tak podstatný, že ho zjevuje člověku ve svém jménu jako vlastní střed své existence. Tak se stává vůle uzavřít smlouvu jako obrácení ke světu a k člověku tím nejzjevnějším na Bohu zjevení. To Bůh potvrzuje znovu v slavnostní proklamaci, která tvoří první část charty Smlouvy. „Já jsem Jahve, tvůj Bůh, který tě vyvedl z Egypta, z domu otroctví“ (Ex 20,2; Dt 4,6). V tradičním křesťanském zvěstování bylo božuhle právě to nejzjevnější na Bohu zjevení opět zahaleno zkomolenou formulí: „Já jsem Pán, tvůj Bůh!“, a tím bylo vzato dekalogu jako smluvnímu nařízení jeho původní světlo.

Jenom v Ježíšově jménu — a také to zůstává božuhle vzdáleno uším většiny křesťanů — zaznívá znovu toto starozákonní radostné poselství. Vždyť Ješua neznamená nic jiného než: Jahve je spásal

Proroci Izraele po mnoha stránkách rozvinuli a prohloubili poselství o Bohu-vysvoboditeli Jahvovi, Bohu Smlouvy. Materiálně vzato tvoří sice u předexilových proroků kázání soudu hlavní téma jejich zvěstování, ale i v tom se ještě nepřímo ukazuje zásadní spásné obrácení Boha k Božímu lidu. Neboť podkladem hrozeb a zaslíbení, jak plyne z nich samých, avšak ještě jasněji z deuteronomistického dějepisce (Joz, Sd, 1 a 2 Sam, 1 a 2 Kr), je korelační princip dějin spásy, který se dá formulovat takto: „Ano“ k Bohu Smlouvy udržuje národ ve sféře spásy, která začala Boží ochotou uzavřít smlouvu, „ne“, to jest porušení smlouvy, rozbíjí tuto existenci ve spásu a znamená průlom do neštěstí. Tak se obráží ještě ve výroku soudu zjevení: Jahve je spása světa a člověka. Avšak tomuto světlu dali proroci zazářit také pozitivním způsobem. Neboť Bůh zjevení dal vyložit svou milost v prorockém poselství o Jahvovi jako otcí, pastýři a manželu svého lidu.

Již v Ex 4,22 zaznívá poselství o Jahvovi jako otcí: „Izrael je můj prvorozený syn.“ Ozeáš je postavil na světlo v nezapomenutelném Božím výroku 11,1—9, dýchajícím otcovskou a mateřskou vroucností. Znovu zazáří u jelo duchovního žáka Jeremiáše (31,9.20). Iz 63,16; 64,7; Mal 1,6; 2,10, ale též Dt 1,31; 32,6.18 jsou jeho jasnou ozvěnou. Několikrát se zpřítomňuje intenzita Jahvovy otcovské lásky dokonce obrazem matky (Iz 49,15; 66,13), což nijak neudivuje, protože časté označení Jahve jako „rachum“ [což se většinou překládá jako milosrdný] znamená prostě „mateřský“.

V obraze o dobrém pastýři se zjevuje Jahvovo láskyplné jednání v Božích výrociích u Jer 23,3; 31,10; Ez 34,11—16; Mich 4,6; Sf 3,19.

Zjevení milujícího Boha Smlouvy vrcholí ve vylíčení Jahve jako manžela Božího lidu. Přitom je

třeba uvážit, že mateřskou půdou této představy je Jahvovi nepřátelská víra v Baala. Prorok Ozeáš (začátek kázání kolem roku 745 př. Kr.) měl za úkol pranýřovat jako odpad od Smlouvy synkretismus své doby, ve kterém Jahve přijal ve vědomí Izraele Baalovy rysy.

Ale zároveň měl zvěstovat, že Jahvova láska se skutečně — ovšem zcela jiným způsobem, než se to věří o Baalovi — dá srovnat s manželskou láskou. „Zasnoubím se s tebou navždy a zasnoubím se s tebou za (ve smyslu věna, které přináší Bůh sám!) právo a spravedlnost, za milost a slitování, a zasnoubím se s tebou za věrnost. Pak budeš znát Jahve!“ (Oz 2,21n). Tak smí velký prorok oznámit obnovení smlouvy Jahve-Izrael v neobyčejném, ba neslýchaném poselství, které pak slavnostní formou opakuje Iz 54. Že Jahvova láska byla již taková vždycky, dosvědčují také výslovně Jr 2,2 a Ez 16,8nn, poslední místo přímo realistickým způsobem. Kdo má uši, aby slyšel, může ze starozákonního zjevení stále slyšet jako základní téma poselství o Bohu: Jediný, transcendentní, nepochopitelný, absolutně nezávislý a nekonečně sám si dostačující Bůh se svobodně chtěl sklonit k člověku jako svému stvořenému partneru smlouvy a založit s ním věčné společenství. Z tohoto božského „pračinu“ vyvěrají veškeré dějiny a stávají se dějinami spásy skrze toto jednou provždy vyslovené a od božského mluvčího hluboce a vážně myšlené „ano“ k člověku, a to ke každému člověku. Neboť každý je „jeho obrazem, jemu podobným“ (Gn 1,26n). Avšak v člověku je Bohem Smlouvy uchopen celý svět a takřka přitisknut k jeho srdci.

## II. Jahvův příkaz lidskému partneru smlouvy

Biblické prapospelství o svobodné Boží vůli uzavřít smlouvy a o lásce Boha Smlouvy je jako předem daná premisa, ze které plyne jakoby sám od sebe závěr: Tomuto Božimu „ano“ k člověku a jeho světu musí odpovídat „ano“ člověka k Bohu. Avšak toto lidské „ano“ se přitom netýká Boha, který žije v nějakém absolutním „pro sebe“ a „v sobě“, nýbrž zjeveného Boha Smlouvy, jehož středem a srdcem je praakt obrácení k světu a k člověku. „Ano“ k Bohu se tedy musí stát „ano“ k Božimu „ano“ ke světu a člověku — anebo není žádným pravým a platným „ano“ k Bohu. Neboť Bůh zjevení je z vlastního rozhodnutí věčně Bohem pro svět a člověka. Bible potvrzuje tuto předěžnou úvahu v nejvyšší míře.

### 1. První člověk a jeho úkol

Jahvistické vyprávění o stvoření (Gn 2,4b nn) se zakládá na jazykovém souladu mezi „adam“ (= člověk) a „adamah“ (= obdělávaná země). Kdo se domnívá, že jediné pozorování, jak mrtvý člověk se mění v zemský prach, vysvětluje „stvoření člověka z prachu země“, nevyčerpává hluboký smysl jahvistického vylíčení. Toto líčení vzniku chce být zároveň popisem podstaty v tom smyslu, že člověk jakožto „zemský tvor“ je přiřazen k zemi a na ní dojde uskutečnění svého smyslu. Proto říká Jahvista v 2,5: „Ještě tu nebyl člověk („zemský tvor“), aby obdělával půdu, a v 2,15 důsledně aplikuje tento princip pozemského určení člověka také na „rajského“ člověka: „Jahve, Bůh, vzal člověka a uvedl ho do zahrady v Edenu, aby jí obdělával a střežil.“ Sotva už může být jasněji dosvědčeno, že Bůh člověka navrhl a stvořil jako „pozemskou bytost“ — ne jako „nebeskou bytost“.

Kněžský učitel, který přichází ke slovu v mladší zprávě o stvoření (Gn 1,1nn), vyzvedl svým způsobem tento rys své starší předlohy v Gn 1,26nn.

„Udělejme člověka jako svůj obraz, nám podobného! Ať lidé vládnou nad mořskými rybami, nebeským plectvem, nad dobytčím, nad všemi zemskými zvířaty a všemi plazy, kteří se plazí po zemi... Buďte plodní, množte se, naplňte zemi a podrobte si ji a vládněte...!“ Podle toho je člověk Božím královským vezírem na zemi a má ve jménu božského krále spravovat a utvářet všechny oblasti jeho světa. Jeho podobnost Bohu se vysvětluje na jeho úkolu vládnout. Žalm 8 podává k tomu jakoby autentický komentář: „Udělal člověka jen o málo menšího než nebesy, korunoval ho slávou a leskem, udělal ho vládcem nad dílem svých rukou, všechno jsi mu položil k nohám“ (8,6n). Vládcovství zajisté plně nevyčerpává dosvědčený vztah obrazu mezi Bohem a člověkem — ten spočívá naposled v analogii osobnosti jich obou — avšak vysvětlení podobnosti mezi tvůrcem a lidským tvorem pomocí něho je nanejvýš konstruktivní pro Bohem zamýšlené základní přiřazení člověka k zemi a země k člověku. Celý Starý zákon se ho drží tak silně, že na jeho konci se ještě táže kniha Kohelet: „Kdo ví, zda duch člověka vystoupí do výše a zda duch zvířete sestoupí k zemi?“ (Kaz 3,21). Neboť starozákonní zjevení také dosáhlo ve svém vývoji jistoty o eschatologickém vzkříšení člověka dříve než jistoty o jeho netelesné skrytosti v Bohu po smrti (srov. Da 12,2n).

Ke světu člověka patří podstatně a centrálně bližní. „Není dobré, aby byl člověk sám“ (Gn 2,18) je toho výrazem. „To je konečně kost z mé kosti a maso z mého masa“ (Gn 2,23), platí sice především pro ženu („mužici“) prvního muže, ukazuje však nadto na společenskou podstatu lidstva a staví v každém případě pro člověka svět osobních vztahů nad veškerý svět věcí. Drama pokušení a pádu prarodičů představuje sice především zrušení společenství milosti mezi Bohem a člověkem, avšak na Gn 3,16 (rozsudek nad ženou) je zjevné, že žena tím, že svedla muže k porušení smlouvy, prohrála se také na něm samém. Zde se tedy předpokládá správné jednání k druhému a vůbec otevřenost jednoho člověka pro druhého jako povinnost přikázaná od Boha. Toto téma, zaznívajících v hloubce, se pak rozvádí v příběhu Kaina a Ábela, který následuje bezprostředně po dramatu porušení smlouvy a je s ním teologicky podstatně spojen. Hřích, který u Kaina „čihá přede dveřmi a za nímž jde jeho touha“ (Gn 4,7), je porušení Bohem stanoveného společenství mezi člověkem a člověkem. Bohu Smlouvy tak leží na srdci, aby člověk měl úctu před životem druhého člověka, že se dívá na Ábela jako na svého pokrevního příbuzného a v rozsudku nad Kainem se dělá Ábelovým „krevním mstitel“, avšak — a to vrhá příznačné světlo na Bohem chtěné pouto společenství mezi lidmi — Kaina samého přitom chrání proti lidské krevní mstě (Gn 4,15n). V Gn 3 tedy již plně zaznívá velké a trvalé téma, že ve zjeveném náboženství je „ano“ k člověku základem pro lidské „ano“ k Bohu.

### 2. Základní příkaz Mojžíšovy charty Smlouvy

Izraelská tradice považuje Dekalog z Ex 20, 2—17 a Dt 5,6—21 za vlastní chartu Smlouvy. „Kniha Smlouvy, již je v perikopě o uzavření smlouvy z Ex 24 přičtena naprosto centrální úloha (srov. 24,7), se původně vztahuje na Desatera. To dosvědčuje také Deuteronomium v 5,22 a 10,4 a ve 4,13 se užívá dokonce „Smlouva“ a „Dekalog“ jako synonyma. Že literární forma Desatera má svůj vývoj, ukazuje již srovnání Ex 20 a Dt 5.

Avšak jim předcházející praforma, popřípadě její substrát, připočítává dnešní škola literárních fo-

rem opět — na rozdíl od literárně kritické školy — základnímu obsahu sakrálních tradic předstátního spolku dvanácti kmenů. Oz 4,2; Jer 7,9; Ž 15 a 24 pokládají právě etické příkazy druhého Mojžíšovy tabule za jádro Božího práva v Božím lidu. V žádném případě tedy nemůže být pochybnost o tom, že Bůh zjevení považuje podle svědectví Starého zákona Desatero za základní příkaz svému lidu Smlouvy.

Jak známo, židovsko-křesťanská tradice není jednotná v počítání příkazů Dekalogu, stejně jako v jejich rozdělení na dvě tabule. V každém případě je tu jednota v tom, že takzvaná druhá tabule se považuje za seznam povinností k bližnímu. Ať je tomu jakkoli, charta Smlouvy obsahuje jako základní požadavek úctu k Bohu a úctu k člověku a mezi obojí neklade kvalitativně žádný stupeň v tom smyslu, jako by „přímé ano“ k Bohu v uctívání Boha bylo vyšší a bezpodmínečnější než požadované „ano“ druhému člověku. Apodiktická krátkost příkazů V-X (podle katolického a lutherského počítání) je dokonce slavnostnější, důraznější, a tím, že se vynechávají odůvodňující přídavky, původnější. Přitom se chápou výlučně jako mezilidské etos. Neboť i šestý a osmý příkaz je formulován ze „sociálního“ hlediska, to jest z hlediska druhého člověka. V Mojžíšově chartě Smlouvy jsou tedy náboženství a etika radikálně a nerozlučně spojeny v jeden celek, a tak to zůstává pro všechny doby. Nikde ve zjevení, nejméně v Novém zákoně, nenechává Bůh zjevení sobě méně otřást touto původní jednotou. Každé porušení jednoho z příkazů platí jako porušení smlouvy vcelku. Zde tedy ukazuje počátek, jako tak často, vlastní podstatu věci, a to způsobem, který předem soudí a odmítá veškeré pozdější deformace. V Dekalogu, navenek dvojnásobném, se v základu žádá jen jeden postoj ovládající veškeré jednání partnera smlouvy, totiž zásadní „ano“ k Bohu Smlouvy, které se s Bohem samým a v něm obrací k člověku. Avšak také naopak: „Ano“ k druhému člověku zasahuje v něm samém Boha Smlouvy, který jako partner smlouvy objímá člověka. Tento výklad Desatera a jeho vnitřní struktury není naprosto nějakou dodatečnou nadinterpretací, třeba dokonce ze stanoviska Nového zákona, nebo nějakou spekulativní konstrukcí daleko od věci samé; většinou negativně formulovanými příkazy je zajisté Dekalog se svými jenom jakoby nejvnějšnější, ovšem naprosto jasný, obrys struktury života Božího lidu podle Smlouvy. Tento obrys však již zásadně stanoví rysy, které mají podle Boží vůle vyznačovat tvář lidského partnera smlouvy. Přitom tato tvář není jen dialogicky obrácena k Bohu Smlouvy, nýbrž je zároveň jako Boží „tvář“ sama neodvratně obrácena ke světu lidí.

### 3. Příkazující slovo proroků

Hledáme-li v úkolu a působení proroků bod, kolem kterého osciluje veškerá jejich řeč a veškeré jednání, pak narazíme na Mojžíšovu chartu Smlouvy. Tato skutečnost svedla mnohé exegety od J. Wellhausena až k S. Mowinckelovi k tvrzení, že Dekalog je výplodem, popř. vítězstvím profetismu v Izraeli. Základní pozorování příbuznosti obojího je bezpochyby správné, jenom jejich historické vysvětlení se takto nedá hájit. Jako měli proroci prohlubovat a rozvíjet Mojžíšovo poselství o Jahvovi jako o Bohu Smlouvy, popř. jako o Bohu vyvolení, tak museli také stále znovu připomínat podstatnou Boží vůli, tj. základní božský příkaz Božím lidu, pro dobu, v níž působili blíže ho vykládat, profilovat a zdůrazňovat. Boží právo ze Sinaje-Horebu bylo vždycky otevřeným nebo skrytým měřítkem jejich kázání, které platilo především historické

hodině a bylo jí časově podmíněno, ve svých hodnotících hlediscích se vztahovalo na ty počáteční základy, které měly určovat celé dějiny spásy v Božím lidu a umožnit každé generaci řád a orientaci. Protože Izrael často odmítl tuto možnost, museli se proroci z Božího příkazu snažit o její uskutečnění. Proto má jejich historické slovo zároveň také význam pro dějiny spásy všech dob Bohem řízené. Z jejich příkazu, ať je jakkoli časově podmíněný, se dá vybrat trvalá směrnice; znovu a znovu ji slyšet zůstává stále naléhavým úkolem.

#### a) Eliáš

Jen vyprávění z kruhu jeho žáků nás zpravují o této velké prorocké postavě z kritické doby v severním království (deváté století př. Kr.), kdy bylo nebezpečí, že fénický Baal zaujme v Izraeli místo Jahve. Prvním úsilím tohoto muže, jehož jméno bylo jako program (Elijahu = Jahve je Bůh!), bylo prosazení prvního a druhého příkazu mojžíšské charty Smlouvy. Druhá fáze jeho působení se stává obzvlášť jasná v Nabotově příběhu (1 Kr 21). Zde prorok hájí staré Boží právo Izraele, na které se odvolával svobodný rolník Nabot, když lpěl na svém zděděném podílu na zaslíbené zemi, proti absolutistickému královskému právu, v jehož jménu Achab a Jezabel porušili chartu Smlouvy v desátém, osmém, pátém a sedmém příkazu. Avšak právě toto porušení přivedlo podle 1 Kr 21, 18nn katastrofu dynastie. V sankci, kterou sděluje Eliáš, hlásí se Bůh Smlouvy k člověku šlapanému od člověka. Chce mu být právě v jeho nároku na „jeho zemi“ obhájcem, ba „krevním mstitelem“. Eliášova historie nově demonstruje a důrazně připomíná téma z Gn 4 (porušení vztahů mezi lidmi přivolává Boží soud).

#### b) Amos

Působením Eliáše a jeho žáků byla obrácena kritická hodina rozhodnutí mezi Jahvem a Baalem ve prospěch jahvismu. Prorockými kruhy (srov. 1 Kr 19, 16n) favorizovaný král Jehu zjednal uctívání Jahve opět výlučnou platnost. Byl však ve svých metodách — ty ukazují, že u něho šlo zároveň o bezohlednou osobní touhu po moci — tak krvavý, že tím na svůj dům přivolal soud, jak dosvědčuje Oš 1,4. Víra v Jahve v pozdější době, i když byla navenek zajištěna, nebyla nicméně bez ohrožení. Vnikl do ní baalismus jemného druhu, jak můžeme vyčíst z kázání proroka Ozeáše. Jahve dostal pro mnohé ve víře a v kultu Baalovy rysy. Mravně osobní základ zjeveného náboženství byl odbourán a nahrazen rostoucí „naturální“ osou vztahu Jahve-Izrael. Co zahájil Jeroboam I. kolem roku 950 př. Kr., když zřídil říšské svatyně Betel a Dan s jejich zlatými telaty — ta byla ovšem myšlena jako symboly Jahve! — to získalo v době velkého hospodářského rozkvětu osmého století novou vitalitu. Náboženství a etika se stále více od sebe vzdalovaly. Zvětšovaly se dary a nádhera kultovních slavností, avšak etické Boží právo charty Smlouvy padlo ve společnosti majetných a zbohatlíků za oběť touze po penězích a moci.

Na tento stav věcí dává Jahve odpověď prostřednictvím dvou proroků, Amose a Ozeáše. Avšak pro myšlení a hodnocení Boha zjevení je nanejvýš instruktivní, ve kterém bodě dal zasáhnout nejdříve: ne, jak bychom snad očekávali, u první Mojžíšovy tabule, nýbrž u druhé. Z obou současníků je totiž Amos starší v prorockém povolání. Jeho poselství o obnovení práva a spravedlnosti bylo pro Boha zřejmě naléhavější. Otázka baalizace Božího obrazu, „služba telatům“ atd. stojí v jeho kázání zcela v pozadí. Dotýká se jí hlavně nepřímo tím, že vystupuje proti přílišnému zdůrazňování

kultu na úkor etiky podle Smlouvy. Pro jeho poselství je nejvíce charakteristický Boží výrok 5, 21—27:

- 21 *Nenávidím, odmítám vaše svátky,  
vaše slavnosti nechci číchat.*
- 22 *Opravdu, přinesete-li mi zápalné oběti,  
nepřijmu vaše dary.  
A na děkounou oběť vašich telat  
se nepodívám.*
- 23 *Pryč s halasem tvých písní,  
nechci slyšet zvuk tvých harf!*
- 24 *Ať se valí jako voda právo  
a spravedlnost jak stálý potok!*
- 25 *Přinášeli jste mi oběti zvířat a dary  
po čtyřicet let na poušti,  
dome Izraelův?*
- 26 (není jistě autentický)
- 27 *Odvleču vás za Damašek,  
praví Jahve. Bůh vojsk je jeho jméno.*

Boží řeč začíná slavnostním prohlášením, které má funkci plísňení. Pak následuje ve v. 23—25 napomenutí, které opět funguje jako přípravná výtka pro výrok soudu ve v. 1. 27. V poslední době ještě navrhuje A. Weiser ve svém komentáři k Ámosovi (ATD, Göttingen 1963, 173) chápat už v. 24 jako hrozbu, položit ho za v. 25 a překládat takto: „Jako voda se převalí soud a spravedlnost jako mocný potok!“ Avšak Weiser nevysvětluje, jak asi — v době, která předchází všechny svědky textu — došlo k tomuto přemístění, když tento verš nemůže zůstat z obsahových a formálně stylistických důvodů na svém nynějším místě a jako napomenutí.

Avšak proti výkladu ve smyslu hrozby mluví především terminologie věty. U Ámose je mišpat jakýsi „leitmotiv“ a nikde u něho neznamená soud. 5,15 („Nenávidíte zlo a milujete dobro a postavte do brány mišpat právo ve smyslu Božího práva!) a zvláště 5,7 („Běda těm, kdo mění právo v plyněk a spravedlnost srážejí k zemi!“) a 6,12b („... že měníte právo v jed a plod spravedlnosti v plyněk!“) mluví naprosto jednoznačně ve prospěch mišpat jako práva ve smyslu nařízení Smlouvy. Také použitá srovnání odporují pojetí místa jako výroku soudu. Neboť étan nikdy neznamená — snad s výjimkou v pozdním Sir 40,13 — „mocný“, nýbrž vyjadřuje trvání a stálost. Protikladem k nachal étan je klamný potok, který nemá očekávanou vodu, jmenovaný v Jer 15,18. Za suchého léta jsou nečetné trvalé potoky v Palestině pocítovány jako požehnaní (srov. Num 24,6), jako voda vůbec (Iz 12,5; 32,2.20; 41,17; 43,19; 44,3 aj.). Žádoucí stav vyjádřený v našem výroku se podobá stavu z Iz 11,9: „Nikde se nejedná zle a zkaženě na mé svaté hoře. Neboť země je naplněna poznáním Jahve, jako vody pokrývají moře.“ Jen v našem verši je spojena s ideou hojnosti také myšlenka plodnosti, kterou dává voda zemi. Kvetoucí a plodný před Bohem je tedy podle Am 5,24 jen Boží lid, ve kterém Boží právo charty Smlouvy proniká a formuje právě oblast mezilidských vztahů (srov. 5,1.15; 6,12). Nejde přitom o určitý ekonomicko-sociální řád, nýbrž máme-li už použít moderní kategorie, o důstojnost a základní práva člověka zaručená v Dekalogu. Nikdo slabý už nemá být utlačován a nikdo chudý „zašlapáván“ (2,6—8; 4,1; 5,11n; 8,4nn), tj. s žádným člověkem se nesmí zacházet jako s věcí, a tím jako s objektem a prostředkem egoistických zájmů. Ámos staví neúnavně stále znovu a znovu toto téma do středu svého

kázání. Avšak Ámos je více než všichni ostatní proroci vyslancem přísného, ba neúprosného soudu (srov. především 7,7nn; 8,1nn; 9,1nn). Právě odtud se dá správně změřit závažnost, kterou má pro samého Boha zjevení mezilidská spravedlnost v Božím lidu. Tak tedy stojí na začátku písemného proroctví mocný Boží svědek s poselstvím, že mezilidské etos, a tím přetvoření lidského světa na svět společenství, patří neodlučně k podstatě zjeveného náboženství.

#### c) Ozeáš

Ozeáš je jako jediný z pišících proroků příslušníkem severního království, které leckdy považuje pozdější doba v náboženském směru za quantité négligeable. Avšak dnes víme, že Jahvovi věrní Levité severního Izraele hráli rozhodující úlohu v uchování Mojžíšova dědictví a v jeho aktualizování a že jižní království před zničením Samaří a po něm (722 př. Kr.) dostalo mocné a plodné impulsy prostřednictvím Jahvových ctitelů ze severu, kteří hledali v Judsku nový domov (také pro svou víru!). K těmto kruhům měl blízko Ozeáš, který snad sám pocházel z aristokracie. Začal svou proročskou činnost teprve o jedno desetiletí později než Ámos, a tak mu bylo Bohem určeno jako hlavní úloha nyní prosadit příkaz: „Nesmíš mít vedle mne žádné cizí bohy!“, aby v myšlení i kultu zmizely stopy baalismu. Avšak starost o platnost druhé Mojžíšovy tabule mu rovněž silně ležela na srdci, popř. byl vůbec ustanoven k tomu, nově zapast do paměti integrální chartu Smlouvy Izraele. Už první z jeho dětí se symbolickým jménem Jezreel muselo připomínat „vinu krve Jehuova domu“ (1,4), tedy provinění na člověku. V pohledu nazpět se Ozeáš odvažuje kárat Jákoba pro podvod na bratru (12,4). V „právním sporu Jahve s jeho lidem“, jak můžeme nadepsat 4,1—3, se praví: slyšte Jahvovo slovo, izraelští synové! Neboť Jahve jde na soud s obyvateli země. Neboť není věrnosti, ani lásky, ani poznání Boha na zemi. V zemi se šíří proklínání, lež, vraždy, krádeže a cizoložství, a vina krve následuje vinu krve.“ Věrnost, o které se zde mluví, neznamená jenom, ba ani ne především přímý poměr k Bohu, nýbrž věrnost členů národa navzájem, takže jeden může důvěřovat druhému, jeden může stavět na druhých (srov. Sd 9,16.19 aj.). Také u chesed = láska leží v našem textu důraz zřejmě na sounáležitosti Izraelitů navzájem, tedy na onom bratrském smýšlení, ve kterém spoluzaznívá zároveň láskyplná otevřenost vůči Bohu Smlouvy. „Poznání Boha“ znamená u Ozeáše živé uznání zjevené Boží vůle, jak je vyjádřena v chartě Smlouvy, stále znovu zvěstované v kultu. Tato, především její apodiktické zákazy (druhá tabule), se pak zvláště připomíná a téměř cituje. Tíže jmenovaných hříchů se zdůrazňuje tím, že jsou shrnuty ve výrazu „vina krve“. Tím se nepoukazuje speciálně, jak se často má za to, na vraždy králů při četných změnách na trůně severního království, nýbrž na všechno do nebe volající bezpráví, jehož přirozený spád musí nakonec vést přes všechny možné úklady proti osobní důstojnosti bližního k jeho utlačování a zničení.

Ozeáš měl to vzácné štěstí, že jeho slovo — ovšem ve zlé situaci Izraele — mělo také jakýsi účinek. V 6,1—3 se cituje kající píseň lidu jako svědectví jeho vůle obrátit se. Na to musí prorok odpovědět v Božím výroku: „Co mám s tebou dělat, Efraime? Judo, co mám s tebou dělat? Vaše láska se podobá rannímu mráčku, rose, která brzo sejde. Proto udeřím skrze proroky, zabijí je slovem svých úst. Neboť chci lásku, ne oběť!“ (6,4—6). Z této odpovědi poznáváme, že lidu chyběla opravdová otevřenost srdce a mravní rozhod-

nutí vůle, právě smýšlení podle Smlouvy. Chtěl projevit své obrácení jen v kultovních obětech. Tak by to bylo dělalo, a také to dělalo, zbožné pohanstvo. Avšak Izrael by měl vědět, že Bůh, který se k němu osobně obrací, chce jako skutečnou odpověď také to mravně osobní obrácení k sobě, které v myšlenkách, slovech a činech říká „ano“ Bohu a jeho vůli a v ní „ano“ jeho lásce, objímající všechny lidi. Chesed = láska a daat elohim = poznání Boha stojí zde v těsném paralelismu, znamenají tedy, i když z různých aspektů („uvnitř“ — „navenek“), tutéž věc. Starý řecký překlad užil pro chesed slova eleos = soucit, smilování. V 2,21 a 4,1 má tento výraz zřejmě také tento odstín, v 6,6 je, jak se zdá, méně obsáhlejší. Nicméně je „bratrství“ podstatnou složkou lásky, jak se již sdostatek ukázalo, a proto není divu, když slyšíme v Mt 9,13; 12,7 — tedy dvakrát! — toto prorocké slovo z Ježíšových úst v zabarvení: „Smilování chci, ne obětí! Zcela nedostatečný, ba pro dnešní zúžený význam slova dokonce odporující textu i kontextu, je stále ještě tu a tam běžný překlad slova chesed jako „zbožnost“. Ozeáš 6,6 není žádným povzbuzením k rozšířené praxi dispensovat se spíše od lásky k bližnímu než od úkonů zbožnosti. Tento velice výstižný a do očí bijící Boží výrok spíše vyslovuje soud nad takovým postojem, a jaký soud podle Oz 6,5 („udeřit“ — „zabít“)! V následujícím katalogu hříchů (6,7—1) mluví prorok znovu o trestuhodném porušení všech příkazů charity Smlouvy. V 12,8—9 kárá podvod a egoismus svého národa. Tak ukazuje všude, že také provinění na člověku, kterého Bůh vzal v Dekalogu do své ochrany, je proviněním na Bohu Smlouvy.

Proto neudivuje, že Bůh podle Oz 2,21 přináší jako manžel obnoveného Božího lidu do manželství těchto pět darů jako věno: právo a spravedlnost (srov. Am 5,7,24; 6,12), milost a smilování a věrnost. Tím se zajisté vyznačuje především smýšlení a jednání božského partnera smlouvy, avšak obrazu jako i celkovému obsahu poselství odpovídá, když zde zároveň vidíme způsoby existence smlouvy, které určují také život lidského partnera. Ten je sice nepřináší, avšak jsou mu umožněny jako Boží dar, protože je Bůh žádá jako závazné připodobnění k sobě. Proto je Boží lid jen tehdy a jen tam také aktuálně Božím lidem, kdy a kde jsou právo, spravedlnost, láska, slitování a věrnost Bohem darovanými a lidmi uchopenými životními projevy a životními statky a jako takové dávají světu ráz „Božího světa“.

#### d) Izaiáš

Ačkoli musíme s jistotou upřít jeruzalémskému proroku z konce osmého století Iz 40—66 a také několik kapitol z první části, jeho velikost mezi Božími svědky zůstává nedotčena. Tento prorok ukazuje Izraeli, z jaké nepochopitelné a ohromující výše svého božství zasahuje „Svatý Izraele“ — tak Izaiáš nazývá Boha, který vyvolil Izraele — do tohoto malého pozemského a lidského světa a uskutečňuje svůj dějinný plán, který objímá národy, avšak jehož středem je Sion. Základním Izaiášovým požadavkem k Božím lidu je: v tichu skládat důvěru i na politicko-vojenské rovině ne ve vlastní velikost, nýbrž v božské působení. Tato pokorná víra je, jak známo, leitmotiv Izaiášova zvěstování, který našel svou nejvýraznější formuli v 7,9: „Nebudete-li pevní [totiž v Jahvovi, tj. nevěříte-li], neobstojíte!“ Avšak při fascinujícím pohledu na velkolepý horizont největšího z proroků člověk snadno přehlédne, popř. zapomene, jakým mocným obhájcem Božího řádu byl Izaiáš (v mezilidské oblasti).

„Píseň o vinici“ (5,1—7) je jeden z nejznámějších

Izaiášových textů. Jeho závěr dává klíč k pochoopení: „Jahve čekal právo, a hle: bezpráví; spravedlnost, a hle: bédování!“ mišpat a sdaqah — slyšíme Amosovu řeč — měly být hrozny, které vinice nepřinesla. Odtud chápeme otráasající Boží výrok: „Vaše novoluní a svátky má duše nenávidí. Staly se mi břemenem, z něhož už jsem unaven. Roztáhněte-li své ruce, zakryji si oči před vámi. Budete-li se sebevíce modlit, nevyslyším vás.“

Neboť vaše ruce jsou plné krve. Umyjte se, očistěte se! Odklidte mi s očí zlé činy! Přestaňte jednat zle! Naučte se jednat dobře! Usilujte o právo! Postavte se do cesty násilníkovi! Zjednejte právo sirotku! Zastaňte se vdovy!“ (1,14—17). První prorokovo běda postihuje ty, „kdo spojují dům s domem a pole s polem, až už tu není místa, a vy jediní jste pány v zemi“ (5,8), a poslední ty, „kdo vydávají ustanovení plná neštěstí a píšou listiny pro utlačování, aby odstrčili chudé od soudu a ponížené v mém lidu oloupili o právo! Tak se jim stávají kořistí vdovy, a sirotky oni vykrádají“ (10,1n).

Této spravedlnosti rozhodující pro Izrael jako Boží lid se dostane místa v obnoveném Mesiášově království od Mesiáše samého. Po zvěstování skvělé a jedinečné titulatury budoucího krále spásy (9,5), se proto o něm říká: „On je upevní a poděpře [totiž Davidovo království] právem a spravedlností od nynějška až na věky (9,6). Jeho obsáhlé nadání Božím duchem (11,2) má ho udělat králem velké spravedlnosti v tomto světě: „Nebude soudit podle zdání a rozhodovat podle doslechu. Spíše se zastane chudých jako spravedlivý soudce a správně rozhodne ve prospěch ponížených v zemi. Násilníka udeří holí svých úst a zločince zabije dechem svých rtů. Spravedlnost je pásem jeho boků a věrnost opaskem jeho beder“ (11,4n).

Tato nevývratná svědeckví v Izaiášově poselství snad stačí, abychom ukázali, jak záleží právě svatému, „zcela jinému“ Bohu na uskutečnění Božího práva, tj. jím chtěného a jemu odpovídajícího mezilidského řádu v Božím lidu.

Podle Izaiáše je podstatnou vůlí Boží ne kultovní, ale mravně osobní posvěcení, které se projevuje odevzdáním ve víře všemohoucímu Bohu, a zároveň činným přítakáním bližnímu, které proměňuje svět.

#### e) Micheáš

Mladší současník velkého Izaiáše soustřeďuje své kázání, v tom je příbuzný Ámosovi, téměř zcela na obnovu práva a spravedlnosti. V době, kdy bezohledná snaha po zisku u jeruzalémské vládnoucí vrstvy vedla k systematickému ničení rolníků, a tím k zániku svobodného zemědělství zakotveného v základní ústavě Izraele, pranýřuje žádostivost jako postoj (2,1n), který podle desátého přikázání Dekalogu odporuje Bohu. Potom obrací svou obžalobu proti všem zlým činům, které se rodí z takového smýšlení: hospodářské vykořisťování, nespravedlivé soudy, nezákonné násilí (srov. 2,1nn. 8—10; 3,2n.9n; 7,1nn), podvod v obchodním životě (6,10nn), roztržka v rodinách (7,5). Mlčky nebo výslovně je jeho celé zvěstování nesené přesvědčením, že vůle Božího lidu dodržovat smlouvu se musí projevit především plněním druhé Mojžíšovy tabule. Avšak toto těžiště jeho poselství našlo hluché uši. Jen jednou, po přednesení hluboce dojímavé Boží žaloby, která staví na světlo Jahvovu lásku nezapomenutelnými a věčně platnými slovy (6,3—5), kladou mu jeho posluchači, poněkud ochotní k obrácení, otázku: „S čím mám předstoupit před Jahve, sklonit se před Bohem ve výši?

Mám před něho předstoupit se zápalnými oběťmi, s jednoročními telaty? Líbí se mu tisíce beranů, desítky tisíc potoků oleje? Anebo mám dát svého prvorozence za svůj zločin, plod svého těla za svůj hřích?" (6,6n). Všechny tyto otázky jsou položeny v horizontu obětní služby. Je tu ochota ke všemu, dokonce k strašnému ritu obětování prvorozeného, při kterém chtěl člověk působit na božstvo obětováním toho nejcennějšího a nejmilejšího, a to bohužel přes přísný zákaz také v Izraeli (srov. 3 Kr 16,34; 4 Kr 16,3; 21,6). Tu musí prorok odpovědět s výslovným poukazem na chartu Smlouvy a na kerygma proroků: „Oznámilo se ti, člověče, co je dobré a co Jahve od tebe žádá: nic jiného než konat právo, mít lásku (chesed!) a v pokoře putovat se svým Bohem!“ Zde máme před sebou nejvýznamnější příkaz Starého zákona. Stručněji, jasněji, lapidárněji se nikde nezvěstuje podstatná Boží vůle. Ve slově „právo“ (mišpat) se opakuje a staví do čela Ámosův příkaz. Jako tam i zde leží důraz na správném chování k bližnímu. Termín „chesed“ byl charakteristický pro poselství Ozeášovo. Znamená v obsáhlém smyslu živou otevřenost člověka k Bohu Smlouvy a k bližnímu. To jsou dvě dimenze jedné jediné věci, totiž smýšlení podle Smlouvy, jenom zdůraznění může být různé.

Jako v Oz 4,1 — méně v 6,6 — a většinou i jinde leží i zde důraz na mezilidské složce. Neboť tento pojem dostává v našem výroku své zbarvení od mišpat, a znamená tím především lásku a dobrotu orientující se podle Jahvovy lásky, která objímá všechny lidi. Tato láska a dobrota vydává ze sebe jako ovoce spravedlnost, tu však zároveň překračuje v bratrském slitování. Třetí poučení používá vzácného, těžko přeložitelného obratu, protože v hebrejském slově je obsažena idea zdrženlivosti, opatrnosti, péče a skromnosti. Protikladem k tomu je pyšná snaha o autonomii, kterou všichni proroci, hlavně však Izaiáš, zavrhují jako odporující Bohu. Také výraz „putovat se svým Bohem“, Izraeli tak důvěrně známy na základě putování praotců z Egypta do zaslíbené země, tj. dělat svá rozhodnutí spolu s Bohem, a tak utvářet svět a život, má svým obsahem blízko k Izaiášovi. Avšak přes Ámose, Ozeáše a Izaiáše má toto hlavní poučení Micheášovo své kořeny v Dekalogu charty Smlouvy. Jenom — a to je zcela charakteristické a pozoruhodné — poněkud obrací obě Mojžíšovy tabule. Za tím je zkušenost, že Boží lid se ještě spíše dá přivést k plnění „povinností vůči Bohu“, jak s přílišnou restrikcí rádi nazýváme první tři přikázání, než „povinností vůči bližnímu“. Micheášova formulace bojuje s prorockou autoritou proti každému pokusu rozlišovat v dvojrozměrné Boží vůli hlavní a vedlejší dimenzi. Dokonce i výraz „putovat s Bohem“ obsahuje implicitně poukaz na cestu k bližnímu. Neboť ve své smlouvě je Jahve stále na cestě k lidem a jejich světu.

Podstatná osa zjevení Boží vůle — v Mich 6,8 je převedena na nejvýstižnější formuli — určuje celé dějiny spásy. Král spásy, slíbený ve Starém zákoně jako hlava obnoveného Božího lidu, platí jako reprezentant a záruka dokonalého života podle Smlouvy, jak o tom jasně svědčí společný substrát všech mesiášských textů v proroků. Nejjasnější je to u oné jedinečné postavy z Iz 53, která pro smíření lidí s Bohem plní Boží vůli až do posledka, až k svobodnému přijetí smrti. V životě tohoto dokonalého partnera smlouvy — v Iz 42,6 a 49,8 zvaného prostě „smlouva lidu“ — je „ano“ k Bohu a „ano“ k bratřím jedna věc, jak to chce podstatný příkaz Boha zjevení.

V Novém zákoně se zjevuje v Ježíši Kristu „osobně“, jak bychom mohli říci, Boží milost, do-

cházející svého vyvrcholení a také ideální lidský partner smlouvy s Bohem jako hlava nového Božího lidu. Kdo poznal a pochopil božský propříkaz, sdělený prostřednictvím Mojžíše a proroků, nebude se divit, že Ježíš odhaluje lásku k Bohu a bližnímu jako neoddělitelné základní dimenze zjevení Boží vůle a přitom staví lásku k bližnímu na rovné lince k Bohu. To druhé se jeví z hlediska lidských výpočtů jako nepochopitelné. Bůh je nekonečný, člověk však konečný, tedy „ano“ k Bohu je primární, „ano“ k člověku sekundární požadavek, tak se jednou odvažil kazat věřícím jeden bibli vzdálený kazatel dokonce v katedrálním chrámu, aniž zřejmě pozoroval, že je tak v rozporu s celým Božím zjevením Starého i Nového zákona. Byl to jenom soukromý, zcela ojedinelý lapsus mentis? Kdo jen trochu zná církevní dějiny i s dějinami zbožnosti, bude se muset velmi zamyslet tváří v tvář základnímu biblickému příkazu, nad který není nic jasnějšího. Obtížný problém relativní neplodnosti křesťanství ve světě a v dějinách se z tohoto hlediska jeví najednou ve zvláštním světle. Zároveň se však stává tomu, kdo se dívá na bibli, nadějným znamením probuzení v křesťanství těchto dnů. Zřejmě přichází čas, kdy si křesťané — sit venia verbo! — vedle „dogmatu Logu“ také znovu vzpomínají na „pradogma mezilidského etosu“ a znovu si uvědomují jeho váhu, kterou rozhodným způsobem ukazují četná a jednoznačná biblická svědectví, ne na posledním místě ličení posledního soudu Mt 25,31—46 a zpráva o umývání nohou u evangelisty Jana — která je na místě synoptických zpráv o ustanovení eucharistie! Když „janovský“ papež Jan XXIII. udělal jakousi devizou svého pontifikátu výrok z Gn 45,4: „Já jsem Josef, váš bratr!“, byl tím dán slibný signál pro novou epochu. Kéž by jím začala doba, ve které by denně určoval výchovu a zkoumání svědomí na všech stupních Božího lidu novozákonním křížem potvrzený a jednou provždy aktualizovaný biblický příkaz: „Konat spravedlnost, mít lásku a v pokoře putovat se svým Bohem!“ (Mich 6,8) před každým jiným „katalogem povinností“. S tím bude pak spojeno nové a jiné obrácení církve ke světu, aggiornamento, které není taktickou, a tím předem k neúspěchu odsouzenou akomodací, nýbrž otevřeností k celému světu člověka, vycházející z ústřední osy biblického zjevení, otevřeností, která mu ve viditelné lidské lásce dá spatřit a pocítit Boží lásku, říkající „ano“ světu a člověku.

Přeložil V. ŽILINSKÝ

Prof. dr. Alfons Deissler (Freiburg im Br.): Bundespartnerschaft des Menschen mit Gott als Hinwendung zur Welt und zum Mitmenschen. — Eine unüberholbare Botschaft der frühen altbündlichen Offenbarung. Vyd. J. B. Metz ve „Welterständnis im Glauben“, Mainz 1965, S. 203—223.

## 25. neděle po letnicích

„Plností zákona je láska.“ Láska je něco víc než jen souhrn přikázání, souhrn plnění, kterým jsme povinni svému bližnímu. Láska je vlastně tajemstvím Boha samého, který je Láskou absolutní. Ji Bůh přitahuje do sebe samého jako k cíli a původu, a proto láska je něco víc než pouhá rozumnost mravního řádu ve světě, víc než pouhý souhrn hmatatelných a vypočítatelných plnění, kterými jsme povinni svému bližnímu, o něco víc než soubor provozních předpisů mechaniky tohoto světa a lidského života. Láska je nevyhovitelnou, překonávající skutečností, tím, čím se nám otevírá tajemství Boha samého. Ničím jiným ji nelze vysvětlit, v nic jiného proměnit. A proto je i láska plností zákona.

Karl Rahner

# Trojí vrstva v obsahu evangelií

Novozákonní věda věnuje vlivem metody historie forem (FM) již několik desetiletí zvláštní pozornost *prehistorii evangelií*, tj. evangelní látce před její písemnou redakcí. FM došla k závěrům, že dnešní evangelia jsou složena z fragmentů (tradice, forem) různé věrohodnosti. Vznik a vývoj těchto fragmentů se snaží stoupenci teorie vysvětlovat z jejich funkce v životě a kultu prvotní církve (Sitz im Leben). Teorie, která otevřela dokořán cestu subjektivismu v hodnocení jednotlivých evangelních perikop, byla pro katolické exegety podnětem k pronikavějšímu studiu a srovnávání jednotlivých evangelistů navzájem, k hlubšímu poznávání prvokřesťanské komunity, a tím i k zamyšlení se nad předevangelní látkou. V posledních letech vyšla řada studií, v nichž se katoličtí exegeté jako H. Schürmann,<sup>1)</sup> P. Benoit,<sup>2)</sup> L. Cerfaux,<sup>3)</sup> X. L. Dufour,<sup>4)</sup> R. Marle<sup>5)</sup> a jiní zabývají vzájemným poměrem orálního evangelia k evangeliím psaným. Dnešní pohled katolické exegeze na vznik evangelií je shrnut v instrukci Papežské biblické komise z r. 1964, pojednávající o historické pravdivosti evangelií, v níž se píše o třech časových úsecích tradice, o učením a životě Ježíšově, které jsou zachyceny v evangeliích.

Současné studium je pro exegetu i teologa nemalým problémem. Evangelia nepatří do toho literárního druhu, kam bychom měli snahu je řadit. Nejsou historií, tak jak si ji představujeme a píšeme dnes. Studium jejich redakce nás vede k závěru, že jsou ohlasem apoštolské a prvokřesťanské katecheze, teologická interpretace života Kristova, první dogmatické, liturgické, katechetické příručky křesťanské. Nebyl to výhradně zájem historický, který vedl k písemné redakci evangelií, ale měl sloužit konkrétním potřebám života a růstu mladé církve.

Řekne-li se „Evangelium“, máme zpravidla na mysli knihu. Dříve než jménem Evangelium byly označovány knihy, které nám zaznamenávají slova a skutky Pána Ježíše, znamenalo v křesťanské mluvě slovo „evangelium“ *orální „radostné poselství“*, které bylo předchůdcem formy zaznamenané písemem. Řecké substantivum „euangelion“ znamená etymologicky „radostnou zvěst“. Je to slavnostní, prastarý výraz řeckého světa skoro s náboženským zabarvením. Poslové přinášeli „euangelion“ o dobytém vítězství a obec přinášela oběti bohům. V římském imperiu údobí míru a zrození Augustova bylo rovněž „radostnou zvěstí“. A co jiného mohlo být pro Izrael „euangelion“, než že se Hospodin sklonil k svému lidu. Teprve ve druhém křesťanském století se dostalo termínu euangelion významu evangelia napsaného, knihy (sv. Justin, Apol. I, 66). Evangelisté nechtěli být pisateli historie, ale svědky. Každý svědčí svým způsobem, jinými slovy, pro své posluchače, pro svou dobu. Jejich cílem bylo budít a upevňovat víru. Tyto skutečnosti také

určují historický charakter — o kterém žádný katolický exegeta nepochybuje — kanonických evangelií.

## I. Ježíš, pramen evangelní tradice

Jádrum kanonických evangelií je „radostná zvěst“ života a nauky Ježíše Krista, jak byla hlášána apoštoly. Tento předmět tradice a katecheze se *vytvářel postupně až k redakci písemné*. Izaiáš prorokoval, že se jednoho dne objeví na pahorcích hlasatelé, přinášející veliké radostné poselství. Nadešel den, kdy Jan Křtítel na poušti prolašoval radostnou zvěst: „Připravte cestu Páně! Čiňte pokání! Přiblížilo se království nebeské!“ V ústech Jana Křtitele „radostná zvěst“ zněla ještě vážně, hlasem soudu a sekery přiložené ke stromu.

Zanedlouho je slyšet volání Ježíše Nazaretského, který přijal křest od Jana Křtitele: „Naplnil se čas a království Boží se přiblížilo. Obraťte se a věřte evangeliu!“ Tón hrozby přechází v radost. Ježíš je uprostřed zástupů. Chudým, pokorným, tichým a čistým patří království Boží. Stará spravedlnost je nahrazena spravedlností daleko dokonalejší. Janovým učedníkům, kteří s netrpělivostí očekávají království, obnovené ohněm a soudem, odpovídá proroctvím Izaiášovým: „Jděte a oznamte Janovi, co jste slyšeli a viděli: slepí vidí, chromí chodí, malomocní jsou očišťováni, mrtví vstávají, chudým je zvěstováno evangelium; a blažený je ten, komu nejsem kamenem úrazu“ (Mt 11, 4—6). Zrod nového království je doprovázen zázraky a Pán získává pro Boží království nové a nové učedníky, kteří v jeho jménu procházejí Galilejí a hlásají „radostnou zvěst“.

To je první časový úsek tradice, kterým k nám došlo učení a život Ježíšův. Instrukce PBK tento úsek vyjadřuje slovy: „Kristus Pán si vyvolil učedníky, kteří ho od počátku provázeli, viděli jeho skutky a naslouchali jeho slovům, a tím byli způsobilí stát se svědky jeho života i učení. Když Pán slovy vykládal své učení, užíval tehdy běžných způsobů uvažování a výkladů: přizpůsoboval se tak mentalitě posluchačů a dosáhl toho, že se jeho učení pevně vrylo v paměť a učedníci si je snadno zapamatovali. Ti snadno pochopili, že divy a jiné příběhy života Ježíšova byly vykonány nebo seskuepeny za tím účelem, aby lidé skutečně uvěřili v Krista a přijali vírou nauku spásy.“

*Spolehlivost evangelní tradice* je založena jednak na volbě apoštolů a učedníků, kteří byli očitými svědky života a nauky Ježíše Krista, (Sk ap 1, 8; 10, 39; 13, 31), jednak na způsobu výuky Ježíše Krista, který užíval všech způsobů orální výuky, které byly vlastní jeho posluchačům. Kolikrát se ozývá jeho důrazné: Slyšte, slyšte! Ne pomoci pergamenu nebo papyru, ale kázáním se vrývají jeho slova v paměť a srdce. Nepřišel založit nějakou filosofickou školu nebo vyhraněný okruh lidí, zkoumajících pod drobnohledem Písmo, náboženství založené na liteře, ale živou společnost, spjatou navzájem živými pouty lásky a autority. Vtělení Slova mělo za nutný následek založení viditelné církve, která by byla pokračováním Ježíšova vykupitelského díla. Svým učedníkům mluvil jejich srozumitelnou řečí. Aby získal člověka zpět Božímu království, stal se sám člověkem, trpěl a počínal si jako člověk. A když opustil tento svět, ve své církvi zůstal nadále mezi lidmi a pro lidi. Jeho vznešená nauka byla doprovázena velikými příklady. Každý jeho krok a skutek byl znamením božského života. Nebyl pouze prorokem mocného slova, o němž bylo řečeno, že nikdy nikdo nemluvil tak, jako on, ale byl i mužem velikých činů, jehož moc se projevovala na hmotě i na duchu.

<sup>1)</sup> Traditions-geschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968.

<sup>2)</sup> Exégèse et Théologie, Paris 1964.

<sup>3)</sup> La Voix vivante de l'Évangile au début de l'Église, Tournai 1946.

<sup>4)</sup> Les évangiles et l'histoire de Jésus, Paris 1963.

<sup>5)</sup> R. Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments, Paderborn 1959.



Ježíš Kristus vyrostl i učil v prostředí orálního aramejského stylu. Hlásal „radostnou zvěst“ lidu, u něhož ústní výuka byla hlavní metodou učení. Tato metoda předpokládá vycvičenou paměť a paměť palestinského lidu, jak již E. Renan poznamenává, byla hotová kniha. Rabínská výuka, cele ústní, vytříbila paměť Ježíšových posluchačů. Zákoníci měli tento způsob výuky: Žák seděl u nohou učitelových a co nejvěrněji opakoval jeho výroky. „Dobrý žák,“ říkali, „je podoben dobře vyzděné studnici, z níž ani kapka vody neunikne.“ I Ježíš Kristus užíval prostředků, jejichž účelem bylo zaujmout posluchače, pomáhat jejich paměti, aby se učení vrylo v paměť a v ní se i zachovalo. Myšlenkový úměr (parallelismus membrorum), tento význačný rys hebrejského básnictví, byl častý v katechezi Ježíšově. Ježíš rytmoval své řeči, užitím obdoby i protikladů [země-nebe, moudrý-pošetilý, nové víno-staré víno, pastýř-ovce apod.] a vkládal je do rámce slovesných druhů, obvyklých v tomto prostředí (parabola, modlitba aj.). Jen si přečteme nahlas horské kázání v Matoušově podání. Opakování myšlenek v úměrném rozčlenění, asonance, rytmus, i když zastřený řeckou verzí, to vše působí na posluchače, budí v něm pozornost a je výbornou mnemotechnickou pomůckou. V obrazné mluvě je Mistr nedostizitelný. Již po prvním Ježíšově kázání lid užasl nad jeho učením. Učil je totiž jako ten, kdo má moc, a ne jako vykladatelé Písma. A všichni se divili, takže se jeden druhého ptal: „Co to je? Nové učení s mocí!“ (Mr 1, 22, 27). Slova nového palestinského rabbi, doprovázená zázraky, měla již sama v sobě záruku, že pevně zakotví v paměti.

## II. Apoštolské a prvokřesťanské kázání, druhý úsek evangelní tradice

Po odchodu Sprsítelově se stali hlasateli „radostné zvěsti“ apoštolové a jejich učedníci. Také jejich katecheze z Mistrova příkazu [„jděte do celého světa a učte...“] a v duchu palestinského prostředí byla ústní. Jejich prvotním úkolem nebylo sepsání velkých skutků a učení Ježíšova, ale *živým slovem hlásat Krista, jak se slušelo na svědky*. V klasickém prologu svého evangelia o tom píše sv. Lukáš: „kteří byli od počátku očitými svědky a přisluhovali slova“ (1, 2). Komunita, seskupená kolem apoštolů, mohutní a roste. Jádrem apoštolské katecheze je zvěst o Kristově utrpení a zmrtvýchvstání, jak je zřejmé již z časově prvního Pavlova listu, v němž vzpomíná na počátky svého apoštolátu v Soluni: „Naše hlásání radostné zvěsti nebylo jen ve slově, ale v moci a Duchu svatém. Vždyť sami lidé o nás rozhlašují, jak jsme k vám přišli a jak jste se obrátili od modél k Bohu, abyste sloužili Bohu živému a pravému a vyčkávali z nebe Syna, kterého vzkřísil z mrtvých, Ježíše, který nás vysvobozuje od nastávajícího hněvu!“ (1 Sol 1, 5, 9–10). Velikonoční tajemství, toť podstata evangelia, starokřesťanské víry. A tento předmět víry je záhy stručně vyjadřován větami, jež jsou větami prvotního katechismu a kréda. Jejich stopy nalézáme zase v Pavlových listech, který o nich sám tvrdí, že jsou tradiční: „Připomínám vám, bratří, evangelium, které jsem hlásal a které jste také přijali, v němž i trváte, skrze které také přicházíte ke spáse... Podal jsem vám zajisté především to, co jsem také přijal, že totiž Kristus zemřel za naše hříchy, podle Písem, že byl pohřben a že třetího dne vstal podle Písem...“ (1 Kor 15, 1–4).

*Kázání prvotní křesťanské komunity*, [která nebyla žádnou anonymní komunitou], které poznáváme hlavně z listů sv. Pavla a Skutků apoštolských, jeví se *ve dvojit formě*: V kázání k nevěřícím, nej-

dříve k Židům (kerygma, misijní kázání), a v kázání k věřícím (didaché). V kázání k nevěřícím, v prvních dobách, byl kladen důraz hlavně na mesianitu. Bylo třeba důrazně a těmi vedle zmrtvýchvstání byly i ostatní zázraky. Tak se vytváří v katechezi řetěz zázraků. Výběr se děje podle zákonů lidového orálního stylu. Štěpánovo mučednictví (Sk ap 6–7) dává tušit reakci u Židů. Dochází ke kontroverzím. Diskuse o mesiášském poslání měl již Ježíš se svými odpůrci a ty utkvěly v paměti učedníků. Tak se tvoří řetěz kontroverzí a průpovědí. Námitky proti nedůstojné smrti Ježíšově vedly učedníky ke Starému zákonu. Ve světle Paschy má vše jiný, hlubší smysl. Události se jeví jako nutné v Božím úradku spásy. Zaslepení Izraele bylo předpověděno. Vzniká řetěz citací, v nichž v nežidovském prostředí zbývá jen formule: „Podle Písem“.

Kázání k věřícím mělo dvojit formu: *katechetickou a liturgickou*. Nově pokřtěným bylo třeba dát směrnic pro mravní život. Odpovědět na jejich otázky a životní problémy. Ze Skutků apoštolských se dovidáme, že se kolem apoštolů utvořily skupinky (2, 42), Pavel konal noční katechezi (20, 7–12). Vzniká řetěz parabol a sentencí Ježíšových. Vzpomíná se na ně, popřípadě se aktualizují podle potřeb nového prostředí. Z listů Pavlových poznáváme problémy a otázky mladých křesťanských komunit (otázky postu, svěcení soboty, jak se modlit apod.). Tak se tvořily řetězce odpovědí na problémy křesťanského života. Tvořily se řetězce *parenese* a *maxim*, při nichž nešlo o to, zda to anebo ono bylo řečeno u jezera, na hoře, v Galileji nebo Judeji, na počátku anebo na konci Ježíšova působení. Věřící se ale také shromažďovali ke slavení kultu vzkříšeného (Sk 2, 42). Tato liturgická shromáždění vyvolávala v paměť zvláště slavnostní a mysteriózní události ze života Páně, jako poslední večeře, utrpení, zjevení Vzkříšeného, nanebevstoupení, založení a organizace církve.

Hlasatelům „dobré zvěsti“ nešlo o to vylíčit život Ježíšův do posledních podrobností, ale jako očití svědkové chtějí *vydat svědectví* o tom, co viděli a slyšeli. Šlo jim o to, aby se Kristova nauka vryla do duše a srdce posluchačů. Proto bylo nutno základní pravdy této nauky neustále opakovat. To byl v době Kristově, jak již bylo výše ukázáno, běžný způsob učení. Tento způsob se nazýval „katechezí“, tj. „ozvěnou“, protože se Ježíšův hlas takřka opakoval (řec. katecheō) před posluchači.

Apoštolové byli nuceni z bohatosti Kristových skutků a slov vybírat nejdůležitější. Mnohé události upadly v zapomenutí, o mnohých událostech se méně kázalo, jiné byly zase živé, zanechaly tak hluboké stopy ve vzpomínkách apoštolů a učedníků, že nebylo možno o nich nemluvit. Takřka samovolně a přirozeně k usnadnění paměti a katecheze se jednotlivé události a řeči seskupily [redakčně] podle různých period života Kristova. Spíše byl zachován pořádek logický a psychologický [založený na asociaci idejí] než chronologický. Proto chronologické a topografické poznámky jsou mnohdy stereotypní: „Tehdy, za oněch dnů, na jakémsi místě“ apod. Tak se tvořil kádr, typ nauky, katecheze, která ve své podstatě byla společná hlasatelům „radostné zvěsti“. Hlavní body plánu katecheze, která původně vycházela z velikonoční události, byly: křest Kristův, kázání v Galileji, cesta z Galileje do Jeruzaléma, umučení a zmrtvýchvstání Páně. Dokladem tohoto schématu apoštolské katecheze je kázání sv. Petra před setníkem Korneliem (Sk ap 10, 37–41). Tato katecheze se vytvořila v prostředí palestinském a nezměnila se v podstatě, ani když se rozšiřovala do prostředí

řeckořímského. Byla v jádře stejná v Jeruzalémě jako v Římě a v řeckých i maloasijských církevních obcích, kde přijala pouze místní zabarvení.

Tradice byla živá, ale věrná. Hlasatelé nechtěli být jen reproduktory slov a skutků Ježíšových (na způsob rabbi Izraele). Pro ně byl Ježíš daleko více: Vtělené Slovo, Život. *Nechtěli jen konzervovat Ježíšova slova, ale předávat život.* To znamená, nebáli se aktualizovat slova Kristova podle prostředí a posluchačů. Vyžadovala to, např. změna prostředí, jako bylo městské prostředí civilizace řeckořímského světa na rozdíl od venkovského galilejského prostředí. Řecká úprava původní aramejské katecheze vedla k adaptaci a k aktualizaci. Tento postup nenarušil autentičnost zvěsti. Byla zde svědomitá věrnost, kontrola svědků a Duch svatý vedl „služebníky slova“ k plnější pravdě.

Tato ústní katecheze, tato živá tradice byla nejlepší přípravou k písemnému záznamu „radostné zvěsti“, evangelií, a také zárukou jejich věrnosti, protože byla po dlouhou řadu let *kontrolována posluchači*, z nichž mnozí viděli a slyšeli Ježíše.

Ještě na jednu velmi závažnou skutečnost ve druhém úseku evangelní tradice, která přešla i do koncilních textů (konstituce Dei Verbum čl. 19) je nutno upozornit. „Apoštolové po nanebevstoupení Páně předávali svým posluchačům to, co On sám učil a činil, s oním plnějším porozuměním, kterého se jim dostalo z událostí Kristova oslavení a osvícení světle Ducha pravdy.“ Připouští se tedy, že apoštolové chápali a hlásali, co Ježíš skutečně řekl a činil, *s dokonalejším porozuměním* v důsledku velikonočního prožitku a osvícení Ducha svatého. Jde tedy o *teologickou interpretaci*, která však není volným přikládáním toho neb onoho smyslu věci. Byli pod vlivem Ducha svatého, takže nedošlo k porušení, ale k prohloubení Ježíšova učení a skutků.

Na závěr citujeme slova instrukce PBK, v nichž je shrnuto, co bylo výše řečeno o druhém úseku evangelní tradice: „Apoštolové hlásali zvláště smrt a zmrtvýchvstání Páně, vydávající tak svědectví Ježíšovi, věrně líčili jeho život a vykládali jeho učení. Ve svém způsobu kázání měli na zřeteli okolnosti, ve kterých žili jejich posluchači. Když vstal Ježíš z mrtvých a jasně se projevil jeho božství, víra naprosto nezahladila vzpomínku na to, co se všechno stalo, ale spíše tuto vzpomínku utvrzovala, protože se víra opírala o to, co Ježíš vykonal a učil. A ten se nezměnil v „mythickou“ osobu a jeho učení nebylo porušeno tím, že učedníci ctili Ježíše jako Pána a Syna Božího. Není důvodu popírat, že apoštolové s dokonalejším porozuměním předávali posluchačům to, co Pán skutečně řekl a učinil, poněvadž sami byli poučeni slavnými činy Kristovými a osvícení světle Ducha pravdy. Z toho vyplývá, že jako sám Ježíš po zmrtvýchvstání „jim vykládal“ slova Starého zákona i svá vlastní slova, tak i oni vysvětlovali jeho slova i činy, jak to vyžadovala potřeba posluchačů. Při službě slova kázali používající různých způsobů mluvy, jak odpovídalo jejich záměru i mentalitě posluchačů; byli totiž povinni kázat „Řekům i Neřekům, moudrým i nemoudrým“. Je však nutno rozlišovat a mít na paměti tyto způsoby mluvy, jimiž hlasatelé zvěstovali Krista: katecheze, vyprávění, svědectví, hymny, doxologie, modlitby a jiné literární formy, které byly běžné v Písmu svatém a u lidí tehdejší doby.“

(Pokračování)

JAN MERELL

TEILHARD DE CHARDIN

## Jak hlásat evangelium naší době

*Největší vliv na lidstvo, v dobrém i zlém, měli vždy ti, v nichž co nejmohutněji planula duše jejich doby.*

### Úvod

Chceme-li účinně působit na jakýkoliv životní proud, je nutné, abychom k němu sami patřili. Jen dělník najde porozumění u dělníků: Jen geolog nebo voják může hovořit ke geologům nebo vojákům. Jen člověk může dojít sluchu u lidí.

Mám v úmyslu ukázat, že za našich dnů existuje velmi silné *přirozené* hnutí náboženské.

Abychom je mohli ovlivnit a povýšit do oblasti nadpřirozena (a v tom právě záleží konverze země), uvažme, křesťané, kněží, že je naprosto nutné, abychom se podíleli na jeho elánu, zneklidnění i naději nejen slovy, ale i skutky.

Pokud bychom však budili dojem, že chceme zvnějšku vnutit moderním lidem úplně hotovou spirítualitu, pak bychom se zcela zřítatili v davu, zůstali bychom hlasem opuštěným na poušti.

Je jen jediný prostředek, jak získat Bohu vládu nad lidmi naší doby, totiž hledat ho skrze jejich ideál — hledat Boha, kterého jiz vlastníme a který je mezi námi — avšak hledat ho s nimi tak, jako bychom ho neznali.

Jaký je Bůh, kterého hledají naši současníci, a jak ho s nimi můžeme nalézt v Ježíši Kristu?

O tom chci nyní promluvit, *poněvadž jsem to vy- tušil*.

### I. Moderní ideál Boha

Hluboké náboženské hnutí naší doby je podle mého názoru charakterizováno tím, že se v lidském vědomí objevuje pojem *vesmíru*, jakožto vznešenějšího přirozeného celku než je člověk, a pro člověka se tedy *rovná Bohu* (konečnému nebo nekonečnému).

Podoba tohoto Boha je dosud nejasná. Spíše než jeho samého vnímáme první paprsky jeho záře tam, kde je Život, Pravda, Duch. Ale jeho záře je nepopíratelná.

Přesnější perspektiva věcí, která nastoupila na místo geocentrické a antropocentrické iluze, nám dnes ukazuje naše bytí ztracené v takovém množství sil a tajemství, že naše individualita podléhá množství vztahů a propojení, že naše civilizace je obklopena mnoha jinými myšlenkovými okruhy. Proto každý, kdo takto pozoruje svou dobu, cítí drtivou nadvládu světa nad sebou.

Domnělí panteističtí mystikové odedávna cítili, že do nebe se vstupuje duší. Dnes díky pokroku pozorování a myšlení počíná být toto zjištění přijímáno i všeobecně.

A tak si moderní člověk ještě ani neuvědomuje přesně jméno, které má dát onomu velikému jsoucímu, které se rodí v lůně světa *skrze něho a pro něho*. Ví však, že se bude klanět jen božstvu, bude-li mít určité vlastnosti, podle nichž je bude moci uznat.

Bůh, kterého očekává naše století, tedy musí být:

1. *rozsáhlý* a tajemný jako kosmos,
2. *bezprostřední* jako život,
3. *spjatý* (nějakým způsobem) s naším úsilím jakožto lidská bytost.

Bůh, který by činil svět zjednodušeným, menším nebo méně zajímavým, než jak jej naše srdce či náš rozum odhalují, by byl Bohem méně vznešeným než očekáváme, a před takovým Bohem by země nikdy nesklonila svá kolena.

Nemylme se: křesťanský ideál (jak se obvykle podává) přestal být společným ideálem lidstva, přestože si to stále poklidně namlouváme.

Lidé ve stále větším a větším počtu, chtějí-li být upřímní, doznají knězi, že křesťanství, které káže, se jim jeví nepřekonatelně nelidské a malicherné, jak ve svých příslibech individuálního štěstí, tak ve svých zásadách odříkání. „Vaše evangelium,“ říká, „končí v tom, že vytváří duše zaměřené na své vlastní egoistické výhody a zcela bez zájmu pro společné dílo, proto nás nezajímá. Naše smýšlení je lepší než jeho, jsou lepší věci než ono, a tedy pravdivější...“

„Křesťanské“ a „lidské“ se již nechápu jako shodné. To však je veliký rozkol, který ohrožuje církev.

Někdo by řekl, že tento rozkol je jen pomyslný nebo alespoň že všechny tyto omyly jsou na straně těch, kdo opustili společenství.

Avšak život ve svém celku se nemylí. Nuže, na čí straně je život dnes? Je opravdu s námi?

Které knihy vycházejí v tisících? Právě ty, v nichž se rýsuje náboženství Boha blízkého, věčně tvořivého, univerzálního, jak je odhalují upřímní a nadšení lidé.

Hlasy tohoto druhu nyní docházejí sluchu: „Mám pocit, že nadešla doba, kdy lidé by měli zapomenout na místní pouta a sjednotit se na velikém díle, které navždy vzájemně sdruží svobodné lidi“ (Wilson 24. ledna 1919).

Jaká je tedy ona výzva Ducha v nás? Pokud se mne týče — prohlašuji to před Bohem — chci, aby toto svědectví dalo světlo bratřím, kteří důvěřují mé opravdovosti, kteří však snad nezakoušejí v témže stupni duši doby jako já: „Od té doby, co díky určitým zkušenostem (získaným od dětství a analyzovaným během dlouhých let) se mi podařilo integrovat, přetavit (jak říkám) do své vůle tuto vášeň pro Vesmír, která dnes oživuje všeobecně lidstvo, mám dojem, že jsem vstoupil do nového světa.“

Ve srovnání s tím, co mne nyní uspokojuje a po čem toužím, se mi můj dřívější náboženský život zdá jako něco dětinského.

Vskutku, když se nějakou dobu podílíte na starostech, nadějích a činnosti, jimiž žije vrchol lidstva, a potom se vrátíte do určitých kruhů našeho náboženství, zdá se vám, že jste ve snu, když vidíte, jaké úsilí se ztrácí v blahoslavení nějakého Božího sluhy, v úspěchu určité pobožnosti, v rafinovaném rozboru nějakého tajemství.

Budujeme si své příbytky v oblacích a ani nepozorujeme, že skutečnost kráčí mimo nás.

A přece, skutečnost nás potřebuje, nás křesťany, aby se dovršila. Bůh bible se neliší od Boha přírody.

Čeho tedy má zapotřebí naše generace, než aby se panteismus jedněch stal nadpřirozeným a víra druhých aby se zlidštila? Aby namísto hrozícího rozkolu nastoupilo spojení, které oživuje?...

Jménem nejčistší podstaty Zjevení bychom měli usilovat modlitbou, meditací, příkladem o spojení obou hvězd, jejichž opačné působivosti zdánlivě ruší mír lidí dobré vůle.

Je třeba, abychom kázali, a abychom uváděli v život to, co bych nazval „evangeliem lidského úsilí“.

## II. Evangelium lidského úsilí

Zvláštní apoštolát, který mám na mysli, nesměřuje jen k posvěcení národa nebo určité sociální

vrstvy, nýbrž k posvěcení samotné osy lidského myšlení směrem k duchu. Tento apoštolát má dvě fáze: přirozenou, která slouží jako uvedení ke křesťanské víře, a nadpřirozenou, v níž se odhaluje (zjevuje) prodloužený dosah pozemské činnosti.

Mám za to, že během první počáteční fáze by bylo nutně rozvinout u těch, kdo věří v Ježíše Krista, i u nevěřících větší vědomí vesmíru, který nás obklopuje, a naši schopnost podílet se na jeho rozvoji.

Tato náboženská a tajemná vášeň pro vše přirozené, jehož jsme součástí, žije v nás. Podle mého soudu je nutno ji živit a soustavně rozvíjet, a to jak pro oživení náboženství věřících, tak i pro přiblížení nevěřících k víře.

Pro ty, které pohlcuje úzký individuální obzor, možno načrtnout zvláštní způsob hledání, určený k probuzení smyslu (základního a otvírajícího obzory) pro skutečnosti nadosobní.

A u lidí, u nichž převládá intuice univerzálního (obecného), budeme zcela určitě neúčinněji pracovat pro království Boží, když je povzbudíme a podpoříme v jejich způsobu vidění.

Mám za to, že je křesťanské pozdvižovat lidi od omezených a nestálých seskupení v národech, ať už jsou to velká sdružení hospodářská nebo vědecká, k myšlence jedinečného a specifického lidského úsilí. Toto úsilí by sdružovalo všechny činnosti, a to ne již pouze v defenzivě (jak jsme to viděli chvílemi za války), nýbrž pro pozitivní sledování nejvyššího ideálu. Tento ideál by došel upřesnění díky našemu úsilí, které by trpělivě směřovalo k větší míře pravdy, krásy a spravedlnosti.

Znamená to dát zazářit před zrakem lidí naději v určité dovršení vesmíru a souhlasně s jejich dnešním tušením ji s nimi sdílet. Proto se nic nesmí zanedbat, když půjde o jejich spojení v jednotě téže pozemské víry. Taková musí být, podle mého mínění, lidská přípravná podoba našeho úsilí, našeho hlásání.

A na této půdě bychom byli, my křesťané, zcela spojeni se svými nejlepšími a nejschopnějšími současníky, ať už jejich náboženské přesvědčení je jakékoliv.

Zařadit se mezi dělníky země je pro křesťana svatým, kněžským a církví vlastním povoláním, které vychází z lásky ke Kristu a směřuje k jeho dovršení.

Často jsme se setkali s příkladem lidí, kteří se oddali vědě ke cti nebo obraně náboženství. Kdy se však setkáme s kněžími nebo řeholníky, kteří dokáží překročit tuto vnějškovost a budou hledat a studovat s duchem zbožné oddanosti, to znamená s jasným a výslovným vědomím, že nejmenší z jejich přirozených zisků, právě proto, že živí duše, definitivně slouží i růstu těla Kristova?

Kéž by bylo brzy mnoho těch, kdo pochopí, že kněz právě jako kněz se může věnovat vědě nebo sociologii a že je to přinejmenším právě tak jeho funkce, jako když se specializuje v pohřebních rittech?

Což to není k politování, že jsme dopustili, aby se sluhové života stali v očích lidí téměř jen „těmi, kdo pochovávají“?

Víra ve svatost lidského úsilí musí být prokázána naší starostí o to, abychom ve jménu křesťanství byli první, kdo probouzejí zemi. A proto bude třeba, abychom tomuto úkolu zůstali věrni i ve vlastní oblasti náboženských pravd.

Byli jsme zvyklí chápat Zjevení jakožto záři, ozařující jasně celou strukturu světa. Avšak mohli bychom vzbudit úsměv u nevěřících anebo jim dokonce vzít odvahu přiblížit se k nám, kdybychom nedávali darům, které nám Bůh dal — jak o tom mluví i Písmo — jejich pravý rozměr. Mohli by

nám totiž vytýkat, že jsme naivní nebo že zjednodušíme Vesmír. Pravda Boží není pro nás dosud slunce, nýbrž jen malá hvězda, svítící uprostřed noci.

Od Ježíše Krista, od proroků jsme se naučili, kterým směrem, ke kterému cíli se pohybuje střed (jádro) naší nepatrnosti. Nevíme však téměř nic o prodlouženém dosahu světa a naší osoby, o dějinných fázích a fyzických podmínkách naší cesty k Bohu. Pohybujeme se v temnotách ke světlemu bodu; a jestliže nebráníme se zanicením své vidění, jestliže je znovu nedobýváme v každém okamžiku, sama hvězda nám unikne.

Nebotí toto je nejkrásnější skutečnost:

„Kdo chce stále vidět, musí bojovat v každé chvíli o světlo.“ Křesťan neuniká tomuto vznešenému a přísnému zákonu, který navzájem váže Ducha a Pravdu.

Proto kdyby církev nehledala Boha tak, jako by ho mohla ztratit — což je nemožné — dokonce si troufám říci, jako by ho dosud neznala, byla by církví mrtvou, kterou by lidské myšlení ihned rozložilo.

Kdybychom uměli říci tyto věci lidem trochu jasněji, kdyby cítili, že s nimi zakoušíme úzkost i bohatství neklidu, zda by nás nenáviděli jako tyrany ducha a cizince pro své duše?

Proto veliký úkol, před kterým stojí teologie v této chvíli (doufám, že tento závěr vyplývá jasně z předcházejících stránek), je nedopustit, aby betlémská hvězda byla převýšena hvězdou novou, světem, který vychází nad lidstvem. Je právě čas zkoumat ve všech odvětvích posvátné vědy, studiem i modlitbou, oblasti, kde se stýkají Bůh a kosmos.

a) V dogmatice by bylo třeba, aby naši doktoři, když již tak dlouho analyzovali boží vztahy „ad intra“, přikročili konečně s plnou sympatií ke studiu vztahů „ad extra“, které podřazují vesmír Bohu. To naléhavě vyžaduje moderní myšlení a neustálý tlak herezí v tomto směru je znamením hlubokého lidského neklidu, který chce být uspokojen.

Zatímco pohanské mytologie se pokoušely, i když zmateně, objasňovat otázky, týkající se dokonalého stavu duše, božských vtělení, spojení zla a jsoucna, zjišťujeme dnes s podivem, že obvyklý křesťanský způsob líčení počátků a proměn světa je umělý, téměř dětinský.

Vždyt musí být zřejmé, že přílišným zdůrazňováním Boha osobního a svobodného, absolutnosti nicoty, bezděčnosti stvoření a náhodnosti prvního pádu riskujeme, že vytváříme z vesmíru něco neúnosného a cenu duše [o které tolik kážeme] činíme nepochopitelnou.

Což skutečně není v Písmu nic, co by nám mohlo dát vyšší, zajímavější a přiměřenější vysvětlení událostí, které nás unášejí, a našich zájmů, vzhledem k velké ideji, kterou si tvoříme o vesmíru? Snad nebylo vše tak zlé v gnozi?

V morálce, mám za to, nastal okamžik, kdy je třeba jen vhodné pátrat, v jakém souladu jsou křesťanské ctnosti, aniž bychom je v nejmenším racionalizovali, s experimentálními směry lidského pokroku. Zkoumat například, jaká je „fyzická“ funkce lásky v utváření Kristova těla nebo jaká je úloha čistoty v duchovním růstu člověka.

b) Lásky (eros) je základ zájmů člověka, jeho spásy nebo záky, z ní rostou všechny jeho velké touhy. Což není podivné, že za tolik staletí, během nichž ji naši autoři kritizují nebo přibrzdí, se ani jeden nevrátil k Platonovi a nepoložil si s ním otázku, odkud přichází tato vášeň, kam jde, co je v ní vlastně špatného a pomíjejícího a co v ní má být právě naopak s celou vážností posilováno, aby se mohla přetvořit v lásku Boží?

Na druhé straně však, vzhledem k společenským seskupením, která neustále rostou a prolínají se po celém světě, vzniká nutnost vytvořit novou kategorii povinností a najít pro ni místo vedle starých přikázání. Morálka byla až dosud příliš individualistická [od jednotlivce k jednotlivci]. Napříště bude třeba výslovněji dbát povinností člověka ke společenství i k vesmíru: povinností politických, mezinárodních, kosmických (možno-li to tak říci), z nichž na prvé místo patří povinnost práce a bádání.

V dnešní době se odkrývá nový obzor odpovědnosti a křesťanství v něm musí nezbytně zazářit svým světlem v širším smyslu, jinak je postihne to, že zaostane ve svých příkazech a že dopustí, aby se svědomí lidstva utvářelo mimo ně,

c) Konečně v asketice pokojné rozvinutí dobra v církvi naléhavě žádá, abychom našli skutečně obsažený výraz pro křesťanské odříkání, výraz, který by sice nikterak nezeslaboval nauku kříže, přece však integroval do křesťanského úsilí veškerý dynamismus, obsažený v nejvyšších zájmech lidského rodu.

Teologové, poněvadž jsou plni spekulativních diskusí, zapomínají prakticky smířit přirozené a nadpřirozené v jedné a téže harmonické orientaci lidské činnosti, což je problém tisíckrát naléhavější než všechny teoretické potíže, které možno nashromáždit o podstatě milosti.

K rozřešení tohoto problému je třeba ukázat, že odříkání nejen neochuzuje přirozenost a nebere křesťanu zájem o vesmír, nýbrž že podstatně vychází z lidského úsilí. Pravá čistota a pravá kontemplace jsou totiž jenom formy, které umožňují a prodlužují přirozený smysl lidské činnosti a lásky. Křesťanská volba by tedy měla být chápána jako výběr ne mezi nebem a zemí, nýbrž mezi dvěma snahami o završení vesmíru v Kristu nebo mimo Krista (intra nebo extra Christum).

Výsledky takového podání by byly nesmírné, nemluvě ani o tom, že nesmiřitelné předsudky mnoha lidí by se rozplynuly. A nikdo si neumí představit úlevu mnoha spravedlivých duší a jejich obnovený elán pro Ježíše Krista, kdyby se bez vytáček učilo, že člověk může našeho Pána následovat a dosahovat všemi živými silami, jakožto svět, k jehož utváření je náš svět východiskem.

Jistě je dobré šířit království Boží mezi novými národy. Ještě lepší a bezprostřednější však je dát mu proniknout do hlubiny lidského srdce.

Kdyby se nám podařilo právě zde probudit lásku k Ježíši Kristu, žasli bychom při pohledu na proud lidí spontánně putujících k Jeruzalému.

Svět může být obrácen a spasen jen nadpřirozenem, avšak nadpřirozenem uvedeným v soulad s přirozenými tendencemi vlastními každému století.

Mohlo by se říci, že pro úplný vnitřní (a apoštolský) život křesťana je nutné:

a) podílet se na nadějích a strastech své doby, to znamená sjednotit se s nimi; (viz 9+5)

b) převést tuto lidskou formu do nadpřirozeného života a rozvinout tak jedinečné úsilí k duchovnímu rozvoji člověka;

c) přetvořit lidské úsilí tím, že mu umožníme (jeho vlastním prodloužením) dosáhnout vyšších forem činnosti, jimiž jsou čistota, kontemplace i úplné odevzdání se Bohu.

Avšak my jsme po celé století v mnoha případech nebyli schopni chápat neklid a touhy světa; nepodíleli jsme se na širokých instinktivních prouděch, které řídily přirozený život, a proto dnes vidíme slabost naší „opatrnosti“.

Poněvadž jsem si vědom, a to velmi naléhavě, že vnímám tužby, které jsou v duši mé doby (tak

jako druzí vnímají zase slabosti), pokládám si za povinnost vydat před bratry v apoštolátu toto svědectví, jež je plodem osobní, určité a trvající zkušenosti: jediné evangelium, které může přivést naši společnost k Ježíši Kristu, jediné, které mi skutečně něco říká, je evangelium, které ukáže Boha na konci vesmíru věštno a v němž bude větší místo pro činnou účast člověka.

Chceme-li my, kteří pokračujeme v díle apoštolů, získat pro Ježíše Krista hlavu a srdce lidstva,

musíme my sami, kteří také hledáme pravdu, přinést těm, kteří hledají, zvěst o ještě větším díle, tak jak je oni sami očekávají *celým svým úsilím.*

Přeložil J. VRBENSKÝ

Strasbourg, Zjevení Páně, 1919.

Poprvé tiskem vyšlo r. 1963: „Note pour servir à l'évangélisation des temps nouveaux“. Cahiers Pierre Teilhard de Chardin; 4. La parole attendue, Editions du Seuil.

# Vita

názory - události - diskuse - recenze - zprávy

## Úvahy o deformacích religionistiky —

Že všechno nebylo u nás v minulém desetiletí v pořádku, je snad každému jasné a zřejmé. Je však třeba ukázat a vyložit, v čem byly zásadní deformace a jaké jsou možnosti deformace aspoň částečně napravit. Není to snadné a bude to trvat léta, avšak pokusit se musíme. V našich úvahách se budeme snažit vyhnout se osobním polemikám a pokusíme se o věcnou analýzu situace. Proto uvítáme všechny doplňky a kritiky našeho stanoviska i hlediska — pokud budou ovšem věcné a diktovány zájmem o věc a snahou o vzájemné porozumění.

I.

Prvotní deformace — mohli bychom říci pradeformace — je ve změněném stanovisku a přístupu ke studiu náboženství i k studiu religionistiky: Potřebný a nutný pluralismus byl nahrazen *mocenským monismem*.

Byl zrušen rozdíl mezi religionistikou ve vlastním slova smyslu, tj. odbornou *teoretickou* vědou o náboženství a ideologickým výkladem náboženství, prostředkem atelstické propagandy, *nástrojem* sloužícím k postupné *likvidaci náboženství* u nás. Nejjasnější známkou této deformace bylo zrušení katedry srovnávací vědy náboženské na pražské universitě, přesto, že profesor Pertold byl osobně ateistou a byl ochoten i schopen sloužit ateistické propagandě. Jasnou známkou tohoto stavu byl též ráz publikací o náboženství v minulých letech. Stačí si zalistovat knihou Otokara Nahodila „O původu náboženství“ (Orbis, Praha 1954). Je příznačné pro tuto dobu, že Kramařík uvítal Nahodilovu knížku ve svém posudku v Nové myslí slovy: „Nahodilovu práci o náboženství se dostává do rukou širokých vrstev našich čtenářů *knihou pro ideologický boj* s náboženstvím... Je to první zdařilá a podrobná práce tohoto druhu u nás, která se *vědecky* zabývá otázkami vzniku náboženství.“ Je jasné, že můžeme studovat náboženství z různých pohledů a důvodů. Že jedním z důvodů může být příprava a průprava aktivistů — propagátorů ateismu; to je jasné a nikdo z nás nemůže mít nejmenších námitek proti tomu. Nemůže však to být jediný a výlučný, společensky dovolený přístup k náboženství. Teoretickou odbornou vědu nelze zaměnit za praktický nástroj boje proti náboženství, analýzu a popis za ideologické hodnocení náboženství. Nahromaděné citáty z kanonických děl ideologických nemohou nahradit vědecký důkaz. Už v tem-

ném středověku soudili, že důkaz z autority je ve vědě až na posledním místě. Toto nové stanovisko a přístup k náboženství vykládá bez obalu Nahodil v uvedené knize na str. 15. Uvedeme jen několik ukázek: „... skutečně vědeckým výkladem samé podstaty náboženské ideologie a dějin náboženství je možno správně a účinně bojovat za překonání nesprávných a protivědeckých pověr náboženských, představ a předsudků, které nejsou v dnešní době (stejně jako kdykoliv dříve) ničím jiným než mohutnou *brzdou společenského rozvoje*. Budování socialismu není možné bez vítězství vědecké pravdy nad temnotou, nevědomostí a zaostalostí, bez překonání pověrčivosti a pobožňáckářství. Socialistický řád z vědy vychází... proto nemůže mít nic společného s protivědeckým náboženským světovým názorem, atd. atd...“

Soudíme, že u nás došlo již k zásadním změnám — že tyto změny budou trvat — že je a bude možno jasně a věcně vyložit i odlišná stanoviska a přístup k náboženství. Soudíme, že základní postoje jsou následující: *Teoreticko-religionistický, vyznavačský, teologický a filozofický*. U filosofického přístupu rozumíme úvahy i z jiných pozic, než jsou pozice marxismu-leninismu. Bez tohoto zásadního pluralismu — možno říci *ontologického pluralismu* — není možné ani pokojné soužití, ani skutečný dialog.

II.

*Úcta k faktům* byla nahrazena *ideologickým tlakem a jaktografičností* byla zastoupena *ideologickými konstrukcemi*. Pokusím se vyložit, v čem tato deformace spočívala. Koho z nás nezajímaly otázky a předpovědi o budoucnosti náboženství? Zůstane náboženství nebo vyhyne, tj. nastane v dějinách lidstva doba bez náboženství? Zanikne náboženství samo v důsledku změn hospodářsko-společenských nebo je možno a nutno tento proces urychlit? Není divu, že se střetávají nejrůznější tvrzení a postoje. Krajní z nich jsou asi následující: *Náboženství vždy bylo, je a bude*. Náboženství je integrální složkou lidského společenského života a bez něho lidé nemohou být opravdu lidmi. Opačná krajnost: *Byla doba, kdy náboženství nebylo*. Nyní sice je, avšak je to stav nenormální, nezdravý, brzdící rozvoj lidské společnosti, možný jen u lidí méněcenných. *Nastane doba, kdy náboženství nebude*, a teprve tehdy budou lidé lidmi. *Teprve tehdy nastane plné osvobození lidí*. Není třeba dlouhých úvah, abychom pochopili, že se zde střetávají nejrůznější *hodnotící postoje* k náboženství. Náboženství je totiž v dnešní době *sociálně-psychologickou skutečností*, kterou nelze popírat a k níž je každý myslící člověk povinen zaujmout stanovisko. Není divu, že se setkáváme s nejrůznějšími hodnoceními náboženství. Jisté rovněž je, že se dosud nepodařilo mocensky likvidovat náboženství. Je proto třeba zamyslet se nejen nad jednotlivými hodnotami a postoji náboženskými, nýbrž je třeba položit si zásadní, radikální otázku o *možnosti zásadního hodnocení náboženství vůbec* a o možnosti *tento postoj racionálně fundovat*. Probereme si jednotlivé možnosti podle jednotlivých postojů k náboženství, o kterých jsme uvažovali v první kapitole.

1. *Odborná věda o náboženství* je čistě teoretická, nehodnotí z jednoduchého důvodu: Nemá totiž kritéria, po-

dle kterého by mohla měřit. Proto odmítá stanovit prognózu o náboženství vůbec. Prognózám o budoucnosti náboženství a úvahám o počátku náboženství přikládá význam užitečných konstrukcí, které nám mohou pomoci analyzovat historická náboženství. Zdůrazňuje, že jde o náboženství vůbec, ne o jednotlivá náboženství. Ne o vznik jednotlivých hodnot náboženských, nýbrž o náboženské hodnocení vůbec, podobně jde-li o zánik náboženských hodnot a postojů. Zaměřovat náboženské hodnoty s ideologií je základní nepochopení náboženství, ke kterému se ještě vrátíme.

2. Odlišný je postoj *vyznavacský*: Lidé, kteří věří a žijí nábožensky, si mohou položit otázku, *proč věří*. V čem je pro ně osobně hodnota jejich náboženství. Každý není schopen ani povinen promyslet si tyto otázky, tím méně je jasně a zřetelně a srozumitelně vyslovit. Byli lidé a myslím, že jsou i nyní, kteří jsou schopni položit si podobné otázky a na ně srozumitelně odpovědět. Jejich výpovědi pak mohou usnadnit ostatním lidem pochopení náboženství a pro vědu náboženskou i pro filosofickou diskusi jsou důležitým materiálem, který nutno analyzovat a vysvětlovat.

3. Odlišný je postoj bojových *ateistů*: Náboženství je pro ně brzdou a překážkou rozvoje lidstva. Jen lidé méněcenní mohou nábožensky žít. Náboženství je v dějinách lidstva jen krátká *episoda*, před níž byla doba bez náboženství a po níž zase bude. Je povinností bojovat proti náboženské temnotě a zaostalosti. I oni jsou povinni zamyslet se nad svým postojem, položit si otázku o fundování svého postoje, a o náhradě náboženství v lidském životě — individuálním i společném.

4. Odlišný je postoj *teologů*: Liší se podle jednotlivých náboženství nebo jednotlivých škol a směrů v tom kterém náboženství. Nemůže být našim úkolem jejich teze rozbírat. Je to záležitostí povolanějších představitelů teologie.

5. Pokud jde o postoj *filosofů*: Je zajímavé, že dříve nebo později každý filosof se zabývá problematikou náboženskou. Rozdíl je jen v intenzitě. Snaží se pak odpovědět na otázky o povaze náboženství (definice), o jeho úkolu ve společnosti, o vzniku náboženství a o prognózách do budoucnosti. Je mnoho filosofů, mnoho směrů a škol, a proto není divu, že je mnoho odpovědí na uvedené otázky, mnoho definic a koncepcí náboženství. Je zajímavé, že z jejich úvah se dovídáme více o jejich autorech a o strukturách jejich systémů než o náboženství samém. Jejich tvrzení jsou vlastně jen *aplikací filosofických* teorémů na náboženství.

Tím jsme odpověděli na otázku o hodnocení náboženství: Religionista řekne, že nemůže hodnotit, vyznavač vykládá o sobě — subjektivně, filosof nebo bojovný ateista měří náboženství *heterogenně*.

Deformace v minulé době u nás záležela v tom, že se tvrdilo: Máme *racionální vědeckou míru* — sice heterogenní vlastního náboženství — míru vědeckou, naprosto pevnou: *Stupně fylogenetického vývoje lidstva*, míru vědecky *doloženou*.

Mám na mysli třístupňovou hypotézu klasické teorie vývoje lidstva: Pithecanthropus — homo neanderthalensis — homo sapiens.

1. Podle ní následovaly po sobě časově i geneticky uvedené tři typy, které byly jednotlivými fázemi přímého a plynulého vývoje lidstva.

2. Pithecanthropus je pro ni *modelem* pro nedoložený přechodný článek mezi člověkem a antropoidními opicemi. Modelem, ve kterém jsou zdůrazněny teromorfní vlastnosti.

3. Doložené tělesné znaky se považovaly za složky pevného *komplexu*, v němž se jednotlivé znaky mění

současně a ve stejném smyslu. Z doložených znaků se vysuzovaly tělesné znaky nedoložené — o pohybu a držení těla, hlavy atd.

(Pokračování)  
ATHANASIUS ŠNOBL

## Ekumenický překlad Nového zákona

V listopadu 1961 začala na Komenského bohoslovecké fakultě v Praze pod vedením prof. dr. J. B. Součka pracovat skupina odborníků z českobratrské evangelické a československé církve na novém překladu Nového zákona. Díky ekumenickým kontaktům, navázaným později v semináři v Jirchářích i jinde, mohli být v r. 1964 přizváni ke spolupráci i katolíci. Tuto iniciativu prof. Součka vřele přivítal ihned po svém jmenování Otec biskup dr. F. Tomášek, vyslovil svůj souhlas s účastí laiků-katolíků v překladatelské skupině a přislíbil svoji všestrannou pomoc. Jeho snaha získat pro tento náročný a významný úkol katolického teologa — odborníka pro Nový zákon — se však tehdy nesešla s pochopením a tak se teprve v roce 1966 a 1968 připojili ke skupině dva katoličtí biblisté t. č. mimo duchovní správu.

Překladatelská skupina má v současné době celkem dvanáct členů, teologů i laiků ze tří církví. Zvolený postup práce zaručuje, že překlad bude skutečně kolektivním dílem všech účastníků. Překládají se postupně jednotlivé knihy NZ, pro každou z nich je stanoven jeden referent, který připravuje předběžný překlad (1. čtení) a shromažďuje literaturu, excerpce slovníky a jiné moderní české překlady, zejména Sýkorův-Hejčlův, Colův, Žilkův a Škrabalův. Předběžný překlad se všem účastníkům rozesílá, takže na pravidelné měsíční zasedání, které trvá vždy dva dny, mají všichni již připraveny své připomínky. Výsledný text (2. čtení) po diskusi, která bývá při prvním čtení velmi úporná, je znovu podkladem pro diskusi při další schůzce, z níž pak vyjde třetí čtení, které se už jen zběžně reviduje v plénu skupiny těsně před vydáním. Práce pochopitelně pokračuje dosti zvolna, takže dnes jsou hotova tři synoptická evangelia, list k Filipenským, oba listy Petrovy, list Judův a Jakubův. Koncem roku 1968 by mohl být připraven k vydání celý evangelii.

Nový překlad má charakteristické znaky kolektivní práce zejména v tom, že jeho jazyk je vyváženější, bez archaismů, ale i vulgárních obrátů. Snahou překladatelů je vytvořit text, který je pokud možno srozumitelný dnešnímu člověku, ale nestírá jistou posvátnost výrazu tam, kde jí originál skutečně vykazuje. Při překladu se počítá jak se soukromou četbou, tak i s recitací při liturgických příležitostech. Specifickou zvláštností vznikajícího překladu je snaha zachovat i v českém znění stylistické rozdíly mezi jednotlivými autory novozákonních knih. Poznámkový aparát se omezuje na uvádění významnějších textových odchylek originálu a alternativní překlady nejasných a dvojnásobných míst, která se překlad snaží nesetřít. Výkladové poznámky totiž stejně nemohou nahradit výklad, např. komentáře, a proto se od nich upouští i v některých katolických překladech poslední doby.

Ekumenický překlad Písma za účasti katolíků není zatím ani ve světě ničím běžným. Po neúspěchu podobných snah v Německu se na něm, pokud je známo, pracuje pouze ve Francii a tak by se mohl náš překlad stát významným příspěvkem ke skutečnému ekumenismu, který nekončí jen krásnými slovy. Postup práce na překladu tedy všichni sledujeme s velikým zájmem a přejeme překladatelské skupině mnoho zdaru. JS

## O Č I S T E C

## I.

SVÁTKY církevního roku se dotýkají věřícího člověka rozličným způsobem. Některé z nich žijí pouze pravdou zjevení, kterou ztělesňují — jako svátek Zjevení Páně. V jiných se spojuje pravda víry s cykly lidského života: o velikonočních památka vzkříšení Páně s procitáním přírody nebo o letnicích sestoupení Ducha sv. s plností léta. O jiných svátcích se k tomu přidružuje ještě něco dalšího, totiž prožívání mohutných životních souvislostí, dosahujících až do samé hlubiny duše. Sem patří vánoce a památka Dušiček.

Druhý z těchto svátků, Dušičky, nás přivádí k otázce, kterou chceme blíže zkoumat. Připomíná nám naše spojení s bratry a sestrami, kteří byli od nás smrtí odděleni, a přece jsou s námi sjednoceni ve společenství téže spásy. Tolik chápeme snadno. Když nás však tento den svou liturgií a svými obyčejí nabádá, abychom mrtvým pomáhali, zní to pro mnohého z nás cize. Co to znamená? V čem je jejich tíseň? Co se s nimi děje a co pro ně znamená naše pomoc?

Věřící lid — a ta slova znamenají ty, kteří ještě nebyli neklidem rozumu a vůle vytrženi z kořenů — je se svými mrtvými hluboce spojen. Jméno, které jim dal — „Dušičky“ — vyjadřuje důvěrný vztah a láskyplnou péči. Tato péče zabírá ve své zbožnosti široký prostor a nebylo by dobře, kdyby zmizela. Znamenalo by to asi něco podobného, jako když hospodář opouští hroudu a odchází do města. . . . Vzdělanec — a to slovo nemá mít v sobě nic znevažujícího, právě tak jako slova o lidu, protože i vzdělanec je skutečností a v určitém slova smyslu osudem — ztratil tuto zvláštní starost o mrtvé a mnohé názory a obyčej se s ní spojené ho odpuzují. To nesmíme obdýt tvrzením, že jeho víra ztratila svou sílu. Starosti, modlitby a oběti, které lid přináší za dušičky, nejsou jen prostě „vírou“ v křesťanském slova smyslu. Žije v nich prastará vazba člověka blízkého zemi k říši mrtvých. Vzdělanec toto spojení ztratil, a proto pro něho mrtví nejsou bezprostřední skutečností. Jeho cit na jejich existenci bezprostředně nereaguje. Jeho vztah k nim je určován duchem a srdcem a nemá svůj zdroj v prapůvodní hlubině duše. Umirání se pro něho změnilo v biologický a osobní děj, který pozbyl svého tajemství. Jeho vztah k mrtvým tedy již není bezprostředně náboženský; je osobní, duchovní a mravní. Pomyslení na duše zemřelých se ho proto bezprostředně nedotýká a péči o ně, spolu s obrazy a obyčejí, jež jsou s ní spojeny, považuje za něco sobě cizího.

Péče o mrtvé je však důležitou součástí liturgického života — vzpomeňme jen na připomínku zemřelých v mešním kánonu a na zádušní mše. Nemůžeme si jí tedy nevšímat nebo ji prostě odmítnout, ale musíme se snažit porozumět, oč při ní jde. Co tedy tato péče znamená? Oč jí jde? Jaký má podklad? Snad nalezneme přístup, který dovolí i nám, odcizeným říši hlubin, pochopit význam slova, jímž se označuje stav mrtvých, kteří potřebují pomoci, a oblast, ve které jsou: je to *očistec*. Ano, snad by bylo možné, že by pochopení tohoto slova vedlo vůbec k hlubšímu chápání lidského bytí.

## II.

Jak bylo zjevením přislíbeno, vejde člověk jednou do věčného společenství s Bohem. Setkáním s Kristem, milostí a vírou se v něm rodí nový život. Ten zůstává skryt, dokud člověk putuje časem; pronikne na povrch v okamžiku smrti. Od samého začátku to byl věčný život, pokud to byl život Boží; nyní se stává věčným i ve svém uskutečnění, vyprošťuje se totiž z času, je čirou současností. Ve věřícím bytí to znamená důležitý okamžik, kdy člověk začne pociťovat jako „už teď“ to skutečné, co jednou má následovat, a kdy v jeho vědomí začne „už teď“ přesahovat smrt. . . . Ovšem k Bohu nemůže vejít nic zlého, protože On je svatý. Je nejen čistý a spravedlivý a základ všeho dobra, ale také ten, který nenávidí zlo a odvrhuje od sebe vše zlé, zkažené, nečisté a podlé. Na věřícím tedy je, aby se sám sebe tázal, zdali od něho, takového, jakým právě je, vede cesta k Bohu. Ten, který tu má vejít do věčného života, to jsem přece já; ale vím, jak to se mnou vypadá. A když už se jednou dostanu tak daleko, že přestanu lehkomyšlně spoléhat na Boží dobrotu a domnívat se, že to zas všechno nějak dobře dopadne, cítím jasně, jak je nemožné, abych předstoupil před Boha takový, jaký jsem teď. Víra ovšem říká, že se nemám dostat k Bohu svými vlastními silami, nýbrž skrze jeho milost. Že dojdu odpuštěním pro vykupitelský čin Kristův a že se mi dostane podílu na jeho spravedlnosti. To přece nemá znamenat nějaké kouzlo, nýbrž skutečnost. Nemá mi to být nijak přiděleno, ale má se to stát něčím, co je mně vlastním, nemá to být na mne hozeno jako plášť, ale má to být se mnou jedno. A tak znovu vyvstává otázka: Je to skutečně něco mně vlastního a obnovil se můj život milostí?

Čím je zásadně určeno, zdali je člověk dobrý nebo zlý? Je to dáno jeho smýšlením. „Smýšlení“ vychází ze svobody, z oné tajemné schopnosti pohybu, jež člověku umožňuje, aby se sám ze sebe vydal určitým duchovním směrem. Smýšlení je vnitřní zaměření člověka. Způsob, „jak to myslí“. Dalo by se to také vyjádřit

tak, že je vlastním zaměřením vůle, z které se určuje svoboda. Je-li smýšlení dobré, patří člověk Bohu. Právě tak správná, ba ještě správnější je věta (avšak to je „tvrdá řeč“): patří-li člověk k Bohu, je jeho smýšlení dobré. Tak praví také andělský chvalozpěv v Betlémě, že „lidé bohulíbí mají pokoj“ (Lk 2, 14). Být bohulíbý, to znamená mít milost a pokoj je zvěstován těm, kteří jí jsou uchvázeni. Bohulíbý — to však také znamená mít dobrou vůli a chvalozpěv míní ty lidi, jejichž smýšlení je zaměřeno k Bohu a kteří se tím Bohu líbí. Obojí spolu tajemně a nerozlučně splývá.

Dejme tomu, že soudíme své smýšlení: že si na nějaký popud řekneme, že náš život není v pořádku a že jej musíme změnit. Pak se sami zpytujeme, odsuzujeme zlo, kterého jsme se dopustili, a rozhodujeme se pro dobro. V hloubi však cítíme: „já to přece jen udělám znovu“. V tom, co nazýváme smýšlením, se tedy projevují různé vrstvy. Pod tím, co je ovládnáno vůlí a za co může odpovídat mravní vědomí, leží něco jiného, nepostižitelného. Sotva to zpozorujeme, snažíme se — s větším či menším úspěchem — proniknout z vrstvy, jejímiž jsme pány, do této spodní, která se vzpouzí, a postupovat vpřed ve smýšlení, pro které jsme se rozhodli. . . . To, co tímto slovem označujeme, není tedy věc jednoduchá a beze všeho pochopitelná, nýbrž je to mnohovrstevná skutečnost, sahající do polovědoma, podvědoma a nevědoma. Nikdy se nedá říci, jak daleko a jak hluboko to v nás sahá. Kdo může tedy o sobě prohlásit, že má dobré smýšlení? Dobro, za které můžeme ručit, sahá jen tak hluboko, kam zasahuje naše vědomí; pak přechází do neznáma. Svým úsilím a zápolením máme toto dobro vnášet stále hlouběji do svého nitra, a tak dobře tušíme, co znamená „očistění svědomí“ a „očistění srdce“, o němž hovoří mistři duchovního života. Ale jak obrovský je to úkol, získat až od základů dobrou vůli.

A když pak člověk zemře a předstoupí před Boha — jak to pak vypadá s jeho smýšlením? Představme si třeba někoho, kdo se nejdřív vydal po špatné cestě, o Boha se nestaral a obrátil se až později, možná, že hodně pozdě. Udělal to, nad čím se podle Písma sv. radují andělé na nebesích, konal pokání. Změnil své smýšlení, nakolik je mohl ovládnout. Ale jak je to s tím, co sahá až do hlubin? Něco podobného platí však pro každého člověka, i pro těch „devětadevadesát spravedlivých“, kteří pokání nepotřebují (Lk 15, 7). Platí to pro toho, kdo stále padá, avšak neztrácí nejnítěrnější vůli k dobrému, ale právě tak i pro toho, kdo na sobě bez ustání pracuje a zřetelně postupuje vpřed. . . . Než, ponechme to na chvíli stranou.

Člověk má být dobrý. To znamená, aby ve svém jádru chtěl dobro, aby měl dobré smýšlení. Myslet to dobře, rozhodnout se pro dobro — to je teprve začátek; být dobrý, to znamená mnohem víc. Dobré nemá být jen smýšlení, nýbrž i čin, ba celé bytí. Smýšlení musí proniknout z onoho nepřístupného místa, kde člověk tajuplně a snadno má sebe sama v rukou, do prostoru věcí, sil a činů, setkávání, stávání se, růstu, zdokonalování sebe sama.

Musíme však jít ještě dále. Nepožaduje se na nás jen, abychom dobro konali, nýbrž abychom také dobří byli. K tomu je surovinou lidské bytí — po tělesné, duševní i duchovní stránce. Není přítom jen beztvárovou látkou. Vzpouzí se, bouří, je mnohonásobně zmatené a zkažené, nečestné a nečisté. Tuto látku má smýšlení zpracovat. Jako vnitřní směr má všechno uspořádat, jako vlnění prostoupit vše svou hodnotou.

Když se podle toho zkoumáme, dostaneme pocit, že ovládnuta je jen nepatrná část našeho živoucího bytí. To ostatní však leží pod ním jako nedotčená půda, v hloubce, kam pluh nedosáhne. Být dobrý je úkol, před nímž člověk ztrácí odvahu. Jaký je to výkon, co světci dokáží! Světec je člověk, jehož celé bytí se dostalo do pohybu, bylo až do dna projasněno a přetvořeno — co k tomu můžeme dodat? A jak máme my předstoupit před Boha?

A to stále ještě nejsme u konce. Být dobrý znamená v plném slova smyslu ještě víc. Věříme, že nás vede Boží řízení. Den za dnem nám přináší nové úkoly, které nám dává Bůh. Je třeba pracovat, tvořit, bojovat, překonávat se, obětovat. Je to velký, těžký, neustálý požadavek — a my víme, že jsme mu jen málokdy právi. Být skutečně dobrý by znamenalo, že bychom v každé hodině vykonali, co si od nás tato hodina žádá, aby tak náš život dosáhl plnosti výkonu a dokonalosti podle Boží vůle.

Co nebylo vykonáno, už nelze dohonit, protože každý den je tu jen jednou a příští den přináší nové úkoly. Co se stane s mezerami a bílými místy v tomto poměřejším životě? A jak je to s tím, co bylo vykonáno špatně? Můžeme to uznat, můžeme se pokusit udělat to lépe — ale co bylo vykonáno, to vykonáno jest a má své místo v bytí. Co se s tím stane?

### III.

Když člověk vstoupí před Boží tvář, do světla jeho pravdy, jež vše odhaluje, do moci jeho svatosti, která zavrhuje všechno, co je nesvaté — co se pak stane?

Víra říká, že člověka, v němž má Bůh zalíbení, který byl veden milostí a oduševnělou dobrou vůlí — toho že Bůh přijme k sobě. Dá mu podíl

na spravedlnosti Kristově; zahálí ho svou vlastní svatostí.

Co to však znamená? Bůh to přece neudělá tak, že by pod darovanou spravedlností zůstalo nedotčeno vše zlé a ošklivé? Že by byla pláštěm, zakrývajícím špínu?

Na to se odpovídá: Bůh odpouští hříchy.

Ale zase: co znamená odpouštění? Přece ne to, co dělá člověk jinému člověku, když odpouští urážku? Takové odpuštění ponechává bytí druhého člověka nedotčeno. Člověk řekne jen: „Nic proti tobě nemám.“ Boží odpuštění musí znamenat víc. Něco se přitom musí stát s člověkem.

Dalo by se říci, že Boží láska člověka přetváří.

To je konečně jistá pravda — ale musíme být opatrní. Bůh je všemohoucí, ale není kouzelníkem. Boží láska tvoří, ale v pravdě. Bůh dává člověku „nové srdce“ a „nový život“; to ovšem neznámá, že by bylo odčiněno, co se stalo. Je tu jakási meze; něco se tu musí stát: nějaká změna, očištění, vyrovnání — a nyní jsme tam, kam jsme se musili dostat.

Když člověk zemře, opustí čas. Pak pomine „den“, ve kterém „může konat Boží dílo“ (Jan 9, 1—4). Teď už nemůže nic dělat, teď už může jen být. Což se v něm pak už nic nemění?

Nic se nemění v tom, kdo přešel do věčnosti dokonalý; je v čiré současnosti věčného života. Právě tak v tom, kdo uzavřel svůj život ve zlé vůli; ten ustrnul v zatracení věčné smrti. Jak je to však s tím, kdo sice dobrou vůli měl, ale jehož vůle ještě neovládala — nebo neovládla dostatečně — celé jeho bytí? Jehož dobré smýšlení proniklo jen něco málo pod povrch, zatímco vespod sídlila vzpoura a hlubiny byly plny zla a nečistoty? Jehož život v sobě nesl stále mezery toho, co vykonáno nebylo, a byl porušen tím, co bylo vykonáno špatně? Ten už nemůže nic dělat, odpovídá církve, avšak může trpět. Jeho utrpení pochází z jeho stavu a zároveň tento stav překonává.

Když takový člověk vstoupí do Božího světla, vidí se Božíma očima. Miluje Boží svatost a nenávidí sebe sama, protože se jí přičítá. Prociťuje tento svůj stav. To, čím dříve jen byl, co možná pouze tušil, nyní živě cítí. Prožívá sebe sama tak, jaký právě je před Bohem, a to musí být nepředstavitelné utrpení. Toto utrpení však něco působí. Smýšlení se očišťuje a otevírá se, až dosáhne plnosti dobré vůle. Proniká životními silami, rozněcuje je, až jí jsou plně uchváceny a dosáhnou plně připravenosti, pohotovosti a ochoty. Proniká bytím natolik, že člověk pak nejen dobro chce, ale že se dobro stává formou jeho existence. V takovém vývinu jsou umírání a znovuožívání spojeny v podivuhodném a úděsném tajemství. Stále znovu je třeba procházet smrtí, ze které povstává nový život. Tento

děj se vztahuje i na prázdnotu toho, co nebylo vykonáno. Ne jako kouzlo, které ovlivnilo to, co se nikdy nestalo. To by bylo kejklřství. Ale musí být možné, aby v odevzdání tvora do přetvářející vůle Boží — a zde skutečně Bůh tvoří — protože to, o čem jsme mluvili, je milost, Boží dílo, ovšem dílo, které se dokonává z lidské svobody — musí být možné v tomto nejhlubším sjednocení se svatou vůlí Boží dohnat všechno to, co bylo zmeškáno, protože jinak zbude na dně ze všeho jen zoufalství nebo rezignace. Je třeba dodatečně obstát v životě, ve kterém člověk neobstál, poznat pravdu, kterou nepoznal, nahradit lásku, kterou zůstal dlužen. Jistě že ne jako náhražku; to, co je jedinečné, nelze nahradit, není však už v lítosti sám odkaz na možnost nahrazení? Co je vlastně pravá lítost? Není to jen prostě bolest pro to, v čem člověk pochybil, ta by jen tu mezeru podtrhla. Také ne jen pouhá vůle, udělat to příště lépe; tím by to, co se stalo, zůstalo nedotčeno. V lítosti člověk k sobě pozdvihuje svou minulost, proniká jí v poznání a úsudku, rozumem, vůlí a smýšlením. A dělá to před Bohem, živým a svatým. To, co se stalo, je znovu přijímáno ve svobodě a v ní dostává nové určení. Je vtažováno do počátku nového stvoření, které se děje silou Ducha sv., a skrze něho je přetvářeno...

To všechno je pro nás ukazatelem. V tom, čím se zabýváme, jde přece o získání nového života. „Soud“ znamená, že člověk vidí sebe sama, celého, ve světle Božím: svůj stav i jeho příčinu; náhodné i podstatné; vnější, vnitřní a nejniternější; to, co dosud znal, i to, co bylo skryto; ať už to leželo příliš hluboko nebo to bylo zapomenuto či potlačeno a zasto — to vše člověk vidí. A vidí to beze vší ochrany. Všechno, co jindy snižuje citlivost: pýcha, ješitnost, rozptýlení, lhostejnost — to vše pomínulo. Je zcela otevřen, citlivý, zcela usebraný. A chce. Je připraven vytrvat tváří v tvář celému vlastnímu životu, všemu, co v něm bylo zameškáno, všemu polovičatému a zmatanému. V tajuplném utrpení se srdce odevzdává lítosti, a tím se vydává svaté moci Ducha — Tvůrce. Od něho dostává vše zameškané znovu darem. Vše, co bylo vykonáno špatně, je vtažováno do řádu, všechno prožité zlo je překonáno a převáděno v dobro. Ne vnějším vyspravováním, ale tak, že vše prochází tajemstvím přetvářející lítosti, a tak vzniká znovu. To je očista, o které mluví církev. O ní neřekne žádné správné srdce, že k ní nenalézá vztah. Není tomu spíše tak, že to, co je v nás nejhlubší, odpovídá svou věčností na to, že mu je poskytována tato možnost? Neříká: „Kéž bych byl tak daleko“?

Přeložila -dp-

Z knihy Romano Guardini, *Glaubens-erkenntnis*, Würzburg 1949, kap. XII.