

Biblické předpoklady evangelického kázání

David Beňa

ordinační práce v Církvi bratrské

2003

Obsah

| | |
|--|-----------|
| Obsah | 1 |
| Úvod | 3 |
| 1. Dějiny hermeneutiky a krize evangelického kázání | 5 |
| Historicko-kritická metoda | 7 |
| Literární hermeneutika | 10 |
| Kontextuální hermeneutika | 11 |
| 2. Inspirace Písma | 15 |
| Bůh - autor Písma | 15 |
| Písmo - místo Boží přítomnosti | 18 |
| 3. Evangelické a katolické učení de sacra scriptura | 22 |
| Reformní katolicismus | 24 |
| Reformační církve | 25 |
| 4. Claritas scripturae | 32 |
| Závěr | 41 |
| Seznam použité literatury | 42 |

Úvod

V církvi všech dob a tradic se káže. Bůh sám a Ježíš Kristus k tomu vybízejí: “Volej!” (Iz 40,6) “Jděte do celého světa a kažte evangelium všemu stvoření” (Mk 16,15). Apoštolé proto evangelium předávali v soukromých rozhovorech, takřkajíc “od srdce k srdci”, ale také kázáním v synagógách či na veřejných prostranstvích. Podobně byli i církevní otcové častokrát výraznými kazateli a ani středověku nechyběli proslulí zvěstovatelé Božího slova. Svého rozkvětu však kazatelské umění dosáhlo především v reformačních církvích.

Je příznačné, že Augšpurské vyznání víry, jedna z nejstarších a nejvlivnějších evangelických konfesí, se ihned v úvodu, v odstavci bezprostředně následujícím po článku o ospravedlnění *sola fide*, věnuje “kazatelskému úřadu” (CA 5). Philipp Melancton zde říká:¹

“Aby člověk dosáhl takovéto víry, ustavil Bůh úřad kázání, dal evangelium a svátosti, skrze něž, jako skrze prostředky, dává Ducha svatého, jenž – kde a kdy Bůh chce – působí víru v těch, kteří slyší evangelium, jež učí, že máme skrze Kristovy zásluhy, a ne skrze zásluhy naše, milostivého Boha, když tomu věříme.”

Kázání je zde bez jakýchkoli “ospravedlňujících” vysvětlení či důkazů vyznáváno jako *medium salutis*,² skrze něž Bůh podle své vůle rozdílí své dary: Duch svatý přichází právě skrze zvěstování evangelia a působí víru právě v těch, “kteří evangelium slyší”.

Uším dnešního křesťana mohou reformátorova slova znít poněkud nerealisticky, či snad dokonce naivně. Ztratili jsme totiž “důvěru v jazyk”, která z nich mluví; naši kulturu naopak charakterizuje “hluboká nedůvěra vůči slovu – ,jenom slovu”:³ Postmoderna neočekává “sdělení”, nýbrž spíše “sdílení”, za zásadní a tvůrčí nepovažuje slova, nýbrž spíše prožitky a zkušenosti. Moderní humanitní vědy podobně zdůrazňují neverbální prostředky: slovo jako takové ke komunikaci nestačí. V souladu s těmito trendy se v církvích hodnotí a očekává “dobrá atmosféra”, používají se nákladná multimédia, dbá se na procesy skupinové dynamiky... V jistém smyslu lze dnes hovořit o krizi kázání. Proto je na místě, když nedávno skupina švýcarských evangelikálních teologů nazvala své pracovní setkání o této krizi titulem: “Řečeno do větru?”⁴

Předkládaná práce nechce analyzovat zmíněné (post)moderní trendy a současnou situaci. Cílem následujících kapitol je spíše přispět k uvažování o trvalých a nezměněných základech a východiscích našeho zvěstování; je pokusem o jakási malá “prolegomena” k homiletice. Její název proto poněkud neskromně zní: “Biblické předpoklady evangelického kázání”.

¹ STEUBING 41.

² Srov. PÖHLMANN 311.

³ ROTHEN (1997) 19.

⁴ Srov. idea-Dokumentation 158/97.

V úvodní kapitole se chceme ptát po příčinách současné nejistoty ohledně zvěstování: zjistíme, že krize kázání má své kořeny v “metodologické nedůvěře” teologie a hermeneutiky vůči Bibli a jazyku vůbec; nejen že Písmo prý nemá svůj základ v Božím zjevení, nýbrž lidská řeč o sobě není vůbec schopna komunikovat objektivní sdělení. V následujících kapitolách proto zaměříme svou pozornost na základní předpoklady, proč přeci jen můžeme důvěřovat slovu a – jako křesťanští kazatelé – slovu Písma a proč tedy přeci jen naše kázání nemusí být pouze “řečeno do větru”: Ve druhé kapitole se zamyslíme nad Pavlovým výrokem $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha \gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta} \theta\epsilon\acute{o}\pi\nu\epsilon\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$ (2Tim 3,16), který implikuje, jednak že Bůh je primárním autorem a Pánem Písma, jednak že Písmo, jeho slova a zvěst jsou zásadním prostředkem Božího působení. V dalším oddíle si chceme stručně připomenout, jak toto výsadní postavení Bible ve svých konfesích vyznávala a pak i systematicky popisovala reformační teologie, totiž pomocí pojmů jako *norma normans* anebo čtveřicí *auctoritas, sufficientia, claritas* a *efficatia*. Ve čtvrté kapitole se podrobněji vrátíme k jednomu z těchto výrazů – *claritas scripturae* -, který byl (a je) vůbec “prvním principem”, předpokladem a vodítkem každého evangelického kázání (i bohosloví). V závěrečném oddílu nechceme výsledky jednotlivých kapitol pouze sumarizovat; jeho cílem je spíše nastínit některé praktické důsledky zjištěných předpokladů pro “zaobcházení” s Bibli v pastorační praxi.

Předkládaná práce přistupuje k tématu – jak je z řečeného zřejmé - především z hlediska dějin teologie: jde jí o příběh “evangelického kázání”; ze svého zadání – totiž popsat jeho “biblické předpoklady” - se však nemůže vyhnout ani systematicko-teologickým úsudkům a stručným vývodům pro homiletickou praxi (nejen v Závěru). Věnuje-li práce větší prostor pohledu Martina Luthera (a jeho znalců), děje se tak proto, že právě Luther “biblické předpoklady evangelického kázání” jako jeden z prvních probojoval a se “zářící jasností” formuloval.

1. Dějiny hermeneutiky a krize evangelického kázání

Církevní exegese a kázání prošly mnoha změnami; vůbec “lze v jistém smyslu dějiny křesťanské teologie chápat jako dějiny výkladu Bible”⁵. Apoštolé ve svých promluvách, zachovaných nám v knize Skutků (Sk 2,14nn; 3,12nn; 7,1nn; 10,34nn; 13,16nn; 17,22nn), především dokazovali, že Ježíš je Písmem, Starým zákonem, zaslíbený Mesiáš, a vybízeli posluchače k pokání a k víře v něj. Poté, co smrtí očitých svědků toto apoštolské kázání zmlklo a nz. kánon byl uzavřen,⁶ soustředovalo se kázání na výklad slov kánonu. Zde se vynořila otázka, *jak a podle jakých pravidel* má být Bible vykládána.⁷

Teologové *alexandrijské školy* (Klemens, Origenes, Athanasius a další) navázali na alegorickou exegesi židovského novoplatonika Filona⁸: důležité prý není to, co text doslova říká, nýbrž to, co označuje, co se skrývá pod jeho povrchem; text tedy “něco říká a něco jiného než řečené míní”⁹. Jiný hermeneutický typ představuje *antiochijská škola*: její představitelé (např. Diodor z Tarsu, Jan Zlatoústý, Theodor z Mopsuestie) kladli důraz na historický kontext a doslovný význam biblického slova. Na *Západě* se etablovala jistá kombinace těchto dvou východních typů: milánský biskup Ambrož rozlišoval trojí smysl Písma, a sice přirozený, morální a teologický; u Augustina se pak z nich stal smysl dvojitý: doslovně-tělesně-historický a alegoricko-mysticko-duchovní.¹⁰ Na základě této patristické hermeneutiky se během *středověku* pracovalo se čtverým smyslem (tzv. *quadriga*); Písmo má:

1. doslovný smysl (ten jediný směl být důvodem a základem článků víry) – to, co text doslova říká;
2. alegorický smysl – to, co se skrývá za textem v pohledu na věrouku;
3. tropologický smysl – to, co se skrývá za textem ohledně etiky;
4. anagogický smysl – to, co se skrývá za textem ohledně eschatologie.¹¹

Alegorická exegese dosáhla svého vrcholu např. u Bernharda z Clairvaux. Také Martin Luther používal ve svých počátcích rozlišení čtverého smyslu, tropologický význam však na věřícího aplikoval “až teprve” skrze Krista: co je řečeno

⁵ MCGRATH 213.

⁶ Vznik nz. kánonu byl podle Oscara Cullmanna reakcí na konec autentického apoštolského kázání; srov. PÖHLMANN 66; BEŇA 26n.

⁷ To je i obsahem teologické hermeneutiky. K následujícímu srov. MCGRATH 213nn.

⁸ Srov. OEMING 20nn.

⁹ Heraklitova definice alegorie (citováno podle MCGRATH 213). BEYERHAUS 365n upozorňuje na rozdíly mezi *alegorickou* a *typologickou* exegésí: Zatímco alegorie nemá zájem na biblických událostech jako dějinách a hledá v nich pouze skryté šifry “nadčasových” principů a pravd, vychází typologie právě naopak z faktu dějinného Božího zjevení: Bůh v dějích a ustanoveních staré smlouvy naznačil či “předznačil” události a řády smlouvy nové, např.: osvobození Izraele z Egypta poukazuje na osvobození člověka skrze Ježíše Krista (Lk 9,31; 1Kor 10,1nn; 11,23-26 atd.); existují ovšem *typoi* i uvnitř SZ a NZ (srov. Iz 43,14-21; 1Kor 11,26). Srov. také PÖHLMANN 53n.

¹⁰ MCGRATH 214; PÖHLMANN 48n uvádí smysly čtyři: “secundum historiam” (podle historie), “aetiologiam” (podle pohnutky), “analogiam” (podle analogie) a “allegoriam” (podle alegorie).

¹¹ “Litera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia.” – Doslovný význam učí, co se stalo, alegorický, čemu věřit, morální, co činit, anagogický, v co doufat. Citováno podle OEMING 24.

o spravedlnosti atd., se vztahuje na Krista, a tím také na věřícího “v Kristu”.¹² *Reformace* obecně však odmítla alegorickou exegesi a soustředila se na jasné slovo Písma, tedy na přirozený, doslovný smysl textu;¹³ hlavním obsahem jejího zvěstování bylo evangelium, zvěst o spasení skrze víru v Ježíše Krista, metodou kázání byl ponejvíce výklad. *Osvícenecké* myšlení¹⁴ zrodilo nové přístupy, jako např. racionalistickou interpretaci (S.Reimarus a další), která chtěla v Písmu rozlišovat a oddělovat nadpřirozené, nerozumné a přirozené, rozumné prvky; později historickou interpretaci ovlivněnou hegelianismem (např. F.Ch.Baur), která chápala NZ jako dokument o vzniku křesťanství; nebo sociologický přístup (konec 19. století), kterému šlo o zkoumání “náboženství” a jejich dějin. Významnou postavou teologie romantismu byl F.D.E. Schleiermacher, který do centra postavil cit: i v procesu interpretace textu jde především o “uhádnutí” (erraten) a “znovuprožití” (nacherleben) psychického rozpoložení autora. Osvícenská kázání se přitom často vyčerpávala v morálních apelech na zdravý rozum. V dobách rozkvětu klasické liberální teologie (např. Ritschl, Harnack) se pak místo o biblickém textu z kazatelen často mluvilo o verši básně či o vzletném výroku některého z klasiků.¹⁵ Teprve “Deus dixit” *dialektické teologie* (především Barth, Brunner) vrátilo Písmu jeho místo: postavilo ho do centra - jak univerzitní dogmatiky, tak evangelického kázání - a ukončilo tím éru měšťansky liberálního křesťanství;¹⁶ tento vliv je rozpoznatelný dodnes ve vykladačských kázáních, jak je pěstují faráři zasažení Barthem, a ve skutečnosti, že se v liturgii protestantských církví opět beze studu čte Bible. I vinou právě Barthovy teologie však bohosloví své ztracené jasnosti a pevného zakotvení v Písmu už zcela nedosáhlo.¹⁷ Obrovský rozsah jeho díla, jím obhajovaný “kristomonismus”¹⁸ systematicky sjednocující rozmanitost Písma v jednom předmětu

¹² ADAM 2,182.199nn. Tropologická exegese je proto jedním z kořenů reformačního článku o ospravedlnění z víry.

¹³ Mezi oběma hlavními reformačními směry panovaly jisté rozdíly v chápání doslovnosti: Zatímco Luther trval na jasnosti a závaznosti Písma v jeho doslovnosti, hledal ZWINGLI přirozený smysl někdy i jinde než v doslovném znění. V tzv. prvním sporu o Večeři Páně mezi Němci a Švýcary, který vyvrcholil r. 1529 rozhovorem v Marburku, šlo právě o tento princip: zda totiž o významu slov rozhoduje gramatika (tak Luther, a s ním Melanchton, Jonas, Brenz, Osiander), či zda o něm rozhoduje spíše dogmatika popř. literární teorie (tak Zwingli, a s ním Oekolampad, Bucer atd.); srov. ROTHEN (1990) 1,98nn.

¹⁴ Srov. OEMING 26nn; BARTH (1986) 69nn.

¹⁵ K vývoji filozofické hermeneutiky srov. OEMING 17nn: stručně a přehledně zde pojednává o hlavních postavách moderní hermeneutiky, např. Schleiermacher, Kierkegaard, Droysen, Dilthey, Heidegger nebo Gadamer.

¹⁶ “Zůstane trvalou zásluhou Karla Bartha, že teologii zavolal od studia náboženství zpět ke studiu slova Božího jako svého vlastního předmětu...” SASSE 113; srov. ibid. 203; ROTHEN (1990) 2,7nn.

¹⁷ “To, že Karl Barth i přes svou velkou námahu nemohl vyřešit problém teologie slova, je tragikou jeho života. (...) Barthovo učení o Božím slově končí v nestoriánském roztržení Božího a lidského slova. Lidmi napsané, lidmi zvěstované a vnímané slovo se může stát Božím slovem, ‘ubi et quando visum est Deo’, jak zneužívá slov Augustany [v KD I,1 49]. Neboť podle CA V je zvěstované slovo i pro nevěřícího Božím slovem.” SASSE 158n; srov. ROTHEN (1990) 2,50 (text v hranatých závorkách ode mne); srov. podrobnou analýzu Barthova učení o Kristu a slovu Božím v ROTHEN (1990) 2,50nn.77nn.193nn.

¹⁸ Tato důtka pochází od E.Brunnera; srov. ROTHEN (1990) 2,66.

a dialektický neklid jeho myšlení,¹⁹ zanechává čtenáře (a posluchače) přeci jen v nejistotě, co vlastně bylo řečeno a co vlastně Písmo říká...

O stavu evangelického kázání naší doby G.Ebeling soudí: “Je potřeba velká porce dobré vůle, aby se člověk vzhledem k průměrnému kázání nenudil nebo nenaštval, aby nebyl sarkastický nebo velmi smutný.”²⁰ Nedělní kázání v “lidových církvích” se často podobají obecně náboženským, politickým či lyrickým přednáškám. Ale ani v evangelikálních kruzích nejsou vždy kázání ovládána biblickým slovem, nýbrž spíše (domnělou) potřebou zábavy, niternosti a živosti.

Pro lepší pochopení tohoto stavu, jeho příčin a důsledků, se nyní stručně podíváme na vývoj moderní teologické (a filozofické) hermeneutiky. Její nejmladší dějiny lze rozčlenit do tří fází,²¹ a sice podle toho, na kterou ze tří “souřadnic” komunikace - autor, text, čtenář - byl právě položen největší důraz:²² a) teologii 19. a 20. století formovala (a dodnes zásadně formuje)²³ *historicko-kritická metoda*, která se soustředí na *autora*; b) v 60.-70. letech minulého století v hermeneutice převládla *literární metoda* akcentující *text*; c) od 80. let 20. století její místo zaujala *kontextuální hermeneutika*, jejímž hlavním objektem a východiskem je *čtenář*.

Historicko-kritická metoda

Pojem historicko-kritická metoda²⁴ označuje souhrn metod,²⁵ které zkoumají texty Písma pod zorným úhlem jejich vzniku za určitých historických podmínek, a sice kriticky: chtějí jednak vnímat jejich strukturu a výpověď, jednak “*posuzovat* dějepisný popř. doktrinální nárok vznesený v těchto výpovědích”.²⁶ Historická

¹⁹ Barth nevychází z premis, které lze jazykově a myšlenkově uchopit, nýbrž “s Kristem je tomu jako s ptákem v letu”; proto musí být teologické myšlení podle něj spekulativní (*fides quaerens intellectum* - Anselm), v neustálém pohybu, musí myslet zároveň “ano” i “ne” (dialektika), takže – jak sám Barth říká - “se zdá, že visí ve vzduchu” (citováno podle ROTHEN (1990) 2,43.62).

²⁰ Citováno podle MAUERHOFER 1,1.

²¹ Tyto “fáze” není možné chápat za ukončené; níže představené přístupy existují dnes vedle sebe a často se prolínají. Srov. OEMING 43.196nn.

²² Srov. OUWENEEL. OEMING 17 uvádí čtyři faktory: autoři a jejich svět, texty a jejich svět, recipienti a jejich svět, věc a její svět.

²³ OEMING 45: “Moderní historickokritická metoda (...) je vrcholným prvkem teologické vědy a jako taková reprezentuje badatelský standart, který je předpokladem univerzitního studia. Pojmy vědecký a historickokritický jsou takřka synonymy.”

²⁴ Srov. k následujícímu BEYERHAUS 170nn; OEMING 45nn. K principům historicko-kritické metody srov. Sierszyn, A., *Die Bibel im Griff? Historisch-kritische Denkweise und biblische Theologie*, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal ¹1978; BOICE 68nn; Schirmacher, T., *Ethik*, sv. 1: *Das Gesetz der Liebe*, RVB, VTR, Hamburg, Nürnberg ²2001, S. 40nn. Ke kritice SZ srov. Külling, S.R., *Zur Datierung der “Gemesis-P-Stücke” namentlich des Kapitels Genesis XVII*, Immanuel-Verlag, Riehen ²1985. Ke kritice NZ srov. Linnemann, E., *Bibelkritik auf dem Prüfstein. Wie wissenschaftlich ist die “wissenschaftliche Theologie”?* VTR, Nürnberg ¹1998, ²1999; Mauerhofer, E., *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments 1*, Hänssler-Verlag, Neuhausen-Stuttgart 1995, s. 190nn.

²⁵ Jsou to literární kritika (hledání pramenů stávajících textů), “dějiny forem” (Formgeschichte: definuje v textu malé literární, tradované jednotky), “dějiny tradice” (Traditionsgeschichte: zabývá se ústním předáváním těchto jednotek) a “dějiny redakce” (Redaktionsgeschichte: za cíl si klade zjistit ve stávajícím textu práci jeho redaktorů).

²⁶ BEYERHAUS 171.

otázka – otázka autorství – je vzhledem k podobě a obsahu Bible jistě na místě: pro správné pochopení slov Písma je užitečné (i když ne vždy nutné) vědět, kdo, kdy, proč, pro koho a s jakým úmyslem napsal ten který text. Vnucuje se však otázka, zda lze úplně rozpoznat autorovy úmysly a zda víme vše o textu, známe-li jeho autora.²⁷ Historicko-kritická metoda má podle Beyerhause dvojí negativum:²⁸ překračuje hranice jednak a) metodologicky, jednak b) dogmaticky.

- a) *Metodologické nedostatky*: S “nominalistickým postojem”²⁹ analyzuje a rozkládá stávající jednotný text na malé, spolu nesouvisející, po “zdařilé” kritice častokrát už nic nevypovídající elementy. Charakteristické jsou neustále nové a navzájem si odporující teorie³⁰ vzniku biblických knih a tím i jejich výkladu (pro které ostatně chybí jakékoliv nezávislé důkazy)³¹, podobně jako evolucionistický model náboženství: podle něj je biblická víra přirozenou součástí religiozity Předního východu. Je také zvykem srovnávat mezi sebou teologické a historické výpovědi těchto hypotetických “pramenů” a “tradicí”, stavět je proti sobě (i u jednoho autora!) a posuzovat jejich závaznost popř. chybnost; tato tzv. věcná kritika (higher criticism) někdy rozlišuje mezi pozitivní výpovědí textu (co text, historicky podmíněně, říká) a jeho vlastním “směrem” (co v intencích biblické víry říká nám).³²
- b) *Dogmatické nedostatky*: Historicko-kritická metoda je závislá na módních filozofických trendech.³³ V tradici Kantovy teze, že “věc o sobě” (das Ding an sich) nelze poznat, že totiž oblast metafyziky je člověku nepřístupná, odmítá

²⁷ OUWENEEL. BEYERHAUS 173-175 poukazuje na další pozitivní výsledky historické kritiky: ukázala, že texty Písma jsou “vznaváčskými svědectvími”, že mají každý svůj původní historický kontext (Sitz im Leben) a vlastní literární charakter a že některé jsou formovány ústní a písemnou tradicí. – Označit Písmo mnohoznačným pojmem “vznaváčské svědectví” je však podle mého názoru problematické: dochází tak totiž k oddělení Božího zjevení na jedné straně a jeho lidského chápání, vnímání a vznavání v bibli na straně druhé. Biblická exegese pak nepracuje s normativními slovy danými Bohem, nýbrž s relativním (a historicky podmíněným) “prvokřesťanským pojetím” (tak např. O.Cullmann v titulu svého bestselleru ‚Christus und die Zeit‘), s “vírou velikonoční církve”, s “pavlovskou” nebo “janovskou” tradicí či redakcí apod.

²⁸ BEYERHAUS 176-190.

²⁹ Ibid. 176.

³⁰ Metodě “dějin forem” zavázaný CULLMANN 170n stěžuje na “svévůli”, s jakou jsou v historicko-kritické škole produkovány “vlastní konstrukce” “pravých a nepravých” Ježíšových slov.

³¹ Např. domnělé prameny Pentateuchu J,E,D,P (podle jiných ještě další) nikdy nebyly nalezeny, jejich podoba byla pouze “vydestilována” z existujícího textu, a to na základě kritérií vzatých opět z textu samého. Stejně tak nebyla nezávisle dokázána existence pramene Q pro evangelia či “janovského” atd. učednického kruhu; vysvětlení tzv. synoptického problému jsou vůbec čistě hypotetická (srov. Mauerhofer, A., Einleitung..., S.174nn; Linnemann, E., Gibt es ein synoptisches Problem? VTR, Nürnberg 41999). Vzhledem k historickým a moderním pokusům “vydestilovat” jedno jediné evangelium upozorňuje SASSE 46.55.287 na “zákon paralel” v Písmu (srov. ibid. 235n): stvoření člověka je vyprávěno dvakrát, stejně tak historie Izraele (1-2Sam + 1-2Kr; 1-2Par), mnohá Ježíšova slova jsou citována vícekrát a ne zcela identicky (např. ustavení Večeře Páně), v kánonu jsou čtyři evangelia atd. Podle Sasseho vede snaha o unifikaci této mnohosti k sektářství (srov. Marcion).

³² Např. Pavlovy negativní výpovědi o homosexualitě je dnes prý nutno chápat pozitivně: apoštol nepsal proti homosexualitě jako takové, nýbrž jen proti homosexualitě vynucené; je-li tedy někdo od přírody homosexuál, bylo by v rozporu s intencí apoštolského učení nutit ho k heterosexuálnímu vztahu.

³³ Srov. BEYERHAUS 180n: “K duchovním otcům protestantské hermeneutiky patří postavy jako Descartes, Spinoza, Lessing, Kant, Hegel, Heidegger, Freud a Marcuse”.

moderní exegese reformační zásadu *sacra scriptura est verbum Dei*. Zda v Písmu mluví Bůh a co říká, se nerozhoduje *secundum dicentem Deum* – na základě Boží výpovědi (“toto praví Hospodin”) -, nýbrž *secundum recipientem hominem* – na základě lidského přijetí, úsudku a zkušenosti (Descartes: *cogito ergo sum*): Bible sama o sobě nemá normativní autoritu.³⁴ Pro historickou kritiku jsou určující tři axiomy, jak je klasicky pojmenoval E. Troeltsch: Za prvé je to zásada *kritiky* – všechny historické výpovědi mají pouze pravděpodobnostní hodnotu, jednoznačně závazné pravdy jsou nemožné; druhou zásadou je princip “všemocné” *analogie* – v dějinách je pravděpodobné pouze to, co se normálně stává, zázraky proto neexistují (víra tak nespočívá na faktech, např. na Ježíšově vzkříšení, nýbrž pouze na vnitřním přesvědčení, na víře učedníků); za třetí je to *korelace* – vše, co se děje, je navzájem spojeno poutem příčin a důsledků, s Božími zásahy do dějin se nesmí počítat. Tímto přístupem se však rozpadá jednak jednota biblické zvěsti, jednak biblický kánon jako takový; spíše v něm existuje něco jako “kánon v kánonu” (“intence textu”, “rozumná pravda”, “svědectví”, “slovo ve slovech” – totiž to, co teolog “rozpozná” jako “pravdu”). Biblické náboženství je chápáno jako součást všemocné dialektiky dějiny (Hegel): vše, co se děje, lze vysvětlit “přirozeně”; teologie – a tak ani vzdělání budoucích farářů – už nepočítá se skutečným Bohem, který mluví a jedná, který přikazuje a má nároky, který zaslubuje a zachraňuje.

“Funkcionální ateismus”³⁵ této teologie staví historicko-kriticky vyškoleného zvěstovatele evangelia před dvojitou volbu: Buď výsledky jejího bádání posluchačům zatají a v kázání mluví tak, “jako by” Písmo bylo Božím slovem, a ne víceméně rozporuplným kompilátem lidských “svědectví”; anebo své teologické přesvědčení zahrne do kázání a - kriticky, či nějak pietisticky - z biblického textu Boží slovo pro posluchače “vydestiluje”.

Obě varianty jsou jistě chybné, vždyť – skrytě, anebo otevřeně - destrukují autoritu Písma, a to jak ohledně přikázání, tak ohledně zaslíbení. Historicko-kritické kázání člověka (a církve) nemůže volat k jasným slovům Bible a historickým faktům biblických dějin spásy jako základu a východisku víry a života, nýbrž ponechává ho

³⁴ Ibid. 182n. PÖHLMANN 67nn naopak kritiku obhajuje poukazem právě na autoritu Písma: Nekritizovatelným a současně biblickou (“věcnou”!) kritikou normujícím kritériem je podle něj “kánon v kánonu” – Ježíš Kristus a jeho dílo; na základě tohoto jednoho “Slova” má být posuzována mnohost “slov” Písma, neboť ne všechna jsou prý v souladu s Kristem (ibid. 56): hist. kritika je “sebekritikou” Písma. - Kde v Písmu je ovšem tento střed? Kdo určí, která slova jsou kritikem kritiky a která mají být kritizována? Patří např. narození Krista z panny a jeho zástupná smrt ještě ke Slovu (jak tvrdí jedni) anebo je zapotřebí tato “dogmata” kritizovat (jak tvrdí jiní)? Sám PÖHLMANN 69 říká: “Jak blízko a jak daleko od středu Písma má být tažena hranice biblické kritiky, nelze rozhodnout všeobecně a na rovině vědeckého bádání.”

³⁵ OUWENEEL. OEMING 175 tento přístup obhajuje (kurzíva ode mne): “... historickokritická metoda není ateistická *principiálně*, nýbrž pouze *metodicky*, a je tedy *agnostická*.” Teologové používající tuto metodu tedy nemusí odmítat Boží existenci a povahu Písma jako Božího slova, při své práci s Biblí však s těmito skutečnostmi nepočítají. - Odpovídá pak ale tato věda skutečnosti? Nebo existuje snad svět a Písmo nějak mimo a bez Boha, takže je možné hrát roli ateisty a přitom “zůstávat v pravdě”, i v té vědecké? Jaký význam má vůbec pojem “agnosticismus” (“nevědění”), předpokládá-li se “vědomě”, že Bůh není? Tato metoda odhlíží od nároku Písma a jeho autorů - “toto praví Hospodin”, “stalo se ke mně slovo Hospodinovo” apod.

“přesvědčení” a “zkušenosti” prvotních nebo současných křesťanů, dojmům teologů a farářů, či jeho samotného. Písmo, jež nesmí být svým vlastním vykladačem – jak to žádala reformace -, je v tomto procesu vydáno “napospas” libovolné subjektivní či ideologické interpretaci.

Literární hermeneutika

V 60. letech 20. století nastal v hermeneutice obrat od autora k textu (fenomenologická neboli literární hermeneutika): ten byl chápán jako samostatný, jednotný subjekt výpovědi (“text vypráví”).³⁶

Tzv. “nová hermeneutika”³⁷ (H.-G.Gadamer, E.Fuchs, G.Ebeling a další) zdůraznila, že vykladačský proces je subjektivní: čtenář není *tabula rasa*, na níž se text jedna ku jedné obtiskne, nýbrž čte jej skrze “brýle” svého předpochopení (Vorverständnis – Bultmann; Vorurteile - Gadamer), tj. svých zkušeností, kultury, vzdělání, jazyka atd. V setkání textu a vykladače dochází k jejich dialogu: obsah, význam textu a čtenářovo předpochopení se navzájem ovlivňují a prolínají (Verschmelzung der Horizonte - Gadamer).³⁸ Nechceme-li tedy do Písma “včítat” své vlastní zkušenosti a myšlenky, musíme text nechat mluvit pokud možno sám za sebe a nechat si jím i zpochybnit své dosavadní mínění o jeho významu; tak dochází k “jazykové události” (Sprachereignis) - člověk slyší Boží slovo nově.³⁹

Toto jistě správné pozorování “nové hermeneutiky” však někteří zradikalizovali, a sice tom smyslu, že objektivní, správné porozumění je nemožné: každé naše chápání je pouze pravděpodobné, subjektivní a relativní. Z evangelií např. nelze tedy vyčíst skutečné historické události - vždyť kdo ví, zda jejich popis chápeme správně?! Podobná je i teze, podle níž evangelia nejsou “kronikářským”, nýbrž tendenčním vyprávěním: nesdělují historická fakta a tvrzení, která jsou buď správná, nebo chybná, nýbrž pomocí různých literárních figur chtějí ve čtenáři probudit víru. Někteří proto v evangeliích vidí “performativ”, podobenství, které “pomocí působivého příběhu odhaluje přítomnost Božího království (...), a to naprosto nezávisle na otázce, zda se události v tomto příběhu skutečně staly, nebo ne”.⁴⁰

³⁶ Zatímco historická kritika pracuje *diachronně* (“skrz časy”), tj. vlastní výpověď hledá za textem (v době před jeho domnělou redakcí), je literární hermeneutika metoda *synchronní* (“s časem”), tj. soustředí se na text v jeho stávající podobě. Srov. OEMING 80nn.

³⁷ BLOMBERG 73nn.

³⁸ OUWENEEL upozorňuje na tento jev v dějinách exegese (jejichž studium nazývá “školou pokory”): jak odlišně vykládali a aplikovali ve svých různých dobách a horizontech ten samý list Římanům vlivní teologové jako např. Augustin, Luther nebo Barth...

³⁹ Lze vypožorovat, jak silný vliv na chápání Písma, zvl. některých částí (např. ohledně křtu, Večeře Páně, křtu Duchem atd.) má vlastní církevní tradice a výchova. Naše (teologické) předpochopení tak může umlčet otázky vůči “známému” textu, takže jej nevidíme tak, jak je napsán; srov. BEYERHAUS 235nn. Na druhou stranu je třeba připomenout, že v našem kulturním okruhu je “předsudek” (zkušenost, kultura, jazyk, výchova atd.) součástí tradice napájené Biblií, totiž jejího “dějinného působení” (Wirkungsgeschichte – Gadamer), a k porozumění textu nepostradatelný.

⁴⁰ BLOMBERG 75.

Od otázky dějinnosti odhlíží i tzv. *strukturalismus*.⁴¹ Nejde mu o vzájemné “prolínání horizontů” textu a čtenáře, ani o historická fakta, o nichž se případně vypráví, nýbrž koncentruje se výhradně na text, na “svět, který text *sám o sobě* podává”⁴². Důležitá je přitom jeho “hlubinná struktura”, tj. “funkce, motivy a interakce mezi hlavními postavami a cíli uvnitř vyprávějího textu, a - čehož je třeba obzvlášť si povšimnout - druhy protikladů a jejich rozplynutí, které se vyvíjí v průběhu textu”.⁴³ Pomocí této metody (podobně v narativní a rétorické kritice) lze v textu a dokonce i celých biblických knihách, vysledovat struktury vyprávění, paralelní nebo chiastické řazení jednotlivých epizod, jejich smysl v celku knihy apod.⁴⁴ Nejde však přitom o obsah výpovědi (zda je historicky či teologicky správná a má-li nějaký nárok na čtenáře), nýbrž pouze o její účinek, působení (Aussagekraft).

Literární hermeneutika obrátila pozornost vykladačů od hypotetických pramenů a tradic k danému textu, jeho struktuře a výpovědi. Zrelativizovala však - anebo úplně popřela - význam historičnosti vyprávěných událostí. V teologii nejvlivnější formou je Bultmannův “demytologizační” program (Entmythologisierung): podle něj jsou příběhy evangelia mytologickými šiframi, symboly existenciálních pravd; Boží zjevení v dějinách není nutné, ba ani možné, relevantní je jen “víra”, “rozhodnutí”.⁴⁵

Nejsou-li však biblické výpovědi objektivně (historicky) pravdivé, pak jsou křesťané “nejubožejší ze všech lidí” (1Kor 15,19), pak nejsou vykoupenými hříšníky, nýbrž jsou odkázáni jen sami na sebe, na svou přesvědčenost a rozhodnost, na svůj “pocit naprosté závislosti” (Schleiermacher) apod. Takovéto bohosloví a kázání je vzhledem k zakoušené existenciální tísní v absurdním světě navýsost nemilosrdné a – to především - naprosto neodpovídá povaze a nároku Písma zpravovat o reálných historických událostech. “Celá demytologizace je mýtus 20. století,” uzavírá Ouweneel.

Kontextuální hermeneutika

V 80. let 20. století se začala formovat tzv. kontextuální neboli sociopragmatická hermeneutika: v centru jejího zájmu nestojí ani text, ani jeho autor, nýbrž dnešní čtenář, jeho situace a potřeby.⁴⁶ Tento přístup se někdy nazývá *poststrukturalismus*:⁴⁷ stejně jako strukturalismem totiž nevykládá text na základě jeho původního

⁴¹ Ibid. 77nn; srov. OEMING 39n.

⁴² OEMING 40.

⁴³ BLOMBERG 77. Je třeba si povšimnout závislosti strukturalismu na dialektickém světonázoru; srov. ibid. 78.

⁴⁴ Srov. ibid. k podobenství o marnotratném synu.

⁴⁵ Bultmann byl ovlivněn Heideggerovou filosofií existence. Srov. také Jaspers, K., *Kleine Schule philosophischen Denkens*, R.Piper & Co. Verlag, München, Zürich ⁸1983, S. 132nn: o Kristově vzkříšení: “Divíme se: tělesně vstal z mrtvých? To je ale nemožné... Všechna svědectví však dosvědčují jen víru učedníků, ne *realitu obsahu* jejich víry. Zde je to rozhodující: tělesnost transcendence ve světě není možno zachránit. (...) *Řeč šifer* je tělesná, ne transcendence” ibid. 141.143 (kurzíva ode mne). Jaspers popírá historicitu Kristova tělesného vzkříšení, reálnou říší mu však jsou šifry existence a jejich jazykové vyjádření.

⁴⁶ Srov. OEMING 170nn.

⁴⁷ BLOMBERG 81nn.

historického kontextu, na rozdíl od něj však odmítá názor, že v “hlubinných strukturách” textu lze najít nějaký objektivní význam. Patří sem jednak hermeneutika *dekonstrukce* (J.Derrida) hledající hlavní výpověď textu v jeho vnitřních rozporech, jednak *recepční estetika* (U.Eco, S.Fish), která – v jisté návaznosti na “novou hermeneutiku” – význam nahlíží jako výsledek interakce mezi čtenářem a textem, zdůrazňuje však přitom více čtenářovu tvůrčí nezávislost na slovu: objektivní význam pro ni neexistuje;⁴⁸ důležité je, co text říká *mně*, jak na mně působí atd.

Už v historicko-kritické hermeneutice se nepočítá s jednou daným, jednotným textem. Podle E.Käsemanna nepředstavuje NZ žádnou doktrinální jednotu, nýbrž je “synkretistickým útvarem”, jehož roztržštěná podoba svědčí o mnoha různých, dokonce rozporných základních typech učení.⁴⁹ Podobné je Cullmannovo rozlišování události (Ereignis) a výkladu (Deutung).⁵⁰ má-li být nějaká událost rozpoznána jako Boží zjevení (např. vyjítí Izraele z Egypta nebo Ježíšova smrt na kříži), pak k ní musí přistoupit výklad, slovo zjevení, které tuto událost označí za Boží čin (exodus jako Boží osvobození svého lidu a Golgota jako zástupná smrt smíření za hříchy světa); každá nová, výkladem označená událost se tak zařazuje do kontinua Božích činů a jejich výkladu, tj. do dějin spásy; spolu s každou novou událostí a jejím výkladem se však předešlý výklad dosavadních událostí opravuje, transformuje, dostává do nového světla. Písmo – jako “svědectví” o Božím dějinném zjevování – není tedy v sobě jednotné, nýbrž už díky povaze zjevení je v něm nutno počítat jednak s vývojem a jednak s mnohostí tradovaných koncepcí.⁵¹ Zatímco však O.Cullmann svou tezí mj. osvětloval definitivnost biblického kánonu, normovaného Kristovým zjevením,⁵² Käsemannova hypotéza kánonické hranice naopak otevřela: mnohostí teologií v Písmu totiž ospravedlnila nejednotnost křesťanských konfesí a tradic.⁵³ Písmo chápala jen jako soubor subjektivních a rozdílných svědectví o setkání s Božím zjevením: tato “svědectví” proto nemají naprostou autoritu, normativní je spíše právě jejich pluralita, a tím pluralita lidských přístupů a potřeb.⁵⁴

V moderní *ekumenické teologii* je kontext, tj. sociální nebo osobní situace čtenáře vůbec východiskem výkladu Písma.⁵⁵ současné interpretace jsou chápány jako “prodloužení” onoho výkladačského procesu, který je rozpoznatelný již v Písmu: Bibličtí svědkové reagovali na svou situaci; tak je i situace dnešní – v níž se prý také zjevuje Bůh, ostatně jako v dějinách vůbec (Hegel)⁵⁶ - klíčem k pravdivému porozumění: “Potřeby moderního, sekularizovaného člověka jsou teologickým

⁴⁸ Podobně P.Ricoeur: čtenář svými otázkami a svým zaujetím uvolňuje z textu potenciálně skryté významy; tato “zásoba smyslů” (réserve du sens) je v zásadě neomezená. Srov. BEYERHAUS 213.238nn. Podobně také U.Eco; srov. OEMING 40n.

⁴⁹ Srov. BEYERHAUS 205.222; PÖHLMANN 57.

⁵⁰ CULLMANN 72.84.132nn; srov. BEŇA 12nn.

⁵¹ BEYERHAUS 221n.

⁵² CULLMANN 269nn. Srov. PÖHLMANN 66; BEŇA 14.

⁵³ PÖHLMANN 57.

⁵⁴ Rozmanitost křesťanské církve obhájuje – v návaznosti na ekklesiologii českých bratří – i Cullmann, O., *Einheit durch Vielfalt...*, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986. Její příčinu však nevidí v pluralitě teologií a lidských zkušeností v Písmu, nýbrž spíše v rozmanitém díle Ducha svatého (a tedy v povaze zjevení samého).

⁵⁵ BEYERHAUS 200.204nn.

⁵⁶ *Ibid.* 209.225nn. Kritéria Božího působení v dějinách jsou: humanizace, sekularizace a globalizace; srov. *ibid.* 227.

principem poznání, aby bylo možno zodpovědět otázku spásy světa,” komentuje znalec ekumenické teologie Peter Beyerhaus.⁵⁷ Pravda přitom nespočívá v objektivní výpovědi textu, nýbrž je chápána jako událost, při níž člověk subjektivně zakouší významnost té které výpovědi ve své situaci (srov. recepční estetiku).⁵⁸ Písmo už není autoritativním kánónem, nýbrž “svědectvím”⁵⁹ o Kristu a Božím působení, jak je svědkové prožívali, a tedy zrcadlem naší zkušenosti; pravdu nelze najít v historicky podmíněných výroci Bible, nýbrž pouze v existenciálním setkání přímo s živým Pánem v současné situaci.⁶⁰ ta je místem biblického spasení.⁶¹ S trochou nadsázky lze říci, že kolik je lidských situací a potřeb, tolik různých teologií existuje:

Prvním příkladem nám budiž latinskoamerická *teologie osvobození* (L.Boff, J.S.Croatto, J.L.Segundo atd.):⁶² V návaznosti na politickou teologii J.Moltmanna a J.B.Metze a na marxistickou filozofii čte Bibli nově (re-lectura) pod zorným úhlem sociálně-ekonomické situace. V kontextu sekulárního světa pak biblické spasení spočívá v revolučním “exodu” (klíčový motiv teologie osvobození) ze struktur útlaku a vykořisťování a v budování spravedlivé společnosti (tato teologie slouží někdy jako ospravedlnění rudého teroru).

Pod zpětným vlivem teologie osvobození se na Západě rozvinul *materialistický výklad* (W.Schottroff, W. a E. Stegemannovi, W.A.Brueggemann atd.): v Písmu se zde rozlišuje teologie “zezdola”, tj. teologie utlačovaných, a teologie “zezhora”, tedy těch, kteří její pomocí obhajují represivní skruktury. Ústřední, typicky marxistickou otázkou této kontextuální hermeneutiky vůči Bibli je vztah zájmů a potřeb na jedné straně a pojmů, ideí a teorií na straně druhé.

Specifickou, v ekuméně vítanou formou kontextuální teologie je dále nepřeborné množství *národních teologií* (Theologies of People).⁶³ Každá sociokulturní situace vyžaduje vlastní odpověď: existuje proto Africká teologie, Černá teologie (USA), Rolnická teologie (Filipíny), Teologie vodního buvola (Thajsko), Homeland Theology (Taiwan), Teologie kokosového ořechu (Tichomoří), Teologie Minjung (Korea) a další. Některé z těchto směrů lze přiřadit spíše k revoluční teologii osvobození, jiné jsou zase inkulturačního typu (synkretisticky využívají prvků domorodých náboženství).

Významným zjevem v moderní ekumenické teologii je *feministická teologie* (M.Daly, C.Stanton, C.Halkes, E.Sorge, D.Sölle atd.):⁶⁴ jejím hlavním cílem je

⁵⁷ Ibid. 210.

⁵⁸ Ibid. 199.208. Podobně nespočívá “autorita” Písma v jeho závazných výpovědích, nýbrž je “svědectvím, jež chce být přijato svobodně”; autorita se stává realitou jen tam, kde je v procesu situační interpretace jako taková zakoušena. Srov. ibid. 207n.

⁵⁹ Ibid. 223.

⁶⁰ Ta je chápána jako *kairos* Boží (ibid. 228nn), jako Boží povolání k činům a spolupráci: E.Hirsch (a “němečtí křesťané”) viděl Boží *kairos* v Hitlerově nástupu k moci; dnes jako *kairos* chápou mnozí levicové revoluční hnutí v Jižní Americe; apod.

⁶¹ BEYERHAUS 219nn.

⁶² Srov. ibid. 212nn. Srov. OEMING 139nn.

⁶³ Srov. BEYERHAUS 215n.

⁶⁴ K následujícímu srov. Huntemann, G., *Biblisches Ethos im Zeitalter der Moralrevolution*, Hänssler-Verlag, Holzgerlingen ²1999, S. 367-424; Leuenberger, S., *Feminismus*, skript STH Basel 1992-1993. Srov. OEMING 149nn.

osvobození ženy z područí patriarchátu, a tedy biblického náboženství v jeho tradiční formě. Autory Bible byli muži, což vysvětluje její patriarchální (srov. “Otče náš”), monoteistické, nekrofilní (oběť) a sexistické odcizení od pravého náboženství. Bůh Bible je podle feministické teologie mužským bohem násilí a útlaku, jenž – z nedostatku lásky a z porušeného vztahu – obětuje svého syna. Ježíš je chápán jako androgynní typ, jehož základním rysem je otevřenost, něžnost a spontaneita. Spasení ženy, jak už bylo řečeno, spočívá v osvobození od patriarchátu ve všech podobách, ať už se projevuje ve společenských sktrukturách (jako manželství, mateřství atd.) anebo postojích (erotika a ideál ženské užitečnosti apod.);⁶⁵ krví, která toto spasení “symbolizuje”, není přitom krev Kristova, nýbrž životodárná a cyklicky očišťující krev ženské menstruace.⁶⁶ S rozdílnou radikalitou tak feministé a feministky (pomocí historické kritiky) reinterpretovaly biblické příběhy a učení ve smyslu údajně původního matriarchálního náboženství (bohyně Země místo Boha Otce).⁶⁷

Všem těmto ekumenickým teologiím je společný hermeneutický princip, jenž Bibli chápe ne jako dané a autoritativní Boží slovo, které je nutno deduktivně vykládat, nýbrž jako “komplex stále plynoucích tradic, s nimiž lze – z pozice své historické situace – navázat dialogický vztah a ptát se na jejich relevanci pro řešení vlastních problémů”.⁶⁸ Bible je tak zásadně otevřená, kánon Písma neexistuje;⁶⁹ zkušenosti, potřeby a naděje současného (hlavně všelijak utlačovaného) člověka dostávají – ve vší své rozmanitosti a rozporuplnosti - charakter Božího zjevení: z nich musí vycházet a k nim musí směřovat teologická teorie i praxe. Kázání se tak buď stává ideologickou promluvou o všelidských zkušenostech útlaku a touhy po svobodě, anebo úplně zanikne, přičemž je nahrazeno dynamikou skupiny: rozhovory, společnými prožitky “sakrálního” tance či politického zápasu atd.

V pohledu na tuto pestrou nabídku koncepcí nikoho asi nepřekvapí, že v současné evangelické teologii neexistuje jasné učení o kázání:⁷⁰ neví se, proč se káže – a přesto se káže...⁷¹ Pokusy, jež jsou na tomto poli podnikány, však navíc – jak jsme právě viděli - ochromuje akademická a celkově kulturní nedůvěra ke sdělením

⁶⁵ Jednou z praktických aplikací je např. boj za liberalizaci interrupcí a společenskou přijatelnost lesbického vztahu.

⁶⁶ Kristův kříž je chápán jako “symbolický nástroj útisku žen” (M.Daly; srov. biskupka M.Jepsen, Hamburg), jako projev sadismu a kanibalismu (D.Sölle). “Proč,” ptají se feministky, “potřebují vlastně muži krev z rány, i z Kristovy rány kříže – a ne krev, kterou neustále prolévá žena?” Jedině tato krev prý člověka smiřuje - ne sice s Bohem na nebi, nýbrž s “Matkou Zemí”. Srov. Huntemann, G., Die Selbsterstörung des Christentums überwinden, Hänssler-Verlag, Neuhausen-Stuttgart 1998, S. 18.37n.65.

⁶⁷ Je nápadné, jak blízko má feministická teologie k různým konceptům marxistické, “zelené” nebo i *hlubinně psychologické* (E.Drewermann) teologie. Všechny odmítají, nebo všelijak přeznačují jak biblický mandát autority a vlády (a soukromého vlastnictví; Jepsen), tak i smíření skrze zástupnou smrt. Typický je pro ně příklon k “baalistické” religiozitě (Nietzsche), která zbožňuje přírodu, přirozenost, pudovost, cykličnost, emancipaci od heterogenního ethosu atd.

⁶⁸ BEYERHAUS 217.260nn.

⁶⁹ Ibid. 260nn.

⁷⁰ Bylo by možné dále pojednat i o evangelikální a fundamentalistické hermeneutice, či spíše: o evangelikálních a fundamentalistických hermeneutických přístupech. Srov. jejich poněkud karikující popis v OEMING 171nn.

⁷¹ MAUERHOFER 1,6.

Písma, jakož i ke sdělovací schopnosti jazyka vůbec. Proto je nutné si připomenout, z jakých předpokladů tradičně vycházelo evangelické (stejně jako apoštolské) kázání: totiž z důvěry v Písmo coby slovo Boží.

2. Inspirace Písma

Prvním východiskem a předpokladem každého křesťanského kázání je existence Bible. Nazýváme-li ji “Písmo *svaté*” či “slovo *Boží*”, činíme tak především proto, že ona sama o sobě tvrdí, že je “inspirována” Bohem. Nejjasněji je to vysloveno v 2Tim 3,16:

Veškeré Písmo je vdechnuté Bohem a je užitečné k vyučování, k usvědčování, k napravování a k výchově ve spravedlnosti.

πᾶσα γραφή θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν πρὸς ἔλεγχον, πρὸς ἐπανόρθωσιν πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ (Byz)

Omnis scriptura divinitus inspirata... (Vulgáta)

Co označuje *theopneustos*? Znamená, že a) Písmo⁷² bylo Bohem “vydechnuto”, stvořeno dechem jeho úst, tedy Bohem vysloveno? Tím by bylo míněno Boží autorství. Anebo chce *theopneustos* vyjádřit, že b) Písmo je Bohem takříkajíc “prodchnuto”, že Bůh hotové a jednou dané Písmo naplňuje svou přítomností a mocí? Tím by bylo řečeno, že Písmo je významným nástrojem Božího díla.

Ptáme-li se po povaze a významu inspirace Písma jako “*slova Božího*”, nemusíme tyto dvě alternativy zřejmě stavět proti sobě. Na mnoha místech v Písmu jsou totiž spojeny: a) Z Božích úst vychází slovo, Bůh mluví (Mt 4,4; Iz 45,23; 48,3; 55,11; Ez 3,17);⁷³ a b) toto slovo je nejen prodchnuto Boží mocí, nýbrž je vůbec podstatným prostředkem Božího působení (srov. Ž 33,9; Iz 55,11).

Bůh - autor Písma

Nejprve se ale přece jen chceme soustředit na první možný výklad slova *theopneustos*: Písmo je Bohem “vydechnuté” - Bůh je autorem Písma. Toto tradiční

⁷² Výraz γραφή “Písmo” v 2Tim 3,16 označuje židovskou bibli, náš SZ, tedy Zákon (“Mojžíše”), Proroky a Spisy (“Žalmy”): SZ byl Písmem Ježíše Krista a prvotní církve (srov. Lk 24,27.44; Ř 4,3; Mk 12,10; Lk 4,3). SASSE 222 k tomu poznamenává, že “evangelium je možné mít v nouzi bez Nového Zákona, jak ho měl křesťan Izajáš a všichni svatí staré smlouvy, kteří věřili v přicházejícího Krista. Ale nelze ho mít nikdy bez Starého zákona...” (podobně BEYERHAUS 289). Apoštolské zvěstování Ježíše Krista v NZ se opírá o autoritu SZ (srov. Ř 1,2; 16,26 atd.); i pro tuto vazbu a jejich obsah apoštol Petr vyznamenává Pavlovy listy titulem “Písmo” (2Petr 3,16). PÖHLMANN 47 popisuje i opačný vztah Krista a Písma, když říká, že Kristova autorita “autorizuje” jak SZ, tak apoštoly.

⁷³ Srovnej také místa s frází: “*Toto praví Hospodin*”, “*Bůh řekl*”, “*Výrok Hospodinův*” apod. SASSE 11-23 vidí s odkazem na Ž 115 v Božím promlouvání vůbec základní rozdíl mezi pravým Bohem a falešnými, “němými” bohy: “Bůžci jsou němí, ale Pán mluví. Bůh bible je mluvící Bůh, od ‘A řekl Bůh: Budíž světlo’ na první stránce až po ‘Toto praví ten, kdo o tom svědčí: Ano přijdu brzy’ na stránce poslední.” (Ibid. 11)

vyznání církve všech dob a tradic má svůj první důvod v nesčetných slovech starozákonních proroctví či novozákonních evangelií, jako “*Bůh řekl*”, “*Toto praví Hospodin*”, “*Výrok Hospodinův*”, “*Ježíš řekl*” apod. 2Tim 3,16 ovšem *theopneustos* nevztahuje pouze na přímé Boží výroky, nýbrž na “*celé Písmo*” popř. na “*každé Písmo*”, tedy např. i na knihy Soudců a Královské se svými příběhy o lidské věrnosti a zradě, lásce a brutalitě, na knihy Jób, Pláč či Kazatel, naplněné zoufalstvím, pochybami a skepsí, anebo i na erotickou poezii v Písni Šalamounově; můžeme doplnit dále Skutky apoštolské či vzkaz uvězněného Pavla, aby mu Timoteus s sebou na zimu přinesl zapomenutý plášť (2Tim 4,13). Každá z těchto knih vznikala jinak: Pavlovy listy svědčí o precizním a náročném myšlení;⁷⁴ Lukáš uvádí, že ve svém evangeliu vychází z pečlivě rešerše historických pramenů (Lk 1,1-4); Zjevení je dílem Janova nebeského vytržení; v Přísllovích se nám dochovala dokonce sbírka mudrce neizraelského jména (Př 30,1nn)... A každé toto Písmo je podle apoštolských slov *theopneustos*!

Jak mohou být tak různá *lidská*, někdy “příliš lidská” slova *Božím* slovem? Jak si představit “spolupráci” těchto dvou autorů, Boha a člověka? 2Petr 1,21 říká: “*Nebo nikdy z lidské vůle nepošlo proroctví, ale Duchem svatým puzeni jsouce, mluvili svatí Boží lidé*” (...ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι; ... *sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*). Vulgáta použitím pojmu “*inspirati*” (srov. 2Tim 3,16a) uvádí na scénu “*inspiraci*” autorů;⁷⁵ řecký text mluví o tom, že tito byli “*puzeni*” a “*neseni*” Duchem, jako jsou lodě na moři hnány větrem. Co to znamená?

“Církevní teologie všech konfesí je” v této otázce “zatížena dědictvím církevních otců”.⁷⁶ Ti totiž navázali na teorie židovských rabínů, kteří tvrdili existenci nebeské Tóry, jež prý byla napsána dávno před stvořením světa a z níž Bůh nadiktoval Mojžíšovi slova Zákona (srov. diktát koránu podle nebeské knihy).⁷⁷ Křesťanská teologie nepřevzala sice víru v takovou pre-existentní knihu, zhodnotila však myšlenku božského *diktátu* (která vychází z helenistické mystické tradice a kterou rozvinul např. židovský novoplatonik Filo z Alexandrie): Ještě Ireneus z Lyonu se ve 2. století spokojil s konstatováním, že Písmo je nám dáno Bohem. Už tzv. apologeti však spekulovali nad způsobem, jakže Bůh biblické autory inspiroval. Došli při tom ke stejným psychologizujícím, mechanickým představám, jakými pohanství vysvětlovalo entuziastické, extatické zážitky svých věstců a “*sibyll*”:⁷⁸ Božský duch se dotýkal lidského ducha tak, jako hudebník hraje na citaru, liru (Justin) či flétnu (Athenagoras). Novoplatonik Augustin inspiraci popisuje podobně jako božský diktát (“*dictare*”) nebo jako božskou *sugesci* myšlenek, slov a vět (“*suggerere*”);⁷⁹ od Augustina vede přímá linie jak k scholastickým, tak ortodoxně protestantským představám o inspiraci: lidský autor je pérem, jímž Bůh píše, či písárem, který jako sekretářka zapisuje Boží diktát.⁸⁰

⁷⁴ Zvláštní pozornost si jistě zaslouží 1Kor 7,12-13: “...*pravím já*, a ne už Pán...”

⁷⁵ V překladu 2Tim 3,16 tuto tendenci prozrazuje např. německá Lutherbibel: “*alle Schrift, von Gott eingegeben*” nebo anglická King James Bible: “*scripture is given by inspiration of God*”.

⁷⁶ SASSE 215.

⁷⁷ Srov. *ibid.* 246.277.

⁷⁸ Srov. *ibid.* 227.248n.

⁷⁹ Srov. *ibid.* 254n.

⁸⁰ Srov. PÖHLMANN 50.

Takové mechanické představy lze snad aplikovat na vznik mnoha částí prorockých knih; zásadně však opomíjejí charakter historických, poetických či mudroslovných spisů Bible. Kdo i zde mluví o diktátu, ten musí Jeremiášův pláč, erotické vzrušení Velepísň, Pavlův myšlenkový zápas nebo Lukášovo historické bádání považovat za pouhé divadlo! Očividně zde stojíme před tajemstvím, které je jakékoliv psychologii či jiné empirické vědě nepřístupné – podobně jako tajemství znovuzrození, víry anebo eucharistie. Přes všechnu neschopnost mu porozumět, vyznává křesťanská církev všech dob a tradic tzv. “verbální inspiraci” Písma, a to jistě právem. Znalec této otázky, německý teolog Hermann Sasse, k tomu říká: “...jinou inspiraci než verbální, tj. inspiraci, která z jednotlivého slova Písma dělá Boží slovo, nezná ani Luther, ani církev...”⁸¹ Ježíš potvrzuje Zákon až do nejmenšího přikázání a písmenka (Mt 5,18-19); apoštolé staví svou argumentaci nejen na velkých liniích a celkových výpovědích biblického textu, nýbrž dokonce na jeho jednotlivých slovech - doslova slovech (Ř 1,17; Gal 3,6-7.11; srov. Mt 22,41-45; J 10,34-36); podobně záleží i v Zákoně a proroctví na každém slově (srov. Deut 4,6; 5,22; 6,4-7; 11,18-20; 28,69; Jer 1,9): nikdo nesmí nic přidat, ani odebrat (Deut 4,2; 13,1).

Proti této koncepci – chápané často chybně, totiž mechanicky ve smyslu církevních otců - byla stavěna teorie “věcné inspirace”: Ta se vztahuje jen na myšlenky, jejich konkrétní formulace byla prý přenechána lidským autorům. Text samotný není Bohem inspirován, *theopneustos* je pouze jeho intence. Hugo Odeberg, profesor NZ ve švédském Lundu, však oproti tomuto názoru správně poukazuje právě na lidský charakter Písma (jde o záznam ústního projevu):

“S řečí o inspiraci se setkáváme také v profánních souvislostech. Prohlašuje se např., že ‚básník byl inspirován‘ nebo že ‚ho popadla inspirace‘... Jako první můžeme poukázat na to, že vzhledem k inspiraci básně asi sotva někoho napadne mluvit o věcné inspiraci. Zde je považováno za samozřejmost, že báseň je inspirována jako celek a že její konkrétní slova nelze abstrahovat jako něco ‚neinspirovaného‘. Tvorba básně spočívá právě v tom, že určitá věc je vyjádřena správnými slovy. (...) Vezmeme-li větu: ‚Nad dálkou temných hor poslední požár plál...‘ a zeptáme-li se, co znamená, pak dostaneme odpověď asi tohoto znění: ‚Slunce právě zapadá.‘ [Ptám se:] Lze inspiraci vidět jen v této *myslence*? V tom však, že tato poněkud triviální myšlenka našla tak pěknou formu, by inspirace při díle být neměla?”⁸²

Slabinou teorie “věcné inspirace” je tendence ptát se na myšlenku - “alegoricky vyjádřenou pravdu”, “existenciální zkušenost”, “Slovo ve slovech”, “vyznání” či “učení” (to podle teologického směru) -, jež stojí za textem, tedy na to, co autor (údajně) chtěl říci, a ne na to, co skutečně v textu říká a jak to říká. Písmo je tak “chápano jako nějaké pojednání, jehož úkolem je sdělovat *myslenky*”.⁸³ Naopak správně pojatá “verbální inspirace, tj. inspirace, která jde k písmenům (...) se kryje s inspirací mluvící osoby.”⁸⁴ Nejde ani o “diktát”, ale ani o pouhou “sugesci” myšlenek: Bůh nesetřel charakter lidských autorů jako lidí – vždyť tento charakter je

⁸¹ SASSE 298.

⁸² Citováno podle ROTHEN (1990) 1,214n z Odeberg, H., Skriftens studium. Inspiration och auktoritet. Odeberg cituje švédskou báseň o východu slunce, Rothen německou; já cituji z Máje K.H.Máchy. Text v hranatých závorkách ode mne.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ SASSE 298. Srov. BEYERHAUS 290.

jeho obrazem (Gn 1,26) - a nechce “odlitštit” ani čtenáře (a posluchače) Písma; Odeberg dodává:

“Právě v onom verši, tak jak stojí, je něco, co mluví nejen k myšlení, ale i k pocitu, k fantasii a k citu pro rytmus.”⁸⁵

O inspiraci Písma ve smyslu Božského autorství nelze zřejmě říci více ani méně, než to, čím Sasse shrnuje své úvahy:

“Pod inspirací rozumíme děj, v němž Bůh Duch svatý k ústnímu zvěstování nebo písemnému zaznamenání vložil člověku do srdce slovo zjevení, tj. slovo, v němž se chtěl zjevit světu, takže o takovémto promluveném či napsaném slově musí být bez omezení řečeno, že je slovem Božím.”⁸⁶

Vyznáváme-li tedy, že celé Písmo je *theopneustos*, tvrdíme, že toto cele lidské slovo je cele Božím slovem. Nabízí se zde srovnání s Chalcedonským vyznáním víry⁸⁷ o lidské a božské “přirozenosti” Kristově (r. 451): ty jsou v Kristu “nesmíšené, [ba] neproměnitelné; nerozdělené, [ba] neoddělitelné”.⁸⁸ “Jako Boží slovo je Bible ,homousios‘ se vším, co se právem nazývá Boží slovo. Jako lidské slovo je jednou bytostí s lidským mluvením a knihami.”⁸⁹

Písmo - místo Boží přítomnosti

Tím se dostáváme k druhému výkladu slova *theopneustos* v 2Tim 3,16: Písmo je Bohem “vdechnuté” (*inspirované*), je místem a prostředkem Božského působení a zjevení.⁹⁰ Jak bylo na začátku řečeno, není nutné (a ani možné!) oba aspekty od sebe přísně oddělovat: Bůh mluví a svým promlouváním stvořil svět a udržuje jej v bytí (Gn 1,3; J 1,1; Žd 1,3 atd.), uzdravuje nemocné (Ž 107,20; Mt 9,6 atd.) a křísí mrtvé (Mt 9,5; Lk 7,14; J 5,25 atd.), dává život (J 6,63), soudí (J 12,48; Ž 2,5; 29,1nn; 2Kor 2,16; 3,6), odpouští hříchy a očišťuje (Mt 9,5; J 20,23; 15,3), znovuzrozuje k věčnému životu (1Petr 1,23; Jk 1,18), udílí svého Ducha (J 6,63; Ef 1,13; Gal 2,2.5; srov. Sk 10,44), dává svobodu (J 8,31-32) atd. Boží promlouvání není pouhým předáváním informací, sdělováním zákonů či zaslíbení; nýbrž Boží slovo je podstatně také Božím působením a dílem.⁹¹ Podobně také Boží promlouvání v Písmu⁹² - “tak jak ta slova zní”.⁹³

⁸⁵ ROTHEN (1990) 1,215.

⁸⁶ Ibid. 229.

⁸⁷ SASSE 223.

⁸⁸ ADAM 1,336: ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως; ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως – v latinském překladu: inconfuse, immutabiliter; indivise, inseparabiliter. Slova v hranatých závorkách ode mne.

⁸⁹ SASSE 223.

⁹⁰ 2Tim 3,16 nechce definovat inspirovanost Písma, nýbrž zmiňuje inspiraci jako důvod jeho užitečnosti pro proměnu života: Písmo je inspirované, a *proto* užitečné...

⁹¹ SASSE 42.

⁹² Jistě existuje Boží slovo i mimo rámec Písma: slovo, které se stalo k prorokům a mělo být teprve napsáno; slovo, které zní v kázání; slovo, které “bylo u Boha” a které “bylo Bůh” a které “se stalo tělem”. Tyto podoby Božského slova mají však vztah k Písmu – jsou jeho základem nebo z něj vycházejí. V dějinách církve bylo podniknuto mnoho pokusů setkat se s Bohem mimo rámec vyznačený a osvětlený Božím slovem Písma (srov. 2Petr 1,19): V katolické teologii je prostředkem zjevení vedle bible i nepsaná tradice (srov. Vaticanum II: Dei Verbum 10, RAHNER-VORGRIMLER 372); normativnost a neomylnost je připisována také slovům papeže promlouvajícímu za “asistence” (ne “inspirace”!) Ducha svatého “ex cathedra” (Vaticanum I., NEUNER-ROOS 451-452); protestantští i

Boží promlouvání je Boží zjevení; nebo naopak: Boží zjevení spočívá podstatně a především v Božím promlouvání (srov. Žd 1,1-2; Deut 4,15).⁹⁴ Jistě se Bůh zjevuje i “nonverbálně”: v dílech stvoření zjevuje své neviditelné božství, všemohoucnost, věčnost a dobrotu vůči všem lidem (Ř 1,19; Sk 14,17). Jen zřídka se přitom v Písmu mluví o tom, že Bůh zjevil “sám sebe”: Abrahamovi (Gn 17,1; 18,1nn), Izákovi (Gn 26,2,24), Jákobovi (Gn 32,31) a obzvláště pak – “*tváří v tvář*” – Mojžíšovi (Ex 34,10; 24,9nn) se ukázal ve viditelné podobě. V těchto epifaniích se Hospodin však zjevil, aby k lidem a s lidmi mluvil! Boží slovo je vždy nejpodstatnějším prostředkem Božího zjevení (Deut 4,15); Boží zjevení je bytostně “Boží promlouvání”.⁹⁵

Ale nezjevuje se Bůh i v činech? Jistě ano, avšak žádný z Božích zázraků a činů - ať už myslíme na exodus Izraele z Egypta či na jeho babylónské zajetí - se neobejde bez osvětlujících slov, máme-li v nich poznat Boží dílo popř. autoritativní Boží zjevení, které má svou platnost i pro budoucí generace.⁹⁶ Vyjití z Egypta nebo babylónské zajetí mohli současníci chápat jako přirozené politické události: Nebukadnezar šikovně dobyl svět, zatímco faraonovi se nepodařilo potlačit vzpuru otroků... Bez “schránky” Božích slov by tyto události také časem asi upadly v zapomnění, přinejmenším jejich “teologický” význam. Stejně tak Kristova inkarnace a smrt na kříži nezjevuje sama o sobě pro všechny lidi nutně Boha v jeho lásce a spravedlnosti; vždyť kříž je spíše “obrazem ... naprosté Boží nepřítomnosti, ano, Boží smrti”.⁹⁷ Teprve slovo – ať už starozákonní nebo apoštolské - zjevuje

katolictví mystikové věří, že Bůh je součástí jejich duše; tzv. “blouznivci” v době reformace v sobě vyhlíželi “vnitřní slovo”; osvícenští neologové usilovali poznat Boží vlastnosti z tvaru rostlin atd.; liberální křesťanstvo, podle něhož Duch dynamicky zjevuje stále nové pravdy, věřilo, že se s ním setkává ve výdobytcích moderního světa (např. OSN jako Boží království)... Na tomto místě je důležité a v pohledu na nepřeborné množství takových “pramenů” osvobozující Lutherovo rozlišení mezi “zjeveným Bohem” (*deus revelatus*), který mluví v Písmu a kterému máme důvěřovat, a “Bohem skrytým” (*deus absconditus*), tím samým Bohem, který však zůstává ve svých plánech a konání skryt za hranicemi prostoru osvětleného slovy Písma a který nás tedy nezajímá (srov. Deut 29,28). Podobný význam má i heslo *sola scriptura*.

⁹³ Z Malého katechismu M.Luthera. Jedním z typických znaků jeho teologie a hlavních bodů ve sporu s Římem bylo právě trvání na autoritě a účinnosti Božího slova v jeho doslovnosti: slova Písma duchovní “statek” nejen označují, nýbrž věřícímu označené “statky” také dávají. Tento princip je filozoficky formulován v 39. tezi Heidelberské disputace (r. 1519), v níž Luther tvrdí, že Bůh je identický s “formou” věcí, tj. že Bůh na svá stvoření působí bezprostředně; podobný význam má i Lutherova řeč o Kristu popř. víře v Krista jako o *mea forma*, síle, která mě formuje, nebo o *iustitia formalis*, formující spravedlnosti (ADAM 2,328.220).

⁹⁴ Božímu slovu jsou připisovány Boží atributy: je věčné (Ž 119,89 – Gn 21,33), správné (Ž 33,4 – Deut 32,4), ryzí (Ž 19,9 – Ž 78,72), soudce (Žd 4,12 – Ž 7,12), světlo (Ž 119,105 – Ž 27,1), svaté (Ř 1,2 – Zj 15,4), spravedlnost (Ž 119,123 – Ž 7,18), divuplné (Ž 119,129 – Ž 66,5), pravda (2Sam 7,28 – Ž 100,5), moudré (Ž 19,8 – Jób 9,4), mocné (Sk 19,20 – Jób 9,4), živé (Žd 4,12 – Deut 5,26), působící (1Te 2,13 – 1Kor 12,6), přátelské (Mi 2,7 – Ž 118,29) atd. Srov. Schirrmacher, Ethik..., S. 35-36. Podobně jsou Boží vlastnosti připisovány i Mojžíšovu zákonu (srov. ibid. 34-35).

⁹⁵ SASSE 32; katolická teologie stanoví: “*Revelatio stricte dicta est locutio Dei ad hominem*” (Zjevení je, přesně řečeno, Boží promluvení k člověku). Srov. CALVIN I/6,1. Toto základní zjištění nacházíme – podtržené, anebo oslabené – v různých teologických modelech zjevení, jak je popisuje MCGRATH 191nn: evangelikální a novoscholastické katolické bohosloví chápe zjevení především jako sdělení učení (kognitivní); dialektická teologie mu rozumí jako setkání s Bohem (personální; srov. E.Brunner: “Pravda jako setkání”); jinde je chápáno jako zkušenost; Pannenbergrazil formulaci “zjevení jako dějiny”. Tyto modely se samozřejmě nemusí navzájem vylučovat.

⁹⁶ Srov. CULLMANN 86.132nn. Další odkazy BEŇA 13nn.

⁹⁷ SASSE 36.

a osvětluje (a pro budoucnost uchovává), kdo zde jednal, co a proč se zde stalo. Sasse říká:

“Žádná z těchto událostí nemůže být pochopena bez vysvětlujícího slova, žádné z těchto slov, události předcházejících nebo následujících, nemůže být pochopeno bez oné dějinné události. Obojí patří dohromady: událost a slovo. Dějiny samy nejsou zjevením. Neboť vlastní zjevení se děje vždy ve slově.”⁹⁸

Boží zjevení je slovní zjevení, zjevení skrze slova, zjevení slov: Bůh se nám odhaluje a sděluje tím, že k nám mluví: z biblických slov se dovídáme jeho vůli, přijímáme jeho zaslíbení, poznáváme Boží charakter, jednání a plány.

Je-li o Písmu řečeno, že je *theopneustos*, a zjevuje-li se nám Bůh v jeho slovech, pak to také znamená, že je nám v nich Bůh přítomen:⁹⁹ ve slovech Zákona, prorocství, zaslíbení, ve slovech žalmů, v příbězích otců, králů a apoštolů. V posledku On sám nás jimi vyučuje, usvědčuje, napravuje a vychovává (2Tim 3,16b). Pavel o tom píše: “Všecko, co je tam psáno, bylo napsáno k našemu poučení, abychom z trpělivosti a z povzbuzení, které nám dává Písmo, čerpali naději” a dodává: “Bůh trpělivosti a povzbuzení ať vám dá...” (Ř 15,4-5). “Slovo Boží je živé, mocné a ostřejší než jakýkoli dvousečný meč; proniká až na rozhraní duše a ducha, kostí a morku, a rozsuzuje touhy i myšlenky srdce. Není tvora, který by se před ním mohl skrýt. Nahé a odhalené je všechno před očima toho, jemuž se budeme ze všeho odpovídat” (Žd 4,12n): Člověk nepoznává svůj stav před Bohem díky vemlouvavé rétorice, ale ani sebezkoumáním či psychoterapií, nýbrž Bůh sám ho usvědčuje z hříchu slovy Zákona (Ř 3,19-20 atd.); ne z našeho úsilí, rozhodnutí či zvážení argumentů rozumu vzniká a roste víra, nýbrž Bůh ji - v rozumu, citu a vůli - probouzí a tvoří, sytí a formuje svým slovem (Ř 10,17; Jk 1,18); také svého Ducha udílí Bůh z věřícího slyšení svého slova (Ef 1,13; Gal 3,2.5).

Přítomný Bůh na nás svým slovem nejen pracuje, nýbrž dává nám jím podíl i na svém díle: Hospodin svými slovy k Abrahamovi nemínil pouze tohoto muže; nýbrž také nás jimi volá k víře, i nás jimi přijímá do své smlouvy, i nás svým slovem staví doprostřed obecnství lidu, jemuž je Bohem (Gn 12,1-3; Ex 20,1nn; J 10,16.27; 15,5-7; 16,33; 17,8-11.20-21; Sk 2,41-42.47; Ř 10,6-9; Gal 3,26-29; 1J 1,1-4). Písmo je *theopneustos*: tozn. že jeho slova jsou zásadním prostředkem a místem Božího obecnství s člověkem, pramenem a pravidlem obecnství Božích lidí mezi sebou a prostředkem Božího díla.

⁹⁸ Ibid. 38.

⁹⁹ PÖHLMANN 56 proti tomu uvádí, že “texty Písma nejsou samy ‚hlasem‘ Božím, nýbrž jenom jeho ‚membránou‘. (...) Přítom tomu není tak, že by každé slovo, které stojí mezi oběma deskami Bible, mohlo sloužit slovu Božímu jako membrána...” Pavel však atribut “theopneustos” připisuje “veškerému Písmu” (2Tim 3,16), nejen některým jeho částem! Podobný význam jako obraz “membrány” má i Barthova řeč o Písmu jako “svědectví” či o “Slovu ve slovech” (srov. ROTHEN (1990) 2,77nn): že totiž Bible se stává Božím slovem teprve tehdy, jestliže skrze ni Bůh jedná a k člověku subjektivně promluví. Barth odkazuje mj. na pasus “*ubi et quando visum est Deo*” z CA 5 (srov. SASSE 159). Zde však nejde o to, že se z evangelia *stane* Boží slovo, jestliže to Bůh dovolí, nýbrž že zvěstované Boží slovo působí ke spasení právě a pouze, “kdy a kde Bůh chce”! Podobně chybná je i občasná exegese 2Kor 3,6: “*Litera zabíjí, ale Duch dává život,*” která považuje slovo Písma za mrtvé, dokud je Duch vždy nově neoživí (podobně o Písmu obecně E.Käsemann, srov. PÖHLMANN 56). Litera, která zabíjí, musí však být navýsost živá – jak se v rozhovoru vyjádřil B.Rothen.

Jak však Bůh při nás bezprostředně – a přeci zprostředkovaně, totiž svým slovem – působí a je nám přítomen? Skrze svého Ducha. ČEP čte *theopneustos* v 2Tim 3,16 správně: “*Veškeré Písmo pochází z Božího Ducha*”. “Učení o inspiraci je [proto] nepostradatelnou součástí učení o Duchu svatém”:¹⁰⁰ a to jistě ve smyslu Nicejsko-Konstantinopolského vyznání víry (r. 381), které říká o Duchu svatém, že “mluvil skrze proroky” a vyhláší tak Ducha za autora, “původce Písma”¹⁰¹ (Žd 1,1-2; 2Petr 1,21; srov. také Mt 22,43; Sk 1,16; 28,25; Žd 3,7; 9,8; 10,15); především však ve smyslu slov, která spojují zvěstování slova s darem Ducha svatého (Gal 3,2.5; Ef 1,13; 2Kor 3,8; srov. Iz 59,21). Písmo je jakýmsi “médiem” či “orgánem”, “prostředkem” či “povozem” Ducha svatého.¹⁰²

Mluví-li Bůh, pak to není pouze promluva o nějakém předmětu, pouhé sdělování dobrých zpráv atd.; mluví-li Bůh, pak ve svém slově vyslovuje, sděluje a dává *sebe sama*: Zjevující se, promlouvající Bůh je jednající a přítomný Bůh, Boží slovo je “*s námi Bůh*” (Iz 7,14), Bůh pro nás!¹⁰³ *Theopneustos* Písma proto především znamená, že v něm máme co činit s Ježíšem Kristem, Božím “Sebeslovem” (Selbstwort)¹⁰⁴ osobně (J 1,1; 1J 1,1): On je Božím působícím promlouváním (J 1,2); On je hlavním cílem a obsahem díla Ducha svatého (J 16,7nn). Samozřejmě Písmo není Kristus: Bible nezná vedle inkarnace Božího slova v Ježíši žádnou Kristovu “inverbací” (ale ani “inverbací” Ducha). Spíše v Písmu Duch Krista zvěstuje: “*Připomene vám všechno, co jsem vám řekl,*” zaslíbil Ježíš svým apoštolům o Utěšiteli (J 14,26; 15,26; 16,13); “*on mě oslaví, neboť vám bude zvěstovat, co přijme ode mne*” (J 16,14); Bible mluví o NĚM (Lk 24,25-27; Žd 1,1-2; J 5,39n.46; Lk 24,44; Sk 3,21nn; 13,27nn). Beyerhaus uzavírá: “S živým Kristem se tedy nemůžeme setkat žádným jiným způsobem než skrze Písmo, skrze které Duch o něm svědčí.”¹⁰⁵

Jistě nemluví každý biblický text přímo či nepřímo o Kristu. “Musíme [však] znovu pochopit, že Bible je Písmo svaté, Boží slovo, *protože* je svědectvím o Kristu. Musíme vědět, že také tajemství inspirace je nutno hledat *zde* a jenom *zde*.”¹⁰⁶ Každý

¹⁰⁰ SASSE 282 (text v hranatých závorkách ode mě). Součástí 3. článku vyznání je i církev: Boží Duch, Boží slovo a Boží lid patří nutně dohromady; slova zákona, proroků a apoštolů (naprosto “pozemsky”, např. v pozdravech na konci listů) promlouvají k církvi a vytvářejí, formují obecnství jak s Bohem, tak i mezi lidmi navzájem (srov. 1J 1,1-3).

¹⁰¹ CALVIN I/9,2.

¹⁰² Srov. BEYERHAUS 289nn; CALVIN I/9,3; AXT; CA 5 (viz výše).

¹⁰³ Barth o Božím zjevení (obecně): “*Bůh se zjevuje. Zjevuje se skrze sebe sama. Zjevuje sebe sama.*” K.Rahner: “,Oikonomická‘ Trojice je ,imanentní‘ Trojice a naopak.” Citováno z McGRATH 314nn.

¹⁰⁴ PÖHLMANN 47.

¹⁰⁵ BEYERHAUS 293; mluví také o “svátostném charakteru” Božího slova: “Kde tedy zní evangelium, tam se ukazuje sám Ježíš Kristus, zjevuje svou pravdu a *děje se* to, o čem evangelium mluví. (...) jedná se o lidmi neovladatelnou, *osobní* Kristovu přítomnost, jež spočívá jedině na jeho zaslíbení” (ibid. 478). Srov. Bernský synodus (r. 1532): “Písmo, tj. Zákon a Proroci, dává moudrost ke spasení, tj. vede nás ke Kristu...” (citováno podle BECK).

¹⁰⁶ SASSE 243-244 (kursiva a text v hranatých závorkách ode mne). Ježíš Kristus, Slovo Boží, a Duch svatý jsou ve svém díle nerozlučně spojeni (srov. Mt 1,18; Lk 1,35; Mt 3,16par); i proto byl v prvotní církvi - v modalistické nebo adopcianistické variaci - Logos s Duchem někdy chybně identifikován: Logos a Duch se podílejí na stvoření a udržování světa (srov. Ž 33,6; J 1,-3; Žd 1,3; Jób 33,4; Ž 104,29-30), na spasení (Ř 8,2; 1Kor 15,45; 2Kor 3,16-17; Gal 4,6), vzkříšení (J 6,40; Ř 8,11). Tuto tajuplnou vzájemnou participaci osob Trojice na jejich díle nazývá teologie “*appropriaci*” (Augustin: “*opera ad extra sunt indivisa*” – “skutky [Trojice] navenek jsou nerozdělené”; ADAM 1,282), jejich

text je totiž součástí “ekonomie” spasení (Ef 1,10; 3,2.9), tak jak ji Bůh v Kristu uskutečňuje v napětí mezi Zákonem a evangeliem, soudem a milostí; každý text - milostnou lyriku Písně písni a rodokmeny v knihách Paralipomenon nevyjímaje – svými slovy dosvědčuje a určuje pravdu: A ta “není jednoduše ,všechno, co jest‘, není identická se skutečností. Nýbrž pravda je skutečnost, tak jak ji myslel a uspořádal Bůh.”¹⁰⁷ Boží slovo pořádá stvoření podle Boží vůle, tak, jak je stvořeno skrze Krista a pro Krista (J 14,6; 1Kor 8,6; Kol 1,17-20; J 1,1; Ef 1,10; Žd 1,3 atd.). Basilejský teolog B.Rothen k tomu píše:

“Tato pravda [Písma] však není nějaká věc, kterou lze myšlenkově proniknout nebo kterou lidské vědomí může plně obsáhnout, nýbrž pravda je osoba, Ježíš Kristus. Ten však není pasivním objektem, který čeká na to, až ho někdo bude hledat a poznávat, nýbrž ,vládne uprostřed svých nepřátel‘ (Ž 110,2). Vede myšlenky a pocity, ale také vnější události tak, jak to odpovídá jeho vůli. Dělá to ale uzdravujícím, osvobozujícím a zachraňujícím způsobem ,každému, kdo věří‘, skrze své slovo (Ř 1,16).”¹⁰⁸

Mluvíme-li s 2Tim 3,16 o inspiraci Písma, pak tím vyznáváme a věříme nejprve tu skutečnost, že jeho autorem a dárce (a tedy i vlastníkem a Pánem) je Bůh, Duch svatý.

Toto autorství však nikdy nechce víře zůstat pouhou teoretickou veličinou, nýbrž znamená, že slova Písma jsou prostředek, rámec a prostor Božího zjevení, působení a přítomnosti při věřících.

Tyto dvě linie inspirace Písma se sbíhají v jeho zásadním úkolu a centru: zvěstovat Ježíše Krista a svými slovy dávat věřícímu podíl na Boží spáse a pravdě v Kristu.

3. Evangelické a katolické učení de sacra scriptura

Ačkoli se mnozí zabývali otázkami Písma coby Božího slova, neměla církev po dlouhá staletí žádnou *dogmatickou*, závaznou definici jeho inspirace, povahy a obsahu.¹⁰⁹ Teprve r. 1546 byl na 4. zasedání Tridentského koncilu normativně popsán vztah Písma a tradice,¹¹⁰ závazně vymezen kánon¹¹¹ a církvi s konečnou

“vzájemné působení”, “obecenství v bytí” se od 6. století označuje pojmem “perichorese” (srov. MCGRATH 306-308).

¹⁰⁷ ROTHEN (1990) 1,191.

¹⁰⁸ Ibid. 140 (text v hranatých závorkách ode mě).

¹⁰⁹ SASSE 207. To více méně dodnes platí o luterské teologii; reformovaná vyznání víry začínají většinou jasně formulovaným učením o Písmu (srov. Bernské teze 1-2; Galské vyznání 2-5; Druhé helv. vyznání 1-2; Westminsterská konfese 1 atd.; STEUBING 122.124-125.155nn.209-210); srov. Lausannský závazek 2 (ibid. 326-327).

¹¹⁰ Už 5. ekumenický koncil (Konstantinopol r. 553) zdůrazňuje závaznost předešlých ekumenických koncílů (NEUNER-ROOS 83) a 7. ekumenický koncil (Nicea r. 787) dodává: “Kdo nepřijímá celou církevní tradici, psanou jakož i nenapsanou, ten budiž vyloučen” (ibid. 85). Tridentinum pak popisuje vztah Písma a tradice definitivně: tradici apoštolé “přijali z Kristových úst” nebo “vnuknutím Ducha

platností přiznána autorita rozsuzovat “správný smysl a výklad Písma”.¹¹² Stalo se tak v nutné defenzivě a ofenzivě vůči sílící reformaci a jasnému vyznání jejích konfesí: sola scriptura.

Jaký byl vůbec osud Bible v době před reformací?¹¹³ Zatímco *patristika* se vyznačovala čilým a závažným úsilím o postižení biblického učení (např. v dílech Irene z Lyonu, kappadockých otců či Augustina), vyčerpávala se *raná scholastika* v recepci těchto starších autorit. Hlavním tématem doby bylo papežství; autorita a úloha Písma byla spíše nezajímavá, neboť byla chápána jako jedno s církví, tedy s její hierarchií. Někdy od r. 1200, v čase nebývalého rozmachu (a dekadence) světské a duchovní moci římského pontifikátu (např. křížové výpravy, lateránské koncily, bula Bonifáce VIII. Unam sanctam z r. 1302), se však probudil nový zájem o Písmo; ten pak jen zesílil, když došlo k papežskému schismatu. “Hlad a žízeň po Božím slově”¹¹⁴ se projevoval jednak v “oficiální”, *vrcholně a pozdně scholastické* teologii (Tomáš Akvinský, Bernhard z Clairvaux atd.), jednak – silněji a nevázaněji – v mnoha lidových hnutích na okraji či vně církve. Disputace řádových teologů (a jejich “*sola scriptura*”), blouznění odpadlíků žebravých řádů, kázání valdénských na kontinentě a lolardů v Anglii, zápas českých husitů, spekulace porýnských mystiků, tichý život přívrženců hnutí *devotio moderna* v Nizozemí, bohatá vzdělávací duchovní literatura jak v latině, tak v národních jazycích, mnohé biblické překlady... – to vše odhaluje hlubokou lásku ke Kristu a jeho slovu, která zachvátila

svatého”; proto koncil obojí, Písmo i tradici, “uznává a uctívá se stejnou zbožnou připraveností a bázní” (ibid. 87-88).

¹¹¹ Do té doby nebyly hranice nz. kánonu zcela jasně vymezeny: Vulgáta obsahuje i tzv. sz. apokryfy; Hugo od sv. Victora je zase ke kánonu nepočítal, přiřadil k němu zato spisy apoštolských otců. Ani ve východní církvi nepanovala shoda, nebyla však – podobně jako na Západě – zřejmě chápána jako něco negativního: ve svém 39. velikonočním listě z r. 367 Athanasius označil 27 nz. knih za kanonické – tento seznam se nakonec prosadil i u nás -, k němu se r. 382 připojil římský biskup Damasus (srov. ADAM 1,88; SIERZYN 117); synoda r. 692 však potvrdila hned několik rozdílných seznamů kanonických knih. Teprve Tridentinum pro římskou církev dogmaticky stanovilo nz. kánon (srov. SASSE 267-268.347): vychází z Vulgáty a ve SZ tedy obsahuje také knihy Tobias, Judit, Báruch, Moudrost, Ecclesiasticus a 2 knihy Makkabejské (NEUNER-ROOS 89); v NZ se shoduje s Athanasiem. Podobnou nejistotu vidíme i u reformátorů: Luther, jak známo, nepovažoval Jk, Žd, Ju a Zj za kanonické a nechal je proto tisknout bez pořadového čísla na konci NZ; důvodem bylo, že v nich našel výroky, které podle něj odporovaly jasnému nz. učení, což popsal v předmluvě k vydání NZ (r. 1522). Kritériem kánonu mu bylo ono známé: “was Christum treibet”, což se vztahuje především jednoduše na doslovné znění knihy: je-li v ní řeč o Kristu. Někteří v tomto Lutherově počínu spatřují zárodky (a ospravedlnění) “historické kritiky” Písma (tak PÖHLMANN 67nn). “Kritika kánonu [však] není kritikou Písma – ano, přísně vzato jedna vylučuje druhou” (ROTHEN (1990) 1,46; text v hranatých závorkách ode mě): zatímco totiž kritika kánonu vychází z toho, že kánon existuje a je možné ho vymežit, kritika Písma žádný kánon neuznává. Po r. 1534 Luther už svou kontroverzní předmluvu nenechával tisknout (SASSE 347-348; ROTHEN (1990) 1,44nn). Kánon – ve SZ židovský (náš dnešní), v NZ odpovídající Athanasiově listu a také Tridentinu - definují některá reformovaná vyznání víry (např. Galská konfese 3; Westminsterská konfese I,2-3; 39 článků angl. církve 6); také luterské církve tento kánon uznávají. Ke kánonu srov. PÖHLMANN 48.65nn, který připomíná Cullmannovo jisté správné zjištění, že církev uznáváním kánonu (ač jeho hranice nebyla vždy úplně jasná: “sešerující se okraj” - P.Brunner; podle ibid. 66) po smrti apoštolů rezignovala na to “být svou vlastní normou”. Barth zdůrazňuje (citováno podle ibid. 65): “Bible činí sebe sama kánonem.”

¹¹² NEUNER-ROOS 93.

¹¹³ K následujícímu srov. SASSE 323nn.

¹¹⁴ Ibid. 328.

svět hroutícího se středověku. Avšak pro všechna tato hnutí zůstávalo evangelium především *lex Christi* – zákon Kristův: středověký člověk věřil v Boží milost, domníval se ale, že si ji musí nějak zasloužit. Teprve Luther objevil jasnost Písma a s ní i rozlišení zákona – jakožto Božího požadavku - a evangelia – jakožto Božího zaslíbení - v Písmu. “*Sola scriptura*” vrcholné a pozdní scholastiky tím nabylo nového, osvobozujícího významu: obsahem a cílem Písma – nyní už jediné normy víry - je právě Kristus, Spasitel a Pán, “věřit v Písmo znamená věřit v Krista a věřit v Krista znamená věřit v Písmo.”¹¹⁵

Reformní katolicismus

Vraťme se však nyní stručně k rozhodnutím reformního katolicismu o Písmu, jak je formulovalo Tridentinum a zopakoval¹¹⁶ 1. Vatikánský koncil na svém 3. zasedání (r. 1870)¹¹⁷ a 2. Vatikánský koncil při svém 8. zasedání (r. 1965); chceme odcitovat z dogmatické konstituce *Dei Verbum*:¹¹⁸

“Svatá Tradice a Sväté Písmo jsou spolu úzce spojeny a mají na sobě navzájem podíl. Prameníc ze stejného božského pramene, stékají se v jistém smyslu v jedno a směřují k jednomu cíli. Neboť Písmo sväté je Boží řeč, pokud bylo písemně zaznamenáno pod inspirací¹¹⁹ Ducha svätého...

Svatá Tradice a Písmo sväté tvoří jeden, Církvi zanechaný poklad Božího slova...

Jelikož vše, co vypovídají inspirovaní pisatelé..., musí platit jako vyřčené Duchem svätým, je nutné o knihách Písma vyznávat, že jistě, věrně a bez omylu učí pravdu, kterou Bůh k našemu spasení chtěl v Písmu zaznamenat.”¹²⁰

Písmo má v římsko-katolické teologii výsadní postavení v tom smyslu, že v něm apoštolské zvěstování (jež v sobě zahrnuje jak Písmo, tak Tradici)¹²¹ “našlo obzvláště zřetelný výraz”¹²². Rahner a Vorgrimler v předmluvě k *Dei Verbum* vysvětlují, že Tradice nepředstavuje kvantitativní, materiální pokrok vůči Písmu (neučí nic nového a jiného), nýbrž pokrok kvalitativní: z ní církev nabývá poznání “úplného kánonu” a “jistotu o všem zjeveném”.¹²³ Tento “pokrok” se uskutečňuje v růstu

¹¹⁵ Ibid. 333.

¹¹⁶ Srov. PÖHLMANN 61nn.

¹¹⁷ Srov. NEUNER-ROOS 94-98.

¹¹⁸ Ibid. 145-154. Celé znění v RAHNER-VORGRIMLER 367-382.

¹¹⁹ V něm. “Anhauch”.

¹²⁰ *Dei Verbum* 9.10.11 (RAHNER-VORGRIMLER 372n).

¹²¹ RAHNER-VORGRIMLER 363.

¹²² *Dei Verbum* 8 (RAHNER-VORGRIMLER 371). Všimněme si pojmů a) “obzvláště zřetelný” a b) “výraz”: a) Apoštolské zvěstování se i mimo Písmo vyjadřuje zřetelně; není přitom v podstatě řečeno, jak zřetelně se vyjadřuje v Písmu. b) Apoštolské zvěstování není objektivně dáno ve slovech Písma, tato slova nejsou tímto zvěstováním; nýbrž ono stojí spíše v pozadí a v nich se pouze artikuluje a nachází víceméně nahodilý výraz; je proto nutné toto zvěstování nějak z Písma “vyložit”, což je úkolem učitelského úřadu církve a systému dogmat – víra v ně je potřebná ke spasení.

¹²³ RAHNER-VORGRIMLER 363; *Dei Verbum* 8.9 (RAHNER-VORGRIMLER 371n).

“chápání předaných věcí a slov, skrze přemýšlení a studium věřících..., skrze vnitřní pochopení, které přichází ze zkušenosti, skrze zvěstování těch, kteří spolu s následností v biskupském úřadě přijali jisté charisma pravdy; neboť církev v průběhu století neustále směřuje vstříc plnosti božské pravdy, dokud se na ní nenaplní Boží slova.”¹²⁴

Tak je, jak se v dogmatické konstituci praví, “Bůh, jenž jednou promluvil, neustále v rozhovoru s nevěstou svého milovaného Syna”.¹²⁵ Tento rozhovor se uskutečňuje v Římě deklarované souhře Písma, Tradice a “živého učitelského úřadu” (magisterium), jenž “nestojí nad slovem, nýbrž mu slouží”.¹²⁶

Reformační církev

Konfese reformačních církví nemají povahu dogmat, skládají spíše účty a vyznávají, v co křesťané té které místní (zemské, národní) církev věří.¹²⁷ Jedinou normou (dogmatem) víry, učení a života je totiž Písmo samotné – *sola scriptura!* Tomuto výsadnímu postavení Písma odpovídá struktura evangelických vyznání.

Jak už bylo výše řečeno, *luterské* konfese samostatné články o Písmu většinou neobsahují: Písmo je chápáno jako *norma normans*, kterou – jak pojem dává tušit – není zapotřebí, ba ani možné nijak nejprve normovat; je naopak nutné jí podříditi každý úsudek a každé vyznávání (*norma normata*). Tak se to děje v konfesích: vyznávající církev z Písma cituje, dovolává se ho, vykládá jeho výpovědi; jen na několika místech je přitom řeč o povaze Písma samotného, i zde ovšem spíše okrajově a v jiných souvislostech.¹²⁸

¹²⁴ Dei Verbum 8 (ibid.).

¹²⁵ Ibid. Je zajímavé si povšimnout tohoto důrazu římské teologie na živý Boží hlas, který právě i za hranicemi Písma církev vyučuje a “uvádí věřící do všelike pravdy”, jak Dei Verbum 8 (bez udání místa) odkazuje na J 16,13. Proto je římská církev zásadně otevřená pro nová zjevení, a to jak dogmatického, tak soukromého charakteru: nechápe je totiž jako v zásadě “nová”. Koncepce pokračujícího zjevení byla (a je) základem i tzv. liberálního křesťanství (srov. PÖHLMANN 61n). Je zřejmě nepřesné spolu s Rahnerem-Vorgrimlerem trvat pouze na kvalitativním pokroku (týkajícím se poznání); v případě římsko-katolické tradice jde jistě i o “pokrok” kvantitativní, totiž že římská církev praktikuje a učí také věci, které apoštolé neznali...

¹²⁶ Dei Verbum 10 (RAHNER-VORGRIMLER 372n): “Ukazuje se tedy, že Svatá Tradice, Písmo svaté a učitelský úřad církve jsou podle moudrého úradku Božího spolu tak spojeny a k sobě přidruženy, že žádný z nich nemůže trvat bez dalších [dvou] a že všichni, každý svým způsobem, skrze působení jednoho Ducha svatého účinně slouží spasení duší.” (Kurzíva ode mne: nejen tradice k sobě nutně potřebuje Písmo, nýbrž ani Písmo nemůže existovat bez tradice a úřadu.) Duch svatý garantuje a používá všechny tři veličiny – Písmo, tradici a charismatický úřad. Nelze přitom určit jasnou hierarchii těchto tří veličin, nade všemi však zřejmě má stát autorita Ducha svatého, který je “neustále v rozhovoru” s církví. Zde zaznívají jasné tóny proti *sola scriptura* reformace; na tento bod evangelické víry zřetelně naráží koncil formulací: “...církev svou jistotu o všem zjeveném nečerpá ze samotného Písma svatého” (Dei Verbum 9; ibid.).

¹²⁷ Basilejské vyznání (r. 1534): “Nakonec chceme toto naše vyznání podrobit úsudku božského biblického Písma (ditz unser bekanthnus dem urtheyl göttlicher Biblischer schrifft underworffen)” (podle BECK).

¹²⁸ Srov. CA 5: o kazatelském úřadě (1530); Šmalkadské články III,8: o zpovědi (1537); FC 5: o zákoně a evangeliu (1580); atd. Formula concordiae (FC) úvodem zdůrazňuje, že Písmo je jediným

Reformované konfese naopak povětšinou začínají více či méně rozpracovaným učením o Písmu: je třeba vědět, z jakého pramene víra obsahově vychází, v jakém smyslu je Písmo *norma normans*.¹²⁹ Tak jako jsme citovali z římsko-katolických dokumentů, citujme nyní i z reformovaného galského (hugenotského) vyznání víry, které bylo schváleno r. 1559 synodou francouzské církve v St.Germain u Paříže a jež vychází ze zasláné Calvinovy předlohy.¹³⁰

“Uznáváme, že tyto knihy jsou kanonické a *jisté pravidlo naší víry*, ne však skrze obecnou dohodu a souhlas církve, nýbrž skrze *svědectví a vnitřní ujištění Ducha svatého*...

Věříme, že slovo obsažené v těchto knihách *vyšlo od Boha*, od něhož jediného přijímá svou *autoritu*, a ne od lidí. A jelikož je *měřítkem vši pravdy* a obsahuje *vše, co je nutné ke službě Bohu a naší spáse*, není lidem, ano, ani andělům, dovoleno, něco přidat, odebrat nebo změnit. Z toho vyplývá, že ani stáří, ani zvyky, ani množství, ani lidská moudrost, ani úsudky, ani určení, ani dekrety, ani rozhodnutí, ani koncily, ani vidění, ani zázraky nesmí být postaveny proti tomuto svatému Písmu, nýbrž, naopak, že *vše podle něj musí být zkoumáno, řízeno a zlepšováno*...”¹³¹

Zde je na několika málo řádcích zřetelně řečeno, že Písmo je slovem Božím (“vyšlo od Boha”) a má tedy božskou autoritu, a to nezávisle na souhlase nebo odmítnutí lidí, na rozhodnutích koncilů či staří zvyklostí. Proto jsou knihy Písma pravidlem víry a měřítkem pravdy: pouze ony smějí určovat a soudit, co má člověk věřit a činit; činí tak jistě, nenechávají na pochybách, a nepotřebují tedy osvětlující a ujišťující instanci učitelského úřadu. Písmo rovněž obsahuje vše, co je nutno znát, chce-li člověk sloužit Bohu a být spasen; není proto zapotřebí nepsaných tradic nebo úsudků církve. Hugenoti v návaznosti na Calvina¹³² rovněž stručně a střízlivě zmiňují, že pouze Duch svatý, který v Písmu působí a mluví (o Kristu), je odlišujícím znakem kanonických knih od ostatních:

“Neexistuje prostě žádný jiný důkaz nároku Bible, že je Boží slovo, než *testimonium Spiritus Sancti internum* [vnitřní ujištění Ducha svatého]... Vždyť lidé, kteří uvěřili, byli překonáni mocí Ducha svatého, který k nim přišel ve slově Písma a kázání, a ne skrze umělé důkazy apologetů, kteří se pokoušeli ‚božskost‘ Písma rozumu ozřejmit.”¹³³

pravidlem (*regula*) a normou (*norma*) učení a života církve. K FC srov. ADAM 2,384nn; STEUBING 113nn.

¹²⁹ Zwingliho teze 1-2 (1523); Bernské teze 1-2 (1528); Conf. Tetrapolitana 1 (1530); Ženevské vyznání 1 (1536); Hugenotské vyznání 2-5 (1559); Conf. Belgica 2-7 (1561); Druhé helv. vyznání 1-2 (1562); Westminsterké vyznání I,1-10 (1647) atd.

¹³⁰ STEUBING 123nn.

¹³¹ Ibid. 125: z čl. 4.5 (kurzíva ode mne).

¹³² CALVIN I/7,4.

¹³³ SASSE 254 (text v hranatých závorkách ode mne). Curišské vyznání (r. 1545): “A protože je [Písmo] Boží slovo, má *pro sebe* (für sich selbs) a v *sobě* (in jren selbs) dost autority, vážnosti, víry (gloubens), pevnosti (veste), pravdy, úcty a dokonalosti, takže nemusí být církví nebo lidmi teprve učiněno pravým nebo důvěryhodným” (citováno z BECK; kurzíva a text v hranatých závorkách ode mne). Např. BOICE 50nn však uvádí “důvody”, “proč smíme věřit, že Bible je Božím slovem” (ibid. 51) a navazuje tak na protestantskou ortodoxii (*kriteria interna*; PÖHLMANN 51): vedle vnitřního svědectví Ducha a výpovědí Ježíše o Písmu stejně jako Písma o sobě samém, vypočítává převahu bible nad ostatními knihami po stránce etiky a učení, jednotu Písma, jeho přesnost, splněná prorocství atd. Člověk tedy zná kriteria božské knihy, a jelikož Písmo těmto představám odpovídá, věříme mu

Reformovaná a vůbec reformační vyznání svým *sola scriptura* v sobě spojují prvek jednak konzervativní (pouze Písmo je základem), jednak revoluční (podle Písma je nutno reformovat); zároveň jednak disciplinují teologické přemýšlení, jednak jej i osvobozují od nadměry svémyslných tradic a ustanovení, která tak snadno zotročují svědomí.¹³⁴ Nejde přitom o bigótní konzervativismus, ale ani o bezbřehou “svobodu”: reformační církve se opakovaně přihlásily k tradičním článkům víry, jako učení o Trojici, o božské a lidské přirozenosti Kristově atd., o kterých nebylo s Římem sporu: “Proto přijímáme ona tři vyznání víry, totiž apoštolské, nicejské a Athanasiovo, protože odpovídají Božímu slovu.”¹³⁵ Spor se vedl především o ospravedlnění, o povahu církve, o Večeři Páně; stěžejním bodem a východiskem kontroverze bylo ovšem Písmo: je Písmo jasné a jediným pravidlem a pramenem víry, anebo je zapotřebí církevního prostředníka...?

Pozdější protestantská (luterská) ortodoxie (Gerhard, Kalixt, Hollaz atd.) popisovala povahu a vlastnosti Písma pomocí tzv. *affectiones*:¹³⁶

1. *auctoritas*: autorita;
2. *sufficiencia* neboli *perfectio*: dostatečnost;
3. *claritas / perspicuitas*: jasnost / průhlednost;
4. *efficatia*: účinnost.

jako Božímu slovu... Také CALVIN I/8,1-13 uvádí některá “potvrzení” božskosti Písma, zdůrazňuje však, že “bez víry [ji] nelze poznat”: pouze “vnitřní svědectví Ducha” je přesvědčivým argumentem (I/9,13). Sasse navíc upozorňuje, že víra nevzniká tak, jak se zpívá v dětské písni: ‘Jesus loves me, this I know, for the Bible tells me so,’ nýbrž spíše naopak: ‘The Bible is true, this I know, for my Jesus tells me so.’ Nevěříme na základě zvážení *pro et contra* ohledně kvalit Písma, nýbrž tyto kvality Písma přijímáme vírou teprve díky setkání s Pánem Písma - nejdříve v modlitbách a víře svých rodičů, v jejich péči a autoritě, později v biblických příbězích či slovech a jejich vlastní četbě (podle BEYERHAUS 629).

¹³⁴ Lutherovo a reformační *sola scriptura*, jak zdůrazňuje ROTHEN (1990) 1,40nn, neznamená pouze dovolávání se autority Písma v případě teologického sporu, nýbrž také – a především – věrnost Písmu před a mezi všemi ostatními knihami: Vždyť má-li Písmo rozhodnout nějaký spor, pak musí být předtím pilně, koncentrovaně a vydatně studováno. Ale i v běžném teologickém a pastoračním “provozu” má mít Písmo výsadní postavení: “...spíše máme nejprve odložit stranou spisy všech lidí a o to více a vytrvaleji investovat svůj pot pouze do Písma...” (Luther v ROTHEN (1990) 1,42). *Sola scriptura* tedy na jedné straně jasně vymezuje (a vzhledem k našim náboženským sklonům i omezuje) teologická východiska, na druhé straně ale také osvobozuje k tomu, co je lidsky možné: “k intenzivnímu studiu Písma *samotného*” (ibid. 44). Vzorem takového studenta (a doktora) Písma je právě Luther; u jeho smrtelné postele byl nalezen tento text psaný jeho rukou (jedná se o Lutherova poslední slova; citováno z ROTHEN (1990) 1,75; kurzíva ode mne):

“Vergilia v jeho básních *Bucolica* a *Georgica* nemůže pochopit nikdo, jestliže nebyl pět let pastevcem nebo sedlákem.

Cicera v jeho dopisech, myslím, nechápe nikdo, jestliže nebyl dvacet let činný v nějakém význačném státním úřadě.

Ať si nikdo nemyslí, že *chutnal* Svatá Písma dostatečně, jestliže sto let spolu s proroky nevládl církvi.

Proto je to obrovský zázrak ohledně zaprvé Jana Křtitele, za druhé Krista, za třetí apoštolů. Ty nepokoušej tuto božskou Aeneis, nýbrž uctívej skloněn její stopy. Jsme žebráci. Je to pravda.”

¹³⁵ Helv. vyznání 5 (kurzíva ode mne). Srov. CA I,1; Šmalkadské články I; atd.

¹³⁶ LUTHARDT 349nn. Srov. AXT; PÖHLMANN 51n.

Necht' zde postačí stručný komentář jednotlivých *affectiones* Písma.

První vlastností Písma je její *auctoritas*, autorita: Bible není pouhým přemýšlením zbožných lidí o nadpřirozeném řádu světa, o transcendentnu, o Bohu. Samozřejmě obsahuje i spisy, které takové úvahy – někdy podivně nezúčastněné (jako u Jóbových přátel), ale i bolestně hledající (jako v některých Žalmech, u Jóba, Jeremiáše atd.) – obsahují; podobně obsahuje Písmo i lidské lži a hříchy (např. první citovanou báseň v Gen 4,23-24). I zde se však, jak jsme v kapitole o inspiraci viděli, jedná o Boží slovo: taková slova totiž vyjevují skutečnost, jak ji vidí Bůh, odhalují - našimi vlastními slovy! - nemilosrdně naši ztracenost, samospravedlnost a samolibost. Že je člověk zlý tvor, je nabíledni; že je však hříšníkem před Bohem a v čem všem že vůbec proti Bohu hřeší, to mu musí být řečeno: teprve přikázání, jak říká Pavel, odhalilo hřích (Ř 7,8). Ale nejen v ohledu na hřích nám Písmo autoritativně otevírá obzory nebo staví známé věci do nového světla: zjevuje nám, že jsme Boží stvoření, sděluje nám, že nás Bůh zachraňuje ne ze skutků, ne podle zásluhy (což se nám nabízí jako "přirozené" a rozumné), nýbrž z víry, podle své lásky a milosti... Písmo "nám říká věci, které sami sobě říci nemůžeme," jak to vyjadřuje dogmaticka Christine Axt. Bůh je subjektem, podmětem Písma: on sám nás Písmem přesvědčuje (*auctoritas causativa*) a vyučuje (*auctoritas normativa*).

Toto je důležité nejen pro teologický spor nebo otázku, co je nutno věřit, co má vázat naše svědomí a co je třeba zamítnout, co naše srdce svazovat nesmí. *Auctoritas* Písma se týká i našeho kázání – pokud vychází z Písma: Bůh posílal své proroky, aby zvěstovali *jeho* slovo; stejně tak vyslal i Pán Ježíš svou církev, aby kázala *jeho* evangelium (Mt 28,18-20; atd.). Slova našeho kázání nejsou našimi slovy, jejich závažnost, závaznost a moc nad svědomím nepochází ze zkušenosti, zaujatosti či svatosti kazatele,¹³⁷ nýbrž pouze a jen z Boha (srov. Mt 10,40; Lk 10,16; J 13,20; 1Te 2,13; 4,8). Boží slovo má Boží autoritu!¹³⁸

Druhou vlastností Písma, jak je popsali teologové evangelické ortodoxie, je jeho *sufficientia* čili dostatečnost. Na rozdíl od prvního je tento bod předmětem sporu: římsko-katolická teologie, jak jsme výše ukázali, tvrdí, že Písmo samotné nedostačuje ke zjištění a poznání zjevené pravdy; proto je zapotřebí dbát tradice a podrobovat svou víru, svědomí a teologický úsudek rozhodnutím (a dogmatům) "živého učitelského úřadu církve". Naproti tomu reformační teologie Písmo chápe jako dokončené a – coby Boží slovo! - dostačující: "A jelikož je měřítkem vši pravdy a obsahuje vše, co je nutné ke službě Bohu a naší spáse, není lidem, ano, ani andělům, dovoleno, něco přidat, odebrat nebo změnit" (Galské vyznání).

Člověk, jak to ukázal Luther,¹³⁹ v touze po (své vlastní) spravedlnosti tíhne ke zvláštním, "nadstandardním" skutkům a myšlenkám: pokládá pozemské a tělesné záležitosti (manželství, práci nebo stát) za příliš světské, než aby mohly být předmětem Božího zalíbení a působení; místo nich si zakládá na řeholích nebo na

¹³⁷ AXT to vyjádřila stručně, a tím i poněkud zkratkovitě: "Die Befindlichkeit des Pastors interessiert nicht." "Jsoucnost pastora je nezajímavá."

¹³⁸ "Tam, kde se prorocké a apoštolské zvěstování dělo v pravomoci Ducha svatého a kde se církevní zvěstování dnes děje v souladu s oním původním zvěstováním, měl popř. má mluvčí pro své kázání a učení legitimní nárok na zahajovací proklamaci: „*Toto praví Pán*“" BEYERHAUS 289.

¹³⁹ Srov. ROTHEN (1990) 1,151nn.

“vnitřních zkušenostech” či “poznání”; anebo vůbec “odezírá” svou spravedlnost ze skutků zákona.¹⁴⁰ Pro poznání Boha, zjištění jeho vůle, pro jeho uctívání, pro spásu a naši jistotu spasení a v neposlední řadě pro správnou věrouku a kázání však není zapotřebí žádné jiné knihy, žádných jiných, byť i vědeckých anebo mystických metod, žádné dodatečné zkušenosti než právě slov Bible.¹⁴¹ To samozřejmě neznamená, že se kázání mají vyhýbat aktuálním tématům, že si smí ušetřit námahu při hledání odpovědí na ně, že si lze ušetřit studium a “život uprostřed života”. Právě naopak: Písmo mluví doprostřed života, z nebe o nebi a zemi a pekle. K tomu v našich kázáních, co má osvobodit a vázat svědomí, co má probouzet a sytit víru, vyvracet a rozbít lidská samospravedlivá “moudra” atd., k tomu jsou slova Písma ale dostačujícím a přemocným nástrojem a východiskem. Vždyť spasení nespočívá v nevyslovitelných a nesdělitelných zkušenostech, nýbrž ve víře ve vyslovené a tedy vyslovitelné evangelium Kristovo (Ř 1,16-17; 1Kor 1,21).

Další, opět kontroverzní vlastností Písma je jeho *claritas*, jas, jasnost: výpovědi Písma jsou jasné, zřetelné a zřejmé. Katolická teologie tvrdí, že Písmo je temné a laikům nepochopitelné (navíc prý obsahuje omyly)¹⁴²; proto zde musí být církev a její magisterium. Jasnosti chceme věnovat celou poslední kapitolu, a tak zde pouze zmíníme nedorozumění ohledně tohoto pojmu. Zatímco *claritas* označuje spíše schopnost Písma aktivně zářit a osvětlovat srdce, život atd. (srov. Ž 119,105), implikuje pojem *perspicuitas* - jenž bývá někdy používán jako synonymum - pasivní průzračnost: Písmo leží před námi jako sklo a my vidíme skrze něj, promýšlíme jeho podstatu a obsah, chápeme vnitřní souvislosti, pořádáme mnohost a “roztříštěnost” biblických slov v jednotu celku (celku “apoštolské zvěsti”, “kerygmatu”, “víry prvotní církve”, “biblického učení”, “čtyř duchovních zákonů” apod. - to podle teologického zaměření). Samozřejmě je dobré a nutné vykládat Písmo Písmem - *scriptura sui ipsius interpret* -, jasná místa Písma mají osvětlovat místa nejasná, slova ve svém kontextu a kontextu biblického zjevení chtějí být předmětem víry... Je však otázkou, zda jsme schopni v různorodosti biblických spisů pochopit jednotu kánonu, nebo zda ji můžeme pouze věřit; je otázkou, zda je možné a dobré bohatou a pestrou podobu Bible unifikovat v nějakém systematickém, myšlenkově pochopeném, a tak jednou provždy uchopeném teologickém systému, nebo zda jsme odkázáni na jednotlivé, jasné výroky Písma, kterým zato smíme věřit (a také rozumět).

Toto zpochybnění pojmu *perspicuitas* znamená zpochybnění našich schopností a možností sjednotit a pojmtout v sobě Písmo jako celek. Neznamená ovšem odmítnutí Písma jako celého Písma: celé Písmo je nám předloženo k věření, v celém Písmu je

¹⁴⁰ Srov. *sylogismus practicus* v Heidelberském katechismu 86: “Proč máme konat dobré skutky? – Proto, ...abychom si sami u sebe byli jisti svou vírou z jejích plodů...” (STEUBING 147)

¹⁴¹ “Duše nemá nic jiného, ani v nebi, ani na zemi, v čem žije a je spravedlivá, svobodná a křesťanem, než svaté evangelium, slovo Boží, kázané o Kristu. (...) Proto si musíme být jisti, že duše může postrádat vše, jenom ne Boží slovo; a bez Božího slova mi není pomoci. Když ale má slovo Boží, tak nepotřebuje už nic jiného, nýbrž má ve slově dostatek, pokrm, radost, pokoj, světlo, zdatnost, spravedlnost, pravdu, moudrost, svobodu a všechno dobré v nadbytku.” LUTHER (1996) 2,164 v sermonu O svobodě křesťanského člověka.

¹⁴² Poukazem na omyly v Písmu chtěl katolický teolog Cajetan při disputaci v Augsburku (r. 1518) otfást Lutherovým trváním na *sola scriptura* a na jasnosti Písma (srov. SASSE 272).

“vše, co je nutné ke službě Bohu a naší spáse” (Galské vyznání); neznamená také odmítnutí teologické popř. exegetické práce, naopak: našim východiskem, předmětem a cílem – a to i ve víře a v kázání - není nějaký domnělý systém v pozadí (domněle průzračného) Písma, nýbrž jasná a osvěcující slova Písma. Bůh nám dal Biblii o 66 knihách, ne dogmatiku se 100 paragrafy: Ne systém, ale Boží slovo!

Poslední vlastností Písma, kterou chceme pojednat, je její *efficatia*, účinnost: Slovo Písmo dělá to, co říká. I tento bod rozděluje evangelickou a katolickou teologii; samozřejmě vidí i římské bohosloví nerozlučnou spojitost Božích slov a skutků, jak jsme ji ukázali v kapitole o inspiraci, odmítá ji ovšem v pohledu na účinnost slov Písma a kázání – Boží působení je tu vázáno jednak na podmínky na straně člověka, jednak a především na kněžský úřad. Zde je také jeden z hlavních bodů luterské reformace:¹⁴³ Roku 1518 se Luther střetl s papežským teologem Cajetanem o problém zpovědi. Reformátor neodmítal zpověď, ba ani kněžské rozhrěšení (“*ego te absolvo de peccati tui*”), odmítl však uznat jednak podmínky, které prý člověk musí splnit, aby byl hřích odpuštěn,¹⁴⁴ jednak scholastickou “deklarační teorii”, podle které slova rozhrěšení nepřinášejí odpuštění, nýbrž ho pouze obecně vyhláší (pro případ, že byly splněny podmínky na straně kajícíka). Luther proti tomu na základě Mt 16,19 a Ř 1,17 postavil “doslovnost slova” rozhrěšení: *ego te absolvo* – já (tj. zpovědník) tě (tj. konkrétního kajícíka) rozvazuji (tj. odpouštím tvé hříchy). Na tato slova se kajícík může spolehnout bez ohledu na to, co cítí, a smí věřit, že mu Bůh odpustil: Slova činí to, co říkají!

V této linii jsou také Lutherova slova proti spiritualistům (např. Karlstadt), kteří tvrdili, že Ducha svatého přijímáme na základě vnitřní přípravy a stavu: “Bůh nedává nikomu svého Ducha a svou milost než skrze nebo s předcházejícím vnějším slovem.”¹⁴⁵ Biblická slova jsou pro Luthera jednak “identifikačním znamením” Ducha (podle čeho jiného je možné jej poznat, než že zvěstuje Boží slovo, Krista?), jednak jeho “povozem”¹⁴⁶, který člověku Ducha a jeho dary (spasení) přináší a dává. Neděje se tak ale *ex opere operato*, nýbrž - jak vyznává CA 5 - “kde a kdy chce Bůh” (Jk 1,18; Sk 13,48; 2,37.47b; 16,14). Naproti tomu Zwingli (a podobně i někteří reformovaní teologové;¹⁴⁷ Calvin jinak¹⁴⁸) tuto roli slova odmítá: podle něj je Duch

¹⁴³ Srov. k následujícímu ROTHEN (1990) 1,230nn; SASSE 339.

¹⁴⁴ *Contritio cordis* (lítost srdce) – jak mohu vědět, zda má lítost byla dostatečná, ano, zda vůbec byla lítostí před Bohem? *Confessio oris* (ústní vyznání všech hříchů) – jak mohu vědět, jestli jsem vyznal všechny hříchy? *Satisfactio operis* (zadostiučinění skutky; např. růženec, dobré skutky apod.) – jak mohu vědět, zda jsem svými skutky opravdu učinil zadost, zda jsem skutky vykonal správně atd.?

¹⁴⁵ Šmalkadské články III,8: o zpovědi. Srov. BEYERHAUS 291n.

¹⁴⁶ AXT.

¹⁴⁷ Srov. např. Packer, J.I.: *Znovuzrození*, v: *Nový biblický slovník* (ed. Douglas, J.D.), Návrat domů, Praha 1996, s. 1156, kde od sebe odděluje působení Ducha a působení slova: vlastní znovuzrození se děje bez slova Písma, pouze Duchem; slovo přistupuje teprve později, aby tento proces formovalo.

¹⁴⁸ CALVIN I/9,3 nazývá slovo “orgánem..., jímž Pán udílí věřícím osvětlení svého Ducha”: “Slovo a Duch patří nerozlučně dohromady. (...) Neboť Pán jistotu svého slova a svého Ducha vzájemně pevně spojil. (...) Bůh nám nedal své slovo k letmému nahlédnutí, aby ho pak ihned odstranil sesláním Ducha, nýbrž poslal tohoto Ducha, jehož mocí předtím slovo rozdílil, aby účinným potvrzováním jeho slova dokonal jeho dílo.” Bez Ducha “se nám slovo nemůže stát opravdu jistým” (podobně CA 5); obráceně lze Ducha rozpoznat jen podle jeho “souladu s Písmem”, neboť ho lze “srovnávat a měřit jen se sebou samým” (I/9,2).

svobodný, “vane, kam chce” (J 3,8) a nepotřebuje biblické slovo či jiné materiální prostředky (J 6,63).

Označuje tedy pojem *efficatia* vůbec něco reálného? Má pravdu luterská teologie, když slova Písma považuje za *media salutis* a kázání proto za “spásný děj”¹⁴⁹? Nebo lze slovo Písma přirovnat spíše k informaci o spasení, kterého však člověk nabývá svým rozhodnutím, svou mystickou uzpůsobitelností (Karlstadt), svobodným a na slovu nezávislým působením Ducha (Zwingli), nebo skrze charismatický biskupský úřad svázaný s papežstvím (tak dodnes katolická teologie¹⁵⁰)?

Mluví-li luterská ortodoxie o účinnosti Písma jako slova Božího, pak tím samozřejmě nemíní, že Bible je sbírkou magických zaříkávacích, která na způsob mantry působí zdraví, odpuštění, zázraky, která zahánějí demony či jaksi přitahují Boží moc. Spíše jde o vyznání důvěry v pravdivost Božích zaslíbení i hrozeb, důvěry v pravdomluvnost, věrnost a moc Boží (Iz 55,11); jde o vyznání víry ve Spasitele a Pána Ježíše Krista, kterého Písma zvěstují (J 5,39n.46). *Efficatia* není magický pojem, nýbrž pojem teologický: Bůh se zjevuje a sděluje slovy Písma - a to zcela pozemsky (i když vědecky a jinak empiricky často nepostižitelně!): Tím, že doma v soukromí, při bohoslužbách, ve škole atd. slova Písma čteme, kážeme, vyučujeme, slyšíme, zpíváme, meditujeme..., formují tato slova – právě tím, co říkají a jak to říkají - naše myšlení, svědomí a činy, vnášejí Boží řád života do všedního dne (Deut 11,18-22; 32,47), probouzejí a sytí víru v Ježíše, a tak shůry rodí člověka k věčnému životu (Jk 1,18; 1Petr 1,23), obviňují z konkrétních hříchů (Ř 3,19-20), zvěstují Krista a v něm odpuštění a jistotu spasení (Ř 1,16; Ef 1,13; Gal 3,2.5). *Efficatia* znamená, že Bůh za svým slovem stojí. “Přísně vzato je evangelium odpuštění hříchů”¹⁵¹ a “kázání je vykonávané evangelium,” říká Axt.¹⁵²

Jaký byl – stručně - osud Bible po reformaci? Systematickou terminologií protestantské ortodoxie a reformního katolicismu se o slovo přihlásil racionalismus. *Barokní* teologie vůbec v sobě jedinečným způsobem spojila rozumové, ba snad i rozumářské vzepjetí na jedné straně (vzpomeňme na kolosální kompendia dogmatiky) s liturgickou, někdy až mystickou zbožností na straně druhé (z této doby pochází množství dodnes živých církevních chorálů, např. od P.Gerhardta). Teologické systémy, které “jednou provždy” “uspořádaly” biblické zjevení, vytlačily téměř úplně exegesi z teologických fakult ortodoxního a později pietistického věku.¹⁵³ Z těchto racionalistických kořenů, stejně jako z otřesné zkušenosti konfesijního konfliktu třicetileté války pak vyrostlo *osvícenství* v jeho rozmanitých projevech. Barth¹⁵⁴ ho ve své čtivé a vtipné analýze definuje jako “optimistický pokus člověka zvládnout život vlastním rozumem”¹⁵⁵, jako absolutismus a víru ve všemoc lidských schopností. To platí jak pro osvícenské racionalisty, tak pro

¹⁴⁹ AXT.

¹⁵⁰ Srov. Lumen gentium 3.14.21 (RAHNER-VORGRIMLER 124.139.146); Ad gentes 7 (ibid. 615nn); srov. také dokumenty kongregace víry Dominus Iesus 16.17; Notio communionis 11-14 atd.

¹⁵¹ SASSE 339.

¹⁵² AXT.

¹⁵³ OUWENEEL.

¹⁵⁴ K následujícímu srov. BARTH (1986) 69nn.

¹⁵⁵ Ibid. 22.

osvícenské pietisty! Hlavním tématem doby nebyl obsah Písma, exegese a dogma, nýbrž spíše *praxis pietatis*: šlo o uskutečnění křesťanství v praktickém (např. zakoupením obecní požární stříkačky)¹⁵⁶ nebo niterném životě (např. v boji pokání a prožitku obrácení). Jelikož bylo dogma – a v mnoha svých částech potažmo i Písmo – podvědomě nebo otevřeně chápáno jako prakticky neuskutečnitelné, popř. nepraktické (či dokonce morálně skandální), nezbylo “nic jiného, nežli si křesťanství kritikou upravit”.¹⁵⁷ První radikální útoky proti tradiční věrouce přitom přišly od pietistů,¹⁵⁸ a to jistě z odporu k údajně “mrtvé ortodoxii”, pak ale také na základě požadavku niternosti jako znaku živé víry.¹⁵⁹ Důležitá je skutečnost, že teologicky konzervativní, pietistické fakulty nebyly s to se ohradit proti kritice Písma a vůbec historického křesťanství ze strany radikálních osvícenců (např. Reimarus, Lessing atd.): *historické kritice* Bible a tím i rozpadu závazného dogmatu nestálo nic v cestě.

Zatímco však římský katolicismus nalezl “pevný bod” a tak i dočasné “východisko” z krize v proklamaci papežské neomylnosti (r. 1870 na 1. vatikánském koncilu),¹⁶⁰ protestantské konfese se rozštěpily na vyznavačský a liberální proud, politicky vlivnější, jehož hlavní legitimací se přitom stala teologická věda (a to i na dřívě pietistických fakultách).¹⁶¹

4. *Claritas scripturae*

Jak už bylo řečeno, svět pozdního středověku byl poznamenán velkým náboženským vzepjetím: univerzitní teologie hledala nové cesty, ve městech se formovaly zbožné skupinky, srdce lidu uchvacovalo zvěstování učených i laických kazatelů, četla se a studovala Bible. Všechny tyto proudy a skupiny však v Písmu hledaly *lex*, zákon, návod, jak vnějšími anebo vnitřními skutky dosáhnout spásy; na konci scholastického myšlení proto stojí požadavek “*facere quod in se est*”: každý nechť činí, co je v jeho silách.¹⁶² Teprve wittenberský univerzitní učitel a kazatel

¹⁵⁶ Ibid. 85 uvádí příklady takových racionalistických kázání: na velikonoční neděli – “Rozumná pravidla pro křesťany, jak mají pochovávat své mrtvé” (Moto: “Nepochovávejte mrtvého hned, mohl by být ještě živ!”); na svatodušní neděli – rady, jak se vyléčit z neštovic; jiný rok o tomtéž svátku – “Jak se máme při bouřkách chovat zbožně a opatrně” apod.

¹⁵⁷ Ibid. 91.

¹⁵⁸ Ibid. 101.

¹⁵⁹ Ibid. 104n: “Ve své základní formě, v takřkajíc původním pietismu, je individualizmem. (...) K vlastnímu zrození Krista dochází v našem srdci, jeho vlastní spásná smrt se odehrává na nás samých a co my sami máme uskutečňovat, jeho nejvlastnějším zmrtvýchvstáním je jeho triumf v nás jako jeho věřících.” Při této ostré kritice nesmíme zapomenout – což Barth činí – na mnohé misijní a sociální počiny pietistů, jako např. hallské školy a biblickou společnost A.H.Franckeho nebo rozsáhlou misii Zinzendorfovy ochranovské Jednoty.

¹⁶⁰ NEUNER-ROOS 436-454.

¹⁶¹ Ve svém stručném přehledu jsem se omezil na situaci v Německu – právě odtud totiž vzešly podstatné impulsy pro historicko-kritickou metodu, která dodnes určuje teologické bádání. Vývoj v Anglii nebo ve Francii probíhal poněkud odlišně, základní tendence osvícenství – kritika dogmatu a bible, víra v “náboženství v hranicích pouhého rozumu” (Kant), obrat k *praxis pietatis* – jsou však vlastní tehdejší kultuře celého Západu.

¹⁶² ADAM 2,180.201.

Martin Luther objevil rozlišení zákona a evangelia v Písmu, jež je jádrem “jeho dogmatu” – jak říkal¹⁶³ - o ospravedlnění pouhou vírou (*sola fide*) a z pouhé milosti (*sola gratia*).¹⁶⁴ Tento objev pak začal nově formovat životní pocit doby: jak teologické myšlení, liturgii, církevní správu, tak oblast rodiny, hospodářství, základního i univerzitního vzdělání, politiky.

Kriteriem této (nejen teologické) reformace však nebylo pouze “učení”; nový pohyb přinesl spíše základní předpoklad Lutherovy a vůbec každé evangelické teologie, totiž: důvěra v jasnost Písma (*claritas scripturae*)! Na malou, avšak zásadní etapu Lutherova zápasu o tento princip se nyní – exemplárně - chceme blíže soustředit:

Na podzim r. 1524 vydává Erasmus z Rotterdamu v Basileji spis “*Diatribae de libero arbitrio*” (O svobodné vůli). Už dříve totiž s rostoucí nevolí sledoval vývoj reformace, neklid, jenž zachvátil Evropu, teologické pnutí mezi Wittenberkem a Římem i uvnitř evangelického tábora.¹⁶⁵ Konečně proto sáhl k peru: aby Luthera napomenul ke střídmosti a umírněnosti a aby “nestraně”, věcně rozvážil pro a proti sporného článku o svobodě popř. nesvobodě lidské vůle. Tón Erasmoveho spisku je záměrně elegantní, neurčitý, v posledku distancovaný;¹⁶⁶ jako vysvětlení své “neutrality” a zároveň o vyhraněném stanovisku německého teologa píše:

“Tak velmi se mi nelíbí pevná tvrzení, že jsem snadno nakloněn přidat se k názoru skeptiků, kdykoli to dovolí nezranitelná autorita božských Písem a dekrety církve, jimž rád ve všem podřizuji svůj rozum, ať už chápu, co předepisují, anebo nechápu.”¹⁶⁷

Svůj pochybovačný odstup a s tím spojenou podřízenost autoritě učitelského úřadu církve odůvodňuje nejasností Písma v otázkách učení a nejednotností, neurčitostí výkladu:

“Svaté Písmo je na mnoha místech *temné*, buď kvůli jazykovým zvykostem, nebo protože si pro povrchního čtenáře dokonce samo protičeří. Proto jsme nuceni nějak *upustit od doslovného výkladu* a cestou interpretace se pokusit dosáhnout *umírněnějšího smyslu*.”¹⁶⁸

“Podle toho je ve svatých Písmech mnoho *nepřístupných* míst, nad nimiž mnozí hloubali, aniž by kdo mohl úplně odstranit *mnohoznačnost*, jako třeba to o rozlišování osob, o spojení božské a lidské přirozenosti v Kristu, o neodpustitelném hříchu. Jiné věci nám chtěl oznámit přesně, jako předpisy pro dobrý život...”¹⁶⁹

¹⁶³ Ibid. 192.

¹⁶⁴ Srov. přehledný výklad vývoje a struktury Lutherova článku o ospravedlnění *ibid.* 190-226.

¹⁶⁵ V červnu 1520 Řím Lutherovi pohrozil klatbou (bula *Exsurge Domine*), Luther odpověděl veřejným spálením papežských dekretů, načež byl v lednu 1521 dán do klatby (bula *Decretum Romanum pontificem*). Od jara r. 1521 byl Luther ve svaté Říši navíc zbaven právní ochrany (Wormský edikt). V teologických rozepřích se také postupně rozešel s evangelickými mystiky, revolučními sedláky, humanisty a se Švýcary.

¹⁶⁶ Srov. ROTHEN (1998) 3nn.

¹⁶⁷ Citováno podle ROTHEN (1998) 9.

¹⁶⁸ Citováno podle SASSE 334 (kurzíva ode mne).

¹⁶⁹ Citováno podle ROTHEN (1998) 7 (kurzíva ode mne).

Luthera Erasmův spis zaujal; dokládá to skutečnost, že ho jako jedinou knihu svých odpůrců prošel celou, ačkoli se při četbě prý velmi nudil. “Čistý odpor, nevole a pohrdání” mu podle vlastních slov však více než rok bránily v odpovědi. Otázky, jež Rotterdamský s odstupem a elegantními slovy diskutoval, ale nejen bezprostředně formovaly zvěstování a konkrétní život církve, nýbrž dotýkaly se citelně i Lutherova pronásledovaného přesvědčení. Erasmova “pokorná racionalita” a lhostejnost,¹⁷⁰ jakož i závažnost pojednávaného problému reformátora nakonec, na sklonku r. 1525, pohnuly k rozsáhlé odpovědi v knize “De servo arbitrio” (O zotročené vůli),¹⁷¹ kterou považoval za jednu ze svých nejlepších.¹⁷² Nechává se v ní vést argumentací Erasmovy Diatribe, krok za krokem diskutuje jeho tvrzení a výklady, takže “se hlavní bitva rozpadá do nespočetných jednotlivých soubojů o biblická místa”.¹⁷³ nejde o abstraktní principy, o “pojem Boha” či “pojem lidské svobody”, nýbrž o patřičný a jasný smysl biblických výroků.

Téměř celou první třetinu knihy (úvod) přitom Luther věnuje vyvracení “d’ábelského učení”¹⁷⁴ o temnosti Písma a jeho mnohoznačném výkladu a tím důkazu hlavního základu své teologie (*primum principium*¹⁷⁵) - jasnosti Písma jakožto slova Božího (*claritas scripturae*¹⁷⁶):

“Jsou dvě rozdílné věci – Bůh a božské Písmo, stejně jako jsou dvě věci Stvořitel a stvoření.¹⁷⁷ O tom, že v Bohu je mnoho tajemně ukrytých věcí, které neznáme, není pochyb... Že by ale v Písmu svatém měly některé věci být zmatené, a ne všechno zřetelné a jasné, to do světa vykřičeli určitě bezbožní sofisté...”¹⁷⁸

Pouze jasná a zřetelná slova Písma umožňují život církve, svobodnou víru, čisté svědomí i “pevná tvrzení”: “Duch svatý není žádný skeptik,” říká Luther, “nenapsal nám do srdce nejisté blouznění, nýbrž silnou, velkou jistotu, která je jistější a pevnější než pozemský život, a než že dvě a tři je pět.”¹⁷⁹ Důvodem této jistoty z

¹⁷⁰ Srov. ROTHEN (1990) 1,116n.

¹⁷¹ LUTHER (1922-5) 5,1-286 (WA 18,600-787).

¹⁷² Srov. ROTHEN (1990) 1,28; SASSE 40. K sporu Luthera s Erasmem srov. SASSE 334nn; ROTHEN (1990) 1,115nn; ROTHEN (1998) 3nn. Erasmovu repliku “Hyperaspistes” (1526) nechal Luther bez odpovědi.

¹⁷³ Srov. ROTHEN (1990) 1,118n.

¹⁷⁴ LUTHER (1922-5) 5,74.

¹⁷⁵ Ibid. 75.

¹⁷⁶ Jak bylo už výše řečeno, *claritas* není nutně *perspicuitas* (průzračnost): člověk není s to pojmout do sebe Písmo jako celek, vždyť “bible je větší než vědomí jejích čtenářů”, zvláště je-li jejím hlavním obsahem a jednotou osoba Ježíše Krista (ROTHEN (1990) 1,73). Luther proto nenabízí žádnou definici Písma, a popisuje ho v podobenstvích: Písmo mu je jako “svatyně”, místo společného uctívání a Boží blízkosti, estetického prožitku, vyučování a soudu, nebo jako “naleziště”, na kterém nachází nové a nové poklady, “plenky a jesle”, v nichž je zavinut Kristus a jež jsou jeho znamením (Lk 2,12), “krajina”, v které lze putovat, “zahradu”, jež nabízí různé plody, nebo “školní třída”, kde nás vyučují apoštolé (ibid. 74).

¹⁷⁷ Tato slova cituje např. K.Barth v *Christliche Dogmatik* (s. 448) i v *KD* (I/2,563) a dokládá jimi nutnost “dospět od Písma teprve ještě k Bohu samotnému”, Luther naopak jimi odkazuje právě na Písmo a v něm zjevnou Boží pravdu; ROTHEN (1990) 2,42.

¹⁷⁸ LUTHER (1922-5) 5,12n.

¹⁷⁹ LUTHER (1922-5) 5,12. “Duch svatý není žádný skeptik. Nenapsal nám do srdce pochybnosti nebo subjektivní názory, nýbrž závazné výpovědi, jež jsou jistější a neotřesitelnější než sám život a všechny zkušenosti.” Citováno podle ROTHEN (1998) 5.

Ducha je Pravda Písma - Ježíš Kristus, jenž “není pasivním objektem, který čeká, až ho někdo najde a pozná, nýbrž jenž ‚panuje mezi svými nepřáteli‘ (Ž 110,2)”, jak říká Rothen:¹⁸⁰ Písmo není temnou a proto bezmocnou knihou, nýbrž jeho slovy – jako “rovným žezlem (Ž 45,7)”¹⁸¹ - ovlivňuje a řídí Ježíš myšlení, cítění, ale i vnější události. Je-li tedy Kristus Spasitel a Pán – a Bible jeho žezlem -, pak v Písmu nemůže být temnota, nejistota a mnohoznačnost, a to i přesto, že v Bohu je mnoho skrytého, nepochopitelného, co nám bylo zamlčeno a co ani nemá být předmětem naší víry (*deus absconditus*). O zjeveném, zjevném slovu Božím ale platí:

“Vždyť jaké velké tajemství může být ještě ukryto v Písmu, když jsou rozlomeny pečete (Zj 6,1), kámen od hrobu odvalen a nejvyšší tajemství zřejmé: že Kristus, věčný Boží Syn, je člověkem (Žd 2,14.16), že věčný Bůh je ve třech osobách, že Kristus za nás zemřel (Ř 4,25) a věčně kraluje na nebesích (Mk 16,19)? Tak se to zvěstuje veřejně po celém světě. Vezmi Krista pryč z Písma, a co v něm ještě nalezněš?”¹⁸²

Pro humanistu Erasma byly v Bibli zásadní a tedy jasné morální předpisy; učení a s ním i evangelium přenechával úsudku církve. Luther naopak jako centrum a podstatu Písma vyzdvihuje právě dílo Ježíše Krista, k němu vztahuje a v jeho světle posuzuje všechny ostatní části, i Zákon a jeho přikázání: Je-li proto církvi Písmo od Boha dáno k získání “moudrosti ke spáse skrze víru v Krista” - totiž k poučení, k napravování atd. (srov. 2Tim 3,15-17) -, pak musí být Bible ve svých slovech jasná a jistá.¹⁸³

Luther rozlišuje dvojí jasnost: vnější, spočívající ve veřejném zvěstování slov Písma, a vnitřní, spočívající “v osvětlení lidského myšlení a smýšlení”.¹⁸⁴

“Mluvíš-li o vnitřní jasnosti, nevnímá žádný člověk ani jedinou jotu, když nemá Ducha svatého. Všichni mají zatemnělé srdce, takže – i kdyby vše, co v Písmu stojí, uměli říct a předvést – nic by z toho nebrali na zřetel a nepoznávali pravdivě. Nevěří v Boha, ani v to, že jsou jeho stvořením, ani nic jiného, jak se říká v Ž 14,1: ‚Bloud si v srdci říká: Není Boha.‘ Duch je totiž k chápání celého Písma a také jen jediné jeho části potřebný.”¹⁸⁵

Vnitřní jasnost (*claritas scripturae interna*) míní spásnou víru, vypůsobenou skrze slovo Duchem svatým,¹⁸⁶ totiž víru, že “je Bůh” (v objektivní “est”) a že “jsem jeho stvoření” (v subjektivní “pro me”). Nejde zde o jakousi metodiku získání spásy,

¹⁸⁰ ROTHEN (1990) 1,141 (text v hranatých závorkách ode mne). “Jesus Christus ist der Begriff der Heiligen Schrift, der uns begreift (vgl. 1Kor 8,3).”

¹⁸¹ LUTHER (1922-5) 5,39.

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Srov. LUTHER (1922-5) 5,79: “Je-li Písmo temné a nejisté, proč bylo zapotřebí, aby nám bylo Bohem dáno?” ROTHEN (1990) 1,59 říká: “Božský původ Písma je argumentem pro jeho jasnost, ne naopak jasnost důkazem božskosti!” LUTHER (1922-5) 5,76nn se odvolává na biblické verše, které buď označují slova Písma za světlo, nebo se samy dovolávají autority Písem (Ž 19,9; 119,105.130; Iz 8,20; Mal 2,7; Ř 1,7; 2Kor 3,7nn; 4,4nn; 2Petr 1,19; J 5,39; Sk 17,11; 1Tim 3,16; Tt 1,9; Lk 21,15).

¹⁸⁴ ROTHEN (1990) 1,85n.

¹⁸⁵ Citováno podle ibid. 85; LUTHER (1922-5) 5,15.

¹⁸⁶ CALVIN I/7,4-5 mluví o “vnitřním svědectví Ducha” (*testimonium spiritus sancti internum*): v těchto kapitolách vzájemná svázanost Ducha a slova není úplně jednoznačně vyslovena; Calvin tak činí teprve v I/8,1-3 v opozici vůči tzv. “bludařům”, kteří s odvoláním na Ducha odmítali Písmo. Srov. BEYERHAUS 107.

ani o psychologický popis práce Ducha při člověku, nýbrž spíše o nutnou vazbu víry (a díla Ducha svatého) na slova Písma: jen skrze ně víra přichází (např. Ř 10,17), jen z nich se dovídáme Boží vůli a měřítko svého jednání (např. Kaz 12,13), pouze v jejich světle (přicházejícím zvenčí!), lze vždy nově posuzovat protiklad “Ducha” a “těla” v nás (např. Žd 4,12-13), takže nejsme vydáni napospas svým dojmům a názorům (např. 2Petr 1,16-21).¹⁸⁷ Vnitřní jasnost záleží v přesvědčení věřícího a ve svobodném úsudku jeho svědomí. Je proto, jak říká Rothen,

“tajemstvím mezi Bohem a jednotlivcem a v posledku nesdělitelná a žádnému jinému nepřístupná: Nikdo nemůže zkoumat, co věřím, a od nikoho nesmím očekávat, že se ve slepé důvěře podřídí mému subjektivnímu úsudku a připojí k mé osobní víře. Neboť nikdo se nemůže a nemá pro druhé stát základem víry: věříme v Boží slovo, ne ve zkušenosti víry druhých...”¹⁸⁸

Existuje ovšem i vnitřní temnota (*obscuritas*), kterou Duch musí slovem překonat, má-li člověk uvěřit. Spočívá v aktivním a Bohu nepřátelském sklonu rozumu ke “smilstvu” (“Hure Vernunft”); “rozum” přitom u Luthera neoznačuje pouze intelektuální schopnosti – o těch měl reformátor vysoké mínění, “přirozený rozum”, hlavně řeč, označoval dokonce za “díru v satanově říši”¹⁸⁹ -, nýbrž míní celého člověka: jeho myšlení, chápání, prožívání, vnímání, cit, intuici, vůli, schopnosti, konání atd.¹⁹⁰ “Smilstvo rozumu” leží v tom, že nevěří, že je Bůh a člověk jeho stvořením: člověk nechce být stvořeným, závislým člověkem, nýbrž bohem (Gen 3,5), ba dokonce Božím bohem - chce pochopit a tak ospravedlnit, uskutečnit Boží dílo a tím sebe sama. “Smilstvo rozumu” spočívá v jeho zákonictví: nechce přijmout, že Bůh “může říci a ustanovit věci, které překračují a odporují tomu, co zná a pokládá za hodnotné a užitečné”,¹⁹¹ že totiž Bůh zachraňuje člověka bez zákona, z pouhé milosti v Kristu (Ř 3,21-24). A nakonec “je to šelmovství ďáblov, který působí v našem slabém těle, jež jest zaslepeno a odporuje tedy Bohu”.¹⁹² Tuto bohorovnost a samospravedlnost “rozumu” Duch překonává a uzdravuje - skrytě, a přeci pozemským způsobem, totiž slovem Písma: člověk pak skrze dar víry vnější, jasné výpovědi Písma bere a nechává stát tak, jak jsou.¹⁹³

Jak bylo řečeno, vnitřní jasnost (a temnota) se týká jen jednotlivce a je v podstatě nesdělitelná. Vyznává-li tedy někdo o sobě, že je křesťan, pak mu to – podle Luthera

¹⁸⁷ ROTHEN (1990) 1,85n: “Vnitřní jasnost je, mohli bychom říci, obsahem vědomí – ale není bezpodmínečně uvědoměným obsahem vědomí. Neboť věřící není ten, kdo ví, že věří, nýbrž, kdo to má, ten to má. Věřící chápe slovo, zvěst evangelia, ne své chápání, a zabývá se touto zvěstí, ne svým cítěním a prožíváním vůči této zvěsti.”

¹⁸⁸ Ibid. 89. LUTHER (1922-5) 5,75: “...každý křesťan je Duchem svatým a Boží milostí pro sebe a své svědomí osvěcen, takže může posuzovat a soudit o všech učeních. O tom mluví apoštol (1Kor 2,15): ‘Duchovní člověk posuzuje vše.’ A tato jistota patří k víře a je potřebná každému křesťanovi. (...) Ale tento úsudek nepomůže nikomu jinému než právě tomu, kdo ho má...”

¹⁸⁹ Srov. ROTHEN (1990) 1,190nn.

¹⁹⁰ Srov. ibid. 151nn.

¹⁹¹ Ibid. 177.

¹⁹² LUTHER (1922-5) 5,87.

¹⁹³ ROTHEN (1990) 1,177n: “Osvícení rozumu spočívá jedině v tom, že ‘se uvolní’ a nechá být a platit Boží slovo jako takové... Toto slovo proto rozum činí opět rozumným!” V Lutherově písni “Hrad přepevný” se říká: “Das Wort sie sollen lassen stahn und kein Dank dazu haben...” (srov. např. Gesangbuch der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, 1952, č. 342).

- láska musí věřit (a je proto “často podvedena”); víra však hned nedůvěřuje (a “nesmí být oklamána”), neboť má soudit podle slov Písma,¹⁹⁴ totiž podle jeho **vnější jasnosti** (*claritas scripturae externa*):

“Mluvíš-li však o vnější jasnosti, pak nezůstává vůbec nic temného a dvojnásobného, nýbrž vše, co stojí v Písmu, je skrze slovo postaveno do nejjistějšího světla a zvěstováno celému světu.”¹⁹⁵

Vnější jasnost Písma je skutečně dána mnohem přirozeněji než jasnost vnitřní. Spočívá totiž ve veřejném zvěstování Písem a v tom, co toto zvěstování vytváří: v liturgii, ve vyučování, v domácích pobožnostech, v obecenství a rozhovorech, v psaní (a publikování), ve zpěvu atd. Vnější jas Písma září takto samozřejmě a proměňuje a zachovává – skrze jazyk a hudbu¹⁹⁶ – svět. Lze ho proto posuzovat a může být předmětem studia: světlo Božích slov je postaveno do světla našeho jazyka a našich kázání...

I zde však světlo zápasí s temnotou: s opovrhováním kazatelskou službou, s bludným učením, s pronásledováním církve (a s nedůvěrou v jazyk)... Příčinou vnější tmy přitom není mnohoznačnost nebo nejasnost Písma samotného, popisovaná Erasmem: má-li někdo problémy s porozuměním, pak “ne kvůli vysokosti věcí, nýbrž kvůli slovům a gramatice”, říká Luther.¹⁹⁷ Příčinou je spíše vnitřní tma zodpovědných osob daná nevědomostí, neznalostí či odmítáním biblických jazyků, chybějící pečlivostí a koncentrací ve studiu apod.; kázání slova pak bývá zmatečné a chybné.¹⁹⁸

Vnější a vnitřní jasnost jsou - podobně jako vnější a vnitřní tma – na sobě navzájem závislé.¹⁹⁹ Jisté a zřetelně zvěstované slovo probouzí pevné a jasné přesvědčení víry (nebo jasné odmítnutí); naopak problematizující kázání nechává víru skomírat v neurčitosti a pasivitě. Stejně tak neupevněný nebo skeptický kazatel mluví nejasně; naopak Písmem přesvědčený člověk hledá jasná vyjádření.

Podívejme se nyní krátce na některé z naznačených aspektů vnější jasnosti Písma:

V poslední kapitole jsme připomněli Lutherovu a Cajetanovu disputaci o zpovědi. Cajetan ohledně slov rozhřešení obhajoval tzv. deklarační teorii, podle níž kněžská slova odpuštění ohlašují, oznamují, a sice pro případ, že kající splnil popř. splní požadované podmínky. Luther naopak tyto *conditiones* odmítl a trval na účinnosti slov rozhřešení v jejich doslovném znění: “*ego* (tj. já, který mluvím) *te* (tj. tebe, kajícího) *absolvo* (rozvazuji, a sice na základě Kristova pověření)...” Nešlo mu přitom v žádném případě o posílení moci kléru; rozhodující pro něj bylo doslovné znění absoluce a její důvěryhodnost, a tím jasnost a důvěryhodnost Písma!

Kdo nebo co – to byla zásadní otázka sporu o zpověď – smí svazovat a rozvazovat svědomí? Kdo nebo co smí být základem, důvodem a obsahem víry? V čem může

¹⁹⁴ LUTHER (1922-5) 5,72n.

¹⁹⁵ Citováno podle ROTHEN (1990) 1,85; LUTHER (1922-5) 5,15.

¹⁹⁶ Slov. ROTHEN (1990) 1,192; nápis na Lutherově stole: “*grammatica, musica – conservatores rerum*”.

¹⁹⁷ LUTHER (1922-5) 5,39.

¹⁹⁸ ROTHEN (1990) 1,87.

¹⁹⁹ Ibid. 86nn.

svědomí nalézt jistotu odpuštění a víra jistotu spasení? Kde má církev svůj základ a své kritérium? Zatímco papežská a scholastická teologie člověka odkazovala na církevní učení a výklad, na dekrety, odpustky a skutky zadostiučinění, spatřovala reformace jistotu svědomí a víry ve slovech Písma samotného: “Víme však a jsme si jisti,” píše Luther Erasmovi, “že to je Boží slovo, čím je křesťanská svoboda hájena, aby naše svědomí nebylo uchvacováno a spoutáváno žádným lidským učením a zákonem...”²⁰⁰ Jedině Boží zákon – a ne svědomí, zvyk či církev – smí určovat a rozsuzovat, co je a co není hřích²⁰¹ (Ř 3,19-20); jedině Kristovo evangelium – ne odpustky nebo skutky mnišských řeholí – má moc zvěstovat a přinášet spasení²⁰² (Ř 1,16-17). Církevní ustanovení a zvyky – nejsou-li v rozporu s Písmem – napomáhají pořádku a vytvářejí prostor k budování společenství církve; nesmí se však stát kritériem svědomí a víry:

“Žádné pojmové nebo mystické poznání, ale ani abstraktní, univerzitní gramatická pravidla a strojené jazykové konstrukce, nýbrž pouze ‚suché‘, ‚jasné‘, ‚jednoduché‘, ‚nevalné‘, ‚průpovědky‘, ‚jasná‘ a ‚nedvojsmyslná‘ slova Bible mohou položit základ víry,”

píše Rothen v návaznosti na Luthera.²⁰³ Vždyť “víra je zplozena slovem a žije z něj, není vlastně ničím jiným než důvěrou a láskou ke slovu”.²⁰⁴ Proto musí být “průpovědky” Písma v obecnství církve jasně zvěstovány: Jen ony smějí – a jsou s to! – rozsoudit dobro od zla (skutečné dobro od skutečného zla), obvinít a upokojit svědomí (a ne jen planě vyděsit a pak zase falešně upokojit), vést k činění Boží vůle (k opravdovému činění opravdové Boží vůle) a probouzet a živit důvěru v Krista (ve skutečného Krista):²⁰⁵

“Milost je vnějšně podmíněna a založena a staví člověka do těchto podmínek: Slovo, jež je ve společenství církve předáváno, je podmínkou milosti (beze slova ji nelze nikde uchopit) a slovo milosti proto volá k účasti na společenství.”²⁰⁶

Jistě to neznamená, že by se kázání mělo skládat výhradně z biblických citátů, či muselo napodobovat jazyk nějakého překladu (to by zavánělo spíše pověrou). Jde spíše o to, aby kázání bylo biblické, tj. nesené a formované slovy a učením Písma.²⁰⁷

²⁰⁰ LUTHER (1922-5) 5,37.

²⁰¹ Srov. úvodní slova Sermonu o dobrých skutcích v LUTHER (1996) 3,112: “Zprvce musíme vědět, že neexistují žádné jiné dobré skutky než ty, které Bůh přikázal, jako nic jiného není hříchem než to, co Bůh zakázal. Chce-li kdo proto znát a činit dobré skutky, nepotřebuje nic jiného, než znát Boží přikázání.”

²⁰² Srov. 62. tezi z 31. října 1517 (text v hranatých závorkách ode mne): “Pravý, pravdivý poklad církve [skrze nějž je možné odpuštění] je ale svaté evangelium slávy a milosti Boží” LUTHER (1922-5) 1,22.

²⁰³ ROTHEN (1990) 1,104. “Je to slovo ve své doslovnosti, co dává jistotu.” Ibid. 232.

²⁰⁴ Ibid. 238. Srov. ROTHEN (1990) 2,36.

²⁰⁵ Zde je potřeba se zamyslet nad poměrem exegese a dogmatiky: Z řečeného je zřejmé, že podle Luthera musí exegese mít pro víru i teologii primát. Stává se totiž někdy, že člověk věří spíše nějakému (domněle) biblickému učení a principu, a ne Božímu slovu. Děje se to i tehdy, “emancipujeli” se nějaký *locus* (např. predestinace, pokání a obrácení, naplnění Duchem, duchovní dary apod.) jednak od konkrétních slov Písma, jednak od důvěry v Ježíše Krista, který je “metacentrem” všech článků víry.

²⁰⁶ ROTHEN (1990) 1,238.

²⁰⁷ Ibid. 96: “Východiskem a podnětem teologického myšlení musí být vždy slova Písma; v rámci a hranicích vymezených těmito slovy se pak také musí rozvíjet.” LUTHER (1996) 9,117: “Zůstaňte

Jen tak je zvěstován skutečný Ježíš (a ne jiný Kristus), rozdílen Boží Duch (a ne duch jiný) a přijímáno pravé evangelium (a ne falešné) (2Kor 11,4). Jen ze slov Písma a jejich čistého zvěstování žije církve i jednotlivcova jistota odpuštění a spasení,²⁰⁸ vždyť ospravedlnění nezávisí v lidských činech nebo chtění, nýbrž v jasných slovech evangelia (srov. Ř 1,16-17).²⁰⁹ Proto musí být podle Luthera učení a zvěstování “bezhríšné” a “neomylné”²¹⁰:

“...učení a život se musí rozlišovat. Učení je nebe, život je země. V životě je hřích, omyl, nečistota a bída (...). Zde je třeba s láskou vyrovnávat, snašet, zde se musí umět i vtípkovat, zde platí víra, naděje, zde se musí vše vydržet, tady má odpuštění hříchů první místo... V učení však nemá omyl prostor, proto zde neplatí odpuštění hříchů.”²¹¹

To platí jistě i o “biblické antiteticé” (Rothen).²¹² Písmo zná protiklady, které nelze nijak smířit: Bůh a satan; říše satanova a Boží království; spravedlnost a hřích; víra a nevíra; tělo a Duch; spravedlnost z Ducha (popř. z víry, z milosti, skrze evangelium), anebo skrze zákon; atd. Zásadním objevem reformace bylo rozlišování mezi zákonem – coby Božím požadavkem - a evangeliem – coby Božím zaslíbením (srov. Ř 3,19nn; 7,4-6; 10,3nn; Gal 2,15nn; 3,18; Ef 2,8-10): Zákon vyžaduje vykonaný skutek, a ne pouze usilování nebo dobrý úmysl, jak to chtěl Erasmus či Kant;²¹³ zákon tak odhaluje naši bezbožnost, a ne pouhou nedostatečnost a slabost. Evangelium naopak žádný skutek nepožaduje, nýbrž zvěstuje v Kristu spasení z Boží milosti “každému, kdo věří” (*sola fide*). Jak bylo výše řečeno, spočívá vnitřní temnota “rozumu” v jeho sklonu k zákonictví: Zaslíbení (věčného života a odpuštění) – jemuž lze už z jeho povahy pouze věřit – převrací v zákon, v návod, v princip či výzvu a z Krista, naší spravedlnosti (1Kor 1,30), se stává pouhý učitel spravedlnosti, který nám má svým Duchem umožnit naplnění skutků zákona: ne Boží milost v Kristu a víra v evangelium (Kol 1,23; 1Petr 1,5), nýbrž skutky zákona pak mají křesťana uchovat a upevňovat ve stavu spasení (*fides charitate formata*). Tato temnota musí být vždy nově rozptylována vnějším jasem “bezhríšného” zvěstování Božího slova: biblické

v prostotě víry a zvykněte si mluvit o našem Pánu Ježíši Kristu tak, jak o něm mluví Písmo! Dejte ruce pryč od nových učení. Nikdo nemůže mluvit o Kristu lépe, než on sám o sobě mluví.” LUTHER (1922-5) 5,81: “Učení a hlavní články křesťanů nemají být pouze jim co nejjistější, nýbrž musí být také proti nepřítelům potvrzeny jasným zřetelným Písmem, tak aby všem zapaly hubu...” Sem patří i reformační pravidlo, že Písmo je samo sobě vykladačem (*sui ipsius interpret*): “Jsou-li slova na jednom místě temná, jsou zase na jiném jasná” (Luther podle ROTHEN (1990) 1,135). Srov. 2.helv.konfese 2; Westminsterské vyznání II/7.9 (STEUBING 157.210).

²⁰⁸ ROTHEN (1990) 1,184.

²⁰⁹ Srov. *ibid.* 241nn.

²¹⁰ *Ibid.* 183n. “Pravda a spravedlnost pro něj právě nestojí v dobrém chtění, myšlení a jednání člověka – tady umí být povolnější, mírnější a otevřenější než snad všichni jiní seriózní teologové. Pravda pro něj stojí ve ‘vnějším’ slově, a je-li toto nejasné, pak břímě ospravedlnění padá nezadržitelně zpět na život” *ibid.* 185.

²¹¹ Luther podle *ibid.* 185. Lutherův pastorační důraz na čistotu a jasnost učení ilustruje i dopis z 1.srpna 1521, který napsal svému příteli Ph. Melanchtonovi, těžce zkoušenému výčitkami svědomí: “Jestliže jsi kazatel milosti, pak nekaž vybájenou, nýbrž pravou milost; je-li to pravá milost, pak má snímat pravé, a ne vybájené hříchy. Vybájení hříšníci nebudou Bohem vykoupeni. Buď tedy hříšník a hřeš statečně, ale ještě statečněji věř a raduj se v Kristu, kterýž jest vítězem nad hříchem, smrtí a světem.” Podle ADAM 2,236n.

²¹² ROTHEN (1990) 1,162nn. “Vědět o Kristu znamená vědět o protikladech, jež nelze smířit a zrušit (*aufheben*)” *ibid.* 165.

²¹³ Srov. *ibid.* 168; BARTH (1986) 291nn.

protiklady musí být kvůli posluchačům pečlivě zachovány, slova je třeba opravdu brát “za slovo”: Zákon platí sebejistým hříšníkům, evangelium “bídým a malomyslným”.²¹⁴ Ve zvěstování se jedná právě i o správné rozdělení slova, jak říká Luther:

“Dábel [totiž] nedbá o mého ducha tak hodně jako o mou řeč a pero ve spisech. Neboť můj duch mu nevezme nic víc než mne samotného. Ale kvůli svatým Písmům a řečem je mu ve světě těsno...”²¹⁵

V oblasti vnější jasnosti Písma jde však rovněž o jazykovou formu vyjádření; Reformátor píše, že učení, kázání má být “čiré, jasné a světlé” (klar, hell und licht), má se zvěstovat “přímo a beze studu, naze a čistě”, “jistě a jednoduše”; z Bible se nemá dělat “voskový nos”, jehož tvar je nejistý a mění se podle podmínek.²¹⁶ Není-li z kazatelný, jako i ve vyučování dětí – doma, ve sboru, ve škole -, v rozhovorech, písních atd. řečeno srozumitelné a zřetelné slovo, jež je možno (i akusticky) slyšet, pochopit a přijmout (popř. zamítnout), jak má vzniknout a žít víra, jak má existovat církev...? “K pravdě výpovědi,” píše Rothen, “patří také vnější forma řeči, její jednoduchá krása a jasná síla.”²¹⁷ Vždyť právě i tato slova a formulace (a nejen “abstraktní” obsah jimi vyjádřený) tvarují, očišťují a vedou lidské myšlenky, city a činy.

Claritas scripturae není pouhou teoretickou kategorií. Je spíše *primum principium* každého evangelického bohosloví i zvěstování.

²¹⁴ ROTHEN (1990) 1,112.

²¹⁵ Citováno podle ibid. 90.

²¹⁶ LUTHER (1922-5) 5,39.80.91.

²¹⁷ ROTHEN (1990) 1,200.

Závěr

Obsah předchozích kapitol lze shrnout slovy basilejského teologa a faráře Bernharda Rothena: “Základním předpokladem každého kázání je velmi jednoduše a nevysvětlitelně to, že Bůh dává své slovo a že za tímto slovem stojí.”²¹⁸ Hospodin dal v Bibli své slovo a dává jej i nadále skrze její existenci v církvi. Slova Písma jsou proto mocná, pravdivá a jasná, s to “dát moudrost ke spasení vírou v Ježíše Krista” (2Tim 3,15); a ne temná, mrtvá a ožívovaná teprve až v různých aktuálních kontextech či naší zkušeností. Bůh mluví – mluví v Písmu – a tak i my smíme a máme mluvit.

“Není to [však] žádná hra a zábava vyučovat Písmo svaté a zbožnost”;²¹⁹ k cestě kázání a bohosloví nutně patří – jak říká Luther - *oratio, meditatio a tentatio* (modlitba, meditace, tíseň).²²⁰

Předmětem kázání není totiž “rozumová idea” Boha a morálky, ani osobní či obecné náboženské prožitky, nýbrž Písmo, jeho slova, učení atd. “Rozum” se však domnívá, že mnohé ví a umí posoudit sám od sebe, na základě svých dojmů, “zjevení”, zkušeností, a nevěří v “cizost” biblického slova: že totiž Písmo učí něco jiného a nového, než co je sám od sebe schopen poznat a ospravedlnit. Tato přirozená moudrost se v setkání s Písmem musí vždy znovu stávat bláznovstvím, a to skrze víru! K četbě a kázání Písma proto nutně patří “přísná sebekritika” a “přísná nezaujatost”, “tak přísná, že ji může učit jen Duch svatý”;²²¹ patří k ní také vždy nová pokora před zdánlivě “příliš známou a prázdnou” vnější podobou jeho slov. Proti těmto nebezpečím “rozumu” “pomáhá jen modlitba bezmocného a zdeptaného srdce”.²²²

V Písmu přitom zacházíme s konkrétními výroky, pojmy a formulacemi, které nejsou náhodné; Duch právě jimi a jejich formou něco míní.²²³ K poznání objektu (či spíše subjektu) Bible patří i radost ze zvučnosti a melodičnosti slov, intuice a cit, touha po jejich platnosti mezi lidmi. Písmo tak chce zasáhnout celého člověka, je mu dáno k meditaci - k opakovanému čtení, rozvažování, k naslouchání a zvěstování, k učení i zpívání atd.

K teologii ovšem nepatří jenom meditace, ale jak říká Luther u stolu: “Teprve zkušenost dělá teologa. (...) Jakmile skrze tebe vzejde Boží slovo, navštíví tě d’ábel, udělá z tebe pravého doktora a skrze pokušení tě naučí hledat a milovat Boží slovo.”²²⁴ Zkušenost protivenství a vnitřní tísně nezakládají sice nové skutečnosti, nepřidávají k Božímu dílu nic, co by nebylo už ve slově obsaženo; ukazují však, že samy o sobě nemohou být základem církve a spasení, a vedou tak vždy nově zpět k Písmu, k jeho zaslíbením a jistotám, k jeho normám a soudům.

²¹⁸ ROTHEN (1997) 10.

²¹⁹ LUTHER (1922-5), 5,27.

²²⁰ Srov. k následujícímu ROTHEN (1990) 1,209nn.

²²¹ ROTHEN (1990) 1,211. MAUERHOFER 2,5 upozorňuje na 1Kor 2,14: víra v evangelium je závislá na díle Ducha svatého; srov. CA 5.

²²² ROTHEN (1990) 1,213.

²²³ Ibid. 213.

²²⁴ Citováno podle ibid.

Seznam použité literatury

- ADAM, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte, sv. 1: Die Zeit der Alten Kirche, sv. 2: Mittelalter und Reformationszeit, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh ⁶1992.
- AXT, CH., Dogmatik, písemný záznam přednášek na univerzitě v Basileji, ZS 1998/1999.
- BARTH, K., Protestantská teologie v XIX. století, sv. 1: Prehistorie, Kalich, Praha 1986.
- BECK, A., Skript přednášek o hermeneutice reformovaných vyznání na STH Basel, ZS 1999/2000.
- BEŇA, D., Eine Pflanze mit Christus. Taufe und Heilsgeschichte in der Theologie Oscar Cullmanns, závěrečná práce v oboru dějiny teologie, STH Basel 2001.
- BEYERHAUS, P., Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission, sv. 1: Die Bibel in der Mission, R.Brockhaus Verlag, Verlag der Liebenzeller Mission, Wuppertal, Bad Liebenzell 1996.
- BLOMBERG, C., Die historische Zuverlässigkeit der Evangelien, VTR, Nürnberg 1998.
- BOICE, J.M., Základy křesťanské víry (z angl. Foundation Of The Christian Faith), Návrat domů, Praha 1999.
- CALVIN, J., Unterricht in der christlichen Religion (Institutio christianae religionis). Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1936.
- CULLMANN, O., Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1965.
- LUTHARDT, E., Kompendium der Dogmatik, Dörffling & Franke, Leipzig 1914.
- LUTHER, M., Ausgewählte Werke, ed. Borchardt, H.H., sv. 1-8, Georg Müller, München 1922-5.
- LUTHER, M., Calwer Luther-Ausgabe, ed. Metzger, W., sv. 1-10, Hänssler-Verlag, Neuhausen-Stuttgart 1996.
- MAUERHOFER, A., Homiletik, skript STH Basel, 2000-2002.
- MCGRATH, A., Der Weg der christlichen Theologie (z angl. Christian Theology. An Introduction), Verlag C.H.Beck, München 1997.
- NEUNER, J., ROSS, H. (ed.), Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg ¹³1992.
- OEMING, M., Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu, Vyšehrad, Praha 2001.
- OUWENEEL, W.J., Irrungen und Wirrungen in der Theologie, zvukový záznam (398-1) přednášky na dies academicus STH Basel 17.10.1998, Immanuel-Verlag, Riehen 1998.
- PÖHLMANN, H.G., Kompendium evangelické dogmatiky (z něm. Abriss der Dogmatik), Nakladatelství Mlýn, Jihlava 2002.
- RAHNER, K., VORGRIMLER, H. (ed.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau ¹²1978.
- ROTHEN, P.B., Die Klarheit der Schrift, sv. 1: Martin Luther: Die wiederentdeckten Grundlagen, sv. 2: Karl Barth: Eine Kritik, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990.

ROTHEN, B., Wie aber sollen sie predigen...? Voraussetzungen und aktuelle Gefährdung der Predigt, in: idea Dokumentation 158/97: "In den Wind gesagt? Die Krise der Predigt in Kirchen und Freikirchen", Zürich 1997, s. 9nn.

ROTHEN, P.B., Was ist der Mensch? Erasmus und Luther im Streit um die Wahrheit (1524-1527). Eine Ausstellung beim Erasmusgrab im Basler Münster, Basel ²1998.

SASSE, H., Sacra Scriptura. Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift von Herrmann Sasse, ed. Hopf, F.W., Verlag der Evang.-Luth. Mission, Erlangen 1981.

SIERSZYN, A., 2000 Jahre Kirchengeschichte, sv. 1: Von den Anfängen bis zum Untergang des weströmischen Reiches, Hänssler, Neuhausen-Stuttgart 1995.

STEUBING, H. (ed.), Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten, R.Brockhaus Verlag, Wuppertal ²1997.

Další relevantní tituly jsou uvedeny v poznámkách pod čarou.

Z německých titulů cituji ve svém překladu.