

Dějiny starozákonní teologie (RETK 1035)

Petr Sláma

1. Co je teologie Starého zákona

V tomto kurzu se věnujeme starozákonním teologiím 20. století. To ovšem není možné bez stručného představení nejdůležitějších mezníků starozákonní vědy ve století devatenáctém. Na jeho počátku se pod vlivem osvícenství a třesku Velké francouzské revoluce přeskupil společenský život snad ve všech svých dílčích oblastech. Taková změna se nemohla vyhnout církvi a univerzitě. Když se usadil prach radikálních změn, ukázalo se, že směrodatný se mezi vůdčími duchy 19. století stal především liberalismus. Díky své náhle osvobozené touze po poznání nasadil příštím generacím velmi vysokou laťku vědecké náročnosti. Dodnes v mnoha oborech vycházíme ze standardních příruček z této doby. Dodnes diskutujeme na tématickém půdorysu narýsovaném právě v této době. Devatenácté století postavilo proti tradičnímu obrazu světa nezávislý obraz vědecký. Platí to pro zkoumání přírody i pro dějiny. Hovoříme-li o jeho nedostacích či rovnou krizi moderny, pak se k jejímu vzniku musíme vrátit právě na počátek 19. století.

Vědecké bádání postupně zpochybnilo představu, podle níž je biblické vyprávění o vzniku světa a počátcích Izraele historií ve vědeckém slova smyslu. Pro toto biblické vyprávění odlišné od obrazu soudobé historiografie, které ale přesto některé podstatné rysy dějepisectví splňuje, se v českém starozákonním bádání někdy používá termín *dějeprava*. Původně synonymní se slovem *dějiny*, označuje *dějeprava* od 19. století základní příběhovou osu Bible, převyprávěnou – zpravidla dětem nebo mládeži – jednoduchým a přiznaně teologicky zaujatým způsobem. Od 70. let minulého století pak tomuto slovu vdechl nový význam Jan Heller, když ho právě u vědomí prvků teologicky motivované fikce začal používat pro narativní části Bible.¹ Zavedení specifického termínu *dějeprava* – vedle slova *dějiny* – je nápad geniální svou jednoduchostí a výstižností problému. Vztah této biblické dějepravy a moderní historické rekonstrukce minulosti Bible představuje ústřední osu

¹ Jan Heller, *Praktická znalost Písma, 1. díl Starý zákon*, Praha: interní tisk KEBF 1974. Podobně tohoto jej používají také Jiří Hoblík v překladu klasického úvodu do Starého zákona (Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad 1996) a Martin Prudký, „Starozákonní teologie v éře moderny“, in: *Teologická reflexe* 2/2001, s. 101-124.

této práce. Zastavíme se v ní u hypotéz, které biblický obraz počátků světa a Izraele nahradily. Budeme sledovat, jak se s nimi vyrovnávali autoři teologií Starého zákona. Ukážeme, jak se postupně představuje objektivní historické vědomosti, jíž by bylo možné nabýt a pomocí níž bychom mohli posoudit všechny probírané hypotézy, stávala iluzí. Americký starozákonník Leo G. Perdue hovoří o „kolapsu dějin“. V knize s tímto názvem² popisuje dva dějinné otřesy, které má soudobá starozákonní biblistika za sebou. První z nich přineslo osvícenství, když zpochybnilo fakticitu událostí, o nichž Bible vypráví. Druhý způsobila postmoderna, když zpochybnila objektivitu soudobé historiografie. S jistou mírou nadsázky můžeme říci, že osvícenství rozevřelo nůžky mezi skutečnými dějinami a biblickou dějepravou. Postmoderna pak tyto nůžky opět zavřela, když rezignovala na všeobecnou dostupnost, rekonstruovatelnost a tedy „platnost“ objektivních dějin. Jakékoli dějiny jsou nakonec dějepravou, ideologicky motivovaným obrazem minulosti. Z tohoto hlediska je pak ale paradoxně použití termínu dějeprava problematičtější právě proto, že terminologickým rozlišením na *dějepravu* a *dějiny* budí dojem, že zde vedle ideologicky *zaujaté dějepravy* existují nějaké *nestranné dějiny*. Právě to ale soudobá diskuse o povaze dějin zpochybňuje. Jestliže v této práci termínu dějeprava přesto používáme, pak je to jednak z úcty k zavedenému slovnímu spojení, ale činíme tak také s ohledem na před- nebo naopak postkritický charakter některých dějepisných reprezentací.

Teologie Starého zákona tak zásadně může znamenat dvojí. Pokud ve slovním spojení „teologie něčeho“ rozeznáme *genitiv subjektivní*, pak půjde o rekonstrukci myšlenkové struktury, která je za textem Starého zákona. Tato struktura může být všelijak flexibilní, symetrická, paradoxní, ba i nekonzistentní. Teologie Starého zákona pak bude pokusem vyjádřit tuto strukturu, vůdčí myšlenku či princip, pokud možno věrně a systematicky. Anebo toto slovní spojení pochopíme jako *genitiv objektivní*. V tom případě se budeme ptát, jaké mají starozákonní důrazy i celek Starého zákona význam pro stavbu křesťanské teologie, tak jak se po staletí (od prvních vyznání církve až po středověké *summy* a moderní souhrnné práce) v křesťanství utvářela. Teologie Starého zákona v tomto druhém významu bude pokusem vyzdvihnout ze Starého zákona ty momenty, které se „hodí“ křesťanské (nebo židovské) teologii. V onom druhém pokusu zůstává kritériem dogmatická struktura, ona je měřítkem toho, co ze Starého zákona bude do teologie patřit a co nikoli.

2. Teologie Starého zákona jako dějiny náboženství

2 Leo G. Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, Minneapolis: Fortress Press 1994. Tuto knihu v domácím prostředí uvítal rozsáhlou recenzí Martin Prudký v *CV* 1998/1, s. 74-85.

Georg Lorenz Bauer

Patrně nejstarší práci, která má slova *teologie Starého zákona* přímo v názvu, napsal altdorfský kolega Johanna Philippa Gablera, „profesor výmluvnosti, východních jazyků a morálky“ Georg Lorenz Bauer (1755-1806). Kniha *Teologie Starého zákona aneb náboženské pojmy starých Hebrejů*³ vyrostla z jeho přednášek, jejichž tématickým půdorysem byla protestantská *dicta classica*. Avšak namísto toho, aby reprezentativní citáty biblických míst vyložil tak, aby podpírala důležité reformační teze, uplatnil na ně Gablerův požadavek a látku Bible podrobil historické kritice. V úvodu označuje několikrát knihu jako „hebrejské dějiny dogmatu“ (*hebräische Dogmengeschichte*). Bez zbytečné skromnosti zmiňuje, že „nakolik je mu známo, jde o první pokus představit v celku náboženskou teorii (*Religionstheorie*) starých Hebrejů neboli biblickou teologii Starého zákona“. Námitce, zda takový přístup nezbourá něco z jistot „pozitivního náboženství“, odpovídá: „Musí nám přece jít o nejvznešenější dobro, o pravdu, a nikoli o její konsekvence, ať jsou jakékoli.“⁴ V úvodních odstavcích ohlašuje strukturu knihy: „Toto pojednání o náboženských pojmech starých Hebrejů obsahuje dvě části, 1) teologii, tedy učení o Bohu a jeho vztahu k lidem, s přílohou o angelologii a démonologii, tedy učením o dobrých a zlých duších jako prostředkujících osobách, skrze něž Prozřetelnost působí; 2) antropologii, tedy učení o člověku a jeho vztahu k Božstvu. Na konci bude rozvinuta christologie, tedy učení starých Hebrejů o mesiáši.“⁵

V hledání hebrejských dějin dogmatu pak hodlá začít u nejprimitivnějších náboženských představ starých Hebrejů: „Tím způsobem tento lid sledujeme na jeho ideové cestě jednotlivými náboženskými předměty až do okamžiku, kdy vystoupil největší a nejlepší učitel lidstva, jenž spustil nejdokonalější náboženský systém, pevný ve svých principech, soudržný ve svých částech, plodný svými výsledky a lidem ku radosti; jenž se sice vyvíjí ke stále větší plodnosti a souladu s rozumem, avšak nikdy nemůže být nahrazen čímkoli lepším.“⁶

Toto poznání ideové cesty starých Hebrejů je tedy podmínkou teologie Nového zákona i správně pojatého křesťanského učení. Naopak ale platí, že správné vykreslení této ideové cesty také pomůže ukázat, „oč zřetelnější, vznešenější, Boha hodnější, plodnější a morálnější je systém

3 Georg Lorenz Bauer, *Theologie des alten Testaments oder Abriß der religiösen Begriffe der alten Hebräer; von den ältesten Zeiten bis auf den Anfang der christlichen Epoche*, Leipzig: Weygandsche Buchhandlung 1796 (dále jako Bauer, *TAT*), s. iv-vi.

4 Bauer, *TAT*, s. vi.

5 Bauer, *TAT*, s. I-2.

6 Bauer, *TAT*, s. 3.

Svou nauku o představách Boha u starých Hebrejů otevírá Bauer pojednáním o Božím jménu *jhvh* a jeho filologických kořenech (§10) a pokračuje úvahou o Boží jedinství (§12-13). Monoteismus v jeho pojetí představuje vývojově nejvyšší stadium (po fetišismu a náboženství Egypťanů a Řeků). Stopy těchto nižších stadií prý uchovává plurál označení *elohim*. Božím osvícením byli velikáni víry, Abraham a Mojžíš, získání k monoteismu. Ale i jim předcházeli Malkisedek či Lában, takže se vlastně otázka, odkud měli monoteismus tito současníci Abrahamovi, „nedá historicky určit, nechceme-li se vrátit k autorovi Geneze a jeho představě přímého Božího poučení“.⁸ Teprve exil znamená konečné utvrzení lidu v monoteismu, nikoli náhodou také přičiněním Peršanů, uctívajících rovněž jednoho Boha. V Bibli jsou na něj vztaženy antropomorfismy, ale tomu je tak pouze proto, že „člověk si Božstvo nedokáže představit jinak než analogicky podle sebe“,⁹ on čemž bohatě svědčí řecká mytologie. Následují paragrafy, které sledují božské kvality podle zmíněných dogmatických osnov: Bůh je bytost duchovní (§ 25), věčná a neměnná (§26), všemohoucí (§28), vševědoucí (§ 29), všudypřítomná (§30), dlicí na nebesích (§31); charakterizuje ho moudrost (§ 32), dobrota (§ 34), svatost (§35), spravedlnost (§36), pravdivost (§37). Úvahou o pravdivosti jako důležité charakteristice Boží se Bauer dostává k apokryfní Knize moudrosti (§39) a k tendenci (§40) k hypostazovaným vlastnostem Božím, jak se o ně pokusí židovská kabala (v úplnosti představí desetici kabalistických *sfirot*). Důkladnou pozornost věnuje platonizujícímu učení Filona Alexandrijského (§§ 41-43).

Zde se ovšem Bauer vzdálí původnímu plánu *dict* (§44), která na tomto místě rozebírají možné starozákonní poukazy ke trojičnímu učení. Namísto toho připojuje historicko-teologickou úvahu o tom, že se křesťanská dogmatická představa o trojjedinství Boží ze Starého zákona ani z pozdější židovské literatury odvodit nedá. Nelze ji postavit na plurálu slova *elohim*, protože to je spíše než poukazem k Trojici svědectvím o polyteistických kořenech hebrejské víry. Nelze ji odvodit z *plurálu maiestatis* (Gn 1,26 apod.).

Následují odstavce věnované důkazům Boží existence. Jak bude typické pro celé Bauerovo dílo, argumentace zde přechází z roviny ontologické na rovinu epistemologickou. Boží zjevení se uskutečňuje třemi způsoby. V nejstarších dobách se dalo smyslově vnímatelnými epifaniemi. Později fyzicko-teologickými důkazy, které již vyžadovaly značnou schopnost reflexe. Nakonec formou naplnění již dříve vyslovených prorocství. Bauer zde pracuje s představou mentálního zranění

⁷ Bauer, *TAT*, s. 6.

⁸ Bauer, *TAT*, s. 20.

⁹ Bauer, *TAT*, s. 43.

lidstva. Smyslově zachytitelná epifanie byla Božím ústupkem nižší schopnosti reflexe, která je ovšem u orientálců nahrazena jejich „žhavou schopností obrazotvorností“¹⁰, s níž si lidé vyprávěli o božských zjeveních. Čím starší látka, zobecňuje Bauer, tím konkrétněji a častěji se v ní Bůh zjevuje. Bauer ovšem z pozice nastupující moderny soudí, že „tento způsob představ s sebou nese tolik těžkostí a rozumu se hromadí tolik důležitých pochybností, že je musíme pojmout obrazně a porozhlédnout se po jiném vysvětlení oněch starobylých pojmů a představ“.¹¹

Jako příklad mýtu, který podobně jako dílo Homérovo či Ovidiovo neaspiruje na historickou věrnost a který navíc vůbec není hoden božské důstojnosti, pak Bauer uvádí vyprávění o andělu zachraňujícím Hagar v Gn 21,17, zápas u potoka Jábok v Gn 32 a další místa. I zde opouští klasická *dicta* a sleduje otázky, které klade osvícenství. V §35, věnovaném Boží svatosti, chválí „přednosti (Hebrejů) oproti pohanskému náboženskému poznání, ať již egyptskému, řeckému nebo římskému, kvůli morálním kvalitám, které na Božstvo přenášejí“.¹² Samozřejmě se musí ptát, jak vůbec tyto představy o Bohu vznikly. Na jejich počátku stojí bouře, sny a vize (§§ 51 – 54), které ovšem bibličtí autoři vnímají fyzicko-teologicky: za vším, co se událo, biblický autor hledá Boží vůli. A naopak: za nadpřirozenými událostmi, které Písmo líčí, je třeba vidět přirozené děje (bouře, zemětřesení atd.) Tak např. § 58 uvádí „důvody, proč nelze předpokládat bezprostřední přemlouvání či mluvení Boží k Mojžíšovi“. Argumentuje shodou Mojžíšova zákona se zákony Egyptanů (tezi ovšem blíže nedokládá). Mojžíš si jejich znalost přinesl ze země bývalého zotročení. „K čemu by pak Bůh Mojžíšovi zjevoval zákony, které už znal?“,¹³ ptá se Bauer. Nahodilý výčet Božích zázraků ve Starém zákoně (§ 60) je dán do souvislosti s podobnými zázraky římské mytologie (§61). Na příkladu solných sloupů nacházejících se podnes na jihozápadním břehu Mrtvého moře, nabízí přirozený vznik tohoto mýtu.¹⁴ Další, fyziko-teologický důkaz Boží existence spatřuje, výslovně navzdory Kantově „Kritice čistého rozumu“, v dobrém uspořádání světa (§61): použit je prý zejména v žalmech (Ž 8;19; 24; 04). A konečně, důkaz Boží existence spatřuje Bauer ve Starém zákoně také všude tam, kde jsme svědky naplnění dříve vyslovených zaslíbení (§ 62). S námitkou, zda přitom nešlo o *vaticinium ex eventu* (zdánlivou předpověď nějaké události, zformulovanou ovšem až po této události) vyvrací poukazem k obecnosti takových zaslíbení. „Což bychom pak nenašli mnohem podrobnější detaily spíše než poetické popisy?“, ptá se řečnický.

Druhý oddíl první části Bauerovy práce je věnován „učení o Božích skutcích“. Rozlišuje přitom

10 Bauer, *TAT*, s.88.

11 Bauer, *TAT*, s. 93.

12 Bauer, *TAT*, s. 63.

13 Bauer, *TAT*, s. 117.

14 Bauer, *TAT*, s. 123.

předmojžíšovské, mojíšovské a pozdější učení. Pokud jde o stvoření světa, uvádí řadu logických námitek proti historicitě biblické kosmogonie v Gn 1. Obsáhle cituje „pana Gablera“,¹⁵ podle něhož je Gn 1 „fantazií básníka“, jejímž smyslem je chvála šabat. Podivuje se však, že Gabler nevidí původ tohoto ustanovení v egyptských, předmojžíšovských zvyklostech. Tato drobná noticka zapadá do celkové Bauerovy figury egyptského původu všeho „předmojžíšovského“ materiálu Bible a roli Mojžíše jako jejich kodifikátora.

O Boží prozřetelnosti píše tato povznesená slova: „Onu útěšnou a k uklidnění lidí nezbytnou pravdu o tom, že nad námi dlí Boží dohled, že Bůh udržuje a spravuje tento svět, rozeznali i staří Hebrejové.“¹⁶ Neškoleni však filozoficky, Hebrejové se „nikdy nevyšvihli k oné vznešené myšlence, že by Bůh panoval podle věčných zákonů a že by se tedy jím stvořené věci chovaly podle jím stvořených zákonů... nýbrž si Boha představovali jako stále bezprostředně jednajícího...“¹⁷ Bůh ovšem, dodává Bauer, kromě dobra také „tvoří zlo“ (Iz 45, 7). Bauer rozeznává tendenci Bible vysvětlit toto zlo jako Boží trest za lidskou neposlušnost. Religionisticky poučen poznamenává: „Všechny nekultivované národy spatřují ve fyzickém zlu v přírodě i na svém těle Boží trest, který se snaží usmířit pokáním a obětmi.“¹⁸ Pro takové pojetí uvádí množství biblických příkladů. Ostře však odmítá aplikaci takové teologie na současnost a s odkazem na události vzdálené jen asi čtvrt století soudí: „Seelig měl proto pravdu, když na základě biblických zásad Starého zákona tvrdil, že ten, kdo při velké drahotě v letech 1770-72 zemřel hlady nebo při epidemii, musel být bezbožník. Jistě měl pravdu Spörl, norimberský duchovní, když využil příležitosti povodní postihujících velkou část Norimberka, aby v otevřeném listu na příkladech Starého zákona dovodil, že takováto fyzická utrpení jsou Boží výchovou. Avšak podle principů čistého a rozumného křesťanství a zdravé filosofie usuzovali tito muži mylně a zcela nespravedlivě. Každopádně byl autor knihy Jób moudřejší než oni.“¹⁹

Zastavuje se u pohoršlivých míst Starého zákona, podle nichž je to Bůh sám, kdo člověka ponouká ke zlému (Ex 4,21 „já však zatvrdím srdce jeho“ [faraónovo]). Taková místa považuje za filosoficky slabší aplikaci představy o Boží vše-působnosti tvář v tvář zřejmé neposlušnosti lidí Božím příkazům. V poznámce pak upozorňuje, že kdyby si teologie přiznala toto filosofické manko, uchránila by se slepých uliček, jakou je reformovaná představa o *decretum absolutum*, dvojí

15 Bauer, *TAT*, s. 138, citát je z Gablerova posthumního vydání Eichhornovy *Urgeschichte*, Altdorf 1795.

16 Bauer, *TAT*, s. 147.

17 Bauer, *TAT*, s. 148.

18 Bauer, *TAT*, s. 159.

19 Bauer, *TAT*, s. 160.

predestinaci.²⁰

V této souvislosti pak zmiňuje také Mojžíšem údajně vnuknuté a z každé stránky Písma dýchající přesvědčení o vyvolenosti Hebrejů, která prý dodnes Židy vede k pýše. Pochvaluje si nakonec úvahy Filona Alexandrijského, podle něhož se Bůh „jako moudrý a dobrotivý otec stará o veškerou přírodu, nakonec nejen o dobré mezi lidmi, ale také o zlé, aby je polepšil“ čímž „o mnoho stupňů překonal staré proroky“, ale vzápětí „je zase docela Židem, který čerpá jen ze starých otcovských spisů“,²¹ když totiž přemýšlí o zvláštním vyvolení Izraele.

Na konci první části své teologie se zastaví – veden pořadím žánru *dicta classica* – u angelologie, nauky o andělech. Hned zkraje informuje, že „víra v duchy, vyšší než jsou lidé, byla vlastní všem starým národům.“²² Předkládá idealistickou spekulaci, podle níž je třeba s anděli počítat i v nové době: „Ale i dnes bude sotva který filosof považovat za nepravděpodobné, že by mezi člověkem a Bohem neměla být celá řada rozumných bytostí. Jelikož víme o řetězci stvořených věcí, kde na sebe vyšší a nižší tvor navazují, byl by tento řetězec náhle přetržen a skok od člověka k Bohu příliš veliký, kdyby tuto mezeru nevyplňovaly vyšší bytosti, duchové vyššího rozumění a síly.“²³ Tuto logickou úvahu pak ale opouští a vrací se k perspektivě religionisty, když představu andělů spojuje s polyteistickými kořeny starozákonní víry.

Druhá část knihy se věnuje starozákonní antropologii. Když shrnuje vyprávění Gn 2 o stvoření člověka, spěchá čtenáře ujistit, že tyto části nemohou být v žádném případě chápány v historickém smyslu. Na rozdíl od svého jinak oblíbeného Filona nevidí vyprávění o stvoření jako alegorii (stáří textu prý nedovoluje očekávat, že by tehdejší doba alegorii znala; na jiných místech, kde jde o alegorii, to text naznačí). Odmítá považovat vyprávění o stvoření za hieroglyf, tedy šifru, jejíž pravý význam nepochopí ten, kdo hieroglyf nezná. S opakovaným odvoláním na Gablerovu edici Eichhornovy *Urgeschichte* označuje úvodní kapitoly Bible jako mýtus. „Mojžíš totiž chtěl vysledovat dějiny svého národa až do nejstarších dob. Tomu pak předsunul krátký příběh vzniku světa i lidského pokolení, jak je znal z pověstí a starých tradic.“²⁴ V mnoha sousedních kulturách člověk pochází z hlíny a navrací se do ní, na počátku měl svůj zlatý či dětský věk, který je ale nyní nenávratně pryč. Bauer si všímá, jak malou pozornost věnuje Bible vyprávění o hříchu člověka v Gn 3. Ústředním tématem se hřích stane teprve v době Ježíšově; tezi pak dokládá z rabínské lite-

20 Bauer, *TAT*, s. 167.

21 Bauer, *TOT*, s. 168.

22 Bauer, *TOT*, s. 171.

23 Bauer, *TOT*, s. 172.

24 Bauer, *TOT*, s. 220.

ratury, zprostředkované ovšem Eisenmengerovým *Entdecktes Judenthum*.²⁵ Pokud jde o dědičný hřích, objevuje se až v dogmatické tvorbě církve. Rozlišení na živočišnou duši (*thierisches Lebensprinzip*) a vyšší, nábožensky receptivní duši (*ruach*) je prý rovněž pozdního data. Až teprve kontakt s Persany a později s řecko-římským světem přivedl Židy k pojetí, o němž prý staří Hebrejové nic nevěděli, totiž k pojetí preexistentní duše. (112-113). Modlitby žalmisty o záchranu před smrtí nebo nanebevzetí Eliášovo prozrazují, že s nesmrtelností se zde nepočítá. Člověk ovšem smrtí nezaniká docela, přetrvává v *šeolu*, stinné podzemní říši, v níž se shromažďují zesnulí. Jejich činnost není blíže určena, biblický vypravěč ale ví o případu dotazování zesnulých (podle 1S 28 Saul v En Dóru vyvolává Samuele). Tuto představu rozvíjejí židovské sekty, farizeové a esejci, o nichž Bauer ví a rozsáhle referuje z Josepha Flavie. Novějšího, poexilního data, je také představa vzkříšení mrtvých. Bauer předpokládá, že představa vzkříšení je individualizovanou nadějí, kterou proroci chovali ve vztahu k židovské monarchii. Již zhruba 150 let př. n. l. se představa vzkříšení, podpořena pronásledováním množstvím mučedníků, stává součástí víry širokých vrstev židovského obyvatelstva.

V dalším obsáhlém oddílu druhé, antropologické části knihy, provází autor čtenáře obětní praxí starých Hebrejů. Vychází z úvahy o lidské potřebě oběti: „Usmířit si božstvo bylo odedávna hlavní částí všech starobyklých náboženství. Zůstává také hlavní částí náboženství každého polovzdělaného národa, který se k pojmu božstva vztahuje s antropomorfními představami a uvažuje o něm podle ideje smyslového vnímání s vášní a podobně jako ve vztahu k pozemským pánům. Oběti tak vznikají zčásti ze strachu před nejvyšší bytostí, zčásti z vděčnosti vůči ní...“²⁶ Ačkoliv je bázeň a vděčnost leitmotivem všech biblických obětí, jsou tyto oběti ukázkou Boží tolerance vůči oné polovzdělanosti Hebrejů. Až proroci přišli s očišťujícím upřesněním (Iz 1,11-17), že „oběti nemají samy o sobě žádný smysl, nejsou-li provázeny pocitem pokory, vděčnosti, poslušnosti a lásky k lidem.“²⁷ Prorocké výhrady vůči obětem jsou pouhou přípravou na „onu periodu, kdy nad obětní a ceremoniální praxí vzešlo plné světlo. Zásahu na něm má největší učitel světa, Ježíš“.²⁸ O něm Bauer soudí, že „poučil svět o tom, že Boha je třeba uctívat s přímým srdcem, bez oběti, bez chrámu a bez kněží; celá obětní služba byla totiž odstraněna jedinou poslední obětí, kterou měl Bůh

25 Johann Andreä Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum oder Gründlicher und wahrhafter Bericht, welchergestalt die verstockten Juden die hochheilige Drey-Einigkeit, Gott Vater, Sohn und Heil. Geist. erschrecklicher Weise lästern und verunehren, die Heil. Mutter Christi verschmähen, das Neue Testament, die Evangelisten und Aposteln, die Christliche Religion spöttisch durchziehen, und die gantze Christenheit auff das äusserste verachten und verfluchen*, Frankfurt 1700. K charakteristice tohoto antisemitského díla viz Petr Sláma, *Tanu rabanan*, s. 102n.

26 Bauer, *TAT*, s. 310.

27 Bauer, *TAT*, s. 316.

28 Bauer, *TAT*, s. 320.

přinést obětováním sebe samotného. Nato pak již žádných obětí není třeba“.²⁹

Modlitbu ve Starém zákoně, stejně jako všech jiných civilizací, doprovází bázeň a vděčnost. Jakkoli najdeme modlitby mezi mnoha „neosvícenými národy“, hebrejská kultura modliteb je jedinečná. Má sice prý některé pokleslé formy, jakými jsou sliby či přísahy, postupně se ale pročišťuje k souladu s řádem stvoření.

Totéž platí o morálce biblických hrdinů, jíž je věnována poslední část Bauerovy antropologické části teologie Starého zákona. Nejstarší hrdinové Bible podléhají morálkám svých kulturních okruhů. Od doby předmojžíšovské či praotecké přes zákonodárce Mojžíše, Davida, exil až po židovská hnutí na přelomu letopočtu sledujeme postupný morální vývoj. Po období „syrového národa“, jehož morálka spočívala v „bázni před Jehovou“, posvátnosti přísahy a pohostinnosti, přes dobu Mojžíšovu a jeho morálku shrnutou v Desateru (zajímavé je, že braní jména Hospodinova nadarmo je v jeho seznamu nahrazeno „svatostí přísahy“³⁰), po morálce „heroického věku“ dospívá až k paradoxní morálce Jobově. Ta ví, že neexistuje přímá úměra mezi poslušností a životním štěstím. Po dosažení tohoto vrcholu jsme později svědky toho, jak jsou nejmladší spisy Starého zákona kontaminovány nacionalismem a pomstychtivostí. Bauer zmiňuje také tzv. *moralische Fiktionen*, tedy vymyšlené příběhy, které sdělují nějakou duchovní pravdu. Skutečně osvícený postoj pak Bauer shledává až v pozdní Moudrosti Šalomounově.

Příloha druhé části pak představuje „christologii neboli učení starých Hebrejů o mesiáši“.³¹ To, jak tento motiv postupně zraje, odhalí Bauerovo pojetí dějin. V otázce mesiáše „se nyní zavrhuje falešná metoda, podle níž se raným spisům Bible připisují významy z pozdějších spisů, a spíše se sledují jednotlivé kroky, jimiž se postupně idea mesiáše utvářela“.³² Tento vývoj začal v poexilní době, kdy se s potomky někdejší královské dynastie davidovců spojil očekávání vítězství nad nepřáti; toto očekávání se od 1. století př. n. l. konkretizuje jako naděje na vypuzení Římanů. O původu mesiášské ideje Bauer soudí, že „vznikla přirozeně, bez přímého Božího vlivu; její původ souvisí se starými zaslíbeními a s přítomnou nouzí.“³³ Mesiášská idea je tedy nutně mladší než pozdní doba královská. Z prorockých vizí této doby se teprve později, v dobách útlaku a krize, staly útěšné obrazy. Do žaltáře se – jako mesiášské – dostaly texty, míněné původně zcela imanentně, např. jako inaugurační formulář (Ž 2). S postupující proměnou mesiášských představ pak již např. klíčová postava Danielovy vize v Da 7,13, *syn člověka (bar enoš)*, nemusí nutně být z rodu Davidova, zato

29 Bauer, *TAT*, s. 321.

30 Bauer, *TAT*, s. 337.

31 Bauer, *TAT*, s. 363.

32 Bauer, *TAT*, s. 364.

33 Bauer, *TAT*, s. 366.

stane v čele eschatologického království. K původnímu mesiášskému očekávání prý rozhodně nepatřil obraz trpícího služebníka z knihy Izajáš 52-3. Naděje na obnovu náboženskopolitické samostatnosti, jež byla nejvlastnější náplní raného mesianismu, dle Bauera definitivně skončila, když v roce 70 n. l. zbořili jeruzalémský chrám Římané.

Abruptně ukončená německá práce, na niž ovšem navázala v roce 1800-1802 čtyřdílná *Teologie Nového zákona*, obsahuje v anglickém překladu (či spíše jakémisi zestručněném výtahu) z roku 1837, pozoruhodně příkré shrnutí:

1. Dějpravné knihy Starého zákona obsahují ty nejsyrovější a nejnevhodnější koncepce Boha a jeho Prozřetelnosti. Antropomorfní ztvárnění Božstva v knize Genesis odpovídají způsobu myšlení charakteristickému pro období dětství lidstva. Jehova je v dějpravných knihách představen jako národní bůh Hebrejů.
2. Koncepce Boha obsažené v prorockých knihách, zejména v těch, které byly napsány po exilu, jsou – navzdory přísně židovskému charakteru – poněkud méně omezené a méně vzdálené pravdě.
3. Nejčistší a nejvznešenější koncepce Boha nalezneme v knihách, které napsali individuální autoři, kteří buď ignorovali ony podivné národní ideje a předsudky svých krajanů, nebo se nad ně povznesli. Nestalo se tak přičiněním jejich kněží nebo proroků, ale spíše studiem a kontemplací oněch moudrých mužů, kteří mezi Židy kultivovali a rozvíjeli náboženský princip.³⁴

Bauerova práce i její shrnutí ukazují, kterým směrem se bude v průběhu 19. století ubírat starozákonní bádání. Stále menší roli bude hrát protestantské pravidlo Bible jako východiska a normy víry. Její místo zaujme lessingovská představa postupného mentálního zrání lidstva, v jehož rámci sehraje Bible důležitou, časově však omezenou roli. Bible je v Bauerově pojetí záznamem Božího zjevení, které sleduje lidský vývoj a jeho lineárně se zvyšující úrovni přizpůsobuje své výrazové prostředky. Osvícenský učenec zde ze své perspektivy hodnotí vyspělost či naopak zaostalost jednotlivých částí Bible. Měřítkem jsou mu přitom obecné, „objektivní“ a na Bibli zvenčí přiložené kategorie dobra a pravdy. Zdánlivě nevinným důsledkem osvícenského přístupu k Bibli, jenž se ovšem o jedno a půl století později projeví transporty a plynovými komorami, je důsledné odžidovštění Starého zákona, hraničící místy s antisemitismem. Stojí za připomenutí, že důležitou výhybkou tímto směrem bylo opuštění vnitřní – emické – perspektivy Bible a její ujařmení cizími

34 Georg Lorenz Bauer, *The Theology of the Old Testament or A Biblical Sketch of the Religious Opinions of the Ancient Hebrews*, London 1837, s. 167; kniha je volně k dispozici na <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.ah5ikq;view=1up;seq=5>.

programy, byť se právě tvářícími nadmíru pokrokově.

Teorie pramenů

Vedeni Gablerovým rozdělením úkolů v rámci teologie, opustili jsme kvůli dějinám jiné důležité téma starozákonního bádání 19. a 20. století: hypotézu literárních pramenů Starého zákona. Ta vychází z předpokladu, že je Starý zákon zkomponován z několika původně svébytných literárních celků, které jsou výrazem různých sociálně a názorově určených skupin. Hypotéza byla v dějinách bádání důležitým milníkem. Představa několika literárních děl a za nimi existujících názorových proudů a především moment jejich kompozice, tedy sloučení do celku pozdějšího Starého zákona, samozřejmě vyžaduje komplexní představu o průběhu, motivech a aktérech takového procesu. Vlivná hypotéza pramenů tak ve starozákonním bádání zakotvila zájem o dějiny.

S hypotézou přišel jako první lékař Ludvíka XIV., někdejší hugenot z rodiny židovského původu a později konvertita ke katolictví, Jean Astruc (1684-1766). Podobným směrem mířily už v roce 1711 úvahy faráře Hinniga Bernarda Wittra, nevzbudily však valnou pozornost.³⁵ Zato Astrukův objev, jak jsme již viděli, v rámci disciplíny „kanonizoval“ i s Astrukovým jménem Johann Gottfried Eichhorn. Své „domněnky“ vydal Astruc v roce 1753 nejprve anonymně.³⁶ V traktátu si všímá zdvojených, paralelních, vyprávění v knize Genesis a toho, že božským aktérem jedné linie je vždy *elohim*, druhé pak – jak vzdělaný lékař četl – *jehova*. Astruc odtud postuluje existenci dvou původně nezávislých pramenů, které nazývá *mémoire A* a *mémoire B*. Materiál, který není z dílny A ani B, je podle Astruka autorským dílem Mojžíšovým. Paradoxem tohoto základního spisu později rozvinuté hypotézy pramenů je to, že jej Astruc mínil jako obranu Mojžíšova autorství Pentateuchu, kterou ve svém traktátu zpochybnil Benedikt Spinoza.

Hypotéza pramenů Pentateuchu se koncem 18. a na počátku 19. století dočkala několika výrazných modifikací. Alexander Geddes (1737-1802) a Johann Severin Vater (1771-1826) navrhli sesadit tváří v tvář množství dalších pramenů z trůnu Astrukem navržené dva prameny; ve své alternativě mluvili o množství fragmentů (*Fragmentenhypothse*), z nichž dohromady je prý Pentateuch pospojován. Heinrich Ewald (1803-1875) zase předpokládal jeden souvislý spis, představující dějovou osu od stvoření světa po obsazení zaslíbené země; ten prý byl doplněn množstvím dalších

35 S krajanskou sympatií ho připomíná Kraus, *Geschichte*, s. 84.

36 Knihu vydal v Bruselu pod rozsáhlým, opatrně znějícím názvem *Domněnky o původních dokumentech, o nichž se zdá, že je Mojžíš použil při kompozici knihy Genesis. S poznámkami, které podporují nebo osvětlují tyto domněnky* (francouzsky jako *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse. Avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures*)

menších tradic (*Ergänzungshypothese*). Společným znakem navazujících hypotéz bylo, že opustily kanonický výměr Pentateuchu („pětídílky“) a do uvažovaného celku původní kompozice přibraly také knihu Jozue, která prý tématicky uzavírá epos o tom, jak Izrael došel do zaslíbené země. Celé 19. století tak své hypotézy spřádá okolo hypotetické veličiny, nazvané Hexateuch („šestidílka“).

Důležitým bodem rozpravy o pramenech byla práce Wilhelma Martina Lebrechta de Wetta (1780-1849). Vzdálený potomek nizozemských přistěhovalců, jemuž bylo po studiích v Jeně z politických důvodů zabráněno v profesorské dráze v Berlíně, kam jej z basilejské univerzity pozval Friedrich E. D. Schleiermacher, si vzal k srdci Gablerovo rozlišení a pokusil se o vskutku vědeckou biblistiku.³⁷ V Jeně předtím poslouchal přednášky novozákoníka Johanna J. Griesbacha, autora hypotézy o Markovi jako nejmladším evangelistovi. De Wette předpokládal, že Hexateuch vznikl spojením dvou velkých vyprávění (autora prvního z nich nazývá *der annalistischer Erzähler*, jeho dílo zhruba odpovídá později vymezenému *Jahvistickému prameni* neboli J, autora druhého pak *der theokratischer Erzähler*, jeho dílem je *Kněžský pramen* P). Za spojením obou vyprávění ale rozeznává ruku třetího – jak má za to, mladšího – autora. Tuto domněnku vyslovil již ve své jenské dizertaci, nazvané ne právě úspěšně, zato výstižně *Exegetickokritická dizertace, kterou je ukázáno, že se Deuteronomium od předchozích knih Pentateuchu liší a je dílem jiného, mladšího autora*.³⁸ Uplatnil zde pravidlo, které bude v dalším biblickém bádání důležité: jako dvě spolu navzájem sice související, přesto však svébytné kategorie odlišil literaturu a dějiny. Jemu samému tato distinkce posloužila jako korektiv příliš rychlých historických závěrů, učiněných z biblického textu. Na základě bohaté exegetické evidence došel k závěru, že čím je vyprávěná událost od nás časově vzdálenější, tím silnější jsou její „ideálně-poetické“, tedy mytické, rysy. Mýtus ovšem W. M. L. de Wette nepojímá jako Boží šišlání vůči nedospělému lidstvu, jak jsme to viděli u Bauera. Spíše je mýtus poetickým vyjádřením skutečnosti, svou náboženskou kvalitou převyšující dějinný záznam právě tím, že je výzvou lidskému porozumění (*Vernunft*), aby se otevřelo všeobecnému zjevení Božímu. K pochopení této distinkce je ovšem třeba připomenout rozdíl, jemuž se W. M. L. de Wette naučil u svého heidelberského kolegy, fyzika a filosofa Jakoba Friedricha Frieze (1773-1843). Ten rozlišoval mezi „matematickým rozumem“ (*Verstand*) a mezi porozuměním (*Vernunft*), etickým a estetickým uschopněním, díky němuž se člověk dotýká zjevení.

37 Viz jeho intelektuální biografii z pera Johna W. Rogersona, *W. M. L. de Wette, Founding of Modern Biblical Criticism*, Sheffield: JSOT 1992.

38 *Dissertation critico-exegetica, qua Deuteronomium a Prioribus libri Pentateuchi diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, dizertační práce W. M. L. de Wetta předložená v Jeně roku 1805. Později byla v přepracovaném znění uveřejněna v jeho dvojsvazkových *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*, Halle a. Saale 1806-7.

Ve své *Biblické dogmatice Starého a Nového zákona*³⁹ se W. M. L. de Wette vzdálil Gablerovu zadání biblické teologii spočívajícímu v historické deskripci. Předložil skutečnou biblickou teologii, jak nám o ni jde v této práci. Práce nese stopy Schleiermacherova vlivu; autor v úvodu přiznává, že „mé smýšlení o panu D. Schleiermacherovi je stále totéž, či snad jen nabylo na niternosti a vroucnosti.“⁴⁰ Za cíl si stanovil historickou metodou zachytit „všeho mýtu zbavenou mravní ideu jednoho Boha jakožto svaté vůle.“ Ostře rozlišuje mezi *hebraismem* a *judaismem*. Prvý prý dal lidstvu ideální universalismus, totiž učení o nejvyšší bytosti, a symbolický partikularismus, totiž učení o teokracii. Judaismus je prý nešťastným poexilním pokusem zavést a zvětčujícím rozumem (*Verstand*) nahradit původní hebraismus.

Důležitou postavou v úsilí o celkové porozumění Starému zákonu pomocí jeho rozkladu na prameny či části různého stáří byl také Bernhard Duhm (1847-1928). V Čechách je znám především jako basilejský učitel Slavomila C. Daňka. S jeho jménem se však pojí důležitá výhybka, kterou nastavil uvnitř starozákonního bádání. Dobře ji vystihuje název jeho práce: *Teologie proroků jako základ dějin vnitřního vývoje izraelského náboženství*.⁴¹ Působení proroků bylo rozhodujícím okamžikem při vzniku Starého zákona.⁴² Duhm přitom rozeznává tři stupně vývoje. Na prvním stupni se konstituovalo senzuální přírodní náboženství, projevující se cyklickým připomínáním mocných projevů Božích. Na druhém stupni, souběžně s ustavováním centralizovaného státu, vzniklo náboženství etické, které postavilo proti přirozeným pudům mravnost. Pozemskou obdobou Boží byla davidovská dynastie. Právě skutečnost, že se severní království Izraele vzepřelo tomuto paradigmatu, vedlo k jeho zániku: „Náboženství (severního) Izraele se přežilo, přežilo o dvě stě let, bylo to přirozeným důsledkem toho, že se samo odsoudilo k věčné stagnaci, že se uzavřelo jakékoli změně, ale také pokroku, že se kvůli své nezřízené náchylnosti ke svobodě a živelnosti nepodrobilo kázni mravnosti, státnímu uspořádání a sociální odpovědnosti ... Židovský národ naopak zachoval věrnost davidovské dynastii, a tím si zajistil pevné státní uspořádání, ale také pokojný vývoj.“⁴³ Tyto dva stupně byly podle Duhma nezbytné pro kýžený třetí stupeň, pro nástup proroků („však

39 Wilhelm Martin Leberecht de Wette, *Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments oder Kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judentums und des Urchristentums. Zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*, Berlin: G. Reimer 1831³. Kniha je volně k dispozici na <http://catalog.hathitrust.org/Record/009717123>.

40 W. M. L. de Wette, *Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments: Oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judentums und des Urchristenthums. Zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*, Berlin: Reimer, 1831³, iv.

41 Bernhard Duhm, *Theologie der Propheten als Grundlage für innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, Bonn: Adolph Marcus 1875, kniha je volně přístupná na <http://archive.org/details/dietheologieder00duhmgoog>.

42 Duhm, *Theologie der Propheten*, s. 9.

43 Duhm, *Theologie der Propheten*, s. 68.

také pouze Judsko nabídlo prorokům dostatek materiálu k opozici⁴⁴). Prorok již není jen dogmatikem, knězem, básníkem či pěvcem. Podle Duhma je především svědkem a hlasatelem Božího slova, které mu osobně, leč objektivně, bylo pro Izrael zjeveno. Postupně se tak proroci propracovávají k zásadě, že „Izrael je lidem Hospodinovým a Hospodin je Bohem Izraele“.⁴⁵ Vystoupení nejstarších proroků brzy epigoni překládají do deuteronomistického zákonodárství, jehož zbytnělost dále kritizují mladší proroci. Hned v úvodu své *Teologie proroků* si Duhm rétorickou otázkou chystá půdu pro formulaci svého porozumění významu proroků: „Nemusí nakonec člověk, nechce-li celé náboženství odvozovat výlučně z Božího přičinění, dospět k závěru, že izraelské náboženství začíná teprve s proroky?“⁴⁶

Duhmova představa, že Proroci jsou vrcholem Starého zákona, hodnotnějším než Tóra, projevem individuálního génia, který se ve jménu svého povolání dovede vzepřít ztročující síle zvyku, tradice a zákona, představuje důležité interpretační paradigma. Lze ho vidět jako pokračování osvícenské linie náboženského vývoje směrem k individuální víře, jako dialektickou syntézu nižších vývojových stupňů. A má i mnohem starší kořeny: Tím, že jako vrchol Starého zákona vidí Proroky, navazuje na klasické pojetí dějin spásy, které v prorockém vzepětí spatřují spojovací článek k Novému zákonu. To je důvod, proč toto pojetí bude vždy podezřelé židovským vykladačům Bible.⁴⁷

Julius Wellhausen

Ústřední postavou programu „rozplétání pramenů“ Bible, učencem, jehož jméno bývá nejčastěji s hypotézou spojováno, byl starozákoník a orientalista Julius Wellhausen (1844 – 1918). Hluboký vliv na tohoto syna ortodoxní luterské fary z legendou proslaveného Hameln a později pedantského badatele, zpočátku však studiem kritické teologie otřeseného mladíka, mělo jeho setkání se starozákoníkem Heinrichem Ewaldem, autorem ve své době směrodatných *Dějin lidu Izraele*.⁴⁸ Ewald v nich přeložil Heglovu představu vývoje ducha do tří fází dějin vzniku starozákonního náboženství: mosaismu, profétismu a leviismu. Mladému Wellhausenovi v Göttingen pomohl

44 Duhm, *Theologie der Propheten*, s. 69.

45 Duhm, *Theologie der Propheten*, s. 96.

46 Duhm, *Theologie der Propheten*, s. 15.

47 Tím více překvapí, že právě židovský myslitel Abraham Jehoshua Heschel (1907-1972) se nově chopil myšlenky ústřední role prorocké literatury v Bibli. Ve své dizertaci *Prorocké vědomí* z roku 1932 v Berlíně, staví právě na prorockých látkách Bible své pojetí „Božího patosu“, viz jeho *Das prophetische Bewusstsein*, které vyšlo knižně r. 1936 v Krakově. Světového věhlasu došla kniha až po vydání anglické verze, *The Prophets*, New York: Harper & Row 1962.

48 Heinrich Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, Göttingen 1867.

překonat krizi křesťanské víry, a to právě svým pojetím dějin Izraele jako místa, kde je možné nahmatat živé a vyvíjející se náboženství Izraele. Wellhausen se pod jeho vlivem pustil do dizertace věnované seznamům v knihách Paralipomenon. Dva roky po promoci byl povolán jako řádný profesor na teologickou fakultu do Greifswaldu, později působil v Halle nad Saalou, v Marburku a v Göttingen. Během desetiletí na baltském pobřeží vzniklo jeho celoživotní přátelství s klasickým filologem Ulrichem von Wilamowitz-Moellendorfem (1848 – 1931) a později i s Wilamowitzovým tchánem historikem Theodorem Mommsenem (1817 – 1903). Od nich převzal nejen imperativ pečlivé práce s textem, ale také ambici dospět zapojením co nejširšího okruhu informací k plausibilnímu vysvětlení minulosti. Mommsen i Wilamowitz byli pokračovateli Leopolda von Ranka, odmítali ale jeho požadavek nestrannosti jako nutného předpokladu historického bádání. Úkol historika nespočívá podle Mommsena v bezduché registraci všeho, co se přihodilo, nýbrž v tom, že badatel s použitím fantazie a empatie dokonale zpřítomní pojednávané období – i s jeho vzrušujícími dilematy.⁴⁹

O takto souhrnnou a současně živou reprezentaci vzniku Starého zákona se Wellhausen pokusil v knize *Prolegomena zur Geschichte Israels*,⁵⁰ která se stala klasickou učebnicí hypotézy pramenů. Mezi prvním vydáním této práce a jejími pozdějšími přepracováními dospěl Wellhausen k metodologickému a současně hluboce existenciálnímu rozhodnutí, že svou práci již nechce pojímat jako *starozákonní teolog*, ale jako *historik starověkého předního východu*. V dopise pruskému ministru kultu z 5. dubna 1882 rezignuje na starozákonní profesuru a žádá o přeřazení na fakultu filosofickou: „Stal jsem se teologem, protože mě zajímala vědecká práce s Biblií. Teprve postupně mi došlo, že profesor teologie má také praktický úkol připravovat studenty pro službu v evangelické církvi a že tomuto praktickému úkolu nedostačuji, nýbrž navzdory zdrženlivosti z mé strany své posluchače pro tento úřad spíše zneschopňuji. Od té doby mi má teologická profesura leží těžce na svědomí...“⁵¹ Jeho žádost byla vyřízena kladně a Wellhausen se v pozdějších letech věnoval novozákonním studiím a semitistice.

Wellhausenova *Prolegomena* nejsou v pravém slova smyslu *teologií*, na druhou stranu to však není ani jen práce deskriptivní. Věren mommsenovsky širokému pojetí historiografie, podává Wellhausen vysvětlení Starého zákona tím, že vypráví příběh (*Geschichte*) jeho vzniku. Tento příběh obsahuje nejen jeden závažný hodnotící soud. Na mnoho příštích desetiletí změnil paradigma

49 Joachim Fest, Theodor Mommsen: Zwei Wege zur Geschichte - Eine biografische Skizze, in *FAZ* 174 (31.7. 1982), viz <http://www.mommsen.de/theodor/jf.html>.

50 Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: Georg Reimer 1878, dále citujeme jako Wellhausen, *Prolegomena*.

51 Z originálu dopisu uloženého v Marburku cituje Kraus, *Geschichte*, s. 236

starozákonního bádání a to se odrazilo v koncepci starozákonních teologií většiny badatelů 20. století.

V první části *Prolegomen* představí dějiny kultu a jeho institucí. Ve druhé části pak sleduje historické tradice. Ve třetí se pokouší o syntézu obou předchozích kapitol.⁵² Otázka, na níž dle samotného autora celá práce hledá odpověď, se týká „dějinného postavení mojžíšského zákona“, tedy toho, „zda je tento východiskem dějin starého Izraele nebo dějin židovství, tzn. onoho náboženského společenství, které přežilo po národě zničeném Asyřany a Kaldejci.“⁵³ V té podobě, v jaké máme Starý zákon dnes, představují jistě zákonné látky jeho ústřední téma. Wellhausen se však ptá, zda tomu tak bylo od jeho nejranějších fází – a celou knihou se snaží dokázat, že nikoli. Jak v úvodu knihy přiznává, nejde zdaleka jen o akademickou otázku: „Začtl jsem se do prorockých a dějinných knih Starého zákona. Díky pomůckám, které jsem měl, jsem jim doufám nějak porozuměl, měl jsem přitom ale špatné svědomí, jako bych začínal u střechy namísto u základů; neboť jsem neznal Zákon, o němž jsem slýchal, že je základem a předpokladem ostatních látek. Nakonec jsem se odvážil propracovat se knihami Exodus, Leviticus a Numeri... ale marně jsem čekal na světlo, které se odtud mělo rozlít po dějinných a prorockých knihách. Spíše mi vzal Zákon na tyto knihy chuť, nepřiblížil mi je, nýbrž se jen rušivě vnutil jako nějaké strašidlo, které sice šramotí, zůstává však neviditelné a neúčinné... Tu jsem se v létě 1867 náhodou dozvěděl, že Karl Heinrich Graf přiřkl Zákonu místo až po Prorocích, a takřka aniž bych ještě znal zdůvodnění jeho hypotézy, byl jsem pro ni získán: mohl jsem si konečně připustit, že je židovský starověk přístupný i bez knihy Tóry.“⁵⁴ S touto apriorní absolucí od Zákona se pouští do grandiózní rekonstrukce vzniku Starého zákona.

V části, věnované formám kultického života biblického Izraele, Wellhausen rozlišuje tři stadia. Nejstarší z nich je charakteristické pluralitou svatyní (nejčastěji označených jako *bamot*, „výsosti“ či svatyně, viz 1Kr 3,2). Kritický hlas proroků tohoto období nemíří proti této pluralitě (v tomto ohledu je na tom stejně Judsko i Samaří, viz Am 6,1), ale proti dílčím nespravedlnostem, které jejich existenci doprovázejí. Tomuto stadiu odpovídá genuinně hebrejský substrát Bible, který Wellhausen sám nazývá Jehovista (JE). Jde o pramen, který má nejblíže k ústní fázi tradice. Zachycuje lokálně vázané pověsti (*Sagen*), často etiologicky zaměřené. Přestože mohly být již ve fázi ústního předávání pospojovány do širších celků, všímá si Wellhausen, že k nápadným rysům Jehovisty patří to, že fungují také samy o sobě, bez zařazení do širšího rámce. S nepokrytou sympatií líčí Wellhausen svou představu obětního provozu během prvního stadia: „Jahvova oběť

52 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 13.

53 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 1.

54 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 3-4

byla hostinou pro lidi, charakteristická tím, že v ní chyběl protiklad duchovní vážnosti a pozemského štěstí... Bohoslužba byla v hebrejské starověku přirozeností, byla krví života a jejím smyslem bylo projasnit jeho výšiny i hlubiny [...] Kult byl dříve spontánní, dnes se stane statutem.“⁵⁵

Druhé stadium vývoje kultu, vymezené z jedné strany pádem Samaří a z druhé exilem, je ve znamení razantního vzestupu Jeruzaléma. S pomocí argumentů,⁵⁶ které připomínají dnešní hypotézy o všestranném náskoku severního Izraele, po jehož porážce přebírá štafetu „izraelství“ Judsko, líčí Wellhausen centralizační tažení deuteronomistické teologie. Tu považuje za syntézu kněžských a prorockých prvků. „Kněží odvozovali svou Tóru od Mojžíše, chtěli jen zachovat a ochránit to, co jim Mojžíš zanechal (Dt 33,4.9nn). Platil za jejich praotce (Dt 33,8, Sd 18,30), jeho tchánem byl kněz z Midjánu na Sinaji, odkud svým způsobem pocházel i bůh Jahve. Současně však Mojžíš platil za jedinečného zakladatele profétie (Nu 16,6nn, Dt 34,10, Oz 12,14)... Nikoli znalost techniky kultu, která tehdy byla značně jednoduchá a prostá, ale to, že někdo je *mužem Božím*, jenž má s Bohem důvěrné společenství, je tím, co odpradávná vyznačuje kněze, tedy někoho, kdo druhým zprostředkovává kontakt s nebesy... Rozdíl je v nejranějších dobách plynulý, ještě Samuel je podle 1S 1-3 považován za budoucího kněze, podle 1S 9,10 ale za vidoucího.“ A jinde: „Tóra a slovo jsou příbuzné termíny, které jsou záměnné (Dt 33,9; Iz 1,10; 2,3; 5,24; 8,16 a 20). Odtud lze vysvětlit, že kněží i proroci vznášejí společné nároky na Mojžíše...“⁵⁷ Pak se ale cesty kněží a proroků rozcházejí: „Kněžskou Tóru lze přirovnat prameni, který teče neustále, prorockou pak k prameni, který tryská přerušovaně, ale o to mocněji, když se otevře...“⁵⁸ Právě proroci, jejichž pramen tryská přerušovaně, dle Wellhausena uchovali zkušenost bezprostředního Božího oslovení věrněji, než etablovaní kněží. „Nekázali na dané texty, mluvili z Ducha, který vše soudí ale nikým nemůže být souzen... Patří k pojmu prorockého, skutečného zjevení, že se Jahve mimo všechny řádné instance sděluje individuu, které si povolal, aby se v něm dala do pohybu tajemná, neanalyzovatelná zpráva, skrze niž je to Boží člověku nablízku ... Jejich krédo nestojí v knize. Bylo by barbarstvím chtít takovému zjevu zkazit tvář zákonem.“⁵⁹ Prorocké pojetí víry tedy podle Wellhausena paradoxně ústí do pojetí, vyjádřeného nejlépe u Deuteroizajáše, kdy božská postava, Hospodinův služebník, ztělesňující mesiášský scénář pro Izrael, zemře a z Boží milosti vstane z mrtvých: „Konečný triumf věci, která je Boží věcí, předčí všechna očekávání. Tóra, Hospodinův služebník, se prosadí a způsobí znovuzrození národa nejen v Izraeli. Z Izraele se po celém světě rozlije záře Pravdy, jež

55 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 76-78.

56 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 247nn.

57 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 404.

58 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 405.

59 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 406.

dojde vítězství mezi všemi pohany (Iz 49,6). Pak se ukáže, že dílo onoho služebníka, i když až do exilu vypadalo tak marně, zde přece nebylo nadarmo. Nemusím zde snad argumentovat, oč neskonale živěji, ano chce se říci oč neskonale dějinněji je zde pojat koncept Tóry – a jak nekompatibilní je s pojetím Mojžíšovy Tóry.⁶⁰ Právě to, totiž Mojžíšova Tóra, Deuteronomium, je ale – vedle korpusu Proroků – nejdůležitějším výtěžkem druhého stadia.

Třetí stadium začíná porážkou Jeruzaléma a deportací judských elit. Tyto události přetrhaly vazbu k místním svatyním a po návratu z exilu daly plně zapravdu dominanci Jeruzaléma. V tomto posledním stadiu získává Starý zákon svou definitivní podobu. Získává ji redakční prací těch, kteří jejichž autorský hlas je bez jakékoli potřeby kompromisu zachycen v Kněžském kodexu.

Výsledkem tohoto stadia je dokonalá unifikace lidu: základní stavební jednotkou již není rodina a čeleď, ale celek lidu Izraele, eklesiální kategorie *eda* či *kahal*. Autor kněžského kodexu je podle Wellhausena totožný s konečným redaktorem celého Hexateuchu: „Je to, jako by P byl onou červenou nití, na kterou se navlékají perly JE.“⁶¹ Také Kněžský kodex má svou vlastní dějepisnou část. Jde o nejmladší část Hexateuchu, v níž kněžský autor-redaktor doplňuje či uvádí na pravou míru to, co mu v materiálu JE a D, který již má k dispozici, chybí nebo co považuje za problematické. Tato vrstva přichází ke slovu zejména tam, kde jde o univerzální dějiny lidstva, tedy v prvních 11 kapitolách knihy Genesis. Setkáváme se v ní se světem uspořádaným a teologicky vyčištěným, zbaveným lásky a nenávisti i všeho lidsky pohoršlivého. Tato verze je polemikou s antropologickým pesimismem jehovistické zprávy o stvoření. Wellhausen shrnuje: „V Gn 2 a 3 je člověku zakázáno, aby odhaloval závoj, který halí věci, a poznával věci okolo, reprezentované stromem poznání; v Gn 1 má naopak právě toto za úkol, má panovat nad celou zemí: panovat a poznat znamená totéž, znamená civilizaci.“⁶² A jinde upozorňuje: „Mytický materiál nejstarších dějin světa je u Jehovisty naplněn svéráznou temnou vážností. Skrývá se v ní svérázný druh antické filosofie dějin, která hraničí s pesimismem: jakoby zde člověk úpěl pod nezměrnou tíží, ani ne tak pod hříchem, jako spíše pod stvořeností ... Jahve není dost vysoko, aby si troufl povolit pozemšťanům přílišnou blízkost; ano, vtírá se zde myšlenka Boží závisti ... V Kněžském kodexu tato představa zcela mizí; člověk zde nemá pocit tajemné klatby, je Bohu příbuzný a svobodný, je pánem přírody.“⁶³ Toto vylomení člověka z přírody, poznamenává Wellhausen, umožnilo rozvoj přírodních věd. „Co se nám nabízí v Kněžském kodexu je kvintesence nikoli již ústní, ale zapsané tradice ... Jinými slovy, zjevení již není živou realitou přítomnosti, ale mrtvým dogmatem

60 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 409.

61 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 336.

62 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 314.

63 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 320.

minulosti.“⁶⁴ Vehementně a kousavě se Wellhausen vyrovnává s tvrzením Theodora Nöldeka, jenž dává vznik Kněžského kodexu do souvislosti se stavbou Šalomounova chrámu a klade ho tudíž před vznik Deuteronomia.⁶⁵ Wellhausen do útoru opakuje: „... co se v Deuteronomiu vyskytuje jako novinka, to se v Kněžském kodexu předpokládá jako pradávná, k Noemovi jdoucí zvyklost“⁶⁶

Těmto třem vývojovědějinným stadiím odpovídají tři sbírky zákonů, s nimiž se v knihách Mojžíšových setkáváme. Zákoníkem prvního, jehovistického stadia je tzv. *Knih smlouvy* (Ex 20,22 – 23,19 a Ex 34). Jde v ní o pravidla společného soužití zemědělské společnosti. Zákoníkem druhého stadia, navazujícím ovšem v mnohém na Knihu smlouvy, je kniha *Deuteronomium*. „Je sepsáno s jasným záměrem nebýt už jen soukromým zápisem, ale jako kniha získat obecnou platnost ... Myšlenka povýšit určitým způsobem formulovanou písemnou Tóru jako královský zákon je tím nejdůležitějším; šlo o první pokus, který se nad očekávání zdařil. Objevila se jistě i reakce, ale babylonský exil nakonec dokonal vítězství zákona.“⁶⁷ Je to zákoník, který má zájem na centralizaci kultu a na jasném předělu mezi profánní a sakrální částí života. Jakkoliv v otázkách individuální a především společenské etiky tento text vychází z působení proroků, Wellhausen jej komentuje ponurými slovy: „Když se objevil zákon, vymizela svoboda, a to nejen v oblasti kultu, který se nyní omezil na Jeruzalém, nýbrž ve všech oblastech náboženského života. Byla zde nyní nejvyšší, objektivní autorita. A to znamenalo smrt profétie.“⁶⁸ Zákoníkem třetího stadia, navazujícím nyní zase na knihu Deuteronomium, je hierokratická sbírka, kterou, jak jsme již viděli, Wellhausen nazývá *Kněžský kodex*.⁶⁹ Svými dílčími formulacemi možná sahá do předexilního období, uspořádána je ale prý jednoznačně až v exilu. Mocným podnětem k jejímu uspořádání bylo působení proroka Ezechiele. Ve Starém zákoně „má Kněžský kodex převahu nejen co do rozsahu, ale také co do platnosti nad jinými zákony, ve všem je směrodatný a rozhodující. Podle jeho vzoru si Židé za Ezdráše zřídili své svaté společenství a také my si podle něj představujeme mojžíšovskou teokracii: s jejím stanem setkávání jako centrem, veleknězem jako jeho hlavou, knězi a lévijci jako jeho orgány a legitimním kultem jako jeho pravidelným výrazem života.“⁷⁰

Na události a myšlenkový kvas druhého stadia (mezi pádem Samaří a pádem Jeruzaléma), tedy sbírky proroků a knihu Deuteronomium, navazují dějepisné knihy, které budou později označeny jako *deuteronomistické*. Sám Wellhausen tuší jejich blízkost 5. knize Mojžíšově, jednoznačně

64 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 341-2.

65 Theodor Nöldeke *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments*, Kiel, Schwerssche Buchhandlung 1869, s. 127nn

66 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 53.

67 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 410.

68 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 411.

69 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 36.

70 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 9.

formulovaná hypotéza o tzv. deuteronomistickém dějpravném díle, tvořeném knihami Jozue, Soudců, oběma Samuelovými a oběma Královskými a obsahující jako programový úvod právě knihu Deuteronomium, však bude muset počkat až na Martina Notha.⁷¹ Sám Wellhausen nazývá tyto spisy knihami historickými, ale všímá si, že „směrodatná není chronologie, nýbrž náboženské pospojování událostí“.⁷² Toto pospojování charakterizuje jako nadstavbu, jako „pedantský supranaturalismus, *svaté dějiny na recept*“.⁷³ Připouští historický základ popisovaných událostí i delší období jejich ústního předávání, ale zklamanečkoně konstatuje rozhodující teologickou roli při jejich ztvárnění.

Na Kněžský spis jako jeho ilustrace pak navazuje tzv. *Chronistické dílo* (podle Wellhausena obě knihy Paralipomenon a dvojknihy Ezdráš a Nehemjáš). Jestliže mu již v knihách s deuteronomistickou teologií vadil jejich teologický zájem, pak pro teologickou agendu této části Starého zákona nachází pouze slova pohrdání. Pejorativně zní v jeho ústech označení *midraš* (mimořádně použité v celém Starém zákoně právě jen v 2Pa 13 a 24): „Midraš je důsledkem posvěcování relikvií minulosti, svérázné ožívování mrtvých kostí, umělým a nejprve písemným způsobem, jak ukazuje záliba v seznamech jmen a počtů.“⁷⁴

Zařazení Kněžského kodexu až na konec literární vývojové řady má důsledky pro porozumění institucím knih Mojžišových. Stan setkávání je např. pouhou retrojekcí chrámu, o nějž kněžským kruhům ve skutečnosti eminentně jde.⁷⁵ Podobně je tomu s rolí Áronovou: „Jako vstoupil stan setkávání na místo jeruzalémské centrální svatyně, tak musel Áron nastoupit na místo Šalomounova kněze.“⁷⁶ Zatímco v Knize smlouvy nehrají kněží žádnou roli a v Deuteronomiu je o nich řeč jako o léviejích, kteří mají své relativní místo v náboženském životě Izraele vedle soudců a proroků,

71 Martin Noth svou hypotézu o deuteronomistickém dějpravném díle (*deuteronomistisches Geschichtswerk*) formuloval v knize *Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle: Niemeyer 1943. Dále citováno jako Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Když se tato kniha objevila poprvé, bylo to uprostřed války a její autor působil ve východopruském Královci. Nevzbudila tehdy valnou pozornost. Zčásti v návaznosti na Notha, zčásti polemicky vůči němu i sobě navzájem vedli úvahy o teologicky motivované deuteronomistické historiografii uvnitř Starého zákona profesori Rudolf Smend v Göttingen a Frank Moore Cross na Harvardu. „Druhý dech“ však hypotéza nabrala až bezmála po čtyřiceti letech vydáním anglického překladu, nazvaného *Deuteronomistic History*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1981. Diskusi, kterou tato kniha vyvolala, sledují Tomas Römer a Albert de Pury ve sborníku, *Israel Constructs its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, Sheffield: Sheffield Academic Press 2000 (upravený překlad francouzské verze *Israel construit son histoire*, Geneva: Labor et fides 1996) a Thomas Römer, *The-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London: T & C Clark 2006. V českém prostředí se aspekty deuteronomistické dějepisy zabývali Petr Chalupa, *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin: Historické pozadí, projevy a další působení*, Univerzita Palackého v Olomouci 2008; Jan Rückl, *A Sure House: Studies on the Dynastic Promise to David in the Book of Samuel*, dizertace vedená společně Thomasem Römerem a Martinem Prudkým, obhájená roku 2012 na UK ETF v Praze.

72 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 231.

73 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 236.

74 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 228.

75 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 40nn.

76 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 122.

rozlišuje Kněžský kodex podrobně mezi „Áronovci, tedy kněžími“ (*bnej aharon ha-kohanim*) a mezi lévijci. S odvoláním na události, které líčí 2Pa 30, se Wellhausen domnívá, že za lévijci se skrývá personál mimojeruzalémských *bamot*, jimž byla v Chizkijášově Jeruzalémě nabídnuta – ovšem druhořadá – funkce v chrámu.⁷⁷

Wellhausenova *Prolegomena* představují plnohodnotnou formulaci toho, co je obsahem Starého zákona, v jakých formách to ve Starém zákoně přichází ke slovu a v jakém vztahu je toto sdělení k druhé části křesťanské Bible, k Novému zákonu. Ne nadarmo je Hans-Joachim Kraus označil za „snad největší duchovní počín starozákonního bádání 19. století.“⁷⁸ Wellhausen ke své látce přistupuje *eticky*, z vnějšku, a hodnotí ji podle mimobiblických kritérií. Jeho *Prolegomena* představují syntézu dosavadního historicko- a literárněkritického bádání. Dějiny v jeho přístupu hrají důležitou roli. Po vzoru svých historiografických mentorů Willamowitze a Mommsena spatřuje v rekonstrukci dějin textu klíč k jeho porozumění. Na rozdíl od většiny badatelů 18. a 19. století, a zejména od Wilhelma Vatka, na něhož se ve svém díle vícekrát s úctou odvolává, však v jeho pojetí dějiny nesledují trajektorii evoluční, vzlínavou. Pozdější fáze textu neznamenaají teologicky čistší formulaci. Právě naopak: nezkalenou zvěst nachází v nejstarším prameni, v oné syntéze *Jahvisty* a *Elohisty*, které nazývá *jehovistou*. Wellhausenovi imponuje archaická bezprostřednost, „existenciálnost“ setkání s Božským. Té odpovídá epizodický ráz nejstarších biblických příběhů. Pozdější doba, která již sama nemá tuto bezprostřední zkušenost, dochované svědectví o této zkušenosti systematizuje, moralizuje – a historizuje. To je podle Wellhausena náhražkou této bezprostřední zkušenosti a jako takové je projevem úpadku. Výhybkou tímto směrem bylo již Deuteronomium, završení této neblahé tendence pak představuje Kněžský kodex. Právě skepse vůči Deuteronomiu i tomu, co pozdější bádání označí jako deuteronomistickou dějepravu, jsou překvapivé. Wellhausen totiž přesně rozeznal (i když později nikde nezužitoval), že je to právě deuteronomistická teologie, historicky první biblický systém hodný toho slova, jež stojí za historizací (*Vergesichtlichung*) biblické víry.⁷⁹ Dokládá to obsáhlou studií o původu starozákonních Velikonoc: ukazuje, jak se z každoročního zemědělského svátku nekvašených chlebů, svátku vyjadřujícího stejně jako oba další pozdější poutní svátky (*sukot* a *šavuot*) vazbu lidu k půdě, teprve v době královské spojením s pasteveckým hodem beránka (*pesach*), obětovaného namísto prvorozeného syna stává historický svátek židovství, připomínající událost vyvedení z

⁷⁷ Wellhausen, *Prolegomena*, s. 142.

⁷⁸ Kraus, *Geschichte*, s. 249.

⁷⁹ Wellhausen, *Prolegomena*, s. 90 „V Deuteronomiu vidíme první silné stopy historizace náboženství a kultu, jež se ale ještě drží v rozumných mezích.“

Egypta.⁸⁰ Tato historizace je však zapojena do programu kultické a národní centralizace. Ještě dál jde podle něj Kněžský kodex, v němž historizace přerůstá v *denaturaci*, zbavení vazby k reálnému životu. „Čím větší důraz je u svátku položen na jeho všeobecnost a uniformitu, tím víc se vzdálil svým kořenům. Že si pak s oblibou osvojí historický obsah, je často důsledkem toho, že dějiny nejsou, jako je tomu u sklizně, zkušeností konkrétní domácnosti, nýbrž zkušeností lidu jako celku.“⁸¹ Zde vidíme základní rozpor Wellhausenova přístupu: po té, kdy tento Heglem ovlivněný teolog odvrhl tradiční přístup k Bibli a podrobil ji historické analýze, dospěl k názoru, že její historické – a povězme: spásnědějinné – svědectví je čímsi druhotným, a tedy úpadkovým. Wellhausen pak nezapře luterskou zálibu v paradoxu, kterou mohou uspokojit právě jen enigmatické báje jehovistické vrstvy Hexateuchu – anebo zvěst proroků. Maximálně střízlivě, přesto však s jasným křesťanským předporozuměním, vyzdvihne ze Starého zákona paradoxní dílo deuteriozajášovského Hospodinova služebníka.⁸² „Jako se Ježíš stal člověkem, tak se Jahvův služebník stal lidu zjevením Božím.“⁸³ Jinde přirovnává Mojžíše k Petrovi: „Ve skutečnosti je Mojžíš tvůrcem Mojžíšské ústavy stejným způsobem jako je Petr zakladatelem římské hierarchie.“⁸⁴ Wellhausen podléhá nostalgii po počátku, který se sice vždy v průběhu dějin nutně pokazí, na tento čistý počátek je však třeba se vždy znovu upamatovávat. Setkáváme se v něm tedy s podivuhodnou kombinací historika, jenž právě v historizaci tradice vidí příliš průhlednou instrumentalizaci náboženství pro politické cíle, s dědicem romantismu, který hledá nejranější, ještě syrovou podobu náboženství. Historik literárního vzniku Starého zákona vyčítá deuteronomistům jejich filosofii dějin, ano v dějinách vidí přímo faktor úpadku! Odkaz Wellhausenův tak zůstává dvojznačný. Ve svých hodnotících soudech škrtl jako úpadkovou větší část textu Starého zákona. Prakticky se tak vydal směrem, který ve 2. století naznačil Markion a který ve 20. století vedl k pokusu Německých křesťanů odpoutat křesťanství od jeho starozákonního základu. Na druhou stranu však jeho analytická schopnost rozeznat hranice pramenů i jejich svéráz zůstávají nepřekonány. Ve své práci formuloval několik myšlenek, jimiž o desítky let předběhl důležité hypotézy 20. století. Jeho důraz na prvenství cyklicky se opakujícího rituálu a jeho následná historizace pomocí etiologického příběhu odpovídá důrazům britské mýto-ritualistické školy.⁸⁵ Svým poukazem na sourodost Deuteronomia a některých historických knih stál na prahu pozdější hypotézy Martina Notha, podle níž skutečně Deuteronomium má hlubokou tendenci k historizaci, čehož je svědectvím tzv. Deuteronomistická dějeprava. Také v otázce okolností redakce Tóry

80 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 82nn.

81 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 408.

82 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 409.

83 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 409.

84 Wellhausen, *Prolegomena*, s. 417.

85 William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, London: Adam and Charles Black 1889.

předběhl Wellhausen o více než půl století hypotézu říšské autorizace Tóry Petera Freie a Klause Kocha.⁸⁶ Jak v této práci ještě ukážeme, svým příkrým odsudkem zákona přiložil pod kotel antijudaistických vášní. Na druhou stranu však předložil konzistentní dílo, na které bude právě i židovským badatelům celé následující století stát za to odpovídat.

Sigmund Freud

V závěru svého života se k údajnému zakladateli židovství, biblickému Mojžíšovi, obrátil zakladatel moderní psychoanalýzy, Sigmund Freud (1856-1939). Učinil tak jako asimilovaný Žid, nedlouho před svou smrtí – a to nadvakrát, nejprve těsně předtím, než musel kvůli nástupu nacismu opustit Vídeň, a poté ještě jednou z bezpečí londýnského exilu.

Práce je Freudovým pokusem aplikovat svou psychoanalytickou metodu – tedy teorii osobnosti motivované silami, jež jsou výsledkem traumatických, z aktuální paměti vytlačených a v podvědomí jednotlivce o to silněji působících sil – na kolektivní paměť komunity. Tématu náboženství jako ozvuku kolektivní traumatické zkušenosti se meritorně věnoval v díle *Totem a tabu*.⁸⁷ Zde formuloval všeobecnou teorii o vzniku náboženství jako kolektivního bludu. Tu pak v knize *Muž Mojžíš* aplikoval jako jakousi případovou studii na židovko-křesťanskou tradici.

Svá východiska shrnuje: „Využil jsem přitom jistých teoretických myšlenek Charlese Darvina a (Jamese) Aspinall, zejména však (William) Robertsona Smitha, a zkombinoval jsem je s objevy a indikacemi vycházejícími z psychoanalýzy. Od Darvina jsem si vypůjčil hypotézu, podle níž lidé původně žili v malých hordách, každá z nich pod násilnou vládou silného staršího samce, který si přivlastnil všechny samice, a mladé muže, i své syny, trestal nebo odstraňoval. Od Aspinalla jsem pak v dalším pokračování tohoto líčení přejal myšlenku, že patriarchální systém skončil vzpourou synů, kteří se spojili proti otci, přemohli jej a společně ho snědli. V návaznosti na totemovou teorii Robertsona Smitha jsem vyšel z toho, že otcovskou hordu vystřídal totemický bratrský klan. Aby mezi sebou mohli žít v míru, zřekli se vítězní bratři žen, pro něž zabili otce, a uložili si exogamii... Ambivalentní citový postoj synů vůči otci trval během celého dalšího vývoje. Na otcovo místo bylo jako totem dosazeno určité zvíře; to platilo za prapředka a ochranného ducha, nesmělo se mu ublížit nebo je zabít, jednou v roce se však celé mužské společenství shromáždilo k slavnostní hostině, při níž bylo jindy uctívané zvíře roztrháno na kusy a společně snědno. Nikdo

86 Viz Petr Sláma, „Zákon boha tvého a zákon krále“, in: *SAT* 2008/13, s. 112-127.

87 Sigmund Freud, *Totem und Tabu: Eine Übereinstimmung im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig: Hugo Heller 1913; česky jako *Totem a tabu*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 1997.

nesměl při této hostině chybět, byla slavnostním opakováním usmrcení otce, jež se stalo počátkem sociálního řádu, morálních zákonů i náboženství...“⁸⁸

Na základě těchto premis se pak Freud pouští do analýzy biblického Mojžíše. Jelikož má motiv nalezeného dítěte vychovaného náhradními rodiči k dějinnému úkolu své obdoby v pověstech o dětství Sargona Akkadského, Oidipa, Kýra Velikého a jiných a protože registruje etymologický původ jména Mojžíš v egyptském slově *mose*, syn, považuje Freud Mojžíše za egyptského aristokrata. S poukazem na shody mezi starozákonními důrazy na Boží jedinnost a mezi atonovskou teologií revolučního faraona 18. dynastie Echnatona pak Freud spekuluje o tom, že muž, známý nám jako Mojžíš (tradice prý potlačila, kterého božstva synem měl být, nejpravděpodobněji ale právě Atona), mohl patřit k vyšším úředníkům tohoto faraona. Po neúspěchu jeho náboženské revoluce v období následné protiechnatonovské reakce se prý tento činovník spolu se svými nejbližšími, Lévijsi, postavil do čela ujařmených asijských kmenů, které operovaly v egyptském severovýchodním pohraničí. Vnutil jim Atonovo náboženství, protikladné figurativně rozbujelému egyptskému náboženství, ale i některé egyptské zvyky, např. obřizku. Především jim ale vnutil výlučnou úctu k bohu Atonovi, akusticky ostatně nijak vzdálenému hebrejskému označení *adon*, „pán“, které je základem pozdějšího substitutu jména *jhvh*, totiž *adonaj*. Mojžíšova neobratnost v řeči (Ex 4,10) je prý ohlasem toho, že tento Egyptřan skutečně potřeboval k dorozumění s Izraelci prostředníka.⁸⁹ Roli Lévijců jako Mojžíšovy osobní gardy dokládá např. příběh o masakru v táboře Izraelců, jehož se podle Ex 32 na Mojžíšův pokyn dopustili právě Lévijsi.

Dalším důležitým momentem Freudovy konstrukce je teze, podle níž Mojžíšovým příběhem prosvítá silně retušovaná vzpomínka na to, jak byl tento náboženský zakladatel na poušti po jisté době zabit svým osvobozeným lidem. Freud tuto tezi přejal od starozákonníka Ernsta Sellina, který na přelomu 19. a 20. století – mj. v době, kdy zde studoval Slavomil Daněk – působil ve Vídni. Byl to právě Sellin, kdo ve své studii z roku 1922⁹⁰ přišel s domněnkou, že prorocké látky, které ve Starém zákoně představují konzistentní protiváhu kněžsko-zákonníkové oficiální linie, uchovávají vzpomínku na vysvoboditele z otroctví, Mojžíše, „Bohem zmocněného zakladatele náboženského společenství na poušti, zprostředkovatele a zvěstovatele etické víry a Boží vůle zdaleka převyšující všechno lidové a kněžské náboženství.... jenž se sám stal obětí vlastního povolání, byl usmrcen svým vlastním lidem jako první z mnohých, kteří po něm vytrpěli mučednickou smrt.“⁹¹ Sellin pak

88 Sigmund Freud, Muž Mojžíš a monoteistické náboženství, in: *Spisy z let 1932-1936*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 1998, s. 189.

89 Freud, Muž Mojžíš, s. 103.

90 Ernst Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig: Deichertsche Verlagsbuchhandlung 1922.

91 Sellin, *Moses*, s. 6.

na základě zmínek u Ozeáše (Oz 5,1nn; Oz 9,7-14 a Oz 12,14nn) ztotožňuje tuto událost s odpadnutím Izraele v Šitím (Nu 25).

Pokud jde o božstvo *jhvh*, Freud jeho původ spatřuje – v navázání na německého historika Eduarda Meyera – v oblasti Midjánu, oblasti mezi Sinají a Arabským poloostrovem. Má prý rysy lokálního vulkanického božstva. Izraelci ho prý přijali za ne zcela jasných okolností v oáze Kádeš (Nu 20 a ozvuky v Nu 27 a Dt 32). „Jako předběžnou hypotézu uvádím, že mezi Mojžíšovou záhubou a založením náboženství v Kádeši uplynuly dvě generace, možná i jedno století... To, k čemu došlo v Kádeši, bylo kompromisem, na němž měly Mojžíšovy kmeny zřetelný podíl.“⁹² Po tomto kompromisu měla být vzpomínka na Mojžíše a jeho slunného boha Atona potlačena, resp. integrována do víry v *jhvh*. „Protože Mojžíšovi lidé přikládali tak velkou váhu svému zážitku spojenému s odchodem z Egypta, bylo za tento čin třeba vzdát dík Jahvovi; a tato velká událost byla vyzdobena prvky, které stavěly na odiv děsivou velkolepost sopečného boha, například sloupem dýmu, který se v noci měnil ve sloup ohnivý...“⁹³ Freud však hovoří o latenci, dočasném odsunutí traumatické zkušenosti, které však čeká na okamžik svého návratu.

Její ozvuky dokládá u mnoha dalších proroků – zejména u Deuteroizajáše, kde vystupuje záhadná postava trpícího služebníka – dle Sellina rovněž ozvuk oné neblahé události.⁹⁴ Podle Freuda pak tito proroci v Izraeli drží bdělé vědomí viny – jednak jako ozvuk vzpomínky na zavražděného Mojžíše, jednak jako svéráznou formu teodiceje, ospravedlnění Boha tváří v tvář lidskému utrpení: toto utrpení je spravedlivým trestem za naše viny.⁹⁵

Freud tuto tendenci vidí v Novém zákoně. I zde mluví o pokračující neuróze pocitu viny. Roli psychoterapeutického interpreta a terapeuta pak přičítá Pavlovi („židovskému muži Saulovi“), „v jehož duchu poprvé svitlo poznání: Jsme tak nešťastní proto, že jsme zabili božského otce... Jsme vykoupeni z veškeré viny, poté co jeden z nás obětoval svůj život, aby nás zbavil hříchu... Dědičný hřích a vykoupení smrtí v podobě oběti se staly základními pilíři nového, Pavlem založeného náboženství“.⁹⁶

V kapitole, napsané podle autorova údaje až v britském exilu v posledním roce jeho života, se pak zamýšlí nad povahou židovského národa, který žije z dědictví tohoto muže: „S bezpříkladnou schopností se postavil na odpor a vzdoroval všemu neštěstí a krutému nakládání, vypěstoval si specifické charakterové rysy, a mimoděk vůči sobě vyvolal hlubokou averzi u všech okolních

92 Freud, Muž Mojžíš, s. 114.

93 Freud, Muž Mojžíš, s. 115

94 Sellin, *Mose*, s. 81nn.

95 Freud, Muž Mojžíš, s. 192.

96 Freud, Muž Mojžíš, s. 193.

národů [...] Na základě našich dřívějších úvah můžeme nyní vyslovit tvrzení, že právě muž Mojžíš byl tím, kdo židovskému národu vtiskl tento rys, významný pro veškerou budoucnost. Pozdvihl sebevědomí Židů ujištěním, že jsou národem Bohem vyvoleným, přikázal jim svatost a zavázal je žít odděleně od ostatních [...] A protože víme, že za tímto Bohem, který si Židy vyvolil a osvobodil je z Egypta, stojí osobnost Mojžíšova, jenž přímo toto vykonal, údajně z Božího příkazu, odvažujeme se říci: byl to právě tento muž Mojžíš, jenž Židy vytvořil.“⁹⁷ Svým osobnostním géníem se tedy Mojžíš, tento „velký muž“ stává kolektivní pamětí Izraele bezmála zosobněním Boha. Jeho autorita integrovaná nejprve jako *nad-já* a později jako *já* je zdrojem hrdosti Židů. Je současně zdrojem mravního řádu, který je v centru judaismu.

Jak jsme viděli, Freudova hypotéza o patricidě egyptského zakladatele židovství Mojžíše či o midjánském původu uctívání božstva *jvh* není sama o sobě nikterak originální. Freud zde zúročil starozákonní debatu začátku 20. století, vedenou ovšem na jiných frontách než je ta psychoanalytická. V Sellinově hypotéze se ozývá především názor Bernharda Duhma o profétii jako vrcholu starozákonní víry. U Sellina se navíc tento vrchol stává mučednickou smrtí Mojžíše, jehož památku profétie střeží, přímo předobrazem Krista. Originální krok Sigmunda Freuda spočívá v analogii, pro niž tuto hypotézu Freud využije, když Mojžíšovu domnělou vraždu prohlásí za příklad vytěsněné traumatické události kolektivní paměti starozákonního Izraele, události, která po období latence nemůže zůstat bez následků pro kolektivní vědomí židovstva. K těmto „následkům“ patří podle Freuda silně vyvinuté vědomí etických norem, pocit permanentní viny a ovšem také silná motivace překonat tento pocit detailně sankcionovanou spiritualitou a prudérní humanitou. Hybnou silou vývoje židovského náboženství je tedy psychosociální zákonitost, uplatněná na dějiny z psychoanalýzy. Tato zákonitost představuje dějinné paradigma, podobné třeba starozákonní teologii deuteronomistů či některým z více možných dějin spásy v Novém zákoně. Silnou stránkou tohoto paradigmatu je to, že je schopno pracovat s mnohostí rovin lidské duše i mentalit společností. Nabízí vysvětlení překvapivých cest svého kolektivního hrdiny, biblického Izraele. Jenomže právě toto vysvětlení Freud vidí až příliš rychle. Oslnivé téma otcovraždy přehluší mnohem jemnější, ale také pestřejší a zalidněnější obraz jiných traumatických událostí, např. spory okolo vzniku monarchie, její rozpad, budování chrámu, jeho zboření Babyloňany a návrat exilem otřesených – a nábožensky transformovaných. Tyto dějiny padají na oltář Freudovy koncepce náboženství jako kolektivní neurózy. Dějiny jsou pro Freuda významné právě jen jako osa, na níž v určitém okamžiku vývoje došlo k traumatické události – a na níž proto po období nutné latence musela vypuknout neuróza náboženství.

97 Freud, Muž Mojžíš, s. 168-9.

Freudova hypotéza sice může i dnes působit na tradiční čtenáře Bible poněkud překvapivě. Je však třeba vidět, že Freud v biblistice přejímá řadu historických představ, o jejichž platnosti se již v jeho době vedly vážné spory. Zcela nedotčen přitom zůstal literární kritikou pramenů. Mimo jeho pozornost zůstalo teologické zhodnocení hříchu, které po první světové válce došlo výrazu v teologii krize. Jak na adresu Freudovy koncepce poznamenává Yosef Hayim Yerushalmi, že představa potlačení spáchaného zločinu je v přímém protikladu s tím, jak v židovství funguje teologicky motivovaná kolektivní paměť: „Kdyby byl Mojžíš skutečně našimi předky usmrčen, pak nejen že by jeho vražda nebyla potlačena, nýbrž by se neustále, horlivě, nesmiřitelně a do poslední podrobnosti držela a připomínala jako nepopíratelný příklad viny a neposlušnosti Izraele.“⁹⁸

3 Teologie Starého zákona proti dějinám

Od začátku 20. století se ale začaly objevovat nedostatky takto rozdaných úloh. Roli dítěte, které jako první vykřiklo, že král je nahý (nebo má alespoň důležité partie nepokryté), sehrál v roce 1921 nestor oboru Rudolf Kittel (1853-1929). Na kongresu německých orientalistů v domovském Lipsku přednesl tento švábským pietismem odchovaný žák Johanna Tobiase Becka, Eduarda Meyera a Friedricha Delitzsche a iniciátor kritického vydání Hebrejské bible⁹⁹ přednášku „Budoucnost starozákonní vědy“¹⁰⁰. Kittlova řeč znamenala skutečný obrat ve starozákonním bádání – a meziválečné teologie Starého zákona jsou odpovědí na tento podnět.

S úctou a věcně shrnuje Rudolf Kittel výsledky vědeckého, tedy historickokritického, starozákonního bádání 19. století. Rozeznává v něm dva důležité směry. Prvním je literárněkritická škola Julia Wellhausena. Druhým je náboženskodějinný přístup; Kittel na něm oceňuje jeho mimoliterární přesah: „Základem a zdrojem veškeré literatury je přece skutečný život, duchovní zápas a práce lidu. Co potřebujeme, jsou především duchovní dějiny Izraele, jeho duchovní život uvnitř i vně literatury, před ní i v ní.“¹⁰¹ Unaven folkloristickým a komparatistickým (kriticky zde zmiňuje Adolfa Harnacka) zájmem náboženskodějinného přístupu, postrádá Kittel (na kongresu orientalistů!) *hodnotící přístup*, který by v moři orientálních náboženství ukázal, „že starozákonní

98 Yosef Hayim Yerushalmi, *Freuds Moses: Endliches und Unendliches Judentum*, Berlin: Fischer 1991, s. 126.

99 V roce 1901 se pustil do projektu edice *Biblia hebraica*, založené na rabínské bombergovské edici. *BH* vyšla v roce 1906. Po jeho smrti, v roce 1937, se podařilo také vydání, postavené na Leningradském rukopisu Starého zákona. Viz Martin Prudký, „Biblia hebraica quinta editione: Nová řešení starých problémů v kritické edici textů Hebrejské bible“, in: *SAT 13* (2008/2), s. 133-138.

100 Rudolf Kittel, „Die Zukunft der Alttestamentlichen Wissenschaft“, Gießen: Töpelmann 1921; vyšlo také v *ZAW* 39/1921, s. 84-99; dále citováno jako Kittel, „Zukunft“.

101 Kittel, „Zukunft“, s. 94.

náboženství stojí na špičce všech starověkých náboženství“¹⁰². Z toho ovšem plyne, že „starozákonní náboženství není pouze výkvětem všech antických náboženství, nýbrž se tak těsně blíží náboženství jako takovému, že nemůžeme jinak, než při všech slabinách potvrdit jeho pravdivý obsah a trvalou hodnotu. A to nás vede do oblasti systematické vědy o náboženství a filosofie náboženství: co je v oblasti všeho náboženského života a všech historických náboženství na starozákonním náboženství to nejvlastnější, jaký je jeho vztah k celku Božího uspořádání světa?“¹⁰³

Jazykem předbarthovské teologie, která se ještě neostýchala používat slovo náboženství, se Rudolf Kittel pokouší vystihnout v Bibli zdůrazněnou jedinečnost víry v biblického Hospodina. Znovu tak připomněl starozákonní badatelské obci, že její úkol není jen historický a religionistický, ale povýtce teologický. Jak si s tímto úkolem poradili teologové meziválečných dvou desetiletí?

Ludwig Köhler

První takto spíše *systematicky než náboženskodějinně* pojatou *Teologii Starého zákona*, tedy „shrnutí názorů, myšlenek a pojmů, které jsou nebo mohou být teologicky významné“,¹⁰⁴ napsal v roce 1936 curyšský starozákonník Ludwig Köhler (1880-1956, v anglosaském světě známý jako Ludwig Koehler). Rozsahem skromná práce (obsahuje pouhých 230 stran textu), která vznikla souběžně s Köhlerovým lexikografickým¹⁰⁵ a kulturnědějinným úsilím, je po vzoru dogmatiky strukturovaná podle přehledného trojdílného schématu: 1) *teologie* neboli biblické svědectví o Bohu, 2) *antropologie* neboli svědectví o člověku a 3) *soteriologie* neboli svědectví o způsobech Boží záchrany člověka.

První část, *de Deo*, otevírá Köhler pozorováním, že Boží existence je předpokladem všeho starozákonního přemýšlení o Bohu, takže sama není ve Starém zákoně předmětem další reflexe.¹⁰⁶ Spíše jde o to, jaký tento Bůh je. V rámci typologie představ o Bohu si všímá častých

¹⁰² Kittel, „Zukunft“, s. 96.

¹⁰³ Kittel, „Zukunft“, s. 97.

¹⁰⁴ Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1936, s. v. Dále citováno jako Köhler, TAT.

¹⁰⁵ Köhlerova revize Geseniova *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, k níž byl povolán ve dvacátých letech ale od ní později nakladatel ustoupil, přerostla v práci na novém lexiku, které vydal spolu s Walterem Baumgartnerem jako *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden: Brill 1953. Ve svých dalších rozšířených edicích je toto dílo známo jako Koehler-Baumgartner, resp. v anglické verzi, na níž se podíleli také další badatelé, jako *Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden: Brill 1996, zkratkou HALOT.

¹⁰⁶ Köhler, TAT, s. 2.

antropomorfismů (bezpohlavních),¹⁰⁷ dále Peršany ovlivněné představy boha nebes, boha vojevůdce, boha bouře a počasí, boha plodnosti, boha pána. K jeho druhovému označení je použito semitského pojmu *eloah* a jeho derivací. Kromě kvalifikace třemi praotci („Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův“; Köhler stručně zmiňuje hypotézu Albrechta Alta,¹⁰⁸ podle níž je identifikace příjemci epifanie spíše než místem jasnou stopou nomádské fáze vývoje) není Bůh Starého zákona spojen s nikým ze svých zvěstovatelů, ani s Mojžíšem ne. Pokud jde o Boží jméno *jhvh*, Köhler nejprve příkře odmítne filologický přístup k otázce („filologická teologie je chybnou teologií“¹⁰⁹). Po shovívavé charakteristice lidové etymologie jména Ex 3,13-14 se krátce kriticky zastaví u pokusů odvodit jméno od sloves být, padat či vanout; shrnuje, že jméno *jhvh* je jménem vlastním, Izrael se s ním seznámil Mojžíšovým prostřednictvím u Midjánců, resp. jejich podskupiny, Kénijců. Zmíní některá další epiteta Boží a uzavírá teologickou úvahou, která připomínající pozdější úvahy českého starozákonníka Slavomila Daňka¹¹⁰: „Tyto obraty nejsou nějakými volnými básnickými výtvary, na to jsou příliš nesrozumitelné. Spíše jde o poslední tóny dozívajících mýtů, které kdysi kdesi bohatě žily a promlouvaly. Teolog se ale má a musí k těmto obrátům postavit jinak. Nechá je ležet jako barevné cetky, stejně jako člověk v kostele nevěnuje pozornost tomu, že se zpíváný chorál v něčem podobá lidové písni. Proto ještě není skutečnou lidovou písni. Podobně již ani střípky mýtů nejsou skutečnými mýty, ale jen známkami původu, poukazy k tomu, že také starozákonní zjevení kdysi žilo uprostřed různých náboženství, ovšem jako host, jemuž ale původní kraj nemůže vzít jeho zvláštní funkci.“¹¹¹ Pokračuje úvahou o povaze Božího zjevení ve Starém zákoně a je příliš dobrým starozákonníkem na to, aby si nechal vnutit pouze systematické uspořádání: „Zjevení Boží ve Starém zákoně není jednorázovým zjevením vnitřně konzistentních myšlenkových pochodů, nýbrž dlouhodobým, nárazovým i postupným pohybem v prostoru dějin. Přiměřeným způsobem uchopení proto není systematika, ale dějiny. Bůh Starého zákona má dějiny.“¹¹² Je přesvědčen, že kdo by se omezil pouze na závěrečné stadium textu (jako to ve 2. polovině 20. století učinil Brevard S. Childs nebo Rolf Rendtorff), tomu zůstane „většina Starého zákona nesmyslnou“.¹¹³ Platí ovšem i naopak, že „vše jednotlivé se ve Starém zákoně propadá do izolovaných střepů, pokud zapomeneme ... chápat to jako část velké souvislosti. Obou nebezpečí se uchráníme tehdy, když budeme psát *dějiny* Boha Starého zákona, abychom lépe a plněji nahlédli aspekty jeho existence na konkrétním dějinném místě, ale abychom také pochopili, jaký význam

107 Köhler, *TAT*, s. 3.

108 Albrecht Alt, *Der Gott der Väter*, Stuttgart: Kohlhammer, 1929.

109 Köhler, *TAT*, s. 22.

110 Viz zde kap. 6.3 Slavomil C. Daněk: Ani dějiny, ani systém, ale Slovo, s. 000.

111 Köhler, *TAT*, s. 41.

112 Köhler, *TAT*, s. 41.

113 Köhler, *TAT*, s. 42.

tyto aspekty kdysi měly nebo právě neměly a jaký význam nakonec mají v kontextu s jinými takovými aspekty.“¹¹⁴

Jádrem biblického zjevení je výpověď, že Bohem je *jhvh* a Izrael je jeho lidem. Vztah tohoto Boha a jeho lidu se někdy vyjadřuje metaforou smlouvy. Bez bližšího vysvětlení (a v poznámkovém aparátu bez jediné zmínky o Waltheru Eichrodtovi), zato se zajímavou úvahou o obecném a specificky teologickém použití určitých termínů, Köhler použití metafory smlouvy skepticky komentuje. Lze ji snad použít v tom smyslu, že vyjadřuje závazek obou stran. Nepoužitelná je ovšem tam, kde sugeruje rovnoprávné postavení kontrahentů; jde o Boží smlouvu, která je Izraeli uložena, nikoli o smlouvu s Bohem („Nesl jsem vás na orlích křídlech a přivedl vás k sobě. Nyní tedy, budete-li mě skutečně poslouchat...“ Ex 19,4b-5).

Novou kvalitu vztahu Boha a jeho lidu přinesl podle Köhlera *historický proces* postupného obsazení zaslíbené země. Nová vlast, jejíž nabytí líčí příběhy od Jozua po Davida, totiž „nepostrádá své vlastní dějiny a své vlastní náboženství“.¹¹⁵ Oproti punktuálním zkušenostem s Bohem, který svůj lid mocnými (leč jednorázovými) činy vysvobodil z Egypta a vedl po poušti, zajímá usazeného zemědělce půda, vlastnictví země a kontinuální, cyklicky projevovaná Boží ochrana a požehnání. „Tak se Hebrejům, z nichž jsou nyní zemědělci, Jahve stává Baalem Palestiny, i když se takto vyostřená formulace ve Starém zákoně nenajde.“¹¹⁶ Baal je ovšem v hebrejštině vždy také manžel a právě baalovské rysy Hospodinovy inspirovaly proroky k metafoře manželského svazku mezi Hospodinem a jeho lidem. Druhá, baalovská, fáze „dějin Jahva“ si vyslouží smíšené hodnocení: „Obsazení země a vrůstání Izraele do zemědělské kultury ovlivnilo, zatemnilo, zamíchalo, rozmazalo a narušilo staré původní starozákonní zjevení. Ještě nelze říci, že by Izrael od Jahveho odpadl. Avšak je třeba říci, že jej to táhlo od něj pryč.“¹¹⁷ Třetí fáze „dějin Jahva“, počínající založením monarchie a centrálního chrámu za krále Davida, pak v jistém smyslu přeskakuje druhou fázi a navazuje na ono původní mojžíšovské zjevení. Dochází k „etnizaci“ jahvistické teologie: ta se nyní neorientuje pouze na půdu, ale především na národ a jeho instituce. Hospodin se stává státním bohem Izraele, jeho chrám ztělesňuje centralizační úsilí dynastie. V novém chrámu se ovšem Bůh lidu vzdaluje, je oddělen nádvořím i chrámovou lodí. Jak Köhler poví, onou silou, která nakonec vyvolí mezi polyteismem, ateismem a monoteismem právě onu poslední možnost, jsou dějiny.¹¹⁸ Dějiny jsou místem, kde se prostřednictvím otřesů a vzmachů projeví Boží vláda, a to jako soud a

114 Köhler, *TAT*, s. 42.

115 Köhler, *TAT*, s. 54.

116 Köhler, *TAT*, s. 54.

117 Köhler, *TAT*, s. 58.

118 Köhler, *TAT*, s. 61.

jako záchrana. Autory této interpretace „dějin Jahvových“ jsou proroci, průkopnickou roli mezi nimi Köhler přiřkne Amosovi. Představa, že Hospodin vládne dějinám a národům a že si mezi nimi vyvolil Izrael jako své zvláštní vlastnictví, je návratem k mojžišovskému pojetí smlouvy.

Prorocké pojetí Hospodina jako pána dějin pak doznalo další modifikace při kontaktu židovských intelektuálů s kosmogonickými koncepty Mezopotamie. V polemice s těmito koncepty a jako logické pokračování prorockého pojetí dějin se objevila představa začátku a konce světa. Köhler zdůrazňuje: „Zpráva o stvoření ve Starém zákoně není výpovědí přírodovědeckou, ale takovou, jež se týká dějin lidstva.“¹¹⁹ Bůh je tedy v první řadě soudcem (resp. zachráncem) světa – a teprve proto a až poté také stvořitelem. Teologicky neutralizuje Delitzschovu výtku, že je Starý zákon plagiátem mezopotamských mýtů: „Když se vypráví, jak Stvořitel shromáždil vody na jednom místě, aby vůbec bylo možné spatřit pevninu Gn 1,9, ono jeviště života a lidských dějin, pak je to jen blednoucí poslední ozvuk mýtu o stvoření, podle něhož si bůh v strašlivém zápase vybojoval na potopě kus pevniny.“¹²⁰ Na rozdíl od novodobé představy, podle níž je Bůh tvůrcem přírodních zákonitostí, či podle řecké představy, která Boha spojuje s kosmickým řádem, vládne Bůh ve Starém zákoně prostřednictvím času. Köhler pak pokračuje slovy, kterými opět předjímá pozdější důraz Gerharda von Rada: „Pokud Starý zákon považujeme za dokument o zjevení určitého náboženství, pak je jednak negativně nápadné, že to není systematický dokument, nýbrž – pozitivně, že dějiny jsou skutečně jediným pravým tématem tohoto dokumentu... Starý zákon zná pouze takového Boha, který jedná v dějinách.“¹²¹

Jak tedy chápe Ludwig Köhler dějiny? Dějiny jsou podle něj řetězem bezpočtu dílčích aktů, které svůj smysl dostávají právě ve svém zřetězení, „dějiny jsou pohybem směrem k nějakému cíli (*Bewegung auf ein Ziel hin*)“.¹²² Tento cíl, „den Hospodinův“, koncept zavedený prorockým kázáním,¹²³ pokračuje zejména v „deuteronomistickém kázání“, za něj ovšem – v době před Martinem Nothem – považuje pouze knihu Deuteronomium. Na individuální rovině se Boží jednání v dějinách projevuje Božím vedením člověka, jak je ztělesňuje – dle Köhlera – „velmi stará Josefovská novela“ (Gn 37-47).

Když zdůraznil klíčovou roli dějin jako prostoru Božího zjevení, analyzuje Köhler také další způsoby, jak se Bůh lidem dává poznat. Začíná na úrovni lexikální a zastavuje se u sloves použitých k popisu zjevení. Pokračuje analýzou jednotlivých konceptů Božího zjevení, od Boha sklánějícího

119 Köhler, *TAT*, s. 71.

120 Köhler, *TAT*, s. 72.

121 Köhler, *TAT*, s. 76.

122 Köhler, *TAT*, s. 77.

123 Iz 13,6 a 9; Jl 1,15; 2,1 a 11; 3,4; 4,14; Am 5,18 a 20; Abd 1,15; Sf 1,7 a 14; Mal 3,23.

se k lidem svou tváří, přes případy, kdy je oslovuje prostřednictvím jiných lidí, kdy se zjevuje v zákoně (zde se stává obětí vlastní systematickosti, když pojetí zákona dělí bez jakékoli opory v textu Bible na čtyři skupiny: implicitní a vždy platné morální zákony, explicitní společenské zákony, dobově podmíněné aplikace prvně jmenovaných zákonů a konečně zákony kultické) nebo se zjevuje působením svého ducha. Obsahově shodným sdělením mnohotvárných epifanií je „prostá věta, že Jahve je Bohem, jenž řídí svět podle své vůle, s láskou se naklání k Izraeli a podle potřeby jej trestá.“¹²⁴

Druhá velká část Köhlerovy starozákonní teologie je věnovaná antropologii. V rozboru dvou zpráv o stvoření v Gn 1 a Gn 2 mistrně ukazuje, jak rozdílná teologie obou autorů počátečních kapitol knihy Genesis, antropologický pesimismus *Jahvisty* a relativní optimismus kněžského autora, vedou k odlišnému příběhovému ztvárnění totožné materie. Pokračuje aspekty života stvořeného člověka; bedlivou pozornost věnuje zejména lexikálnímu a konceptuálnímu repertoáru lidské hříšnosti i pokusů tuto hříšnost překonat. Institucí k překonání odcizení mezi Bohem a lidmi je kult. Ten je ve Starém zákoně bezmála synonymní s obětní praxí. Registruje kenaanské (tedy pohanské) kořeny biblického kultu i jeho přeznačení, k němuž došlo v důsledku prorockého kázání. Všimá si přesunu důrazu z oběti jako hostiny pečující společenství mezi Bohem a lidmi (oběť je v průběhu obřadu snědena) k pojetí oběti jako daru, který si člověk odepře a daruje jej Bohu (oběť je spálena). Jenže právě tím se starozákonní člověk dostává do slepé uličky, neboť – takto protestantsky Köhler uzavírá svou antropologickou část – „Bůh daruje svou spásu z milosti“.¹²⁵

Tuto tezi pak dále rozvíjí v poslední části knihy, kterou věnuje otázce soudu a spásy neboli *soteriologii*. Sleduje přitom jednoduché schéma: „Cílem všeho lidského života je *šalom*, tedy [...] zdárný život.“¹²⁶ K dosažení takového života byla člověku dána Tóra, učení. Köhler analyzuje sémantický vývoj termínu *tóra* od orakulní odpovědi kněze na dotaz obětníka až po propracovanou rabínskou teorii Božího zjevení prostřednictvím *dvojí tóry*, písemné a ústní. Starý zákon je svědectvím o tom, že člověk není schopen udržet se v prostoru *šalomu*. Je tomu tak proto, že zákon sice má napomáhat člověku dosáhnout pokoje, současně však trvale odhaluje neschopnost člověka dosáhnout tohoto pokoje vlastními silami. Tak Köhler – zcela v duchu Lutherova pedagogického užití zákona – dochází k takovému pojetí, kdy zákon pomáhá formulovat otázku, na niž bude plnou odpovědí teprve Nový zákon. V soteriologickém kontextu tedy hraje kultická obětní praxe vyloženě negativní roli, neboť budí iluzorní domněnku, že by snad mohl lidský výkon člověka zachránit před soudem. Spása ale nepřichází jinak než prostřednictvím soudu, jak o něm kázal Joel a další proroci.

124 Köhler, *TAT*, s. 84.

125 Köhler, *TAT*, s. 188.

126 Köhler, *TAT*, s. 191.

Ten, kdo spásu nastolí, ovšem za ni zaplatí svým vlastním utrpením: se zřetelným poukazem ke křesťanské zvěsti o zástupné smrti Ježíše Krista tu Köhler vykládá Iz 52,13 – 52,13.

Máme-li shrnout, jakou funkci ve své teologii Starého zákona Köhler připisuje dějinám, musíme nejprve konstatovat, že ačkoli se objev dějinné povahy starozákonního svědectví obvykle připisuje Gerhardu von Radovi, ozval se poprvé naplno právě v této Köhlerově práci. Stejně jako všichni evangeličtí němečtí badatelé své doby, počítá samozřejmě i Köhler s wellhausenovským rozdělením pramenů Starého zákona. Neustrnul však na tom, ale pokusil se o syntetický obraz starozákonní zvěsti. Zvolil k tomu jednoduchý trojkrok dogmatické provenience: o Bohu – o člověku – o spáse. V každém z těchto kroků pak poněkud eklekticky kombinuje náboženskodějinný přístup s přístupem spásnědějinným, tedy přístup *etický* s přístupem *emickým*. Rozdíl mezi oběma přístupy nereflektuje, snaží se o kompromis, tedy o *takový* historickokritický náboženskodějinný obraz dějin Izraele, který by měl současně teologickou kvalitu. Veden tímto požadavkem, spatřuje ve Starém zákoně dvě teologicky relevantní ohniska: jednak *nomádské období* před obsazením země, tedy období první známosti s Midjánci zprostředkovaným vysvobozujícím Hospodinem, jednak *období proroků*, ukazujících k soudu a spáse, která má po vykonání soudu nastat. Tímto pojetím si samozřejmě Starý zákon chystá pro novozákonní završení.

Walther Eichrodt

V letech 1933-1939 předložil svou starozákonní teologickou sumu také Walther Eichrodt (1890-1978). Podobně jako Porýňan Ludwig Köhler, jenž působil v Curychu, byl i bádenský Walther Eichrodt po své promoci v Heidelbergu (1915) a habilitaci v Erlangen (1918) povolán do švýcarské Basileje a strávil zde zbytek svého života. Jeho předválečná starozákonní teologie byla do angličtiny přeložena až v roce 1961. Vliv anglického překladu zdaleka předčil vliv původního vydání; zčásti zřejmě proto, že motiv smlouvy, tak ústřední v Eichrodtově práci, rezonoval v presbyteriánské Americe více než na starém kontinentu.

Když Eichrodt psal první díl své práce, platil mezi starozákonníky v německém jazykovém prostoru jako směřodatný historickokritický přístup. V programových tezích nazvaných „Izraelsko-židovské dějiny náboženství a starozákonní teologie“ petrifikoval v roce 1926 tento přístup hallský starozákonník Otto Eißfeld (1887-1973).¹²⁷ Spojku „a“ mezi náboženskými dějinami a teologií chápe Eißfeld jako „nebo“: starozákonník může psát buď „v režimu“ dějin náboženství nebo „v režimu“ teologie, první režim odpovídá kritickému vědeckému myšlení, druhý víře, jež vychází – teologicky

¹²⁷ Otto Eißfeld, „Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie“, in: *ZAW* 44/1926, s. 1-12.

řečeno – ze zjevení. Jak upozornil Martin Prudký,¹²⁸ Eißfeld se tímto rozdělením vrátil k distinkci Johanna P. Gablera. Walther Eichrodt odpověděl o rok později statí „Má ještě starozákonní teologie v rámci starozákonní vědy samostatný význam?“¹²⁹ V té době ale již zrála jeho obří teologie, v níž se k diskusi opakovaně vrací. „Je skutečně nejvyšší čas skoncovat už jednou v oblasti Starého zákona s výlučnou vládou historismu (v anglickém překladu *tyranny of historism*),“ píše ve své době revolučně, „a nalézt opět onen prastarý, v každé vědecké epoše nově uložený úkol, spočívající jednak v uchopení struktury starozákonního světa víry v jeho náboženském kontextu, jednak vysvětlení nejhlubšího obsahu jeho principiální shody s Novým zákonem.“¹³⁰ V odmítnutí dosud převažujícího *historickogenetického* přístupu, který si klade za cíl vysvětlit vznik jednotlivých konceptů starozákonní víry, chce tedy Eichrodt *představit tyto koncepty* v jejich vzájemné souhře. Aniž by přímo zmínil Ludwiga Köhlera, varuje před tím, aby se starozákonní svět víry podřizoval „schémátům teologie, antropologie a soteriologie, pocházejícím z křesťanské dogmatiky“.¹³¹ Namísto toho se chce „orientovat na dialektice, charakteristické pro Starý zákon jako takový, která hovoří o tom, jak se Bůh určitého národa dává poznat jako Bůh všeho světa i jednotlivce. „Máme tak tři hlavní okruhy, v jejichž rámci chceme sledovat zvláštní způsob toho, jak Izrael věřil v Boha, totiž *Bůh a lid, Bůh a svět, Bůh a člověk*.“¹³²

Jak naznačuje trojí použití spojky „a“, jsou všechny tři okruhy relacionální, jsou formami vztahu. Tento vztah – úhlavní kámen Eichrodtovy teologie – je v Bibli vyjádřen motivem smlouvy, hebrejsky *berit*. Eichrodt svou teologii rozvine jako obsáhlé pojednání o povaze smlouvy, kterou starozákonní Bůh uzavřel se svým lidem, se světem a s jednotlivcem. Hned zkraje se vyrovnává s námitkou, že koncept smlouvy představuje poměrně pozdní metaforu vztahu k Bohu. Již v roce 1896 totiž ve studii *Představa smlouvy ve Strém zákoně ve svém dějinném vývoji* ukázal Richard Kraetzschmar,¹³³ že např. pro většinu písemných proroků motiv smlouvy nehraje roli. Eichrodt ovšem míní, že vztah, který podle Bible mezi Bohem a lidmi vzniká, sice není ani vzdáleně symetrický, přesto však jde o vztah, z něhož pro obě strany plynou závazky a jistoty a lze jej tudíž označit za smlouvu. Smluvní vztah potom Izraeli umožňuje spatřit v událostech okolo sebe, v úspěších i v pádech, projevy Boží záchrany a trestu. Navíc to, že proroci termínu nepoužijí, souvisí také s tím, že bezprostředním cílem jejich kázání bylo niterné odevzdání Bohu, nikoli vnější forma

128 Martin Prudký, „Slavomil C. Daněk v kontextu starozákonní biblistiky 20.-30. let“, in: *SAT* 11/2007, s. 7n.

129 Walther Eichrodt, „Hat die alttestamentliche Theologie noch selbstständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft?“, in: *ZAW* 47/1929, s. 83-91.

130 Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments I-III*, Leipzig: Hinrichs 1933, s. 5-6; dále citováno jako Eichrodt, *TAT-I* nebo *II*.

131 Eichrodt, *TAT-I*, s. 7.

132 Za formulaci této potrojně struktury prý Eichrodt vděčí Otto Prokschovi, takto Eichrodt, *TAT I*, s. 7, pozn. 19.

133 Richard Kraetzschmar, *Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Marburg: N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1896.

smluvního vztahu. O to větší důraz pak ale položila na *smlouvu* Jošijášova reforma, jejíž program vyjadřuje kniha Deuteronomium. A po ní i texty kněžské provenience.

Walther Eichrodt vychází – stejně jako předchozí německy píšící autoři – s nereflekтовanou samozřejmostí z teorie pramenů. I když v rámci pojednání dílčích témat hojně uplatňuje filologický a literárněkritický přístup, vzhledem k ohlášenému zájmu o tři relace (Bůh – lid, Bůh – svět, Bůh – jednotlivec) prameny nehrají nijak zásadní roli. Podobně jako Köhler i většina autorů 19. a počátku 20. století sdílí také Eichrodt představu nomádského období před obsazením země – snad také pod vlivem Jr 2,2b – jako ideální, byť chronologicky jen mlhavě ukotvené období *starého Izraele*. V jeho argumentaci se objevuje vždy spíše jako světlá fólie pozdějšího úpadku. Teologický profil tohoto období vystihuje označení *mojžíšovská zvěst o Bohu (mosaische Gottesbotschaft)*. K tomuto písemně kodifikovanému mojžíšovskému substrátu patří „bud’ Dekalog z Ex 20 nebo také Kniha smlouvy z Ex 20-23“.¹³⁴ Nomádská víra se po příchodu kmenů do Zaslíbené země přizpůsobuje kenaanským poměrům. Stopy tohoto procesu jsou zachytitelné v kultu. Na jednu stranu sice uchovává zmíněný mojžíšovský substrát, na druhou stranu však představuje otevřené dveře kenaanským náboženským praktikám. Také narativní pasáže Pentateuchu, vyprávění o truhle smlouvy, o stanu setkávání, o Mojžíšově holi atd., jsou záměrným přeznačením původně nezávislých kultických předmětů z období putování po poušti. Z příběhů Samuelových lze vyčíst společenské procesy kultického a etického srůstání, pro které Eichrodt bez bližšího vysvětlení použije Nothův model *amfiktyonie*, kultické federace okolo ústředních svatyní.¹³⁵ Některé prvky kenaanské náboženské praxe ovšem zůstaly – zřejmě kvůli svému sexuálnímu aspektu sugerujícímu maskulinitu Hospodina – stranou integračního procesu (*maceby, ašery* apod.). Takové jsou ve Starém zákoně příkře odmítnuty. Praotecké příběhy, redakčně předsazené Exodu, představují kompromis: mají vysvětlit dočasnou oprávněnost mimojeruzalémských svatyní, jejichž kořeny evidentně sahají do předizrelského kenaanského období. Původní mojžíšovský impulz je prý uchován v knize Deuteronomium. Při bližším pohledu vynikne, že v ní nejde o soubor aplikovatelných zákonů, ale o svébytné, zákonu podobné kázání, jehož cílem je proměna srdce posluchačů.

Institucionalizovaným nosičem mojžíšovských tradic (všelijak kontaminovaných kenaanstvím) je bohoslužba, kult, a v jejím rámci na prvním místě obětní provoz. Eichrodt vypočítává spektrum funkcí oběti, sahající od krmení božstva za účelem posílení jeho síly přes hodovní společenství s ním až k pojetí oběti jako daru, který má božstvo obměkčit, potlačit jeho hněv či – v Bibli

¹³⁴ Eichrodt, *TAT-I*, s. 33.

¹³⁵ Viz pozn. 333.

specificky – odčinit vinu. V té souvislosti pak předkládá zevrubné pojednání o pluralitě starozákonního pojetí (a s ním související terminologie) hříchu. Vykreslí přesun důrazů, k němuž došlo po návratu z exilu: vzhledem k transcendentnějšímu pojetí Boha v poexilní době ustupuje do pozadí realismus oběti jako zástupného usmíření viny; pozornost se přesouvá k samotnému úkonu oběti chápanému nyní jako akt poslušnosti, pomocí níž se – zdůrazní reformovaný Eichrodt vskutku pohoršeně – má v judaismu uspíšit příchod mesiáše.¹³⁶ Své pojednání o starozákonním kultu končí ostrým odsudkem zákonictví poexilního Izraele. S tím se pak svezí i hodnocení kněžské vrstvy biblického podání. Kněžským autorům sice přizná zásluhy na systematickém domýšlení etického monoteismu, neopomene ale zdůraznit formalismus a zkonstatělost jejich přístupu. Jejich důsledná reflexe Boží transcendence se promítne i do svérázné cudnosti tam, kde byla dříve řeč o přímých intervencích Božích. Namísto toho hovoří kněžský autor o Božím jménu, slovu, andělu apod. Paradoxně se pak prý právě tyto nižší instance Božího působení stanou nástupním můstkem pokleslé pověrčivosti.¹³⁷

S encyklopedickou důkladností Eichrodt prochází slovní zásobou, kterou Bible pro označení Boha používá. Registruje zasazenost starozákonní titulatury do kontextu starověkého Předního východu a široce rozšířeného a mnohotvárného použití apelativa *el*. Polemikou s polyteismem a odmítnutí všech teogonických spekulací představuje abstraktně-plurální označení *elohim*. Při představení vlastního Božího jména *jvhv* se Eichrodt nevyhýbá delším náboženskodějinným exkurzům. Jméno je, připouští, mimoizraelského původu, jeho výskyt (v teoforních vlastních jménech) je doložen v oblasti Babylonu již ve 3. tis. př. n. l. Cizost jména se prý dobře hodila mojžíšovské teologii, v jejímž rámci *jvhv* ztělesňoval bezprostřední a hrozivou blízkost Boží. Navíc „přízvisko *cevaot* označovalo především válečnického boha, stejně jako sloužila truhla dlouho jako válečné palladium“.¹³⁸ Bůh je v nejstarších vrstvách jen výjimečně titulován jako král (*melek*); pokud jako pán, tak vždy *adon* („pán“ v protikladu k poddanému) a nikdy *baal* („pán“ ve smyslu manžel). Bude vždy v opozici k vegetativnímu, místě ukotvenému náboženství. Má osobní rysy a Bible o něm – se sobě vlastním impresionismem¹³⁹ – hovoří s množstvím antropomorfismů. Ty jsou v jistém napětí s později formulovanou anikoničností biblické víry. Ta je ovšem důsledkem reflexe ohromující moci Boží, je výsledkem úvahy, že někdo takový nemůže být nikdy plně zachycen nějakým obrazem. Právě kněžské kruhy urychlují přechod od praktické henolatrie ke konzistentnímu monoteismu: „Pro starý Izrael znamenala stravující přítomnost Boží svatosti a zkušenost s jeho zničujícím

136 Eichrodt, *TAT-I*, s. 104.

137 Eichrodt, *TAT-I*, s. 140.

138 Eichrodt, *TAT-I*, s. 12.

139 Eichrodt, *TAT-I*, s. 149.

majestátem náhradu dosud chybějícího monoteistického poznání. Jen proto nezačal dosud nevyjasněný vztah Jahva k ostatním bohům ohrožovat platnost Boha Izraele. Avšak s rozšiřujícím se intelektuálním horizontem a rozvinutější kulturou bylo možné připojit poznání Boží jednosti nenásilně jako formální dotvoření stávajícího obrazu Božího.¹⁴⁰

To, že zde od počátku musela být osvícená skupina, která ve svých konceptech stála bezmála na prahu monoteismu, dokládá Eichrodt z toho, že „v okamžiku, kdy kultické náboženství pod vedením Šalomounovým udělalo ohromný skok dopředu, našel se autor, jenž sám je dokladem vysoce vyvinutého náboženského myšlení, totiž jahvista. Jeho nebeský Bůh Jahve, jenž své věrné vede skrze sny jako Abrahama nebo pomocí andělů jako Eliezera... je prost jakýchkoli nacionálních omezení. Pro *Jahvistu* skutečně nepřipadá v úvahu žádný vedlejší vztah kromě vztahu k Jahvovi.“¹⁴¹ Vztah prvotní náboženské zkušenosti a následné reflexe pak Eichrodt s výslovným odkazem k často navrhované blízkovýchodní inspiraci izraelského monoteismu komentuje takto: „Pro vznik životného morálního monoteismu byla, jak ukazuje rozvoj starozákonní víry v Boha, podstatným faktorem zkušenost s živostí a blízkou skutečností Boží, nikoli filosofická spekulace. Kdyby se tato spekulace ujala příliš brzy, nedostala by se dál než k mlhavé abstrakci bez vnitřní síly. To ukazují všechna monoteistická pojetí založená na spekulaci – od Amenhotepova Atona až po indické bráhmany či *protón kinoun* Řeků. Jedině tím, že blízký Bůh Jahve zcela opanoval život, takže obraz, který si Izrael o Bohu učinil, vyrůstal z praktické zkušenosti s jeho blízkostí, bylo možno provést pojmové rozšíření bez toho, že by to ohrožovalo vnitřní život náboženství.“¹⁴²

Priorita bezprostředního setkání s živým Bohem je základem starozákonního pojetí svatosti: nejde v něm o mravní bezúhonnost, ale o setkání s transcendentním a přece osobním Bohem.¹⁴³ Všechny instituce Božího lidu odvozují svou legitimitu z charismatické povahy starého Izraele, dozvuky čehož v textu Bible ztělesňují *nazorejci* (zasvěcenci), vidoucí, mužové Boží apod. Zdaleka nejvýznamnějšími dědici a prostředníky původního mojžíšovského náboženství jsou ale starozákonní proroci. V nich vidí Eichrodt – v navázání na Bernharda Duhma a další – vrcholný výraz starozákonní víry.¹⁴⁴ Jejich působení rozděluje na dvě etapy. Pro první používá makaronismu *nebiismus* (od slova *navi*, pl. *neviim*, prorok) a říká: „Nebiismus se jeví jako mocná reakce jahvistické víry na celý proces pokenaanštění ducha Izraele, jinými slovy, jde o velkou novou vlnu Jahvova zjevení v Izraeli, jaké nebylo dosaženo od dob Mojžíšových.“¹⁴⁵ Charismaticky zmocnění

140 Eichrodt, *TAT-I*, s. 143.

141 Eichrodt, *TAT-I*, s. 143-4.

142 Eichrodt, *TAT-I*, s. 146.

143 Eichrodt, *TAT-I*, s. 180.

144 Eichrodt, *TAT-I*, s. 225-263.

145 Eichrodt, *TAT-I*, s. 217-18.

proroci stojí často v opozici vůči strážcům *statu quo*, funkcionářům kultu, především kněžím. „Ve všech bodech se prorocké hnutí projevuje jako silný protiúder proti specifickým nebezpečím nadvlády kněží s jejich nacionalismem, zvěcněním a monopolem na uctívání Jahvovo. Představuje tak nejúčinnější nástroj v Boží ruce k tomu, aby se ve změněných podmínkách usazeného dospělého národa mohl proti všem jiným silám nově uplatnit základní charakter jeho zjevení.¹⁴⁶ Eichrodt pak popisuje postupný úpadek *nebiismu* v důsledku institucionalizace a profesionalizace, osvojení nápadných, ale současně předem jasné stanovených forem vystupování. Nebiismus v Eichrodtově pojetí představuje předchůdce klasické profétie, tedy hnutí systematického – ústního i písemného – formulování, redigování a fixace prorocké zkušenosti. Podnětem každého prorockého vystoupení je bezprostřední a neoslyšitelné Boží oslovení proroka. To podnítilo reflexi, která vedla k postupné explikaci charakteristických Božích atributů, jakými je jeho moc, jeho nevýstižnost, osobní blízkost a jedinnost. Tato reflexe v době exilu přerostla v náboženskou restrukturalizaci, v jejímž rámci se ve Starém zákoně objeví řada centrálních témat: Mocný Bůh k člověku přistupuje s určitým požadavkem. Člověk může tento požadavek poslušně přijmout nebo vzpurně odmítnout. Odmítnutí je podstatou viny a hříchu. Bůh na hřích odpovídá trestem. Tato dvojfázová struktura „činu“ táhnoucího za sebou vždy již svůj „následek“ je charakteristická pro narativní pasáže Bible. Nejde přitom o první dějinnou koncepci Starého zákona. „Když velká narativní díla dosáhla svým ovládnutím Kenaanu (*Elohista* a *Kněžský autor*) nebo svou konsolidací davidovského království (jahvista) svého cíle a vrcholu, pokračovala následující doba pod heslem zachování již dosaženého a ztratila sílu pohybu, který teprve spěje k nějakému cíli.“ Do tohoto poklidného „ostříhání dávných tradic“ sjede jako blesk z čistého nebe zvěst proroků, vztahující se k aktuální přítomnosti, ale obsluhující se argumenty z minulosti i z budoucnosti: „Nyní se všechny minulé události začaly řadit do velkých souvislých linií, které mířily k poslednímu velkému rozhodnutí a zúčtování ... [Minulost] již neznamena jen novou dějinnou koncepci, která by měla podezdít prorocké zvěstování, nýbrž úplně nové pojetí podstaty dějin. Organickým spojením všech svých dílčích elementů nezískávají [dějiny] jen paradigmatickou hodnotu, nýbrž reálný význam pro přítomnost: právě v nich se odehrává Boží zápas o prosazení jeho panství.“¹⁴⁷

Součástí prorocké zvěsti je ale také poznání, že se v dějinách, tomto zápasišti Božím, již mnohé událo nenávratně špatně. Není zde šance na postupnou nápravu, situaci nezlepší vývoj ani pokrok, Bůh nakonec hodlá se současným řádem světa otrást a nastolit řád nový. Proroci se při líčení tohoto otřesu vyjadřují mytickým jazykem zápasu božstev se silami chaosu: rozvíjejí eschatologii.

146 Eichrodt, *TAT-I*, s. 220.

147 Eichrodt, *TAT-I*, s. 257.

Paradoxní svéráz prorockého postoje pak Eichrodt popisuje jako „pevně ukotvený v Božím díle dějin, ale právě tím neustále odkazovaný k oné nové dokonalosti, v níž se teprve otevře skutečný smysl a význam přítomnosti – a v tom všem nucen vydržet silné napětí mezi přítomností a budoucností“.¹⁴⁸

Vedle charismatických proroků působí v Izraeli od počátku také cech profesionálních funkcionářů. Ať již jde o oblast kultu (kněží) nebo o oblast vlády (král a jeho dvůr), obě oblasti potřebují pravidelný přísun těchto profesionálů. V obou případech jde o přejaté instituce, známé z kenaanského okolí Izraele. Institucionalizace jahvistické víry je plodem setkání původní mojžíšovské víry s kulturou Kenaanu. Díky své dlouhodobě pěstované infrastruktuře vzdělanosti se právě kněžské kruhy, resp. „vůdčí duchové kněžstva“¹⁴⁹, stanou těmi, kdo v exilně poexilní době uspořádají tradice Tóry, a to včetně těch jejích částí, které pocházely z charismatického působení proroků. Východiskem kněžského světónázoru je ostré vědomí Boží svatosti a nepřístupnosti. Mají-li zdůraznit Boží svatost a jeho odlišnost od tohoto světa, musejí ale kněží také přesně vymezit, kde se obě oblasti, božská a světská, stýkají. Podobně přitahuje jejich zájem otázka rozhraní čistého a nečistého. Z této pozornosti zaměřené na vnější obrysy sfér života plyne i jistá vnějškovost v otázce lidského vztahu k Bohu a k jeho příkazům.

Existuje ovšem svébytné kněžské pojetí dějin, byť mu v celku kněžské teologie připadá mnohem méně důležité postavení než v profétii. Na počátku ustavil Bůh svůj řád, jeho projevem je např. sedmidenní týden i všechny další cyklicky se opakující svátky. Po oné počáteční Boží iniciativě ovšem již nečekáme nic zásadně nového: „Zachování tohoto řádu a jeho znovunastolení v případě všech zlovolných poruch způsobených těmi, kdo na Boha nedbají, je hlavním úkolem Boží vlády. Kněžské dějinné vyprávění tak všude tam, kde se s ním setkáváme při popisu událostí, které následovaly po tvoření, líčí především zákonnou sekvenci zločinu a trestu a tím umožněnou restituci bohem chtěného stavu.“¹⁵⁰ Statické pojetí víry má ovšem povážlivé důsledky: „Podřízení dějin zákonu v sobě skrývá nebezpečí, že se člověk zapře do systému věčných pravd a uzavře se vůči novým revolučním skutečnostem; důsledkem je zapouzdřenost ve vykonstruované skutečnosti, namísto živé otevřenosti a zvládání dějinného vývoje.“¹⁵¹ Vyvrcholením této restaurační tendence je kromě kněžského spisu také kniha Ezdráš. Její popis obnovy jeruzalémského chrámu a ustavení genealogicky kvalifikované a hierokraticky spravované obce odpovídá programu kněžské vrstvy ve Starém zákoně. Eichrodt průběhu kapitol věnovaných kněžské vrstvě ve Starém zákoně neskryvá

148 Eichrodt, *TAT-I*, s. 261.

149 Eichrodt, *TAT-I*, s. 269.

150 Eichrodt, *TAT-I*, s. 288.

151 Eichrodt, *TAT-I*, s. 293.

svůj odpor k takto strukturované teologii a postoji víry. V závěrečném odstavci ovšem vyváží příkrost svých odsudků smířlivým poukazem k nezbytnosti komplementarity. Odmítá ovšem nařčení „novějšího bádání“, podle něhož je kněžská teologie hodnocena jen ve svých úpadkových polohách, a to právě na úkor teologie prorocké. Připouští, že jde vždy také o „doplnění a skrze svůj (prorocký) protiklad také oplodnění celého bohatství dědictví božského zjevení“.¹⁵²

Instituce v mnoha ohledech paralelní s kněžstvím – jen mocnější a efektivnější – je v Bibli království. Eichrodt zde vychází ze meziválečného bádání skandinávských biblistů (zejména Sigmunda Mowinckla) a školy britských mýto-ritualistů. Poukazuje na to, že stejně jako profétie a kněžství, má také království ve Starém zákoně své zřetelné náboženské rysy.¹⁵³ Zprávy o počátcích biblické monarchie čte prvoplánově z knih Samuelových. Saulova tragédie spočívá v tom, že obětoval charismatický charakter svého povolání institučnímu zajištění. Charismatický charakter království oprášil David, ale zcela jej popřel Šalomoun a většina králů davidovské dynastie po něm. To je kontext, do něhož v 8. století př. n. l. přicházejí se svou hrozivou zvěstí o soudu proroci. Vztah smlouvy, který dle Eichrodta definuje postavení davidovské dynastie, vždy implikuje podmíněnost: poruší-li jedna strana smlouvu, je tato napříště neplatná. Na lidskou zradu smlouvy by Bůh mohl odpovědět jejím zrušením. To by ovšem znamenalo naprostý konec. Menším zlem – neboť vposledu záchranou smluvního vztahu – je trest. Konec judské samostatnosti nasměroval teologickou reflexi právě tímto směrem. Řeč o soudu pomohla interpretovat exil jako Boží soud. Zvěst o novém věku, který má nahradit onen rozmetaný soudem, ztělesní v poexilní době a za přizvukování proroků Agea a Zacharjáše znovuvybudovaný chrám. Proroky položená otázka, zda Bůh se svým lidem přece jenom neskoncoval, je návratem z exilu zodpovězena: Neskoncoval, svému lidu dal novou šanci, resp. svůj nárok na poslušnost lidu demokratizoval a individualizoval: napříště už ponese každý svou vlastní vinu.¹⁵⁴

Jak jsme uvedli výše, neobrací se historický zájem probuzený prorockým hnutím jen dozadu, nýbrž míří také dopředu, k věcem posledním. Očekávání konce, tvrdí Eichrodt, je specifickým rysem Starého zákona. Eschatologická očekávání mají jednu bileámovsky válečnickou podobu potření všech nepřátel (Nu 23,07-10.18-24; Nu 24,05-09 aj.), jindy naopak pokojné rysy z Jákobova požehnání v Gn 49. V rámci tohoto očekávání krystalizují ve Starém zákonu mesiášské představy. K jejich zdrojům nepatří jen blízkovýchodní mytologie, ani jen zážitek kultu (o němž ovšem píše:

¹⁵² Eichrodt, *TAT I*, s. 294.

¹⁵³ Eichrodt, *TAT-I*, s. 297.

¹⁵⁴ Jr 31,29 oněch dnech už nebudou říkat: »Otcové jedli nezralé hrozny a synům trnou zuby«, nýbrž každý zemře pro vlastní nepravost. Každému, kdo jí nezralé hrozny, budou trnout zuby. K tématu nově také Martin Prudký, »Nezralé hrozny, život a smrt«: Teologická interpretace dějin podle Ez 18, přednáška v rámci profesorského řízení, přednesená na ETF UK 9.11. 2012.

„Ochromení původní síly tohoto kultického zážitku spolu s tím, jak odumřela bezprostřednost a naivita primitivního životního pocitu v důsledku kulturní diferenciaci je zřejmě důvod, že se tato nenasyčená touha obrátila do budoucnosti“¹⁵⁵), ani pouze nacionalistická nota, za níž ovšem vděčíme vzniku pojmu *mašiach*, nýbrž původní, již v dobách soudců formulovaná představa Hospodina přicházejícího, aby soudil svět (Jr 25,13; Ž 96,13 aj.). Totéž platí pro strukturní dvojici zaslíbení–naplnění, která je tradičně chápána jako esence proroctví.¹⁵⁶ Podstata proroctví nespočívá v tom, že by se zde lidem dopředu prozradila budoucnost. Dějinnému ukotvení proroctví však na druhou stranu neodpovídá ani individuální spiritualizace, která by zcela rezignovala na vnější proměnu světa, ani všeobecný – a tím pádem vágní – „princip naděje“. Podstatou proroctví je zvěst o Bohu, který se hodlá ujmout vlády. Novozákonní naplnění této zvěsti pak navazuje na důležité starozákonní motivy, ale v žádném případě není jejich logickým a jedině nutným pokračováním. „To, jak Ježíš nečekaně přesunul a přeskupil obsah toho, co bylo v proroctvích zaslíbeno jako nový styl života, silně a bolestně zapůsobilo na ranou církev. Ta to však zpracovala pomocí starozákonního postoje víry, jež ochotně respektuje suverénní pravomoc nejmocnějšího a nejmoudřejšího Boha, právě také pokud jde o způsob, jakým svou spásu uskuteční.“¹⁵⁷

Walther Eichrodt svou práci sice koncipoval ve třech dílech, teologickou munici však prakticky vystřelil již v díle prvním. Mezi prvním a třetím dílem práce je šestiletém časovém rozmezí a možná i to je důvod, proč se mnohé motivy a důrazy ve zbývajících dvou dílech opakují. Autor přitom kombinuje svůj lexikálně-etymologický zájem s konceptuálním přístupem. Není to ovšem jen jeho roztržitostí, práce má už svou základní strukturou zaděláno na tématické překryvy. Obsáhlý první díl je věnován vztahu Boha a lidu. Druhý díl vztahu Boha a světa. Třetí díl vztahu Boha a člověka. Termínem „lid“ Eichrodt rozumí lid Izraele či lid Boží, tedy sice kategorii eklesiologickou, každopádně však takovou, že úzce souvisí s obecnějšími úvahami o světě a člověku v něm. Druhý díl, „Bůh a svět“ obsahuje především dávku biblické epistemologie, tedy úvah o tom, jak podle Bible vůbec můžeme o Bohu vědět, jaké jsou v Bibli formy a media jeho jednání. Představí agenty Boží vůle, jakými jsou andělé, sláva, tvář, duch, ale také – protestantskému uchu liběji – slovo Boží. Představí člověka jako takového a jeho místo v celku stvoření. Právě zde, v díle věnovaném Bohu a světu, se Eichrodt podrobně věnuje představám o stvoření světa. Na základě svých wellhausenovských východisek spatřuje ve Starém zákoně dialog dvou koncepcí. Je přesvědčen, že představa Boha jako stvořitele má svůj počátek v kruzích autora *Jahvisty*. Posílena prorockou zvěstí o tom, že bezprostředně blízký Hospodin jedná v čase, musí tedy nějak souviset s počátkem a

155 Eichrodt, *TAT-I*, s. 338.

156 Eichrodt, *TAT-I*, s. 342.

157 Eichrodt, *TAT-I*, s. 347-8.

koncem času.¹⁵⁸ V exilu pak tato dosud nepříliš reflektovaná figura Bůh – stvořitel pomůže neutralizovat cyklické mýty představou osobního stvořitele všeho, případně substituovat zápas s chaosem představou stvoření.¹⁵⁹ Eichrodt v „myšlence dějin jako unikátního a zacíleného dění v čase, zařazeného do vyšší souvislosti a smyslu“¹⁶⁰ spatřuje nejsilnější odlišnost oproti starověkým blízkovýchodním mýtům. Zatímco se ale v prorockých tradicích tato zvěst transformovala do dějin (tedy sledu událostí, které představují naplnění Božího plánu), a jako takové jsou pak nadřazeny přírodě, dozná tato zvěst v kněžském uchopení důležité změny: „V kněžském líčení stvořitelské slovo, jež předtím jednorázově vyřídilo svou zvěst, upadá do nehybnosti rovnoměrného trvalého řádu, který dá zemi řádně fungující sílu, nebeským tělesům panování nad dnem i nocí; nad zvířaty i lidmi pak vyslovené požehnání uvolní napříště již automaticky působící moc, skrze niž je pak veškerá budoucnost vytvarována určitým směrem. Právě toto zákonné v minulosti pronesené Boží slovo mění pojetí Božího stvořitelského působení v nehybnost přírodního řádu a ohýbá veškerenstvo pod jeho božského Zákonodárce.“¹⁶¹ Projevem takového „ohnutí“ je nakonec i recepcí motivů a konceptů mezopotamské mytologie. Zatímco se ale kněžská tradice stane strážkyní a udržovatelkou statu quo (počáteční stvoření přece bylo „velmi dobré“), převládne v tradici navazující na vystoupení proroků důraz na to, že svět je v krizi, spěje k zániku a bude nahrazen novým stvořením.¹⁶²

Třetí část Eichrodtovy teologie, nadepsaná Bůh a člověk, již nepředkládá obecnou antropologii, tu, jak jsme viděli, představil již ve druhém dílu své práce. Zde mu jde spíše o individuální etiku člověka, který stojí ve smlouvách, o nichž byla řeč výše. Dějiny jsou prostorem emancipace člověka od skupinových vazeb. Teprve takto samostatný člověk uvažuje o odpovědnosti, o své vině a o odpuštění. Úvahy o hříchu se ozvou již v Gn 3, v jahvistickém příběhu o vyhnání z ráje. Patří ke svérázu jahvisty, že o hříchu neteoretizuje, ale vypráví jeho dějiny, ovšem dějiny teologické, nikoli dějiny historické vědy. Eichrodt se musí vyrovnat se skutečností, že na rozdíl od významu, jakému se příběh těší v křesťanských dějinách dogmatu, na něj ani jednou neodkazují proroci. Omlouvá to apelativní funkci prorockých kázání.¹⁶³ V závěru třetího dílu pak uvažuje o modalitách hříchu a o způsobech, jak si dle Bible od hříchu pomoci.

Ještě předtím ale Eichrodt předkládá kratší úvahu o tom, jak sám rozumí dějinám: „Co se zde vypráví nedokonalými prostředky mýtu, jsou reálné pochody, které mají vliv na to, jak svět vypadá.

158 Eichrodt, *TAT-II*, s. 44.

159 Eichrodt, *TAT-II*, s. 67.

160 Eichrodt, *TAT-II*, s. 74.

161 Eichrodt, *TAT-II*, s. 44.

162 Eichrodt, *TAT-II*, s. 67.

163 Eichrodt, *TAT-II*, s. 284.

Zde tkví druhý problém pro naše pochopení: tyto procesy se vyprávějí jazykem historie, i když nám „historii“ stvoření a pádu historická věda už dávno vzala. A stejně to platí také pro eschatologické naplnění: také tam jde o skutečné dění, ale není možné zařadit ho do historického uvažování. Je zřejmé, že bibliční autoři neznali onu pro nás neprůchodnou hranici mezi historií a děním, které zakládá a naplňuje dějiny. Bylo by ale známkou obzvláštní slepoty omluvitelné snad jen ještě v racionalistickém věku, kdybychom jejich výroky o tomto dění odsunuli stranou jako nedůležité, protože mu chybí naše epistemologické kategorie. Měli každopádně jasně před očima kvalitativní jinakost světa před pádem a po božském činu záchrany, a právě proto sáhli po výrazovém prostředku mýtu. Kdo zná jenom alternativu historického nebo psychologického porozumění biblickému svědectví, ten samozřejmě stojí před zavřenými dveřmi. Ale pro křesťanskou víru vzdělanou v Bibli patří k těm nejjistějším poznatkům, že ve vztahu mezi Bohem a lidmi se odehrává skutečné dění, které samozřejmě nemůže být zachyceno a představeno nástroji historického bádání, ale přesto nevyprchá do podoby bezčasové myšlenkové pravdy. Toto dění má svůj neotřesitelný základ ve vzkříšení Ježíše Krista. Ať už toto dění nazveme »pradějiny«, »naddějiny«, »dějiny víry«, dáme přednost jinému označení nebo je všechna odmítneme jako mylná, to vše je zcela irrelevantní proti jasným skutečnostem, o něž se zde jedná.¹⁶⁴

Jak si tedy Eichrodt představuje dějiny biblického Izraele a jakou funkci těmto dějinám přisuzuje? Klíčovým pojmem jeho pojetí je ideální mojžíšovské náboženství, které je kolektivní vzpomínkou na bezprostřední Boží oslovení během nomádské fáze dějin Izraele. Obsahem této kolektivní vzpomínky je Boží velikost a síla, která si od člověka žádá bázeň a vědomí sounáležitosti vyvoleného lidu. Tuto kolektivní vzpomínku pěstuje škola, která v období – jak řekne bádání sedmdesátých a osmdesátých let 20. století – spojené monarchie, tedy v 11. století př. n. l., přišla ke slovu v díle, nazvané jahvistický pramen. Tato kolektivní vzpomínka je ovšem od okamžiku obsazení Zaslíbené země neustále ohrožována ze strany funkcionářů kultu tendencí ke pokenaanštění, zvěcnění a zmechaničtění, která zatemňují bezprostřední vztah k Bohu. Novým návratem k původnímu jahvismu je profétie, zprvu extatické a později reflektované prožívání Boha eminentně blízkého, Boha přicházejícího, aby se projevil jako Pán. Moment Boží blízkosti a očekávání jeho příchodu, který otřese danostmi světa, je figurou, která dovolí vyložit dějinné otřesy jako projevy Božího příchodu. Důsledným domyšlením představy božského původce geopolitických zvrátů a generalizací této představy dospívají židovští teologové k představě „dějin jako unikátního a zacíleného dění v čase, zařazeného do vyšší souvislosti a smyslu“.¹⁶⁵ Toto

164 Eichrodt, *TAT-II*, s. 280.

165 Eichrodt, *TAT-II*, s. 74.

zařazení geopolitických událostí „do vyšší souvislosti“ je tedy dílem teologické reflexe a je proto čímisi sekundárním oproti primárnímu setkání s Bohem. V primitivnější, existenciální formě se s projevy této reflexe setkáme u starozákonního jahvisty, ve statické formě u kněžského dějepisce, ve formě rozmáchné nápadité v apokalyptice. Vzhledem k Eichrodtově skepsi vůči všem institucím nepřekvapí, že nejlepší hodnocení si u něj vyslouží právě jahvista. Pozdější pokusy prý již vynikají zbytnělou stičností. Eichrodt do své teologie nikdy nezahrnul hypotézu deuteronomistické dějepisy jako historiografické aplikace teologumena o Boží vládě nad dějinami. Představu, že by přitom Bůh měl záviset na lidském jednání, považuje za nepřipustné zmechaničtění, které přičítá kněžským teologům.

Jakou funkci tedy Eichrodt připisuje ve své celkové reprezentaci Starého zákona dějinám? Eichrodt patří k průkopníkům teologické vzpoury proti „vedoucí úloze“ dějin v teologii, zejména v jejich vývojové, genetické podobě třídící svůj materiál podle své představy vyspělosti. Dějiny ho zajímají pouze jako terén, v němž se má projevit Boží vláda nad světem. První předválečné vydání jeho práce předcházelo objevům Ugaritu a Kumránu a nezasáhl ho lingvistický obrat, k němuž došlo v humanitních vědách v šedesátých letech 20. století. Jelikož ale ví, že jsou dějiny způsobem odpovědi na Boží oslovení, obtoží jeho teologie bez zásadního otřesu tam, kde nastupující generace zdůrazní tvůrčí, konstruovaný charakter dějin. Obstála by i tam, kde se pod vlivem archeologie a historiografie ukáže radikálně odlišný obraz minulosti svaté země, než jaký nabízí Bible. Schéma primárního Božího oslovení a na něj na lidské straně odpovídající restrukturalizace blízké i vzdálené minulosti by fungovalo, i kdyby bylo přesazeno do doby poexilní, ba i té helénistické. V jedné věci však znamená jeho teologické předporozumění, reformovaná víra a vliv počínajícího existencialismu (z téhož teologického, intelektuálního a sociálního podhoubí vyrůstá také Karl Barth), přece jen *slepou skvrnu* v jeho vnímání Starého zákona. Vzhledem ke svému bezmála anarchistickému odmítání institucí – o to překvapivějšímu, vezmeme-li v úvahu, že tak centrální motiv jeho teologie, jakým je smlouva, je také především institucí – jen výjimečně nalezne dobrého slova pro chrám, kněžstvo a kult, ale také pro oblast mudrosloví. To vše je literatura, pěstovaná v institucích, literatura vynikající svou poetickou funkcí. Rozsáhlé oblasti spirituality žalmů i lidské snahy dobrat se imanentních zákonitostí světa tak zůstanou mimo aktuální záběr Eichrodtova zájmu.

Slavomil C. Daněk

Na závěr kapitoly, věnované rozhovoru meziválečných starozákonníků, kteří se pokusili zlomit

Eichrodtovu *tyranii historicismu*, se zastavme v Praze, na *Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké*, založené půl roku po vzniku samostatné republiky, na jaře 1919. Zde tento rozhovor sledoval a po svém glosoval Eichrodtův o pět let starší kolega, v Basileji vystudovaný a ve Vídni a v Praze promovaný teolog a orientalista Slavomil Ctibor Daněk (1885-1946). Po krátkém duchovenském působení v Čáslavi a v Libštátě vedl až do své smrti na pražské fakultě katedru Starého zákona, ovšem s nucenou přestávkou během nacistické okupace. Duchaplný stařík, který si něco mumlá a jedovatými poznámkami častuje přítomné v místnosti. Tu a tam se sám škodolibě uchechtne a oči obrátí v sloup, sledován nechápavými, ale obdivnými zraky přítomných. Obklopen, zčásti zastíněn, úzkým kroužkem žáků, kteří jako svátost převracejí na dlaních mistrovy enigmatické *koany* – tak lze popsat první dojmy z četby a z působení Slavomila Ctibora Daňka. Daňkově východiskům, důrazům a kontextu jeho působení byla v domácím prostředí věnována značná pozornost. Nikdo z jeho kolegů nevytvořil tak jako on „školu“, skupinu teologů, kteří by vědomě a často i s jistou výlučností pěstovali učitelův odkaz. Nechybělo ale ani hlasů kritických.

V bilancujícím článku,¹⁶⁶ věnovaném zesnulému kolegovi, lokalizoval čtyři roku po Daňkově smrti novozákoník Josef B. Souček po uctivém úvodu právě do oblasti biblických dějin Achillovu patu Daňkova pojetí. Sám se dokonce hlásil k autorství v oné v nadsázce míněné výtky z doketismu,¹⁶⁷ kterou na adresu Daňka – v ústní výměně s ním samotným, a zejména na základě jeho novozákonních výletů – učinil. Daňkovi vyčítal abstrakci, neustálé odhlížení od kontingentního příběhu Ježíše Nazaretského. Jako novozákoník věděl, jakou důležitost přičítají evangelisté vyznání vtěleného Ježíše. Vysvětlení pro tuto Daňkovu tendenci viděl v jeho apologetické starosti (v Součkově parafrázi obava, „co když se dokáže, že Ježíš skutečně nežil? Co když se to dokonce vykope?“¹⁶⁸).

Z více než dvougeneračního odstupu podrobil výsadní postavení, které Daněk přiřkl pojmu *náboženství*, ostré kritice Pavel Otter (nar. 1948).¹⁶⁹ Ukázal, že Daněk anachronicky (jak vůči své vlastní době, Evropě dvacátých a třicátých let, tak vůči epoše vzniku biblického textu) vyšel z pojetí

166 Josef B. Souček, „Slavomil [Ctibor] Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla“, in: Josef B. Souček *Teologické a exegetické studie* (k vydání připravil Jan Roskovec), Praha: Centrum biblických studií UK v Praze a AV ČR, 2002, s. 17-39; poprvé vyšlo *ThEv* 1950, dále citujeme jako Souček, „Daněk“, stránkování dle edice Roskovcovy.

167 Církvi odmítané učení, podle něhož byl Kristus pouze zdánlivě člověkem. Docketismus hájila především gnose a manicheismus, aby nemusely spojit božské s hmotným, které považovaly za špatné. Jak v ústní konverzaci poznamenal Pavel Filipi, přesnější by ovšem vzhledem k intenci Součkovy výtky bylo hovořit o monofyzitismu, tedy tvrzení, že je Kristus pouze jedné, boholidské podstaty.

168 Souček, „Daněk“, s. 35.

169 Pavel Otter, *Hlavní postavy českobratrské hermeneutiky: Daněk - Souček - Hromádka: Disertační práce předložená ETF UK, Hradec Králové 1995.*

náboženství Friedricha D. E. Schleiermachers.¹⁷⁰ Náboženství, resp. jeho teologický korelát, reformačně chápané *Verbum* (Slovo), se pro Daňka stalo jednoznačně kladnou kategorií. Tuto kategorii pak v rámci falešné dichotomie postavil do protikladu k nahodilému osudu a k dějinám. „Mám za to, že Daňkova náboženská exegeze si zahrává příliš unáhleně a sebevědomě s vyumělkovaným dosazováním náboženských potenciálů tam, kde je zastřeno, zda vskutku jsou, anebo kde jsou přinejmenším sporné [...] Vycházet z toho, že tehdejší mýtus zahrnoval toliko a výlučně náboženskou oblast v dnešním, dílčím, smyslu, je zavádějící [...] i tím, že nevědomky akceptuje naše pojetí rozdrobeného universa.“¹⁷¹

Řada kritických příspěvků zazněla na sympoziu konaném v roce 2006 k 60. výročí Daňkova úmrtí.¹⁷² Právě v souvislosti s Daňkem zdůrazněnou „náboženskou povahou každé starozákonní látky“¹⁷³ poukázal Jan Rückl (nar. 1975) na rozpor v Daňkově díle. „Podle Daňkova názoru ... podání vše vědomě předává kvůli náboženství, zároveň však podání o mnoha náboženských významech textů neví. Nebo jindy tradice předává látku kvůli náboženství, zároveň však toto náboženství úmyslně potlačuje.“¹⁷⁴

Role podání či tradice, které – jak ukázaly náboženskodějinné přístupy v kap. 3 – mají vždy tendenci k historizaci své látky. Je to podle Daňka dobře nebo špatně? Na jednu stranu je historické ztvárnění jakousi exemplifikací výchozích teologických pravd. Na druhou stranu však podle Daňka toto historické ztvárnění znamená rozmazání původně zřetelného náboženského motivu. Daněk proto na Bibli provádí jakousi *religionizující alegorezi*. K historickým látkám v Bibli přistupuje alegoricky, tedy s předpokladem, že se za jejich profánním příběhem skrývá hlubší, mýtický motiv. Krystalicky čistou ukázkou takové religionizující alegoreze představuje jeho studie „Gedalja“ z roku 1930. Za postavou Gedaljáše, protektorátního úředníka, syna Achíkama, šáfanovce a

170 Pavel Otter, *Hlavní postavy*, s. 91.

171 Pavel Otter, *Hlavní postavy*, s. 94.

172 Viz sborník Slavomil C. Daněk v kontextu českého protestantismu a starozákonního bádání, který vyšel jako tématické číslo SAT 11/2007. Martin Prudký zde v příspěvku „Slavomil C. Daněk v kontextu starozákonní biblistiky 20. -30. let“ (s. 1-13) bere v ochranu Daňkovy jednostrannosti – poukazem k polemickému kontextu jejich vzniku. Filip Čapek sleduje v článku „Slavomil C. Daněk a tradiční proces: Několik metodologických úvah“ (s. 25-31) proměny Daňkova pojetí *tradičního procesu* u jeho pokračovatelů Miloše Biče a Jana Hellera. Shrnuje je následujícím obrazem: „Co je to tedy tradiční proces? Představme si jej jako dlouhý vlak vyjíždějící ze zatáčky, navíc v ranním šeru a v poměrně husté mlze. Daněk kdesi za zatáčkou a s lingvistickou urputností a imaginací jemu vlastní odhaluje, jak to bylo, tehdy za úsvitu tohoto procesu. O něco blíže směrem k nám se o něco podobného snaží Bič. A Heller? Ten běhá po celé délce vlaku a prostředkuje mezi minulými a stávajícími významy textu.“ (s. 30) Další příspěvky tohoto sborníku představují Daňka ve vztahu ke svým žákům (Pavel Filipi, „Daněk a daňkovci“, s. 114-118); Daňka v rozhovoru se zahraničními teology (Josef Smolík, „Slavomil C. Daněk a Karl Barh“, s. 89-96); základní témata diskuse nad Daňkem (Ondřej Macek, „Daněk se v některých podstatných věcech mýlil... Základní témata diskuse nad Slavomilem C. Daňkem“, s. 97-113).

173 Slavomil C. Daněk, „Gedalja: Ilustrace k teorii exegeze“, in: *Sborník Husovy fakulty*, Praha: Husova československá fakulta bohoslovecká, 1930, s. 52.

174 Jan Rückl, „Kořen hořkosti: Pismo a dějiny podle Slavomila C. Daňka“, in: SAT 11, s. 40.

Jeremjášova ochránce, kterého na místo správce Judska dosadil Nebúkadnesar, nachází Daněk nikoli historickou postavu, nýbrž „místo či znamení v Mispě“.¹⁷⁵ Příběh o atentátu, který na něj spáchal Davidovec Jišmael (Jr 40-43), nechte Daněk prvoplánově historicky, nýbrž jako nábožensky symbolickou kompozici, sourodou např. s obrazoboreckou akcí Jónatanovou (1S 13,3). Podobně pak Daněk nalézá na mnoha dalších místech Starého zákona doklady toho, že jsou původní kultistě zpolitizována a „postižená božstva zlidštěna, resp. jejich symboly zosobněny“.¹⁷⁶ Epochy biblického příběhu nechtějí v Daňkově pojetí vyprávět příběh lidu Izraele. Představují jakousi – v podstatě zbytnou – exemplifikaci onoho jednoduchého dramatu, kdy na troskách mýtu, potřebujíc jej k životu a likvidujíc, ano pohlcujíc jej, vyjevuje se ono základní *verbum* Starého zákona, jímž je Boží osvobozená existence. Přístup uplatněný v „Gedaljovi“ Daněk naplno rozvinul ve svém *Dobovém pozadí Starého zákona*,¹⁷⁷ k níž se ještě vrátíme.

Z jakých teologických Daňkovo rázovité dílo vyrůstalo? Podle zmíněného článku Součkova „kdo na sebe vezme úkol opravdu od základ pochopit a vyložit Daňka, bude se musit důkladně seznámit s dílem Bernharda Duhma“.¹⁷⁸ Jenomže tam, kde třístupňové náboženské schéma Daňkova basilejského učitele korunoval stupeň prorocký, zůstal Daněk v zajetí svých binárních opozic. Příležitostně se sice k fenoménu prorocství vyslovoval, nikde ale ne systematicky. Jakoby se do Daňkova teologického binarismu proroci prostě nevešli. Silnější než Duhmův byl vliv jiného představitele německé náboženskodějinné školy, novozákoníka Alberta Eichhorna (1856-1926). V kritickém odstupu od dobových důrazů historické a literární kritiky Eichhorn zdůraznil, že v celkovém porozumění Bibli nejde o stanovení literárně nejstarší podoby mýtu, ale o zachycení *pohybu jeho zevnitř „naprogramovaného“ vývoje*. Právě tento „zevnitř naprogramovaný vývoj“ věcně odpovídá Daňkovu – a později zejména Hellerovu – *tradičnímu procesu*. A je to také maximální úspornost a ultimativnost formulací, stejně jako fakt, že po sobě Eichhorn nezanechal souhrnnou teologii, nýbrž své dílo odměřoval po drobnějších studiích či dokonce tezích, co z něho činí přímého předchůdce Daňkova. Jmenovat bychom měli jistě i další představitele náboženskodějinné školy, např. Alfreda Bertholeta a Paula Volze. Druhý z nich zřejmě Daňkovi otevřel oči pro rabínskou literaturu, v níž byl Daněk velmi dobře vzdělán a kterou – zejména v přednáškách k Literárnímu úvodu z roku 1929¹⁷⁹ – cituje neuvěřitelně rozsáhle a přesně. Mezi ty, s jejichž prací se Daněk celoživotně vyrovnával, patří také představitelé skandinávské větve

175 Daněk, *Dobové pozadí* s. 91.

176 Daněk, *Dobové pozadí* s. 90.

177 Slavomil C. Daněk, *Dobové pozadí Starého zákona*, Praha: Kalich 1951; dále jako Daněk, *Dobové pozadí*.

178 Souček, „Daněk“, s. 20.

179 Slavomil C. Daněk, *Literárně-kritický úvod do Starého Zákona: Přednášky na Husové evangelické bohoslovecké fakultě 1929/30*, Praha: nepublikováno, 1929.

náboženskodějinné školy, zejména norský starozákoník Sigmund Mowinckel. V jedné věci ovšem Daněk se svými učiteli a intelektuálními partnery nikdy nesplynul: všude, kde základní osou jejich náboženskodějinné představy byla vzestupná linie vývoje, zůstal Daněk krajně obezřetný.

Jak se tyto vlivy uplatnily v Daňkově *Dobovém pozadí Starého zákona*? Kniha vyšla posthumně péčí dcery Miriam a zetě Miloslava Bohatce v roce 1951. Jde ovšem o opožděné vydání textu, který zrál od dvacátých let. V latinském kolofonu knihy nese vnošení 1935. Psaná je jazykem stejně kryptickým jako Daňkovy předchozí studie. Sám si svou nesrozumitelnost zřejmě uvědomoval, když – ne zcela prost ublíženectví – cituje Pekařovu recenzi na jednu ze svých prací. Ta je podle českého historika „zřejmě plodem pracného a rozsáhlého studia, ale tak těžce psaná, že sotva lze rozumět.“ Tematicky odpovídá *Dobové pozadí* monografiím věnovaným dějinám Izraele (v německé jazykové oblasti hojně vydávaným *Geschichte Israels*). Právě kvůli Daňkovi se ale u nás prosadil název, který v sobě nese nádech znehodnocení: pozadí jako něco, co má být odsunuto do pozadí. Cílem knihy je získat „výraznou fólii dějinného reálu k dějinnému ideálu náboženskému, jak se rýsuje ve Starém zákoně“.¹⁸⁰ *Fólie dějinného reálu* je termín jako vypadlý z dílny literárních teoretiků, zejména *ruských formalistů*, z nichž někteří pobývali jako emigranti v meziválečné Praze, proslavení později Romanem Jakobsonem a Janem Mukařovským jako Pražský lingvistický kroužek. Viktor Šklovskij používal v rámci úvah o struktuře literárního díla spojení *automatizovaná fólie* : měl na mysli normu či obecný úzus, jemuž se nějaký literární výraz vzepře a na jehož pozadí se aktualizuje, provede *ozvláštnění*.¹⁸¹ Vedle formalistické podvojnosti *fólie* a *ozvláštnění* narazíme u Daňka na několik dalších polarit či, řečeno se strukturalisty, binárních opozic: *dějinný reál* versus *náboženský ideál*, *osud* vs. *náboženství*, o kus dál *faktor lidský* vs. *božský*, *kvantity* vs. *kvality*, *fakta* vs. *verbum*. Aniž by to sám výslovně zmínil, ve svém ahistorickém přístupu k Bibli a v důrazu na její celek jakožto rámec výkladu čerpal Daněk z téhož myšlenkového podhoubí jako tvorba *ruských formalistů*. Zda to bylo čerpání vědomé a přiznané, je ovšem jiná otázka. Každopádně ale Daněk svůj systém rozpíná právě pomocí výše zmíněných polarit. To mu dodá ostrost výrazu, to bude ale i jeho úskalím.

„Fólii“ v nahlášeném slova smyslu mu poskytla německy psaná učebnice *Dějiny lidu Izraele* starozákoníka Antona Jirku (1885-1972), vydaná poprvé v roce 1931.¹⁸² Tento Daňkův vrstevník a krajan, moravský Rakušan z obce Birnbaum (dnes Hrušky) na jihomoravském Břeclavsku,¹⁸³ ve třicátých letech člen hnutí Německých křesťanů a krátce i NSDAP a po válce proto předčasně

180 Daněk, *Dobové pozadí*, s. 5.

181 Viktor Šklovskij, *Teorie prózy*, Praha: Akropolis, 2003.

182 Anton Jirku, *Geschichte des Volkes Israel*, Leipzig: Verlag Quelle & Meyer, 1931; dále jako Jirku, *Geschichte*.

183 Za zmínku stojí skutečnost, že v roce 1904 maturoval v Uherském Hradišti, městě, kde se Daněk narodil.

penzionovaný, působil od roku 1922 v pruské Vratislavi (tehdy Breslau), krátce v Greifswaldu a nakonec v Bonnu. Jeho zájem platil hmotným dějinám starověké Palestiny, kam podnikl několik badatelských cest. Jeho kniha je napsána přehledným a živým stylem.¹⁸⁴ První oddíl, jakýsi obecný úvod knihy, představí Palestinu, její zeměpisné danosti i její sousedy (líčením tu a tam uklouznou vlastní vzpomínky na autorův nedávný pobyt ve Svaté zemi). Druhá část je věnována exodu, třetí období Davida a Šalomouna, čtvrté osudům rozděleného království. Svůj záběr končí rokem 588 př. n. l. První oddíl postupuje náboženskodějinně: informuje o náboženských poměrech u sousedů, pracuje s el-amarnskými tabulkami a předkládá relativně čerstvé teorie o *chabiru* jako předchůdcích Izraelců. Na rozdíl od něj pak další tři oddíly sledují víceméně dějpravnou linii biblických výpravných knih a jen tu a tam se pod tlakem archeologických nálezů lehce odchýlí (jako v případě Jericha: vyprávění o něm v Joz 6 řadí Jirku do kategorie *Dichtung*, nikoli *Wahrheit*, neboť ví, že v letech 1400 až 1000 př. n. l. město leželo v troskách). Snaží se o maximální harmonizaci s biblickým vyprávěním, takže se neubrání tvůrčímu fantazírování. U Saula věnuje odstavec tomu, že Saul musel být v nejvnitřnějším jádru přece jen dobré povahy, neboť měl rád hudbu.¹⁸⁵ V podobně harmonizujícím duchu podává Jirku i poslední část svých dějin, věnovanou porážce Jeruzaléma babylonským králem: „A tak jsou sice Babyloňané politickými vítězi roku 588 př. Kr., nakonec však přece zvítězily duchovní ideje, které působí až do dnešního dne. A pouze tendenční nebo jednostranné dějepisectví by to chtělo popírat.“¹⁸⁶

Daněk v kolofonu Dobového pozadí na konci knihy skromně uvádí, že dílo Antona Jirku zestručnil a přestavěl (*restrinxit imo restruxit*). Začíná líčením Exodu. Oproti Antonu Jirku, který události Ex 12–19 víceméně převyprávěl, označuje Daněk celou epochu jako chetejskou – podle hlavního protihráče Egypta té doby, chatušského království. Všímá si teologických souvislostí programu dobytí země, zamýšlí se nad religionistickými kořeny jmen některých kmenů (Ašer, Gad, Levi). K archeologii se v této kapitole obrací častěji než Jirku. Dospívá k závěru, že Izrael je program, nikoli etnikum.¹⁸⁷ Symbolický a zvěstný je význam mocných činů Hospodinových na poušti. Historický Mojžíš se v Daňkově pojetí zcela ztrácí za mesiášskou postavou, jejíž prioritní funkcí je „inaugurace jahvismu a intabulace Zákona“.¹⁸⁸ Klikatá cesta pouští vede „ekumenickým terénem“:

184 S občasnou úlitbou dobovým trendům. V rámci líčení Saulova boje s Pelištejci a poznámky v 1S 13, že „v celé izraelské zemi nebylo možno najít kováře ... a ... jen Saul a Jónatán měli meče, tuto skutečnost na s. 121 glosuje s narážkou na meziválečné versailleské uspořádání, Němcům tak protivné, slovy „Na tomto případu je vidět, že ani odzbojovací komise nic nezmohou s národem, který je sebevědomý...“

185 Jirku, *Geschichte*, s. 128.

186 Jirku, *Geschichte*, s. 222.

187 Daněk, *Dobové pozadí*, s. 44.

188 Daněk, *Dobové pozadí*, s. 57.

vyprávění je aitiologií vztahů k okolním národům doby poexilní.¹⁸⁹ Čili: Daněk dobře ví, že příběh *exodu* řeší agendu období Druhého chrámu. V tom má blíž k dnešním minimalistům, spíše než k Duhmovi nebo Jirku.

Příběh obsazení země, jak ho podává kniha Jozue, ukazuje k příběhu Gibeoňanů: „Je to paradigma nábožensko-kultického převratu, který přivedl massu kenaanského obyvatelstva do řad Jisraele... Teprve tímto proselytismem nabývá úplnosti a přesvědčivosti obraz jisraelské okupace i následující degenerace jahuismu.“¹⁹⁰

Pokud jde o počátky monarchie, všímá si Daněk, že již v počátcích Saulova příběhu (1S 10,14nn) stojí proti sobě Saul a jeho strýc, hebr. *dód*, ale konsonantně *david*.¹⁹¹ Saul vykazuje jasnou afinitu se severním královstvím. Ti dva, Saul a David, nemohou ani přes četné pokusy dojít smíru, neboť představují dva antagonistické principy. Oproti úsměvně znějícím úvahám Antona Jirku o v jádru dobrém a hudbymilovném králi Saulovi má Daňkův David co do činění nejen se Saulem, ale přímo s podsvětím (*šeólem*, hebrejsky psáno stejnými souhláskami jako Saul), které se bratříčkuje s Amálekem a poprávu končí v propadlišti – dějin? – nikoli, ale tradičního procesu. O Davidovi čteme ke konci jemu věnované kapitoly: „Biologický průmět biblického příběhu Davidova stínuje rozhodnými rysy profil božstva.“¹⁹² Jelikož Daňkovo dílo nebylo až na výjimky přeloženo do světových jazyků, nemohlo být jeho argumentace použito při diskuzích o nálezu v severoizraelském Tel Danu. Pod vedením Avrahama Birana zde byla v roce 1993 nalezena deska, zmiňující mj. vítězství aramejského krále Chazaele nad – zřejmě – Jóramem z „domu Davidova“. ¹⁹³ Podle Birana tak máme v ruce nejstarší přímou zmínku o Davidovi jako zakladateli jeruzalémské dynastie. Námitka minimalistů, že zmínka o *hjtbw*d neříká zhola nic o historickém Davidovi a může jít o božského eponyma, je parafrází Daňka.

Také jeho obraz exilu a poexilního uspořádání zajímavě předjímá stanovisko dnešní archeologicky informované historiografie, když zdůrazňuje, že deportace se dotkla pouhé elity obyvatel Judska.¹⁹⁴ Z jejích kruhů se rekrutují protagonisté budoucí obnovy, „noví Jerušalemané“, kteří mají v zádech císařský edikt Kýra i pozdějších perských vladařů. Daněk s nebývalou důkladností a při shrnutí obdivuhodného množství pramenného materiálu poukazuje na duchovní náskok babylonské

189 Daněk, *Dobové pozadí*, s. 51.

190 Daněk, *Dobové pozadí*, s. 69.

191 Daněk, *Dobové pozadí*, s. 92.

192 Daněk, *Dobové pozadí*, s. 112.

193 Avraham Biran, Joseph Naveh, „An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan“, in: *Israel Exploration Journal* 1993/43, s. 81-98.

194 Daněk, *Dobové pozadí*, s. 144. K tomu viz spor o instrumentalizaci „mýtu prázdné země“ v době helénismu a v současné historiografii mezi Josephem Blenkinsoppem a Ephraimem Sternem na stránkách časopisu JSOT v roce 2002.

diaspory. Smyslem vyprávění knihy Nehemjáš je „mumifikace (= zposvátnění), nikoli fortifikace svatého města“.¹⁹⁵ Nehemjáš objíždějící za noci hradby jeruzalémské je andělskou (tedy ahistorickou) postavou, naznačující naplnění ideálu teokracie, ztělesněné nyní chrámem.

Jak tedy hodnotit Daňkovo *Dobové pozadí* i obecněji jeho pojetí vztahu teologie a dějin? Nesporná a příkladná je Daňkova sečtělost. Pozoruhodně odvážná je jeho demontáž domnělých historických opor víry. Nikdo v českém prostředí netrval tak důsledně na tom, že víra má být vírou – a nikoli evidencí – právě i tam, kde jde o vztah k dějinám. Obrněn tímto způsobem čtení Bible, stojí zde Daněk přichystán k periodicky se objevujícím poryvům nových hypotéz. Jeho odpovědi ohledně historicity předexilních epizod zní opakovaně: o tom máme minimum informací. Tato historiografická skepse jej přivádí do blízkého sousedství starozákonních minimalistů. Lze říci, že některé jejich zdánlivě revoluční závěry, přednášel v Praze jedno desetiletí před vypuknutím 2. světové války. Je zde ale podstatný rozdíl: zatímco minimalisté jsou většinou salónními marxisty, kteří při svých rekonstrukcích spatřují otázky kultury a náboženství, tedy onu nadstavbu, vždy jen jako projev a důsledek hmotných poměrů, pokládá naopak Daněk „zřetel náboženský“ za to, oč v exegezi jde. Předjímaje tak v nejednom ohledu pozdější strukturalisty, nachází v biblickém textu jeden a tentýž zápas, exponovaný na mnoha příkladech, v jádru ale spočívající v dilematu „s Bohem nebo s pabohy?“ (jeho termín pro modly). Daňkovi je cizí pojetí, podle něhož by měl mít biblický příběh pro čtenáře osvobodivou a inspirující funkci právě jako příběh, ve svém prostém, či historickém významu – pojímaném *emicky*, tedy zevnitř. Jak jsme viděli, jsou pro Daňka dějiny pouze zevním hávem, jež na sebe bere pradávny náboženský mýtus. I tak by mohly mít vnitřní biblické dějiny za určitých okolností svou důstojnost právě jakožto „displej“ Božího slova, obrazovka, na níž se ukazuje, co chtěl Bůh lidem vyřídit – jak tomu bude např. u Gerharda von Rada. Daněk je ale lapen nutkavou nedůvěrou ke všemu nahodilému a lidskému, do kteréžto kategorie právě dějiny spadají. A tak od nich abstrahuje a likviduje je, jen aby našel *titul náboženský*, tedy nejhlubší teologický motiv jejich uchování. Tento postoj odráží i jeden z nesčetných latinských bonmotů, které se mu připisují: *solī deo existentia* („samému Bohu existence“). Jde o parafrázi Kalvínova *solī deo gloria* („samému Bohu sláva“). Posun mezi *slávou* a *existencí* je ovšem povážlivý. Lze-li Kalvínův výrok chápat jako výpověď o dobrém stvoření, jehož smysl spočívá v oslavě Boha, pak v Daňkově extrémním *solī deo existentia* mizí konkrétní místo a čas, mizí dějiny a příběh, mizí člověk. Temným pokračování jeho výroku je totiž *annihilatioque hominis* („člověka pak zánik“).¹⁹⁶ Aniž by to měl v úmyslu, poskytl tak Daněk

¹⁹⁵ Daněk, *Dobové pozadí*, s. 175.

¹⁹⁶ Patří ke svérázu Daňkova dědictví v české teologii, že se tento výrok, nakolik je mi známo, dochoval pouze v ústní tradici. Příným svědkem a tradentem tohoto výroku je Daňkův žák a interpret Jan Heller. V ústní konverzaci na

svým dílem černou folii, kontrastní pozadí, Ricoeurovu poznatku, že „čas se stává časem lidským, jen pokud je artikulován narativním způsobem...“¹⁹⁷

Brevard S. Childs

Ve své syntetické bilanci, nazvané *Biblická teologie Starého a Nového zákona: Teologická reflexe křesťanské Bible*¹⁹⁸ shrnul yaleský starozákoník Brevard S. Childs (1923-2007) svůj celoživotní zápas o kanonický přístup k Bibli. Specifikum kanonického přístupu spočívá ve vědomém přijetí dvoudílného kánonu, různorodého v detailech, ale jednotného ve svém zaměření (*scope*), jako východiska veškeré další práce s Biblí. Oproti historickokritickému zájmu o její postupný vývoj, je právě *závěrečná podoba Bible* tím, co je pro křesťanského teologa závazné. Childsův program *kanonického přístupu* v širších souvislostech starozákonní biblistiky 20. století představil v roce 2003 v domácím prostředí Martin Prudký.¹⁹⁹ Soustředěnou pozornost mu pak ve své dizertaci z roku 2005 věnoval Filip Čapek.²⁰⁰

Podnětem Childsovu kanonickému zájmu bylo rozčarování, jež po sobě ve Spojených státech zanechalo v polovině 20. století tzv. hnutí biblické teologie a jeho snaha doložit věrohodnost Bible, ztotožněnou s její historicitou, zdánlivě vědeckými argumenty archeologické či lingvistické provenience. Jako náhradu takto chabých opor objevil Childs kategorii křesťanského kánonu.

V roce 1979 předložil svůj *Úvod ke Starému zákonu jakožto k Písmu*.²⁰¹ Jak upozornil Filip Čapek,²⁰² tato práce v USA odstartovala diskusi o kanonicitě jako důležité kategorii při výkladu Písma. Volbou žánru Childs polemicky navázal na dvě století vzdáleného Johanna Gottfrieda Eichhorna a jeho obsáhlý *Úvod ke Starému zákonu*. Podobně jako koncem 18. století nepsal Eichhorn *Úvod* pro nepoučené, mimo církevní tradice stojící zájemce (takové ve svém okolí ani nemohl mít), ale snažil se odpovědět na otázku, co tedy po náporu historické kritiky ještě ze Starého zákona zbývá, píše také Childs pro svého vzdělaného, křesťanské víře (ještě) neodcizeného

počátku roku 2007 Heller ovšem opakovaně zdůraznil, že je tento Daňkův extrémní výrok třeba chápat v duchu kénotické tradice křesťanství jako projev člověkovy nelpění na věcech kolem sebe, ba na sobě samotném (viz Ř 6,3-11).

197 Ricoeur, *ČaV I*, s. 88.

198 Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments : Theological Reflection on the Christian Bible*, Fortress Press: Minneapolis 1993; dále citujeme jako Childs, *Biblical Theology*.

199 Prudký, „Starozákonní biblistika“, zejména s. 146-7.

200 Filip Čapek, *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu: Kánon jako interpretační možnost rozvedená na pozadí díla B. S. Childse a J. A. Sanderse*, Jihlava: Mlýn 2005, zde zejména od s. 31nn. Dále citujeme jako Čapek, *Kánon jako interpretační možnost*.

201 Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London: SCM 1979.

202 Čapek, *Kánon jako interpretační možnost*, s. 38n.

současníka. Směr jeho práce je ale opačný, než o co se snažil Eichhorn. Jestliže tomu šlo o oddělení podstatného ode všech pozdějších – a nedůležitých – „záračných a nadpřirozených přídavků“, snaží se naopak Childs svému čtenáři ukázat význam nejpozdějšího, závěrečného tvaru biblického textu. Tento závěrečný text je výsledkem kanonizačního procesu, tedy postupného růstu a výběru textu. Tento proces je přímým důsledkem specifického statutu tohoto textu, jenž od počátku chtěl být nábožensky autoritativním Písmem komunity věřících a za své vnitřní kritérium považuje instanci *Božího slova*. Starozákonnímu teologovi tedy má podle Childse jít o „analýzu toho, jak se z disparátních částí konstruuje literatura tak, aby pro živé věřící společenství plnila teologickou roli Písma“.²⁰³ Svůj přístup Childs usiloval zakreslit mezi Sklyu historickokritického přístupu a Charybdu přístupu hermeneutického. Eichhornův historický přístup odmítl proto, že „jeho cílem nebyla analýza kanonické literatury synagogy a Církve, nýbrž popis vývoje hebrejské literatury [...] Výsledkem byl enormní předěl mezi kriticky rekonstruovanou literaturou a mezi aktuálním kanonickým textem, který nějaké společenství přijímá a používá jako autoritativní Písmo“.²⁰⁴ Ve svém *Úvodu* se ale vymezil i proti těm, kteří dle jeho soudu vzdali jakoukoli referenční hodnotu Bible: „Ve filosofické hermeneutice Paula Ricoeura a jeho následovníků je Bible pouhou zásobárnou metafor, nadaných silou interpretovat a třídit náš zkušenostní svět, avšak bez ohledu na to, jakého původu tyto představy jsou. Zájem platí tomu, co je před (*devant*) textem, nikoli za ním [...] Klíčový interpretační kontext, v němž metafory fungují, je dán vírou určitého společenství. Tento přístup není schopen vzít vážně základní funkci kánonu, který spočívá v tom, že biblické metafory vyrůstají z kontextu historického Izraele.“²⁰⁵ Tato dvě vymezení, proti historismu a proti intratextualitě, budou charakterizovat celé Childsovo dílo. Ozvou se o devět let později, v jeho *Starozákonní teologii v kanonickém kontextu*.²⁰⁶ A zazní naplno i v jeho *Biblické teologii Starého a Nového zákona* z roku 1993. V *Úvodu* i ve *Starozákonní teologii* jakoby Childs postupně sbíral sílu k tomu, aby v *Biblické teologii* plně vyslovil zvěst – nejen Starého zákona, ale celé dvoudílné Bible.

Vyslovit zvěst dvoudílné Bible chce v *Biblické teologii* tak, že nejprve popřeje sluchu specifickému svědectví (*discrete witness*) Starého a poté Nového zákona. U každého z obou zákonů postupuje odlišně. U Starého zákona sleduje linii biblické dějeprovky. Začíná stvořením a končí apokalyptikou, mudroslovím a žalmy. Naproti tomu v Novém zákoně sleduje linii tradičního procesu. Začíná u vztahu rané církve ke Starému zákonu, představí teologii apoštola Pavla a teprve poté jednotlivá

203 Childs, *Introduction*, s. 96.

204 Childs, *Introduction*, s. 40.

205 Childs, *Introduction*, s. 77.

206 Brevard S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia: Fortress Press 1985; dále citováno jako Childs, *OT Theology*.

evangelia. Svým rozhodnutím představit *zvěst obou částí* křesťanské Bible jako *zvěst jedné knihy* se Childs postavil proti dvěma staletím praxe protestantské biblistiky, která oba zákony rozdělila. U vědomí novátorství svého díla se rozhlíží v dějinách křesťanského výkladu Bible a pátrá po spojenech. Nachází ho v Irenejovi, který v polemice s gnózí zakotvil v církevním učení jednotu Boha stvořitele a Boha otce Ježíše Krista, a tím také jednotu Starého a Nového zákona. Zmíní také Origena, Augustina, Tomáše Akvinského, Martina Luthera a Jana Kalvína. S odvoláním na samotného Ježíše vysvětluje, proč se při svém návratu k dvoudílné křesťanské Bibli rané Církve nevrací k Septuagintě, nýbrž k farizejskému a později reformací přijatému úzkému kánonu Starého zákona²⁰⁷. Výlet do církevních dějin není náhodný. Childs se totiž hlásí k reformační pojetí, které nad jakoukoli instanci autority staví autoritu Písma svatého. Autorita Písma a kanonický proces tvoří spojené nádoby: „Materiál byl různými ústními, písemnými a redakčními stadii a mnoha rozmanitými skupinami tradován s teologickým záměrem. Jelikož byly tyto tradice pojímány jako nábožensky autoritativní, byly předávány takovým způsobem, aby si udržely svou normativní funkci pro nadcházející generace věřících.“²⁰⁸ Kanonicita podle Childse není vnější atribut, který by textu *ex post* přiřkla církevní autoritu, nýbrž „spočívá hluboko v procesu formování této literatury.“²⁰⁹ Kánon představuje rámec, v němž – a jedině v němž – je možné náležitě pochopit Pravdu, kterou Písmo dosvědčuje. Od Wilhelma Diltheye si Childs vypůjčil podvojnost „vysvětlit“ (*erklären*) a „pochopit“ (*verstehen*). Dvě německá slovesa vyjadřují dva základní přístupy k textu: modus usilující o *erklären* představuje analytický přístup k textu, modus *verstehen* naproti tomu přístup, kterému se v textu dostává svědectví o Božích věcech.²¹⁰

Childs si všímá, že je Starý zákon strukturován historicky, jeho základní osnova je dána slovesným ztvárněním kontingentních dějinných událostí. Důraz na dějinnost Bible převzal od Gerharda von Rada. Liší se však od něj tím, že tuto dějinnou linii nehledá metodou analýzy tradičního procesu, vycházející od zárodečných dějinných kréd jako krystalizačních jader dalšího vývoje. Odmítá „vyostřenou debatu, zda jsou – jak je tomu u von Rada – předmětem starozákonní teologie dějiny, konstruované vírou (*Geschichte*), nebo rekonstruovaná vědecká historie.“²¹¹ Úkolem starozákonní biblické teologie je spíše jen prostě popsat v Bibli dosvědčené dějiny spásy. Ty mají být „pochopeny“, nikoli „vysvětleny“, totiž pochopeny „zevnitř společenství víry spíše než z neutrální, fenomenologické rekonstrukce.“²¹²

207 Childs, *Biblical Theology*, s. 62.

208 Childs, *Biblical Theology*, s. 70.

209 Childs, *Biblical Theology*, s. 70-71.

210 Childs, *Biblical theology*, s. 83nn.

211 Childs, *OT Theology*, s. 16.

212 Childs, *Biblical theology*, s. 100.

V jakém vztahu jsou ale dějiny pochopené zevnitř k dějinám pochopeným zvenčí? Podle Childse se jednou překrývají, jindy nikoli. „Teologickým úkolem je taková exegeze dotyčného oddílu, která se vyhne jak racionalistickému předpokladu jakési všeobecné reality za všemi náboženskými výrazy, tak myšlence supranaturalismu, který by zcela popřel jakýkoli vztah mezi vnější a vnitřní stránkou historických událostí.“²¹³ Childs odmítá přenechat monopol na výklad Bible materialisticky nebo naopak idealisticky orientované historiografii. Odmítá ho ale také přenechat lingvistice. Předmětem teologova zájmu je hodnotící, zaujaté svědectví biblického vypravěče. Úkolem historickokritického bádání v biblistice je popsat trajektorii, kterou určitý motiv musel urazit, než se stal svědectvím, hodným toho, aby spoluvytvářelo kánon. „Je jasné, že budeme-li pečlivě studovat ony stovky rozhodnutí, která vedla ke konečnému tvaru, stane se tento tvar ve své klíčové teologické roli svědectví mnohem pochopitelnějším.“²¹⁴ Navzdory procesu vedoucímu ke konečnému tvaru si předchůdné fáze koncového tvaru svědectví podrží něco ze své předchůdné výpovědi a *toto něco* zakládá potenciální *víceznačnost* konkrétního biblického textu.

S tímto metodickým předsevzetím pak Childs ve druhé části své *Biblické teologie* probírá deset ústředních témat dvoudílné křesťanské Bible, pojatých jako deset aspektů onoho jediného, byť mnohotvárného, Starému i Novému zákonu společného referentu Bible. Těmito tématy jsou 1) identita Boží; 2) Bůh jako stvořitel; 3) vyvolení, smlouva a Boží lid; 4) Kristus a Pán; 5) smíření s Bohem; 6) zákon a evangelium; 7) staré a nové lidství; 8) biblická víra; 9) Boží království; 10) poslušný život – etika. Ve všech kapitolách postupuje diachronně od nejranějších, kritickým bádáním zjištěných podob těchto tradic až po jejich podobu kanonickou. Všímá si přepracovávání jednotlivých tradic vzhledem ke kanonickému tvaru Bible, v blocích těchto tradic samotných i porůznu jinde v rámci biblického kánonu.

Zastavme se ve třetím tématickém bloku, u tradice věnované Mojžíšovi. Childs je v ní nepochybně doma už proto, že je autorem detailního komentáře ke knize Exodus.²¹⁵ Nejprve se vyrovnává s Wellhausenovou²¹⁶ a později von Radovou²¹⁷ tezí o prioritě historického narativu a jisté podřadnosti později připojených zákonných látek. Samozřejmě tuto tezi odmítá: „Mojžíšův zákon zde byl napřed jako autorita a teprve později byl kanonizován korpus Proroků. Proces kanonizace zřetelně potvrdil ocenění, kterého se zákonu dostalo náboženskou praxí. Navíc je zcela evidentní, že proroci se sami nepovažovali za náboženské novátory a poukaz k takzvanému etickému monoteismu byl

213 Childs, *Biblical theology*, s. 100.

214 Childs, *Biblical theology*, s. 104.

215 Brevard S. Childs, *Exodus*, London: SCM 1974.

216 Childs, *Biblical theology*, s. 136.

217 Childs, *Biblical theology*, s. 174.

dávno vyvrácen.²¹⁸ A jinde: „Panuje široký moderní konsensus, že proroci nebyli iniciatory nového pojetí Boha, jak se kdysi, v 19. století mělo za to, nýbrž se spíše snažili volat Izrael zpátky k jeho původnímu závazku vůči Jahvovi.“²¹⁹ O jaký „široký moderní konsenzus“ se tu Childs opírá, není tak docela zřejmé. Když o kus dál hovoří o obsazení Země zaslíbené, prozradí, jak se to má s jeho vztahem k fakticitě popisovaných událostí. Na tenký led posuzování historicity jednotlivých motivů se prý nebude pouštět, natož aby se zaplétal do analýzy jednotlivých pramenů. Z toho, jak rychle je hotov s odsudkem Franka M. Crosse, Normana Gottwalda, Johna Van Seterse²²⁰, Paula Hansona²²¹, Johna Bartona²²² a dalších vyplývá, že tzv. objektivním dějinám Izraele valnou pozornost nevěnuje. Připustí sice, že „je celkem pravděpodobné, že tradice exodu byly původně předávány a utvářeny při liturgických příležitostech“ a že „různé elementy tradice exodu, které byly již během svého ústního předávání zařazeny do historické řady, cirkulovaly kdysi nezávisle a v jeden celek byly spojeny teprve v rámci složitého procesu.“²²³ Tím se silně přibližuje pojetí, podle něhož je vyprávění o vysvobození Izraele z egyptského otroctví agadou velikonočních svátků s nulovou historicitou.²²⁴ To je ale nejzazší bod, kam je ochoten v rámci diachronní analýzy zajít. Vzápětí konstatuje, že motiv exodu je přítomen ve všech částech Starého zákona, že ustavuje identitu Izraele a že dokonce formuje i eschatologický výhled (Ez 20 a Iz 51). Ani na okamžik Childs nikde na čtenáře spiklenecky nezamrká, jako že teď si alespoň na okamžik, mezi námi odborníky, povíme, jako to bylo doopravdy. Naopak, jako kontrastní folii pro svůj přístup použije *Nástin starozákonní teologie* Walthera Zimmerliho. To je kniha, která je jinak v mnoha ohledech (svým dějinným obrazem, ale do jisté míry také svým členěním) pro Childsovu *Starozákonní teologii v kanonickém kontextu* určující. Childs se pozastavuje nad způsobem, jakým Zimmerli uvedl na scénu Mojžíše: „Na počátku dějin lidu Izraele stojí Mojžíš, muž s egyptským jménem, jenž obdrží příkaz, aby v Jahvově jménu vyvedl Izrael z Egypta do zaslíbené země.“²²⁵ Jakýpak „Mojžíš, muž s egyptským jménem“, táže se Childs.²²⁶ Bible přece neví o tom, že by šlo o egyptské jméno, zato ale pomocí lidové etymologie v Ex 2,10 toto jméno vykládá jako „vytahující“. Samozřejmě Childs zná teorii, podle níž je Mojžíšovo jméno skutečně odvozeno z egyptského slova „syn“. „Jenomže vědecká etymologie operuje v jiném kontextu, než jakým je biblická tradice, a to dvojí nemůže být jednoduše zaměňováno [...] Jistě, je zřejmé, že Starý zákon

218 Childs, *Biblical theology*, s.136.

219 Childs, *Biblical theology*, s. 352.

220 Childs, *Biblical theology*, s.152.

221 Childs, *Biblical theology*, s.183.

222 Childs, *Biblical theology*, s.172.

223 Childs, *Biblical theology*, s. 130.

224 Viz např. Mario Liverani, *Israel's History and the History of Israel*, London: Equinox 2006, s. 324nn.

225 Walther Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer 1972, s. 69.

226 Childs, *OT Theology*, s. 109.

obsahuje mnoho tradic o Mojžíšovi, z nichž některé jsou s jinými zřetelně v napětí [...] Nicméně i tak je pravda, že tyto disparátní tradice byly určitým způsobem seřazeny a byl jim dán celkový kanonický výklad.²²⁷

Childsův důraz na kanonické znění Písma je tedy jeho poučenou a vědomou volbou. Zajímá ho „ona síla skrytá za mnohvrstevným biblickým textem, která je svou podstatou teologická a nemůže být správně interpretována jen v kategoriích kultury nebo dějin“.²²⁸ Childs své rozhodnutí systematicky reflektuje v exkurzu *Biblické teologie* nazvaném „Teologický problém starozákonních dějin“.²²⁹ Stručně zde představí galerii autorů historickokritického přístupu. Poté, co se ve vědomí evropských vzdělavců rozevřel Lessingův „ošklivý příkop“, došlo k tomu, že se dějiny vyhouply na stolicí arbitra pravdivosti. „Výsledkem je, že historická sekvence starozákonních dějin, a to i těch, které navrhoval Wellhausen, byla drasticky otřesena. Proti rozhodující roli historicity Childs připomene postřeh Hanse Freie,²³⁰ podle něhož schizma mezi biblickým a historickokriticky rekonstruovaným obrazem minulosti je výdobytkem i břemenem poosvícenské doby. Praktikuje-li patristika i reformace alegorické a typologické čtení, nezpochybňuje proto automaticky fakticitu popisovaných událostí. Childs odmítá alternativu, kterou vnucuje poosvícenská doba, když proti sobě staví navzájem exkluzivně historický nebo konfesní obraz.“²³¹

Jak jsme již viděli, kromě Childsova silného odporu vůči snaze ujařmit biblickou teologii *dějiny*, je mu stejně tak proti mysli ujařmit ji *jazykem*. Childs ví o nečekaném spojení v podobě tzv. jazykového obratu v humanitních vědách. Teologům, kteří odedávna pracují s texty a chápou je vždy především v jejich vztahu k přítomnosti, jsou některé závěry tohoto obratu srozumitelné a vítané. Childs ale varuje: „většině biblistů je hrozba, kterou pro obor představuje tento směr, zřejmá, a to ironicky jak konzervativcům na pravici, tak liberálním teologiím na levici“.²³² Takto komentuje Haydena Whita a jeho radikální skepsi vůči objektivitě historiografie, stejným tónem odmítal od počátku Paula Ricoeura a jím inspirované důrazy na narativitu Bible. Konstatuje, že „veškeré poosvícenské studium dějin ve vztahu ke Starému zákonu jasně odhalilo povahu a rozsah slepé uličky, v níž se křesťanská teologie ocitla“.²³³

A Childsovo řešení této slepé uličky? „Biblická teologie nenabízí ani novou filosofii dějin, ani čerstvou teorii jazyka, ale [...] církevní způsob teologické reflexe, spočívající v porozumění svému

227 Childs, *OT Theology*, s. 109.

228 Childs, *Biblical theology*, s. 145.

229 Childs, *Biblical theology*, s. 196-207 „Excursus: The Theological Problem of Old Testament History“.

230 Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven: Yale University Press 1974.

231 Childs, *Biblical theology*, s. 200.

232 Childs, *Biblical theology*, s. 205.

233 Childs, *Biblical theology*, s. 206.

vlastnímu Písmu, svému kánonu a svému christologickému vyznání, které zahrnuje tajemství toho, jak jde Bůh světem spolu se svým lidem.²³⁴ Tváří v tvář postmoderní pluralitě přístupů se Childs hlásí ke svému epistemologickému východisku. Tím je pro něj pojem *zjevení*, označující Boží příklon k lidem, především tehdy, když si vyvolil Izrael, a vrcholně pak, když na svět poslal Ježíše Krista. Bible je výlučným a dostatečným svědectvím o tomto příklonu a jako taková je skutečným médiem Božího zjevení. To je její nejvlastnější *intentio operis* a z toho je třeba vyjít tam, kde se chceme pokusit vystihnout celek její zvěsti. Jakékoli jiné čtení je ignorancí toho, jak chce být Bible čtena. V závěru své *Biblické teologie* se Childs hlásí k dictu Karla Bartha, podle něhož „zjevení není predikátem dějin, nýbrž dějiny jsou predikátem zjevení“.²³⁵ Tato věta přesně vystihuje Childsovo pojetí. Dějiny samy o sobě nemají pro teologa nijak zjevovatelskou funkci. Mohou se však stát nástrojem zjevení. Těmi se ale stanou pouze potud, nakolik dosvědčují zjevení v jeho dogmaticky definovaném obsahu. Dějiny jsou zde instrumentalizovány, mají být názornou ukázkou Božích kvalit, které již ovšem známe z dogmatiky, mají být svědectvím o Bohu – mají být predikátem zjevení. Hospodin, Bůh Bible chce být dosvědčován vyprávěním o mocných činech, které pro svůj lid vykonal. Na rozdíl od G. von Rada Childs a spolu s G. Ernestem Wrightem ale odmítá jakýkoli ústupek biblické kritice, který by chtěl na základě historické analýzy vybrat z celku Bible pouze některé důrazy či motivy. *Celá* Bible chce a má být svědectvím o Božím zjevení. Takové dějiny, které by nespĺňovaly požadavek být predikátem zjevení, se ocitají mimo záběr Childsova zájmu.

Jak poznamenává Filip Čapek, „v kanonickém přístupu se nekontrolovaně směřují snaha o vhled do minulosti, do toho »jak se co stalo«, s předem danou představou, »jak to bylo« nebo přesněji »jak to bývalo mělo být«. Deskriptivní poloha se tak Childsově argumentaci prolíná s polohou normativní.“²³⁶ Childs tak, aniž by na to výslovně upozornil, znovu spojuje to, co před více než půldruhým stoletím rozdělil Johann Philip Gabler: biblickou a dogmatickou teologii. „Úkol biblické teologie jde v teologické reflexi mnohem dál, než je pouhý historický popis toho, jak různě byl Bůh chápán v obou zákonech. Usiluje dostat se od biblického svědectví k podstatě tohoto svědectví, jíž je Bůh sám. V tomto smyslu se v principu neliší cíl biblické teologie od dogmatické, rozdíl spočívá pouze v oblasti jejich hlavního zájmu. Obě disciplíny postupují směrem víry hledající porozumění.“²³⁷

Jistý problém spočívá v Childsově takřka nulovém koaličním potenciálu. Když polemizuje s

234 Childs, *Biblical theology*, s. 206.

235 Childs, *Biblical theology*, s. 720, citát z Barthovy *KD I/2*, .

236 Čapek, *Kánon jako interpretační možnost*, s. 51.

237 Childs, *Biblical theology*, s. 396.

historickou kritikou, používá argumenty strukturalistů. V okamžiku, kdy bychom čekali, že proto nahlásí trvalý pobyt v jejich táboře (byť třeba nadepsaném „vyznavačská perspektiva“), pustí se do boje s jejich konfesionalismem, nominalismem, existencialismem, s jejich intratextualitou či textovým imanentismem, s jejich sociologizujícími a psychologizujícími tendencemi. Ve jménu biblického realismu trvá na dějinách Izraele jako na na svědectví o objektivních realitách, které nejsou arbitrární, ale závazné—ovšem *jinak*, než jak si to o těchto realitách přemýšleli Albright, G. von Rad, Van Seters či Gottwald. Ti všichni v Childsově pohledu potřebují berličky externí evidence, ať již textové, archeologické nebo sociologické povahy. Childs objevil kánon jako Bohem zamýšlenou podobu svědectví, již proto musí platit přednostní, ba výlučná pozornost teologů. Bible je v jeho pojetí kategorie svého druhu a podrobovat ji jiným kategoriím je již samo o sobě projevem malověrnosti. V tomto kategoriálním vyzdvižení Bible, v této neochotě vystoupit ze své vlastní perspektivy, byť třeba jen kvůli komunikaci, a podrobit ji kritické reflexi, spočívá Childsova síla i slabost.

Walter Brueggemann

Opakem Childsova monologického přístupu je přiznaně postmoderní teologie Waltra Brueggemanna (nar. 1933). Jestliže Childs svým důrazem na kánon jako předmět teologova zájmu kategoriálně nadřazený jakékoli diachronní relativizaci připomíná středověké realisty, je naopak Walter Brueggemann novodobým pokračovatelem filosofického nominalismu. Jeho *Teologie Starého zákona: Svědectví, diskuse, obhajoba*²³⁸ je i po formální stránce jakousi poetikou Starého zákona, ovšem se silným věroučným a etickým dopadem. Poetikou proto, že na rozdíl od předchozích přístupů, zajímajících se o to, *co* a v jakých *dějinných proměnách* Bible říká, klade Brueggemann neustále důraz na to, *jak* Bible říká to, co chce říci. V navázání na svého učitele Jamese Muilenburga definuje výklad Bible jako „nájezd na to nevýslovné“,²³⁹ obsažené v biblických textech. „Muilenburg trval na tom, že máme-li zaslechnout, co chce text říci, musíme věnovat bedlivou pozornost každíčkému jeho detailu. Byl nadto přesvědčen, že podobné detaily jsou v textu záměrné, a neporozumíme textu plně, nebudeme-li věnovat pozornost těmto detailům. Z hlediska teologické interpretace souvisí vždy *co* s *jak*, a nelze proto generalizovat ani shrnovat, nýbrž je třeba věnovat pozornost detailu.“²⁴⁰ Filosofický nominalismus zní zřetelně z distinkce (převzaté od Richarda A. Lanhama) mezi „člověkem seriózním“ (*homo seriosus*) a „člověkem

238 Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress Press 1997, dále jako Brueggeman, *Theology*.

239 James Muilenburg, „Form Criticism and Beyond“, in: *Journal of Biblical Criticism* 88/1988, s.18.

240 Brueggemann, *Theology*, s. 55.

rétorickým“ (*homo rhetoricus*), kterou Brueggemann aplikuje na Starý zákon: „Možná je pravda, že platonskou tradici i celou tradici klasické teologie pěstoval *člověk seriózní*. Jsem ale přesvědčen, že pro Starý zákon je charakteristické, že se nám v něm – typicky židovsky – Bůh dává (a existuje, nakolik Bůh „existuje“) pouze v riskantní praxi rétoriky. Když se tedy věnujeme starozákonní teologii, musíme si dát pozor, abychom do ní nevnášeli ontologická tvrzení, která neodpovídají této konkrétní svérázné rétorice. *Se vši důsledností budu trvat na tom, že Bůh starozákonní teologie jako takový žije v rétorickém podniku tohoto textu, vždy spolu s ním a v jeho rámci, a nikde jinde a nijak jinak.*“²⁴¹ Tato proklamace je parafrází Derridova okřídleného a mnohoznačného výroku o tom, že „neexistuje nic mimo text“.²⁴² V duchu dekonstrukce pak Brueggemann účtuje s ontologizující, historizující, racionalistickou teologií 19. a 20. století a prohlašuje: „Navrhuji proto *kontextuální posun od hegemoniální interpretace* (stále ještě zřetelné kolem poloviny 20. století u Walthera Eichrodta a Gerharda von Rada a zcela nedávno u Brevarda Childse) *ke kontextu pluralitnímu a interpretativnímu* (jak ho zachycují texty samotné, jejich interpretace i kultura v širším smyslu).“²⁴³ Ústup od univerzalistických nároků a důraz na dialogičnost Bible má důležitou teologickou implikaci: Brueggemann je přesvědčen, že božská postava, která je v Bibli dosvědčována, „*má v samotném centru života svého subjektu skutečný rozpor*. Tento rozpor je motorem, který pohání svědectví Izraele, představuje slávu oné zvláštní víry Izraele i věčný zdroj trápení, které charakterizuje jeho život. Tento rozpor je zásadním teologickým datem. Není projevem nějakého vadného »primitivního náboženství«, jehož by se pozdější konceptualizace Boha měly zbavit.“²⁴⁴

Systematicko-teologicky přichází Brueggemannovu rétorickému podniku na pomoc teolog z Yaleovy univerzity a vůdčí postava hnutí, nazývaného postliberalismus, americký luterán George A. Lindbeck (nar. 1923). Ten ve své knize *O povaze nauky: Náboženství a teologie v postliberálním věku*²⁴⁵ přemýšlí o charakteru křesťanského teologie. Vedle tradičních dvou pojetí, jež podle něj představuje 1) pojetí *kognitivně-propozicionální*, v němž šlo teologům po staletí především o popis skutečnosti tak, jak doopravdy je, a 2) pojetí *zkušenostně-expresivní*, které popisuje, co přitom prožívám, navrhuje Lindbeck 3) pojetí *kulturně-lingvistické*. V tomto pojetí jde o *intrasystemickou konzistenci* řeči o Bohu, tedy o to, aby jednotlivé výpovědi dávaly smysl a byly kongruentní v rámci určitého jazykového systému, jehož zdrojovou doménou je Bible, resp. další tradice

241 Brueggemann, *Theology*, s. 66, kurziva poslední části citátu je autorova.

242 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore – London: Hopkins University Press 1997², rev., s.163.

243 Brueggemann, *Theology*, s. 710.

244 Brueggemann, *Theology*, s. 268.

245 George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press 1984. Lindbeckovi věnují v českém prostředí pozornost Petr Macek, *Novější anglo-americká teologie*, Praha: Kalich 2008 a Jaroslav Vokoun, *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad 2009.

považované komunitou za konstitutivní. Dbát o to, aby výpovědi víry dodržovaly pravidla tohoto systému – a nikoli dokazovat jejich referenční adekvátnost a převahu nad jinými systémy, je tedy vlastním úkolem teologie v pluralistickém kontextu dneška. Brueggemann od Lindbecka přejal metaforu teologie jako *gramatiky víry*.²⁴⁶ Geniálně ji snoubí s důrazem Gerharda von Rada na starozákonní dějinná kréda jako jakési nejstarší, původně ústně tradované mikropříběhy, kolem nichž jako kolem krystalizačních jader postupně vznikly ostatní texty Starého zákona,²⁴⁷ a konečně s důrazem Paula Ricoeura, který rozpracoval aspekty svědectví jakožto specifického druhu komunikace o událostech, kterých byl vypravěč účastníkem a nyní o nich s uplatněním své vlastní věrohodnosti svědčí. Na základě toho Brueggemann prohlašuje: „Trvám na tom, že Bůh je obsažen ve svědectví Izraele, tvořeném celými větami, a nemůže být z těchto celých vět abstrahován. Navíc, i když lze tyto celé věty uspořádat různými způsoby, jejich charakteristickou formu můžeme popsat takto: Svědectví celé věty, které se příznačně v Izraeli stává zjevením, je uspořádáno kolem slovesa v činném rodu, které popisuje akci působící proměnu, iritaci nebo převrat.“²⁴⁸ Brueggemann se tedy ve své analýze Starého zákona zaměří na nejfrekventovanější aktivní *slovesa*, jejichž subjektem je starozákonní Bůh (slovesa stvoření, zaslíbení, záchrany, přikázání a vlády).²⁴⁹ Ona představují vlastní proprium svědectví Izraele. Vzhledem k narativní povaze biblického svědectví nebude výsledný obraz použitých sloves ani úplně konzistentní, ani historicky průkazný. Teprve odvozeně, když má své svědectví zobecnit nebo vyjádřit v přímé řeči, sahá Izrael k *adjektivům*, „slovům, kterých používá, aby Jahva charakterizoval tak, jak byl v Izraeli rozpoznán jakožto výslednice palety konkrétních slovesných vět.“²⁵⁰ Příkladem je tzv. formule milosti v Ex 34,6-7 („Hospodin, Hospodin! Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšší milosrdný a věrný...“), doxologie komponovaná z adjektiv. Po činech a vlastnostech Božích přistupuje (teprve nyní!) Brueggemann k výpovědím o Boží trvalé povaze. Ty se vyjadřují pomocí *substantiv*. Brueggemann je ovšem i zde dalek jakékoli onotlogizace a spěchá zdůraznit, že jde o metafory. Jak v domácím prostředí připomněla Ivana Procházková,²⁵¹ jeho přístup v této části nezapře inspiraci kognitivní lingvistikou. Metafory, kterých Bible používá pro označení Boha o povahy, Brueggemann uspořádává do skupin (metafory vládnutí: soudce, král, válečník, otec; metafory péče: umělec, lékař, zahradník, matka, pastýř).

246 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, s. 69.

247 Brueggemann si je ovšem vědom úskalí, které spočívá v G. von Radově literárněkritickém tvrzení, že kréda jsou *nejstarší* částí Starého zákona, a dá proto přednost tvrzení, že jsou *nejcharakterističtější*, viz Brueggemann, *Theology*, s. 122.

248 Brueggemann, *Theology*, s. 123.

249 Viz celá 4. kapitola in: Brueggemann, *Theology*, s.145-212.

250 Brueggemann, *Theology*, s. 213.

251 Ivana Procházková, *Hospodin je král: starozákonní metafora ve světle kognitivní lingvistiky*, Praha: ČBS 2011, s. 41.

Po této „gramatické rozcvičce“, v rámci níž Brueggemann představil specificky událostní charakter biblického svědectví o Bohu, přichází ke slovu základní a vůdčí metafora celé Brueggemannovy starozákonní teologie, kterou používá k tomu, aby rozehrál inherentní dialektičnost Starého zákona: metafora *soudního procesu*. Naznačena je už podtitulem celé práce, jenž zní *svědectví, diskuse, obhajoba*. „Situace soudního procesu znamená, že nějaká skutečnost je předmětem sporu a existují zde různé, navzájem soutěžící názory na to, jak tato skutečnost vypadá (nebo vypadala) [...] Soudní dvůr nemá ke »skutečné události« jiný přístup než skrze svědectví.“²⁵² Když tedy přehledem klíčových sloves, adjektiv a substantiv představil *základní svědectví Izraele (Israel's Core Testimony)*, přistupuje nyní Brueggemann ke křížovému výslechu, tedy k výslechu svědka, který má s Bohem zkušenost docela jinou.²⁵³ V části nazvané *protisvědectví Izraele (Israel's Countertestimon)* dává slovo krizi víry, zkušenosti s Boží skrytostí, ba absencí. Pozoruhodně pak právě v této souvislosti představí biblické mudrosloví (i debatu, která se kolem něj rozvinula ve starozákonním bádání ve 20. století²⁵⁴) Následuje svědectví o Hospodinu, který je nejen skrytý, ale i nepřátelský a nebezpečný. Prochází obrazy Boha pokušitele, našeptávače a násilníka (podle Gn 8,21 Bůh litoval stvoření a chtěl je zničit; podle 1Kr 21,19-23 naváděl Achaba ke zlému; podle knih Jeremjáš a Jób působí svým věrným jenom utrpení). Jde o komplex otázek, které se od počátku 18. století traktují v rámci *teodiceje*, filosofické a teologické diskuse o tom, jak ospravedlnit ideu dobrého a všemohoucího Boha tváří v tvář zlu. Brueggemann se zde nenechá vtáhnout do systematické debaty o zlu. Ponechává otevřené, zda je představa skrytého a pokoušejícího Boha sama luterským *Anfechtung* (pokušením), které má být odmítnuto, nebo zda jsou i tyto temné tóny biblického svědectví o Bohu nějak normativní. Metafora soudu zde Brueggemannovi dovoluje zastavit se v čase soudního jednání a nemuset nakonec vyslechnout soudcův verdikt.

Vítanou možností rozehrát kulturní a dobovou, „lidskou, příliš lidskou“ podmíněnost Bible poskytne Brueggemannovi metafora soudního procesu v další – nejdelší – „soudní“ části práce. Ta je věnovaná *nevyžádanému svědectví Izraele*.²⁵⁵ „Při bližším pohledu na to, jak Izrael svědčí o Bohu, se ukazuje, že Izrael je vskutku poněkud živelný svědek, který nezůstane u pouhého svědectví o Jahvovi. Bez nadechnutí či pauzy pokračuje v jedné a téže větě o mnoha dalších věcech, na něž vůbec nebyl tázán. A právě tyto *další věci* představují nevyžádané svědectví Izraele.“²⁵⁶ První položkou nevyžádaného svědectví je – překvapivě – motiv vzájemné lásky Boha a jeho lidu. Odtud se odvíjí motiv vzájemné smlouvy těchto dvou partnerů a z něj vyplývající praxe poslušnosti,

²⁵² Brueggemann, *Theology*, s. 120n.

²⁵³ Brueggemann, *Theology*, s. 317-399.

²⁵⁴ Brueggemann, *Theology*, s. 334nn.

²⁵⁵ Brueggemann, *Theology*, s. 407-564

²⁵⁶ Brueggemann, *Theology*, s. 408.

motiv jejich vzájemného estetického zalíbení, proměnlivosti ve vztahu a z ní plynoucí střídý radosti i zármutku. V rámci nevyžádaného svědectví se ke slovu dostává slušná dávka psychologie. V tomto rámci je řeč o postavení Izraele uprostřed rodiny ostatních národů, a to nikoli jen obecně, ale v konkrétní dějinné zkušenosti s říšemi asyrskou, babylonskou a dalšími.

Poslední „soudní“ část hovoří o *vtěleném svědectví Izraele*.²⁵⁷ Věnuje se instancím a institucím, které ve Starém zákoně prostředkují setkání Boha a člověka. Brueggemann začíná u židovského pojetí Tóry jako prostředí Boží přítomnosti; trefně nazývá tento charakter Bible jako *svátostný*. Věnuje se chrámové bohoslužbě a jejímu personálu, instituci království a jeho vztahu k chrámu a k Tóře. Zmíní se i o pozdním výhonku ideologie izraelského království, o myšlence zaslíbeného mesiáše. V kapitole věnované starozákonním prorokům dá opět v plné síle zazářit silným stránkám rétorické analýzy: popisuje zvláštní statut proroka jako imaginací nadaného rétora, který je díky své oddanosti Hospodinu svobodný od soudobého diskurzu – a právě jen jako takový schopen jej podstatně ovlivnit. Zachycuje infrastrukturu mudroslovné tradice, z níž zřejmě vyšel podnět ke kanonizaci dosavadních různorodých tradic víry v Hospodina. Dotkne se motivů spojení deuteronomistické a kněžské tradice, s odvoláním na Albertzovy *Dějiny náboženství Izraele* zdůrazňuje kompromisní povahu kánonu, která se právě touto kvalitou stává operativním principem života v pluralitní situaci. Není divu, že právě v této části více než v předchozích částech celé knihy Brueggemann popřává sluchu historickokritickému bádání. Má-li představit *vtělené* svědectví, je zájem o konkrétní instituce v čase a prostoru zcela namístě. Zklamán bude ten, kdo by čekal vysvětlující kapitolu o Brueggemannově představě o tom, „jak to bylo doopravdy“, aby pak na tomto pozadí rozvinul svou teologickou vizi. Informován svým heidelberským učitelem Hansem Woldemarem Wolffem a později Rainerem Albertzem, považuje Brueggemann Tóru za kompromis mezi kněžskou ideologií a proroky inspirovaným deuteronomismem, k němuž došlo „někdy v době exilu nebo hned po něm, možná na příkaz Peršanů“.²⁵⁸ Toto spojení prý bylo možné mj. proto, že jde v mnoha ohledech o paralelní, ba místy symetrické teologické systémy („dvojčata jeruzalémských trajektorií“²⁵⁹): kněžské představě božské reprezentace v podobě Hospodinovy *slávy (kavod)* odpovídá deuteronomistický důraz na Hospodinovo *jméno*. Sebekriticky k vlastnímu protestantskému předporozumění a ovšem také kriticky k Wellhausenově představě o kněžském prameni jako nejmladší části Pentateuchu se naopak přiklání k názoru, že liturgické části představují základní, nejstarší vrstvu Starého zákona, „neboť to bylo při bohoslužbě a nikoli při nějaké laboratorní intelektuální činnosti, kdy si Izrael zformoval svou jedinečnou identitu a uchoval svůj

²⁵⁷ Brueggemann, *Theology*, s. 567-704.

²⁵⁸ Brueggemann, *Theology*, s. 590.

²⁵⁹ Brueggemann, *Theology*, s. 670.

neobvyklý způsob života ve světě“.²⁶⁰

Jakou funkci tedy Brueggemann ve své teologii Starého zákona přikládá dějinám? V rozsáhlém úvodu k práci Brueggemann odmítá „osvěcenskou“ situaci, v níž se biblistika nechala ujařit historismem. Nakolik je přitom práv bohatému spektru historickokritického starozákonního bádání zejména v německojazyčné oblasti, toť otázka, kterou např. Filip Čapek v kritické recenzi Brueggemannovy teologie odpovídá záporně.²⁶¹ Jeho práce je apriorně a důsledněji než u všech jiných starozákonníků synchronní, vycházející z konečného stavu biblického textu. Jediným historickým datem, které se v Brueggemannově teologii opakovaně objevuje na desítkách míst, je zboření jeruzalémského „prvního“ chrámu Babyloňany v roce 587 př. n. l. Toto blíže nijak nespecifikované datum představuje v jeho pojetí základní bod obratu, paradigma zvládnuté krize, o čemž je prý Starý zákon mnohohlasným svědectvím. Poněkud překvapí relativně antikvovaný repertoár autorů, o něž se při své představě o minulosti Izraele *opírá*: rozsáhle cituje Maxe Webra, Sigmunda Mowinckla, Franka M. Crosse, Mortona Smitha, Gerharda von Rada, Hanse-Joachima Krause, Normana Gottwalda a svého učitele Hanse Waltra Wolffa,²⁶² tedy většinou autory z šedesátých let a starší; z novějších autorů především Rainera Albertze, Josepha Blenkinsoppa, Erharda Gerstenberga. Volbou pádu chrámu jako bodu obratu se Brueggemann obratně vyhnul otázce historicity tzv. biblických předdějin (Gn 1-11) i příběhům praotců, exodu z Egypta, putování po poušti a obsazování zaslíbené země i přesnějším okolnostem vzniku monarchie, mimo jeho pozornost zůstává antagonismus dvou jahvistických svatyň perské a helénistické doby, Jeruzaléma a Gerizim. Zřejmou různorodost starozákonních textů, kterou mnozí jiní řeší pomocí nějaké podoby vývojové trajektorie, Brueggemann zužitkoval tak, že ji prohlásil za silnou stránku svědectví o Bohu jako ústřední postavě Bible. Modelem soudního procesu Brueggemann ukazuje, že rozporuplnost a zprostředkovanost biblického líčení Boha je, stejně jako jinde v životě i v literatuře, dokladem „plnokrevného“, „oblého“²⁶³ charakteru jeho hlavního hrdiny.

Prostřednictvím této teologie se tedy setkáváme s členitou osobou Boha Izraele. Tento Bůh je svorníkem všech rozporuplných příběhů, v nich hraje hlavní roli. S ironickým mrknutím směrem ke čtenáři se Brueggemann hlásí k formulaci G. Ernsta Wrighta, že Hospodin je „Bůh, který jedná v dějinách“. Ano jedná, dopoví Brueggemann, ale v dějinách *před textem*, tedy v aktuální

²⁶⁰ Brueggemann, *Theology*, s. 653.

²⁶¹ Filip Čapek, „Double rhetoric of Brueggemann's Theology: Hegemony as Rhetorical Construct“, in: *CV* 2001/1.

²⁶² Brueggemann, *Theology*, s. 585nn.

²⁶³ Viz David Javornický, „Kategorie Postavy v poetice starozákonních narativů“, in: *SAT* 13/2008-2, s.162, kde v navázání na Edwarda M. Forstera píše o inspiraci literárně-teoretické kategorie oblé (komplexní a složité) a ploché (jednorozměrné) postavy.

současnosti, a to skrze věřící společenství, které otevírá Bibli.²⁶⁴ Jeho individuální i společná poslušnost Boží a z ní plynoucí angažovanost je jediným „historickým“ důkazem pravdivosti Bible. Rétorická kritika v Brueggemannově provedení²⁶⁵ není pouze analýzou výrazových prostředků použitých v textu, ale také rozvahou o tom, jak dnes máme na výzvu Bible odpovědět tak, aby to ve změněném kontextu dneška byla *odpověď svým efektem analogická* tomu, jaká byla zamýšlená odpověď v době prvního kanonického použití textu. A Brueggemann se netají tím, že to podle jeho názoru má být v dnešní době především odpověď antikonzumní, antimilitaristická a emočně nabitá.

4 Teologie Starého zákona jako dějinné vaznání

Gerhard von Rad

Bodem obratu mezi celkovými reprezentacemi Starého zákona se stala dvoudílná teologie, již své dílo korunoval heidelberský starozákoník Gerhard von Rad (1901-1971). Jak ve své studii „Starozákonní teologie v éře moderny“²⁶⁶ připomněl Martin Prudký (nar. 1961), vystihují životní křížovatky Gerharda von Rada dobře zápasy a snahy starozákonní vědy prvních dvou třetin 20. století. Původem z aristokratické rodiny v Norimberku, zapsal se ke studiu teologie tři roky po skončení první světové války, v době protestantské deziluze z nenaplněných příslibů liberalismu. Zažil nástup a pád nacismu, k němuž byl vždy odmítavý mj. právě kvůli jeho antisemitismu, i poválečné rozdělení Německa a Evropy. Jako starozákoníka jej ovlivnil především Albrecht Alt (1883-1956), autor vlivných hypotéz o vzniku Izraele a jeho víry. Pod jeho vedením předložil v roce 1930 habilitaci nazvanou *Dějinný obraz chronistického díla*.²⁶⁷ „Způsob uchopení tématu je příznačný a charakteristicky předznamenává další von Radovu cestu – nezkoumá primárně reálné dějiny, které jsou za chronistickými texty, nýbrž *teologický koncept* („ideový konstrukt“) dějin, kterým je jejich podání zformováno,“²⁶⁸ vyzdvihuje význam této práce Prudký. V souvislosti s „obrazem dějin“ pak Gerhard von Rad těsně před válkou zformuloval hypotézu směřovanou právě pro pojetí dějin v celkové reprezentaci Starého zákona: podle ní tvoří krystalizační jádra vyznání Izraele tzv. „malá dějinná kréda“, komprimované osnovy vyprávění o tom, jak Bůh zachránil Izrael.²⁶⁹ Jsou-li nejstarší vyznání Izraele dějinné povahy, je třeba, aby se to odrazilo také v

264 Brueggemann, *Theology*, s. 574.

265 Brueggemann, *Theology*, s. 59.

266 Martin Prudký, „Starozákonní teologie v éře moderny: Retrospektiva při 100. výročí narození G. von Rada“, in: *TREF* 2001/2, s. 101-124; dále jako Prudký, „Sz teologie v éře moderny“.

267 Gerhard von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, Stuttgart: Kohlhammer 1930.

268 Prudký, „Sz teologie v éře moderny“, s. 103.

269 Gerhard von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart: Kohlhammer 1938.

celkových reprezentacích Starého zákona, napsal pak v roce 1943 kriticky na adresu Ludwiga Köhlera, Walthera Eichrodta a dalších.²⁷⁰ „Teologie starého zákona musí být svým založením *dějinná*, nikoli systematická“,²⁷¹ pokračoval v roce 1952, neboť – vyloupne se nakonec téhož roku okřídlená formulace – „Starý zákon je knihou dějin“. ²⁷² Toto zásadně proměněné východisko zúročil Gerhard von Rad ve své *Teologii Starého zákona*, již předložil ve dvou dílech, první v roce 1957²⁷³, druhý o tři roky později²⁷⁴.

Oba díly mají v podtitulu slovo *Überlieferung*, „tradice“. První díl předkládá „teologii dějinných tradic Izraele“, druhý „teologii jeho prorockých tradic“. Již tímto rozvržením je dána základní osa práce, rozpjatá mezi minulostí („dějinné tradice“) a budoucností („prorocké tradice“). Vlastním předmětem starozákonní teologie není vývoj nebo naopak zánik určitého konceptu (např. monoteismu biblického Izraele). Předmětem není ani systematický popis starozákonní víry, v němž by např. zmíněný monoteismus hrál ústřední roli. Předmětem je aktualizační pohyb, patrný v Bibli od jejích nejstarších vrstev a umožňující společenství víry akomodovat se v nových podmínkách („... ona stále nová zpřítomnění božských spásných zásahů, ono stále nové chápání a vyznávání Božích činů, které způsobilo, že staré výpovědi víry nabobtnaly do těchto neforemných shluků“²⁷⁵). Gerhard von Rad ukáže, že tento pohyb souvisí s tím, že nejstarším a nejdůležitějším způsobem mluvení o Bohu je vyprávět dějiny, které zosnoval.

V první části prvního dílu ovšem činí nejprve zadost požadavkům soudobé akademické biblistiky a předkládá „objektivní“ historickou rekonstrukci vzniku starozákonní víry. Teprve ve druhé části přejde k teologii sedmi svébytných dějinných tradic Hexateuchu, jež – a nikoli Pentateuch – vidí v navázání na Julia Wellhausena²⁷⁶ jako nejstarší biblickou kompozici původních pramenů jahvisty, *Elohisty* a kněžského pramene. Druhý díl jeho teologie je věnován „teologii prorockých tradic Izraele.“ V prvé části tohoto dílu otevírá fenomenologii biblického proroka. Přemýšlí zde o vzniku a charakteru hebrejského dějinného myšlení. Nakonec aplikuje svou představu dějinnosti hebrejského myšlení na způsob, jakým raná církev reflektovala příběh Ježíše Krista jako další

270 Gerhard von Rad, „Grundprobleme einer biblischen Theologie des Alten Testaments“, in: *ThLZ* 68/1943, s. 225-243.

271 Gerhard von Rad, „Kritische Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments“, in: Liemar Henig (vyd.), *Theologie und Liturgie: Eine Gesamtschau der gegenwärtigen Forschung in Einzeldarstellungen*, Kassel: Stauda 1952, s. 11-34.

272 Gerhard von Rad, „Typologische Auslegung des Alten Testaments“, in: *EvTh* 1952/53, s. 23.

273 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band 1, die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München: Christian Kaiser 1957; dále jako G. von Rad, *TAT-I*.

274 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band 2, die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München: Chr. Kaiser 1960; dále jako G. von Rad, *TAT-II*.

275 G. von Rad, *TAT-I*, s. 8.

276 Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin: Georg Reimer 1899.

mezník v dějinách Izraele.

Svou práci Gerhard von Rad otevírá pokusem o nestrannou rekonstrukci jahvistické víry. Někdy kolem roku 1300 př. n. l.²⁷⁷ prý vytvořily skupiny někdejších nomádů v Kenaanu sakrální kmenový svaz neboli *amfiktyonii*.²⁷⁸ Tento svaz je nejstarší náplní jména Izrael. Při obsazování Kenaanu měla zřetelný náskok skupina Leiných kmenů (Ruben, Šimeon, Levi a Juda), tedy budoucí Judsko. Později přibýly kmeny Rácheliny (Josef a Benjamín), budoucí severní Izrael. Do společné vzpomínky přispěla skupina vyznavačů *jvhv*, s níž se prý seznámila prostřednictvím beduínských Midjánců a jim příbuzných Kenijců, což spolu s důležitou rolí lokalit Sinaj, Kadeš a Rudé moře ukazuje na oblast na východ od Akabského zálivu, dnešního Ejlatu. Ozvukem nomádského období jsou tituly Boží, ukazující na uctívání „otcovských bohů“ (*Vätergötter*)²⁷⁹, bohů (či později Boha) charakteristických nikoli místem svého uctívání, ale osobou svého prvního uctívatele a osobním vztahem mezi ním a božstvem. Později se některá ze jmen praotců začala spojovat s konkrétními kenaanskými svatyněmi a kult tak uchoval mnoho původních kenaanských rysů. Přejít z nomádské na zemědělskou fázi zachycuje např. svátek Pesach: obsahuje zabíjení beránka (drobný brav pastevců) i pečení nekvašených chlebů (k pěstování obilí museli být usazeni). Gerhard von Rad líčí postupné srůstání kmenů a jejich tradic, často ovšem kontaminované kenaanskými představami, buď nakonec neúspěšně konkurujícími jahvismu (nejznáměji v podobě baalismu, viz. Eliášovský cyklus příběhů), nebo mnohem úspěšněji obohacujícími jej vyloženě elovskými epitety (např. představa Boha sídlícího na nebesích). Důležitým nástrojem recepce mýtů místních svatyň byla „*historizace* předtím čistě agrárních svátků, tzn. jejich ukotvení v dějinách spásy, ano legitimizace celého liturgického dění z historických ustanovení Jahvových. Skrytě zde proběhl proces důkladné *demytologizace*, pomocí níž si víra v Jahva asimilovala představy a zvyky, které pocházely z docela jiných kulturních okruhů.“²⁸⁰ Na konci tohoto období zde bylo ustálené „kulticko-kanonické schéma Hexateuchu“, tedy sekvence tradičních celků o praotcích, egyptském otroctví, vyvedení z Egypta, sinajském zjevení a postavě Mojžíše, putování po poušti a obsazení země. Tuto sekvenci zachycují tzv. *dějinná kréda*, ustálené liturgické formulace, které již dříve Gerhard von Rad metodou analýzy tradičního procesu (tzv. dějinami podání, německy *Überlieferungsgeschichte*) v textu Starého zákona izoloval. Za dvě nejstarší a pro další tvorbu

277 Údaj plyne z jeho opatrného tvrzení, v rámci něhož charakterizuje pramen *Jahvistu*, jenž „o událostech příchodu do Kenaanu vypráví z odstuou minimálně 300 let.“ G. von Rad, *TAT-I*, s. 17.

278 Termín i celý model přejal G. von Rad od Martina Notha, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Stuttgart: Kohlhammer 1930.

279 Termín i představu otcovských bohů přejal od svého lipského učitele Albrechta Alta, *Der Gott der Väter*, Stuttgart: Kohlhammer 1929.

280 G. von Rad, *TAT-I*, s. 40. Zvýraznil PS. Viz také opakovaně G. von Rad, *TAT-II*, s. 120.

směrodatná kréda považoval oddíly Dt 26,5-9²⁸¹ a o něco mladší Jozue 24,2-14. Teprve v exilu vznikly kolem těchto osnov ucelené kompozice hledající odpověď na otázku, proč Hospodin svůj lid vydal nepřítelům.

Procesy demytologizace a historizace provázely na politické rovině přechod z amfiktyonie na monarchii. Ta měla svůj silný předobraz v Egyptě, jehož vliv byl vždy silnější na bližším jihu, v Judsku. Sever si již tím, že v něm nevznikla jedna dynastie, uchoval až do svého zániku rysy amfiktyonie. Zato na davidovském dvoře pokračoval proces legitimizace nových poměrů pomocí historie. Vznikly zde tři velké historické kompozice, a to v tomto pořadí²⁸²: nejprve dějiny Davidova nástupu na trůn (1S 16,14 – 2S 5,12), později dějiny Davidova následnictví (2S 6 – 1Kr 2) a nakonec – jako širší dějinné zdůvodnění Izraele – dějinné dílo *Jahvistovo*. Tyto kompozice měly dosvědčit nový způsob Hospodinova působení. To se již neprojevuje především epizodickými zázraky (i když ani v jedné z kompozic docela nechybí). Hospodinova ruka je ale především patrná za velikým obloukem dějin. „Nebylo to v žádném případě opouštění víry v Jahva, záměna víry za jakousi zředěnou racionalistickou pověru. Jahve šel spolu se svými lidem, dal se nalézt venku, v desakralizované světskosti.“²⁸³

Hotová musela být tato díla zhruba do roku 900, neboť na jejich víceméně stabilizovanou zvěst pak navázaly tzv. deuteronomistické kruhy.²⁸⁴ Gerhard von Rad hledá jejich kořeny na severu, a to mj. proto, že ve vlastním Deuteronomiu nehraje Judsko žádnou roli.²⁸⁵ Po pádu severního království se ale deuteronomistická tradice dostala na jih a stala se páteří Jošijášovy reformy. Se zpožděním možná jen několika desetiletí po deuteronomistech prý sepsaly své dílo také kněžské kruhy. Jak deuteronomistické, tak kněžské kruhy navázaly na působení proroků. Gerhard von Rad je považoval za dědice někdejšího odporu stoupenců amfiktyonie proti centralizaci a institucionalizaci jahvismu, k nimž docházelo ruku v ruce s upevňováním instituce království. Z jejich kázání vyrostlo jak deuteronomistické dějepravné dílo, tak také eschatologie a apokalyptika, které představují poslední kapitolu chronologicky seřazených dějin spásy.²⁸⁶

V závěru dějinného náčrtu jahvistické víry líčí dobu poexilní rekonstrukce. Připouští důležitou roli,

281 ⁵ Můj otec byl Aramejec bloudící bez domova, sestoupil do Egypta a s hrstkou lidí tam pobýval jako host. Tam se stal velkým, zdatným a početným národem. ⁶ Ale Egypťané s námi zle nakládali, trýznili nás a tvrdě nás zotročovali. ⁷ Tu jsmeúpěli k Hospodinu, Bohu našich otců, a Hospodin nás vyslyšel, shlédl na naše pokoření, plahočení a útlak. ⁸ Hospodin nás vyvedl z Egypta pevnou rukou a vztaženou paží, za veliké hrůzy, se znamením a zázraky, ⁹ a přivedl nás na toto místo a dal nám tuto zemi, zemi oplývající mlékem a medem.

282 G. von Rad, *TAT-I*, s. 62.

283 G. von Rad, *TAT-I*, s. 66.

284 G. von Rad, *TAT-I*, s. 84.

285 G. von Rad, *TAT-I*, s. 86.

286 G. von Rad, *TAT-II*, s. 125nn.

kteřou na vznik starozákonní literatury mohl mít benevolentní režim Peršanů. S Ezdrášem spojuje rekonstrukci náboženských poměrů do podoby později známé jako *judaismus*. Oproti Wellhausenově (nebo ještě i Eichrodtově) představě degenerovaného odvaru někdejšího rozmachu sice von Rad zdůrazňuje, že „fenomén tohoto židovství je mnohoznačný a jeho charakteristiky jsou proto podmíněny různě.“²⁸⁷ Se zánikem státu se však jediným kritériem příslušnosti k Izraeli stal zákon (*tóra*), věčné – a tedy nedějinné – zjevení Boží vůle. To mělo ovšem fatální následek: „Izrael tímto pojetím zákona vystoupil z dějin, tzn. z dějin, které měl až dosud s Jahvem [...] Tento Izrael už neměl dějiny, každopádně ne dějiny s Jahvem. Podivuhodně stranou dějin žil a sloužil nyní svému Bohu. Tak byl samozřejmě také definitivně vyňat ze solidarity s ostatními národy. Skrze tuto radikální separaci začal být ostatním národům nepřijemný, ano nenáviděný a přitáhl tak na sebe těžkou výtku z *amixia*.“²⁸⁸

7.1.3 Teologie jednotlivých dějinných tradic

Sedm dějinných tradic, které se heslovitě ozývají v dějinných kréděch a z nichž je podle Gerharda von Rada komponován Hexateuch, tvoří 1) předdějiny, 2) příběhy praotců, 3) příběh vyvedení z Egypta, 4) příběh o zjevení na Sinaji, 5) příběhy o putování po poušti, 6) příběhy o Mojžíšovi a jeho úřadu a 7) obsazení země Kanaan. Nejdůležitějším tradičním celkem je vyprávění o vyvedení z Egypta. Představuje jádro dvou ústředních historických „kréd“. Nejrozsáhlejším narativním celkem je vyprávění o putování po poušti, sahající od Ex 19,1 až po Nu, 10,10. Jde o spojení jahvistické a elohistické tradice na jedné straně (jejím ústředním tématem je uzavření smlouvy) a tradice kněžské na straně druhé (jejím ústředním tématem je zjevení Hospodinovy svatosti). V souvislosti s vyprávěním o Hospodinově zjevení na Sinaji a s darem Desatera přemýšlí von Rad o starozákonním pojetí zákona. Vyprovokován kritikou Gerharda Ebelinga,²⁸⁹ načrtává významový oblouk, který ve Starém zákoně prodláhal termín *tóra*, od dílčího Božího nařízení až po jeho „zezákoničtění“ (*Vergesetzlichung*). V této podobě ho pak v Novém zákoně odmítne Ježíš.²⁹⁰ Svůj vrchol dosáhlo přemýšlení o zákoně v knize Deuteronomium. Adresátem tohoto „lévijského kázání“ je Izrael

287 G. von Rad, *TAT-I*, s. 103.

288 G. von Rad, *TAT-I*, s. 104. Jeho zmínka o *amixia*, držení se stranou, se týká jedné z nejstarších, předkřesťanských výtek na adresu Židů, vyprovokovaná podle Jana Assmanna jejich odporem ke *kulturní translabilitě* (převoditelnosti do helénistických kategorií) židovství, viz Josephus Flavius, *O starobylosti Židů: Odpověď Apionovi* (přeložila Růžena Dostálová), Praha: Odeon 1998. K tématu šířeji Shaye J. D. Cohen, *The Beginning of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley: University of California Press 1999.

289 Gerhard Ebeling, *Wort und Glaube*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1960. s. 273nn. G. Ebeling zde G. von Radovi vyčítá, že kromě „teologického zákona“, jež má být chápán pavlovskou optikou negativně, zavádí von Rad „nezákonnické“ pojetí zákona. Ebeling tato „záchrana zákona“ evidentně není po chuti a jedovatě se von Rada ptá, podle jakého kritéria poznává zákonický a nezákonnický.

290 G. von Rad, *TAT-I*, s. 214.

jakožto eklesiologická kategorie. „Nikde nedojde vášnivá snaha aktualizovat sinajská přikázání pro svou vlastní dobu výrazu tak zřetelně jako v onom bezpočtukrát opakovaném »dnes«, které deuteronomistický kazatel vtluoká svým posluchačům.“²⁹¹ Důstojnou alternativou deuteronomistického uchopení sinajské tradice je *Kněžský spis*. Oproti představě kněžského autora jako antického encyklopedisty Gerhard von Rad zdůrazňuje, že také kněžský autor je především historikem. „Žádná ze sakrálních institucí Izraele nemá tak dlouhé dějiny jako kněžstvo.“²⁹² Ústřední postavení kultu plyne také z kněžského světónázoru: představa Bohem stvořeného, normovaného a řízeného světa se odráží v propracované *hamartologii* (nauce o hříchu) kněžského autora. Hřích je objektivním porušením světa, proto i potřeba trestu a smíření jsou objektivní. Jejich vykonavateli podle kněžského autora není Bůh, ale právě kněžský odborník. O legitimitu jeho úřadu tedy jde velmi silně.

Poslední tradiční celek Hexateuchu se týká obsazování zaslíbené země. Ve své konečné podobě tento celek navazuje na příběhy a zaslíbení daná praotcům. Celková koncepce vyprávění o obsazení země je vším jiným než hrdinnou sebechválou; mnohem spíše je vyznáním Boha jako dárce země – a to právě prostřednictvím příběhu.

Do paradigmatické dějpravné konfese Izraele se nedostal David ani tradice s ním spojené. Gerhard von Rad měl za to, že pro pozdější autory byla dějinná osnova zachycená ve zmíněných krédech a rozvedená v Hexateuchu natolik jedinečným „skutkem Božím, který učinil Izraeli“ (Joz 24,31), že pouze on může konstituovat pravopis biblické dějeprawy.

Vzestup a pád pomazaného Davida a jeho dynastie tak představuje vedle Hexateuchu druhý, byť o něco nižší, vrchol. O jeho významu Gerhard von Rad soudí: „Dvakrát zasáhl Jahve do dějin takovým způsobem, aby svůj lid postavil na základ milosti. Nejprve řadou činů, které byly shrnuty ve vyznání kanonických dějin spásy (tedy od Abrahama po Jozua); podruhé pak tím, že na věky potvrdil Davida a jeho trůn. Kolem prvního z těchto dvou ustanovení, podle něhož se Izrael stává Jahveho svatým lidem a obdrží zaslíbenou zemi, krouží Hexateuch se všemi svými tradicemi, aby toto Jahveho dílo náležitě rozvinul a interpretoval. To druhé, totiž Davidovo vyvolení a trůn, se stává krystalizačním bodem a osou deuteronomistického a chronistického dějinného díla ... Na obou těchto spásných ustanoveních spočívá veškerá existence Izraele před Jahvem...: na Sinajské smlouvě a na davidovské smlouvě.“²⁹³

Zranitelnost králů a představa, že příkladné a zapamatování hodné je na nich právě to, co s nimi

291 G. von Rad, *TAT-I*, s. 244.

292 G. von Rad, *TAT-I*, s. 257.

293 G. von Rad, *TAT-I*, s. 366.

vykonat Bůh, souvisí s tím, že se o nich píše ve stínu velkých katastrof roku 721 a 587. Izrael zde své dějiny formuluje jako vyznání vlastní viny. Von Rad zmiňuje údiv Eduarda Meyera²⁹⁴ nad tím, o jak světské, realistické a kritické dílo při líčení dvorských poměrů jde. Jenomže právě v této světskosti je při díle deuteronomistický teolog: „Takový pohled na dějiny představuje průlom k docela novému pojetí Jahvova působení v dějinách. Pro starší vypravěče se Boží působení v dějinách projevovalo především zázrakem, charismatem vůdce, v katastrofách nebo v jiných mimořádných dokladech moci... To je nyní docela jinak. Nikde žádný zázrak, chybí jakékoli sakrální místo, nějaký svatý střed, z něhož by vycházely velké dějinné podněty. Platí kauzalita lidských událostí... Jahvovo působení obepíná veškeré dění a nevměšuje se proto do něj zázraky, nýbrž zůstává přirozenému oku skryt. Průběžně proměňuje všechny oblasti života... Zvláštní pole působnosti tohoto dějinného působení představuje lidské srdce, jehož impulsy a rozhodnutí Jahve suverénně podřizuje svému dějinnému plánu.“²⁹⁵ Kontextem tohoto díla je babylonský exil, o autorovi soudí: „Teologický proud, jehož pozdějším exponentem je naše deuteronomistické dějepisné dílo, se prostřednictvím Deuteronomia dostal k moci během posledních let doby královské.“²⁹⁶ Nesmí nás proto překvapit, že produktem tohoto hnutí je vyprávění, které „je z hlediska historika bezesporu velmi jednostrannou a zúženou perspektivou.“²⁹⁷ Jeho smysl spočívá v „doxologii soudu.“²⁹⁸ Nejhlubší řídící silou je v tomto díle Boží Slovo. Toto Slovo promlouvá jednou hlasem zákona – a za pravdu mu dávají výše zmíněné dějinné katastrofy. Paralelně s tím však promlouvá také hlasem zaslíbení Davidovu rodu, jak je Šalomounovi zvěstoval Nátan (1Kr 8,24). Za pravdu mu v rámci deuteronomistického díla dává omilostnění Jojakína (2Kr 25,27). Toto zaslíbení je ale také otevřeno eschatologickému naplnění v příchodu mesiáše. Zcela lutersky pak von Rad shrnuje: „Toto Slovo působí dvojím způsobem: jako Zákon působí destruktivně, jako evangelium spásně.“²⁹⁹ Soud, jakkoli krutý, tedy neznamená, že by Hospodin s Izraelem definitivně skončil. Je zde možnost obrácení a návratu. Smyslem exilu je navodit situaci, která fyzicky – programem návratu do zaslíbené země – osvětlí nutnost vnitřního obrácení. Skutečným koncem by bylo teprve to, kdyby Izrael odmítl tuto možnost.

Alternativní zpracování královských tradic předkládá Chronistické dílo (dle von Rada zahrnuje obě knihy Paralipomenon, Ezdráše a Nehemjáše).³⁰⁰ Chronistické dílo líčí dějiny od stvoření až do poexilního období „druhého chrámu.“ Dílo „stojí na ramenou deuteronomistického“ a „nelze se u

294 Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums II*, Stuttgart-Berlin: J. G. Cotta, s. 284.

295 G. von Rad, *TAT-I*, s. 328-329.

296 G. von Rad, *TAT-I*, s. 347.

297 G. von Rad, *TAT-I*, s. 349.

298 G. von Rad, *TAT-I*, s. 355.

299 G. von Rad, *TAT-I*, s. 355.

300 G. von Rad, *TAT-I*, s. 359.

něj zbavit dojmu jistého duchovního vyčerpání.³⁰¹ Vzniklo v době, kdy již Židé dávno neměli svého krále a vzpomínka na úřad pomazaných se postupně idealizovala, spiritualizovala a eschatologizovala, transformovala do mesiášského očekávání. Ideální král David je vzpomínán jako ten, kdo institucionalizoval Hospodinův kult a zajistil výsadní postavení kmene Lévi. Tuto teologii stručně shrnuje Abijášova řeč ke králi Jarobeámovi v 2Pa 13,4-12. Zatímco deuteronomistické dějiny pracují s představou dějin jako transgeneračního sledu událostí řízených Božím Slovem, pojímá chronista dějiny individuálně. Osud každého člověka závisí na tom, jaký vztah zaujme k Hospodinovým institucím v Jeruzalémě.

Poznamenejme, že teprve v tomto kontextu se pak otevírá prostor pro přemýšlení o člověku. Gerhard von Rad odmítá Eichrodtův pokus o autonomní antropologii Starého zákona: „V poslední době byly podniknuty pokusy vykreslit za pomoci všemožných materiálů starozákonní obraz člověka ... Taková neutrální metoda příčných řezů může stěží dospět k něčemu jinému, než že snad vedle vztahu k Bohu ozřejmí pár zvláštností. Kromě těchto všeobecných a teologicky nepříliš významných antropologických představ však nyní Izrael během rozhovoru s Jahvem vyslovil některé skutečně výrazné výpovědi o sobě samotném. Způsob, jak Izrael vidí před Bohem sám sebe a jak to podává, je ale teologicky navýsost pozoruhodný.“³⁰² Pozornost nejen vůči tom, *co* Izrael ve svém Písmu o Hospodinu říká, ale také tomu, *jak* toto své svědectví formuluje, pak bude charakteristická zejména pro dílo Waltera Brueggemanna. Výpověď o člověku je tedy zásadně vždy odpovědí na Boží iniciativu. Člověk se má přidat ke stvoření chválicímu svého tvůrce. Chvála Boží moci se v případě neštěstí mění v doxologii soudu. Téma viny a vnitřní zákonitosti trestu otevírá otázku, jaký je (je-li jaký) vztah dobrého života a utrpení. Meritorně se mu věnuje kniha Jób, hledání zákonitostí je ale vlastní náplní celého mudroslovného díla. Kniha Ježíše Síracha pak přináší svědectví, jak se moudrost, kdysi „vládnoucí v každém lidu a národu“ (Sír 24,6), nakonec usadila „ve městě, které si zamiloval, v Jeruzalémě“ (Sír 24,11). Moudrost je ztotožněna s *tórou* a z této identifikace vyroste farizejské a později rabínské pojetí židovství.

Ve druhém díle své teologie Gerhard von Rad představil zvěst písemných proroků. Jak již ukázal při svém dějinném ohlédnutí, „je víra Izraele založena zásadně dějinně“. Rozumí si sama tak, že je založená na dějinných skutečnostech. Utvářejí a formují ji fakta, v nichž víra rozeznává při činu ruku Boží. Také předpovědi proroků hovoří o dějích, ovšem s tím rozdílem, že tyto děje leží časově

301 G. von Rad, *TAT-I*, s. 360.

302 G. von Rad, *TAT-I*, s. 367.

nikoli po, nýbrž teprve před svými svědky“.³⁰³ Strategie demytologizace a historizace cyklických agrárních mýtů, jak je provedl Hexateuch, je nyní uplatněna na současné převratné události mezinárodní politiky, tedy nástup Asyřanů a jejich pád, nástup Novobabylonanů a krátce po nich Peršanů. Všechny tyto události jsou zasazeny na lineární řadu Božího plánu, jehož autorem je Bůh sám.³⁰⁴ Bůh, který se v podání proroků mezinárodněpolitickými otřesy hlásí o slovo, je Bohem soudu, otřesu – a Bohem nového počátku. Představa nového počátku, zpečetěného smlouvou, má svůj předobraz v na Sinaji. Do popředí však u proroků vystupuje zlom. „Jde o cosi jako návrat k nule, k níž je Izrael se vším, co nábožensky nashromáždil, odmrštěn; o vakuum, vytvořené kázáním o soudu a svým odvržením všech falešných jistot, do něhož nyní postaví své kázání o onom novém.“³⁰⁵ To nové, co proroci zvěstují, představuje analogii dosavadním dějinám spásy, „Ozeáš tak prorokuje nové obsazení země, Izajáš nového Davida a nový Sijón, Jeremjáš novou smlouvu a Deuteroizajáš nový exodus.“³⁰⁶

Pro prorocká zaslíbení je typický „přebytek zaslíbení“, které se nevyčerpá v konkrétní dějinné události, na níž myslel prorok, ale v kánonu Bible nabývá nového významu. Tato zaslíbení se stávají jedním ze sloupů dvouohniskové konstrukce zaslíbení – naplnění. Na proroku Izajášovi Gerhard von Rad ukazuje, jak tento Jeruzaléman působil pod dojmem bezprostředního Božího oslovení. Současně však rozvíjel předpísemné a podle všeho předdavidovské, tedy jebusejské, lokálně (v jeho případě na Sijón) vázané tradice o Boží záchraně.³⁰⁷ U Jeremjáša rozděluje látky knihy podle toho, zda vznikly před nebo po Jošijášově reformě.³⁰⁸ U Ezechiele se opět setkáme s dějinným krédem, známým z Hexateuchu (Ez 20), i s dějinnou osnovou pozdějšího vývoje (Ez 16 jako kritika Jeruzaléma Ez 23 jako kritika obou království, Izrael i Judy). Zde jsou ale prvky tohoto kréda přetvořeny tak, aby vynikla trvalá tendence Izraele opouštět smlouvu s Bohem. Podstatou Hospodinova trestu je proto to, že jeho sláva opustí Jeruzalém (Ez 11,22nn). Naděje u Ezechiele (Ez 36) spočívá, podobně jako Jeremjáša (Jr 31) v tom, že Hospodin promění srdce individuálních příslušníků lidu a takto přetvořený nový Izrael přivede zpět do země. Několikrát probleskne, že klíčovou postavou těchto dějů bude „David, můj služebník“ (Ez 34,23). Tato vize má u Ezechiele imanentní povahu, nový věk je věcí budoucnosti, ale nikoli konce dějin.

S apokalyptikou však tento konec přichází „Pro apokalyptickou teologii je charakteristický

303 G. von Rad, *TAT-I*, s. 118.

304 G. von Rad, *TAT-II*, s. 126

305 G. von Rad, *TAT- II*, s. 129.

306 G. von Rad, *TAT- II*, s. 131.

307 G. von Rad, *TAT-II*, s. 168nn.

308 G. von Rad, *TAT-II*, s. 208 nn.

eschatologický dualismus, ostrý předěl mezi dvěma *aióny*, současným a nadcházejícím.³⁰⁹ Tento ostrý předěl, protiklad zcela pesimisticky vykreslené přítomnosti a transcendentní budoucnosti, odlišuje apokalyptiku od prorocké literatury. Pryč je zájem o dějiny jako místo, kde se Hospodin svému lidu dává poznat. Dějiny nyní slouží pouze jako černá folie nadcházejícímu apokalyptickému ději. Typizované dějiny sice nalezneme už u proroků (Iz 8,5-8, Ez 17,1nn, Ez 31nn), pořád ale jejich zájem platí nitrodějinným událostem. Apokalyptika naproti tomu objímá a zpředměťňuje universum dějin: „Proroci ve své zvěsti zaujímali stanovisko vždy uvnitř své dějinné přítomnosti... Apokalyptik naproti tomu svou dějinnou pozici zahaluje.“³¹⁰

Proces přeznačování a aktualizace nabere novou razanci na stránkách Nového zákona. Po spojení s Novým zákonem se Starý zákon stal předzvěstí příchodu Ježíše Krista. Příklad a podnět k tomuto přeznačení poskytlo právě apokalyptické paradigma, které umožnilo chápat věk „po Kristu“ jako nástup nového *aionu*. V pozoruhodné předjímce rétorické kritiky si Gerhard von Rad všímá, jak při všech rozdílech mezi Starým a Novým zákonem je to právě typicky starozákonní rétorická schopnost zařadit nové věci do řetězu vyprávění o Božím mocných činech, s níž se opakovaně na stránkách Nového zákona setkáváme.³¹¹

Pokusme se nyní shrnout, co je pro Gerharda von Rada vlastním předmětem starozákonní teologie. Oproti snahám předložit objektivní obraz izraelského náboženství, ať již pojatý historicky nebo systematicky, vidí jako úkol teologie Starého zákona omezený „pouze na to, co Izrael o Jahvovi přímo sám pověděl“.³¹² Přitom dobře ví, že se toto vyprávění od obrazu, který předložilo historickokritické bádání, v noha ohledech diametrálně odlišuje. „Historické bádání hledá kriticky zajištěné minimum, kérygmatický obraz má naopak sklon k teologickému maximu.“³¹³ Nůžky rozevírající se mezi oběma obrazy představují skutečnou výzvu starozákonní teologické práci. Nejde ovšem o navzájem se vylučující alternativu: „Také kérygmatický obraz (a to i tam, kde se silně liší od našeho historickokritického obrazu) má svůj základ v reálných dějinách a není vycucán z prstu.“³¹⁴ Tento kérygmatický obraz pak ovšem von Rad přece jen vyjme z dosahu historické kritiky, když zdůrazní, že „Izrael se svými (dějinnými) výroky vychází z hluboké vrstvy dějinné zkušenosti, která je historickokritickému způsobu uvažování nepřístupná“. Připouští, že podstatná část biblického dějepisného materiálu by snesla označení „literární tvorba“ (německy *Dichtung*, anglický překlad má *poetry*), ale upozorňuje: „Literární tvorba – zejména u antických národů –

309 G. von Rad, *TAT-II*, s. 3014.

310 G. von Rad, *TAT-II*, 318.

311 G. von Rad, *TAT-II*, s. 366.

312 G. von Rad, *TAT-I*, s. 118.

313 G. von Rad, *TAT-I*, s. 120.

314 G. von Rad, *TAT-I*, s. 120

znamená mnohem víc než jen estetickou hru; s její pomocí se sytí nenasytná touha po poznání, jež se obrací danostem dějinného a přírodního okolí. Historická literární tvorba (*historische Dichtung*) byla způsobem, jak se Izrael mohl přesvědčit o dějinných faktech, tedy o jejich místě a významu. Tato tvorba tedy v oněch dobách byla jediným způsobem, jak některé základní poznatky vyjádřit.³¹⁵ A uzavírá: „Tak se dnes – 170 let po Gablerovi – ukazuje, že tehdy teologie ztratila a dodnes nenalezla náležitý přístup k tomu, co jediné mohlo být jejím pravým předmětem zájmu, totiž k tomu, co Izrael sám učinil obsahem svého svědectví o Jahvovi.“³¹⁶ Toto svědectví totiž – a zde spočívá skutečné specifikum teologie Gerharda von Rada – nehledá *logos*, princip věcí. To, jaký je jeho Bůh a kým je i samotný Izrael, dosvědčuje Bible vyprávěním o Božích skutcích. Z toho pro teologii Starého zákona vyplývá, že „nejlegitimnějším způsobem teologického mluvení o Bohu je proto stále ještě převyprávění“ (německy *Nacherzählen*).³¹⁷

Gerhard von Rad opakovaně žasne nad důsledností, s jakou Starý zákon historizoval svou mytologii a kultickou praxi: „Význam tohoto přetvoření je výkonem zcela svébytného porozumění světu a jeho význam lze jen stěží přecenit. To, že se sám Izrael nechápal především jako primárně nesený periodickými přírodními ději, nýbrž zcela konkrétními dějinnými událostmi, to byl projev víry, která si tehdy své naprosté jinakosti a své síly snad ani nebyla plně vědoma.“³¹⁸ Historizace mýtu je tedy formou jeho zpřítomnění, jeho navázání na naši přítomnost. Příběh, který se stal v minulosti, není vyprávěn z kronikářského zájmu, ale proto, aby představil Boha jednajícího také dnes, aby pomohl pochopit přítomnost. Takto nastartovaný pohyb historizace pak nezůstal jen u příběhu o vysvobození z Egypta. „Víra Izraele začala [...] vnímat celou řadu navazujících faktů. Jinými slovy: Izrael začal chápat, že jeho přítomnosti předcházela proces, komplexní sled dějin [...] Nejstaršími známými výsledky tohoto bezpochyby revolučního činu seřazení jednotlivých kulticky oslavovaných spásných skutečností do dějinného sledu jsou právě ony stručné dějinné sumáře, o nichž již byla řeč.“³¹⁹

Mluví-li Gerhard von Rad o *historizaci a demytologizaci* původních kenaanských praktik, jako bychom zaslechli Slavomila C. Daňka. Právě v tomto bodě ale dobře vynikne rozdíl mezi oběma starozákony. Zatímco v Daňkově pojetí byla na úrovni tvorby *historizace* procesem neblahým a úpadkovým, v jehož důsledku došlo zastření původního náboženského motivu, je naopak podle Gerharda von Rada historizace jedinečným a tvůrčím výkonem víry biblického Izraele.

315 G. von Rad, *TAT-I*, s. 121.

316 G. von Rad, *TAT-I*, s. 127.

317 G. von Rad, *TAT-I*, s. 134.

318 G. von Rad, *TAT-II*, s. 117.

319 G. von Rad, *TAT-II*, s. 119.

Z hlediska otázky, která je pro naši práci ústřední, totiž jakou funkci mají dějiny v pojetí jednotlivých starozákoníků, si můžeme právě zde ukázat na zásadní roli, kterou v přístupu k dějinám hraje to, z jaké perspektivy se dějiny ně ptáme. Gerhardu von Radovi jde o to, že na rozdíl od jiných kultur hovoří biblický Izrael o svém Bohu jako o pánu dějin. Dějiny, které Izrael vypráví, jsou míněny jako vyznání tohoto Božího panování: „Nevidíme zde ale to, co pod dějinami obvykle rozumíme my; Izrael si zde vypracoval obraz dějin, který byl vybudován výlučně z řady fakt, které Bůh vyznačil ke spáse Izraele. Dějiny pro Izrael existovaly jen potud, nakolik s ním šel Bůh; pouze takový a žádný jiný časový úsek je hoden jména dějiny.“³²⁰ Jde o zaujaté dějiny, dějiny vyprávěné „zevnitř“. Ve společenských vědách se pro tuto perspektivu ustálilo označení *emická*, a to v protikladu k perspektivě *etické*, charakteristické vnějším přístupem k popisovanému jevu.³²¹ Rozeznít plně *emické* dějiny Bible, tedy onu zvláštní zálibu Bible hovořit o Bohu vylíčením dějin, které zosnoval, to je požadavek, který Gerhard von Rad vznáší vůči teologii Starého zákona. *Eticky*, vnějšně pojaté dějiny zde mají nezastupitelnou roli právě jenom potud, nakolik ozřejmí tradiční proces, v pojetí Gerharda von Rada postupnou kompozici biblické dějepravy.

Kritika Gerharda von Rada

Brzy po vydání prvního dílu *Teologie Starého zákona* se na Gerharda von Rada snesla vlna kritiky. Marburský starozákoník Franz Hesse (nar. 1917) vyčetl v polemickém článku „Studium dějin Izraele jako teologický úkol“³²² Gerhardu von Radovi nezáměr o „skutečné“, tedy historickokriticky rekonstruovatelné dějiny. V jeho *Teologii* jsou prý obětovány efemérním, subjektivním představám Izraele, které se prý nikdy nestaly a jsou zcela mylné. Svou kritiku později upřesnil: „Pro nás jako křesťanské teology je skutečný průběh dějin Izraele, které v sobě přece zvláštním způsobem nesou dějiny Boha, mnohem závažnější než představa, kterou si Izrael o průběhu svých dějin činí [...] Nikoli tedy starozákonní kerygma o Božích dějinách s Izraelem, pro nás a naši víru je konstitutivní dějinná skutečnost.“³²³ V předmluvě ke druhému dílu se proto Gerhard von Rad ještě jednou podrobně utkal s představou „skutečných dějin“: „Protiklad tzv. skutečných dějin (čti

320 G. von Rad, *TAT-II*, s. 199nn.

321 Distinkce *emický* a *etický* vychází z rozdílu slov *fonetický* (objektivní popis zvuků na základě jejich vnějších parametrů, např. frekvence) a *fonemický* (popis zvuků z hlediska celku, jehož jsou součástí). V sociální antropologii se z odlišných koncovek těchto dvou příbuzných slov vytvořily kategorie *emický* (anglicky *emic*), vyjadřující představy účastníků nějakého procesu *zevnitř*, a *etický* (anglicky *etic*), vyjadřující hledisko *vnějšího* pozorovatele. Tuto aplikaci původně lingvistické kategorie vídeňského člena pražského lingvistického kroužku Nikolaje S. Trubeckého do antropologie provedl koncem šedesátých let minulého století americký antropolog Marvin Harris. Více o tom viz Jiří Černý, *Dějiny lingvistiky*, Olomouc: Votobia 2005, s.154nn. V češtině je ovšem použití této distinkce problematické tím, že termín *etický* splývá s adjektivem *etický* (anglicky *ethic*), utvořeným z řeckého *ethos*, „mrav“.

322 Franz Hesse, „Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe“, in: *KuD* 1958, 1-19, s. 1.

323 Franz Hesse, „Kerygma oder geschichtliche Wirklichkeit?“ in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57/1960, 17-26, s. 24.

historickokritického obrazu) a interpretovaných dějin je neudržitelný. Také obraz moderní historie předkládá interpretované dějiny, a sice ze svých dějinně-filosofických premis, které nemají sensoria pro Boží jednání v dějinách, neboť člověka notoricky považují za výlučného tvůrce svých vlastních dějin [...] Historická metoda nám otevírá pouze jeden aspekt onoho mnohohrstevnatého problému dějin, a to takový, který o vztahu dějin k Bohu není schopen říci vůbec nic.³²⁴ Jako příklad této neschopnosti říci něco o vztahu dějin k Bohu uvádí hodnocení pádu Jeruzaléma v roce 587. O tom, že mělo jít o Boží soud, se nástroji historické kritiky nedozvíme, ačkoli tento motiv ve vyznání Izraele hraje klíčovou roli. Franz Hesse ovšem v otázce dějin prodělal vnitřní přerod. Ve své pozdější práci, nazvané *Skončit s dějinami spásy*³²⁵, odmítl z pozic existenciálně laděné luterské teologie přiznat dějinám jakoukoli teologickou relevanci. Pro křesťana prý o dějinách *spásy* nemůže ve Starém zákoně řeč proto, že spásu v plném slova smyslu přinesl teprve Ježíš Kristus, dosvědčený v Novém zákoně.³²⁶ Punktuální činy Hospodinovy záchrany nevytvářejí žádnou souvislou linii, kterou bychom mohli nazvat *dějiny*. Ve své průhledné snaze legitimizovat poexilní instituce je prý Starý zákon spíše „dějinami nespásy“ (*Unheilsgeschichte*).³²⁷ Věren své nově probuzení konfesní příslušnosti i jejím nesmlouvavým dichotomiím, nechce Hesse nakonec znát nic jiného než mimodějinnou a zvenčí k člověku přicházející spásu pouhou vírou. „Tam, kde Bůh jedná, ať už jako soudce, nebo jako zachránce, nemůže jít nikdy o dějiny ve smyslu nějakého souvislého děje. Dějiny spásy ve smyslu souvislého děje, který by Bůh způsobil, představují natolik vnitřně rozporuplný pojem, že je pro víru a teologické myšlení nakonec zcela nepřijatelný.“³²⁸ V kategoriích polarity *emický* – *etický* můžeme říci, že Hesse před „konverzí“ považoval za teologicky relevantní pouze *etické*, vůči Starému zákonu vnější, historickokriticky zjiřitelné dějiny. S „konverzí“ k vypjatě existenciální formě křesťanství pak dějinám upřel vůbec jakoukoli relevanci. Zakotvil tak v důstojné, byť poněkud nehybné společnosti Slavomila C. Daňka, pozdní Ety Linnemannové nebo Georga Fohrera.

Docela jinak – a o poznání vlídněji – koncipoval svou kritiku v roce 1963 Martin Honecker (nar. 1934), tehdy asistent systematické teologie v Tübingen.³²⁹ Gerhard von Rad podle něj povýšil dějinnost na nejdůležitější rys biblické tradice, její „skrytý střed“,³³⁰ od něhož se odvíjí hodnocení všech dalších částí Bible. Kvůli ní ustupuje do pozadí mudrosloví i apokalyptika. Oceňuje, že je

324 G. von Rad, *TAT-II*, s. 9.

325 Franz Hesse, *Abschied von der Heilsgeschichte*, Zürich: Theologischer Verlag 1971; dále jako Hesse, *Abschied*.

326 Hesse, *Abschied*, s. 15.

327 Hesse, *Abschied*, s. 25nn.

328 Hesse, *Abschied*, s. 54.

329 Martin Honecker, „Zum Verständnis der Geschichte in Gerhard von Rad's Theologie des Alten Testaments“, in: *EvTh* 23/1963, s. 143-168; dále jako Honecker, „von Rad“.

330 Honecker, „von Rad“, s. 144.

dalek toho, aby se svým dílem vracel do období před nástupem historické kritiky. Důsledně rozlišuje mezi kerygmatickým a objektivně-historickým obrazem minulosti. Chválí jeho distinkci, podle níž předmětem zájmu teologa nejsou minulé události, ale to, jak Izrael v těchto událostech dokáže rozpoznat Boží působení. Takové dějiny ovšem *jsou dějinami spásy* a mohou být „skutečným dějinám“ adekvátnější než obraz, který podává historickokritické bádání. To však znamená, že metoda, kterou se – a pouze jí – můžeme teologie Starého zákona dobrat, totiž dějiny tradičního procesu (*Überlieferungsgeschichte*), je povýšena na nástroj zjevení. A Honecker dopoví: „Vzniká tak dojem, jakoby dogmatická norma vycházela přímo tradičně-dějinné analýzy vyznání Izraele.“³³¹). A pokračuje: „Gerhard von Rad by zde neměl budit dojem, jakoby víra mohla vypomoci historicitě dějinného vyličení, které předtím historická kritika zbořila. Spíše než na historickou spolehlivost svého obrazu, měla by se víra ptát na kerygmatický úmysl tohoto obrazu.“³³² Na jednu stranu ví, že dějiny se otevírají teprve výkladem. Na druhou má nález tradičního procesu legitimovat kerygma, jakoby toto nemohlo stát samo o sobě.“³³³ Ocítá se v zajetí deuteronomistického dvojaktu zaslíbení – naplnění. Honecker odmítá von Radův pokus doložit kontinuitu Starého a Nového zákona nástrojem, který mu byl nejbližší, totiž analýzou tradičního procesu (*Überlieferungsgeschichte*), které by sledovaly přepracování stávajících tradic tváří v tvář nové skutečnosti – v tomto případě Ježíše Krista. Prý by tím utrpěla jedinečnost Kristova.

Podobným směrem míří také kritika kritika bonnského starozákoníka Antonia H. J. Gunnewega (1922-1990), autora (posthumně vydané) náboženskodějinně koncipované *Biblické teologie Starého zákona*, nesoucí podtitul *Náboženské dějiny Izraele v biblickoteologickém pohledu*.³³⁴ Ve své dřívější hermeneuticky orientované práci, nazvané *O pochopení Starého zákona: Hermeneutika*,³³⁵ přemýšlí o snaze Gerharda von Rada učinit ve svém příklonu tradičním procesu zadost jak historii, tak teologii: „Von Radův pokus převést tradiční proces na převyprávění kerygmatického obrazu dějin, náboženské dějiny na teologii, zase končí v historii“.³³⁶ Například tvrzení o původnosti dějinných kréd je prý výsledkem historickokritické analýzy a Gunneweg se brání tomu, že by se tato kréda měla těšit nějaké teologicky významné roli. „Starost, abychom se neminuli s dějinností zjevení vede i zde k tomu, že se se průběhu dějin přikládá teologická kvalita. Na té bychom mohli

331 Honecker, „von Rad“, s. 150.

332 Honecker, von Rad, s. 151.

333 Honecker, von Rad, s. 152.

334 Antonius H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments: Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart – Berlín – Koln: Kohlhammer 1993.

335 Antonius H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977; dále jako Gunneweg, *Hermeneutik*.

336 Gunneweg, *Hermeneutik*, s. 81.

trvat pouze tehdy, kdyby tento průběh vedl ke svědectví o Kristu, což je ale možné pouze tehdy, budeme-li postupovat typologicky a podle schématu zaslíbení – naplnění.³³⁷ Gunneweg zde provádí nenápadnou falzifikaci von Radovy metody tradičního procesu jakožto čistě dějinné metody. Poukazuje na hodnotící a hodnotové momenty, které jsou v této metodě nutně přítomny. Gunnewegovi záleží na tom, aby zjevovatelská a spasitelná role nebyly připsány samotným dějinám. Ukazuje na nezbytnost a prvotnost profilované teologické kategorie Slova, které tyto dějiny kvalifikuje. Potíž „všech dějin spásy spočívá ve spojení dějin a Slova (výkladu, zprávy, svědectví) a v hrozící nebo skutečné ztrátě Slova“.³³⁸ Ostatně, připomíná, že i známá věta Gerharda von Rada o tom, že „Starý zákon je knihou dějin“, má pokračování: „Představuje dějiny, které způsobilo Boží Slovo, od stvoření světa až po příchod Syna člověka.“³³⁹ Jak plyne z další Gunnewegovy argumentace, tluče jeho srdce spíše pro existenciálně typologický přístup. „Ten se má snažit zprostředkovat strukturní analogie, analogické situace a dějinné vztahy mezi Starým a Novým zákonem“.³⁴⁰

Způsob, jakým Gerhard von Rad vyřešil vztah Starého a Nového zákona, rozebral ve své dizertaci z roku 1987 Gunnewegův žák Manfred Oeming (nar. 1955). Práci nazval *Starý zákon jako část křesťanského kánonu: hermeneutický průzkum soudobých biblických teologií*.³⁴¹ O epochální roli dvoudílné *Teologie* Gerharda von Rada nemá pochyb. Opakuje kritiku Martina Honeckera, podle níž je kouzlo tradičního procesu, stále nově interpretujícího a aktualizujícího staré látky, zrádné v tom, že nezdůrazní jedinečnost a novost toho, co přišlo v Ježíši Kristu. Nadto však ukazuje, jak silně byl Gerhard von Rad ve svém přístupu ovlivněn dílem Hanse-Georga Gadamera (1900-2002), zejména jeho prací *Pravda a metoda*.³⁴² Oba Heidelberčané podle Oeminga shodně 1) vyšli z relativizace historické kritiky, 2) zdůraznili předporozumění vykladače, 3) položili důraz na dějiny působení a na 4) praxi tradice, která část tradované látky aktualizuje a 5) jinou část odfiltrovává, čímž stanoví, co ob stojí a co nikoli. Podle obou myslitelů se navíc 6) pouhé konstatování minulé fakticity míjí s pravdivostním nárokem takto pojednaného, oba totiž 7) navazují na Wilhelma von

337 Gunneweg, *Hermeneutik*, tamtéž.

338 Gunneweg, *Hermeneutik*, s. 166n.

339 Gunneweg, *Hermeneutik*, s. 155.

340 Gunneweg, *Hermeneutik*, s. 180.

341 Manfred Oeming, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart: das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad: Zweite, verbesserte und mit einem Nachwort versehene Auflage* (původně jako *Das Alte Testament als Teil des christlichen Kanons: Eine hermeneutische Untersuchung der gesamtbiblischen Theologien der Gegenwart*), Stuttgart: Kohlhammer 1987.

342 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1960; česky jako *Pravda a metoda: Nárys filosofické hermeneutiky* (přeložil David Mik), Praha: Oikymen 2009.

Humboldta.³⁴³

Přestože způsob, jakým Gerhard von Rad pracuje s dějinami, není vlastním tématem Oemingovy práce, pregnantně vystihl čtyři navzájem se prolínajících strategie, které von Rad značně eklekticky používá.³⁴⁴ O dynamice Starého zákona, o tom, co je rozhodující silou v jeho růstu, hovoří buď 1) v kategoriích zaslíbení a naplnění, nebo 2) v kategoriích tradičního procesu (*Überlieferungsgeschichte*), tedy jako o neustálé aktualizací činnosti, nebo 3) v kategoriích dějin spásy, nebo 4) v kategoriích dějin jazyka. Zdaleka nejsilněji u něj přišel ke způsob druhý, tedy tradiční proces a aktualizování zděděných látek. Ostatně, právě proto byl v Čechách tolik milován. Jelikož ale také zbývající tři způsoby práce s dějinami našly v jeho *Teologii Starého zákona* své uplatnění, mohou se na něho až do dnešního dne odvolávat eologie, které jinak jen velmi obtížně navzájem nalézají společnou řeč.

343 Oeming, *Gesamtbiblische Theologien*, s. 42.

344 Oeming, *Gesamtbiblische Theologien*, s. 20-27.