

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích  
Teologická fakulta  
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

ČTYŘI MODELY ZPŘÍTOMNĚNÍ  
KRISTOVY UDÁLOSTI  
NA POZADÍ LISTU ŘÍMANŮM 5,12-21

Vedoucí práce: Doc. Mgr. Jaroslav Vokoun, Th.D.

Autor práce: Tomáš František Král

Studijní obor: Teologie

Ročník: Pátý

2010

Prohlašuji, že svou diplomovou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

21. března 2010

S hlubokou vděčností děkuji panu doc. Mgr. Jaroslavu Vokounovi, Th.D. za cenné rady týkající se této práce a budoucí odborné činnosti. Děkuji za poskytnuté zázemí vhodné ke studiu a práci. Děkuji za zprostředkovanou literaturu z anglosaské oblasti, bez které by tato práce nemohla pojednat o jednotlivých aspektech problému v patřičné šíři. Především však děkuji za otcovské přátelství, díky němuž mě obohacuje na mé cestě životem.

*Christos posredi nas!*

## OBSAH

ÚVOD .....	7
<b>1 UVEDENÍ DO PROBLEMATIKY LISTU ŘÍMANŮM .....</b>	<b>9</b>
1.1 Boží evangelium a stav lidstva .....	9
1.2 Abraham - předobraz ospravedlněných .....	10
1.3 Adam jako předobraz Krista .....	12
1.3.1 Vzdálený kontext úryvku .....	13
1.3.2 Blízký kontext úryvku .....	14
1.3.3 Struktura úryvku .....	15
1.3.4 Analýza klíčových termínů úryvku .....	16
1.3.4.1 Protějšek – obraz .....	16
1.3.4.2 Zákon .....	17
1.3.4.3 Milost .....	18
1.3.4.4 Ospravedlnění .....	19
1.3.4.5 Život – smrt .....	20
1.3.5 Adam versus Kristus .....	20
1.3.6 Kristovská typologie jako naděje každého věřícího .....	21
1.4 Zákon ducha a smrt hříchu .....	22
<b>2 MYTIZUJÍCÍ MODEL .....</b>	<b>24</b>
2.1 Problematické prvky mytizujícího modelu .....	24
2.2 Religionistické pojetí mýtu u Mircei Eliade .....	26
2.3 Čas profánní a sakrální v mytologii .....	26
2.4 Rituální zpřítomnění archetypu .....	27
2.5 Mýtus a rituální iniciace .....	28
2.6 Mýtus jako způsob vyjádření .....	30
2.7 Mysterijní podoba křesťanství .....	31
2.7.1 Vypravování dějin jako mythos a theodrama .....	32
2.7.2 Vypravování dějin jako mythos nebo epos? .....	33
2.8 Mytizující interpretace Adamovské typologie .....	35
2.9 Vztah mýtu a dějin jako základ křesťanského vyjadřování? .....	36
2.9.1 Mýtické a myto-poetické cyklické pojetí .....	36
2.9.2 Dějiny jako spirála událostí .....	38
2.10 Individualistické pojetí soteriologie .....	40
2.11 Shrnutí .....	41
<b>3 DEMYTOLOGIZUJÍCÍ MODEL RUDOLFA BULTMANNA .....</b>	<b>43</b>
3.1 Předpoklady Bultmannovy teologie .....	43
3.1.1 Biblisté přelomu 19. a 20. století .....	43
3.1.2 Mytické prvky v Písmu sv. ....	44
3.1.3 Existencialistická filosofie .....	46

3.1.4	Existencialistická nemytologická interpretace .....	47
3.2	Pojetí dějin jako setkání s osobním smyslem .....	48
3.3	Přítomnost jako eschatologická událost .....	50
3.3.1	Osoba Ježíše .....	50
3.3.2	Eschatologické kázání Ježíše Krista .....	51
3.3.3	Boží království .....	53
3.4	Krize rozhodnutí .....	54
3.4.1	Zákon .....	54
3.4.2	Pojetí hříchu .....	55
3.4.3	Pojetí víry .....	56
3.5	Smrt a vzkříšení Ježíše Krista .....	56
3.6	Interpretace úryvku listu Římanům 5,1-6,2 .....	58
3.7	Shrnutí .....	60
<b>4</b>	<b>SAKRAMENTÁLNÍ MODEL OSCARA CULLMANNA .....</b>	<b>61</b>
4.1	Cullmann versus Bultmann .....	61
4.2	Boží zjevení v dějinách .....	62
4.2.1	Očité svědectví zjevené události .....	63
4.2.2	Novozákonní interpretace Starého zákona .....	65
4.3	Čas a dějiny spásy .....	66
4.4	Dějiny spásy .....	67
4.4.1	Ústřední událost dějin .....	68
4.4.2	Οἰκονομία .....	69
4.4.3	Židovské a křesťanské pojetí dějin spásy .....	70
4.5	Dějinně spásné principy .....	72
4.5.1	Princip ‚naplnění‘ .....	72
4.5.2	Princip ‚reprezentace a kontinuity‘ .....	74
4.5.3	Princip ‚eklesiálně - sakramentální‘ .....	75
4.6	Teologie apoštola Pavla podle Oscara Cullmanna .....	76
4.6.1	Zástupnost v listech apoštola Pavla .....	76
4.6.2	Kristovské tituly .....	77
4.6.3	Cullmannův pavlovský výklad .....	79
4.7	Shrnutí .....	80
<b>5</b>	<b>LITERÁRNĚ VĚDNÝ MODEL .....</b>	<b>82</b>
5.1	Příběh a biblické vyprávění .....	82
5.2	Vypravování a jeho obsah .....	83
5.3	Vypravování a realita .....	85
5.4	Zkušenost .....	86
5.5	Autor - Posluchač – Vypravěč .....	88
5.6	Vypravování jako sdělení .....	92
5.6.1	Figury jednání .....	92
5.6.2	Figury sekvencí .....	94
5.6.3	Základní struktura příběhu .....	94

5.7	Narativní struktura listu Římanům .....	95
5.7.1	Metanarativ .....	95
5.7.2	Struktura Pavlova vypravování .....	97
5.8	Shrnutí .....	98
<b>ZÁVĚR .....</b>		<b>100</b>
Seznam literatury .....		103
Seznam zkratk .....		108
Seznam příloh .....		109
Přílohy .....		110

## ÚVOD

V rámci této diplomové práce zaměřuji své zkoumání na závěry a důsledky, které vyplývají z různých možností interpretací úryvku Řím 5,12-21 a důvody použití jednotlivých ‚obrazů‘ úryvku a kapitol, které se k němu úzce vztahují, jak se ukáží při aplikaci několika zvolených metod na daný text. Sv. Pavel ve svém soteriologickém projektu naznačuje téma hříchu a záchrany, odměny a trestu na pozadí příběhu o Adamovi, Abrahamovi a Ježíši Kristu a porovnává tyto postavy s porozuměním pojmům Zákona, víry a ospravedlnění.

V této souvislosti vyvstává nejvýznamnější otázka mé práce: Jakým způsobem participuje člověk, popř. celé lidstvo, na Adamově hříchu a Kristově události a jakým způsobem je zpřítomňuje ve svém životě? S tímto tématem se pojí i problematika pojetí dějin, výběr a formulace jejich událostí. Dotazuji se tedy na možnost propojení osobních životů lidí, které na dějinné ose dělí tisíce let.

K zodpovězení těchto otázek jsem zvolil čtyři modely zpřítomnění Kristovy události, které tvoří největší část této práce: 1) na základě mytizujících analogií; 2) na základě rozhodnutí pro Boha; 3) na základě eklesiálně-sakramentálního principu a 4) na základě osobního zapojení do příběhu. Všechny modely svým vlastním způsobem komentují vybraný biblický úryvek, hodnotí úlohu vypravování a jejího užití pro formulaci dějinných událostí a poskytují způsob řešení problému participace na Kristově události.

První z těchto modelů inspiroval svou prací Mircea Eliade a všímá si především zpřítomňujícího charakteru mýtických příběhů, které nejen, že jsou vypravovány, ale díky tomu i s každým vyprávěním znovu a znovu odehrávány. Zpřítomňující funkci tak má zejména rituál, v jehož rámci se může člověk ztotožňovat s hlavními postavami příběhu.

V tomto mytizujícím modelu však narážíme na problém pojetí mytologie, která nabývá spíše negativních konotací. Pojem ‚mythos‘ totiž bývá užíván ve smyslu smyšleného příběhu, který je překonán empiricky ověřitelným soudem. Takový smysl však ve své práci vylučuji a zabývám se spíše výkladem dějin z pohledu mýtického chápání, vyslovováním nadpřirozených skutečností pomocí

mytického, myto-poetického, metaforického, symbolického či analogického jazyka a otázkou ztotožňování s postavami Adama a Krista rituálně-narativním způsobem.

Druhý model je postaven na tezí Rudolfa Bultmanna. Jeho úlohou je především kontrovat předchozímu modelu a představit způsob participace, který je položen na eschatologické přítomnosti Krista v rozhodnutí jednotlivých lidí.

Tento model, pod vlivem existencialistické filosofie a biblického bádání přelomu 19. a 20. století, hodnotí specifickým způsobem přijatelnost evangelijní zvěsti moderním člověkem a přibližuje tak smysl Kristovy události. V důsledku zkoumáním jazyka Nového zákona pociťuje nutnost demytologizujícího výkladu, který spíše klade důraz na objevení smyslu přítomného okamžiku jako nastávající eschatologické události setkání člověka s Kristem.

Třetí model je věnován Oscaru Cullmannovi a jeho rehabilitaci sakramentální přítomnosti Krista v dějinách. Cullmann vyslovuje základní ideje pro formulování interpretace Kristova dějinně-spásného působení ve světě. Všímá si sekvencí dějinných událostí, jež vyplývají jedna z druhé a staví participaci na Kristově události na eklesiálně-sakramentálním principu.

Poslední sledovaný model, poukazuje na celou problematiku z hlediska literární vědy, jak ji chápou zejména badatelé teologické exegeze University of Yale. Dotazuje se na způsob reflexe skutečnosti, na pravidla komunikace autora textu a jeho uživatele (ať už jde o posluchače či čtenáře příběhu). Dále sleduje vnitřní svět příjemce příběhu, který vypravování (zejména biblická) hodnotí a verifikuje. Pokouší se odpovědět na otázku: Zda a jakou součástí textu představuje jeho příjemce?

Teologické školy, které se v této diplomové práci pokouším přivést ke společnému dialogu tvoří přehled badatelského vývoje zvoleného tématu za posledních sedmdesát let včetně aktuálního desetiletí. Spojuje je zájem o soteriologii apoštola Pavla, o otázku dějin a způsob formulace dějinných událostí. Každá z těchto škol tak představuje zcela zvláštní řešení daného problému, které přispívá k celkovému závěru mé diplomové práce.

V den svátku stolce sv. Petra, 22. února 2010



## 1 UVEDENÍ DO PROBLEMATIKY LISTU ŘÍMANŮM

Stanley K. Stowers vypočítává, že „list Římanům za prvé vypráví příběh hříchu a spásy, (...) příběh o trestu a odměně na nejzákladnější úrovni vyprávění o ztrátě a uzdravení sebeovládání (angl. self-mastery). Za druhé, představuje čtenáře jako postavy tohoto příběhu (...) a za třetí, vztahuje tento příběh o ztrátě, k příběhu o Božím ospravedlňujícím jednání skrze Ježíše Krista (Řím 1,18-32. 7,7-25).“<sup>1</sup>

Tento koncept chci v rámci svého komentáře zachovat. V následujícím rozboru proto vyberu jen některé myšlenky listu, které jsou stěžejní pro mou práci.

### 1.1 Boží evangelium a stav lidstva

Obsah listu Římanům je rozdělen do několika částí, které se vzájemně prolínají a doplňují. Pavel však především přináší evangelium o Božím Synu (1,3), které je mocí Boží ke spasení pro každého, kdo věří (1,16-17). Skrze tohoto Božího Syna, Ježíše Krista, přijímá Pavel milost apoštolského poslání (1,5a) a pohanským národům přináší zvěst o vyvolení, povolání, ospravedlnění a uvedení do Boží slávy (8,30).

V úvodu svého pojednání, v prvních třech kapitolách, hovoří Pavel o negativním stavu celého lidstva. Vypočítává hříchy lidstva (1,18-2,29), které i přes přirozené poznání Boha (1,20-21), propadá marnosti a duchovní slepotě, tmě. Pavel, jak se zdá, nerozlišuje Židy od pohanů - Řeků, ale zdůrazňuje na několika místech listu, že tato situace se týká všech, bez rozdílu. Na světě se mísí stejně nespravedlivost pohanů i nespravedlivost Židů, protože všichni zhřešili (3,23; 9,26 nebo 10,12) a všech se týká Boží soud (2,1-2).

Obvykle je tato část chápána negativně jako odsouzení pohanských praktik.<sup>2</sup> Stowers však nabízí odlišný pozitivní pohled, který plnému smyslu listu

---

<sup>1</sup> STOWERS, S. *A Rereading of Romans : Justice, Jews, and Gentiles*, s. 42.

<sup>2</sup> Srov. např. THEOBALD, M. *List Římanům*, s. 53.

může také odpovídat: „Kapitola 1 - 3 bývá spojována s mýtem o pádu člověka, ze kterého vzešlo otroctví hříchu pohanů. (...) Pavel naproti tomu spíše vysvětluje, jak se pohané stali Božími spojenci.“<sup>3</sup>

Rozlišení mezi Židem a pohanem však přeci existuje. Židé mají Zákon, zaslíbení a obřizku. Ovšem právě židovství Zákona a obřizky je u Pavla relativizováno na základě skutků Zákona. A tak Pavel říká: Obřizka má smysl, jestliže zachováš Zákon. Jestliže však Zákon přestupuješ, je to, jako kdybys nebyl obřezán. Jestliže naopak ten, kdo není obřezán, zachovává požadavky Zákona, není to, jako kdyby byl obřezán (2,25-26)? Proto nastupuje dvojí rozlišení zákona: zákon skutků, kterým jsou všichni odsouzeni, a zákon víry, kterým jsou ospravedlněni ti, kteří uvěřili (3,27). Podle Katherine A. Grieb jde v tomto úryvku o jádro celého listu, které je ve zbývajícím textu jen rozvíjeno a vysvětlováno.<sup>4</sup>

Tento apel, který Pavel vznáší, však nemá absolutní hodnotu. Čas Židů totiž ještě přijde. Vždyť z nich, resp. z Davida, tělem pochází Kristus (1,3), v jejich společenství má původ posvěcení křesťanů z pohanství (11,6) a i oni nakonec budou Bohem, který má moc to učinit, naroubování na společný strom, ze kterého byli jako planá větev dočasně, pro dobro jiných, odlomeni (11,17-24). Vždyť je jeden Bůh, který obřezané ospravedlní z víry a neobřezané skrze víru (3,30). Zákon tak nebude zrušený, ale vírou naplněný (3,31; srov. Mt 5,17), podobně jako v případě praotce Abrahama, kterého Bůh ospravedlnil a on se tak stal předobrazem (typem - τύπος) všech vykoupených v Kristu.

## 1.2 Abraham - předobraz ospravedlněných

Jedním z problémů listu, jak jsem již výše poznamenal, je otázka postavení křesťanů před Zákonem, nutnost obřizky pro pohany, kteří přijímají křest a problematika ospravedlnění ze Zákona, čili problém jednoty Židů a pohanů

---

<sup>3</sup> STOWERS, S. *A Rereading of Romans*, s. 83.

<sup>4</sup> Srov. GRIEB, A. K. *The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness*, s. 61.

v Božím spásně-stvořitelenském záměru. Tedy jakési „evangelium o Bohu“ ve zmenšeném měřítku, ve kterém Boží věrnost plodí věrnost lidskou.<sup>5</sup>

Pavel tyto problémy řeší úvahou, v jejímž rámci spojuje Abrahama a Ježíše Krista, neboť požadavek obřízky je dán touhou po účasti křesťanů na židovských zaslíbeních. V této úvaze musíme tedy spojit dva listy, ve kterých je tato problematika řešena: list Římanům a Galat'ánům.

Spravedlivými se, podle sv. Pavla, stáváme vírou v Ježíše Krista (Gal 2,16), neboť kdyby bylo možné dosáhnout spravedlnosti skutky Zákona, byla by Kristova smrt zbytečná (Gal 2,21). V souvislosti s touto úvahou cituje Pavel Gn 15,6 (in Gal 3,6) a vtahuje Abrahama do úvahy jako hlavní, argumentativně-narativní element. Pro Pavla je Abraham typem člověka, který – na rozdíl od Pavlových židovských současníků – by byl schopen uvěřit Ježíši Kristu. Zaslíbení bylo totiž dáno Abrahamovi a jeho potomku – Kristu, ve kterém zaslíbení podle rodokmenu pokračuje (Gal 3,16 a Mt 1,1-17). Toto zaslíbení nemůže Zákon zrušit, ale stává se jakýmsi jeho doplňkem (Gal 3,19-24).

Vírou je tedy člověk přičleněn ke Kristu, a tudíž v něm získává příslušnost k zaslíbení na základě své víry v Krista, a na základě Kristovy příbuznosti s Abrahamem (Gal 3,29). Pavel sice nějak zvažuje jakousi duchovní spřízněnost křesťanů z pohanství s Abrahamem skrze Ježíše Krista (Gn 17,5), ale Abrahamovu osobnost používá spíše jako hlavní argument, vzor věřícího člověka a typ správného křesťana a žida, ve vztahu k Bohu.

List Římanům hlouběji rozpracovává problematiku předchozího listu. Pavel naznačuje, že identita víry zakládá mimo vztahu ke Kristu i vztah k Abrahamovi, neboť Bůh Ježíše Krista je Bohem Abrahamovým – spása není tedy jen pro Židy, ale i pro pohany, neboť evangelium je moc Boží ke spasení obou (Řím 1,16).

Pavel vychází z rovnosti mezi lidmi stojícími před Bohem<sup>6</sup> a z existence dvojího zákona: přirozeného a zjeveného (Řím 1,14-15). Proto relativizuje hodnotu obřízky pro ty, kteří jsou vázáni Zákonem, ale neplní jej a pro ty, kteří

---

<sup>5</sup> Srov. GRIEB, A. K. *The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness*, s. 46.

<sup>6</sup> Tato myšlenka se objevuje už v listě ke Galat'ánům (3,28-29) a znovu v listě do Říma (2,9-11).

zákon plní, přestože jím vázání nejsou (Řím 2,17-29). Kdy tedy člověk může dojít ospravedlnění před Božím hněvem, když není v jeho silách Zákon naplňovat? Pavel uzavírá, že ospravedlnění přichází skrze víru v Ježíše Krista (3,22).

Celou argumentaci víry pak Pavel uvádí opět na Abrahamově příkladu. Stejně jako v listě ke Galat'anům cituje Gn 15,6 a dodává, že Abrahám byl ospravedlněn na základě víry ještě před obřízkou a stává se tak otcem dvojího lidu: obřezaných (pro obřízku, kterou přijal na znamení smlouvy s Hospodinem) a neobřezaných (pro víru, kterou se prokázal, když z Božího milosrdenství dostává zaslíbení: 4,11-12).

Závěr tedy zní: Vírou v Ježíše Krista získáváme přístup k milosti ospravedlnění (5,2), jako ji dostal i Abrahám, který se tak pro Pavla stává příkladem a konkrétním typem člověka, jak to naznačuje už v závěru argumentace v listě Galatským.<sup>7</sup>

„Pavel přináší příběh o Abrahamovi jako by to byl stejně dobře náš příběh.“<sup>8</sup> Jsme součástí evangelijního vypravování, protože stojíme na jeho konci. Jsme připojeni ospravedlněním a připojili jsme se vírou.

### 1.3 Adam jako předobraz Krista

Idea typologie, které se ve své práci částečně věnuji, je pro teologickou argumentaci sv. Pavla velmi důležitá. Pavel svádí dohromady Adama a Ježíše Krista, stejně jako lidstvo – popř. křesťanstvo, nebo jednotlivé lidi (?), a Krista.

Vzhledem k tomu, že úryvek 5,12-21 z listu Římanům je hlavním předmětem mého bádání, věnuji mu v následujícím rozboru nejvíce prostoru a některé aspekty „adamovské typologie“ vztažené k vybrané části Řím 5,12-21 jsou hlouběji zpracované v příloze č. I.

Dříve, než se pokusím osvětlit tuto problematiku, uvádím upozornění Stanleyho Stoworse, kterým se řídím i při svém rozboru: „Interpret musí vědět, co tento text neříká: Pavel nevykazuje žádný zájem o rozvíjení nadčasové

---

<sup>7</sup> Problematika abrahamovského modelu je hlouběji rozpracována v příloze č. II.

<sup>8</sup> Srov. GRIEB, A. K. *The Story of Romans*, s. 51.

psychologie nebo antropologie hříchu na pozadí příběhu o Adamově pádu. Jeho hlavní zájem spočívá v tom, jak jednání jedné osoby může zasáhnout jiné.“<sup>9</sup>

### 1. 3. 1 Vzdálený kontext úryvku

Kontext úryvku je nutné sledovat v rámci autorovy argumentace. Pavel vybral několik témat, která se v rámci jeho exhortace prolínají, jsou na sobě závislá a vrcholí ve shrnutí 5,12-21.<sup>10</sup> Tato témata bychom mohli rozvrhnout do následující tabulky protějšků:

**Tabulka 1**

<b>PŘED SMÍRNOU OBĚTÍ</b>		<b>PO SMÍRNÉ OBĚTI</b>	<b>5,6-11</b>
PŘIROZENÝ ZÁKON	1,19-20	ZÁKON VÍRY	3,21-27
ODCIZENÍ VZTAHŮ	1,24-32	PŘIJETÍ VZTAHŮ	5,1-5
GENERALIZACE HŘEŠITELNOSTI - I ŽIDÉ	2,17-24	GENERALIZACE VLÁDY BOHA - - I NAD POHANY	3,29
RELATIVIZACE OBŘÍZKY	2,25-29	RELATIVIZACE ABRAHAMOVA OTCOVSTVÍ	4,9-12
HŘÍCH NA POZADÍ ZÁKONA	3,19-20	OSPRAVEDLNĚNÍ NA POZADÍ MILOSTI	4,16
SMRT	1,32	ŽIVOT	5,21

První čtyři kapitoly epištoly Římanům, jak jsem již naznačil, pojednávají o vztahu člověka k Zákonu. Pavel jasně boří židovskou exkluzivistickou představu o vyvolenosti Božího lidu (2,25-29 a 4,9-12) a jeho spravedlnosti, aby na konci ukázal, že spása se týká všech – nejen židů, ale i pohanů (2,17-24 a 3,29).

Pavel vypočítává „zločiny“, kterými se člověk (tedy nejen pohan, ale i žid) odcizuje sám sobě a druhým kolem sebe (1,24-32), aby mohl v závěru poukázat na způsob, jakým se člověk může opět nalézt a obnovit odcizené sociální interakce ve smyslu komentáře vztaženého k pozn. č. 3. Pavel rozhodně neopouští pojem zákona, který s jasným zřetelem nese křesťanská tradice spolu s výroky

<sup>9</sup> STOWERS, S. *A Rereading of Romans*, s. 255.

<sup>10</sup> Srov. THEOBALD, M. *List Římanům*, s. 137.

Ježíše Krista o zákonu, ale rozlišuje přirozený a „farizejský“ zákon, který usvědčuje a zákon víry, který ospravedlňuje.

Tuto argumentaci pak Pavel shrnuje na porovnání dvou Adamů – Adama, jako prvního člověka a Ježíše Krista, jako posledního člověka v dějinách. Snad dostatečným důkazem pro tezi o shrnutí, kterou předkládá Michael Theobald bude následující naznačení, ve kterém se objevují stejné termíny jako v tabulce 1:

GENERALIZACE HŘÍCHU	5,12
PŘIROZENÝ ZÁKON	5,13-14
SMÍRNÁ OBĚŤ	5,10 a 5,15
MILOST OSPRAVEDLNĚNÍ	5,17-18
ŽIVOT	5,20-21

Další text pak řeší postavení člověka vůči Zákonu po sjednocení s Kristem (6,3-5). Jestliže totiž problémem prvních pěti kapitol je smazání rozdílu mezi židem a pohanem v Ježíši Kristu (5,12), následuje problém smazání podřízeného postavení vůči Zákonu v Ježíši Kristu (6. – 7. kp) a problém rovnosti se Zákonem v Ježíši Kristu (8. kp.).

Úryvku, kterému se chci věnovat, tak patří ve skutečnosti v kontextu listu jen místo odrazového můstku směrem k dalším problémům, kterými se Pavel zabývá po celý čas svého apoštolského poslání v dopisech, které listu Římanům historicky předcházely.

### **1. 3. 2 Blízký kontext úryvku**

Pátá kapitola navazuje velmi úzce na předcházející kapitolu jakoby bez přerušení a argumentačně posouvá její téma. Pavel pokračuje ve svém velkém sylogismu, do kterého zapojuje tři nejvýznamnější osoby Starého zákona: Adama, Abraháma, Mojžíše a jednu osobu Nového zákona: Ježíše Krista. Tématem čtvrté kapitoly je jednoduše řečeno ospravedlnění na základě víry a nikoliv na základě skutků (4,2-5) pro obřezané i neobřezané (4,9-10). Tento rozpor Pavel uvádí

na příkladu Abrahama, který se stal, díky své víře, praotcem všech národů (4,16), aby s ním jako s „předobrazem“ spojil všechny, kteří stejným způsobem jako on, uvěřili Ježíši Kristu (4,24-25).

V páté kapitole se tak otevírá téma ospravedlnění skrze Ježíše Krista. Pavel uvádí do hry další osobu – Adama, aby mohl prohloubit svůj sylogismus. Vrací však do hry také hodnotu skutku. Čtenář se proto ocitá mezi dvěma činy: činem provinění a činem spravedlnosti (5,18-19). Aby člověk dosáhl ospravedlnění, nepomůže mu jeho vlastní čin spravedlnosti – jak je patrné ze čtvrté kapitoly, ale víra v ospravedlňující schopnost Ježíšova spravedlivého činu (5,1-6).

### 1. 3. 3 Struktura úryvku

Pavel důkladně promyslel stavbu své práce a její jednající osoby. Čtenáře na pozadí srovnání dvou „hlavních“ postav seznamuje s dalšími „vedlejšími“ postavami, když je postupně uvádí do hry.<sup>11</sup> Úryvek je tedy po verších možné tématicky rozdělit následovně:

- 12. – 14. a hřích a smrt → **vláda smrti**
- 14. b zlom v ději – první zmínka o obrazu ohlášeného
- 15. – 16. provinění a odsouzení × milost a ospravedlnění
- 17. následky činu Adama a důsledky činu Krista
- 18. – 19. skutky provinění a skutky spravedlnosti
- 20. – 21. Zákon → hřích → milost → **vláda milosti**

Jednajícími postavami mimo Adama a Krista jsou hřích, smrt - život, skutky provinění, ospravedlnění a nakonec milost. Takto tedy vypadá osnova shrnutí prvních čtyř kapitol listu Římanům, jak jsem to naznačil již výše.

---

<sup>11</sup> Uvozovky zde naznačují relativitu postavení jednajících postav. Záleží na úhlu pohledu, kdy je zákon, hřích a milost nebo Adam a Ježíš Kristus vedlejší nebo hlavní postavou. O tomto problému více v kp. 5 v čl. 5. 7. 2.

Od vlády smrti, která panovala před příchodem Ježíše Krista, se ocitáme před vladařským trůnem jeho milosti.

V následujícím článku podrobím exegetické analýze nejen pojmy, které vzešly z tématického rozdělení úryvku, ale i pojmy, které s touto strukturou souvisejí a jsou v textu obsaženy. Jen rozbor pojmu „Adam“ je kvůli své obsáhlosti zpracován v příloze č. I.

### **1. 3. 4 Analýza klíčových termínů úryvku**

Při analýze následujících termínů bylo použito vedle Českého ekumenického překladu Bible i biblický exegetický program Bibleworks 7, který umožňuje porovnat český text s řeckým textem Novum Testamentum Graece,<sup>12</sup> King James Version of the Bible, Lutherovu Německou Bibli, Bibli kralickou a pro analýzu jména Adam i Biblia Hebraica Stuttgartensia.

Pojmy jsou vybrány podle struktury, kterou ve vybraném úryvku vytvářejí a jejich důležitosti, s jakou jsou používány a komentovány v teologii nejen ve středověku, ale i v novověké reflexi.

#### **1. 3. 4. 1 Protějšek – obraz**

Ve verši Řím 5,14 je v Českém ekumenickém překladu uvedeno: Smrt však vládla od Adama až po Mojžíše i nad těmi, kdo hřešili jiným způsobem než Adam. On je protějšek toho, který měl přijít.

Jde právě o slovo „protějšek“, který používá český překlad a stává se tak jediným překladem, který se nedrží původního textu. Novum Testamentum Graece totiž na tomtéž místě užívá termín „τύπος“ a Vulgáta dokonce termín „forma“. Stejně si počíná i Martin Luther, když překládá tento výraz jako „ein Bild“ a anglická verze překladu Bible krále Jakuba, používající slovo „figure“.

Řecký termín „τύπος“ spíše odkazuje na obraz, typ nebo formu, více než na protějšek. Věta „Αδὰμ ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος“ by tedy měla být

---

<sup>12</sup> Nestle Alandova 27. edice



přeložena takto: „Adam, který je obrazem toho, který je ohlášen.“

Zobrazování Adama v Kristu, je však jiné povahy než zobrazování Boha v člověku. Podle výkladu Slovníku biblické teologie<sup>13</sup> vyjadřuje podoba (εἰκόνα) s Bohem vladařskou moc, kterou dostává člověk nad stvořením, kterému je oprávněn vládnout jen Bůh. Tento typ podoby je také obsažen v lidské nádheře a důstojnosti (Žl 8), ale také nesmrtnosti (Mdr 2,23). Naopak „τύπος“ jako obraz či podoba vyjadřuje vztah Krista k Bohu a podobnost člověka s Kristem nikoliv na základě hřešitelnosti (lat. peccabilitas), ale na základě lidskosti. Až sjednocení s Kristem přetváří spojení Adama (člověka) a Krista z principu „τύπος“ na princip „εἰκόνα“ (1Kor 15,49).

### 1. 3. 4. 2      **Zákon**

Bible představuje dvojí možnost vyjádření pojmu zákon. Je jím hebrejský význam תורה jako soubor zákonů, učení, zaslíbení, jak je představen v Pentateuchu Dt 4,5-8 a řecký výraz ‚Νόμος,‘ který značí zákon ve smyslu nařízení – přikázání.<sup>14</sup>

Nová smlouva poukazuje na odlišné vnímání zákona. Jinak zákon vnímají autoři evangelí (např. Mt 17,24-27) a Skutků apoštolských (2,46), jiné bylo vnímání zákona u apoštola Pavla, který rozlišuje 1) přirozený zákon (Řím 2,14-15), na který se museli spoléhat patriarchové až do Mojžíše („nositele“ Božího Zákona), 2) zákon smrti (Řím 8,2; 1Kor 15,56; Gal 3,17-24), který usvědčuje a nemá moc člověka zachránit a konečně 3) zákon Ducha (Řím 7,12-8,2) v Ježíši Kristu.

Pavel nezavrhuje Zákon a chce, aby křesťané žili podle Zákona. „Zákon jako dar tvoří identitu jmenováním takového jednání, které židovský lid odliší od ostatních národů. Nový Boží lid je však vydělen samotným Bohem.“<sup>15</sup> Proto klade důraz na ospravedlnění nikoliv spíše skutky, nýbrž spíše vírou v Ježíše

<sup>13</sup> Srov. LAMARCHE, P. Obraz. In LEON – DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*, s. 287 – 288.

<sup>14</sup> Srov. GALOPIN, P. M. Zákon. In LEON – DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*, s. 587.

<sup>15</sup> STOWERS, S. A *Rereading of Romans*, s. 192.

Krista (Gal 3,18-29),<sup>16</sup> jak prozrazuje problematika ospravedlnění: před Zákonem hřešíme, před Bohem jsme ospravedlněni.

### 1. 3. 4. 3 Milost

Pavel ve vybraném úryvku používá dva podobné výrazy, které jsou v Českém ekumenickém překladu většinou překládány stejně, i když mají jiný význam. Jsou to výrazy „χαρις – χαρισμα“. V našem úryvku jsou obě slova použita pouze v Řím 5,15. Slovo „χαρισμα“ pak už jen v Řím 5,16. Slovo „χαρις“ i v různých tvarech pak Pavel používá v následujících odkazech: Řím 5,17.20.21.

Význam slova „χαρισμα“ však odkazuje na vztah obdarování. Označuje se tak duchovní dar „χάρισμα πνευματικόν“ (Řím 1,11), ale i jakýsi milostivý dar Boží ve spojení např. s věčným životem: „χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωῆ αἰώνιος“ (Řím 6,23; v jiném kontextu i 1Kor 7,7).

Význam slova „χαρις“ odkazuje buď na dar samotný – či spíše na obdarovaného, jak dosvědčuje především křesťanský pozdrav uváděný v takřka všech apoštolských listech „χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ χριστοῦ“ (Řím 1,7), ale i jakýsi stav člověka, jak je popsán ve Skutcích apoštolských „χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς“ (Sk 4,33).

Slovník biblické teologie<sup>17</sup> na straně 227 hovoří o milosti jako o aktivním přetváření - nikoliv o pasivním vlastnění – člověka (1Kor 15,10). Toto upozornění ve spojení s obsahem vybraného úryvku (Řím 5,21) představuje milost jako element záchrany člověka, který přetváří lidský stav možné hříšnosti v ospravedlnění.

---

<sup>16</sup> Záměrně používám strukturu „spíše ... spíše“, protože ani sv. Pavel se nepřiklání k žádnému extrému, jako se později přiklání např. Pelagius, Augustinus Aurelius nebo Martin Luther.

<sup>17</sup> Srov. GIBLET, J. Milost. In LEON – DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*.

#### 1. 3. 4. 4 Ospravedlnění

V listě Římanům 5,16 se objevuje slovo δικαίωμα, které je přeloženo jako ospravedlnění. Bible však pod různými obměnami tohoto tvaru rozumí různé pojmy či odstíny významů, což ztěžuje porozumění tomuto termínu v úryvku.

Tora používá pojem δικαίωμα nejprve samostatně (spravedlnost Ex 21,9), ale i ve spojení s pojmem νομος (zákon; Nm 31,21) nebo κρισις (soud; Nm 27,11). V Tóře má tak toto heslo význam práva nebo nařízení. Prorok Jeremiáš toto slovo používá dokonce ve smyslu sporu (ἀπεκάλυψα τὸ δικαίωμα μου/ odhaluji spravedlnost svou; Jer 11,20).

Termín δικαίωμα, který se objevuje v Řím 5,16 se překládá jako „ospravedlnění“. Vede k tomu přímo i formulace věty citátu „τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα“. Přeložit tento úryvek lze následovně: milost mnohých (provinění) vede ke spravedlnosti. Přihlédněme však k dalším textům: hned vzápětí Řím 5,18 se objevuje spojení εἰς δικαίωσιν ζωῆς - přeložme to jako spravedlivost života.<sup>18</sup> Nejzajímavější je použití tvaru δικαιοθῆναι v Sk 13, 38, kde se píše, že zákon Mojžíšův nemohl bratry učinit spravedlivými - οὐκ δικαιοθῆναι.

Z předcházejícího rozboru tedy vyplývá, že apoštol Pavel spojuje v jednom výrazu jak Zákon, tak i spravedlnost, aby zdůraznil smazání provinění před Bohem. Člověk se stává spravedlivým před Zákonem i před soudem: „ospravedlnění setrvává v zachraňujícím aktu, kterým Bůh završuje smluvní závazek lidu, Izraeli.“<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Řím 5,18b: καὶ δι' ἑνὸς δικαίωματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς - a skrze jednu spravedlnost mnohé lidi (uvedl? – není v textu) k spravedlivosti života.

<sup>19</sup> BURNETT, G. W. *Paul and the salvation of individual*, s. 118.

### 1. 3. 4. 5 Život – smrt

Chápání života v Řím 5,10-21 je poměrně jednoznačné. Pavel zde myslí především Kristův život, který není závislý na konečnosti lidského života (Řím 5,10). Tento Ježíšův život dokonce spojuje s výrazem věčnost (Řím 5,17.21).

Jednoznačnost tvrzení, že se nejedná pouze o biologický život (1Kor 3,22), podporují i jiná místa v Pavlových spisech, např. Řím 11,15 a hlavně rozlišení mezi tímto životem smrtelným a životem bez smrti (1Kor 15,19 a 2Kor 4,10-12). Z tohoto pojetí života pak vyplývá i pojetí smrti.

Smrt se rovná konci (Řím 6,21). Pro Pavla představuje smrt protiklad k životu věčnému (Řím 6,23). V již zmíněném citátu 2Kor 4,12 rozlišuje mrtvé a živé podle příslušnosti k Ježíši Kristu a účasti na jeho životě. Smrt tedy patří k životu člověka jen do té míry, do jaké se člověk účastní Kristova života. Pokud se člověk ocitá mimo Krista, je smrt sjednocena s hříšností a je chápána jako trest vedoucí k nicotě. Pokud je člověk spojen s Kristem, je smrt chápána jako sjednocení s Kristovým životem vedoucím k oživení.

### 1. 3. 5 Adam versus Kristus

Michael Theobald uvedl svůj komentář k této kapitole nadpisem: „Adam a Kristus čili marné a naplněné lidství.“<sup>20</sup> Vystihuje tak částečně podstatu analyzovaného úryvku. Pavel sice svádí dohromady dvě postavy, které jsou od sebe historicky velmi vzdálené, avšak typologicky si jsou velmi blízko, neboť Pavel především zdůrazňuje lidství obou mužů. Nestojí proti sobě chybující člověk a dokonalý Bůh, ale lidé, kteří měli, z hlediska Pavlovy teologie, stejné šance.

Pavel pravděpodobně vybírá člověka Adama, právě jako první osobu stvoření, aby jednak představil Krista jako posledního člověka, ale také jako naplnění Adamova „předzobrazování“, a ještě lépe, jako radikální vstup Boha

---

<sup>20</sup> THEOBALD, M. *List Římanům*, s. 135.

do dějin – podobně radikální jako bylo jejich stvoření.<sup>21</sup> A tak, v jednom okamžiku a v jedné osobě, je spojena událost stvoření s událostí vykoupení.

Obě dvě postavy se v Pavlově hře ocitají před Zákonem. Adam podléhá svým činem provinění, když neuposlechne přikázání, když touží po božství (Gn 3,5). Kristus se naopak podrobuje Zákonu činem poslušnosti. Z každého jejich činu pak plynou následky. V Adamově případě o to horší, že jsou natolik fatální:<sup>22</sup> skrze jednoho hřích a tedy trest a tedy odsouzení a tedy smrt ... (Řím 5,12).

Pavel však líčí Adamův příběh, aby vyzdvihl mnohem výše Kristovu událost nad povědomí svých čtenářů. Kristova poslušnost přináší milost. Tento pojem obsahuje v našem úryvku jak smíření, tak také ospravedlnění, záchranu a dokonce i život. Milost věnovaná jako dar, který poskytuje přetvoření stavu Adama – nespravedlivého trestance, ve stav ospravedlnění, tedy uznání za spravedlivého (Řím 5,18). Z toho důvodu jde ospravedlnění mimo naše skutky. Pod vlivem naší aktivity jsme se dostali pod vládu hříchu. Takže každé naše konání nakonec povede k nedokonalosti. Ospravedlnění, o kterém Pavel hovoří, je tudíž dar od jiného subjektu – tzn. byli jsme uznáni za spravedlivé (Řím 4,16).

### 1. 3. 6 Kristovská typologie jako naděje každého věřícího

Adam není obrazem jen Ježíše Krista, ale také každého z nás: smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili (Řím 5,12). Jinými slovy: to my jsme skutkem provinění propadli odsouzení a trestu a zase jen my jsme byli ospravedlněni činem spravedlnosti Ježíše Krista! Uvažme proto jedno: pokud by Bůh ztrestal všechna pokolení jen pro vinu Adamovu, nebyl by pošetilým a nespravedlivým Bohem?

Spásná událost, o které mluví Pavel, je vykreslena ve vztahu k Zákonu. Zákon, zde funguje jako soubor norem, které pouze nabízejí hranice pro jednání.

---

<sup>21</sup> Srov. JOIN-LAMBERT, M. Adam. In LEON – DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*, s. 4. Et THEOBALD, M. *List Římanům*, s. 135.

<sup>22</sup> Miskotte hovoří ve své knize *Edda a Tóra* o jediném tragickém osudu, který se nemůže a nesmí – podobně jako v řecké tragedii – vyhnout žádnému stvoření. Tímto osudem je smrt. A tak i v křesťanství zůstává jakýsi pozůstatek osudu (Srov. MISKOTE, K. H. *Edda a Tóra*. Benešov : Eman, 2004. ISBN 80-86211-34-7.).

Tyto hranice jsou dané a nemohou se pro záchranu hříšníka ani rozšířit, ani zúžit. Přesto je na pozadí Zákona hřích okamžitě patrný, a tak nás sám Zákon usvědčuje<sup>23</sup> z hříchu (Řím 5,13). K tomu je třeba připočíst logiku následků činů. Za zlo sklízíme zlo, za dobro dostáváme dobro. Soud vede k odsouzení, kdežto milost vede k ospravedlnění (Řím 5,16). Kristus však tuto logiku láme, protože tam, kde se rozhojnil hřích, se v míře daleko větší rozhojnila milost (Řím 5,20). Jinými slovy, za hřích paradoxně sklízíme milost. Naše hříšnost byla Bohem přivedena do vztahu k milosti Ježíše Krista. V tomto vztahu nalézá člověk ospravedlnění jako dar a Bůh shledává člověka pro Ježíše Krista spravedlivým – před Zákonem bezhříšným.

Objevuje se před námi poslední postava hry a tou je víra. Jako Bůh označil spravedlivým Abraháma na základě víry (Řím 4,9), označil tak i každého jednotlivého člověka na základě jeho víry v ospravedlňující událost Ježíše Krista (Řím 1,16 „παντι τῷ πιστεύοντι“). Pod těmi, kdo uvěřili, můžeme rozumět ty z nás, o kterých platí slova apoštola Pavla: „ti, kteří přijímají hojnost milosti a darované spravedlnosti“ (Řím 5,17).

„Přijímající - λαμβάνοντες“ – je tu vyjádřeno *présentem participia aktiva*, jež předpokládá aktivní spolupráci při přijímání milosti a ospravedlnění, což v první řadě předpokládá informovanost člověka a víru v Kristovu událost a víru v možnost ospravedlnění. „Pavel tak odvádí pozornost od sféry etnicity, příslušnosti k židovskému národu, k tématu osobní odpovědnosti v Kristu.“<sup>24</sup>

#### 1.4 Zákon Ducha a smrt hříchu

Druhou část listu uvádí Pavel otázkou: Co tedy máme říci? Že máme dále žít v hříchu, aby se rozhojnila milost (6,1)? Sjednocení s Kristem nás povolává k tomu, abychom již nehřešili, ale hříchu spolu s Kristem zemřeli (6, 3-5). Tato idea je rozpracována v následujících kapitolách listu.

---

<sup>23</sup> Srov. THEOBALD, M. *List Římanům*, s. 148.

<sup>24</sup> BURNETT, G. W. *Paul and the salvation of individual*, 139.

Ve verších 7,9-13.25b, i když jaksi zástupně hovoří Pavel v 1. os. sg. ve formě tzv. „προσωποποια“ – angl. „speech-in-character“,<sup>25</sup> objasňuje obecně lidskou zkušenost s rozporem mezi dobrem a zlem uvnitř každého člověka. Člověk je tak v moci Zákona, který jej zotročuje (7,4). Kristus nás však osvobozuje k zákonu Ducha, který vede k životu a osvobozuje od zákona hříchu a smrti (8,2.26-30).

Zákon Ducha by se měl projevovat službou Bohu v denním životě: láskou, horlivostí, trpělivostí, pokorou, životem v pokoji, poslušností vůči představeným, spravedlností (12,9-18 a 13,1-3) – jednoduše naplněním zákona, který je shrnut do dvou největších přikázání (13,9-10; srov. Mt 22,37-40). Pavel tak pravděpodobně ve spojení Řím 5,3-5 a osmé kapitoly téhož listu v tématu o Duchu svatém, který nám byl dán (5,5), ale i obsahem celého listu odkazuje na propojení spásitelského záměru se stvořitelem v nové dějinné epoše (Iz 65,17), kterou započíná Kristova událost: podobně jako se při stvoření vznášel Duch Boží nad vodami (Gn 1,2), je Duch svatý přítomen v životě církve jako první znamení, nebo prvotina nového stvoření.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Srov. STOWERS, S. A *Rereading of Romans : Justice, Jews, and Gentiles*, s. 17. Et BURNETT, G. W. *Paul and the salvation of individual*, s. 180.

<sup>26</sup> Srov. GRIEB, A. K. *The Story of Romans*, s. 62.

## 2 MYTIZUJÍCÍ MODEL

Typologie Adama a Krista přináší řadu interpretací. Jednou z nich je i mytizující model, který se snaží vzít vážně realitu dědičné viny a výpovědi o hříchu a ospravedlnění v listě Římanům, která je zpřítomňována v každém lidském životě, o to více v životě křesťana.

### 2.1 Problematické prvky mytizujícího modelu

Tématem mé diplomové práce je otázka zpřítomnění Krista skrze historický příběh. Protože si mýtus dělá nárok na reálné zpřítomnění minulé události v rámci rituálu, jak to představuje právě Mircea Eliade, uvažuji i v rámci své práce možnost mytizujícího zpřítomnění události spásy, proti čemuž však vystupuje Bultmann a ostatní modely, které spíše zdůrazňují narativní a informativní charakter biblického příběhu.

Někteří badatelé v současnosti chápou mýty především a pouze jako příběhy, ať už svou povahou vysvětlující, nebo vypovídající zvláštním způsobem o vztazích mezi jednotlivými subjekty skutečnosti, neboť popisují přirozený a kauzální vztah.<sup>27</sup>

List Římanům však ve svých prvních kapitolách připomíná některými prvky rituálně-narativní aspekty mýtického zpřítomňování - ať už personifikací jednotlivých objektů kérygmatu (např. Zákona či hříchu), nebo porovnáním dvou věky oddělených dějinných událostí, nebo důrazem na princip „pars pro toto“ a na princip vztahu „od - k“,<sup>28</sup> či exemplárností a signifikantností (ve smyslu významovosti) jednotlivých příběhů – popisů, příp. výkladů.

Avšak prověřením této možnosti a porovnáním s navazujícími modely práce jsem zjistil, že o zpřítomnění Kristovy události mýtickým způsobem nemůže být řeč: v rámci kérygmatu sice zůstává stále stejná postava Krista, avšak sbor učedníků se mění a aktualizuje s novými generacemi Kristových

---

<sup>27</sup> Srov. POLANYI, M. PROSCH, H. *Meaning*, s. 120.

<sup>28</sup> Srov. tamtéž, s. 136.



následovníků. Kněz sice vystupuje jako ‚alter Christus,‘ ale ne jako Kristus sám, jak by to platilo právě v rámci rituálu např. řeckých mystérií a konečně „v mýtu nejde jen o připomínku (památku), ale o zopakování, což je v rámci biblického chápání stvoření, spásy a její garance naprosto nepřípustné.“<sup>29</sup>

Mýtus, jako metaforický prvek, může být i v Písmu sv. chápán jako informativní příběh. Podobně jako obraz krajiny informuje o prostředí, takže si o ní pozorovatel udělá představu, ale nemůže do ní vstoupit, je i biblický příběh jakýmsi informativním prostředkem mezi biblickou událostí a životem čtenáře. Avšak právě proto musí být nutně mýtus se svou konotací zaměněn za pojem příběhu, či lépe kérygmatu, doplněném o sakramentální princip, který přesněji odpovídá tomu, co Kristova událost znamená a ve skutečnosti působí.

Mýtus tak může v rámci analogického a metaforického myšlení přispět k participaci na příběhu v rámci identifikace s jednotlivými postavami, tak jak je Pavel představuje.<sup>30</sup> Budu-li parafrázovat Pavlovu ideu: Nemusím se „vtělit“ do Abrahámovy identity, aby mi mohl být příkladem člověka věřícího. „Přesto mýtické porovnávání kauzálních vztahů ve stvoření zakládá určitý způsob empirického poznání.“<sup>31</sup>

Z uvedených důvodů se chci v prezentaci tohoto modelu vyhnout pojetí mýtu jako fantaskního příběhu, jehož hodnověrnost je silně zpochybněna, jak se na něj z hlediska moderní mentality<sup>32</sup> nahlíží. Proto se pokusím důkladně popsat Eliadovské pojetí mýtu a mytologie, ze kterého vynikne důraz na dynamiku reality opakujícího se děje, abych mohl, v druhé části této kapitoly, představit souhrn příběhu o Ježíši Kristu, realitu jednotlivého člověka a mystérium jeho ospravedlnění a spásy. Tato kapitola je tak chápána jako předmět sporu následujících participačních modelů.

---

<sup>29</sup> Srov. POLANYI, M. PROSCH, H. *Meaning*, s. 123.

<sup>30</sup> Srov. tamtéž, s. 138.

<sup>31</sup> Srov. tamtéž, s. 135.

<sup>32</sup> Nebezpečí absolutní demytologizace tkví v odosobnění Boha a v jeho převedení na ideu Dobra a postavy ďábla na ideu Zla: „Když lidé hovoří o mytologii a rituálech, obvykle o nich hovoří z hlediska moderní mentality. Mluví o hledání počátků světa, o stvořitelských mýtech a podobně – to jsou vysvětlující neboli etiologické mýty. O tom však mýty nejsou. Mýtus nesouvisí s analyzováním a vědeckým odkrýváním příčin. Mýtus souvisí s hledáním vztahu mezi lidskou bytostí a jejím prostředím.“ CAMPBELL, J. *Proměny mýtu v čase: Vývoj mýtů od raných kultur až po středověké legendy*, s. 74.

## 2.2 Religionistické pojetí mýtu u Mircei Eliade

Pro archaického člověka, tedy člověka starých kultur, představuje mýtus základní stavební kámen veškeré skutečnosti. Mýtus není jen příběh, předávaná moudrost, jež má jednoduchým způsobem vysvětlit, jak vznikl svět. Mýtus je proces, v jehož rámci bylo vytvořeno vše a jen v mýtu má vše smysl.<sup>33</sup> V tomto smyslu nejde pouze o narativní charakter mýtů, ale o jejich sejetí s předvěkou skutečností.

Pokud bychom redukovali religionistické pojetí mýtu na příběh a vypravování, pak by, z definice vypravování o sekvencích událostí poskládaných chronologicky a kauzálně v definici mýtu jako vypravování, převládl důraz právě na jejich signifikantnost. Jakákoliv kauzalita nebo chronologie vyplývá až z uskutečnění důsledku mýtu ve světě.

„Mytologie většinou vychází z mýtu, zpracovává ho však na základě literárních požadavků a přetváří ho v literární dílo, které může mít velkou podobnost s bajkou, pohádkou nebo legendou. Přítomnost podobných mytologických výtvorů v evangeliích by dnes nevyvolala zvláštní těžkosti, protože bychom se mohli vždy odvolat na úmysl Ježíše nebo autora evangelií, který by chtěl pomocí mytologie osvětlit nějakou těžce pochopitelnou pravdu. Většinou se však připouští, že v evangeliích se mytologie nenachází; mluví se pouze o mýtickém pohledu na Boha a na spásu.“<sup>34</sup>

Řada teologů a religionistů však rozvinula diskusi o mytologii a křesťanské zvěsti. Následující články blíže představují proces, jakým mají mýty zpřítomňovat to, o čem vypráví.

## 2.3 Čas profánní a sakrální v mytologii

V mýtu se člověk ocitá na jakémisi rozhraní dvou časů. Jedná se o čas posvátný a čas světský. Do času světského (profánního) spadají činy, které nemají

---

<sup>33</sup> Srov. ELIADE, M. *Posvátné a profánní*, s. 67.

<sup>34</sup> BOUBLÍK, V. *Setkání s Ježíšem*, s. 101.

žádný náboženský význam. Jelikož však pro archaického člověka měly náboženský význam všechny skutečnosti, je nyní nutné důkladně pojednat o čase posvátném (sakrálním), který se do profánního času vlamuje, ovlivňuje ho, ale jinak existuje nějakým způsobem mimo něj.

Mýtus představuje jakousi exemplární skutečnost, jež je celým následným stvořením kopírována. Co si pod tím představit? Ve zcela zvláštní době „in illo tempore“ – za oněch časů, jinak také v době „ad origine“ – na počátku, či spíše těsně před počátkem dějin, byl bohy, bájnými hrdiny a pralidmi vykonán ustavující příklad (archetyp),<sup>35</sup> podle kterého byly nastaveny zákony vesmíru, technologie ba dokonce i vztahy mezi lidmi a mezi lidmi a přírodou. Nemá smysl tuto dobu hledat na časové přímce. Tato doba je nedějinná a do dějin se vlamuje, aby jim dala smysl. „Mýtus je tedy definován jako způsob bytí: jako takový jej lze chápat jenom tehdy, když odhaluje, že se něco plně projevílo, a tento projev je tvořivý a příkladný, protože odůvodňuje skutečnosti i lidské chování.“<sup>36</sup>

Mýtus v podobě události z počátku dějin se tak stává příkladem pro lidské chování a tudíž je člověk nucen mýtickou událost neustále zpřítomňovat, aby jeho konání bylo úplné, smysluplné a bezvadné. Z toho všeho naproti tomu vyplývá, že čas profánní a profánní svět je prostorem vcelku bezvýznamným, slabým, negativním, neskutečným a jediná smysluplná existence člověka je nasměrována mimo dějiny.

## 2.4 Rituální zpřítomnění archetypu

Zpřítomňování oné posvátné události člověk vykonává pomocí rituálů. Takovéto rituály nejsou něčím jiným než událostmi, které transcendentální bytosti

---

<sup>35</sup> Pojem „archetyp“ nebudu chápat jako C. G. Jung, ale jako M. Eliade, který sice převzal tento pojem od Junga, ale vtiskl mu obsah ustáleného motivu mýtických událostí – jednoduše jako „typ“ události. Kdežto Jung vykládá archetyp jako „duševní orgán přítomný v každém z nás. Je prvkem naší duševní struktury, a tudíž vitální a nutná složka naší duševní ekonomie. Představuje nebo zosobňuje jisté instinktivní danosti primitivní duše: skutečné, avšak neviditelné kořeny vědomí. (...) jeho účelem je kompenzovat nebo korigovat, smysluplným způsobem, nevyhnutelnou jednostrannost a extravagance vědomí. Jeho podstatou je soustředění se na několik málo obsahů a jejich pozvednutí k nejvyššímu stupni zřetelnosti.“ KERÉNYI, K. JUNG, C. G. *Věda o mytologii*. s. 84 – 86.

<sup>36</sup> ELIADE, M. *Mýty, sny a mystéria*, s. 8.

prožili „na počátku“, a které nyní musí sehrát i člověk, aby dosáhl smyslu pro věci, které chce konat. Nejvýznamnějším příkladem je rituál Nového roku, jehož jádro představuje kosmogonický mýtus ohrožení a obnovení božského stvoření. Stejně jako bohové v „oněch posvátných“ dobách bojovali proti nepříteli za zachování existence, musí i lidé kvůli své existenci a jejímu posvěcení sehrát kosmickou bitvu, aby obnovili svět.

Jiným rituálem může být příprava pracovních nástrojů či zbraní, které musí být rovněž zasvěceny znovuprožitím mýtické události posvátného času, neboť „ani předměty vnějšího světa, ani lidské úkony samy o sobě nemají žádnou autonomní vnitřní hodnotu. Předměty nebo úkony nabývají hodnotu, a tím se stávají reálnými, jestliže se nějakým způsobem podílejí na realitě, která je přesahuje.“<sup>37</sup>

## 2. 5 Mýtus a rituální iniciace

Pro archaického člověka je tedy doba „in illo tempore“ důležitá natolik, že je na ní duchovně i životně závislý. „Člověk touží znovu nalézt činnou přítomnost bohů, žít v čistém, čerstvém a ‚silném‘ Světě, v takovém, jaký vzešel z rukou Stvořitele.“<sup>38</sup> Z tohoto obdivu počátkem, z tohoto stesku po ráji, z té touhy znovu prožít stav ráje pak vyvěrá kruhovitě, cyklické pojetí dějin.

Nejen, že člověk dává smysl svým nástrojům a svému konání, ale i sám sebe, lépe řečeno, i své potomky zasvěcuje do mytologie a provádí je iniciačními rituály. „Obecně se rozumí iniciací souhrn rituálů a ústních naučení, po kterých následuje zásadní změna náboženského a sociálního statutu osoby, která iniciaci podstupuje. Vyjádříme-li tento fakt filosoficky, pak je iniciace rovna ontologické změně existenciálního režimu. Na konci svých zkoušek se neofyt (zasvěcenec) těší jinému způsobu existence, než jaký měl před iniciací: stal se někým jiným - prodělal iniciaci přechodu.“<sup>39</sup>

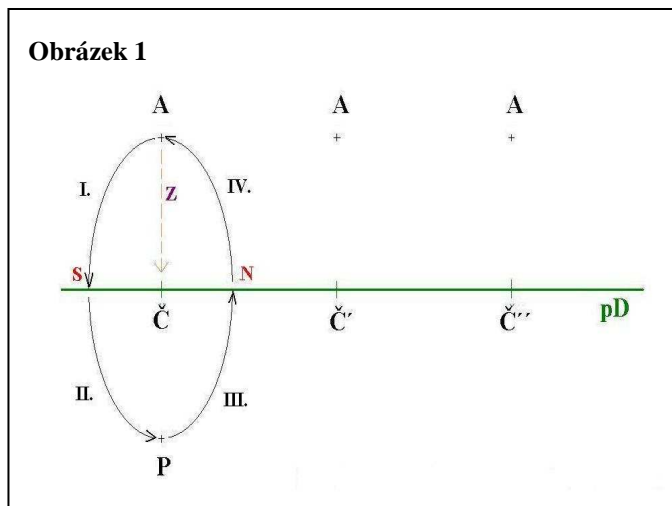
---

<sup>37</sup> ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu: Archetypy a opakování*, s. 11.

<sup>38</sup> ELIADE, M. *Posvátné a profánní*. Praha, s. 64.

<sup>39</sup> ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti: Mystická zrození*, s. 4.

Tento přechod mezi životem v profánní neexistenci, iniciační smrtí a zrozením k životu v sakrální existenci jsem se pokusil naznačit na obr. 1, které velmi obecně popisuje proces, jímž se ubírá mladý člen archaické společnosti.



Uvažujeme tedy člověka (Č) náboženským způsobem, který na počátku svého života neví nic o náboženství, které vyznává jeho rod, národ a kultura. Můžeme ho položit kamkoliv na dějinné přímce (pD), jednak proto, že se mýtus týká všech,

ale také proto, že dějiny v rámci mytologie neexistují a dali by se těžko naznačit. Linearita dějin v cyklickém pojetí času však může být zachována, protože i mýtický člověk vnímá některé chronologické aspekty času (např. rodokmeny).<sup>40</sup>

Tento člověk se dozvídá o bájném hrdinovi, který vystupuje v mýtech své kultury. Mýtus o hrdinovi (A) přichází k člověku jaksi od věčnosti, mimo dějiny. Fáze označená ve schématu římskou číslicí I, o které člověk neví, se týká hrdiny. Hrdinův „hřích“<sup>41</sup> strhl člověka do dějin (jakoby k jeho smrti - S, kterou mu tím přivodil). S touto fází se v hrdinově příběhu pojí dědičnost negativního stavu, se kterou se člověk ztotožní až během II. fáze. Nacházíme se právě v prostoru sakrálního času, ve kterém je ustavena exemplární událost a její následky. Do této fáze můžeme tedy zařadit prvotní události všech tématik, jimiž se mýty zabývají (stvoření světa, položení základů technologie, bohoslužby, manželství atd.) Budiž však jasné, že přítomnost této události je věčná, a tudíž se neustále zpřítomňuje (Z) do všech pozemských časů a u všech lidí.

Ve II. fázi si pod vlivem náboženské výchovy člověk uvědomuje svou identitu – tedy participaci své osoby na „hrdinovi“ a jeho provinění. Poznává pád

<sup>40</sup> Srov. KÜNG, H. VON STIETENCROON, H. *Křesťanství a hinduismus*, s. 82 – 86.

<sup>41</sup> Pod pojmem hřích je chápána jakákoliv událost, která negativně poznamenává stav celého stvoření a v rámci iniciací musí být napravena.

(P), který prožívá spolu s hrdinou svého náboženství. Člověk je v této fázi uváděn do společnosti. Setkává se s tradicemi a mýty svého kmene. Osvojuje si jeho hodnoty a postupně se stává skutečným a plným člověkem. Nyní je připraven na iniciační rituál.

Ve III. fázi člověk vlivem iniciačních obřadů poznává smysl utrpení svého života, očišťuje se a pomyslně stoupá, dotýká se „pradějin“ čistějších sám čistější (jakoby na počátek svého života při narození – N). Začíná chápat a přijímat to, co se naučil od svých předků. Prochází rituální smrtí v profánním světě a rodí se do života nového. „Zvláštnost archaického myšlení je právě v přesvědčení, že totiž není možné změnit nějaký stav bez toho, aniž bychom ho před tím zcela nezrušili.“<sup>42</sup>

Zde je strhnut hrdinovou obnovou, jeho vítězstvím nad zlem, dějinami. Člověk se spolu s hrdinou ve IV. fázi společně vrací na počátek všeho (což se v různých náboženských systémech může nazývat jako vyvanutí či spása). Člověk se opět vrací do počátku, odkud vyšel. Tato „participace na duchovním životě je umožněna především díky religiózním zkušenostem vyvolaným v průběhu iniciace.“<sup>43</sup>

Člověk v tomto mytologickém pojetí může vystupovat jako individuum, nebo jako obecný pojem. Nevládne-li jednotlivec či celé generace dosáhnout „spásy“, přicházejí noví lidé (individua či celé generace), aby se o to pokusili (Č, Č', Č''). Mýtický příběh zůstává po celé dějiny stále stejný, a projevuje se tedy vždy a na každém. Každý náboženský systém pak má své speciality a odlišnosti, které nemohu v tomto obecném schématu dostatečně pojmout.

## 2. 6 Mýtus jako způsob vyjádření

V předchozím přehledu jsem se pokusil přibližně a velmi obecně naznačit, co je v mýtickém pojetí obsaženo a proč. Odpověď na otázku, co tedy mýtus je, uvedu slovy Karla Kerényie z knihy *Věda o mytologii*: „V pravém mytologématu

---

<sup>42</sup> ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti*, s. 9.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 9.

není význam něco, co by se dalo stejně dobře vyjádřit nemytologicky. Mytologie není prostě způsob vyjádření, který by se dal zaměnit za nějakou jinou, prostší a srozumitelnější formu, a to ani tehdy, kdyby to byla forma jediná a možná (...). Mytologie vysvětluje sama sebe i všechno ostatní ve vesmíru nikoliv proto, že by byla vymyšlena za účelem vysvětlování, nýbrž proto, že patří k jevům, které jsou svou povahou vysvětlující.“<sup>44</sup>

Archaický člověk, ať už své příběhy vymyslel sám, nebo mu byly zjeveny, nebo byl inspirován nějakou transcendentální bytostí, považoval mýty za realitu, která jej nějak ovlivňuje. Je jakýmsi projevem kolektivního myšlení. Vyjadřuje vztahy, které pociťoval, a troufám si říci, že ještě pociťuje, jako existenciální a předával toto poznání v rámci příběhů dalšímu pokolení.

„Znát mýty znamená vědět, co se skutečně stalo ve světě, to, co bohové a civilizační hrdinové skutečně učinili ... Poznat mýtus znamená znát jeho božské dějiny, které se zjevují v ději, tj. v řadě nepředvídatelných událostí, jež jsou však nabitě významy a navzájem spolu souvisejí (...) Tyto činy posvátných dějin nás tedy uvádějí do všeho, co se stalo významného od stvoření světa, do všech událostí, které přispěly k tomu, aby se člověk stal takovým, jakým je dnes.“<sup>45</sup>

## 2.7 Mysterijní podoba křesťanství

Každé vypravování obsahuje jakýsi úmysl a koncept sdělení. Biblické vypravování není naším výmyslem (invencí), ale přichází k nám jako Boží zjevení. Není tedy předmětem otázky co, ale kdo. Je tak realitou, v jejímž rámci se setkává Bůh spolu s člověkem/ lidmi.

Křesťanství je událostí Ježíše Krista bytostně mysterijní (tajemnou). Hovoří o tajemství vnitřního života Boha a vycházení Krista. Nemůže se vyhnout ani tajemství původu zla a reakce na ně, tedy tajemství spásy/ záchrany člověka a tudíž dějinám spásy, které vrcholí Velikonoční událostí – životem, smrtí a vzkříšením Ježíše Krista, nesenou tajemstvími víry a svátostí, potažmo

---

<sup>44</sup> KERÉNYI, K. JUNG, C. G. *Věda o mytologii*, s. 10 - 11.

<sup>45</sup> ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti*, s. 11.

tajemstvím církve.<sup>46</sup> Tím, že se člověk pokouší pochopit obrazy, jimiž se Bůh zjevuje jakožto mystériem, odpovídá na skutek Boží lásky a tvoří jakousi představu o Bohu, kterou pomocí obrazů, metafor a paralel či analogií představujeme v rámci kerygmatické služby církve. Vypráví o Božím jednání a zároveň nechává v příběhu jednat samotného Boha, jakoby jednal přímo během vypravování – tvoří tak jakousi Boží kinematografii.<sup>47</sup>

### 2. 7. 1 Vypravování dějin jako mythos a theodrama

Americký teolog Kevin Vanhoozer<sup>48</sup> rozlišuje v rámci řešené problematiky antické chápání literárního žánru mýtus a aristotelsky chápaný pojem mythos. Pojem mýtus spojuje s obvyklými konotacemi, pod kterými je v současnosti chápán: tedy jako předvědecký pokus vysvětlit přirozené jevy ve světě na základě kosmologických a existenciálních mýtů.<sup>49</sup>

Naproti tomu chápe pojem mythos jako Aristotelův termín pro dramatický obsah děje, protože „drama je esenciální nápodoba ne osob, ale činů a života. Mythos je tak příběhem, který zahrnuje to, co lidé dělají a co se jim stává.“<sup>50</sup> Oproti schématu Boží kinematografie zdůrazňuje Vanhoozer, že „Bůh není jen subjekt vypravování, ale i jeho autor“<sup>51</sup> a chápe schéma zpřítomnění Božských událostí v intencích H. U. Balthasara jako theodrama.

Takové pojetí vypravování předpokládá, že „jen Bůh může sama sebe učinit známým (...) skrze aktivní – činné sebesdělování nejen slovy, ale v konajícím Slově.“<sup>52</sup> Mythos je tak chápán jako prostředek tohoto sebezjevení, protože prostředkuje komunikativní vztah Boha se svým stvořením (Gn 1,1-3; Gn 18, 22-33; Žd 1,1-3; Jan 1,14 a Řím 8,15-16).<sup>53</sup>

---

<sup>46</sup> Srov. SKALICKÝ, K. *Mysterijní povaha křesťanství*, s. 1.

<sup>47</sup> Srov. MURPHY, F. A. *God is Not a Story*, s. 22 – 26.

<sup>48</sup> Srov. VANHOOZER, K. *Remythologizing Theology*, s. 3 – 5.

<sup>49</sup> Srov. tamtéž, s. 3.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 5.

<sup>51</sup> Tamtéž, s. 12.

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 24.

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 36 – 56.



Mytologizující interpretace Písma sv. se tedy pokouší spojit pouhé vypravování o činech a činy samotné do procesu, na jehož konci bude spojen život jednotlivce s celkovým příběhem započatým Bohem ve stvoření světa.

### 2. 7. 2 Vypravování dějin jako mythos nebo epos?

Vypravování dějin mělo vždy svou informativní, ale i oslavnou funkci. Příběhy, mýty, báje, legendy a eposy seznamovaly posluchače s událostmi, které se odehrály v dávných dobách provázeny pozoruhodnými činy a jevy, pro poučení a povzbuzení posluchačů. Dějinný epos tak popisuje věk, představovaný jako normativní, pomocí událostí, které dávají smysl a sebeporozumění lidem nebo národům. Proto má epos jednoznačnou národní orientaci obohacenou o místní varianty nebo formy. Děj má dvojí úroveň jednání, ve které se boží a lidské aktéři účastní bok po boku. Téma a motiv takovýchto příběhů bývají čerpány z ústní tradice, která se pokouší interpretovat události, o kterých později vypráví.<sup>54</sup>

Starozákonní pojetí dějin bychom mohli rovněž označit jako dějinný epos. Starý zákon nehovoří o všech událostech, které se v dějinách Izraele staly. Některé významné události relativizuje a všímá si spíše událostí, které jsou zdánlivě bezvýznamné.

Důvod, proč můžeme ve Starém zákoně hovořit o dějinách, závisí na Božím jednání, které se projevuje v čase. Bůh tvoří svým slovem dějiny a dává jim jejich směr, smysl a cíl. Bůh tvoří svět (Gn 1,1) spolu s jeho zákonitostmi (Žl 33). Vede svůj lid (Iz 44,7), vychovává (Dt 8,5), varuje (Neh 9,34), dopouští události (Ex 21,13), soudí (1Kron 16,14), smilovává se (Iz 49,13), zaslubuje (Gn 12,1-7), chrání (Dt 32,10) a zachraňuje (Žl 106,8).

Člověk na toto spásné Boží jednání odpovídá svými pochybnostmi (Jer17,13), přiznáním lidské omezenosti (Žl 8,5), vyznáním své hříšnosti (Žl 51), lítostí (Žl 6), přímlovami a prosbami (Žl 116,4), díkůvzdáním (Žl 100),

---

<sup>54</sup> Srov. HENDEL, R. *Rememebring Abraham : Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*, s. 104.

slávoslovím (Žl 111) a věrností (Žl 18,26). Tím se dějiny stávají prostorem setkání člověka s Bohem.<sup>55</sup>

Tyto mysterijní obrazy podporují dějinné vědomí, které je ve Starém zákoně vyjadřováno dvojím typem výpovědi o dějinách, které jsou sestavovány podle podobného principu. Dějiny jsou tu prezentovány jako kontinuum v tzv. dějinném krédu (Jz 24,2-14) či rodokmenech (Gn 5), ale také jako jednotlivé, ukončené, od sebe oddělené události jako např. ve Chvále otců (Sír 44-50). Je patrné, že dějiny ve Starém zákoně mají jednotící prvek, který jim poskytuje identitu. Tímto jednotícím prvkem je Bůh, který sjednotil dějiny svým zaslíbením daným Abrahamovi (Gn 12,1-7) a přesto jim ponechal dynamiku, kterou můžeme spatřit v dějinně podmíněném chápání abrahámovského zaslíbení.

Kontinuum dějin bylo původně chápáno na základě dědičnosti zaslíbení. Dějiny spásy hovoří k tomu, kdo zaslíbení zdědil po svých otcích (Ex 6,3-8). Pod vlivem působení proroků se posouvá pochopení dějin zaslíbení a jeho účastníků na ty, kdo jsou příslušní k zaslíbení.<sup>56</sup> Dědičný podíl na zaslíbení není prvek, který je absolutně rozhodující, ale vyžaduje také připravenost a pohotovost dědiců k Božímu Zákonu (Iz 51,1-6). A konečně díky Ježíši Kristu je zaslíbení rozšířeno na každého člověka, který slyší jeho hlas a zachovává jeho slova (Gal 3, 29; Řím 4,11-12; 5,1-2; Mt 3,9-11; Mt 8,5-13; J 8,31-59).

Rolf Rendtorf sice naznačuje, že dějinný příběh sdělovaný Starým zákonem je uměle vytvořený konstrukt spojených tradic,<sup>57</sup> přesto je vyprávěn s oprávněným nárokem na pravdivost, protože „příběh nikdy neposkytuje perfektní kopii reality, ale (...) referuje o aspektech lidské zkušenosti.“<sup>58</sup> Je tedy zřejmé, že vždy jde o vyjmutí některých událostí na úkor druhých. Jde do jisté míry o subjektivní hodnocení dějin, které sleduje konkrétní účel jako červenou nit, jež se táhne spleť chodeb labyrintu a my vybíráme jen jednu z více možností vyjádření. Dějiny spásy pak můžeme vyprávět pro poučení o předcích

---

<sup>55</sup> Problematika sepětí Božího jednání v dějinách je hlouběji zpracována v kapitole 4.

<sup>56</sup> Problematika příslušnosti k zaslíbení v rámci abrahámovského modelu je hlouběji rozpracována v příloze č. II.

<sup>57</sup> Srov. RENTDORF, R. *Hebrejská bible a dějiny*, s. 29 – 31.

<sup>58</sup> HERMAN, L.; VERVAECK, B. *Handbook of Narrative Analysis*, s. 14.

a významných událostech, ale také jako velký příběh Boží záchrany počínající od Abrahama, potažmo Adama, který pokračuje Kristem a končí se v eschatologickém očekávání.

## 2. 8 Mytizující interpretace Adamovské typologie

Pomocí příběhu odhaluje vypravěč Boha a vztahy v lidské existenci (hříšnost, smrtelnost, svobodnost k jednání, zatracenost a spasenost, podřazenost a nadřazenost a další). Mýtus neukazuje, jak má člověk jednat, ale pokouší se vysvětlit důvody a význam lidského jednání a jeho hlubší náboženský smysl – důsledek předdějinného aktu (v tomto případě lidská hříšnost jako důsledek Adamova hříchu).

Již Starý zákon ukazuje, že Bůh koná tak, že není nutné nic obnovovat. Pokud se nám přesto zdá, že Bůh je nucen obnovovat své stvoření např. v příběhu o potopě světa, pak - podle mého soudu – jsou události spásy nahlíženy velmi povrchně. Pokud je totiž třeba něco „obnovit“, pak raději tvoří Bůh zcela nové, tedy jiné. A to nikoliv takovou cestou, že by vrátil stav věcí na počátek, nebo zničil nedokonalé (Iz 42,9). Člověk navíc sám sebe ani svěřené stvoření nezasvěcuje, ale posvěcuje, ne aby se toto stalo reálným ve smyslu archaických mýtů, ale aby se stalo svatým ve smyslu biblických požadavků.

Zaměříme-li naši pozornost nyní na iniciační obřady, vidíme, že ani v jejich rámci nemění křesťané svou identitu, jak jsem naznačil u problematiky „zreálnění“ zasvěcovaných osob a předmětů v článcích 2. 4 a 2. 5. Identita si v tomto ohledu zachovává své kontinuum. Co se však mění je status svěcenců, neofytů. Mění se jejich postavení v rámci celého světa – kosmu. Člověk je po těchto obřadech připodobňován svým postavením k andělům (Lk 20,36).

Avšak ani v příbězích o Adamovi neprocházejí lidé žádným koloběhem identifikace s Adamem, s jeho proviněním a jeho trestem. Člověk není potrestán spolu s Adamem. Princip, na jehož základě se člověk nějakým způsobem k Adamovi připodobňuje, je princip typologický – spíše mytizující, než naprosto mýtický.

Adam pro nás představuje určitý typ jednání, určitý typ existence. V tomto jeho typu pak poznáváme stejný typ našeho jednání, naší vlastní existence. Znáť mýty, mít hlubší vhlad do naší existence, jak jsem už jednou citoval Mirceu Eliade, znamená chápat, že Boží jednání a jednání lidské jsou v našich životech neoddelitelné.

## 2. 9 Vztah mýtu a dějin jako základ křesťanského vyjadřování?

V tomto článku se pokusím pojednat o problému, který nastiňuje Schubert Ogden, když se ptá, „jestli požadavek demytologizace žádá nebo nežádá eliminaci všech „symbolických“ nebo „analogických“ jazyků v řeči o božském.“<sup>59</sup> Zvažuje, zda o Bohu a jeho aktivitách hovoříme mýticky, myto-poeticky, metaforicky nebo analogicky.

### 2. 9. 1 Mytické a myto-poetické cyklické pojetí

Brevard S. Childs představuje mýtus jako lidské porozumění realitě: „Zatímco moderní člověk si myslí o světě, že je pasivní a neosobní, člověk původních kultur ho naopak vidí jako aktivní, žijící, s mocí, která ovlivňuje každou oblast jeho života. Každá událost, od ranního rozbřesku, přes plody na stromech, až po zrození a smrt v rodině, je pokládána za realitu, která určuje jeho život.“<sup>60</sup> Funkcí kultu by pak bylo „aktualizovat skutečný světový řád.“<sup>61</sup>

„Čas v mýtu,“ pokračuje Childs, „se počítá od aktu oddělení linií, které rozdělují svět bytí od světa nebytí.“ Tedy svět předdějinný, který má povahu skutečnosti a svět dějinný, který je paradoxně neskutečný (srov. článek 2. 3). „To neznamena rozdělení na minulost, přítomnost a budoucnost, ačkoli se vše v prvotních časech odehrává jakoby v minulosti. (...) Mýtický čas není v žádném případě homogenní, ale závisí na kvalitě partikulárního času, je označen jako sakrální nebo profánní. Mýtický čas je časem KAIROS – jako událost prvotní

<sup>59</sup> OGDEN, S. M. *Christ without Myth*. s. 146.

<sup>60</sup> CHILDS, B. S. *Myth and reality in the Old Testament*, s. 17.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 19.

moci a hodnoty. V kultickém opakování je tento čas znovu prožit. Moc této události, která připojuje obsah mýtického času, je aktualizována jako slavnost přicházejícího prvotního aktu. Dva časy, které ukazují stejný obsah, jsou proto identické,<sup>62</sup> jak předdějinné, tak i ty, které jako předdějinné zpřítomňujeme v aktuálním okamžiku dějin. Čas tedy v takovémto pojetí neubíhá, jen se cyklicky opakuje.

Jeleazar M. Meletinskij předpokládá, že se mýtické myšlení „vyznačuje malou rozvinutostí abstraktních pojmů, které nerozlišuje člověka a přírodu. (...) Obsahuje emocionálně intuitivní prvky. Vědecké zobecnění buduje na základě logické hierarchie od konkrétního k abstraktnímu a od příčin k následkům, kdežto mytologické myšlení operuje s konkrétním a personálním, kterých užívá jakožto znaků, a to tak, že hierarchii příčin a následků odpovídá hypostazováním hierarchie sil a mytologických bytostí, které má sémanticky hodnotový význam.“<sup>63</sup> Staví tedy do opozice vědecký zákon proti konkrétnímu personálnímu obrazu individuálních událostí, na které klade mytizující model zvláštní důraz.

Meletinskij tak odebírá jakoukoliv možnost „historicity“ mýtu a redukuje jej na „metaforismus myticko-básnického myšlení, jež si dokáže představovat sociální kategorie a vztahy pomocí „obrazů - metafor“ z okolí přírody a zpětně „zašifrovávat“ přírodní vztahy vztahy sociálními.“<sup>64</sup> Jde o překlad z jednoho metaforického „jazyka“ do jiného, jímž lze méně srozumitelné vysvětlit srozumitelnějším – v náboženském prostoru se tak pokusit o vyslovení nevyslovitelného.

---

<sup>62</sup> CHILDS, B. S. *Myth and reality in the Old Testament*, s. 73.

<sup>63</sup> MELETINSKIJ, J. M. *Poetika mýtu*, s. 175 et 177.

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 242.

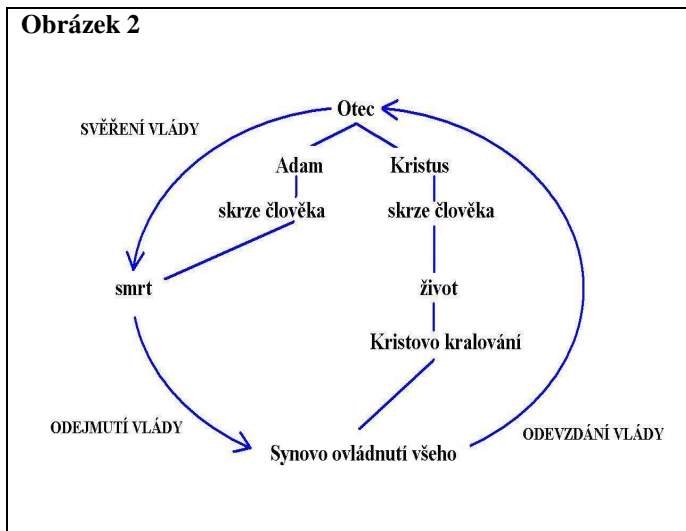
## 2. 9. 2 Dějiny jako spirála událostí

Hovoří-li se však v křesťanství o eschatologickém očekávání, musím naznačit problém směru dějin a jejich cíle. Toto naznačení je jádrem mytizujícího přístupu k typologii vztahu Adam – Kristus v listech apoštola Pavla.

V této problematice rozlišuji dvojí pojmání směru dějin: cyklické a lineární. V Pavlovském projektu dějin lze nalézt obě pojetí v závislosti na předmětu očekávání.

V křesťanské soteriologii nemůže nikdo očekávat, že bychom se v Kristu na konci dějin ocitli opět v ráji – tedy cyklicky na pozici prvního Adama (Zj 21,1-2). Apoštol Pavel však v 1. listě do Korintu (15,20-28) naznačuje jakýsi cyklus

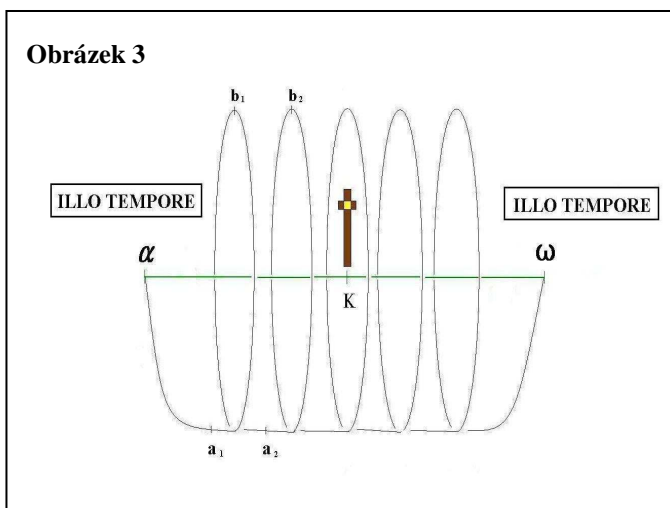
Obrázek 2



vlády (Obr. 2), která vychází od Boha Otce. Moc je pak převzata smrtí skrze prvního Adama, později znovu uchváčena Synem, druhým Adamem, a spolu s ovládnutým kosmem darována zpět Otcovi. Toto schéma zachovává identitu Trojjediného Boha, který jedná v dějinách, a přesto naznačuje změnu, kterou kosmos projde na základě typologického porovnání Adama a Krista, kteří se nacházejí v centru Pavlovy argumentace a ve středu dějinně - náboženského cyklu.

Druhým bodem očekávání je změna statutu člověka/ lidstva, kterou zaslíbil Ježíš Kristus a ohlašují apoštolové (Ef 1,3-23; Gal 2,19-21; 1Kor 1,30; 2Kor 5,17; Žd 9,12), když hovoří o novém stvoření, které bylo vykoupeno a posvěceno životem Ježíše Krista k životu v Bohu. Křesťanství totiž netouží po ráji. Touží touhou nesenou Ježíšem Kristem po něčem, co je víc, než bylo „v oněch dobách“ v ráji. Jde tedy o schéma lineární, vedoucí od jednoho stavu

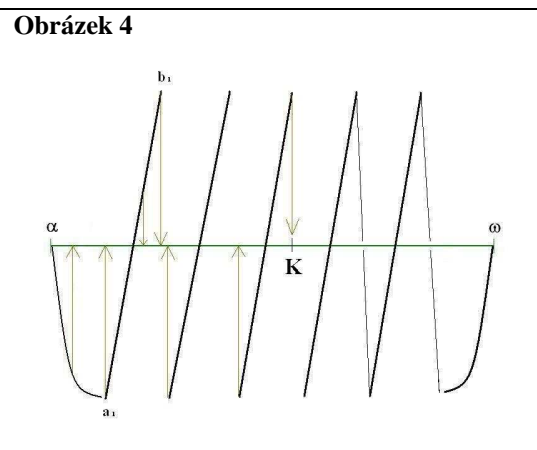
ke druhému. Avšak pouhá přímka by neodpovídala dynamice dějin jakožto souboru mnohých pádů do nesvobody a nových povstání k osvobození, které jsou možné díky věčně trvajícím Božím zaslíbením.



Ukazuje se tak užitečným hovořit o chodu dějin jako o sepětí přímky a spirály (obr. 3), které naznačují, že čas ubíhá odněkud někam (přímka) a přítomnost jednotných témat, která dějiny neustále inspirují a usměřují (spirála). Spirála má tak

mnoho částí, není složena pouze z jednoho kruhu, neboť konečný stav věcí v bodě  $\omega$  se nerovná počátečnímu stavu věcí v bodě  $\alpha$ . Po každém pádu totiž následuje „obnova“, jež s sebou nese něco nového (poznání, zkušenost, zintenzivnění vztahů apod.). Dějiny se uskutečňují mezi událostmi, o nichž se mluví jako o událostech v „oněch dobách – in illo tempore“ minulých či budoucích. Uskutečňují se mezi stvořením a ukončením dějin. Na dolních vrcholech spirál (v bodech  $a_1, a_2 \dots$ ) můžeme umístit typy příběhů o pádu člověka/ lidstva do nesvobody, na horních vrcholech spirál (v bodech  $b_1, b_2 \dots$ ) můžeme umístit typy příběhů o vztahu Boha k člověku/ lidem o osvobození a obnově. V bodech na přímce, kde se spirála pomyslně spojí, protne, s přímkou (obr. 4), jsou umístěny dějinné události, které se odehrály s nějakou účastí na těchto typech událostí promítnutých do dějin, nebo lépe poznanych v dějinách jako Boží zásahy.

V okamžiku Kristovy události (K) dochází k naplnění dějin, završení zaslíbení. Přesto však dějiny pokračují dál, aby bylo Kristovým jménem obnoveno, osvobozeno a ovládnuto vše a spolu s vládou Syna, to mohlo být podřízeno a odevzdáno Otci, aby byl všechno ve všem (1Kor 15,28). „Tím pak, že je člověk spojen s historickým společenstvím obcí, civilizací, má i účast na dějinách, ve kterých má plnit svou úlohu.“<sup>65</sup>



## 2. 10 Individualistické pojetí soteriologie

Jedním z hlavních aspektů mytologizujícího modelu interpretace soteriologického projektu je jeho silný individualistický důraz. Následující článek čerpá z knihy Garyho W. Burnatta „Paul and the Salvation of the Individual“,<sup>66</sup> která hodnotí napětí mezi konceptem individualistického a komunitního pojetí spásy a poodhaluje možnosti řešení tohoto sporu.

Deuteronomistické pojetí dějin v rámci teologie smluv vede k chápání vztahu Boha k národu jako celku. Oproti tomu, však není kolektivně chápána příslušnost k smlouvě.<sup>67</sup> Jedinec je ve Starém zákoně chápán a) jako člen společenství Božího lidu, b) jako autonomní entita před Bohem (toto chápání je dobře patrné v textech o smrti, např. Dan 12, 2) a c) můžeme jednotlivce chápat v některých ohledech tak i onak zároveň.<sup>68</sup>

Pavel ve svých listech řeší především otázku, jakým způsobem jsou ve světě patrné Boží záměry a jak na nich mohou participovat Židé i pohané.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> MARROU, H. I. *Teológia dejín*, s. 19.

<sup>66</sup> BURNETT, G. W. *Paul and the salvation of individual*. Leiden, Boston Köln : Brill, 2001.

<sup>67</sup> Problematika příslušnosti k zaslíbení danému Abrahamovi je hlouběji rozpracována v příloze č. II, především v čl. 2.

<sup>68</sup> Srov. BURNETT, G. W. *Paul and the salvation of individual*, s. 76.

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 3.



Počítání dějin zaslíbení od Abrahama by pozitivně vypovídalo jen o Židech. Pavel proto svou teologickou argumentaci staví na nutnosti počítat dějiny spásy od Adama, které rozšiřuje důsledky Božího záměru i na pohany. Chápe tak „v evangeliu Boha Izraele, který jedná v dějinách v osobě Ježíše, Mesiáše, aby ukázal skrze ospravedlnění a spásu, že se všichni lidé mohou stát jeho lidem, aniž by potřebovali židovskou tradici, příslušnost k etniku a kulturní observanci.“<sup>70</sup>

Na základě Řím 1,16-17 a diskursu mezi pojmy „τῶ πιστεύοντι/ věřícími - ἐκ πίστεως/ z víry,“ tak můžeme rozpoznat, buď jakési antropologické porozumění, které od osobního přitakání Bohu vírou dochází ospravedlnění a ke spasení v pohledu individualistickém, nebo kosmické porozumění, které se zaměřuje na zjevení Boží spásné moci v evangeliu. Vždyť „ἐκ πίστεως“ nemůže referovat k individuální víře.<sup>71</sup>

Burnatt tedy uzavírá: „Víra se stává závislou na osobním rozhodnutí věřícího – rozhodnutí věřit evangelní zprávě o Božím činu v Kristu, rozhodnutí připojit se k nové komunitě, rozhodnutí přijmout náležitý způsob života a model chování.“<sup>72</sup> Od člověka jako jednotlivce se tak očekává individuální volba, i když se lidstvo jako komunita nachází v univerzální potřebě spásy.<sup>73</sup>

## 2.11 Shrnutí

Hodnotí-li se vztah mýtu a biblické zvěsti, musím konstatovat pouhou podobnost. Exemplárnost a signifikantnost biblických příběhů, podobně jako u mýtů, umožňuje čtenáři ztotožnit se s postavami děje a pochopit tak Boží působení a nasměrování ve vlastním životě. Biblický příběh, na rozdíl od mýtu, si však nárokuje dějinné pojetí a tedy i kauzalitu událostí, ze kterých vyplývají další důsledky. Pojetí dějin tak není cyklické, ale spíše lineární.

---

<sup>70</sup> BURNETT, G. W. *Paul and the salvation of individual*, s. 105.

<sup>71</sup> Srov. tamtéž, s. 133.

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 165 - 166.

<sup>73</sup> Srov. tamtéž, s. 143 - 148.

Dějiny jsou díky této linearitě spíše originální a zdůrazňují Boží stvořitelstvo – spásné působení ve světě, které povolává stále nové a nové postavy, kterým je postupně odhalován celkový smysl dějin až ke zjevení Božího Syna.

Mytizující princip tak vede člověka a lidskou společnost spíše k individualistickému pojetí náboženství, ve kterém je svoboda lidské bytosti zaměněna nekompromisním osudem, nutností opakovat prvotní rituál a paradoxním zmařením osobní identity ve prospěch prvotního hrdiny.

Naproti tomu, mytizující či spíše epický princip biblického zjevení žádá po člověku, ke kterému je směřováno, aby si uvědomil osobní odpovědnost svobody. Nutnost opakovat minulé události je výměnou za vybídnutí je připomínat, protože jsou neopakovatelné, a přeci tajemně (mysteriálně) a dramaticky zasahují do života konkrétních lidí „jako bylo na počátku, i nyní i vždycky“. Nakonec i lidská individualita je zachována v rámci celku, ve kterém více vyniká její důstojnost a hodnota v typologickém srovnání obou Adamů, kteří jsou více než mytologicky zpřítomňování sakramentálně.

### 3 DEMYTOLOGIZUJÍCÍ MODEL RUDOLFA BULTMANNNA

Bultmannův přístup k novozákonní zvěsti chce modernímu člověku přiblížit svět prvotní církve, který chápe jako mytologický<sup>74</sup> a napomoci odhalit smysl těchto „mytických“ obrazů. Posluchač křesťanského kerygmatu tak má znovu odhalit autentický smysl svého vlastního života. Nejde ani tak o demyologizaci zvěsti, jako spíše o její interpretaci, ale ani o dějinný či historizující výklad, jako spíše o eschatologickou přítomnost v životě každého jednotlivce.

#### 3.1 Předpoklady Bultmannovy teologie

##### 3.1.1 Biblisté přelomu 19. a 20. století

Bultmann své teologické myšlení staví na předpokladu, že křesťanská zvěst o Ježíši Kristu je prvotní církví mytologizovaným příběhem.<sup>75</sup> Tohoto přesvědčení nabývá ve shodě s biblisty Wilhelmem Wrede a Juliem Wellhausenem.

Wrede detailně zkoumal výroky Markova evangelia vztahované na Ježíšovo mesiánství a dospěl k závěru, že tyto výroky nemohou odpovídat historické tradici, ale musí být Markovou teologickou interpretací. Proto předpokládal, že se v Markově evangeliu kombinují dva pohledy na Ježíše z Nazareta: 1) ranná tradice nenaznačovala mesiánské rysy v Ježíšově díle a 2) převažovalo přesvědčení, že jeho dílo bylo přesto mesiánské. Proto se Marek pokoušel naznačit, že Ježíš byl skutečným Mesiášem, ale že jeho mesiánství nebylo veřejně poznatelné (Mk 1,1).<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> V této kapitole se především zaměřuji na Bultmannovu interpretaci listů apoštola Pavla.

<sup>75</sup> „V kázání Nového zákona Ježíš zvěstuje nejen své kázání o Božím království, nýbrž především svou osobu, která byla od samého počátku v prvotním křesťanství mytologizována.“ BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 14.

<sup>76</sup> Srov. BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 41.

Wellhausen zformuloval teorii fragmentů, podle které je nejstarší tradice složená téměř celá z Ježíšových řečí nebo výroků avšak neprezentuje kontinuální příběh. Výroky, podle Wellhausenovy teorie, byly zpětně poskládán tak, aby byl tento příběh vytvořen. „Tradice tvarovaná a předávaná ve formě Ježíšových slov, byla koncepcí, která vycházela z víry komunity a byla vykreslována jako směrnice pro církevní disciplínu a misijní aktivity.“<sup>77</sup>

Předpoklad, že hlavní linie evangelií je nehistorická,<sup>78</sup> a že „narativní konstrukce slouží pouze k tomu, aby vykreslila situaci dávající příležitost výroku,“<sup>79</sup> vede Bultmanna ke snaze odlišit výroky, které byly Ježíšovi do úst vloženy od těch, které mohl vyslovit on sám, nebo které byly církví modifikovány.<sup>80</sup> Tyto výzkumy pak pomohly rozeznat tři typy Ježíšových výroků v synoptických evangeliích, které určují i chápání Ježíšovy osoby: 1) skutečné Ježíšovy výroky, které poukazují na Ježíše jako učitele moudrosti; 2) tzv. apofthegmata, která určují Ježíše jako zákoníka (příp. dárce Zákona) a 3) apokalyptická proroctví, která nahlíží Ježíše jako proroka.<sup>81</sup>

### 3. 1. 2 Mytické prvky v Písmu sv.

Bultmann pojímá mýty jako příběhy o působení nadpřirozených sil na svět a staví je do protikladu s vědeckým chápáním moderního člověka. V mytickém pojetí světa mají „svět i život člověka svůj základ a své hranice v moci, která je zcela mimo dosah toho, co můžeme kontrolovat. O těchto mocnostech však mýtus hovoří neadekvátním způsobem, jako by byly tyto mocnosti lidé a měly lidské vlastnosti. Mýty propůjčují transcendentní realitu imanentní světské objektivitě. Mýtus dává světskou realitu tomu, co je mimosvětské.“<sup>82</sup>

V tomto ohledu si všímá, že „v evangeliu intervenují nadpřirozené síly směrem k našemu světu a ke všemu, o čem člověk myslí, nebo ke všemu,

---

<sup>77</sup> BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 42.

<sup>78</sup> Srov. tamtéž, s. 41.

<sup>79</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>80</sup> Srov. BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 12.

<sup>81</sup> BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 59 - 60.

<sup>82</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 15.

kde člověk jedná. (...) Člověk není kontrolován svým vlastním životem. Duch zla ho může posednout. Satan může člověka inspirovat ke zlému, Bůh naopak k dobrému.<sup>83</sup> Člověk tak přichází o svou autenticitu, autonomii a svobodu.<sup>84</sup>

Nový zákon přináší celou řadu obrazů, kterým v dnešní době nemůže nikdo uvěřit, anebo se budou protivit jeho rozumu a aktuálnímu vědeckému bádání, takže mu budou vzdálené: „mytologický obsah kerygmatu je modernímu člověku nepochopitelný, protože je zastaralý. S kázáním evangelia nepřijímáme jen jeho obsah, ale i mytologický pohled na svět, i když tento mytologický obal není vůbec křesťanský.“<sup>85</sup> Obrazy, které má Bultmann na mysli, a které Philip Hughes nazve jako „obrazy nekompatibilní s vírou naší doby“,<sup>86</sup> jsou především: preexistence bytí Krista, narození Krista z Panny, bezhříšnost a božství Kristovo, zástupná smrt na kříži, zmrtvýchvstání, nanebevstoupení a budoucí návrat Krista na konci věků ve slávě, závěrečný soud nad světem, existence dobrých nebo zlých duchů, personalita a moc Ducha svatého, učení o Trojici, smrt jako důsledek hříchu a učení o prvotním hříchu.

Podle Bultmanna pochází většina z těchto mytických obrazů buďto z židovské apokalyptiky, kombinací davidovského mesiáše a Syna člověka, pozdějšího rabinismu,<sup>87</sup> nebo z gnostického učení Pána spásy.<sup>88</sup> „Podstata mýtu židovské apokalyptiky a gnostické soteriologie je v jeho základním dualismu: lidští obyvatelé světa jsou pod kontrolou démonických, satanských mocností a nacházejí se tak v nutnosti záchrany (angl. redemption). Člověk sám nemůže záchrany svými vlastními silami dosáhnout. Ta musí přijít jako dar skrze božskou intervenci. (...) Židovství tak vidí svou spásu v Mesiáši a gnosticismus v Synu

---

<sup>83</sup> BULTMANN, R. Kerygma and Myth. In *A Theological Debate by Rudolf Bultmann and five critics*, s. 1.

<sup>84</sup> Viz čl. 3. 1. 3.

<sup>85</sup> Srov. BULTMANN, R. Kerygma and Myth. In *A Theological Debate by Rudolf Bultmann and five critics*, s. 3.

<sup>86</sup> HUGHES P. E. *Scripture and myth : an examination of Rudolf Bultmann's plea for demythologization*. s. 7.

<sup>87</sup> Srov. BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 38.

<sup>88</sup> Srov. BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 61.

Božím (Bohočlověku), kteří vstupují do světa v podobě (angl. guise) člověka a svým učením otevírají lidstvu cestu zpět do nebeského života.“<sup>89</sup>

Bultmann si na konci této reflexe pokládá otázku po významu a zvláště pochopitelnosti Bible pro člověka dnešní doby, zda nežadá jakési „sacrificium intellectum – obětování rozumu, zřeknutí se chápání, abychom mohli přijmout tyto obrazy.“<sup>90</sup> Nepochopitelnost Boha však „neleží v teoretické rovině, ale v rovině osobní existence. Tajemství, o které se víra zajímá, nespočívá v tom, co Bůh je, ale jak Bůh jedná s člověkem.“<sup>91</sup> Problém vztahu moderního člověka a mytických obrazů Bible leží tedy v jejich existenciálním rozměru.

### 3. 1. 3 Existencialistická filosofie

Bultmann při svém výkladu Nového zákona filosoficky vychází ze spisů Martina Heideggera,<sup>92</sup> jehož filosofie existencialismu je postavena na myšlence úzkosti (angl. anxiety), kterou vyvolává i křesťanská eschatologie: „Člověk žije v napětí mezi minulostí a budoucností. V každém okamžiku je konfrontován s nějakou alternativou. Buď se musí ponořit do konkrétního světa přírody, a tudíž nevyhnutelně ztratit svou individualitu, nebo musí opustit všechno bezpečí a propůjčit se neopatrně budoucnosti, a tudíž sám dosáhnout autentického bytí.“<sup>93</sup>

Podle Bultmanna se „filosofie existence pokouší ukázat, co znamená existovat tím, že rozlišuje mezi lidským bytím jakožto ‚existencí‘ a mezi bytím všech ostatních bytostí, které neexistují, ale pouze jsou k dispozici.“<sup>94</sup> Člověk sám jako Boží stvoření „dívá-li se do svého nitra, nemůže mluvit o Bohu jako o ‚mém‘ Bohu. Jeho osobní vztah k Bohu se může uskutečnit pouze

---

<sup>89</sup> BULTMANN, R. Kerygma and Myth. In *A Theological Debate by Rudolf Bultmann and five critics*, s. 15 - 16.

<sup>90</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 15.

<sup>91</sup> Tamtéž, s. 30.

<sup>92</sup> Rozsah této práce neumožňuje rozpracovat hlouběji tematiku Heideggerova pojetí existence. Proto se v její prezentaci omezují pouze na témata, která je úzce spjata s existencialistickou interpretací R. Bultmanna.

<sup>93</sup> BULTMANN, R. Kerygma and Myth. In *A Theological Debate by Rudolf Bultmann and five critics*, s. 25.

<sup>94</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 40.

od jednajícího Boha, jenž se s člověkem setkává ve svém slovu.“<sup>95</sup> Bultmannovi tak jde právě o tuto „personálně existencialistickou otázku.“<sup>96</sup>

### 3. 1. 4 Existencialistická nemytologická interpretace

Výsledkem Bultmannova bádání je existencialistická interpretace, pomocí níž demytologizuje ranně křesťanské kerygma. Jinými slovy: pokouší se objasnit jeho pravý význam. Předpokladem však zůstává, že vykladač textu má k věci nějaký životní vztah. „V tomto vztahu má jisté rozumění věci, na niž se ptá a z tohoto rozumění také vyrůstají představy výkladu. Z čtení textu se poučuje, a jeho vlastní rozumění se obohacuje a koriguje. Bez takového vztahu a bez takového předporozumění je nemožné porozumět jakémukoliv textu.“<sup>97</sup>

Interpretace je v rámci tohoto typu úlohou filosofie a historie jakožto vědy.<sup>98</sup> Existencialistická interpretace: 1) demytologizuje výpovědi o Bohu a o světě a 2) existencialisticky je interpretuje pomocí historicko-kritických metod,<sup>99</sup> takže historická interpretace: a) interpretuje literární památky minulosti na základě filologického rozboru; b) snaží se porozumět autorovi textu a jeho dějinně kulturním podmínkám a c) stanovuje předpoklad předběžného vykladačova porozumění obsahu textu.<sup>100</sup>

Bultmann však upozorňuje, že „demytologizovat neznamena zavrhnout Písmo nebo křesťanskou zvěst jako celek, nýbrž odmítnout ten světový názor Písma, který je světovým názorem doby minulé (...). Demytologizovat znamená popírat, že je zvěst Písma a církve vázána na starý, zastaralý světový názor. (...) Demytologizace si klade za cíl ozřejmit úkol kázání jakožto osobní poselství.“<sup>101</sup>

---

<sup>95</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 42.

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 41.

<sup>97</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>98</sup> Srov. BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 75.

<sup>99</sup> Srov. tamtéž, s. 18 - 19.

<sup>100</sup> Srov. BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*, s. 89 - 91.

<sup>101</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 26.

### 3.2 Pojetí dějin jako setkání s osobním smyslem

Existencialistická filosofie vidí člověka, jak se ocitá v situaci napětí mezi minulostí a budoucností a díky této situaci je součástí dějin, ze kterých může poznávat něco o své existenci: „platí pro něj, že říká-li něco o dějinách, ve stejné chvíli vyslovuje také něco o sobě.“<sup>102</sup> Bultmann však zároveň sleduje pojetí dějin v novozákonní tradici, která se mu jeví jako mytologická. Židokřesťanské pojetí se sice vypořádalo s představou cyklicky pojímaných dějin v rámci idey Boha Stvořitele, který na počátku stvořil svět,<sup>103</sup> na druhou stranu však kombinuje dějiny s mýty a historizuje je (v případě dějin především tam, kde jsou odhalovány znaky konce starého a počátku nového věku, jak je vyjádřeno v 2Kor 5,17).<sup>104</sup> Interpretace novozákonního pojetí dějin tedy musí spočívat na „existenciálním setkání s dějinami.“<sup>105</sup>

Sv. Pavel, podle Bultmanna, interpretoval dějiny z hlediska člověka. Ztratily se proto z jeho úhlu pohledu dějiny lidu Izraele, ale zato se objevilo téma dějinnosti lidského bytí, tedy „dějiny, které zakouší či může zakoušet každý člověk a v nichž teprve nabývá svou bytnost. (...) V těchto rozhodnutích se člověk stává sebou samým. (...) Volí totiž sám sebe jako onoho, jímž vlastně chce a má být, nebo jako toho, jenž svůj autentický život míjí.“<sup>106</sup> Pavel tak uznává smysl dějin, který jim však není vlastní jako jejich vnitřní smysl, neboť se nezakládá na smysluplnosti dějinných činů a dějinného vývoje. „Je to naopak smysl, který dějiny dostaly od Boha – být přiměřenou přípravou na milost Boží.“<sup>107</sup> Člověk, který však nevidí žádný smysl dějin, musí být vyzván, aby jej nehledal v dějinách obecných, ale svých vlastních, protože, jak Bultmann píše: „v každém momentu tvé přítomnosti se nachází smysl dějin, a nemůžeš mu přihlížet jako divák,

---

<sup>102</sup> BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 3.

<sup>103</sup> Srov. BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*, s. 28.

<sup>104</sup> Srov. BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 300.

<sup>105</sup> BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*, s. 96.

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 41 - 42.

<sup>107</sup> Tamtéž, s. 40.



ale uvidíš ho jen ve svých odpovědných rozhodnutích. V každém okamžiku dřímá možnost stát se eschatologickým okamžikem.“<sup>108</sup>

Bultmann vychází z předpokladu dějin jako eschatologické události, neboť „otázka smyslu dějin byla poprvé položena a zodpovídána na základě přesvědčení, že je možné znát konec dějin, totiž na základě židovsko-křesťanského pojetí dějin, které bylo určeno eschatologií.“<sup>109</sup> Nejde tak už o dějiny Izraele, ale o dějiny člověka, který je spoután hříchem doby minulé a vyzván, aby se v budoucím věku existenciálně ‚uskutečnil‘. Proto má minulost a tedy i hřích pro budoucnost pozitivní význam.<sup>110</sup>

Prvotní církve spolu s židovskou apokalyptikou však přijímá i starozákonní obrazy společenství – např. Boží lid (1Kor 6,2), nebo nový Jeruzalém (Zj 21,2) a chápe tak tyto pojmy jako své předobrazy a sama sebe jako naplnění proroctví a tedy jako eschatologickou událost (Sk 7,2-53): „Nová smlouva na rozdíl od staré není zakládající událostí dějin jednoho lidu, nýbrž eschatologickou událostí; (...) Nový Boží lid, církve, dějiny nemá, je to vskutku obec posledního času, eschatologický fenomén. Jak by měla mít dějiny, když přece čas světa vypršel a konec je nablízku?“<sup>111</sup>

Bultmann své pochopení vztahu člověka k dějinám shrnuje následujícím způsobem: „Historické poznání je tak ve stejném okamžiku poznání nás samotných. Pochopit dějiny je možné pouze pro toho, kdo nestojí nad nimi jako neutrální, nezúčastněný pozorovatel, ale sám stojí v dějinách a podílí se na nich svou zodpovědností. Mluvíme o tomto setkání s dějinami, které vyrůstají ze své vlastní historicity jako existenciální setkání. Historik participuje na nich celou svou existencí. Existenciální vztah k dějinám je tedy fundamentálním předpokladem jejich pochopení.“<sup>112</sup>

---

<sup>108</sup> BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*, s. 129.

<sup>109</sup> Tamtéž, s. 97.

<sup>110</sup> Srov. tamtéž, s. 40.

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>112</sup> BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 348.

### 3.3 Přítomnost jako eschatologická událost

Bultmannova práce s biblickým textem za pomoci historicko-kritických metod je vedena snahou objevit smysl vlastního přítomného okamžiku: „Naším skutečným zájmem je slyšet, co Bible může říci naší přítomné situaci, slyšet, jak se to opravdu má s naším životem a s naší duší.“<sup>113</sup> Tento smysl, jak se níže jasněji vyjeví, chápe v kázání evangelia, které „je ve skutečnosti tím kdysi očekávaným časem Mesiášova království. Ježíš je nyní Mesiáš, Pán.“<sup>114</sup> Událost kázání je tak sama eschatologickou událostí (2Kor 6,1-2), která se uskutečňuje v životě křesťana.<sup>115</sup>

Právě proto, že je kázání evangelia eschatologickou událostí, nemůže být ani svědectví učedníků nějakým důkazem Kristovy události. Sama církev je tedy už součástí eschatologické éry, která nastává přítomností hlásání příchodu Božího království.<sup>116</sup>

#### 3.3.1 Osoba Ježíše

V Novém zákoně „vystupuje konkrétní postava dějin – Ježíš z Nazaretu. Jeho život je více než mýtická událost. Jde o lidský život ukončený tragedií ukřižování. A tak před námi stojí jedinečná kombinace dějin a mýtu,“<sup>117</sup> i když si na některých místech protiřečí (zejména Fil 2,7 při prezentaci Ježíše jako Bohočlověka a ve Sk 2,22 jako toho, na kterém Bůh koná své dílo).<sup>118</sup> Proto se Bultmann omezuje na chápání Ježíše z Nazaretu, jeho osoby a díla, jako „Božího činu spásy ve vztahu k člověku.“<sup>119</sup>

Oba argumenty vyslovuje Bultmann na základě přesvědčení, že o Ježíšově životě a osobě nemůže historická věda objektivně nic vyslovit, protože „spisy

---

<sup>113</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 37.

<sup>114</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>115</sup> Srov. BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 164.

<sup>116</sup> Srov. BULTMANN, R. *Kerygma and Myth*. In *A Theological Debate by Rudolf Bultmann and five critics*, s. 42.

<sup>117</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>118</sup> Srov. tamtéž, s. 34.

<sup>119</sup> BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 150.

prvotní církve nevykazují o toto téma žádný zájem. A pokud, jsou tyto zprávy fragmentární a legendární.“<sup>120</sup> Tato nejistota navíc zpochybňuje přesvědčení církve, že slova Ježíšem vyslovená v Evangeliiích jsou skutečně jeho. Bultmann dodává: „Když se setkáme s Ježíšovými slovy v dějinách, nebudeme schopni žádným filosofickým systémem posoudit jejich racionální platnost; tato slova se s námi setkávají v otázce způsobu interpretace naší vlastní existence.“<sup>121</sup>

Tyto výroky nepředstavují rezignaci, ale nutnost existenciální interpretace, protože „myšlenky mohou být osvětleny ve světle konkrétních situací lidského života v čase; jako jeho interpretace vlastní existence v centru změny, nejistoty, rozhodnutí.“<sup>122</sup> A proto, i když „je příchod Krista historickou událostí, jež se udála ‚kdysi‘ v minulosti, přesto je to současně věčná událost, která znovu a znovu vstupuje do duše každého křesťana, v jehož duši se Kristus rodí, trpí, umírá a je křtěn k věčnému životu. Ve své víře je křesťan Kristovým současníkem, čas a dějiny světa jsou překonány.“<sup>123</sup>

### 3. 3. 2 Eschatologické kázání Ježíše Krista

Eschatologické představy mohou být modernímu člověku blízké díky hrozícím technickým katastrofám, ze kterých má obavu. V případě Ježíše z Nazareta mluví Bultmann o tom, že „pociťoval Boží majestát a neodvratnost jeho soudu a naproti tomu nicotnost světa i lidí tak intenzívně, že se mu zdálo, že svět je u konce a že hodina krize již udeřila.“<sup>124</sup>

Mytologická představa prvotní církve očekává příchod Božího království z času budoucího věku. Avšak „rozhodující (demytologizující) krok učinil sv. Pavel, který spatřoval bod obratu od starého světa ke světu novému nikoli v budoucnosti, nýbrž v příchodu Ježíše Krista (Gal 4,4). Pavel dozajista očekával i konec světa jako kosmické drama, parúsii Krista na nebeských oblacích,

---

<sup>120</sup> BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 8.

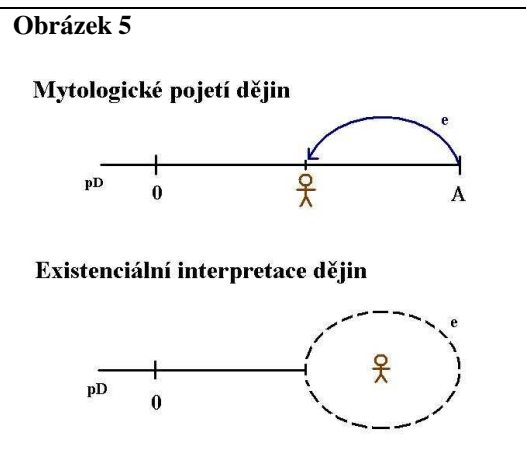
<sup>121</sup> Tamtéž, s. 11.

<sup>122</sup> Tamtéž, s. 11.

<sup>123</sup> BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*, s. 128.

<sup>124</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 20.

zmrtvýchvstání i poslední soud; nicméně s Kristovým vzkříšením se to rozhodující již událo. Církev je eschatologickým společenstvím vyvolených, kteří jsou již ospravedlněni a žijí v Kristu, poněvadž jsou v Kristu, jenž jako druhý Adam přemohl smrt a skrze evangelium osvětlil život i nesmrtelnost (Řím 5,12-14; 2Tim 1,10).“ Tento obrat v pojmání nastalé eschatologické přítomnosti naznačuji ve schématu Obr. 5: v mytologickém pojetí člověk stojí v centru dějin očekává eschatologické události (e) přicházející z času budoucího věku, ve kterém je očekáváno zničení světa (A). Existenciální interpretace dějin pohlíží na člověka, který se již ve svém rozhodnutí věřit Evangelium ocitá v eschatologickém okamžiku.



Ježíšova zvěst, jak jsem již

spolu s Bultmannem naznačil, je eschatologickým evangeliem – proklamací, že se nyní naplňují zaslíbení o příchodu Božího království (Lk 10,23-24). Ježíšovo eschatologické kázání „nepřináší jen vědomí nicotnosti lidské situace a vyzývá lidi k umírněnosti, skromnosti a odevzdanosti, (...) nýbrž nejprve a především volá člověka k odpovědnosti vůči Bohu a k pokání. (...) Takto se objasňuje charakteristický rozdíl mezi Ježíšovým eschatologickým kázáním a kázáním židovských apokalyps.“<sup>125</sup>

Ježíš zná pouze jediný postoj k Bohu – poslušnost. „Vidí člověka stojícího pod úhlem rozhodnutí a esenciální částí člověka je pro něj jeho vůle, svobodný akt. (...) Na vůli, na svobodném aktu závisí existence člověka jako jednoty - celku; (...) zlo v člověku není fyzické povahy. Člověk je zlý, pokud je zlá jeho vůle. Proto ani Království Boží nemůže být chápáno termíny metafyzického nebo kosmologického dualismu (Lk 13,1-5).“<sup>126</sup> Ježíš tedy zdůrazňuje, že se „člověk ocitá v poslední hodině svého rozhodnutí, a že jeho výrok je požadován

<sup>125</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 21.

<sup>126</sup> BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 48.

Bohem.<sup>127</sup> Zároveň jej však ujišťuje o Božím odpuštění (Mt 11,6; Lk 12,8-9; Mk 8,38).<sup>128</sup> Spása je tedy přítomná ve slově kázání a v tom jaké vědění přináší (Kol 1,5; Ef 1,13; 3,1; 2Tim 1,10; Tit 1,3). „Přítomný Pán se v kázání stává stále více učitelem, zákonodárcem, vzorem.“<sup>129</sup> Přicházející Boží království není proto jakási neurčitá událost v dějinách, ale je to „událost, ke které člověk může buď definitivně zaujmout stanovisko, nebo se tvářit neutrálně. (...) Tato nutnost rozhodnutí tvoří esenciální část jeho lidské přirozenosti.“<sup>130</sup>

### 3. 3. 3 Boží království

Pokud je eschatologické očekávání Božího království orientováno v rámci existenciální nemytologické interpretace do přítomného okamžiku rozhodnutí, v čem spočívá jeho podstata? Podle Bultmanna, vidí Ježíš člověka v krizi rozhodnutí před Bohem a chápe ji jako příchod Božího království a tedy jako stav poslední hodiny. „Pokud člověk stojí v krizi rozhodnutí, pokud je tato krize právě esenciální charakteristikou jeho lidství, pak je každá hodina poslední hodinou a my tak můžeme pochopit, že pro Ježíše nese celá současná mytologie důraz na službu této koncepci lidské existence.“<sup>131</sup> Člověk je proto konfrontován nutností rozhodnout buď a nebo:<sup>132</sup> kdy je „Království Boží moc, která – ačkoliv je celostně budoucí, je cele ovlivněna přítomností, (...) protože nutí člověka k rozhodnutí (...) v jeho přítomné existenci.“<sup>133</sup>

Království Boží není ani pro Bultmanna žádným ‚nejvyšším dobrem‘ v etickém smyslu: „Království Boží není ideál, který se sám realizuje v lidských dějinách; nemůžeme mluvit o jeho zakládání, budování, dokončení; můžeme mluvit jen o tom, co se přibližuje, co přichází, co se zjevuje. Je nadpřirozené,

---

<sup>127</sup> BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 152.

<sup>128</sup> Srov. tamtéž, s. 217.

<sup>129</sup> BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*, s. 48.

<sup>130</sup> BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 52.

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>132</sup> Tamtéž, s. 35.

<sup>133</sup> Tamtéž, s. 51.

naddějně; a zatímco člověk může přijmout svou spásu a může do ní vstoupit, nejsou to lidé, kteří konstituují Boží království, ale Boží moc sama.“<sup>134</sup>

### 3. 4 Krize rozhodnutí

Již bylo poznamenáno, že člověk svým rozhodnutím „tvoří svou bytnost (...) jeho budoucí rozhodnutí jsou vždy determinovaná předchozími.“<sup>135</sup> U Pavla je toto přesvědčení vyjádřeno bojem proti Zákonu jako cestě spásy, proti mínění, že člověk může získat autentický život tím, že bude naplňovat Zákonem předepsané požadavky: „Autentický život však vyžaduje více rozhodnutí, než jen jedno jediné – poslušnost vůči Zákonu v každé situaci.“<sup>136</sup>

#### 3. 4. 1 Zákon

Ačkoliv Bultmann představuje Ježíšovo kázání zejména jako eschatologické, dodává, že „Ježíš také kázal Boží vůli, kterou je Boží přikázání, přikázání konat dobro. (...) Žádá poslušnost celého člověka vůči Bohu a protestuje proti klamu, že svou povinnost vůči Bohu můžeme splnit dodržováním jistých vnějších příkazů.“<sup>137</sup> Přesto chápe Ježíše představovaného evangelisty především jako rabína (Mt 6,26-34; Mt 7,2-7; Mt 10,29-30; Lk 17,7-10), který sice souhlasí s Písmy a učí zachovávat Zákon, ale zároveň jej nově interpretuje,<sup>138</sup> a tak rozlišuje poslušnost Zákonu od pouhého legalismu.<sup>139</sup>

Judaismus Ježíšovy doby definují čtyři pojmy: Zákon, zaslíbení, poslušnost a naděje.<sup>140</sup> „Zákon je komplex konkrétních, historických, morálních a rituálních příkazů, které provázejí Žida v jeho aktuální historické komunitě. Pro Pavla je však charakterické, že narozdíl od proroků a Ježíše, nerozlišuje mezi

---

<sup>134</sup> BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 38.

<sup>135</sup> BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*, s. 42.

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>137</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 15.

<sup>138</sup> Srov. BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 58.

<sup>139</sup> Srov. tamtéž, s. 92.

<sup>140</sup> Srov. tamtéž, s. 17.

kulticko-rituálními, formálně-právními a morálními příkazy. Pro něj je Zákon literou, která zabíjí (2Kor 3,6).<sup>141</sup>

Pavel nepopírá svatost Zákona (Řím 7,12-13), ale spíše rozvíjí jakousi dialektiku mezi indikativem a imperativem, které vystihují např. výroky v 1Kor 6,12 a v Řím 6,12-23 a nabírají svou závažnost při rozhodování v okamžiku, kdy Boží království je již zde a přeci ještě ne zcela.<sup>142</sup> „Ježíš tak učí člověka vidět sama sebe jako toho, kdo je povolán k rozhodnutí mezi dobrem a zlem, rozhodnutí mezi Boží vůlí nebo pro svou vlastní vůli.“<sup>143</sup> Bultmann pak celé napětí mezi dějinami a mýtem s ohledem na Ježíšovo učení a otázku ‚sacrificium intellectum‘ uzavírá: „pokud jsou pro moderního člověka kamenem úrazu Ježíšovy etické příkazy, pak to jsou překážky pro jeho sobeckou vůli a ne pro jeho rozum.“

### 3. 4. 2 Pojetí hříchu

Ježíš, podle Bultmanna, nediskutuje jak velký díl lidstva je hříšný: „Ježíš nerozvíjí žádnou teorii, že by všichni byli hříšníci, ani žádnou teorii prvotní viny. Hřích je pro Boha cosi určeného k odsouzení v konkrétním přítomném čase, nikoliv universální atribut lidské přirozenosti.“ A tak je hřích chápán jako „charakter, který nevyhnutelně patří k člověku vzdálenému od Boha, který popírá Boží nároky.“<sup>144</sup>

V případě pavlovské teologie upozorňuje Bultmann na její původ: „gnostický mýtus o prvním člověku, který sv. Pavel interpretuje v termínech protikladu Adama a Krista (Řím 5,12; 1Kor 15,20.44).“<sup>145</sup> A dále pokračuje: „sv. Pavel nevidí hřích jako cosi akcidentálního, (...) ale vidí ho jako postoj, který člověk nutně má od prvního Adamova hříchu. Chápe, že každý člověk je už veden falešným porozuměním lidské existenci. Pokud se chce sám osvobodit, jen

---

<sup>141</sup> BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 159.

<sup>142</sup> Srov. BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*, s. 42.

<sup>143</sup> BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 83.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 197 - 198.

<sup>145</sup> BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 158.

opakuje to, co je obsahem prvního hříchu – chtít být sám sebou. (...) Protože je však hřích vinou před Bohem, pak jen Bůh může člověka osvobodit od minulosti, aby se člověk mohl stát novým.“<sup>146</sup> Předpokladem nového stvoření zůstává: 1) otevřenost pro to, co Bůh požaduje (Řím 6,11) a 2) život v napětí mezi bytím v tomto světě a mimo tento svět (Fil 3,20).<sup>147</sup>

### 3. 4. 3 Pojetí víry

Má víra v rámci existenciální interpretace ještě nějakou úlohu? Bultmann trvá na důležité úloze víry. Sama víra se sice nevztahuje k historickým událostem, ale ke kázání, ze kterého může víra vzejít, a které člověka upozorňuje, že „musí pochopit Kristův kříž jako Boží akt spásy a věřit ve vzkříšení. Pouze v kázání je totiž Kříž Božím spásným aktem a proto kázání, které je samo založeno na kříži je spásným Božím aktem a zjevením (Řím 10,10-17) a Boží akt spásy je institucí slova smíření (2Kor 5,18; Řím 1,17; 2Kor 5,20; Řím 15,18). Čas spásy se už stává realitou víry.“<sup>148</sup>

Víra je tak poznáním, ve kterém se dozvídáme o spásném činu Boha, který je ohlašován: „není spekulací o nějaké historické nebo kosmické události, ale poznáním, ve kterém se člověk víry dozvídá sám o sobě a chápe sám sebe jako nového v tom, že chápe spásný akt jako dar a sám sebe jako obdarovaného (1Kor 3,12). Boží zjevení v Kristu není spojení poznatků jako takových, ale příležitostí pro člověka porozumět své existenci, (...) získat světonázor. (2Kor 2,14-4,6).“<sup>149</sup>

## 3. 5 Smrt a vzkříšení Ježíše Krista

Rudolf Bultmann v rámci svého výkladu interpretoval Ježíšovy výroky z hlediska životních zkušeností. Jak však interpretovat samotné události Ježíšovy

---

<sup>146</sup> BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 158.

<sup>147</sup> Srov. tamtéž, s. 302; 307.

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 163.

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 166.



smrti a vzkříšení? Pokládá si tedy závažnou otázku: „pochopila církev tuto událost ve stejném smyslu jako Ježíš? Vždyť církev vidí rozhodující akt vykoupení v Ježíšově smrti a vzkříšení, které jsou však chybně viděny jako evidentní historické události, (...) protože Ježíš nemluvil o své smrti a vzkříšení jako o spásných událostech, jak to prvotní církev naznačuje ve výročí Mk 10,45; Mk 14,22-24 nebo Lk 22,27.“<sup>150</sup>

Bultmann spojuje hodnotu kérygmatu, víry a osobního rozhodnutí pro Ježíšova slova, když vysvětluje, že „chápeme-li Kříž jako soud světa a porážku vládců tohoto světa (1Kor 2,6), stává se Kříž soudem nás samotných, coby padlého stvoření zotročeného mocnostmi světa. (...) Jinými slovy, Kříž není jen událostí minulosti, která může být kontemplována, ale je eschatologickou událostí v a za časem, pokud je vždy přítomnou událostí. (...) Kříž se tak stává přítomnou skutečností jako první ze všech svátostí (Řím 6,3.6; 1Kor 11,26; 10,16; Gal 5,24; 6,14; Fil 3,10; 2Kor 4,10).“<sup>151</sup>

Kříž v Bultmannově porozumění není pouhou mytologickou událostí, ale historickou skutečností vycházející z historické události, kterou je ukřižování Ježíše. „Trvalá hodnota kříže je však v tom, že je soudem nad světem a vykoupením člověka. (...) Kristus není pro nás křižován ve smyslu nějaké teorie oběti nebo zadostiučinění, ale (...) tvoří novou historickou situaci. Kázání Kříže jako události spásy, vyzývá všechny, kdo je slyší, k přivlastnění si (angl. appropriate) tohoto významu pro sebe sama, abychom byli ochotni nechat se ukřižovat spolu s Kristem.“<sup>152</sup>

Abychom mohli pochopit Kristův Kříž jako jej pochopili apoštolové, tedy jako spásnou událost, museli bychom mít zkušenost s umírajícím Ježíšem na kříži. Jelikož je však tato událost skutečností minulosti, tedy nevratnou událostí „nemůžeme jej nikdy odhalit jako událost našich vlastních životů.“<sup>153</sup> Na druhou

---

<sup>150</sup> BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 213.

<sup>151</sup> BULTMANN, R. *Kerygma and Myth*. In *A Theological Debate by Rudolf Bultmann and five critics*, s. 36.

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>153</sup> Tamtéž, s. 38.

stranu, Ježíš není hlásán jen jako ukřižovaný, ale jako zmrtvýchvstalý. „Kříž a Vzkříšení vytvářejí neoddělitelnou jednotu.“<sup>154</sup>

Pro Bultmanna představuje zvěst o vzkříšení způsob, jak vysvětlit, nebo přiblížit smysl Kříže. „Nový zákon se věnuje vzkříšení jako eschatologické události par excellence (2 Tim 1,10). To vysvětluje, proč si sv. Pavel vypůjčuje termíny gnostického jazyka k vyjasnění významu vzkříšení (2Kor 5,14; 1Kor 15,21). Avšak mluví také v přítomném čase, když hovoří o participaci na Kristově smrti (Řím 6,4.11; 2Kor 13,3).“<sup>155</sup>

Bultmann tedy uzavírá: „Kristus se tak s námi setkává v kázání jako ukřižovaný a vzkříšený. Setkává se s námi ve slově a nikde jinde. Velikonoční víra je vírou ve slovo kázání. (...) Slovo kázání nás konfrontuje jako slovo Boží. (...) Avšak přijetím tohoto kázání je nám dána možnost porozumět sobě samým. (...) Víra nebo nevěra nám nabízí alternativu mezi přijetím nebo odmítnutím toho, co jediné nám může osvětlit naše porozumění nám samotným.“<sup>156</sup>

### 3.6 Interpretace úryvku listu Římanům 5,1-6,2

Jak jsem již naznačil v textu této kapitoly, Bultmann při svém výkladu Nového zákona nejprve odhaluje, jaké pasáže ovlivnila přímo Ježíšova slova, jaké apoštolská interpretace a dále se zabývá helénistickými motivy v rané církvi. Zejména poukazuje na gnostické prvky, kterými, podle svého předpokladu, disponoval i sv. Pavel v rámci své teologie.

Hlavní vliv Gnosticizmu vidí Bultmann především v Pavlově dualistické antropologii (Řím 5,12; 1Kor 2,14; 15, 44-46) rozlišující člověka duchovního a tělesného a v chápání křtu a jeho účinků: „Gnostická mytologie tkví v narážkách na pád stvoření v Řím 8,20. (...) Hřích všech je přisouzen Adamovu hříchu. Idea ‚prvotního hříchu‘ je vyslovena (v. 19), (...) hřích lidstva je ukázán jako následek prokletí prvního hříchu, za které nemůže být lidstvo zodpovědné. (...) Člověk tak

---

<sup>154</sup> BULTMANN, R. Kerygma and Myth. In *A Theological Debate by Rudolf Bultmann and five critics*, s. 38.

<sup>155</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>156</sup> Tamtéž, s. 40 – 42.

může být považován za vinného pouze ve smyslu Zákona, (...) avšak nikoliv v etickém smyslu.“<sup>157</sup>

Pavův předpoklad zní: člověk navždy ztratil existenci, po které toužil. Vyjadřuje tak, že všichni lidé jsou hříšníci (Řím 5,12; Gal 3,22).<sup>158</sup> „Pavel tedy konstantně chápe člověka jako toho, kdo stojí před Bohem. Ontologická možnost bytí dobra nebo zla je současně ontickou možností vztahu k Bohu; Bůh není pro Pavla mytologickým ustanovením (angl. designation) ontologického statutu věcí, ale osobním Bohem, Stvořitelem člověka, který žádá poslušnost. Ontologická možnost dobra nebo zla je volbou poznání Boha a poslušností, nebo odmítnutím poslušnosti. Požadavek dobra je tak (...) ‚životodárným požadavkem‘ (Řím 7,10) a neposlušnost je hříchem.“<sup>159</sup>

Bultmann však zdůrazňuje, že důvodem sepsání 5. kp. listu Římanům není vysvětlení původu hříchu, ale původu smrti: „obsahem pasáže 5,1-11 je založení skutečnosti, že Kristus získal život pro lidstvo postavený na sobě samém.“<sup>160</sup> Pavel tak dává do souvislosti dva muže – toho, skrze kterého vzešla smrt (Adama) a toho, z něhož pochází život. „Kristus představuje antitypus Adama,“<sup>161</sup> svou poslušností, postojem k hříchu, Zákonu a k životu. „Úryvek tedy poukazuje na nutnost rozhodnout se mezi dvěma možnostmi existence (...) a účastí těch, ‚kdo přijali‘ (5,17) na Kristově věku (aeonu).“<sup>162</sup>

Ospravedlnění „je tak přítomnou realitou, která pro svůj eschatologický charakter nemůže být zrušena. Člověk není ospravedlněn od hříchu ve smyslu etické dokonalosti, ale v tom smyslu, že mu Bůh hřích již nepřičítá (2Kor 5,19) a (...) z hříšníka tak dělá člověka spravedlivého (Řím 4,5).“<sup>163</sup>

Pavel, podle Bultmanna nespojuje křest s očištnými účinky od hříchu, s nadějí Pánovy ochrany či udělením darů Ducha Svatého, ale spojuje jej s porážkou smrti a nabytím života: „Je sice pravda, že v Řím 6,2 Pavel poukazuje

---

<sup>157</sup> BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*, s. 251.

<sup>158</sup> Srov. tamtéž, s. 227.

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 228.

<sup>160</sup> Tamtéž, s. 252.

<sup>161</sup> Tamtéž, s. 252.

<sup>162</sup> Tamtéž, s. 252.

<sup>163</sup> Tamtéž, s. 276.

na očištění od hříchů, ale předchozí tvrzení dokládá ve verši 4, který vrcholí logickým závěrem verše 5. Verš 6,2 tak poukazuje na to, že Pavel nebyl prvním, kdo dal křtu mysterijní<sup>164</sup> interpretaci, ale prokazuje se tu helénistický myšlenkový proud.<sup>165</sup>

### 3.7 Shrnutí

Demytologizující model Rudolfa Bultmanna představuje výsek diskuse o mytologii v Biblické zvěsti. Bultmann rozeznává v Novém zákoně mytologické vrstvy, o kterých tvrdí, že jsou nánosem gnostického a apokalyptického vyjadřování užitého v prvotní církvi, které je dnes již modernímu člověku nepochopitelné. Navíc se pokouší odlišit výroky, které sám Ježíš vyslovil od těch, u kterých předpokládá, že byly Ježíši do úst vloženy pozdějšími redakčními zásahy.

Bultmann je veden úsilím představit modernímu člověku křesťanství s jeho důrazem na poznání smyslu osobní existence v setkání Boha ve slovech evangelijního kázání. Není to tedy princip mytického rituálu, nebo sakramentální princip, které by Kristovu událost zpřítomnili v našem životě, ale okamžik přítomného rozhodnutí se pro budoucnost, která člověku neposkytuje žádné jistoty, spolu s důrazem na osobní zodpovědnost v intencích poslušnosti vůči Boží vůli.

---

<sup>164</sup> Ve smyslu řeckých mystérií (zásvětných obřadů)

<sup>165</sup> BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*, s. 140 – 141.

## 4 SAKRAMENTÁLNÍ MODEL OSCARA CULLMANNA

Dějinný model Oscara Cullmanna, kterému více odpovídá název sakramentální, tvoří most mezi modelem demytologizujícím a modelem literárně vědným. Na jednu stranu proti Rudolfu Bultmannovi rehabilituje tajemnou sakramentální přítomnost Krista v dějinách, na druhou stranu ve prospěch biblistů Yaleské univerzity, jejichž model představím v kapitole 5, klade základ pro formulování a interpretaci Kristova dějinně spásného působení na základě Kristovské typologie a zástupnosti.

### 4.1 Cullmann versus Bultmann

Cullmann chápe vztah mezi profánním časem a biblickými událostmi jako celek dějin spásy, ze kterých nelze jen vyloupnout jádro zvěsti a zbytek odložit, jak navrhuje Bultmann v rámci své existenciální interpretace. Tento postup by představoval ubránění důležité součásti z evangelijní zprávy, k čemuž nejsme z různých důvodů, které později vyplynou, oprávněni.

Křesťanská existence a dějiny spásy spolu úzce souvisejí a tzv. ‚rozhodnutí pro Krista‘, jehož sekularizovanou formu Bultmann představuje, toto spojení naopak potvrzuje. Cullmann dokazuje, že „novozákonní člověk si byl jistý, že pokračuje v díle započatém Bohem vyvolením lidu Izraele pro spásu lidstva, kterou Bůh naplnil v Kristu, a kterou zjevil v přítomnosti, jež bude kompletní až na konci dějin.“<sup>166</sup>

Bultmann však tuto prezentaci odmítá jako mytologickou a modernímu člověku nepochopitelnou. Cullmann proto dokazuje, že dějiny spásy v Judaismu i v Křesťanství, narozdíl od mýtů v jiných náboženských systémech, zaujímají naprosto odlišné místo: „utvářejí svou nejvnitřnější esenci koherentního konání.“<sup>167</sup> Dějinně spásné události nejsou exemplární, ale signifikantní a jako takové jsou neopakovatelné, protože jejich umístění v dějinách zdůrazňuje jejich

---

<sup>166</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 13.

<sup>167</sup> Tamtéž, s. 26.

jedinečnost. O mytologických příbězích v Bibli tak nemůžeme hovořit, neboť řada biblických příběhů, např. úvodní příběhy knihy Genesis, už svou povahou demytologizují starobabylonské mýty.

Cullmann nazývá dějiny spásy „Božskými sekvencemi událostí, o něž je veden spor, protože je tak lépe vyjádřena povaha biblické zvěsti. (...) Mocí narození se tak připojujeme k profánním dějinám obecně a díky našemu rozhodnutí víry jsme připojeni k dějinám spásy.“<sup>168</sup> A dále: „Alternativa není buď v situaci rozhodnutí, anebo v dějinně spásné koncepci přítomnosti. Novozákonní prohlášení požaduje ve skutečnosti existenciální rozhodnutí, ale to jen proto, že stojíme odděleně od božských dějin spásy, které jsou na prvním místě nezávislé na nás samotných.“<sup>169</sup> Pokud nás tedy rozhodnutí víry v Novém zákoně hodlá sjednotit s popisovanými sekvencemi událostí, pak tyto sekvence nemohou být demytologizovány, dehistorizovány, nebo deobjektivizovány. Ale smysl zpráv o těchto událostech musí být vzat vážně jako zpráva o něčem, co se reálně událo: „Setkání s přítomným Kristem v církvi dneška nám umožňuje pochopit dílo vtěleného Krista, jako dílo vykonané pro mě, avšak na mně nezávislé, vedoucí ke Kristově oslavě, jež prováděná v církvi umožňuje se s Kristem v církvi setkat.“<sup>170</sup>

## 4.2 Boží zjevení v dějinách

Přes veškeré námitky svých současníků Cullmann dokazuje, že dějiny spásy jsou nutně spojeny s Božím zjevením, v nichž se revelace uskutečňuje. Bůh je totiž král věků (1Tim 1,17), který jediný zná dny a hodiny spásných událostí (Mk 13,32). Stojí na počátku všeho svou moudrostí (1Kor 2,7), předzvěděním (1Pe 1,20) a vládou nad Zlem (Mt 8,29).<sup>171</sup> Právě okamžik předzvědění a předurčení, který pokládá jednotlivé události spásy do dějin spásy a konkrétního času (καιρός - ve smyslu Mt 26,18), určuje také okamžik poznání Boha a tedy jeho zjevení v dějinách - v prostoru přirozeného setkání Boha s člověkem.

---

<sup>168</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 21.

<sup>169</sup> Srov. tamtéž, s. 27.

<sup>170</sup> Tamtéž, s. 189.

<sup>171</sup> Srov. CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 44.

Dějiny spásy nemohou být konstruovány způsobem reflexe dějin jako nějaká filosofie dějin, ale jsou spíše přijímány s vědomím zvláštního prorockého zjevení skrze Ducha svatého. „V některých jednotlivých událostech, ať už veřejného nebo soukromého života, zakoušejí proroci zjevení Božího plánu, který zahrnuje i jejich ‚událost‘. V řádu Božího plánu tak může být tato ‚událost‘ přijata jako taková, anebo zahrnuta v sérii událostí. Asociace, pomocí níž proroci spojují dějiny spásy s vlastními událostmi, je jim dána tradicí prorocké historické školy, nebo vyznavačskými formulami v liturgii. Je však zřejmé, že ne každý prorok nabízí v každém případě dějiny spásy jako celek.“<sup>172</sup>

Z textů Nového zákona vyplývá, že zjevení je především aktem Božího Syna a Παράκλητ-a Ducha sv. (J 14,26). Kristus sám na mnohých místech zjevuje učedníkům význam událostí a zasvěcuje je tak do tajemství dějin spásy (Mt 16,21-23; 24,3-14 nebo Lk 24,44). Před plným zjevením vzkříšeného Mistra apoštolové nechápali celý význam Kristova díla (J 20,9), protože „toto zjevení bylo manifestováno prvotní církvi retrospektivně ve světle Velikonoční události.“<sup>173</sup> Ježíš Kristus tak tvoří spásu nejen svými skutky, ale i hlásáním významu svého díla. Dává tedy do souvislosti tripartitu spásy, zjevení a dějin.

#### 4. 2. 1 Očité svědectví zjevené události

Jak jsem se již pokusil naznačit, je zjevení adresováno svědkům – ať už prorokům nebo apoštolům, jejichž svědectví bývá očité a vede k novému „existenciálnímu porozumění“.<sup>174</sup> Důležitost očitého svědectví zdůrazňuje zejména apoštol Pavel v prvním listě Korint'ánům (15,3-8): „Odevzdal jsem vám především, co jsem sám přijal, že Kristus zemřel za naše hříchy podle Písem a byl pohřben; byl vzkříšen třetího dne podle Písem, ukázal se Petrovi, potom Dvanácti. Poté se ukázal více než pěti stům bratří najednou; většina z nich je posud na živu, někteří však již zesnuli. Pak se ukázal Jakubovi, potom všem apoštolům. Naposledy ze všech se jako nedochůdčeti ukázal i mně.“

<sup>172</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 90.

<sup>173</sup> Tamtéž, s. 103.

<sup>174</sup> Srov. tamtéž, s. 116.

Tato víra ve svědectví je předávána ve dvojím smyslu: 1) jako víra v očitě svědectví apoštolů a 2) jako víra apoštolů, která interpretativně spojuje svědectví proroků s novou zkušeností Božího zjevení. „Proto nejen interpretace, ale i událost samotná je považována za zjevení Božího spásného dramatu, které spočívá na důležitosti přisuzované očitému svědectví.“<sup>175</sup> Kérygma samo je v každém případě nově interpretováno na základě přítomných událostí. Dějinně spásná interpretace používá nehistorické, mimodějinné elementy vedle historických zpráv, nebo je užívá vložím obsahů historických událostí do legendárních či mytologických příběhů.<sup>176</sup> Rekce na toto zpracování pak může být demytologizační (rozbití spojení), nebo historizující (uznání mýtu jako součástí dějin). Ale také přístup - abych se vyhnul jakémukoliv spojení biblické zvěsti s mytologií - narativní, který respektuje způsob vyjádření obsahu, aniž by jej ničil a navíc požaduje respekt vůči autorovi.<sup>177</sup>

Je tedy pro víru rozhodující událost nebo kérygma? Zdá se, že obojí si v různých podobách a pořadí ponechává svou důležitost. Událost dává podnět pro víru a reinterpretaci a kérygma je dáno jiným událostem jako svědek prvotní události, i když může být spojeno s mýtem nebo legendou. Avšak i Slovo může být událostí nebo činem (Gn 1,3 a J 1,1-4).<sup>178</sup> Je tak zřejmější, že spojení interpretace a kérygmatu je vždy dosaženo pouze v návratu k osobě Ježíše Krista. Vždyť se jedná o „přítomnou událost, od které se počítá čas nové interpretace a je považována za rozhodující událost a normu celých dějin spásy“<sup>179</sup> jako jejich ústřední událost.

---

<sup>175</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 98.

<sup>176</sup> Srov. tamtéž, s. 93.

<sup>177</sup> Problematika vztahu textu a autora vypracovaná podle K. J. Vanhoozera je hlouběji zpracovaná v kapitole č. 5 v čl. 5. 5.

<sup>178</sup> Srov. CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 97.

<sup>179</sup> Tamtéž, s. 99.



#### 4. 2. 2 Novozákonní interpretace Starého zákona

Již jsem naznačil, že zjevení je především aktem Božího Syna interpretované v retrospektivě Velikonoční události. Apoštolové jednak poznávají Krista ve Starém zákoně díky Ježíšovu výkladu (Mt 16,21-23) a díky naplňujícím se znamením času (Mt 16,3-4), ale i na základě alegorického či typologického čtení, jejichž problematice se budu ještě věnovat. Přijetí Starého zákona do Nového je tak důležité z hlediska teologie zjevení, protože naznačuje, že křesťanská víra je vírou v Boží spásné konání sestávajícího ze sekvencí událostí zvláště vybraných Bohem a spolu umístěných do dějinné soustavy. „Přijetí Starého zákona novozákonními pisateli naznačuje, že prvotní křesťané nepřijali, jako Gnostici, kázání dosud platných pravd v mytologickém hávu, ale pro zjevení Boha, který jedná v dějinách spásy.“<sup>180</sup>

Jednotu obou kánonů tedy představuje poznání kontinuálního Božího působení v dějinách, jež je zjevováno prorokům a později apoštolům. Naplňování zaslíbení, které je potvrzeno v Novém zákoně, nemůže být ze samotné podstaty věci od Starého zákona odděleno. Víra apoštolů ve zjevování Krista ve Starém zákoně je prvním stupněm víry v novou božskou událost a její spásný význam. Ve druhém stupni jde o víru v to, co bylo předáno jinými. Ve třetím je to víra v asociaci těchto obou a v roli, kterou musejí v tomto svazku hrát.<sup>181</sup> V průběhu dějin tak mohou být události v rámci rozšiřujícího se zjevení reinterpretovány, což napomáhá k poznání jasnějšího a zřejmějšího konceptu dějin spásy a klade nárok na poctivé zkoumání pravdivosti očitého svědectví.

Oscar Cullmann proto navrhuje trojí pravidlo interpretace dějinně spásných událostí: „1) spojení dvou událostí by mělo být patrné i nevěřícímu badateli; 2) zjevení Božího dějinně spásného plánu by mělo být spjato s událostí, ve které poznáváme tuto jednotu vírou a 3) měla by být použita i jinými proroky.“<sup>182</sup>

---

<sup>180</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 24.

<sup>181</sup> Srov. tamtéž, s. 119.

<sup>182</sup> Tamtéž, s. 90.

### 4.3 Čas a dějiny spásy

Kontinuální spojení Kristovy události a konstitutivních událostí církve, jak jsou popisovány evangelisty s historicky nedokazatelnými elementy zjevení a neopakovatelnou minulostí, spolu s jejich napojením na přítomnost či budoucnost a zvláště vysvětlením smyslu celku z pozic ústřední události dějin, musí připadat historikům dosti bizarní.<sup>183</sup> Z hlediska profánních dějin jsou tak dějiny spásy neinterpretovatelné. Proto Cullmann hledá sepjetí času a dějin a nachází řadu biblických odkazů, které přibližují čas a dějiny spásy, i když interpretace závisí na víře církve v realitu zjevení.

K této signifikantní terminologii času náleží následující termíny, které kvůli rozsahu jen krátce naznačím: ἡμέρα (den), ὥρα (hodina), καιρός (období), χρόνος (čas), αἰὼν (věk) a αἰῶνες (věky).<sup>184</sup> Z nich Cullmann vůči novozákonní koncepci zdůrazňuje především καιρός a αἰὼν. Pro καιρός je charakteristické, že má jednoznačnou referenci o čase, která má zároveň stálý obsah. Oproti tomu αἰὼν označuje definovaný nebo i nedefinovaný rozsah času. Oba termíny však v Bibli označují čas, ve kterém se dějiny spásy uskutečňují (Gal 1,4).<sup>185</sup> Καιρός také bývá v sekulárním smyslu chápán jako den D, zejména je-li vztažen na Kristovu událost (např. Mt 8,29).

Biblická zvěst rozlišuje čas mezi dvěma epochami: minulým věkem, kde převládá moc hříchu a přítomným věkem, ve kterém se uskutečňuje naše záchrana (Řím 5,21). Tyto etapy navíc rozděluje centrální událost dějin, která dává smysl oběma etapám. „Avšak je zde také otázka, která se týká limitů těchto věků. Přítomný věk je limitován v obou směrech: ve směru nazad je limitován stvořením, ve směru ku předu je limitován eschatologickým dramatem. Nastávající doba je na jednu stranu limitována, na druhou nikoliv; její počátek je omezen událostí, která je popisovaná v Apokalypse, ale není limitována událostmi na konci dějin. Jinými slovy je bez konce, ale není bez počátku, a jen v tomto

---

<sup>183</sup> Srov. CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 21.

<sup>184</sup> Srov. tamtéž, s. 38.

<sup>185</sup> Srov. tamtéž, s. 39.

smyslu je věčná.<sup>186</sup> Pouze tato přímočará koncepce neukončeného času může být uvážena jako konstrukce novozákonního pojetí dějin spásy.

„Evangelisté píší o Herodovi Velikém a jeho synu a nástupci, stejně i o římském císaři Augustovi a sčítání lidu za Tiberia, ale i římském místodržiteli a prokonsulovi – Pontiu Pilátovi, Felixovi, Festovi a Galliovi. Jsou sice v Písmu zmíněni pouze jakoby na okraji, avšak dostačujícím způsobem, aby nám připomněli, že události, ve kterých je křesťanům Boží plán zjeven, má dějiny a historické pozadí.“<sup>187</sup>

#### 4. 4 Dějiny spásy

Pojem dějiny spásy naznačuje jakési plynutí událostí sledované pod určitým úhlem pohledu, který v tomto plynutí poznává nějaké dějinné téma – v tomto případě spásně dějinné. Míru vhodnosti termínu dějiny spásy naznačím později. Oscar Cullmann nachází jednotící téma dějin ve spisech apoštolů (především dějiny spásy u apoštola Pavla), dále ve Skutcích apoštolů a v evangeliích. Spisy apoštola Pavla ponechám závěrečné části této kapitoly a zaměřím se na dva posledně jmenované okruhy.

Cullmann dokazuje dějinné pojetí spásy především na Kristových genealogiích evangelií a na Petrově kázání o Letnicích. Evangelijní genealogie naznačují směr dějin a jejich téma. V Matoušově evangeliu (Mt 1,1-17) je naznačen směr od Abrahama přes Davida až po Ježíše. Matouš si tak bere za cíl ozřejmit evangelium Ježíše Krista na pozadí židovských dějin,<sup>188</sup> a proto sleduje jejich teologické zaměření. Dějiny spásy začínají v Abrahamovi a vrcholí v Kristu, Abrahamovu pokrevním potomku. Kristus tedy završuje dějiny vyvolení Izraelského národa.<sup>189</sup> V případě Lukášova evangelia (Lk 3,23-38) je rodokmen limitován na jedné straně Adamem, jako praotcem celého lidstva a na druhé straně

---

<sup>186</sup> CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 47 - 48.

<sup>187</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 153.

<sup>188</sup> Srov. LIMBECK, M. *Evangelium sv. Matouše*, s. 18.

<sup>189</sup> Problematika abrahamovského modelu je hlouběji rozpracována v příloze č. II. v čl. 5. 1.

Ježíšem Kristem, jako Spasitelem lidstva. V Lukášovském rodokmenu jsou dějiny světa prezentovány jako příprava lidstva na Kristovo vtělení.

Druhý citovaný argumentační moment ze Skutků apoštolů (Sk 2,14-47) vypočítává dějinné schéma ve čtyřbodové osnově, kterou jsem prezentoval již v čl. 4. 2. 2 a zde ji shrnuji: 1) interpretace Starého zákona z pohledu přítomné události; 2) vysvětlení přítomných událostí na základě očitého svědectví; 3) existenciální rozměr vznikající připojením ke Kristu a 4) dějinné pokračování Kristova poslání vznikem církve založené na svátostné praxi. Z těchto bodů pak vyplývá téma dějin v linii Abraham – Kristus – Církev.<sup>190</sup>

#### 4. 4. 1 Ústřední událost dějin

Narozdíl od mytizujícího pojetí je „pozitivní vztah k dějinám v obecném měřítku založen na skutečnosti, že se dějiny spásy zapojují do sekvencí událostí umístěných v dějinách. Dějiny spásy tak nejsou dějinami souběžnými (angl. alongside) s profánními dějinami, (...) ale vyvíjejí se v dějinách a v tomto smyslu jsou jejich součástí (angl. belong).“<sup>191</sup> Avšak zatímco se události profánních dějin vyvíjejí jako obecná chronologie, dějinná sekvence bez přerušování, biblické dějiny spásy ukazují jakési mezery, které jsou z historického hlediska dosti pozoruhodné, a které se zdají být odlišné a vyčleněné z celkového historického procesu. Spása tak nutně souvisí s dějinami, protože je závislá na dějinách, do kterých se Bůh zjevuje jako Spasitel (např. Lk 19,44; J 1,3; 1Tim 6,15). „Materiální vztah mezi profánními dějinami a dějinami spásy je daný tím, že teologicky řečeno, dějiny spásy v podstatě závisí na vyvolání, na redukci velmi úzké linie, ale také na jejím pokračování pro spásu celého lidstva. Vede nakonec k prodchnutí (angl. funnelling) celých dějin, jinými slovy: splynutí profánních dějin s dějinami spásy.“<sup>192</sup> Křesťanské pojetí dějin tak musí být nutně lineární.

Čas však může být, podle Cullmanna, lineární pokud má střed. Tím je událost Ježíše Krista, jež rozděluje dějiny na dobu před Kristem a po NĚm. Tím

<sup>190</sup> Srov. CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 110 - 112.

<sup>191</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 153.

<sup>192</sup> Tamtéž, s. 166.

dostávají dějiny jasnou christologickou perspektivu, která přináší profánním dějinám jejich význam a stává se i jejich kritériem.<sup>193</sup> Kristova událost je tímto v dějinách jedinečná, protože se k ní vztahují všechny ostatní události nebo období, které jsou v rámci zjevené interpretace vybrány (Řím 6,10; Žd 7,27). Tato skutečnost pak může odkazovat na vytvářející se Boží plán spásy. „Idea, že Bůh vytvořil svůj plán ve spojení se zvláštními, časovými událostmi je v Novém zákoně zahrnuta pod termín οἰκονομία.“<sup>194</sup>

#### 4. 4. 2 Οἰκονομία

Pod biblickým pojmem οἰκονομία rozumí Cullmann děj, který je investován jako jakási pokračující dějinná linie – a v rámci překladu jej nahrazuje termínem dějiny spásy, přesto, že si je vědom jeho nebiblického původu.<sup>195</sup>

Následující exegetický rozbor v tabulce č. 2, který porovnává šest biblických citátů ve třech překladech v pořadí: Novum Testamentum Graece,<sup>196</sup> Český ekumenický překlad a Bible kralická, odhalí některé aspekty obsahu tohoto řeckého pojmu, aby bylo jasněji dokázáno, že oba pojmy – dějiny spásy i οἰκονομία - nejsou spolu v rozporu, ale doplňují se a vzájemně definují. Tento exkurz chápu jako úvod k článku 4. 4. 3.

---

<sup>193</sup> CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 20.

<sup>194</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 76.

<sup>195</sup> Srov. tamtéž, s. 75.

<sup>196</sup> Nestle-Aland 27<sup>th</sup> Edition.

Tabulka č. 2

Biblický odkaz	Použití ve větě	Aspekt pojmu
1) Lk 16,3a	εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκονόμος	
	Správce si řekl	<b>SPRÁVCE</b>
	I dí vladař sám sobě	
2) Lk 16,3b	ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρείται τὴν οἰκονομίαν ἀπ’ ἐμοῦ	
	když mne pán zbavuje správcovství	<b>SPRÁVCOVSTVÍ</b>
	Teď pán můj odejímá ode mne vladařství	
3) Ef 1,10	εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν	
	že podle svého plánu až se naplní čas	<b>PLÁN</b>
	aby v dokonání plnosti času	
4) Kol 1,25	ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ	
	Stal jsem se jejím služebníkem, jak mi to uložil Bůh podle svého záměru	<b>ZÁMĚR</b>
	Jejížto učiněn jsem já služebník, tak jakž mi to svěřil Bůh	
5) 1Kor 9,17	οἰκονομίαν πεπίστευμαι	
	plním svěřený úkol	<b>ÚKOL</b>
	úřadť jest mi svěřen	
6) Ef 3,9	καὶ φωτίσαι [πάντας] τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου	
	a vynesl na světlo smysl Božích tajemství	<b>SMYSL</b>
	a vysvětlil všechněm, kteraké by bylo obcování tajemství	

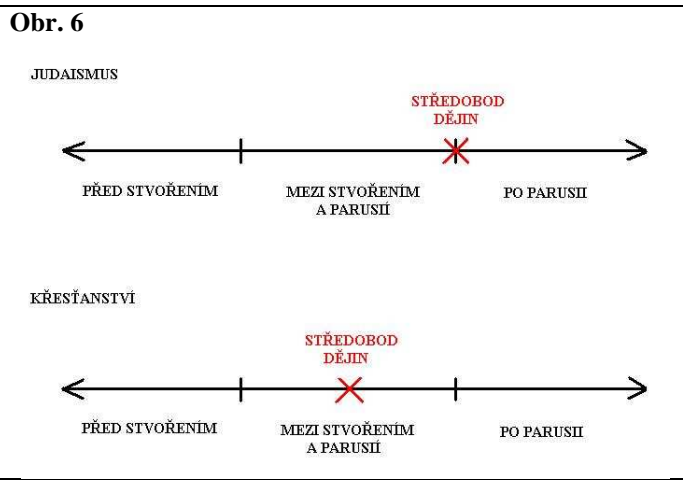
Z porovnání vyplývá šest základních pojmů: správce – správcovství, plán, záměr, úkol a smysl. Vztáhnou-li tyto pojmy spolu s Cullmannem na dějiny, pak se ukazuje, že správcem dějin je Bůh (Sk 1,7), který tvoří dějiny s určitým záměrem, skrze plán, kterým je Boží Syn (J 1,3), jemuž je svěřen úkol (J 3,16; 1Pe 1,20). V tomto paradigmatu pak odhalují dějiny svůj smysl, význam, podobu a směr (Řím 16,25; Tit 1,2; ), jak bude nyní patrné.

#### 4. 4. 3 Židovské a křesťanské pojetí dějin spásy

Spolu s Oscarem Cullmannem jsem se pokusil odhalit dějiny jako lineární kontinuum, jež je směřováno a jasněji zjevováno Kristovou ústřední událostí. Tím je časová přímka rozdělena do tří sekcí: času před Stvořením, času od Stvoření do Parúsie a času po Parúsii.<sup>197</sup>

<sup>197</sup> Srov. CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 81.

Obrázek č. 6<sup>198</sup> naznačuje rozdíl mezi židovským a křesťanským pojetím dějin. Obě pojetí jsou lineární, obě představují Božské dějiny a obě jsou děleny na tři části ústřední událostí dějin. Avšak v případě Judaismu



je třetí sekce dějin spásy separována od předchozích dvou období a její naplnění je stále očekáváno. Zatímco v případě Křesťanství jsou dějiny rozděleny na dvě části: na tento věk a na budoucí, přicházející věk. Ve druhé části dějin byl stvořen nový dělící bod. Trojí dělení stále existuje, ale je proměněno Kristem. Třetí část, započatá Kristovou událostí ještě nepřišla a je stále očekávána, v procesu přicházejícího Božího království (Mt 11,4-5; J 5,25).<sup>199</sup>

„Židovské pojetí dějin je dvousekční a události jsou hodnoceny z pozice budoucího času. Rozhodující středobod takové dvoudílné přímky vyjevuje příchod Mesiáše, nástup mesiánského času spásy se všemi svými znameními. Pro Judaismus je tak středobodem dějinné přímky spása ležící v budoucnosti. Avšak prvotní církvi bylo jasné, že tento středobod je již dosažen v Kristu,<sup>200</sup> a že se křesťané jako jednotlivci i jako komunita stávají součástí těchto dějin.

Kristovou událostí byl tedy dán nový střed dějin, ale také rostlo přesvědčení, že dochází k jeho naplnění, a že tedy nikoliv Parúzia, ale kříž a vzkříšení konstituuje tento středobod a smysl všech ostatních událostí jmenovaných v rámci biblického zjevení jako ty, které zakládají dějiny spásy. Tímto důrazem se Křesťanství odlišuje od Judaismu a již nemůže být chápáno pouze jako židovská sekta, ale jako nové náboženství, které se v nejdůležitějším od Judaismu odlišuje.<sup>201</sup>

<sup>198</sup> Srov. CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 82.

<sup>199</sup> Srov. Tamtéž, s. 83.

<sup>200</sup> Tamtéž, s. 81.

<sup>201</sup> Srov. tamtéž, s. 86.

## 4.5 Dějinně spásné principy

### 4.5.1 Princip ‚naplnění‘

Prvotní církev obsah přítomných novozákonních událostí spojuje se Starým zákonem. Snahou těchto odkazů je ukázat nové události jako naplnění dřívějších, dosvědčovaných ve Starém zákoně. Princip naplnění zaslíbení, daných První smlouvou, je tak základem konceptu dějin spásy, ve kterém je přiznána důležitost minulých událostí pro pochopení přítomnosti, ale i klíč k orientaci v budoucnosti. „Minulost v přítomnosti zůstává velmi reálnou a tak determinuje církevní sebe pochopení, takže o sobě mohou křesťané mluvit jako o ‚novém Izraeli‘.“<sup>202</sup> Tomuto chápání novozákonních událostí, které spojuje Kristovu ústřední událost dějin se starozákonními obrazy, říká Oscar Cullmann typologický paralelismus.

Typologický paralelismus jako hermeneutický přístup se objevuje hned na několika místech Písma svatého. V listě do Říma (5,14): „Ἀδὰμ ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος – jejichž je Adam typem/ obrazem.“ V prvním listě Timoteovi (4,12) „ἀλλὰ τύπος γίνου τῶν πιστῶν ἐν λόγῳ - ale buď typem/ vzorem/ obrazem věrných v řeči.“<sup>203</sup> Nejvýrazněji však v prvním listě Korintským (10,11): „Ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινε ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν - To, co se jim stalo, je výstražný **obraz** a bylo to napsáno k napomenutí nám, které zastihl přelom věků.“

Novozákonní čtenáři Písma tak dávají do souvislosti události, jež se každá uskutečnila v jiném dobovém kontextu, ale z hlediska Velikonoční události prokazují jakousi typologickou jednotu. „Nakonec můžeme poznamenat, že genesis novozákonních dějin spásy, všechny události: minulost, přítomnost i očekávaná budoucnost, jsou shrnuty do jediné události jako jejich středobodu – do ukřižování Krista a následného vzkříšení.“<sup>204</sup> Typologie proto pouze nastavuje

---

<sup>202</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 87.

<sup>203</sup> Tato problematika a srovnání je hlouběji naznačeno v kp. 1 v čl. 1. 3. 4. 1.

<sup>204</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 86.



paralelismus mezi dvěma fenomény. A pokud jsou události Starého zákona Bohem, jako vládcem nad dějinami – jak jsem naznačil v čl. 4. 4. 2 – plánovány, může Cullmann tvrdit, že: „tam, kde Kristus koná, je budoucí proces vždy determinovaný.“<sup>205</sup>

V rámci principu naplnění však stojíme před problémem časné budoucnosti, ve které je pociťováno napětí mezi završením zaslíbení Starého zákona, ve kterém však dosud nejsou naplněna zaslíbení daná Kristem. Napětí v naznačené větě: ‚už a ještě ne.‘ ‚Ježíš ‚už‘ odpustil hříchy. ‚Už‘ uzdravil nákazu hříchu. ‚Už‘ vstal z mrtvých, avšak nákaza hříchu ve světě stále působí, a smrt stále požívá člověka a Kristův návrat ‚ještě‘ nenastává.“<sup>206</sup> Napětí mezi ‚už a ještě ne‘ je něco naprosto nového, co přináší jen Nový zákon: ‚Je tak charakteristické pro novozákonní dějiny spásy, že mezi Kristovým vzkříšením a jeho druhým návratem je interval, jehož základ je determinován právě tímto napětím.“<sup>207</sup>

Budeme-li se držet Kristových výroků, zdá se, že pro samotného Krista toto napětí není zásadní. Přítomnost Božího království, jehož plný příchod Křesťanstvo stále očekává, se uskutečňuje již v osobě Ježíše Krista (Mt 11,3-5). Pro novozákonní situaci je tedy charakteristické, že Ježíšova eschatologie zahrnuje budoucnost stejně jako přítomnost.

Novozákonní zvěst však nenechává tuto otázku bez odpovědi a prezentuje časnou budoucnost jako neustálé uskutečňování Kristovy přítomnosti. Prvotinou této činnosti je Duch Svatý (Řím 8,23 nebo např. 2Kor 1,22), který tuto přítomnost uskutečňuje v dalších principech, které nyní budu prezentovat.

Cullmann problematiku očekávání uzavírá: „Jde o odpovědnost, se kterou mají posluchači podobenství rozpoznat nikoliv *καρπός* našeho sebe porozumění, ale *καρπός* Ježíšovy vlastní přítomnosti, ve které učedníci poznají spojení mezi dějinami spásy a eschatologickou budoucností.“<sup>208</sup>

---

<sup>205</sup> CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 71.

<sup>206</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 196.

<sup>207</sup> Tamtéž, s. 202.

<sup>208</sup> Tamtéž, s. 208.

#### 4. 5. 2 Princip ‚repräsentace a kontinuity‘

Tím, kdo tvoří linearitu času a zároveň i kontinuitu dějin, jak jsem již naznačil výše, je Ježíš Kristus. V návaznosti na evangelijní zvěst je rozpoznáván lineární příběh o hříchu jako počátku dějin, který neinicioval jen pád člověka, ale i jeho záchranný proces. Základem tohoto procesu je princip reprezentace – zastoupení: Kristus jako prostředník Stvoření, trpící Boží služebník, jako ten, kdo naplňuje vyvolení Izraele – Kristus Pán, vládnoucí v Přítomnosti – Kristus, vracející se Syn Člověka, jako ten, kdo uzavírá celistvý proces a je prostředníkem nového stvoření. Předvěčný, včera Ukřižovaný, dnes skrytě vládnoucí, se vrací na konci časů – všechno ve všem.<sup>209</sup> Bible tak svým čtenářům prezentuje dvojí proces: 1) progresivní redukce Starého zákona, v níž Bůh vybírá (selektuje) zástupce z celku k jednotlivci (lidstvo – lid Izraele – svatý zbytek – Jeden, Kristus) a 2) progresivní vzestup Nového zákona, v němž je tento proces obrácen (Jeden, Kristus – apoštolové – církve – lidstvo).<sup>210</sup> Dějiny spásy se tak nesou pod heslem ‚všichni za jednoho a jeden za všechny,‘ které Cullmann vidí obsažené ve 3. a 4. kp. listu Galat’anům.

Kontinuum těchto procesů stojí na osobě Ježíše Krista, který je spojuje a jeden z nich završuje, aby druhý odstartoval. Dějiny spásy tak vyjadřují jakýsi paradox ve vztahu kontinuity a změny, který by mohl být vyjádřen jako ‚změna v kontinuu.‘<sup>211</sup>

Jak se však zapojit nebo jak být zapojen do dějin spásy? Jedním z možných, avšak pasivních principů zapojení je postaven na typologické úrovni, ve které vyjadřuje, že ‚novozákonní víra pro mě znamená věřit, že tento celý proces zahrnuje i mě, mě jako individuum, jako hříšníka, ale i jako spaseného v Kristu. (...) Pouze na tomto základě mohou být dějiny spásy vztaheny k individuu. Celé dějiny spásy jsou pochopitelné na základě tohoto vědomí hříchu; (...) Kristus, který je pro můj život centrální událostí, zemřel na dřevě kříže pro mě. A tak jako dějiny Izraele našli své naplnění na kříži, tak jsem já

<sup>209</sup> Srov. CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 109.

<sup>210</sup> Srov. tamtéž, s. 116.

<sup>211</sup> Srov. CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 123.

na stejném místě našel svou osobní záchranu.“<sup>212</sup> Navazujícím aktivním principem je sakramentální zapojení do dějin spásy.

#### 4. 5. 3 Princip ‚eklesiálně - sakramentální‘

Pozemská církev hraje vedle osoby Krista v novozákonní dějinné koncepci ústřední úlohu pro spásu celého lidstva, jelikož v sobě nese právě Kristovu přítomnost (Mt 28,19-20). „Aktivní participace na Kristově spásném díle je tak možná pouze v církvi, tedy v přítomné fázi dějin spásy. Ve Křtu (...) a Večeři Páně (...) se tak stává spása reálnou skrze působení Ducha svatého.“<sup>213</sup> Princip sakramentality, který je tak, podle evangelijní zvěsti, Kristem úzce navázán na církev a není uskutečnitelný mimo ni, vypovídá o tajemném aktivním zpřítomňování Krista v dějinách, v následujících základních momentech života církve.

Za prvé zpřítomňuje církev Krista v dějinách, budováním Jeho Těla (1Kor 12,21) na mnoha místech světa. Podle Cullmanna není „podstatou bohoslužby prvotní církve jen kázání a čtení Písma svatého podle synagogálního vzoru, ale spíše (...) manifestace sama sebe (...) budováním Kristova Těla. Kristovo vzkříšené tělo tak získává definitivní podobu ve shromáždění křesťanské obce.“<sup>214</sup>

Ve druhém případě je aktivní participace založena na samotném zpřítomňování Krista v dějinách především slavením svátostí Křtu a Večeře Páně. Křest na jednu stranu prostředkuje jedinci odpuštění hříchů, na druhou stranu zprostředkovává skrze Ducha svatého přítomný a budoucí úsek dějin spásy. Naopak účastí na Kristově vzkříšeném těle ve Večeři Páně jsou naše těla proměněna, i když naše hmotná těla stále představují větší autoritu.<sup>215</sup>

Třetí způsob aktivního zpřítomnění představuje účast na Kristově pokračujícím díle, protože „misionářská proklamace církve - hlásání Evangelia,

---

<sup>212</sup> CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 219.

<sup>213</sup> Tamtéž, s. 221.

<sup>214</sup> Tamtéž, s. 73.

<sup>215</sup> Srov. CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 268.

dává období mezi Kristovým vzkříšením a Parúsií její dějinně spásný význam, který má smysl jedině ve spojení s Kristovou vládnoucí přítomností.“<sup>216</sup>

Tyto principy propůjčují dějinám přítomnost spásy v osobě Ježíše Krista a umožňují reálné setkání Boha s člověkem již před plným zjevením na konci časů. Toto pojetí pramení také z teologie sv. Pavla, kterou mohu nyní podle intencí Oscara Cullmanna představit.

## 4. 6 Teologie apoštola Pavla podle Oscara Cullmanna

### 4. 6. 1 Zástupnost v listech apoštola Pavla

V rámci typologického paralelismu, vztaženého na problematiku vykoupení v zastoupení Kristově, vybírá Cullmann čtyři základní texty z listů apoštola Pavla: Římanům (5,12-21), Korint'ánům (1Kor 15,45-48), Filipánům (2,5-13) a Kolosanům (2,6-12). V nich zdůrazňuje především porovnání prvního Adama s Kristem a důsledky rozhodnutí obou postav, které zvláštním způsobem odkazují na Kristovské tituly Starého zákona – Syna člověka v knize Daniel a Božího služebníka u proroka Izaiáše. Tyto důrazy jsou naznačeny v tabulce č. 3:

Tabulka 3

	ŘÍMANŮM	1 KORINT'ANŮM	FILIPANŮM	KOLOSANŮM
<b>SROVNÁNÍ</b>	Adam - Kristus	První Adam - Druhý Adam	Kristus - Církev, Lidstvo	Kristus - Církev
<b>DĚJINNĚ SPÁSNE</b>	Hřích, Smrt - Milost, Život	Člověk země - člověk nebes	Výkupná oběť → Spása ve spolupráci	Spása skrze něho a vněm
<b>ZÁKLAD</b>	τύπος	εἰκών	ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων	παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν

V listě Římanům stojíme jmenovitě u porovnání Adama a Krista, i když překlad Bible kralické (Řím 5,14) trvá na porovnání postav minulého a budoucího Adama: „Kralovala pak smrt od Adama až do Mojžíše také i nad těmi, kteříž nehřešili ku podobenství přestoupení Adamova, kterýž jest figura toho budoucího Adama.“ Z porovnání pak vyplývá, že co do prvního Adama vzešel mezi lidmi

<sup>216</sup> CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 157.

hřích a s ním i smrt, co do Krista pak milost a život věčný (5,15). Porovnání Adamů se děje na úrovni pojmu ,τύπος‘.

V prvním listě Korintským jsou porovnáváni první a druhý Adam, kteří se od sebe liší jako duše živá a Duch oživující (15,45). Člověk podobný prvnímu Adamovi je člověkem země, člověk podobný druhému je člověkem nebeským. Jejich odlišení je tak na principu vyjádřeném termínem ,εἰκὼν‘ ve tvaru ,εἰκόνα‘.

Hymnus listu Filipanům (2,5-11) se zaměřuje na popis Krista jako poslušného Božího služebníka v porovnání s církví, resp. s celým lidstvem (2,5). Smrtí na kříži a výkupnou obětí působí v každém člověku a uvádí ve spolupráci s každým jednotlivcem spásu do srdce člověka (2,13). Toto se pak děje na principu ,ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων ‘ (2,7).

List Kolosanům srovnává v rámci své typologie Krista a církev (2,12), když říká, že v něm byla dosažena plnost (v.10), v něm byla dosažena spása vykoupěním těla (v.11) a v něm a spolu s ním jsme byli také vzkříšeni (v.12). Tento proces se uskutečňuje na principu ,Ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον – přijetí Krista jako Pána‘ (2,6).

„Zástupnictví, které vyplývá z předchozího rozboru, nemůže být v realitě, ale v metafoře.“<sup>217</sup> Adam na vybraných místech Nového zákona představuje symbol smrti, kdežto Ježíš Kristus reálný život, který se projevuje v životě církve ve smyslu reprezentativních a sakramentálních principů, jak jsem je představil v čl. 4. 5. 2 a 4. 5. 3. „Reálnost prvního člověka pak může být viděna jen do té míry, do jaké jej chápeme jako kolektivum.“<sup>218</sup> Z toho důvodu obohacuje Cullmann svou úvahu o rozbor starozákonních textů o Synu člověka a o Božím služebníku.

#### 4. 6. 2 Kristovské tituly

Prvním Kristovským titulem, který je důležitý pro typologii Adam - Kristus je titul ,Syn člověka‘. Starý zákon tento titul chápe trojím základním

---

<sup>217</sup> CULLMANN, O. *Christologie Nového zákona*, s. 91.

<sup>218</sup> Tamtéž, s. 91.

způsobem: 1) člověk – jako protějšek Boha (Žl 8,5); 2) člověk – jako vyslanec Boží (Ez 2,1-8) a 3) někdo nadpřirozený jako člověk (Dan 7,13-14: „ὥς ἄνθρωπος“). V rámci Cullmannova porozumění je osoba Syna člověka vlastně původní podobou člověka stvořeného Bohem. Tedy takový člověk, jakým měl vždy být – podle podoby Boží (Gn 1,26). Jakýsi Božský prototyp člověka.<sup>219</sup> Naplnění zaslíbení takového člověka se uskutečňuje v okamžiku inkarnace Božího Slova. Je však nutné zdůraznit, že nejde o téhož člověka, který na počátku zhřešil a znovu se mytologicky vrací na počátek, aby svůj pád napravil. Nyní jde o naprosto nového ‚Syna člověka‘ a zároveň ‚Božího Syna‘. Vždyť „čas plyne a nevrací se.“<sup>220</sup> Důsledky zaslíbení vyjádřené v knize proroka Ezechiela a v knize Daniel o ‚Synu člověka‘ nalézají vyjádření svého naplnění v listech apoštola Pavla (zejména 1Kor 15,45-48) a v životě církve. Proto se zdá, že jen ‚Božský člověk‘ může zastupovat lidstvo se všemi účinky, které z toho plynou (Kol 3,9-10 nebo Ef 4,24).<sup>221</sup> V překladu tak můžeme takovou osobu označit pojmem ‚Člověk‘ s velkým počátečním písmenem.

Druhý titul ‚Boží služebník‘ představuje napětí mezi pojmáním jeho osoby jako individua nebo jako communia. Texty u proroka Izaiáše 49,1-5; 50,4-11 a 52,13-53,12 se dají vykládat jak ve smyslu zavedeném v obvyklém pojmání, ve kterém je chápán ‚služebník Izrael‘ jako kolektivum celého Izraelského národa, tak ovšem jako jednotlivec, který na sebe bere provinění mnohých. Jelikož však, v Cullmannově intenci, hodnotíme dějiny spásy z pohledu ústřední události dějin, vidíme jasnou paralelu mezi trpícím Božím služebníkem a Ježíšem Kristem a tedy i paralelu mezi zástupností a Kristovým posláním.

Ježíš Kristus tak 1) přijímá úkol prvního Adama, aby uskutečnil dílo božského Člověka a tím nahradil, či zastoupil prvního Adama a 2) Ježíš se stává praotcem nového smířeného lidstva v kolektivním a universálním dosahu Kristova individuálního díla. Z tohoto hlediska je dílo Ježíše Krista souběžné s Adamovým skutkem, jak o tom referuje Řím 5,19 nebo Iz 53,11.

---

<sup>219</sup> Srov. CULLMANN, O. *Christologie Nového zákona*, s. 78.

<sup>220</sup> Tamtéž, s. 88.

<sup>221</sup> Srov. tamtéž, s. 91.

Z Cullmannových tvrzení tedy vyplývá, že zástupnost je typologická. V případě Prvního Adama je lidstvo zastoupeno symbolicky. Lze říci, že nezhřešil jen Adam, ale že hřeší každý člověk jednotlivě. Adam je tak metaforou hřešícího člověka. Na Kristovu osobu však tuto symboličnost vztáhnout nelze. Jeho výkupná oběť je sice zástupná, ale tak, aby nemuselo být obětováno celé lidstvo podobně jako v příběhu o potopě světa (Gn 6-9). Osoba Adam je tudíž symbolická, kdežto Kristus a jeho dílo muselo být vykonáno reálně. Reálnost prvního člověka je tak jen potud, pokud jej chápeme jako kolektivum.

#### **4. 6. 3 Cullmannův pavlovský výklad**

Apoštol Pavel odhaluje ve svých listech dějinně spásné pojetí postavené na Kristu a na pokračovatelském díle svěřeném jeho církvi. V listě Galat'ánům představuje dvojí smysl dějin, který by pro 3. kapitolu mohl být naznačen v linii Abraham – Kristus – Církev a bude vypovídat o ospravedlňujícím činu na základě víry, který sjednocuje takovou mocí, že maže všechny rozdíly, dokonce i rozdíl mezi mužem a ženou (Gal 3,26-29). Pro 4. kapitolu můžeme tuto linii naznačit v pořadí Poslaný Syn k vykoupení – Duch svatý – Církev a hovoří o vykoupení, které pozvedá člověka z otroctví k synovství a tedy i k dědictví zaslíbení pro křesťany z pohanů (Gal 4,4-7).

List Římanům pak v dějinně spásných kapitolách (9-11) popisuje dějiny jako spásu všech, kteří byli vyvoleni – tedy celého lidstva bez rozdílu. Izraeli patří synovství, sláva i smlouvy s Bohem a Kristus z nich pochází rodem (9,4), ale Slovo Boží neselhalo, když místo židů je spása slavena pohany, protože jsou povoláni k synovství i ti, kteří nejsou potomky Jákobovými (9,6). Proto jsou pohané ospravedlněni z víry a nikoliv proto, že by jim byl svěřen Zákon (9,30). Ve verších 10,12-13 zaznívá, že každý, kdo vzývá jméno Páně, bude spasen. Jednota celého lidstva se tak završuje v Ježíši Kristu. A tak ani Židé nezůstanou stranou výkupného procesu, ale budou přijati na základě své víry (11,23).

Pavel nepíše žádný nový příběh, ale ukazuje biblické události ve vztahu k události Kristově. Z Nového zákona tak vyplývají dva koncepty, které pokračují

dějiny, než se skončí: suverénní vláda Ježíše Krista a pozemská Církev.<sup>222</sup> Oba dva koncepty spolu úzce souvisí, protože Církev zůstává tajemným Tělem Kristovým.

Církev tak hraje svou ústřední roli, kterou přijímá od Krista: hlásat Evangelium, napomáhat smíření lidstva s Bohem Otcem, zpřítomňovat Krista v dějinách, očekávat naplnění Duchem svatým a poslední příchod Krista. Hlásání Evangelia se tak stává příznačným pro dobu mezi dvěma Kristovými událostmi – Velikonocemi a Parúsií, ale i logickým pokračováním dějin spásy ve prospěch celého lidstva.

#### 4.7 Shrnutí

Dějiny a Bible jsou prostory, ve kterých se setkáváme s živým Bohem. Oscar Cullmann proto klade důraz na četbu Písma svatého jako celku i s jeho způsobem vyjadřování, aby mu nebyla ubírána důležitá součást jeho poselství. Rozhodnutí pro Krista, ke kterému docházíme na základě biblického studia, je pak chápáno jako připojení k dějinám spásy, od nichž je člověk v profánních dějinách oddělen.

Neznamená to však, že by se dějiny spásy uskutečňovali v mimodějinné sféře, neboť se vyvíjí v dějinách a spolu s dějinami. Vždyť záměr a smysl dějin je lidem zjevován v dějinách, v rámci skutečných historických událostí – tedy v prostoru, který je člověku vlastní.

Toto Boží zjevení je rozpoznáváno v jakémsi prorockém poznání a interpretováno z pohledu ústřední události dějin, ať už je to událost teprve budoucí – jako v případě Judaismu, nebo událost již minulé – jako v případě Křesťanství. V tomto smyslu pak není církev jen společenstvím souvěrců, ale očitým svědkem Kristovy události v dějinách, interpretem dějinně spásných událostí, hlasatelem Evangelia a subjektem, který zpřítomňuje Krista v dějinách a v životech křesťanů. V žádném případě však nejde o mytologické opakování. Kristova událost byla vykonána jednou pro vždy, ale o sakramentálně – eklesiální princip, v jehož rámci

---

<sup>222</sup> Srov. CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 131.



se křesťané podílejí na dějinách spásy nikoliv jen pasivně, ale i aktivně zejména Křtem a Večeří Páně.

## 5 LITERÁRNĚVĚDNÝ MODEL

### 5.1 Příběh a biblické vyprávění

Příběh a vypravování jsou nejpřirozenějšími a ústředními vyjádřeními člověka, kterými se sděluje. Zakládají tak nejvlastnější mezilidskou komunikaci, když jejich pomocí vyjadřujeme obsah našeho poznání, zkušenosti, pocitu nebo události. Proto je příběh tak těsně spjat s osobností vypravěče, jehož náhled na realitu sděluje, a nutně vyslovený směrem ke svému posluchači s určitým záměrem v jasné kognitivní struktuře.

Historicko-kritické metody velmi přispěly k ujasnění literárněvědných vztahů v biblických příbězích a k jejich dějinnému pozadí. Na druhou stranu se vystavují riziku zpochybnění autenticity příběhů a jejich věrohodnosti. Normativní tak dnes už není biblický text a jeho autor, ale spíše závěry vědní disciplíny, pro kterou se kvůli historicko-lingvistické kritice mohou odsouvat tradiční interpretační přístupy Bible: alegorický, morální, anagogický nebo i typologický, které mají být považovány za pomocné pro výklad doslovného chápání Bible.<sup>223</sup> Na pořad tedy přichází problém historické kritiky a doslovnosti v chápání Písma, protože „se zdálo, že pokud se biblické příběhy mají chápat doslovně, znamená to automaticky, že se vtahují ke skutečným událostem.“<sup>224</sup>

V následující kapitole se pokusím naznačit obecný vztah mezi realitou a vypravěčem, který se s realitou nějak ve svém (především biblickém) vypravování vyrovnává, dále strukturu vypravování vyslanou směrem k posluchači, ale i jakýsi tripartický vztah posluchače, který zpracovává vypravování ve své struktuře reality, aby vynikla podstata biblického světa, do něhož se „čtenář zařazoval zčásti typologickou interpretací, zčásti stylem života.“<sup>225</sup>

---

<sup>223</sup> Srov. FREI, H. W. *Theology and Narrative: Selected Essays*, s. 121.

<sup>224</sup> VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku : Postrikitický přístup*, s. 123.

<sup>225</sup> Tamtéž, s. 124.

## 5.2 Vypravování a jeho obsah

Nejzákladnější definici vypravování formulujeme jako popisný sled událostí. Protože však není lehké určit, co přesně událost je, jaké je její časové ohraničení a co ji vyvolává, musíme ve vypravování rozlišit mezi příběhem (angl. story) a jakousi dějovou osnovou (angl. plot). Příběh bude do vypravování vnášet chronologické uspořádání, a dějová osnova kauzalitu, mezi jednotlivými incidenty.<sup>226</sup>

Chápeme totiž událost, jakýkoliv blíže nespecifikovaný incident, v její nejjednodušší podobě jako skladbu úvodní zápletky, nějaké akce či obsahu a rozuzlení, případně ukončení. Jelikož je však začátek, konec i obsah události definován subjektivně, musí být i „vztah mezi událostmi ani ne tak kauzální a chronologický, jako spíše signifikantní“ (významový).<sup>227</sup> Vypravování se pak řídí vztahem mezi jednotlivými složkami příběhu, které vypravěč pod určitým záměrem řadí kauzálně a chronologicky, neboť v rámci stanovené teleologické sekvence<sup>228</sup> pořadá do jakési logické struktury vybrané události, jež tvoří sérii zápletek a sledují kauzalitu situací a vztah finality, které vyplnou vyslovením pointy nebo závěru.

Příběh, který poskytuje formu obsahu zasazenému do konkrétního časoprostoru, a který sleduje jakousi dějovou linii nebo trajektorii, tak zůstává konkrétním popisem reality. Vypovídá o sledu událostí, popisuje již minulé scény a zaměřuje se svou podstatou na dějiny a jejich vyslovování. Vypravěč tak pomocí příběhu reflektuje skutečnost, která ho obklopuje a v signifikantnosti příběhu přisuzuje realitě určitý smysl.<sup>229</sup> „Kauzalita a temporalita však musí být zachovány, protože zakládají vztah mezi realitou a vypravěčem a mezi vypravěčem a posluchačem.“<sup>230</sup>

---

<sup>226</sup> Srov. HERMAN, L.; VERVAECK, B. *Handbook of Narrative Analysis*, s. 11.

<sup>227</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>228</sup> *Faith and Narrative*. Yandell, K. E. (ed.), s. 220.

<sup>229</sup> Srov. HERMAN, D. *Přirozený jazyk vyprávění*, s. 7.

<sup>230</sup> Tamtéž, s. 13.

Jednota biblického kánonu a tím i kauzalita incidentů vzešlá z dějové osnova je odvoditelná díky společnému čtení Písma v komunitě, které je křesťanům vlastní již od počátků církve (Sk 2,41-42).<sup>231</sup> Tímto jednotícím principem se může stát pro Starý zákon očekávání Krista, které je naplněno v Novém zákoně (např. Gal 3,22; Mt 1,22 nebo Lk 4,21), ale např. i typ Božího jednání, které je společné chápání době starozákonní i době apoštolské.<sup>232</sup> Příběh Izraele je tak vlastně tvořen příběhem Ježíše Krista.<sup>233</sup>

Subjektivita biblických příběhů je založena na signifikantnosti, nebo lépe na úmyslu, který pisatelé sledují. Bible je plná příběhů. Už v prvních kapitolách knihy Genesis jsou vedle sebe přítomny dva odlišné projekty o stvoření světa i o pádu člověka, ale i odlišná tvrzení o důvodu či původu hříchu a vině, které nevyjadřují nerozhodnost redaktorů, která z verzí by mohla být pravděpodobnější, ale snaží se vystihnout všechny aspekty obecně lidské zkušenosti se světem i s vlastní nedokonalostí – snaží se vystihnout realitu stvoření.<sup>234</sup>

Pokud by byla důležitější historicita nad signifikantností, ideová jednota Písma by se mohla rozpadnout. Navíc není možné u mnoha biblických příběhů stanovit jejich historickou pravdivost a dokázat ji. Historicky je vyvolení Izraelského národa nebo božství Syna nedokazatelné, avšak významově je velmi důležité pro uvědomění a pochopení dějin spásy a jejich identity. Je však také velmi nutné si uvědomit omezenou možnost našeho poznávání a fakt, že co není dokazatelné, ještě nemusí být nepravdivé. Položit důraz na významovost událostí je tak stejně důležité jako (proti mytologickému chápání) na jejich umístění v dějinách - jak pro vyvolení jednoho národa, tak i pro vtělení Božího Syna.

---

<sup>231</sup> „Církevní společenství má být primárním intelektuálním kontextem teologa.“ VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku : Postrikitický přístup*, s. 129.

<sup>232</sup> Mám na mysli situaci střetu dvojího pojmání Boží jednoty v apoštolském kruhu: naprostý judaistický monoteismus stojící v opozici k Ježíšovské trinitologii, ze kterého je patrné, že Bůh v Trojici jedná stejně, jako Bůh sám v sobě Jediný. Tato „božská“ podobnost se tudíž mohla stát jednotícím principem biblického kánonu.

<sup>233</sup> Srov. LONGENECKER, B. W. Sharing in Their Spiritual Blessing. In *Narrative Dynamics in Paul*. Longenecker, B. W. (ed.), s. 62.

<sup>234</sup> Tato problematika je rozpracována v příloze č. I. v čl. 1. 2.

### 5.3 Vypravování a realita

V rámci vypravování sledujeme vztah mezi prožívanou a sdělovanou událostí, realitou, v níž je událost zasazena, a narativní reprezentací,<sup>235</sup> pomocí které vyslovujeme subjektivní hodnocení reality. Vypravování, díky vypravěčově subjektivitě, tak není nikdy perfektní kopií reality, ale vyjevení aspektů osobní nebo společné zkušenosti.

Tato narativní reflexe se děje na základě strukturování a pochopení zkušeností, díky nimž pak může vypravěč interpretovat prožité události, přisoudit jim, nebo svému prostředí smysl, vysvětlit jevy okolo sebe, anebo se vyrovnat s nečekanou změnou.<sup>236</sup> Právě proto je realita v rámci vypravování nahlížena v pozitivním slova smyslu subjektivně a vypravěč vyjadřuje spíše domněnku o pravdivosti svého příběhu. Příběh je tak konkrétním popisem reality, avšak abstrahovaným od ní.<sup>237</sup>

V éře historicko-kritických metod je však pravdivost subjektivního hodnocení reality zpochybňována. Proti tomuto relativismu uvádím tezi Josefa Hrabáka, který hodnotí literární dílo z pozice Aristoteléské logiky jako odraz reality a jako znak: „Je-li literární dílo odrazem, je současně také znakem, protože jde o komunikát, o druh sdělení. Z hlediska původu chápeme dílo jako odraz; z hlediska jeho destinace jako znak. (...) Znak je podle Aristotela ‚věc, která kromě sebe odkazuje na ještě něco jiného.‘ (...) Tyto znaky se zakládají na vnější podobnosti (...) a na souvislosti.“<sup>238</sup> Popisované události tak mohou být pro posluchače zavádějící, ale to ještě neruší snahu o pravdivost sdělení příběhu z pozice vypravěče.

Záleží na posluchači, zda a jak se vymezí vůči Biblí sdělovaným informacím. Podle Hanse Freie je to možné na základě následujícího myšlenkového postupu *Explicatio – Meditatio - Applicatio*: „*Explicatio* je čiré vyprávění textu, (...) *meditatio* je konceptuální redeskripce textu prostřednictvím

---

<sup>235</sup> HERMAN, L.; VERVAECK, B. *Handbook of Narrative Analysis*, s. 14.

<sup>236</sup> Srov. tamtéž, s. 8.

<sup>237</sup> Srov. tamtéž, s. 46.

<sup>238</sup> HRABÁK, J. *Poetika*, s. 29 – 30.

struktur našeho myšlení, applicatio je umění spojit text s kontextem a rozhodnutí, že budeme nebo nebudeme sdílet svět spolu s textem a se společenstvím, ve kterém fungoval od svého prvního vyprávění.<sup>239</sup>

Biblickou zvěst není možné chápat jako svět mimo realitu, ale jako realitu samotnou, protože „většina náboženských příběhů,<sup>240</sup> pokud ne všechny, o stvoření, pádu, záchraně a obnově, symbolizují realitu a dovolují čtenáři nebo posluchači úspěšně identifikovat společné znaky tohoto symbolizovaného světa se světem aktuálně obývaným.“<sup>241</sup>

#### 5.4 Zkušenost

Vypravování, jak je v předchozím článku naznačeno, úzce souvisí s pojmem zkušenosti. Vypravěč se s ní vyrovnává, formuluje ji a prostředkuje ji svým posluchačům. Zkušenost je tedy zakládající událostí vypravování. Jelikož je však téma zkušenosti příliš obšírné a v rámci své práce se mu nemohu věnovat, naznačím alespoň některé její aspekty tak, jak je představuje Mgr. Jan Černý v článku „Typologie přístupů k pojmu zkušenosti v současné katolické a evangelické teologii“ uveřejněném v časopisu *Teologická reflexe*.<sup>242</sup>

Černý v úvodu svého článku rozlišuje trojí možnost pojímání zkušenosti: experimentum, zážitek a zkušenost jako taková.<sup>243</sup> Experimentum vidí „jako prostředek k tomu, aby bylo něco objasněno testováním a zkoušením.“<sup>244</sup> Zážitek je v jeho článku definován spíše jako smyslový počitek, kterému člověk bezprostředně porozumí a zkušenost je chápána jako praxí získaná dovednost či znalost, která ovšem nutně požaduje interpretaci.<sup>245</sup>

Moment interpretace je právě rozhodujícím aspektem zkušenosti, který hodnotí jednotlivé názorové teologické frakce. Proto Mgr. Černý rozlišuje

---

<sup>239</sup> VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku : Postrikitický přístup*, s. 128.

<sup>240</sup> Zde mám na mysli i biblické příběhy.

<sup>241</sup> FREI, H. W. *Theology and Narrative: Selected Essays*, s. 119.

<sup>242</sup> ČERNÝ, J. Typologie přístupů k pojmu zkušenosti v současné katolické a evangelické teologii. *Teologická reflexe*, 2009, roč. XV, č. 1, s. 5 – 26.

<sup>243</sup> Srov. tamtéž, s. 6 – 7.

<sup>244</sup> Tamtéž, s. 7.

<sup>245</sup> Srov. tamtéž, s. 7.

profánní zkušenost (A), obecnou náboženskou zkušenost (B) a zkušenost křesťanské víry (C) a sleduje jejich relaci v rámci šesti teologických škol: teologie korelační, pluralistické, postkorelační a teologie zjevení, teologie Boží jinakosti a teologie přerušení.<sup>246</sup>

Korelační teologie vidí vztah mezi zvolenými zkušenostmi kontinuálně ( $A \rightarrow B \rightarrow C$ ). Křesťanství je založeno na dvou zkušenostech: Ježíšově „Abba zkušenosti“ a velikonoční zkušenosti Ježíšových učedníků. Z toho pak vyplývá, že by církevní společenství mělo reflektovat vztah obecné náboženské zkušenosti a křesťanské víry, které by se neměly dostat do vzájemného rozporu.<sup>247</sup> „Náboženství pak je zdrojem párování negativních zkušeností a konceptů naděje a spásy.“<sup>248</sup>

Pluralistická teologie náboženství reaguje na náboženský pluralismus ( $A \rightarrow B \rightarrow < C_1; C_2; C_3$ ). Klade důraz na kontinuitu profánní a obecné náboženské zkušenosti ( $A \rightarrow B$ ), protože tvoří společnou půdu obecné lidské zkušenosti, avšak registruje, že se tyto zkušenosti liší svou interpretací a tím jsou konkretizovány do různých náboženských směrů.<sup>249</sup>

Postkorelační teologie, která je přítomna především v teologii osvobození hovoří o „zkušenosti Boha, který se zjevuje v chudých a trpících i v těch, kdo stojí na jejich straně.“<sup>250</sup> Proto procházíme ve směru od zjevení ke zkušenosti ( $A \rightarrow C$ ; resp.  $C \rightarrow A$ ). Podmínkou zkušenosti pak bude „otevřenost skutečnosti pro interpretaci, (...) ve které je víra zkušeností se zkušeností.“<sup>251</sup>

Teologie zjevení upřednostňuje spíše tvrzení diskontinuity (x) obecných zkušeností se zkušeností křesťanské víry ( $B \times C$  ( $A \sim B \times C$ )). Tato teologická škola předpokládá příliš velkou distanci mezi Bohem a světem lidské zkušenosti. Tuto ideu, můžeme vyjádřit tvrzením: Bůh, o kterém mluvíme, je ve skutečnosti

---

<sup>246</sup> Srov. ČERNÝ, J. Typologie přístupů k pojmu zkušenosti v současné katolické a evangelické teologii, s. 8.

<sup>247</sup> Srov. tamtéž, s. 8 - 9.

<sup>248</sup> Tamtéž, s. 10.

<sup>249</sup> Srov. tamtéž, s. 12.

<sup>250</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>251</sup> Tamtéž, s. 16.

jiný.<sup>252</sup> Zároveň je v tomto teologickém směru patrný exklusivismus křesťanské zvěsti, protože „konstituce člověka v oblasti C (křesťanská víra) jej natolik určuje, že rozdíl mezi zkušenostmi činěnými v oblastech A (profánní lidská zkušenost) a B (obecná náboženská zkušenost) mizí.“<sup>253</sup>

Teologie Boží jinakosti jde ve svém náhledu ještě dál, když učí tezi „nepřevoditelnosti jiného na stejné“<sup>254</sup> a aplikuje ji na vztah Boha a stvoření (A x C). Lidský život je zde viděn ne jako Bytí-tu, ale jako Bytí-k.<sup>255</sup> Následující větou je vyjádřen jakýsi postoj negativní teologie k tomuto problému: „Vědění o Bohu, vždy převyšuje zkušenost, která by je mohla potvrdit.“<sup>256</sup>

Poslední teologickou školou, kterou Černý uvádí je Teologie přerušení, v jejímž rámci se prosazuje přesvědčení, že „zkušenost posouvá tradici směrem k rekontextualizaci.“<sup>257</sup> Zkušenost přerušení kontinuity mezi tradicí a kontextem nutí člověka hledat a najít znovu ztracenou identitu (A x → C). Rekontextualizace víry tak přichází právě skrze zkušenost, která bez kontextu nemůže vzniknout.<sup>258</sup>

Z těchto šesti konceptů vyplývá rozdíl mezi kontinuitou všech tří typů zkušeností, která předpokládá možnost setkání Boha a člověka ve světě, diskontinuitou, která odmítá možnost bezprostředního poznání Boha a syntézou obou v teorii přerušení, která vytváří napětí mezi tradicí a kontextem.<sup>259</sup>

## 5.5 Autor - Posluchač - Vypravěč

Pozoruhodným problémem je vztah autora příběhu a jeho adresátů (posluchače, příp. čtenáře), ale i vypravěče. Vždyť autor příběhu nemusí být pro posluchače vždy zároveň jeho vypravěčem. Tento vztah je pro mou problematiku

---

<sup>252</sup> Srov. ČERNÝ, J. Typologie přístupů k pojmu zkušenosti v současné katolické a evangelické teologii, s. 18.

<sup>253</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>254</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>255</sup> Pravděpodobně podle principu, který je naznačen v prologu Janova evangelia 1,1: to Slovo bylo u Boha = πρὸς τὸν θεόν (naznačena spíše orientace vztahu než-li lokace Božského Logu).

<sup>256</sup> ČERNÝ, J. Typologie přístupů k pojmu zkušenosti v současné katolické a evangelické teologii, s. 22.

<sup>257</sup> Tamtéž, s. 23.

<sup>258</sup> Srov. tamtéž, s. 23 - 24.

<sup>259</sup> Srov. tamtéž, s. 25 - 26.



velmi důležitý, protože pomáhá odkrýt možnosti, se kterými používá starozákonní příběhy i apoštol Pavel. Autor totiž konstituuje příběh tím, že skládá prameny v rámci konkrétního porozumění. Vypravěč, pokud je ztotožněn s přejatým příběhem a jeho obsahem jako by byl jeho vlastním, používá příběh v rámci svého vlastního porozumění a ve světě svých vlastních zkušeností, což však může posunout odstíny významu, nebo úplně změnit záměr jeho vypravování.<sup>260</sup> V následujícím rozboru nebudu pro zjednodušení rozlišovat mezi textem a vypravováním a mezi čtenářem a posluchačem. Tam, kde to nebude výslovně rozlišeno je tedy chápán čtenář spolu s posluchačem.

Kevin J. Vanhoozer představuje vztah mezi autorem a samotným textem v termínech příčiny (angl. cause) a důsledku (angl. effect).<sup>261</sup> „Text slouží jako druh náhradní přítomnosti, spolehlivé vyjádření a rozšíření (angl. extension) autora.“<sup>262</sup> Autor tak zadává prvotní účel, význam a podobu textu a text naopak sám v sobě autora skrývá a zjevuje. Autor může být v textu zapojen jako typ vševědoucího pozorovatele, který je nad postavami a čtenáři odhaluje vše, co se v ději odehrává a jaký význam postavy pro děj mají. V příběhu však může vystupovat i mezi postavami, jako jeden z nich, ať už jen jako svědek událostí, nebo jedna z postav, či dokonce jako hlavní postava vypravování s omezeným poznáním okolností.<sup>263</sup>

V případě Bible se však nabízí otázka: Kdo je jejím autorem? Biblické spisy mají mnoho autorů. Přijmu-li tezi o Bibli jako Bohem inspirovaném textu, má Písmo sv. i Jednoho jediného autora, Boha. Vanhoozer tak jasně představuje svatopisce jako toho, kdo „byl nejprve posluchačem Božího slova, potom autorem spisu.“<sup>264</sup> Bůh tak stojí za všemi významy textu a sám dává těmto spisům účel, ale sám tento smysl také odhaluje (např. 2Tim 3,14-17).<sup>265</sup> Bible je tak tvořena

---

<sup>260</sup> Srov. HERMAN, L.; VERVAECK, B. *Handbook of Narrative Analysis*, s. 16.

<sup>261</sup> Srov. VANHOZER, K. J. *Is There a Meaning in this Text?*, s. 44.

<sup>262</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>263</sup> Srov. HRABÁK, J. *Poetika*, s. 254.

<sup>264</sup> VANHOZER, K. J. *Is There a Meaning in this Text?*, s. 149.

<sup>265</sup> Tuto problematiku naznačuji jen v krátkém rozsahu, protože není předmětem této kapitoly, je příliš komplikovaná a pro mou potřebu postačuje pouhé zmínění problému inspirace.

dvojím autorstvím: Boha a člověka.<sup>266</sup> Díky tomuto autorství poznáváme svět Bible jako svět reálný, z jehož pozice odhalujeme reálné vztahy ve světě, ve kterém lidé žijí a můžeme tudíž oddělit mylné představy o tomto světě od pravých a realistických, jak jsem se pokusil vysvětlit v posledním odstavci čl. 5. 3.<sup>267</sup>

Napsaný text je adresován potenciálnímu čtenáři a tedy vystaven riziku mylného výkladu.<sup>268</sup> Čtenář by však měl pocítovat respekt vůči autorovi textu, který do spisu vkládá jakousi dějovou či významovou trajektorii a směr,<sup>269</sup> a k textu by měl přistupovat se snahou odhalit původní smysl textu. Čtenář se tak stává zároveň studentem, ale i vykladačem textu, což klade vysoké etické nároky na jeho zodpovědné čtení – má být uživatelem, kritikem i následovníkem.<sup>270</sup>

K odpovědnému pochopení textu napomáhá čtenáři *sensus literalis*, který může označovat adekvátní ztvárnění autorovy intence v textu, přičemž může jít o lidského či božského autora, nebo o jejich koincidence.<sup>271</sup> Vykladač textu by tak měl nejprve spis číst v rámci komunitního porozumění, ale také individuálně zhodnotit „kontextuální úzus a jednotu gramaticko – syntaktického a označovaného předmětu.“<sup>272</sup>

Je však nutné si uvědomit, že čtenář nikdy nepřistupuje k textu jako „*tabula rasa*“, ale je už dopředu nějak zatížen svým porozuměním skutečnosti.<sup>273</sup> Čtení je tak jakýmsi latentním dialogem mezi autorem textu a jeho čtenářem a závěry tohoto dialogu jsou patrné při výkladu textu možným sekundárním vypravěčem. „Čtení samo je tak interpretativním činem, integrální částí smluvní promluvy, za kterou je čtenář zodpovědný.“<sup>274</sup>

O vypravěči je tedy možné říci, že „adaptuje obsah a znaky obecného (angl. *common*) příběhu svým vlastním individuálním způsobem, obvykle

---

<sup>266</sup> Dei Verbum 11

<sup>267</sup> Srov. VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku : Postrikitský přístup*, s. 44.

<sup>268</sup> Srov. VANHOZER, K. J. *Is There a Meaning in this Text?*, s. 219.

<sup>269</sup> Srov. Tamtéž, s. 367.

<sup>270</sup> Srov. Tamtéž, s. 368.

<sup>271</sup> Srov. VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku : Postrikitský přístup*, s. 126.

<sup>272</sup> Srov. tamtéž, s. 128.

<sup>273</sup> Srov. VANHOZER, K. J. *Is There a Meaning in this Text?*, s. 149.

<sup>274</sup> Tamtéž, s. 392.

vedeným lingvistickými konvencemi a absencí všech ironických odstupů (angl. distance) mezi vypravěčem původního příběhu, příběhem a posluchači.<sup>275</sup> Toto adaptování významů je dobře patrné při užití principu typologie, pomocí něhož přisuzujeme určité skutečnosti metaforický význam pro událost jinou, aby byl vystižen její plnější smysl. Aplikuji-li toto tvrzení na Písmo sv., pak se zdá, že taková „alegorie směřuje k tomu, aby byla chápána jako pomocnice k literální interpretaci Bible, s Ježíšem jako centrem, na které se zaměřuje veškerý výklad i veškeré čtení Písma svatého.“<sup>276</sup> Čtenář spolu s posluchačem vypravování mohou zaujmout vůči autorovi následující právoplatná a nutná stanoviska: 1) pozice služebníka předpokládá respekt k účelu textu a 2) pozice pána vyžaduje překročení jeho účelu tam, kde se to jeví jako nutné, aby však byl zachován jeho význam.<sup>277</sup>

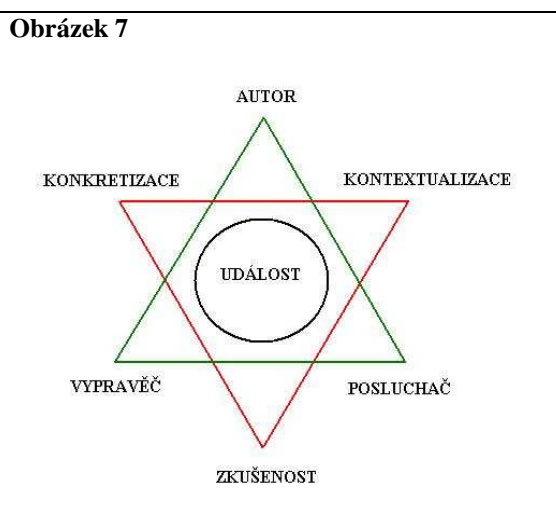


Schéma Obr. 7 se pokouší pro dokreslení naznačit vztahy mezi autorem, posluchačem a vypravěčem. V centru vypravování je událost, o které referujeme na základě naší zkušenosti a způsobem, s jakým jsme ji pochopili. Vypravěč se tak stává prostředníkem mezi posluchačem a autorovým obsahem sdělení, zatímco autor je zdrojem informací,

jehož funkcí je tok informací usměrnit.<sup>278</sup> V rámci komunikačního procesu je autor vysílač - kódovatel, text komunikát a posluchač přijímač – dekodovatel. Posluchač (stejně tak i čtenář) se stává součástí struktury literárního díla vypravování.<sup>279</sup> Protože ani sekundární vypravěč (tedy ne-autor vypravování), ani posluchač/ čtenář nepřístupují k vypravování bez předporozumění, prochází

<sup>275</sup> FREI, H. W. *Theology and Narrative: Selected Essays*, s. 119.

<sup>276</sup> Tamtéž, s. 121.

<sup>277</sup> Srov. VANHOZER, K. J. *Is There a Meaning in this Text?*, s. 402 - 403.

<sup>278</sup> Srov. HRABÁK, J. *Poetika*, s. 254.

<sup>279</sup> Srov. tamtéž, s. 44.

původní příběh dvěma procesy: konkretizačním a kontextualizačním: „Příběhy se zdají být vysoce integrativním vysvětlením v několika důležitých ohledech. Jako textuální fenomén, jako celý text, vypravování směřují k tomu, aby byly signifikantně informovány jinými texty. Proto jsou všechny příběhy, co do stupně, vzpomínkami (angl. reminiscences) na jiné příběhy. To znamená, že směřují k tomu mít prominentní a důležitou intertextuální dimenzi, která asistuje jejich správnému pochopení. Avšak jako takové, jsou příběhy neustále přepracovávány a transformovány z příběhů, ze kterých vzešly, anebo byly inspirovány. Tudíž je zde obvykle posuvná (angl. shifting), kreativní dimenze intertextuality příběhů. Vypravování by zřídka něco opakovalo, ale spíše jsou aktualizována, významově posunuta, odlišena a komentována.“<sup>280</sup>

## 5. 6 Vypravování jako sdělení

Jak jsem již poznamenal: příběh je abstrakcí referující o chronologických sekvencích událostí ve vypravování. Literární věda rozlišuje v rámci kompozice příběhu jakési dvě roviny – syžet a fabuli. „Fabule je příhoda, o které se vypravuje, syžet je způsob, jakým jsou informace o fabuli uspořádány.“<sup>281</sup> Ať už jsou uspořádány v časové následnosti, nebo podávány s časovými inverzemi, nebo snad různě proplétány.<sup>282</sup> Následující články blíže specifikují proces formulace příběhu.

### 5. 6. 1 Figury jednání

Události nemohou být zformulovány bez figur, které v příběhu vystupují a bez vztahů, které mezi nimi panují. Nejde přímo o postavy, které v příběhu jednají, ale o specifické role, které jsou v příběhu vykresleny. Pro mé účely se jeví

---

<sup>280</sup> CAMPBELL, D. A. The Story of Jesus in Romans and Galatians. In *Narrative Dynamics in Paul*.

Longenecker, B. W. (ed.), s. 100.

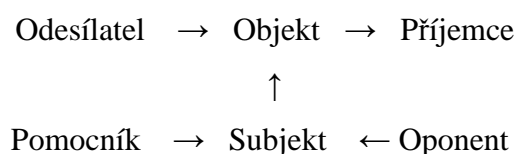
<sup>281</sup> HRABÁK, J. *Poetika*, s. 249.

<sup>282</sup> Srov. tamtéž, s. 249.

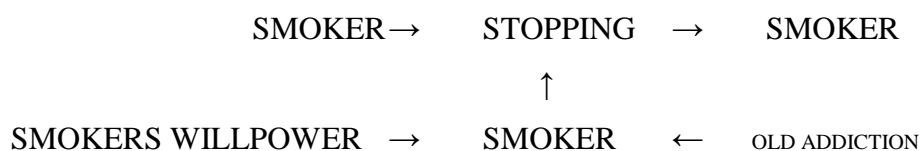
velmi příhodným Greimasův model, ve kterém vystupuje šest základních rolí, činitelů: subjekt, objekt, odesílatel, příjemce, pomocník a oponent.<sup>283</sup>

V Greimasově modelu jedná Subjekt, který je nejdůležitější postavou. Vykonává jednání a usiluje o specifický Objekt. Tato snaha je inspirována a provokována Odesílatelem. Příjemce se těší dobru, které plyne z jednání Subjektu. Pomocník asistuje Subjektu, aby snaha dosáhnout objektu byla úspěšná, zatímco Oponent se pokouší tuto snahu zmařit.<sup>284</sup>

Celý systém je znázorněn takto:<sup>285</sup>



Jednající postava může zastávat jednu roli, nebo všechny zároveň. Charakterové kvality jednotlivých postav příběhu mohou být vyjeveny buďto explicitně, např. samotným popisem, nebo implicitně, tedy způsobem jakým budou postavy v příběhu jednat.<sup>286</sup> Model je uveden vtipným příkladem muže, který chce přestat kouřit:<sup>287</sup>



Výhoda tohoto modelu spočívá v jeho aplikovatelnosti na jakékoliv vyprávění. Nabízí možnost posluchačům a čtenářům rozšifrovat daný příběh a stanovit jeho strukturu, která může napomoci interpretaci motivu vypravování.

<sup>283</sup> Srov. HERMAN, L.; VERVAECK, B. *Handbook of Narrative Analysis*, s. 52.

<sup>284</sup> Srov. tamtéž, s. 52.

<sup>285</sup> Srov. tamtéž, s. 53.

<sup>286</sup> Srov. ADAMS, E. Paul's Story of God and Creation. In *Narrative Dynamics in Paul*. Longenecker, B. W. (ed.), s. 23.

<sup>287</sup> Srov. HERMAN, L.; VERVAECK, B. *Handbook of Narrative Analysis*, s. 53.

Avšak stejná jednoduchost a přehlednost může být modelu a strukturování příběhu na překážku, pokud redukuje všechny role vyprávění do těchto šesti.

### 5. 6. 2 Figury sekvencí

Vypravovaná událost, nebo řada událostí, zasazená do časoprostoru nabírá díky narativní reflexi svou následnost – ať už kauzální nebo chronologickou a poskytuje formu jednajícím figurám a jejím vztahům, zakládajícím jejich jednání.<sup>288</sup> Příběh tak není jen popisem nehybné scény - obrazu, ale pohybujícího se děje.

Obě sekvence tak zakládá čas, který je v příběhu počítán, a v jehož rámci se děj odehrával, stejně jako kompozice prezentovaných událostí, které jsou řazeny za sebou podle určitých kritérií (chronologická, retrospektivní atd.) a frekvence událostí, které se v určitém čase vyskytují, případně opakují.

### 5. 6. 3 Základní struktura příběhu

Základní strukturu příběhu tedy tvoří motiv, nebo záměr, který dává podnět k zformulování vypravování. Další komponentou je fabule, která shrnuje všechny události vypravování a syžet je formou jejich zpracování, nebo lépe, chronologického a kauzálního uspořádání, poskládání.<sup>289</sup>

Vedle klasické a dobře známé struktury vypravování, která je složena z expozice, kolize, krize, peripetie a závěru<sup>290</sup> nabízí David Herman sociolingvistický model, který pro účely narativní analýzy vytvořili W. Labov a J. Waletzky.<sup>291</sup> Tento model rozděluje vypravování do následujících šesti částí: 1. abstrakt (hlavní myšlenka příběhu); 2. orientace (identifikace času, místa, jednajících postav a kontextu); 3. kompilace (jádro soustředěné na jednání a výroky); 4. hodnocení (prostředek k označení cíle narativu - proč je vyprávěn

---

<sup>288</sup> Srov. HERMAN, L.; VERVAECK, B. *Handbook of Narrative Analysis*, s. 56.

<sup>289</sup> Srov. HRABÁK, J. *Poetika*, s. 249.

<sup>290</sup> Srov. tamtéž, s. 327.

<sup>291</sup> Srov. HERMAN, D. *Přirozený jazyk vyprávění*, s. 54.

a kam směřuje); 5. vyřešení (popis závěru, pointy) a 6. poslání (signál, že vypravování je ukončeno). Celou tuto strukturu uvádí a uzavírají ještě tzv. narativní signály,<sup>292</sup> které určují nenarativní části výroků.

Tento model oproti klasickému rozšiřuje své pojmání také na kontext, nikoliv pouze na příběh samotný. Všimá si přítomnosti posluchačů příběhu a jejich důležitosti, ale i motivu, se kterým jsou události sestaveny do příběhu. Pro pozdější analýzu role příběhu v křesťanské soteriologii se jeví model Labov – Waletzky velmi příhodným.

## 5.7 Narativní struktura listu Římanům

Pokud aplikuji literárněvědný rozbor na list apoštola Pavla Římanům, poznávám, že sv. Pavel používá fenomén příběhu s několika záměry. Jednak pomocí příběhu referuje o velkých postavách dějin (Abraham, Adam) nebo o vývoji lidstva (Řím 1,18-32). V takovém pojetí je patrné rozlišení jednotlivých příběhů, které jsou však jako konglomerát vztaženy k hlavnímu tématu.<sup>293</sup> Stejně příběhy pak užívá jako typologické porovnání stavu židů, pohanů a křesťanů (Řím 4,23-25) a v rámci teologických argumentů buduje z těchto příběhů soteriologický projekt. V tomto porozumění by šlo o hlavní dějovou linii s připojenými subnarativy.<sup>294</sup> Stejně teologické argumenty však poskládány do jednotného celku tvoří jeden velký příběh, o kterém někteří hovoří jako o narativní substruktuře<sup>295</sup> nebo o jakémisi metanarativu.<sup>296</sup>

### 5.7.1 Metanarativ

Ve své argumentaci bych se chtěl opřít o citát Stanley Stoworse, kterým jsem uvedl první kapitolu své práce: „list Římanům za prvé, vypráví příběh hříchu

---

<sup>292</sup> Srov. HERMAN, D. *Přirozený jazyk vyprávění*, s. 83.

<sup>293</sup> Srov. LONGENECKER, B. W. Sharing in Their Spiritual Blessing. In *Narrative Dynamics in Paul*. Longenecker, B. W. (ed.), s. 82.

<sup>294</sup> Srov. tamtéž, s. 82.

<sup>295</sup> Srov. tamtéž, s. 6.

<sup>296</sup> Srov. tamtéž, s. 3.

a spásy, (...) příběh o trestu a odměně na nejzákladnější úrovni vyprávění o ztrátě a uzdravení sebeovládání (angl. self-mastery). Za druhé, představuje čtenáře jako postavy tohoto příběhu (...) a za třetí, vztahuje tento příběh o ztrátě k příběhu o Božím ospravedlňujícím jednání skrze Ježíše Krista (Řím 1,18-32. 7,7-25).“<sup>297</sup>

Apoštol Pavel tedy staví své čtenáře před obraz dvou postav: Adama a Krista (Řím 5), tedy do jisté míry personifikuje hřích a smrt v porovnání se spásou (7,7-25).<sup>298</sup> Ačkoliv Pavel nikde nehovoří o tom, jakým způsobem je hřích předáván,<sup>299</sup> představuje hřích jednou jako přestoupení, kterého se dopouští člověk (Řím 4,15.25), podruhé jako moc, která člověku vládne (Řím 5,21). Tedy v prvním případě jako objekt hříchu, ve druhém jako jeho subjekt. Pavel navíc spojuje pojem hříchu se Zákonem, takže by se mohlo jevit, že je Zákon roven prokletí, díky němuž je člověk odsouzen ke smrti: „Pro Izrael však není Zákon zlo nebo otrokář, ale dar! Přesto Zákon prohloubil přestoupení (Řím 5,20).“<sup>300</sup>

V listě Římanům tak můžeme, podle Edward Adamse,<sup>301</sup> najít události konsekventně spojené v jediném příběhu s postavami listu, s jeho obsahem a dějem – v evangeliu neseném Pavlem (Řím 1,1-4) a naznačit tak velký metanarativ listu: Bůh stvořil člověka ke svému obrazu (8,29) a ve své slávě (3,23; 8,21.30). Lidem tak bylo svěřeno panství nad veškerým stvořením (8,20-21) a byli určeni k životu věčnému (5,18.21; 7,10). Zákaz konzumovat plody stromu Poznání (7,9-11), který Adam porušil (5,14; 7,11), způsobil odpad od Boží slávy (3,23) a vstup hříchu a smrti do světa (5,12). Prohlubování hříchu však pokračovalo i nadále (3,23) až do Kristovy události, jež měla účinek na Adamův hřích (5, 15). Boží aktivita tak v eschatologické dimenzi obnovuje Boží obraz v člověku (8,29), ale daruje mu i svou slávu (8,21.30) a spolu s ní i plnost života (5,21) a v této plnosti pak i vládu nad veškerým stvořením (8,21).

---

<sup>297</sup> STOWERS, S. *A Rereading of Romans : Justice, Jews, and Gentiles*, s. 42.

<sup>298</sup> Srov. ADAMS, E. Paul's Story of God Creation. In *Narrative Dynamics in Paul*. Longenecker, B. W. (ed.), s. 30.

<sup>299</sup> Srov. FITZMYER, J. A. *Romans : A New Translation with Introduction and Comentary*, s. 409.

<sup>300</sup> STOWERS, S. *A Rereading of Romans*, s. 191.

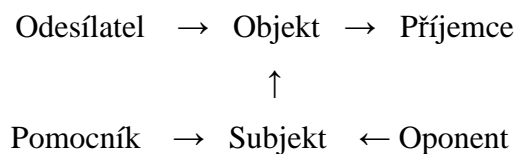
<sup>301</sup> Srov. ADAMS, E. Paul's Story of God Creation. In *Narrative Dynamics in Paul*. Longenecker, B. W. (ed.), s. 30.



### 5. 7. 2 Struktura Pavlova vypravování

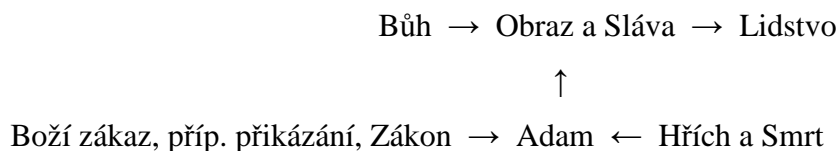
Napětí, které nutně problematizuje fatalitu hříchu a smrti spolu s participací křesťanů na spásném díle Ježíše Krista, nám pomůže osvětlit, již dříve v článku 5. 6. 1 zmiňovaný, Greimasův model vztahu činitelů příběhu.

Z předchozí prezentace předpokládaného metanarativu pracuje Edward Adams s následujícími činiteli: Bůh, Kristus, Adam, Lidstvo a Věřící (chápáni jako korporativní postavy), hřích a smrt (chápány jako personifikované postavy, stejně jako v předchozím článku).<sup>302</sup> Tyto postavy mají v Pavlově vypravování své role a spolu s Greimasem a v rámci Adamsových intencí je mohou ve vypravovaném příběhu rozdělit do tří hlavních sekvencí: iniciační, tématické nebo kompilační a finální. Následující náskres připomíná obecný Greimasův model, který bude aplikován na strukturu narativu u apoštola Pavla:



Adams tedy kombinuje schéma do tří konsekventních událostí, jež mají podobnou strukturu: „Subjekt je poslán Odesílatelem vyřešit problém. Subjekt uspěje nebo neuspěje v interakci s Pomocníkem a Oponentem, aby mohl být výsledný Objekt sdělen Příjemci.“<sup>303</sup>

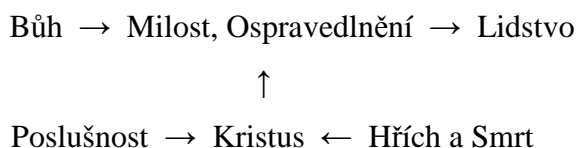
První část příběhu (iniciační) se týká Boha a Adama, jako typologického zástupce Lidstva:



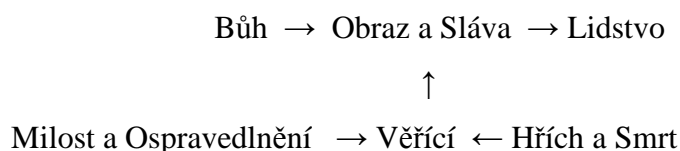
<sup>302</sup> Srov. ADAMS, E. Paul's Story of God Creation. In *Narrative Dynamics in Paul*. Longenecker, B. W. (ed.), s. 30.

<sup>303</sup> Tamtéž, s. 31.

Adam je určen Bohem, aby byl Jeho obrazem a žil v Jeho slávě. Adamova volba poznamenává hříchem a smrtí nejen budoucí úlohu Zákona, který měl být člověku oporou, ale i samotný obraz Lidstva. Příběh však pokračuje:



V kompilační části příběhu, která dává základ tématu, Kristus poslaný Bohem přemáhá poslušností vůči Otci Hřích a Smrt. Objekt, který Lidstvu daruje bude napříště Milost a Ospravedlnění, jaké se dostalo Abrahamovi a do budoucna každému Věřícímu, jak naznačuje třetí - finální sekvence příběhu:



Každý Věřící, vyvolený Bohem k Jeho Obrazu a Slávě na základě Ospravedlňující milosti Ježíše Krista, který přemáhá Hřích a Smrt konkrétních Věřících, nese plnost života Lidstvu.

Stvoření tak není předem dokončený produkt, ale proces formování světa, ve kterém bylo v Adamovi založeno lidstvo, v Abrahamovi vyvolen národ, v němž bude uskutečněna Kristova událost a v Kristu byla započata nová éra.<sup>304</sup>

## 5.8 Shrnutí

Ať už je v listě Římanům struktura vypravování jakákoliv, je patrný jednotný soteriologický projekt, který je apoštolem Pavlem vyjadřován narativně. Jedná se tak o narativně reprezentované události, které apoštol vybírá jako

---

<sup>304</sup> Srov. HOOKER, M. D. 'Heirs of Abraham': The Gentiles' Role in Israel's Story. In *Narrative Dynamics in Paul*. Longenecker, B. W. (ed.), s. 87.

důležité pro pochopení křesťanské identity a pro budoucí eschatologické směřování ke spasení (Řím 1,16).

Pavel se především zaměřuje na dějinná znamení, jejichž signifikantnost umožňuje zpřítomnit minulé události a dokonce i osoby typologickým způsobem i v přítomném čase. Těmito osobami jsou již tolikrát jmenovaní Adam a Abraham, ale především Ježíš Kristus a Duch Svatý (Řím 5,5; zejména pak 8,9-11).

Zkušenost s Kristem je tak formulována nejen teologickými výroky, ale i příběhy, s nimiž se může posluchač lépe ztotožnit a pochopit tak celou šíři metaforizovaného argumentu. Čas, který v běžném chápání daruje příběhu děj a základní kompozici, se díky takovému typologickému znovuprožití minulých událostí, může opět navracet a uskutečňovat. Nikoliv však v cyklickém koloběhu, ale nově a jinak - plněji.

Posluchač, jako účastník Pavlovského dialogu, se rozhoduje, zda přijme tento soteriologický projekt ani ne proto, že by se mu zdál absurdní, podobně jako Tertullianovi Kristovo vzkříšení, ale proto, že by se mu mohl tento projekt jevit jako součást jeho vlastního příběhu,<sup>305</sup> resp. jeho osobní příběh se jeví jako závěr Kristova příběhu. Nejedná se tak už o srovnání Adam – Kristus, ale o srovnání Člověk – Bůh.

---

<sup>305</sup> Srov. GRIEB. K. *The Story of Romans*, s. 55.

## ZÁVĚR

Tato diplomová práce se zabývala metodami čtyř modelů zpřítomnění Kristovy události v životě člověka na pozadí Řím 5,12-21, tedy v rámci problematiky porovnání činů osob Adama a Ježíše Krista: 1) mytizujícím modelem; 2) demytologizujícím modelem Rudolfa Bultmanna; 3) sakramentálním modelem Oscara Cullmanna a 4) literárně vědným modelem.

Každý z těchto modelů přináší do jisté míry specifické závěry sobě vlastní, avšak v celkovém vyznění podhalují společný základ participace na událostech spásy v Kristu. Nejprve tedy shrnu jejich odlišnosti, abych posléze mohl definovat obecný závěr společného dialogu těchto teologických škol.

Mytizující model vnáší do diskuse téma potřeby neustálého zpřítomňování Kristovy události pomocí příběhů a rituálů. Analogie a metafory, které jsou v těchto příbězích formulovány pomáhají překládat méně srozumitelné jasnějším a přijatelnějším způsobem. Pomáhají tak přiblížit a vyslovit nevyslovitelné v rámci velkolepého křesťanského, realistického eposu.<sup>4</sup>

Demytologizující model Rudolfa Bultmanna klade důraz na hodnotu rozhodnutí pro Krista v přítomném okamžiku, ve kterém se člověk setkává s Kristem zejména ve slovech kázání. Zároveň otevírá prostor diskusi o oprávněnosti zpochybňování historicity evangelií, nejsou-li k dispozici historické prameny, které by toto zpochybňování adekvátně podložili.

Sakramentální model Oscara Cullmanna zdůrazňuje dějinnost Kristovy události a kauzalitu všech událostí dějin spásy, které se počínají prvními lidmi, pokračují Kristem a končí se v aktuální přítomnosti, jež je dalšími generacemi nově posouvána a obohacována díky dějinně-spásným principům, založeným především na sakramentalitě dějin.

Literárně vědný model, který se zaměřuje na narativně vyjádřený soteriologický projekt, hodnotí spíše signifikantní (významový) vztah mezi událostmi dějin spásy, které jsou v rámci vypravování pod určitým vypravěčovým záměrem řazeny kauzálně a chronologicky. Kauzalita a smysl těchto událostí pak vyplývá až s vyslovením pointy. V tomto modelu je tak zvýrazněn pohybující se

děj, proti pojetí příběhu jako popisu nehybné scény. Osobní příběh každého člověka je tedy chápán jako vyvrcholení příběhu Ježíše Krista.

Společná diskuse teologických škol formulována na základě rozboru metod jednotlivých modelů však přinesla pozoruhodnou shodu v pojetí otázky dějin, významu narativity sledovaného úryvku a jeho interpretace a v pojetí typologického paralelismu užitého ve srovnání Adam – Kristus.

Ze společného dialogu vyplynulo, že apoštol Pavel formuluje dějovou linii naznačenou osobami Adam – Abraham – Kristus – Církev, která upozorňuje na ospravedlňující čin dávající smysl a význam dějinám, ale i linii Syn – Duch svatý – Církev, která poukazuje na vykupující čin, který člověka posouvá k Božímu synovství v Kristu. Toto lineární pojetí dějin je tak díky Kristově události neopakovatelným, avšak stále přítomným příběhem, který předpokládá vývoj, jehož kontinuita je založena na Božím jednání, které se uskutečňuje v čase. Novozákonní lid tak pocítuje jistotu, že se podílí na pokračujícím zaslíbení, které dal Bůh Izraelskému národu. K dějinám spásy jsme tak již připojeni, avšak dějiny spásy jsou na nás nezávislé.

Ačkoliv příběh neposkytuje vždy perfektní kopii reality, referuje o aspektech lidské zkušenosti, vysvětluje důvody a význam lidského jednání a přisuzuje mu nějaký náboženský smysl. Proto je nutné, aby byla interpretace takových vypravování podřízena návratu k osobě Ježíše Krista, který je posledním významem dějin.

Z toho vyplývá, že typologie Adam - Kristus připodobňuje každého člověka zvláště i celé lidstvo jako komunitu před Bohem k Ježíši Kristu a představuje tak určitý typ jednání nebo způsob existence, který naplňuje starozákonní obrazy v Novém zákoně. Adamova událost je tak, stejně jako událost každého přítomného člověka, historicky Kristově události velmi vzdálena. Avšak typologicky si jsou tyto jednotlivé události velmi blízké. Adam je tedy obrazem Krista, co do podobnosti lidského údělu, ale protějškem, co do významu Kristovy události.

Výsledek diplomové práce mi pomohl pochopit záměr, se kterým sv. Pavel používá jmenovanou typologii Adam – Kristus. Naproti tomu otevřel další otázky

týkající se problematiky objektivního popisu reality a možnosti jejího poznávání, ale i téma teologického jazyka a pojmosloví, pomocí něhož teologie formuluje některé aspekty interakce Boha s jeho stvořením, které zároveň chápu jako novou výzvu dalšího možného vědeckého bádání.

V den svátku sv. Polykarpa 23. února 2010

## SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

*A Theological Debate by Rudolf Bultmann and five critics.* Bartsch, H. W. (ed.), New York, Evanstone : Harper Torchbooks, 1961.

BENNO, J. *Das Buch Genesis.* Stuttgart : Calwer Verlag, 2000. ISBN 3-7668-3514-9.

BIČ, M. et al. *Výklady ke Starému zákonu: První až pátá kniha Mojžíšova.* Praha : Kalich, 1991. ISBN 80-7017-408-0.

BOUBLÍK, V. *Setkání s Ježíšem.* Staré Hradiště : Trinitas, 2002. ISBN 80-86036-68-5.

BOUBLÍK, V. *Teologie dějin spásy.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-486-5.

BOTTERWECK, G. J.; ANDERSON, G. W. et al. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.* I. Band. Stuttgart : W. Kohlhammer, 1973. ISBN 3-17-001209-6.

BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie.* Praha : OIKOYMENH, 1994. ISBN 80-85241-66-8.

BULTMANN, R. *Existence and Faith : Shorter writings of Rudolf Bultmann.* London, Glasgow : Collins, 1973.

BULTMANN, R. *Jesus and the Word.* New York, Charles Scribners Sons, 1958.

BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie.* Praha : OIKOYMENH, 1995.

BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*. Waco, Texas : Baylor University Press, 2007. ISBN 978-1-932792-93-5.

BURNETT, G. W. *Paul and the salvation of individual*. Leiden, Boston Köln : Brill, 2001. ISBN 90-04-12297-4.

CULLMANN, O. *Christ and Time*. Philadelphia : The Westminster Press, 1949.

CULLMANN, O. *Christologie Nového zákona*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1976.

CULLMANN, O. *Salvation in History*. New York : Harper and Row, 1967. ISBN 67-21545.

ČERNÝ, J. Typologie přístupů k pojmu zkušenosti v současné katolické a evangelické teologii. *Teologická reflexe*, 2009, roč. XV, č. 1, s. 5 – 26.

DUNNE, J. S. *Čas a mýtus: Meditace o vyprávění příběhu jako prozkoumávání života a smrti*. Praha : Artforum, 1980. ISBN 80-85271-02-8.

ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti: Mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004. ISBN 80-722-6901-1.

ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu: Archetypy a opakování*. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-51-X.

ELIADE, M. *Mýty, sny a mystéria*. Praha : OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-63-1.

ELIADE, M. *Posvátné a profánní*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1994. ISBN 80-85795-11-6.



*Faith and Narrative*. Yandell, K. E. (ed.), New York : Oxford University Press, 2001. ISBN 0-19-513145-2.

FITZMYER, J. A. *Romans: A New Translation with Introduction and Comentary*. New York, Doubleday, 1993. ISBN 0-385- 23317-5.

FREI, H. W. *Theology and Narrative: Selected Essays*. New York : Oxford University Press, 1993. ISBN 0-19-507880-2.

GRIEB, A. K. *The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness*. Louisville; London : Westminster John Knox Press, 2002. ISBN 0-664-22525-X.

HERMAN, D. *Přirozený jazyk vyprávění*. Brno : Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2005. ISBN 80-85778-45-9.

HERMAN, L.; VERVAECK, B. *Handbook of Narrative Analysis*. Lincoln, London : Nebraskapress, 2005. ISBN 0-8032-7349-5.

HRABÁK, J. *Poetika*. Praha : Československý spisovatel, 1977. ISBN 22-027-77.

CHILDS, B. S. *Myth and reality in the Old Testament*. London : SCM Press LTD, 1960.

KERÉNYI, K. JUNG, C. G. *Věda o mytologii*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 1995. ISBN 80-85880-06-7.

KÜNG, H. VON STIETENCRON, H. *Křesťanství a hinduismus*. Praha : Vyšehrad, 1997. ISBN80-7021-229-2.

LEON – DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*. Řím : Křesťanská akademie, 1981.

LIMBECK, M. *Evangelium sv. Matouše*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1996. ISBN 80-7192-146-7.

MALEVEZ, L. *The Christian Message and Myth: The Theology of Rudolf Bultmann*. Londýn : SCM Press LTD, 1958.

MARROU, H. I. *Teológia dejín*. Trnava : Dobrá kniha, 1997. ISBN 80-7141-142-6.

MELETINSKIJ, J. M. *Poetika mýtu*. Praha : Odeon, 1989. ISBN 80-207-0804-9.

MÜLLER, P. G. *Evangelium sv. Lukáše*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998. ISBN 80-7192-261-7.

*Narrative Dynamics in Paul*. Longenecker, B. W. (ed.), Louisville : Westminster John Knox Press, 2002. ISBN 0-664-22277-3.

ORTEKEMPER, F. J. *První list Korint'ánům*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 1993. ISBN 80-7192-385-0.

POLANYI, M. PROSCH, H. *Meaning*. Chicago, London : The University of Chicago Press, 1975. ISBN 0-226-67295-6.

PORSCH, F. *Evangelium sv. Jana*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998. ISBN 80-7192-262-5.

*Revelation and story: narrative theology and centrality of story*. Sauter, G.; Barton, J. (ed.), Aldershot : Ashgate, 2000. ISBN 0-7546-1290-2.

SPEISER, E. A. *Genesis*. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland : Doubleday, 1964. ISBN 0-385-00854-6.

STOWERS, S. *A Rereading of Romans : Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven; London : Yale University Press, 1994. ISBN 0-300-05357-6.

THEOBALD, M. *List Římanům*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-433-4.

VANHOZER, K. J. *Is There a Meaning in this Text?* Michigan : Zondervan, 1998. ISBN 0-310-21156-5.

VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku : Postrikitický přístup*. České Budějovice : Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2008. ISBN 978-80-7394-080-5.

WATTS, A. W. *Mýtus a rituál v křesťanství*. Brno; Praha : Nakladatelství Tomáše Janečka, 1995. ISBN 80-85880-09-1.

## SEZNAM ZKRATEK

Gn = 1. kniha Mojžíšova  
Ex = 2. kniha Mojžíšova  
Lv = 3. kniha Mojžíšova  
Nm = 4. kniha Mojžíšova  
Dt = 5. kniha Mojžíšova  
Joz = Kniha Jozue  
Sd = Kniha Soudců  
Ezd = Kniha Ezdrášova  
Neh = Kniha Nehemiášova  
Tob = Kniha Tobiáš  
Žl = Kniha Žalmů  
Př = Kniha Přísloví  
Kaz = Kniha Kazatel  
Pís = Píseň písní  
Mdr = Kniha Moudrosti  
Sir = Kniha Sirachovcova  
Iz = Kniha proroka Izaiáše  
Jer = Kniha proroka Jeremiáše  
Ez = Kniha proroka Ezechiela  
Dan = Kniha proroka Daniela  
Oz = Kniha proroka Ozeáše  
Mich = Kniha proroka Micheáše  
Nah = Kniha proroka Nahuma  
Sof = Kniha proroka Sofoniáše  
Mt = Evangelium podle Matouše  
Mk = Evangelium podle Marka  
Lk = Evangelium podle Lukáše  
Jan = Evangelium podle Jana  
Sk = Skutky apoštolů  
Řím = List svatého apoštola Pavla Římanům  
1Kor = 1. list svatého apoštola Pavla Korint'anům  
2Kor = 2. list svatého apoštola Pavla Korint'anům  
Gal = List svatého apoštola Pavla Galat'anům  
Ef = List svatého apoštola Pavla Efesanům  
Flp = List svatého apoštola Pavla Filipanům  
Kol = List svatého apoštola Pavla Kolosanům  
1Sol = 1. list svatého apoštola Pavla Soluňanům  
2Sol = 2. list svatého apoštola Pavla Soluňanům  
1Tim = 1. list svatého apoštola Pavla Timotejovi  
2Tim = 2. list svatého apoštola Pavla Timotejovi  
Tit = List svatého apoštola Pavla Titovi  
Žid = List Židům  
Zj = Kniha Zjevení svatého apoštola Jana

## **SEZNAM PŘÍLOH**

Příloha I: ‚Adamovská typologie‘ ve Starém zákoně

Příloha II: Proměny ‚abrahamovské typologie‘ v Písmu sv.

## Příloha I

### „Adamovská typologie“ ve Starém zákoně

Postava biblického Adama je pro teologickou argumentaci sv. Pavla velmi důležitá. Pavel svádí dohromady Adama a Ježíše Krista stejně jako lidstvo – popř. křesťanstvo, nebo jednotlivé lidi (?), a Krista.

V následujícím textu se tedy pokusím porovnat texty Starého zákona, které se nějakým způsobem týkají adamovského problému. Stěžejním textem mi tak bude zpráva o stvoření člověka a jeho pádu (Gn 1,26-3,34) a u ostatních textů Starého zákona mě bude zajímat, jakým způsobem je tento příběh zpracováván a vše, co je z příběhu zaznamenaném v knize Genesis, uvažováno.

#### 1 Genesis

Exegeté předpokládají ve zpracování příběhu o stvoření světa a člověka dva projekty: kněžský a jahvistický. Přítomnost těchto dvou projektů pak vysvětluje dvojí opakování tématu a některé odlišnosti, tak jako je to právě ve zprávě o stvoření člověka.<sup>306</sup>

Kněžský kodex (Gn 1,1-2,4a) představuje stvoření člověka jako vrchol, nebo pečeť stvoření. Bůh, podle tohoto kodexu, tvoří člověka s tím úmyslem, aby byl člověk obrazem Božím, aby vládl nad tvorstvem, stvořeným před ním a aby tvořil společenství muže a ženy (1,26-28). Centrem vypravování je tak stvoření nebe a země, a stvoření člověka je vrcholným důsledkem tohoto tvůrčího aktu.<sup>307</sup>

Jahvista (Gn 2,4b-3,24) nazírá na stvořitelské dílo pod jiným zorným úhlem, když považuje zemi za základ stvoření a člověka staví do centra veškerého zájmu (2,8).<sup>308</sup> Stvoření člověka je zde prezentováno jako proces, na jehož konci se zjevuje člověk opět jako společenství (2,20-24).

---

<sup>306</sup> Srov. SPEISER, E. A. *Genesis*, s. 26.

<sup>307</sup> Srov. Tamtéž, s. 18.

<sup>308</sup> Srov. Tamtéž, s. 18.

Třetí kapitola vypráví o prvním porušení Božího přikázání a jeho následcích. Žena ve verši 3,3 cituje Boží příkaz daný po stvoření člověka (2,16-17). Příkaz se týká plodů stromu uprostřed zahrady, o kterém se Genesis zmiňuje v 2,9 – strom poznání dobrého a zlého (3,5). Následky porušení pak Hospodin Bůh sděluje hadovi, ženě a muži. Jsou jimi utrpení, námaha, neúspěch, nepřátelství s přírodou a vyhnání z ráje aj. (3,14-23).<sup>309</sup> Muž po této události dává své ženě jméno – Eva (3, 20).<sup>310</sup> Jménem Adam se budu zabývat v následujícím textu.

## 1. 1 Pojem „Adam“

### 1. 1. 1 Genesis 1, 26 – 4, 25

Tento pojem je v různých jazykových verzích Bible různě překládán. Ephraim A. Speiser ve svém komentáři ke knize Genesis<sup>311</sup> uvádí, že by se překlad hebrejského slova אָדָם měl řídit použitím určitého členu ה. Osobní jméno totiž na sebe nebere podobu konkrétního označení, a tak se překládá takto zapsaný pojem אָדָם jako jméno člověka – Adam. Naproti tomu tvar se členem určitým אָדָם־ה označuje druh – člověk.

Porovnáním vybraných kapitol Genesis v Biblia Hebraica Stuttgartensia, Septuagintě editované Alfredem Rahlfssem,<sup>312</sup> Vulgátě, Lutherově německé bibli z roku 1545, Bibli kralické z roku 1613, Českém ekumenickém překladu však vyplývá, že není jednotný názor na konkrétnost postavy muže/ člověka, který v příběhu vystupuje.

---

<sup>309</sup> Zajímavý je verš 15. o nepřátelství mezi potomky hadovými a ženinými, které se pro křesťany stává jakousi předpovědí Mesiáše. Podobně spojuje teprve Nový zákon smrt s hříchem a počítá ji mezi následky hříchu. V rámci svého rozboru se však těmto problémům nebudu věnovat.

<sup>310</sup> LXX překládá toto jméno nejprve v hebrejském významu (Ζωή – život) v 3,20 a později v jeho fonetickém tvaru (Εὕα/ Ευαν – Eva) v 4,1.

<sup>311</sup> Srov. SPEISER, E. A. *Genesis*, s. 18.

<sup>312</sup> Přihlížím ve výkladu spíše k LXX, neboť předpokládám, že tuto verzi překladu používal pro svou argumentaci i sv. Pavel.

V následující tabulce je naznačeno, jak se od sebe liší jednotlivé překlady. Pro vyvození závěru pak vyberu jen nejzajímavější pasáže:<sup>313</sup>

TEXT	BKR	ČEP	LUTH	LXX	MT	VUL
1,26 - 2,15	ČL	ČL	ČL	ČL	הָאָדָם / אָדָם <sup>314</sup>	ČL
2,16	ČL	ČL	ČL	A	הָאָדָם	ČL
2,18	ČL	ČL	ČL	ČL	הָאָדָם	ČL
2,19	A	ČL	ČL	A	הָאָדָם	A
2,20	A	ČL	ČL	A	הָאָדָם	A
2,21	A	ČL	ČL	A	הָאָדָם	A
2,22	A	ČL	ČL	A	הָאָדָם	A
2,23	A	ČL	ČL	A	הָאָדָם	A
2,24	ČL	ČL	ČL	ČL	---	ČL
2,25	A	ČL	ČL	A	הָאָדָם	A
3,8	A	ČL	A	A	הָאָדָם	A
3,9	A	ČL	A	A	הָאָדָם	A
3,12	A	ČL	A	A	הָאָדָם	A
3,17	A	ČL	A	A	---	A
3,20	A	ČL	A	A	הָאָדָם	A
3,21	A	A	A	A	---	A
3,22	ČL	ČL	A	A	הָאָדָם	A
3,24	ČL	ČL	A	A	הָאָדָם	A
4,1	A	ČL	A	A	---	A
4,25	A	A	A	A	אָדָם	A

Gn 1,26-2,15 hovoří o záměru Boha vytvořit člověka, potažmo stvořit lidstvo. V tomto úryvku je tak pojem ‚člověk‘ chápán obecně ve všech typech překladů. V dalších částech se již pojem ‚člověk/ Adam‘ konkretizuje.

Problém tedy nastává ve verších 15 a 16, případně 18 a 24 v druhé kapitole. Jediná Septuaginta překládá ve v.16 označení אָדָם jako Αδამ, tedy jako jméno stvořeného člověka. Nabízí se tedy otázky: Jak chápat první postavu Bible? Jako jedince nebo jako společenství? Nebo jako obecného jednotlivce, za kterého mohu dosadit kohokoliv, či jako konkrétního člověka Adama?

<sup>313</sup> Tučně vyznačeným citátům se budu věnovat v rozboru textů. Zkratky v tabulce označují: ‚ČL‘ – člověk; ‚A‘ – Adam; ‚---‘ - nevyjádřený podmět (navazuje na předešlou větu).

<sup>314</sup> V Gn 1,26-2,15 v MT se vyskytuje výjimka: v Gn 1,26 a 2,5 se vyskytuje אָדָם bez členu ה, v dalších verších vždy se členem. Vybrané překlady Písma sv. však ona místa shodně překládají termínem ‚člověk‘.



Septuaginta spolu s Vulgátou se pokouší rozlišovat konkrétní postavu vypravovaného příběhu od obecných rčení o lidských potřebách nebo zvycích, když v příběhu zachovává označení člověka jako Adama (2,19-23 nebo 3,8-20) a v úvodu a závěru tohoto příběhu používá označení člověk (2,18.24).

Zvláštností zůstává, že se Bible kralická, která doposud překládala jmenovaná místa stejně jako Septuaginta a Vulgáta, v Gn 3,22.24 uchyluje od konkrétní verze překladu ‚Adam‘ k poněkud obecnější formě ‚člověk‘. Septuaginta tak hovoří o vyhnání Adama, konkrétního muže, zatímco Bible kralická mluví v obecném termínu o vyhnání člověka.<sup>315</sup>

### 1. 1. 2 Pojem אָדָם v překladech Benno Jacoba

U Benno Jacoba<sup>316</sup> se pravidlem, které navrhuje E. A. Speiser (v čl 1. 1. 1) nemůžeme řídit. Jacob v mnoha případech zohledňuje logiku obsahu biblického příběhu a biblickou teologii. Snaží se rozlišovat místa, ve kterých se hovoří výhradně o člověku a místa, která odlišují pohlaví postav. Z toho důvodu se nyní budu zabývat především rozbořem Jahvistického pramene.

Pro překladatele je nemalým problémem interpretovat a přeložit termín אָדָם. Jacob ve verši 2, 7 ponechává slovní hříčku אָדָם a אָדָם זָרָה zřetelnou: „So bildet denn ER, Gott, den *Adam* von der *adama*.“<sup>317</sup> Přesto však nezůstává termín אָדָם bez výkladu a v následujícím verši 2, 8 je termín přeložen: „Und ER, Gott, nahm den Menschen und setzte ihn in die Ruhe im Garten Eden ...“<sup>318</sup>

V porovnání se Septuagintou je velmi zajímavá pasáž 2,20-3,24. První verš této části (2,20) překládá Jacob: „Aber für Mensch fand er keine Hilfe als

---

<sup>315</sup> K tomuto rozlišení pravděpodobně dochází na základě pravidla: ‚Překlad textu je zároveň jeho výkladem.‘ Takže se BKR stejně jako ČEP pravděpodobně při řešení překladu ve jmenovaném citátu ohlížejí na problematiku dědičné viny a tedy k obecnosti překladu, kterou nemusela LXX řešit. Stejně nejasný je i termín „zapuzení“ člověka (ČEP). V tomto smyslu můžeme chápat stav člověka jako Bohem prokletého. Jiné překlady však nejsou tak vyhraněné: Bible kralická – vyhnat; Lutherova něm. bible – Austreiben; LXX – ἐκβαλλω.

<sup>316</sup> Srov. JACOB, B. *Das Buch Genesis*.

<sup>317</sup> Tamtéž, s. 83.

<sup>318</sup> Tamtéž, s. 90.

gleichsam sein Gegenstück.<sup>319</sup> Člověk tedy v tomto verši zůstává subjektem. Nenachází pomoc jemu rovnou, protože je v daném okamžiku chápán pouze jako muž.<sup>320</sup>

Verš 2,24 i u Jacoba potvrzuje tezi o obecných rčení v článku 1. 1. 1: „Darum verlässt ein Mann Vater und Mutter und henget seinem Weibe an ...“<sup>321</sup> Zatímco verš 2,25: „Und es waren die beiden nackt, Adam und sein Weib ...“<sup>322</sup> odpovídá logice obsahu příběhu, kdy vstupuje do vypravování nová postava a je třeba jednak odlišit obě postavy jménem, jednak vyjádřit jednotu člověka jako společenství muže a ženy.

Po přestoupení Božího příkazu překládá Jacob úvod k Božímu zvolání: „Da rief ER, Gott, dem Menschen zu und sprach zu ihm: wo bist du (3,9)!“<sup>323</sup> Člověk je zde chápán jako jednotu muže a ženy a proto i jednotně osloven. Tento výklad pak potvrzuje i způsob jakým navazuje verš 3,12: „Sprach Adam: das Weibe, das du mir beigegeben hast, sie gab mir von dem Baum und ich ass.“<sup>324</sup> Jacob chápe tento verš jako narušení jednoty člověka a zdůraznění odlišnosti obou postav.<sup>325</sup>

Velmi neobvyklý, proti ostatním překladům, je překlad verše 3,17: „Und zum Menschen sprach er ...“<sup>326</sup> Člověk je zde chápán jako subjekt, který porušil Boží příkaz a je tedy spravedlivě trestán. „Není osloven Adam, ale tento první člověk a muž v protikladu k hadovi.“<sup>327</sup>

Ve verši 3,20 Jacob opět rozlišuje jednající postavy: „Da nannte Adam den Namen seines Weibes Hawwa, denn sie wurde die Mutter alles Lebenden.“<sup>328</sup> Zatímco se verš 3,21 jakoby logicky vrací k dialogu Boha a člověka, což se

---

<sup>319</sup> JACOB, B. *Das Buch Genesis*, s. 97. Verze Septuaginty je uvedena v tabulce v článku 1. 1. 1.

<sup>320</sup> Srov. tamtéž, 97.

<sup>321</sup> Tamtéž, s. 100.

<sup>322</sup> Tamtéž, s. 101.

<sup>323</sup> Tamtéž, s. 109.

<sup>324</sup> Tamtéž, s. 110.

<sup>325</sup> Srov. tamtéž, s. 110.

<sup>326</sup> Tamtéž, s. 118.

<sup>327</sup> Tamtéž, s. 119.

<sup>328</sup> Tamtéž, s. 122.

promítá i do překladu: „Und ER, Gott, machte dem Menschen und seinem Weibe Leibröckre und kleidete sei ein.“<sup>329</sup>

U veršů 3,22 a 23 nechává Jacob opět vyniknout slovní hříčku אָדָם a אָדָמָה při překladu 3,22: „Und ER, Gott, sprach: siehe, *Adam* ist geworden wie einer von uns, zu erkennen Gut und Böse ...“<sup>330</sup> A při překladu 3,23: „Und ER, Gott, schickte ihn fort aus dem Garten Eden, die *adama* zu bearbeiten, von der er genommen war.“<sup>331</sup>

### 1. 1. 3 Možnosti překladu pojmu „אָדָם“

Kněžský kodex chápe označení אָדָם (1,26-2,4a) obecně. Proto by měl být tento pojem v kněžských pasážích překládán termínem člověk.<sup>332</sup> Toto pravidlo se ukazuje být vhodným i v případě Gn 5,1-2.

Jahvista naproti tomu rozlišuje ve svém projektu obecně lidská rčení a vypravování, jak jsem to již představil výše. V následující tabulce naznačím možnost překladu Jahvistické části kapitoly:

Druh sdělení	Citát	Překlad
Obecné rčení	2, 5 - 7	člověk
Vypravování	2, 8. 15 - 16	Člověk/ Adam
Obecné rčení	2, 18	člověk
Vypravování	2, 19 - 23	Člověk/ Adam
Obecné rčení	2, 24	člověk
Vypravování	2, 25 - 3, 23	Člověk/ Adam
Obecné rčení	3, 24a	člověk

Oproti Kněžskému kodexu, kde jsou muž a žena chápáni jako společenství člověka, rozlišuje Jahvista první stvoření muže a druhé stvoření ženy. Ve svém projektu pak hovoří o člověku/ muži/ Adamovi a o ženě/ Evě.

<sup>329</sup> JACOB, B. *Das Buch Genesis*, s. 122.

<sup>330</sup> Tamtéž, s. 125.

<sup>331</sup> Tamtéž, s. 128.

<sup>332</sup> Srov. MAASS. Adam. In BOTTERWECK, G. J.; ANDERSON, G. W. et al. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. I. Band, s. 85.

V těch částech textu, které v souvislosti s pojmem אָדָם hovoří o obecně lidských zkušenostech (v tabulce je označuji jako obecná rčení) je vhodné používat tvar ‚člověk‘. Předpokládám, že tyto verše mají úlohu úvodu a závěru k jednotlivým vypravováním a tudíž specificky vyjadřují to, co pak zpracovává konkrétní příběh.

V pasážích, které v tabulce označuji jako vypravování, vystupují konkrétní osoby. Je tedy vhodné překládat označení těchto osob konkrétním způsobem a tedy v případě člověka ‚Člověk‘ případně ‚Adam‘. Pro překlad pojmu אָדָם se tak stává kritériem kontext, ve kterém se pojem nachází. Rozlišuji tak typ vyjádření (obecné rčení, vypravování), ale i smysl textu: místa, kde pravděpodobně Jahvista míní prvního člověka Adama, anebo kde myslí spíše první pár v jeho celistvosti.

Vypravování tedy formou příběhu 1) doplňuje, nebo vysvětluje to, co bylo v úvodním obecném rčení vysloveno, nebo 2) samo uvádí to, co bude v závěrečném obecném rčení shrnuto, anebo 3) je obecnými rčeními zarámováno. Nabízená možnost překladu se až na výjimku ve verši 3,24a shoduje s překladem Septuaginty.

Význam takového vyjádření, ve kterém se střídají obecná rčení a vypravování, je jistě čistě pedagogický. Jahvista pravděpodobně různými způsoby vysvětluje situaci, ve které se každý člověk nachází<sup>333</sup> a ilustruje to na konkrétním člověku/ lidech.

---

<sup>333</sup> Srov. BIČ, M. *Výklady ke Starému zákonu*. I. díl, s. 24 – 25.

#### 1. 1. 4 Genesis 5,1-2

Velmi zvláštní postup při rozlišování konkrétnosti osoby Adama sledují právě na začátku páté kapitoly Genesis. První dva verše představují úvod k rodokmenu, přičemž není vždy jasné, zda jde o rodokmen lidstva nebo člověka Adama.<sup>334</sup>

Septuaginta nadepisuje rodokmen jako ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων. Tvar slova ἀνθρώπων je zde ve tvaru genitiva pluralu. Jednalo by se tak o výpis rodokmenu lidstva, nebo lépe o výpis generací lidstva.<sup>335</sup>

Tento typ nadpisu „Toto je rodopis ...“ uvádí i příběhy dalších postav knihy Genesis: Noe (6,9), Šém, Chám a Jefet (10,1), Abraham (11,10) a Izák (25,19). Mohu však tato místa interpretovat prohlášením, že události zmíněné v rodokmenu začínají životem nadepsané osoby. Rodokmeny tak nevysvětlují původ první osoby výčtu generací, ale způsob pokračování dějin rodu. Podobně interpretuji i rodopis v případě páté kapitoly: Tento rodokmen se započal v den, kdy Bůh stvořil člověka jako muže a ženu (5,2-3).

Velmi zajímavý je i Lutherův překlad, který podporuje tezi vyplývající z výše zmíněné interpretace: „Dies ist das Buch von des Menschen Geschlecht. Da Gott den Menschen schuf, machte er ihn nach dem Gleichnis Gottes und schuf sie ein Männlein und Fräulein; und segnete sie und hieß ihren Namen Mensch zur Zeit, da sie geschaffen wurden.“

Masoretský text uvádí ve všech případech tvar bez členu אָדָם, který tedy podle E. A. Speisera můžeme chápat jako jméno konkrétního člověka. Stejně text překládá i Vulgáta.

České překlady nadepisují kapitolu v 1. verši jako „rodopis pokolení Adamových“ s tím, že ke stvoření muže a ženy, které Bůh pojmenoval Adam,

---

<sup>334</sup> Zdá se, že je velmi nutné zodpovědět konkrétnost postavy Adama v 5. kp. Genesis, nebo alespoň připravit podklad pro odpověď. Tato kapitola totiž může naznačit, zda chápat člověka Adama jako zástupce celého lidstva (či snad jako lidstvo samotné) nebo jako konkrétního člověka.

<sup>335</sup> Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων ἢ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς καὶ εὐλόγησεν αὐτούς καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτῶν Ἀδὰμ ἢ ἡμέρα ἐποίησεν αὐτούς (Gn 5,1-2).

přidává Český ekumenický překlad ve 2. verši navíc poznámku do závorky, že „to je Člověk“.

## 1.2 Kněžský kodex a Jahvista

Již v článku 1 jsem naznačil rozdíly mezi Kněžským kodexem a jahvistickým pramenem v Genesis. Zdá se, že Kněžský kodex by více odpovídal teologii sv. Pavla, jelikož nepracuje ve svém projektu s člověkem jako konkrétní osobou, ale jako s kolektivem – potažmo lidstvem obecně. Jahvista si naopak dává více práce s rozlišováním konkrétnosti a obecnosti prvního člověka (viz. čl. 1. 1. 2).

Pozdější redakce jistě nesrovnává oba prameny, aby si čtenář vybral ten, se kterým by se mohl lépe ztotožnit, ale pro doplnění všech aspektů lidství, které je v prvních kapitolách vykreslené. Díky této úvaze si uvědomuji, že oba prameny jsou od sebe neoddělitelné, stejně jako jsou od sebe neoddělitelná evangelia Nového zákona.

Kněžský kodex tedy vyjadřuje, že stvoření nemá mýtický charakter a vyhraňuje se v tom vůči babylonským mýtům (Gn 1,14-18). Člověk byl stvořen jako vrchol, či pečeť stvoření (jako muž a žena: 1,24.27-2,2) a jeho rod pokračuje (5. kp.). Hřích pak nastává jakousi špatnou volbou (6,12). Bůh však projevuje svou moc, očišťuje stvoření (7. kp.) a uzavírá smlouvu s Noemem (9,8-17).

Jahvista vypráví o člověku jako o centru stvoření (2,7-9). Muže a ženu chápe jako sobě rovné (2,18) a přeci vyjadřuje určité podřízení ženy vůči svému muži (2,22.3,20). Hřích nastává porušením zákona, které nese určité následky (3,14-20). Lidský rod však pokračuje (4. kp.). Jahvista reflektuje rozšíření zlovůle (6,5) a Boží reakci (7. kp.) a obnovu stvoření (8,17).

Následující tabulka porovnává oba prameny a shrnuje výše popsané aspekty:

<b>Kněžský kodex</b>	<b>Citace</b>	<b>Jahvista</b>	<b>Citace</b>
Člověk je vrchol stvoření	1,24-2,2	Člověk je centrem stvoření	2,7-9
Člověk je podoben Bohu (vládou nad stvořením?)	1, 26	Člověk vládne nad stvořením	2,19
Člověk je stvořen jako společenství	1, 27	Stvoření člověka jako proces	2,7-22
Rovnost muže a ženy		Rovnost muže a ženy a podřízenost ženy	2,20-23
		Hřích jako porušení Božího zákona	3,1-7
Lidský rod pokračuje (od Adama k Noemovi)	5. kp.	Lidský rod pokračuje (Kain a Ábel)	4. kp.
Tvorstvo pokazilo svou cestu	6, 12	Člověk rozmnožuje zločůli	6,5

## 2 Model Adam v dalších textech Starého zákona

### 2.1 Prorocké knihy

Tématika prorockých knih zpracovává ve spojení s Adamovskou problematikou především soteriologické a eschatologické vize. Podle Slovníku Biblické teologie<sup>336</sup> jsem vybral dvě knihy: Izaiáš a Ezechiel, na kterých je toto zpracování dobře patrné.

Protoizaiáš v 11,6-12 představuje smíření lidstva s přírodou (obnovení přátelství)<sup>337</sup>, ale i obnovení přátelství mezi lidmi (možná jako napravení následku bratrovraždy v Gn 4,1-16) a shromáždění lidu jako možný návrat do ráje (v. 12).

Deuteroizaiáš v 45,8-13 upozorňuje na fakt, že Bůh je autorem veškerého života a dění. Bůh stvořil člověka jako pomíjivý a hliněný stěp (v. 9) a Bůh to bude, kdo člověka zachrání a napraví jeho nespravedlivé činy (v. 13).

Velmi zajímavý text se objevuje v Knize Ezechiel (28,11-19). Ezechiel zde reaguje na podlost týrského krále, kterého srovnává s padlým cherubem,<sup>338</sup> když

<sup>336</sup> JOIN-LAMBERT, M. Adam. In LEON – DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*, s. 5.

<sup>337</sup> Nepřátelství s přírodou je jedním z následků porušení Božího nařízení nejíst ze stromu uprostřed zahrady (Viz čl. 1).

jej popisuje jako toho, kdo byl obrazem pravzoru (v. 12), kdo byl v zahradě Edenu, byl zářivým cherubem ochráncem (v. 14), dokud se v něm však nenašla podlost (v. 15).

Zdá se, že soteriologické a eschatologické téma z Izaiáše a obraz padlého cheruba z Ezechiela převezme později Mudroslovná literatura při výkladu své antropologie a při výkladu prvotní viny.

## 2.2 Dějepisné a mudroslovné knihy

V těchto částech biblického textu se objevuje pouze trojí typ odkazu na příběh o člověku/ Adamovi, případně i o jeho ženě.

V dějepisné knize Tobiáš (8,6) se hlavní postava Tobiáš spolu se Sárou po vykonaném exorcismu modlí za své manželství a společný život. Tobiáš své manželství klade do vztahu k manželství Adama a Evy, když prosí, aby se společně dožili stáří a ujišťuje, že si Sáru nebere ze chtivosti ke smilnění (v. 7). Prvním typem odkazu je tedy manželství prvních lidí.

Mudroslovné knihy odkazují především na stvoření člověka. V knize Moudrosti, pravděpodobně autor, o sobě hovoří jako o „smrtném člověku (...) potomku toho, který byl jako první učiněn z prachu“ (7,1) a uzavírá, že „vstup do života je u všech tentýž, stejný je i odchod“ (v. 6).

Sírachovec se také odvolává na stvoření člověka, když upozorňuje na rovnost všech lidí, jejich úděl a protiklady (33,10-15). Jako se ani hlína nemůže vzepřít hrnčířovi, tak ani člověk svému Stvořiteli (v. 13).

Sírachovcova Chvála Otců (44-50) sice začíná Henochem, který se líbil Bohu (44,16), ale končí se Adamem, který „ční nade vším živým“ (49,16) svým zvláštním původem. Otcové jsou tedy blízcí Bohu svým životem, ale Adam je Bohu blízký svým stvořením, asi podle stejného principu, ve kterém je syn blízký otci (49,14-16).

---

<sup>338</sup> M. Bič srovnává padlého cheruba u Ezechiela se Satanem (Job 1, 6 - 12); Srov. BÍČ, M. *Výklady ke Starému zákonu*. IV. díl, s. 514 – 515.



Kniha Moudrosti i Sírachovec však narážejí i na problém prvotního hříchu. Moudrost v 2,24 představuje za původce hříchu d'ábla, jehož závistí vešla do světa smrt a Sírachovec obviňuje ženu, od které začal hřích (25,24). Mudroslovná literatura však vyjadřuje své přesvědčení o hříchu jako o všeobecně lidském fenoménu a Boha zde vidí jako vládce, soudce, ale i vychovatele, od něhož se očekává, že uvede své stvoření zpět do ráje.<sup>339</sup>

### 2. 2. 1 Žalmy

Jako poslední text Spisů uvádím Žalmy a to pro jejich odlišnost od předešlých textů. Pro tematiku zprávy o stvoření a provinění proti Božímu přikázání přichází totiž v úvahu jen několik žalmů, či spíše jen několik jejich částí.<sup>340</sup>

U těchto žalmů rozlišuji několik skupin: 1) Píseň o stvoření člověka (8,4-10); 2) Píseň o vykoupení člověka (19,13-14; 30,2-4; 121,1-3); 3) Píseň o stvoření a hříchu (24,1-4; 82,5-8; 90; 139,13-14.23-24); 4) Píseň o hříšnosti lidí (73,2-3). Dva žalmy by pak stály na pomezí Písně o vykoupení a Písně o stvoření a hříchu (51; 69,2-5).

8. žalm<sup>341</sup> je jakousi chválou Hospodina - jeho jména - za stvoření. Člověk je v tomto žalmu chápán jako vrchol stvoření (v. 7-9), který je však podřízen Bohu (v. 6). Tato tematika se objevuje i v dalších žalmech.

Žalm 90. zpracovává tematiku lidské pomíjivosti (v. 3-6 a 9-10) a hříšnosti (v. 7.11-12). Člověk je zde vykreslen jako ten, kdo se vrací do prachu země, ze které lidstvo vzešlo při stvoření člověka/ Adama. Snad proto také žalmista používá pro lidstvo synonymum – synové Adamovi (v. 3). Toto synonymické

---

<sup>339</sup> Srov. JOIN-LAMBERT, M. Adam. In LEON – DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*, s. 4.

<sup>340</sup> Sleduji tematiku stvoření člověka jako nedokonalého tvora, který je svou přirozeností nakloněn k hříchu.

<sup>341</sup> Vybírám jen nejzajímavější žalmy, které zřetelně rozvíjejí tematiku této práce.

označení lidstva se objevuje na mnoha místech Bible (Gn 6,2; Gn 11,5; Žl 4,3; Žl 14,2; Ez 2,3; Dan 7,13; Dan 10,16 atd.).<sup>342</sup>

### Shrnutí

Už z rozboru prvních tří kapitol knihy Genesis a porovnání různých jejích překladů vyplývá určitá nejasnost v pojmání konkrétnosti první osoby stvoření. Kněžský kodex i Jahvista se však shodují na pojmání člověka jako společenství muže a ženy obecně.

Rozlišujeme tedy 1) výpovědi o člověku, kde Člověk/ Adam a žena/ Eva vystupují jako konkrétní postavy vypravování a 2) výpovědi o člověku v podobě obecných rčení (viz čl. 1. 1. 3). Z obou typů výpovědí se tak skládají poučení o antropologii knihy Genesis, která mají obecně platný charakter.

Zbylé texty Starého zákona používají Gn 1,26-3,34 v rámci své antropologie jako odkaz na příběh, který bývá pro chápání člověka přijatelnější než obecně filosofické formulace. Problematiku prvotního hříchu tyto texty buďto neřeší vůbec, nebo jen velmi okrajově.

Z bádání nad chápáním postavy biblického Adama v Písmu svatém pravděpodobně vyplývá i pojetí této postavy u apoštola Pavla, především v jeho listu Římanům. Celé problematice se však věnuje zevrubněji obsah mé diplomové práce.

---

<sup>342</sup> Pro mou potřebu nemá smysl provádět rozbor těchto míst, neboť označení výkladu označení „synové Adamovi, syn člověka apod.“ je vykonáno už v případě 90. žalmu a pro tuto práci je dostačující. Pojem „syn Adamův“ stejně jako „syn člověka“ vždy vyjadřuje stejný typ osoby – člověka. Druhým typem odkazu na příběh Adama a Evy je narážka na stvoření člověka a třetím typem je spojení každého člověka jako potomka prvního člověka/ Adama.

## Příloha II

### Proměny ‚abrahamovské typologie‘ v Písmu sv.

Abrahamovská typologie v Písmu sv. nabírá v rámci dějinných událostí své proměny. Vystávají tak otázky: nakolik jsou dějiny v rámci křesťanského náboženství důležité a jak jsou chápány? Je pro křesťany důležitá Kristova genealogie? Nakolik je v tomto náboženství stěžejní postava praotce Abrahama, potažmo Adama? Jak se proměňuje Abrahamův model v Písmu sv. a jak s jeho osobou pracují svatopisci obou zákonů ve svých argumentacích?

Problematika tohoto tématu je dosti složitá. Omezují se tedy při řešení těchto otázek pouze na chápání osoby Abrahama a vyhýbám se pojmu „zaslíbení“ a jeho definice, která se v Písmu sv. také mění.

#### 1 Pentateuch a Jozue

Pentateuch otevírá s Abrahamovým příběhem dvě velká témata, která se objeví ve všech biblických knihách, které nějakým způsobem Abrahamovo jméno zmiňují: vyvolení a zaslíbení. Hospodin vyvolil Abrahama z pohanského lidu, povolal jej do jiné země a tuto zemi zaslíbil jemu a jeho potomkům (Gn 12,1-7) a sám se stal jejich Bohem podle smlouvy (Gn 17,7).

Sama Genesis neprozrazuje nic o Abrahamově vyvolení, avšak smlouva, kterou Hospodin s Abrahamem uzavírá nemá doposud v knize obdoby. Hospodin uzavírá nejprve smlouvu s Noemem (Gn 6,18 a 9,9-17). Jde o smlouvu, která je vztažena na všechny lidi a týká se přirozeného života. Abraham však dostává zaslíbení ani ne tak pro sebe, jako pro svůj rod. Vždyť na Abrahamovi se nevyplnila jediná část Hospodinova slibu.<sup>343</sup> Zemi, která mu byla slíbena si musel koupit (Gn 21,30 nebo 23,16), dokonce se ani nedožil širokého potomstva. Zaslíbení se tak začíná naplňovat až za Jozuova vůdcovství a obsazování země.

---

<sup>343</sup> Srov. GARBINI, G. *Myth and history in the Bible*, s. 3.

Můžeme tedy k příběhu přistoupit dvěma způsoby. Prvním přístupem budiž příběh o jednotlivém lidském osudu a druhým, příběh o počátku mnohem většího „vypravování“. Oba přístupy jsou v Písmu sv. zastoupeny, jak ještě uvidíme. V knize Genesis však jde především o přístup druhý. Abraham je zde totiž představen jako ten, od kterého můžeme počítat se specifickým působením Boha v dějinách. Jeho příběh je počátkem Božího působení v dějinách židovského národa. Jeho zaslíbení je zaslíbením celému národu, nikoliv především Abrahamovi. Proto se ujištění o vyvolení a zaslíbení lidu objevuje na dalších místech Pentateuchu (Gn 26,24; Ex 32,13 nebo Dt 1,8) jako logické pokračování dějin Božího vedení, ve kterých není Bůh vázán na místo, ale na společenství a jeho zacílení – zjevení Zákona a obsazení země (Ex 6,3-8).<sup>344</sup> Příslušnost k zaslíbení je tak dána na základě vyvolení celého rodu, na základě zaslíbení celému rodu, na základě obřizky jako znamení smlouvy a na základě Hospodinovy věrnosti.

Knihou Jozue, kterou jsem připojil k Pentateuchu jako logický závěr zaslíbení, který by mohla kniha Genesis očekávat a pokračuje knihou Exodus, ve svém samém závěru – 24. kapitole - hodnotí Boží zaslíbení jako jakousi teologii dějin. Jozue prohlašuje všechny události, které Izraelité prožili za Boží vůli a Boží dopuštění. Celé dějiny tak skutečně začínají Abrahamovou rodinou (zde již od Teracha), jeho syny a vnuky až po Mojžíše a Árona u Jozuy konče slibem služby Bohu, který se tak podivuhodně projevil. Povoláním Abrahama je tak v tomto „Hexateuchu“ vytvořena myšlenka Božího lidu, který je chápán jako celek zahrnující všechna pokolení, jež navíc odhaluje smysl dějin prezentovaný Pentateuchem.<sup>345</sup>

Celé vyvolení a zaslíbení je však zproblematizováno výrokem Dt 30,19-20. Hospodin zachovává zaslíbení v jeho plnosti tomu, kdo je ochoten být poslušný Zákona a zachovat tak věrnost Hospodinu, na kterém závisí, zda vyvolení synové budou žít v zemi, kterou jim Bůh slíbil. Tato idea se objevuje

---

<sup>344</sup> Srov. BIČ, M. *Výklady ke Starému zákonu*. I. díl, s. 124.

<sup>345</sup> Viz rozlišení: „Vyvedl jsem vás ... a vyvedl jsem vaše otce.“ (Joz 24,5-6).

v prorocké literatuře a napříště bude nosnou ideou dějin spásy židovského náboženství.

## 2 Prorocká literatura

V prorocké literatuře je možné ve spojení s Abrahamovým jménem rozlišit dvojí skupinu textů. V jednom typu je považováno jméno Abrahama za synonymum vyvoleného lidu (např. Mich 7,20), ve stejném smyslu jako se hovoří o Izraeli, Božím dítěti (Ex 4,22). Ve druhém typu je jméno praotce uváděno v jakémsi dějinném krédu, na kterém je doloženo, jakým způsobem Bůh jedná a jaký tedy je, tak jak v něj Židé uvěřili (např. Neh 9,6-31). Nehemjáš tedy přebírá tematiku abrahámovských kapitol v Genesis. Bůh v 9. kapitole projevuje lidu ničím nezaslouženou lásku, kterou zjevuje vyvolením a vyplněním zaslíbení.<sup>346</sup>

Micheáš také sleduje obecnost Abraháмова vyvolení. Reflektuje situaci po zániku Severního království a vyjadřuje naději na ustálení situace. Pro Micheáše je Hospodin dárce odpuštění (7,18-19), který neruší smlouvu na základě pochybení lidu, ale na základě věrnosti svému slovu ji zachovává. Část lidu je sice ztracena, ale nadále jsou Židé součástí bývalého Izraele a tedy Abrahamovi potomci (již zmíněné 7,20).

Praotce Abrahama již mezi proroky zmiňuje jen Deutero- a Trito- Izaiáš. Oba proroci stojí v přelomové době konce exilu a na počátku poexilní doby. Proto některé vybrané texty dokládají potřebu povzbudit lid v exilu připomínkami Božího vyvolení (Iz 41,8-11). Lid je zde chápán v pozici Abraháma, který byl rovněž Bohem vyvolen a povolán z pohanského prostředí do slíbené země a Bohem veden. Dále je Abraham ukazován jako vzor člověka plného naděje a důvěry, kterým se mají Židé obnovující Jeruzalém inspirovat (Iz 51,1-6).<sup>347</sup>

Izaiáš však mění postavení Abrahama a příslušnost každého člověka k jeho zaslíbení. Jako je pro Pentateuch nutným předpokladem genealogická

---

<sup>346</sup> Srov. BIČ, M. *Výklady ke Starému zákonu*. II. díl, s. 681.

<sup>347</sup> Srov. BIČ, M. *Výklady ke Starému zákonu*. IV. díl, s. 194.

příslušnost k zaslíbení, prorok jako podmínku příslušnosti staví vztah k Bohu. Vrací se tak v úryvku Iz 63,15-16 k již zmiňovanému citátu z Dt 30,19-20.

Prorocká literatura tedy vidí Abraháma jako praotce židovského národa, jako příběh o zjevení Boha, ale také jako vzor pro jednání. Posledně jmenovaný model bude inspirovat mudroslovnou literaturu a knihy Nového zákona.

### 3 Mudroslovná literatura

Zvláštností mudroslovné literatury bývá odlišný způsob zpracování stejného tématu. Proto jsou otázky Abrahámovy modelu v knihách Ježíše Síracha, Moudrosti a Žalmů prezentovány velmi podobně, i když si každý spis všímá našeho problému z jiného úhlu pohledu.

Sírachovec se ve své 44. kapitole zabývá oslavou otců jako vzorů pro život (v. 4-10), ale představuje je i jako příběh zjevování Boha, jak jsem to zmiňoval již výše. Abraham je zde tedy zmíněn jako otec mnoha pronárodů, což nabízí rozšíření zaslíbení i na pohany. Je jmenován jako ten, kdo zachovává zákon, přestože zákon nebyl dosud zjeven. Na toto místo pak upozorní i sv. Pavel. Pro tyto zásluhy, uzavírá Sírachovec, Bůh prokázal Abrahamovi milosrdenství, když mu zaslíbil potomstvo a zemi. Čtenář má o tom přemýšlet a uchovávat takové vzory v srdci, aby se stal moudrým a Bůh ho mohl vést (50,27-29).

Knihy Moudrosti ve své 10. kapitole interpretuje dějiny jako Boží působení a jednání. Český ekumenický překlad nadepisuje tuto kapitolu „Moudrost řídila všechny události už od stvoření světa“ a tak je moudrost prezentována jako ochránkyně, povzbuzovatelka, pomocnice a povolavatelka v životě každého z praotců židovského národa. Čteme tak svědectví o Bohu na základě zkušeností předků, kteří byli odkázáni jen na ochranu moudrosti.<sup>348</sup>

V knize Žalmů Abrahámovskou problematiku připomíná především žalm 47 a 105. Oba žalmy mají oslavný charakter. Žalm 47 oslavuje Boha za to, že rozšiřuje zaslíbení Abrahamovo i na pohanské národy (v. 10) v jakési eschatologické vizi. Žalm 105 zas oslavuje Hospodina pro jeho stálost a věrnost.

---

<sup>348</sup> Srov. BIČ, M. *Výklady ke Starému zákonu: Knihy deuterokanonické*. V. díl, s. 102.

Dané Boží slovo se v dějinách plní bez ohledu na postoj jeho lidu (v. 8). V tomto žalmu jsou osloveni potomci Abrahamovi (v. 6), kteří mohli zažít, anebo alespoň slyšet o tom, že Bůh potvrzuje svými činy smlouvu danou praotci (v. 9). I když smlouva nebyla vyplněna Abrahamovi, přesto se naplnila (v. 42-43).

Mudroslovná literatura prezentuje Abrahámův model jako příběh o praotci, jako vztah Boha k jeho lidu a obohacuje naši problematiku o rozšíření Abraháмова zaslíbení i na pohanské národy. Příslušnost k zaslíbení, které dostává Abraham na počátku dějin spásy, je tím pádem založena na vztahu k Bohu.

## **4 Teologie apoštola Pavla**

### **4.1 List Galat'anům**

List ke Galat'anům řeší jako hlavní problém postavení křesťanů před zákonem, nutnost obřizky pro pohany, kteří přijímají křest a problematiku ospravedlnění ze zákona. Pavel tyto problémy řeší úvahou, v jejímž rámci spojuje Abrahama a Ježíše Krista, neboť požadavek obřizky je dán touhou po účasti křesťanů na židovských zaslíbeních.

Spravedlivými se, podle sv. Pavla, stáváme vírou v Ježíše Krista (2,16), neboť kdyby bylo možné dosáhnout spravedlnosti skutky zákona, byla by Kristova smrt zbytečná (2,21). V této části úvahy cituje Pavel Gn 15,6 (Gal 3,6) a vtahuje Abraháma do úvahy jako hlavní argument. Pro Pavla je Abraham typem člověka, který je schopen uvěřit Ježíši Kristu. Zaslíbení bylo totiž dáno Abrahamovi a jeho potomku – Kristu, ve kterém zaslíbení podle rodokmenu pokračuje (Gal 3,16 a Mt 1,1-17). Toto zaslíbení nemůže zákon zrušit, ale stává se jakýmsi doplňkem zaslíbení (3,19-24).

Vírou je tedy člověk přičleněn ke Kristu a tudíž v něm získává příslušnost k zaslíbení na základě své víry v Krista a na základě Kristovy příbuznosti s Abrahamem (3,29). Pavel sice uvažuje jakousi duchovní spřízněnost křesťanů z pohanství s Abrahamem skrze Ježíše Krista, ale Abrahamovu osobnost používá

spíše jako hlavní argument, vzor věřícího člověka a typ správného křesťana a žida, ve vztahu k Bohu.

## 4.2 List Římanům

List Římanům hlouběji rozpracovává problematiku předchozího listu. Pavel naznačuje, že identita víry zakládá mimo vztahu ke Kristu i vztah k Abrahamovi, neboť Bůh Ježíše Krista je Bohem Abrahamovým – spása není tedy jen pro Židy, ale i pro pohany, neboť evangelium je moc Boží ke spasení obou (1,16)

Pavel vychází z rovnosti mezi lidmi stojícími před Bohem<sup>349</sup> a z existence dvojího zákona: přirozeného a zjeveného (1,14-15). Proto relativizuje hodnotu obřízky pro ty, kteří jsou vázáni Zákonem, ale neplní jej a pro ty, kteří Zákon plní, přestože jím vázáni nejsou (2,17-29). Kde tedy člověk může dojít ospravedlnění před Božím hněvem, když není v jeho silách Zákon naplňovat? Pavel uzavírá, že ospravedlnění přichází skrze víru v Ježíše Krista (3,22).

Celou argumentaci pak Pavel uvádí na Abrahamovu příkladu. Opět, jako v listě ke Galatánům, cituje Gn 15,6 a dodává, že Abraham byl ospravedlněn na základě víry ještě před obřízkou a stává se tak otcem dvojího lidu: obřezaných (pro obřízku, kterou přijal na znamení smlouvy s Hospodinem) a neobřezaných (pro víru, kterou se prokázal, když z Božího milosrdenství dostává zaslíbení: 4,11-12).

Závěr Pavlovy argumentace tedy zní: Vírou v Ježíše Krista získáváme přístup k milosti ospravedlnění (5,2), jako ji dostal Abraham, který se tak pro Pavla stává příkladem a konkrétním typem člověka, jak se to objevuje už v závěru argumentace v listě Galatským.

---

<sup>349</sup> Tato myšlenka se objevuje už v listě ke Galatánům (3,28-29) a znovu v listě do Říma (2,9-11).



## 5 Evangelia a Abraham

Markovo evangelium nechává Abrahamovu otázku stranou. K Abrahamovi se pak vrací až Matouš, Lukáš a Jan.

### 5.1 Matoušovo evangelium

Matoušovo evangelium si bere za cíl ozřejmit evangelium Ježíše Krista na pozadí židovských dějin.<sup>350</sup> V 1. kapitole sleduje Matouš teologické zaměření dějin. Dějiny spásy začínají v Abrahamovi a vrcholí v Kristu, Abrahamovu pokrevním potomku. Tím, že Matouš do rodokmenu zahrnuje čtyři ženy pohanky, naznačuje i univerzalitu Ježíšova poslání a otevřenost Abrahamova zaslíbení nejen Židům, ale i pohanům.<sup>351</sup>

Další významné naznačení univerzality křesťanství a nutnosti změnit smýšlení a vztah k Bohu je ve 3. kapitole. Ježíš po křtu v Jordáně relativizuje genealogickou příslušnost k Abrahamovi (3,9) a jako v prorocké literatuře klade důraz na příslušnost k Bohu a k zaslíbení na základě vztahu k Bohu. Budoucnost lidu tak záleží na plodech, které každý jednatel bude přinášet a na jejich vztahu k tomu, kdo přijde po Janu Křtiteli.<sup>352</sup> Tato myšlenka se pak analogicky objevuje v Lukášově evangeliu se stejným závěrem.

V 8. kapitole (v. 5-13) je již jasné, že Kristus ruší jakoukoliv míru příbuzenství s Abrahamem a záchranu člověka staví na postoji ke své osobě. Vystávají tak noví „Abrahamové“, kteří byli vyvoleni na základě své víry v Ježíše Krista (8,11).

---

<sup>350</sup> Srov. LIMBECK, M. *Evangelium sv. Matouše*, s. 18.

<sup>351</sup> Srov. tamtéž, s. 23.

<sup>352</sup> Srov. tamtéž, s. 51.

## 5.2 Lukášovo evangelium

Lukáš ve svém spisu připravuje ideu pro novou misii církve<sup>353</sup> a představuje Krista jako zastánce utlačovaných, slabých a lidí na okraji společnosti.

Budeme-li se nejprve věnovat Kristově genealogii, pak vidíme, že Lukáš rozšiřuje ve 3. kapitole Ježíšův rodokmen až na počátek dějin k Adamovi. Spojení Adama a Abrahama v Kristu tak lépe naznačuje univerzalitu Kristova poslání. Kristus je tak v Adamovi a Abrahamovi spojen s celým lidstvem a ne jen s vyvoleným národem.<sup>354</sup>

Chvalozpěv Ježíšovy matky – Magnificat (1,47-55) – oslavuje Boží spásné jednání v pohledu do minulosti i do budoucnosti. Podle parafráze slov: „Prokázal své milosrdenství našim předkům a ještě je prokáže kvůli Abrahamovi“ (1,54-55), je tak Abrahamovo zaslíbení vztaženo na lid a sám Abraham je zde prezentován jako událost, v níž Bůh projevuje své milosrdenství stejným způsobem, jako je projevuje Izraeli a nyní i Marii (1,47-48).

Ke stejné tématice se pak vrací i Zachariáš – otec Jana Křtitele (1,68-79). Při tom posouvá naplnění Božího zaslíbení daného Abrahamovi a naplněného za Jozuy až na Mesiášskou dobu Nového zákona a tedy na Ježíše Krista (1,73-77).

Lukáš v kapitolách 3,8-9; 13,22-30 a 16,19-31 řeší stejnou problematiku. Osoba, příklad a vzor otce Abrahama slouží jako kontrast „věřících“ pohanů, kteří přijímají Krista takřka snadněji než „nevěřící“ židé, kteří Krista odmítají. Ježíš na těchto místech odmítá každého, kdo by měl sice patřit rodokmenem mezi vyvolené Abrahamovy, ale svým jednáním a postojem toto vyvolení ztrácí.

---

<sup>353</sup> Srov. MÜLLER, P. G. *Evangelium sv. Lukáše*, s. 18.

<sup>354</sup> Srov. tamtéž, s. 44.

### 5.3 Skutky apoštolů

Pro lepší přehlednost a úplnost Lukášových spisů uvedu Skutky apoštolské mezi evangelijními texty. Tento spis vlastně navazuje na evangelium jako pokračování poslání, které pod vlivem Parakléta přebírá od Ježíše církev (Sk 2).

Abrahamovský text nacházíme ve 3. kapitole o uzdravení chromého. Apoštol Petr se po zázraku ujímá slova a spojuje Abrahamovo zaslíbení se zaslíbením Mesiáše (v. 25-26). Skutečným potomkem Abrahamovým je Ježíš Kristus. Tento Ježíš pak přináší požehnání, slíbené Abrahamovi, všem národům. Opět se tak otevírá nutnost přimknout se k tomuto zaslíbení jaksi úžeji, ne jen na základě příbuzenství, ale na základě osobního postoje k zaslíbení a k Zaslíbenému.

### 5.4 Janovo evangelium

Toto evangelium svědčí o Ježíši Kristu jako o Bohem vyvoleném a poslaném Božím Synu, který přináší život přijímaný vírou.<sup>355</sup> Stejného účelu se drží Jan i v 8. kapitole (31-59), kde řeší spor o Abrahamovo otcovství.

Ježíš se vyrovnává s židovským předpokladem, že potomci Abrahamovi žili a žijí ve svobodě. Z jejich synovství však už nic neplyne, neboť nemají víru jakou měl Abraham, když nepoznali Božího Syna a chtějí jej zabít. Ježíš však svou bohorovností (v. 58) převyšuje Abrahama, a proto zaslíbení, které dává, je sám život, těm, kteří budou zachovávat jeho slova (v. 51). Jan tedy opouští Abrahamovské zaslíbení a upíná svůj pohled na závažnější osobu – Ježíše Krista a na závažnější zaslíbení – život v Ježíši Kristu.

V evangelijních textech je Abrahamovo zaslíbení rozšířeno i na pohany. Tento fakt nakonec naznačuje i mudroslovná literatura. Abrahamovská událost je chápána jako zjevení Božího milosrdenství a jeho osoba je nahlížena jako osoba toho, kdo si zachovává vnímavost a vírou je schopen se orientovat v nově nastalé situaci. Tento fakt převyšuje samotné zaslíbení Starého zákona, když se

---

<sup>355</sup> Srov. PORSCH, F. *Evangelium sv. Jana*, s. 11.

následovníkům Kristovým, jímž může být Abraham vzorem a typem, nově zaslubuje život v Ježíši Kristu.

### Shrnutí

Z uvedeného rozboru vyplývá, že dějiny jsou pro křesťanství významné, avšak jsou nahlíženy z různých úhlů pohledů. Na dějiny tak můžeme nahlížet 1) jako na součet jednotlivých událostí a životů. V tomto případě se kontinuita dějin rozpadá a jednotlivé životy jako příběhy jsou v Bibli zmiňovány coby typy života (někdy ctnostné, jindy odstrašující) jako je to např. u Ježíše Síracha (44. kp.). Můžeme však dějiny chápat 2) jako kontinuum, ve kterém a) poznáváme jaký je Bůh, b) prožíváme zkušenosti se sebechápáním člověka, ale i c) jako prostor vzájemné interakce Boha s lidmi. Budiž však zřejmé, že vždy jde o vyjmutí některých událostí na úkor druhých. Jde tedy do jisté míry o subjektivní hodnocení dějin, které sleduje konkrétní účel jako červenou nit, jež se táhne spletitými chodbami labyrintu a my vybíráme jen jednu z možností. Dějiny pak můžeme vyprávět pro poučení o předcích a významných událostech, ale také jako velký příběh Boží záchrany počínající od Abrahama, pokračující u Adama, který pokračuje Kristem a končí se v eschatologickém očekávání.

Postava Abrahama tak slouží svatopiscům k různým účelům podle principů, které v dějinách sledují: jako vzor života, jako počátek dějin spásy, nebo jako jednání lidu, jež je z konkrétní Abrahamovy postavy zobecněno na celý lid. Abraham se tak stává mužem, který stojí na počátku dějin, ale také postavou, jež je předmětem argumentace biblických teologů.

Díky této úvaze pak můžeme vysledovat ještě tři základní chápání dějin spásy: 1) kontinuita dějin na základě genealogie a zaslíbení, kdy Abraham funguje jako otec národů a zaslíbení, které mu Bůh svěřil získávají jeho synové na základě příslušnosti k Abrahamovu rodokmenu, a tak je tato příslušnost stejně nezasloužená jako zaslíbení Abrahamovi (Pentateuch); 2) je kontinuita dějin chápána na základě zaslíbení, které Bůh dává Abrahamovi a jeho potomkům, avšak nyní nikoliv na základě genealogie, ale na základě vztahu k Bohu, jako by

se podmínka smlouvy o věrnosti Boha člověku rozšířila i na podmínku věrnosti člověka k Bohu (proroci a některá místa evangelií); 3) je kontinuita dějin chápána Kristovou genealogií poznamenanou Velikonoční událostí, univerzalitou Kristova poslání a příslušností získanou vztahem k Bohu a křtem (Pavlova teologie).

Na Abrahamovském modelu je tedy patrné, nakolik jsou dějiny pro křesťanství důležité. Jejich narativní charakter je subjektivní a informativní s celou řadou záměrů a účelů. Je to živoucí organismus, který nabírá své podoby s každou změnou svých vypravěčů a využití.

## ABSTRAKT

KRÁL, T. F. *Čtyři modely zpřítomnění Kristovy události na pozadí listu Římanům 5,12-21*. České Budějovice 2010. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce J. Vokoun.

**Klíčová slova:** zpřítomnění, soteriologie, typologie, dějiny spásy, narativní analýza

Tato diplomová práce spojuje v rámci problematiky participace na Kristově události v diskusi nad úryvkem listu Římanům 5,12-21 čtyři teologické modely: mytizující – inspirovaný prací Mircei Eliade, demytologizační Rudolfa Bultmanna, dějinně spásný Oscara Culmanna a literárně vědný badatelů University of Yale.

Mytizující přístup řeší problematiku z hlediska rituálů a tak pomocí vypravovaného příběhu reálně zpřítomňuje událost spásy v životě jednotlivého člověka. Na to reaguje Bultmannova demytologizace, která s pomocí existenciální filosofie hledá skutečný smysl a jádro evangelií.

Oscar Cullmann popisuje spásu lidstva v procesu dějin spásy, v nichž jsou také obsaženy naše životy, které participují na Kristově události v eklesiálně-sakramentálních principech. Právě možnosti formulování příběhů reality a možnosti jejího subjektivního hodnocení zkoumá literárně vědný model. Tento model uzavírá diskusi strukturováním biblického úryvku a rozvržením rolí, se kterými se může čtenář typologicky ztotožňovat.

## **Abstract**

### **Four models of Christ event representation on background Romans 5,12-21.**

**Key words:** representation, soteriology, typology, salvation history, narativ analysis

The work connects in discussion of problems of Christ event representation in Romans 5,12-21 four theological models: mythical – inspired by Mircea Eliade, demythological of Rudolf Bultmann, Cullmann's model of salvation history and model of literary science presented by scholars of University in Yale.

Mythical model deals problem with rituals and by narration try to represent Christ event in life of each individual. Rudolf Bultmann reacts to this model by demythologizing, when he try to find sense and kernel of Gospels.

Oscar Cullmann describes salvation of humankind in process of salvation history. Life of people participated on Christ event in salvation history in eclesial-sacramental principles. Possibilities of formulating story about reality and possibility of its subjective evaluation investigates model of literary science. This model terminates this discussion by structure of biblical passage and by specifying of individual roles in story, which can be typological identified in life of readers.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích  
Teologická fakulta  
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

ČTYŘI MODELY ZPŘÍTOMNĚNÍ  
KRISTOVY UDÁLOSTI  
NA POZADÍ LISTU ŘÍMANŮM 5,12-21

Vedoucí práce: Doc. Mgr. Jaroslav Vokoun, Th.D.

Autor práce: Tomáš František Král

Studijní obor: Teologie

Ročník: Pátý

2010



Prohlašuji, že svou diplomovou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

21. března 2010

S hlubokou vděčností děkuji panu doc. Mgr. Jaroslavu Vokounovi, Th.D. za cenné rady týkající se této práce a budoucí odborné činnosti. Děkuji za poskytnuté zázemí vhodné ke studiu a práci. Děkuji za zprostředkovanou literaturu z anglosaské oblasti, bez které by tato práce nemohla pojednat o jednotlivých aspektech problému v patřičné šíři. Především však děkuji za otcovské přátelství, díky němuž mě obohacuje na mé cestě životem.

*Christos posredi nas!*

## OBSAH

ÚVOD .....	7
<b>1 UVEDENÍ DO PROBLEMATIKY LISTU ŘÍMANŮM .....</b>	<b>9</b>
1.1 Boží evangelium a stav lidstva .....	9
1.2 Abraham - předobraz ospravedlněných .....	10
1.3 Adam jako předobraz Krista .....	12
1.3.1 Vzdálený kontext úryvku .....	13
1.3.2 Blízký kontext úryvku .....	14
1.3.3 Struktura úryvku .....	15
1.3.4 Analýza klíčových termínů úryvku .....	16
1.3.4.1 Protějšek – obraz .....	16
1.3.4.2 Zákon .....	17
1.3.4.3 Milost .....	18
1.3.4.4 Ospravedlnění .....	19
1.3.4.5 Život – smrt .....	20
1.3.5 Adam versus Kristus .....	20
1.3.6 Kristovská typologie jako naděje každého věřícího .....	21
1.4 Zákon ducha a smrt hříchu .....	22
<b>2 MYTIZUJÍCÍ MODEL .....</b>	<b>24</b>
2.1 Problematické prvky mytizujícího modelu .....	24
2.2 Religionistické pojetí mýtu u Mircei Eliade .....	26
2.3 Čas profánní a sakrální v mytologii .....	26
2.4 Rituální zpřítomnění archetypu .....	27
2.5 Mýtus a rituální iniciace .....	28
2.6 Mýtus jako způsob vyjádření .....	30
2.7 Mysterijní podoba křesťanství .....	31
2.7.1 Vypravování dějin jako mythos a theodrama .....	32
2.7.2 Vypravování dějin jako mythos nebo epos? .....	33
2.8 Mytizující interpretace Adamovské typologie .....	35
2.9 Vztah mýtu a dějin jako základ křesťanského vyjadřování? .....	36
2.9.1 Mýtické a myto-poetické cyklické pojetí .....	36
2.9.2 Dějiny jako spirála událostí .....	38
2.10 Individualistické pojetí soteriologie .....	40
2.11 Shrnutí .....	41
<b>3 DEMYTOLOGIZUJÍCÍ MODEL RUDOLFA BULTMANNA .....</b>	<b>43</b>
3.1 Předpoklady Bultmannovy teologie .....	43
3.1.1 Biblisté přelomu 19. a 20. století .....	43
3.1.2 Mytické prvky v Písmu sv. .....	44
3.1.3 Existencialistická filosofie .....	46

3.1.4	Existencialistická nemytologická interpretace .....	47
3.2	Pojetí dějin jako setkání s osobním smyslem .....	48
3.3	Přítomnost jako eschatologická událost .....	50
3.3.1	Osoba Ježíše .....	50
3.3.2	Eschatologické kázání Ježíše Krista .....	51
3.3.3	Boží království .....	53
3.4	Krise rozhodnutí .....	54
3.4.1	Zákon .....	54
3.4.2	Pojetí hříchu .....	55
3.4.3	Pojetí víry .....	56
3.5	Smrt a vzkříšení Ježíše Krista .....	56
3.6	Interpretace úryvku listu Římanům 5,1-6,2 .....	58
3.7	Shrnutí .....	60
<b>4</b>	<b>SAKRAMENTÁLNÍ MODEL OSCARA CULLMANNA .....</b>	<b>61</b>
4.1	Cullmann versus Bultmann .....	61
4.2	Boží zjevení v dějinách .....	62
4.2.1	Očité svědectví zjevené události .....	63
4.2.2	Novozákonní interpretace Starého zákona .....	65
4.3	Čas a dějiny spásy .....	66
4.4	Dějiny spásy .....	67
4.4.1	Ústřední událost dějin .....	68
4.4.2	Οἰκονομία .....	69
4.4.3	Židovské a křesťanské pojetí dějin spásy .....	70
4.5	Dějinně spásné principy .....	72
4.5.1	Princip ‚naplnění‘ .....	72
4.5.2	Princip ‚reprezentace a kontinuity‘ .....	74
4.5.3	Princip ‚eklesiálně - sakramentální‘ .....	75
4.6	Teologie apoštola Pavla podle Oscara Cullmanna .....	76
4.6.1	Zástupnost v listech apoštola Pavla .....	76
4.6.2	Kristovské tituly .....	77
4.6.3	Cullmannův pavlovský výklad .....	79
4.7	Shrnutí .....	80
<b>5</b>	<b>LITERÁRNĚ VĚDNÝ MODEL .....</b>	<b>82</b>
5.1	Příběh a biblické vyprávění .....	82
5.2	Vypravování a jeho obsah .....	83
5.3	Vypravování a realita .....	85
5.4	Zkušenost .....	86
5.5	Autor - Posluchač – Vypravěč .....	88
5.6	Vypravování jako sdělení .....	92
5.6.1	Figury jednání .....	92
5.6.2	Figury sekvencí .....	94
5.6.3	Základní struktura příběhu .....	94

5.7	Narativní struktura listu Římanům .....	95
5.7.1	Metanarativ .....	95
5.7.2	Struktura Pavlova vypravování .....	97
5.8	Shrnutí .....	98
<b>ZÁVĚR .....</b>		<b>100</b>
Seznam literatury .....		103
Seznam zkratk .....		108
Seznam příloh .....		109
Přílohy .....		110

## ÚVOD

V rámci této diplomové práce zaměřuji své zkoumání na závěry a důsledky, které vyplývají z různých možností interpretací úryvku Řím 5,12-21 a důvody použití jednotlivých ‚obrazů‘ úryvku a kapitol, které se k němu úzce vztahují, jak se ukáží při aplikaci několika zvolených metod na daný text. Sv. Pavel ve svém soteriologickém projektu naznačuje téma hříchu a záchrany, odměny a trestu na pozadí příběhu o Adamovi, Abrahamovi a Ježíši Kristu a porovnává tyto postavy s porozuměním pojmům Zákona, víry a ospravedlnění.

V této souvislosti vyvstává nejvýznamnější otázka mé práce: Jakým způsobem participuje člověk, popř. celé lidstvo, na Adamově hříchu a Kristově události a jakým způsobem je zpřítomňuje ve svém životě? S tímto tématem se pojí i problematika pojetí dějin, výběr a formulace jejich událostí. Dotazuji se tedy na možnost propojení osobních životů lidí, které na dějinné ose dělí tisíce let.

K zodpovězení těchto otázek jsem zvolil čtyři modely zpřítomnění Kristovy události, které tvoří největší část této práce: 1) na základě mytizujících analogií; 2) na základě rozhodnutí pro Boha; 3) na základě eklesiálně-sakramentálního principu a 4) na základě osobního zapojení do příběhu. Všechny modely svým vlastním způsobem komentují vybraný biblický úryvek, hodnotí úlohu vypravování a jejího užití pro formulaci dějinných událostí a poskytují způsob řešení problému participace na Kristově události.

První z těchto modelů inspiroval svou prací Mircea Eliade a všímá si především zpřítomňujícího charakteru mýtických příběhů, které nejen, že jsou vypravovány, ale díky tomu i s každým vyprávěním znovu a znovu odehrávány. Zpřítomňující funkci tak má zejména rituál, v jehož rámci se může člověk ztotožňovat s hlavními postavami příběhu.

V tomto mytizujícím modelu však narážíme na problém pojetí mytologie, která nabývá spíše negativních konotací. Pojem ‚mythos‘ totiž bývá užíván ve smyslu smyšleného příběhu, který je překonán empiricky ověřitelným soudem. Takový smysl však ve své práci vylučuji a zabývám se spíše výkladem dějin z pohledu mýtického chápání, vyslovováním nadpřirozených skutečností pomocí

mytického, myto-poetického, metaforického, symbolického či analogického jazyka a otázkou ztotožňování s postavami Adama a Krista rituálně-narativním způsobem.

Druhý model je postaven na tezí Rudolfa Bultmanna. Jeho úlohou je především kontrovat předchozímu modelu a představit způsob participace, který je položen na eschatologické přítomnosti Krista v rozhodnutí jednotlivých lidí.

Tento model, pod vlivem existencialistické filosofie a biblického bádání přelomu 19. a 20. století, hodnotí specifickým způsobem přijatelnost evangelijní zvěsti moderním člověkem a přibližuje tak smysl Kristovy události. V důsledku zkoumáním jazyka Nového zákona pociťuje nutnost demytologizujícího výkladu, který spíše klade důraz na objevení smyslu přítomného okamžiku jako nastávající eschatologické události setkání člověka s Kristem.

Třetí model je věnován Oscaru Cullmannovi a jeho rehabilitaci sakramentální přítomnosti Krista v dějinách. Cullmann vyslovuje základní ideje pro formulování interpretace Kristova dějinně-spásného působení ve světě. Všímá si sekvencí dějinných událostí, jež vyplývají jedna z druhé a staví participaci na Kristově události na eklesiálně-sakramentálním principu.

Poslední sledovaný model, poukazuje na celou problematiku z hlediska literární vědy, jak ji chápou zejména badatelé teologické exegeze University of Yale. Dotazuje se na způsob reflexe skutečnosti, na pravidla komunikace autora textu a jeho uživatele (ať už jde o posluchače či čtenáře příběhu). Dále sleduje vnitřní svět příjemce příběhu, který vypravování (zejména biblická) hodnotí a verifikuje. Pokouší se odpovědět na otázku: Zda a jakou součástí textu představuje jeho příjemce?

Teologické školy, které se v této diplomové práci pokouším přivést ke společnému dialogu tvoří přehled badatelského vývoje zvoleného tématu za posledních sedmdesát let včetně aktuálního desetiletí. Spojuje je zájem o soteriologii apoštola Pavla, o otázku dějin a způsob formulace dějinných událostí. Každá z těchto škol tak představuje zcela zvláštní řešení daného problému, které přispívá k celkovému závěru mé diplomové práce.

V den svátku stolce sv. Petra, 22. února 2010

## 1 UVEDENÍ DO PROBLEMATIKY LISTU ŘÍMANŮM

Stanley K. Stowers vypočítává, že „list Římanům za prvé vypráví příběh hříchu a spásy, (...) příběh o trestu a odměně na nejzákladnější úrovni vyprávění o ztrátě a uzdravení sebeovládání (angl. self-mastery). Za druhé, představuje čtenáře jako postavy tohoto příběhu (...) a za třetí, vztahuje tento příběh o ztrátě, k příběhu o Božím ospravedlňujícím jednání skrze Ježíše Krista (Řím 1,18-32. 7,7-25).“<sup>1</sup>

Tento koncept chci v rámci svého komentáře zachovat. V následujícím rozboru proto vyberu jen některé myšlenky listu, které jsou stěžejní pro mou práci.

### 1.1 Boží evangelium a stav lidstva

Obsah listu Římanům je rozdělen do několika částí, které se vzájemně prolínají a doplňují. Pavel však především přináší evangelium o Božím Synu (1,3), které je mocí Boží ke spasení pro každého, kdo věří (1,16-17). Skrze tohoto Božího Syna, Ježíše Krista, přijímá Pavel milost apoštolského poslání (1,5a) a pohanským národům přináší zvěst o vyvolení, povolání, ospravedlnění a uvedení do Boží slávy (8,30).

V úvodu svého pojednání, v prvních třech kapitolách, hovoří Pavel o negativním stavu celého lidstva. Vypočítává hříchy lidstva (1,18-2,29), které i přes přirozené poznání Boha (1,20-21), propadá marnosti a duchovní slepotě, tmě. Pavel, jak se zdá, nerozlišuje Židy od pohanů - Řeků, ale zdůrazňuje na několika místech listu, že tato situace se týká všech, bez rozdílu. Na světě se mísí stejně nespravedlivost pohanů i nespravedlivost Židů, protože všichni zhřešili (3,23; 9,26 nebo 10,12) a všech se týká Boží soud (2,1-2).

Obvykle je tato část chápána negativně jako odsouzení pohanských praktik.<sup>2</sup> Stowers však nabízí odlišný pozitivní pohled, který plnému smyslu listu

---

<sup>1</sup> STOWERS, S. *A Rereading of Romans : Justice, Jews, and Gentiles*, s. 42.

<sup>2</sup> Srov. např. THEOBALD, M. *List Římanům*, s. 53.



může také odpovídat: „Kapitola 1 - 3 bývá spojována s mýtem o pádu člověka, ze kterého vzešlo otroctví hříchu pohanů. (...) Pavel naproti tomu spíše vysvětluje, jak se pohané stali Božími spojenci.“<sup>3</sup>

Rozlišení mezi Židem a pohanem však přeci existuje. Židé mají Zákon, zaslíbení a obřizku. Ovšem právě židovství Zákona a obřizky je u Pavla relativizováno na základě skutků Zákona. A tak Pavel říká: Obřizka má smysl, jestliže zachováš Zákon. Jestliže však Zákon přestupuješ, je to, jako kdybys nebyl obřezán. Jestliže naopak ten, kdo není obřezán, zachovává požadavky Zákona, není to, jako kdyby byl obřezán (2,25-26)? Proto nastupuje dvojí rozlišení zákona: zákon skutků, kterým jsou všichni odsouzeni, a zákon víry, kterým jsou ospravedlněni ti, kteří uvěřili (3,27). Podle Katherine A. Grieb jde v tomto úryvku o jádro celého listu, které je ve zbývajícím textu jen rozvíjeno a vysvětlováno.<sup>4</sup>

Tento apel, který Pavel vznáší, však nemá absolutní hodnotu. Čas Židů totiž ještě přijde. Vždyť z nich, resp. z Davida, tělem pochází Kristus (1,3), v jejich společenství má původ posvěcení křesťanů z pohanství (11,6) a i oni nakonec budou Bohem, který má moc to učinit, naroubování na společný strom, ze kterého byli jako planá větev dočasně, pro dobro jiných, odlomeni (11,17-24). Vždyť je jeden Bůh, který obřezané ospravedlní z víry a neobřezané skrze víru (3,30). Zákon tak nebude zrušený, ale vírou naplněný (3,31; srov. Mt 5,17), podobně jako v případě praotce Abrahama, kterého Bůh ospravedlnil a on se tak stal předobrazem (typem - τύπος) všech vykoupených v Kristu.

## 1.2 Abraham - předobraz ospravedlněných

Jedním z problémů listu, jak jsem již výše poznamenal, je otázka postavení křesťanů před Zákonem, nutnost obřizky pro pohany, kteří přijímají křest a problematika ospravedlnění ze Zákona, čili problém jednoty Židů a pohanů

---

<sup>3</sup> STOWERS, S. *A Rereading of Romans*, s. 83.

<sup>4</sup> Srov. GRIEB, A. K. *The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness*, s. 61.

v Božím spásně-stvořitelenském záměru. Tedy jakési „evangelium o Bohu“ ve zmenšeném měřítku, ve kterém Boží věrnost plodí věrnost lidskou.<sup>5</sup>

Pavel tyto problémy řeší úvahou, v jejímž rámci spojuje Abrahama a Ježíše Krista, neboť požadavek obřízky je dán touhou po účasti křesťanů na židovských zaslíbeních. V této úvaze musíme tedy spojit dva listy, ve kterých je tato problematika řešena: list Římanům a Galat'ánům.

Spravedlivými se, podle sv. Pavla, stáváme vírou v Ježíše Krista (Gal 2,16), neboť kdyby bylo možné dosáhnout spravedlnosti skutky Zákona, byla by Kristova smrt zbytečná (Gal 2,21). V souvislosti s touto úvahou cituje Pavel Gn 15,6 (in Gal 3,6) a vtahuje Abrahama do úvahy jako hlavní, argumentativně-narativní element. Pro Pavla je Abraham typem člověka, který – na rozdíl od Pavlových židovských současníků – by byl schopen uvěřit Ježíši Kristu. Zaslíbení bylo totiž dáno Abrahamovi a jeho potomku – Kristu, ve kterém zaslíbení podle rodokmenu pokračuje (Gal 3,16 a Mt 1,1-17). Toto zaslíbení nemůže Zákon zrušit, ale stává se jakýmsi jeho doplňkem (Gal 3,19-24).

Vírou je tedy člověk přičleněn ke Kristu, a tudíž v něm získává příslušnost k zaslíbení na základě své víry v Krista, a na základě Kristovy příbuznosti s Abrahamem (Gal 3,29). Pavel sice nějak zvažuje jakousi duchovní spřízněnost křesťanů z pohanství s Abrahamem skrze Ježíše Krista (Gn 17,5), ale Abrahamovu osobnost používá spíše jako hlavní argument, vzor věřícího člověka a typ správného křesťana a žida, ve vztahu k Bohu.

List Římanům hlouběji rozpracovává problematiku předchozího listu. Pavel naznačuje, že identita víry zakládá mimo vztahu ke Kristu i vztah k Abrahamovi, neboť Bůh Ježíše Krista je Bohem Abrahamovým – spása není tedy jen pro Židy, ale i pro pohany, neboť evangelium je moc Boží ke spasení obou (Řím 1,16).

Pavel vychází z rovnosti mezi lidmi stojícími před Bohem<sup>6</sup> a z existence dvojího zákona: přirozeného a zjeveného (Řím 1,14-15). Proto relativizuje hodnotu obřízky pro ty, kteří jsou vázáni Zákonem, ale neplní jej a pro ty, kteří

---

<sup>5</sup> Srov. GRIEB, A. K. *The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness*, s. 46.

<sup>6</sup> Tato myšlenka se objevuje už v listě ke Galat'ánům (3,28-29) a znovu v listě do Říma (2,9-11).

zákon plní, přestože jím vázání nejsou (Řím 2,17-29). Kdy tedy člověk může dojít ospravedlnění před Božím hněvem, když není v jeho silách Zákon naplňovat? Pavel uzavírá, že ospravedlnění přichází skrze víru v Ježíše Krista (3,22).

Celou argumentaci víry pak Pavel uvádí opět na Abrahamově příkladu. Stejně jako v listě ke Galat'anům cituje Gn 15,6 a dodává, že Abrahám byl ospravedlněn na základě víry ještě před obřízkou a stává se tak otcem dvojího lidu: obřezaných (pro obřízku, kterou přijal na znamení smlouvy s Hospodinem) a neobřezaných (pro víru, kterou se prokázal, když z Božího milosrdenství dostává zaslíbení: 4,11-12).

Závěr tedy zní: Vírou v Ježíše Krista získáváme přístup k milosti ospravedlnění (5,2), jako ji dostal i Abrahám, který se tak pro Pavla stává příkladem a konkrétním typem člověka, jak to naznačuje už v závěru argumentace v listě Galatským.<sup>7</sup>

„Pavel přináší příběh o Abrahamovi jako by to byl stejně dobře náš příběh.“<sup>8</sup> Jsme součástí evangelijního vypravování, protože stojíme na jeho konci. Jsme připojeni ospravedlněním a připojili jsme se vírou.

### 1.3 Adam jako předobraz Krista

Idea typologie, které se ve své práci částečně věnuji, je pro teologickou argumentaci sv. Pavla velmi důležitá. Pavel svádí dohromady Adama a Ježíše Krista, stejně jako lidstvo – popř. křesťanstvo, nebo jednotlivé lidi (?), a Krista.

Vzhledem k tomu, že úryvek 5,12-21 z listu Římanům je hlavním předmětem mého bádání, věnuji mu v následujícím rozboru nejvíce prostoru a některé aspekty „adamovské typologie“ vztažené k vybrané části Řím 5,12-21 jsou hlouběji zpracované v příloze č. I.

Dříve, než se pokusím osvětlit tuto problematiku, uvádím upozornění Stanleyho Stoworse, kterým se řídím i při svém rozboru: „Interpret musí vědět, co tento text neříká: Pavel nevykazuje žádný zájem o rozvíjení nadčasové

---

<sup>7</sup> Problematika abrahamovského modelu je hlouběji rozpracována v příloze č. II.

<sup>8</sup> Srov. GRIEB, A. K. *The Story of Romans*, s. 51.

psychologie nebo antropologie hříchu na pozadí příběhu o Adamově pádu. Jeho hlavní zájem spočívá v tom, jak jednání jedné osoby může zasáhnout jiné.“<sup>9</sup>

### 1. 3. 1 Vzdálený kontext úryvku

Kontext úryvku je nutné sledovat v rámci autorovy argumentace. Pavel vybral několik témat, která se v rámci jeho exhortace prolínají, jsou na sobě závislá a vrcholí ve shrnutí 5,12-21.<sup>10</sup> Tato témata bychom mohli rozvrhnout do následující tabulky protějšků:

**Tabulka 1**

<b>PŘED SMÍRNOU OBĚTÍ</b>		<b>PO SMÍRNÉ OBĚTI</b>	<b>5,6-11</b>
PŘIROZENÝ ZÁKON	1,19-20	ZÁKON VÍRY	3,21-27
ODCIZENÍ VZTAHŮ	1,24-32	PŘIJETÍ VZTAHŮ	5,1-5
GENERALIZACE HŘEŠITELNOSTI - I ŽIDÉ	2,17-24	GENERALIZACE VLÁDY BOHA - - I NAD POHANY	3,29
RELATIVIZACE OBŘÍZKY	2,25-29	RELATIVIZACE ABRAHAMOVA OTCOVSTVÍ	4,9-12
HŘÍCH NA POZADÍ ZÁKONA	3,19-20	OSPRAVEDLNĚNÍ NA POZADÍ MILOSTI	4,16
SMRT	1,32	ŽIVOT	5,21

První čtyři kapitoly epištoly Římanům, jak jsem již naznačil, pojednávají o vztahu člověka k Zákonu. Pavel jasně boří židovskou exkluzivistickou představu o vyvolenosti Božího lidu (2,25-29 a 4,9-12) a jeho spravedlnosti, aby na konci ukázal, že spása se týká všech – nejen židů, ale i pohanů (2,17-24 a 3,29).

Pavel vypočítává „zločiny“, kterými se člověk (tedy nejen pohan, ale i žid) odcizuje sám sobě a druhým kolem sebe (1,24-32), aby mohl v závěru poukázat na způsob, jakým se člověk může opět nalézt a obnovit odcizené sociální interakce ve smyslu komentáře vztaženého k pozn. č. 3. Pavel rozhodně neopouští pojem zákona, který s jasným zřetelem nese křesťanská tradice spolu s výroky

<sup>9</sup> STOWERS, S. *A Rereading of Romans*, s. 255.

<sup>10</sup> Srov. THEOBALD, M. *List Římanům*, s. 137.

Ježíše Krista o zákonu, ale rozlišuje přirozený a „farizejský“ zákon, který usvědčuje a zákon víry, který ospravedlňuje.

Tuto argumentaci pak Pavel shrnuje na porovnání dvou Adamů – Adama, jako prvního člověka a Ježíše Krista, jako posledního člověka v dějinách. Snad dostatečným důkazem pro tezi o shrnutí, kterou předkládá Michael Theobald bude následující naznačení, ve kterém se objevují stejné termíny jako v tabulce 1:

GENERALIZACE HŘÍCHU	5,12
PŘIROZENÝ ZÁKON	5,13-14
SMÍRNÁ OBĚŤ	5,10 a 5,15
MILOST OSPRAVEDLNĚNÍ	5,17-18
ŽIVOT	5,20-21

Další text pak řeší postavení člověka vůči Zákonu po sjednocení s Kristem (6,3-5). Jestliže totiž problémem prvních pěti kapitol je smazání rozdílu mezi židem a pohanem v Ježíši Kristu (5,12), následuje problém smazání podřízeného postavení vůči Zákonu v Ježíši Kristu (6. – 7. kp) a problém rovnosti se Zákonem v Ježíši Kristu (8. kp.).

Úryvku, kterému se chci věnovat, tak patří ve skutečnosti v kontextu listu jen místo odrazového můstku směrem k dalším problémům, kterými se Pavel zabývá po celý čas svého apoštolského poslání v dopisech, které listu Římanům historicky předcházely.

### **1. 3. 2 Blízký kontext úryvku**

Pátá kapitola navazuje velmi úzce na předcházející kapitolu jakoby bez přerušení a argumentačně posouvá její téma. Pavel pokračuje ve svém velkém sylogismu, do kterého zapojuje tři nejvýznamnější osoby Starého zákona: Adama, Abraháma, Mojžíše a jednu osobu Nového zákona: Ježíše Krista. Tématem čtvrté kapitoly je jednoduše řečeno ospravedlnění na základě víry a nikoliv na základě skutků (4,2-5) pro obřezané i neobřezané (4,9-10). Tento rozpor Pavel uvádí

na příkladu Abrahama, který se stal, díky své víře, praotcem všech národů (4,16), aby s ním jako s „předobrazem“ spojil všechny, kteří stejným způsobem jako on, uvěřili Ježíši Kristu (4,24-25).

V páté kapitole se tak otevírá téma ospravedlnění skrze Ježíše Krista. Pavel uvádí do hry další osobu – Adama, aby mohl prohloubit svůj sylogismus. Vrací však do hry také hodnotu skutku. Čtenář se proto ocitá mezi dvěma činy: činem provinění a činem spravedlnosti (5,18-19). Aby člověk dosáhl ospravedlnění, nepomůže mu jeho vlastní čin spravedlnosti – jak je patrné ze čtvrté kapitoly, ale víra v ospravedlňující schopnost Ježíšova spravedlivého činu (5,1-6).

### 1. 3. 3 Struktura úryvku

Pavel důkladně promyslel stavbu své práce a její jednající osoby. Čtenáře na pozadí srovnání dvou „hlavních“ postav seznamuje s dalšími „vedlejšími“ postavami, když je postupně uvádí do hry.<sup>11</sup> Úryvek je tedy po verších možné tématicky rozdělit následovně:

- 12. – 14. a hřích a smrt → **vláda smrti**
- 14. b zlom v ději – první zmínka o obrazu ohlášeného
- 15. – 16. provinění a odsouzení × milost a ospravedlnění
- 17. následky činu Adama a důsledky činu Krista
- 18. – 19. skutky provinění a skutky spravedlnosti
- 20. – 21. Zákon → hřích → milost → **vláda milosti**

Jednajícími postavami mimo Adama a Krista jsou hřích, smrt - život, skutky provinění, ospravedlnění a nakonec milost. Takto tedy vypadá osnova shrnutí prvních čtyř kapitol listu Římanům, jak jsem to naznačil již výše.

---

<sup>11</sup> Uvozovky zde naznačují relativitu postavení jednajících postav. Záleží na úhlu pohledu, kdy je zákon, hřích a milost nebo Adam a Ježíš Kristus vedlejší nebo hlavní postavou. O tomto problému více v kp. 5 v čl. 5. 7. 2.

Od vlády smrti, která panovala před příchodem Ježíše Krista, se ocitáme před vladařským trůnem jeho milosti.

V následujícím článku podrobím exegetické analýze nejen pojmy, které vzešly z tématického rozdělení úryvku, ale i pojmy, které s touto strukturou souvisejí a jsou v textu obsaženy. Jen rozbor pojmu „Adam“ je kvůli své obsáhlosti zpracován v příloze č. I.

### **1. 3. 4 Analýza klíčových termínů úryvku**

Při analýze následujících termínů bylo použito vedle Českého ekumenického překladu Bible i biblický exegetický program Bibleworks 7, který umožňuje porovnat český text s řeckým textem Novum Testamentum Graece,<sup>12</sup> King James Version of the Bible, Lutherovu Německou Bibli, Bibli kralickou a pro analýzu jména Adam i Biblia Hebraica Stuttgartensia.

Pojmy jsou vybrány podle struktury, kterou ve vybraném úryvku vytvářejí a jejich důležitosti, s jakou jsou používány a komentovány v teologii nejen ve středověku, ale i v novověké reflexi.

#### **1. 3. 4. 1 Protějšek – obraz**

Ve verši Řím 5,14 je v Českém ekumenickém překladu uvedeno: Smrt však vládla od Adama až po Mojžíše i nad těmi, kdo hřešili jiným způsobem než Adam. On je protějšek toho, který měl přijít.

Jde právě o slovo „protějšek“, který používá český překlad a stává se tak jediným překladem, který se nedrží původního textu. Novum Testamentum Graece totiž na tomtéž místě užívá termín „τύπος“ a Vulgáta dokonce termín „forma“. Stejně si počíná i Martin Luther, když překládá tento výraz jako „ein Bild“ a anglická verze překladu Bible krále Jakuba, používající slovo „figure“.

Řecký termín „τύπος“ spíše odkazuje na obraz, typ nebo formu, více než na protějšek. Věta „Αδὰμ ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος“ by tedy měla být

---

<sup>12</sup> Nestle Alandova 27. edice

přeložena takto: „Adam, který je obrazem toho, který je ohlášen.“

Zobrazování Adama v Kristu, je však jiné povahy než zobrazování Boha v člověku. Podle výkladu Slovníku biblické teologie<sup>13</sup> vyjadřuje podoba (εἰκόνα) s Bohem vladařskou moc, kterou dostává člověk nad stvořením, kterému je oprávněn vládnout jen Bůh. Tento typ podoby je také obsažen v lidské nádheře a důstojnosti (Žl 8), ale také nesmrtnosti (Mdr 2,23). Naopak „τύπος“ jako obraz či podoba vyjadřuje vztah Krista k Bohu a podobnost člověka s Kristem nikoliv na základě hřešitelnosti (lat. peccabilitas), ale na základě lidskosti. Až sjednocení s Kristem přetváří spojení Adama (člověka) a Krista z principu „τύπος“ na princip „εἰκόνα“ (1Kor 15,49).

### 1. 3. 4. 2      **Zákon**

Bible představuje dvojí možnost vyjádření pojmu zákon. Je jím hebrejský význam תורה jako soubor zákonů, učení, zaslíbení, jak je představen v Pentateuchu Dt 4,5-8 a řecký výraz ‚Νόμος,‘ který značí zákon ve smyslu nařízení – přikázání.<sup>14</sup>

Nová smlouva poukazuje na odlišné vnímání zákona. Jinak zákon vnímají autoři evangelí (např. Mt 17,24-27) a Skutků apoštolských (2,46), jiné bylo vnímání zákona u apoštola Pavla, který rozlišuje 1) přirozený zákon (Řím 2,14-15), na který se museli spoléhat patriarchové až do Mojžíše („nositele“ Božího Zákona), 2) zákon smrti (Řím 8,2; 1Kor 15,56; Gal 3,17-24), který usvědčuje a nemá moc člověka zachránit a konečně 3) zákon Ducha (Řím 7,12-8,2) v Ježíši Kristu.

Pavel nezavrhuje Zákon a chce, aby křesťané žili podle Zákona. „Zákon jako dar tvoří identitu jmenováním takového jednání, které židovský lid odliší od ostatních národů. Nový Boží lid je však vydělen samotným Bohem.“<sup>15</sup> Proto klade důraz na ospravedlnění nikoliv spíše skutky, nýbrž spíše vírou v Ježíše

<sup>13</sup> Srov. LAMARCHE, P. Obraz. In LEON – DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*, s. 287 – 288.

<sup>14</sup> Srov. GALOPIN, P. M. Zákon. In LEON – DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*, s. 587.

<sup>15</sup> STOWERS, S. A *Rereading of Romans*, s. 192.



Krista (Gal 3,18-29),<sup>16</sup> jak prozrazuje problematika ospravedlnění: před Zákonem hřešíme, před Bohem jsme ospravedlněni.

### 1. 3. 4. 3 Milost

Pavel ve vybraném úryvku používá dva podobné výrazy, které jsou v Českém ekumenickém překladu většinou překládány stejně, i když mají jiný význam. Jsou to výrazy „χαρις – χαρισμα“. V našem úryvku jsou obě slova použita pouze v Řím 5,15. Slovo „χαρισμα“ pak už jen v Řím 5,16. Slovo „χαρις“ i v různých tvarech pak Pavel používá v následujících odkazech: Řím 5,17.20.21.

Význam slova „χαρισμα“ však odkazuje na vztah obdarování. Označuje se tak duchovní dar „χάρισμα πνευματικόν“ (Řím 1,11), ale i jakýsi milostivý dar Boží ve spojení např. s věčným životem: „χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωῆ αἰώνιος“ (Řím 6,23; v jiném kontextu i 1Kor 7,7).

Význam slova „χαρις“ odkazuje buď na dar samotný – či spíše na obdarovaného, jak dosvědčuje především křesťanský pozdrav uváděný v takřka všech apoštolských listech „χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ χριστοῦ“ (Řím 1,7), ale i jakýsi stav člověka, jak je popsán ve Skutcích apoštolských „χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς“ (Sk 4,33).

Slovník biblické teologie<sup>17</sup> na straně 227 hovoří o milosti jako o aktivním přetváření - nikoliv o pasivním vlastnění – člověka (1Kor 15,10). Toto upozornění ve spojení s obsahem vybraného úryvku (Řím 5,21) představuje milost jako element záchrany člověka, který přetváří lidský stav možné hříšnosti v ospravedlnění.

---

<sup>16</sup> Záměrně používám strukturu „spíše ... spíše“, protože ani sv. Pavel se nepřiklání k žádnému extrému, jako se později přiklání např. Pelagius, Augustinus Aurelius nebo Martin Luther.

<sup>17</sup> Srov. GIBLET, J. Milost. In LEON – DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*.

#### 1. 3. 4. 4 Ospravedlnění

V listě Římanům 5,16 se objevuje slovo δικαίωμα, které je přeloženo jako ospravedlnění. Bible však pod různými obměnami tohoto tvaru rozumí různé pojmy či odstíny významů, což ztěžuje porozumění tomuto termínu v úryvku.

Tora používá pojem δικαίωμα nejprve samostatně (spravedlnost Ex 21,9), ale i ve spojení s pojmem νομος (zákon; Nm 31,21) nebo κρισις (soud; Nm 27,11). V Tóře má tak toto heslo význam práva nebo nařízení. Prorok Jeremiáš toto slovo používá dokonce ve smyslu sporu (ἀπεκάλυψα τὸ δικαίωμα μου/ odhaluji spravedlnost svou; Jer 11,20).

Termín δικαίωμα, který se objevuje v Řím 5,16 se překládá jako „ospravedlnění“. Vede k tomu přímo i formulace věty citátu „τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα“. Přeložit tento úryvek lze následovně: milost mnohých (provinění) vede ke spravedlnosti. Přihlédněme však k dalším textům: hned vzápětí Řím 5,18 se objevuje spojení εἰς δικαίωσιν ζωῆς - přeložme to jako spravedlivost života.<sup>18</sup> Nejzajímavější je použití tvaru δικαιοθῆναι v Sk 13, 38, kde se píše, že zákon Mojžíšův nemohl bratry učinit spravedlivými - οὐκ δικαιοθῆναι.

Z předcházejícího rozboru tedy vyplývá, že apoštol Pavel spojuje v jednom výrazu jak Zákon, tak i spravedlnost, aby zdůraznil smazání provinění před Bohem. Člověk se stává spravedlivým před Zákonem i před soudem: „ospravedlnění setrvává v zachraňujícím aktu, kterým Bůh završuje smluvní závazek lidu, Izraeli.“<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Řím 5,18b: καὶ δι' ἑνὸς δικαίωματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς - a skrze jednu spravedlnost mnohé lidi (uvedl? – není v textu) k spravedlivosti života.

<sup>19</sup> BURNETT, G. W. *Paul and the salvation of individual*, s. 118.

### 1. 3. 4. 5 Život – smrt

Chápání života v Řím 5,10-21 je poměrně jednoznačné. Pavel zde myslí především Kristův život, který není závislý na konečnosti lidského života (Řím 5,10). Tento Ježíšův život dokonce spojuje s výrazem věčnost (Řím 5,17.21).

Jednoznačnost tvrzení, že se nejedná pouze o biologický život (1Kor 3,22), podporují i jiná místa v Pavlových spisech, např. Řím 11,15 a hlavně rozlišení mezi tímto životem smrtelným a životem bez smrti (1Kor 15,19 a 2Kor 4,10-12). Z tohoto pojetí života pak vyplývá i pojetí smrti.

Smrt se rovná konci (Řím 6,21). Pro Pavla představuje smrt protiklad k životu věčnému (Řím 6,23). V již zmíněném citátu 2Kor 4,12 rozlišuje mrtvé a živé podle příslušnosti k Ježíši Kristu a účasti na jeho životě. Smrt tedy patří k životu člověka jen do té míry, do jaké se člověk účastní Kristova života. Pokud se člověk ocitá mimo Krista, je smrt sjednocena s hříšností a je chápána jako trest vedoucí k nicotě. Pokud je člověk spojen s Kristem, je smrt chápána jako sjednocení s Kristovým životem vedoucím k oživení.

### 1. 3. 5 Adam versus Kristus

Michael Theobald uvedl svůj komentář k této kapitole nadpisem: „Adam a Kristus čili marné a naplněné lidství.“<sup>20</sup> Vystihuje tak částečně podstatu analyzovaného úryvku. Pavel sice svádí dohromady dvě postavy, které jsou od sebe historicky velmi vzdálené, avšak typologicky si jsou velmi blízko, neboť Pavel především zdůrazňuje lidství obou mužů. Nestojí proti sobě chybující člověk a dokonalý Bůh, ale lidé, kteří měli, z hlediska Pavlovy teologie, stejné šance.

Pavel pravděpodobně vybírá člověka Adama, právě jako první osobu stvoření, aby jednak představil Krista jako posledního člověka, ale také jako naplnění Adamova „předzobrazování“, a ještě lépe, jako radikální vstup Boha

---

<sup>20</sup> THEOBALD, M. *List Římanům*, s. 135.

do dějin – podobně radikální jako bylo jejich stvoření.<sup>21</sup> A tak, v jednom okamžiku a v jedné osobě, je spojena událost stvoření s událostí vykoupení.

Obě dvě postavy se v Pavlově hře ocitají před Zákonem. Adam podléhá svým činem provinění, když neuposlechne přikázání, když touží po božství (Gn 3,5). Kristus se naopak podrobuje Zákonu činem poslušnosti. Z každého jejich činu pak plynou následky. V Adamově případě o to horší, že jsou natolik fatální:<sup>22</sup> skrze jednoho hřích a tedy trest a tedy odsouzení a tedy smrt ... (Řím 5,12).

Pavel však líčí Adamův příběh, aby vyzdvíhl mnohem výše Kristovu událost nad povědomí svých čtenářů. Kristova poslušnost přináší milost. Tento pojem obsahuje v našem úryvku jak smíření, tak také ospravedlnění, záchranu a dokonce i život. Milost věnovaná jako dar, který poskytuje přetvoření stavu Adama – nespravedlivého trestance, ve stav ospravedlnění, tedy uznání za spravedlivého (Řím 5,18). Z toho důvodu jde ospravedlnění mimo naše skutky. Pod vlivem naší aktivity jsme se dostali pod vládu hříchu. Takže každé naše konání nakonec povede k nedokonalosti. Ospravedlnění, o kterém Pavel hovoří, je tudíž dar od jiného subjektu – tzn. byli jsme uznáni za spravedlivé (Řím 4,16).

### 1. 3. 6 Kristovská typologie jako naděje každého věřícího

Adam není obrazem jen Ježíše Krista, ale také každého z nás: smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili (Řím 5,12). Jinými slovy: to my jsme skutkem provinění propadli odsouzení a trestu a zase jen my jsme byli ospravedlněni činem spravedlnosti Ježíše Krista! Uvažme proto jedno: pokud by Bůh ztrestal všechna pokolení jen pro vinu Adamovu, nebyl by pošetilým a nespravedlivým Bohem?

Spásná událost, o které mluví Pavel, je vykreslena ve vztahu k Zákonu. Zákon, zde funguje jako soubor norem, které pouze nabízejí hranice pro jednání.

---

<sup>21</sup> Srov. JOIN-LAMBERT, M. Adam. In LEON – DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*, s. 4. Et THEOBALD, M. *List Římanům*, s. 135.

<sup>22</sup> Miskotte hovoří ve své knize Edda a Tóra o jediném tragickém osudu, který se nemůže a nesmí – podobně jako v řecké tragedii – vyhnout žádnému stvoření. Tímto osudem je smrt. A tak i v křesťanství zůstává jakýsi pozůstatek osudu (Srov. MISKOTE, K. H. *Edda a Tóra*. Benešov : Eman, 2004. ISBN 80-86211-34-7.).

Tyto hranice jsou dané a nemohou se pro záchranu hříšníka ani rozšířit, ani zúžit. Přesto je na pozadí Zákona hřích okamžitě patrný, a tak nás sám Zákon usvědčuje<sup>23</sup> z hříchu (Řím 5,13). K tomu je třeba připočít logiku následků činů. Za zlo sklízíme zlo, za dobro dostáváme dobro. Soud vede k odsouzení, kdežto milost vede k ospravedlnění (Řím 5,16). Kristus však tuto logiku láme, protože tam, kde se rozhojnil hřích, se v míře daleko větší rozhojnila milost (Řím 5,20). Jinými slovy, za hřích paradoxně sklízíme milost. Naše hříšnost byla Bohem přivedena do vztahu k milosti Ježíše Krista. V tomto vztahu nalézá člověk ospravedlnění jako dar a Bůh shledává člověka pro Ježíše Krista spravedlivým – před Zákonem bezhříšným.

Objevuje se před námi poslední postava hry a tou je víra. Jako Bůh označil spravedlivým Abraháma na základě víry (Řím 4,9), označil tak i každého jednotlivého člověka na základě jeho víry v ospravedlňující událost Ježíše Krista (Řím 1,16 „παντι τῷ πιστεύοντι“). Pod těmi, kdo uvěřili, můžeme rozumět ty z nás, o kterých platí slova apoštola Pavla: „ti, kteří přijímají hojnost milosti a darované spravedlnosti“ (Řím 5,17).

„Přijímající - λαμβάνοντες“ – je tu vyjádřeno présentem participia aktiva, jež předpokládá aktivní spolupráci při přijímání milosti a ospravedlnění, což v první řadě předpokládá informovanost člověka a víru v Kristovu událost a víru v možnost ospravedlnění. „Pavel tak odvádí pozornost od sféry etnicity, příslušnosti k židovskému národu, k tématu osobní odpovědnosti v Kristu.“<sup>24</sup>

#### 1.4 Zákon Ducha a smrt hříchu

Druhou část listu uvádí Pavel otázkou: Co tedy máme říci? Že máme dále žít v hříchu, aby se rozhojnila milost (6,1)? Sjednocení s Kristem nás povolává k tomu, abychom již nehřešili, ale hříchu spolu s Kristem zemřeli (6, 3-5). Tato idea je rozpracována v následujících kapitolách listu.

---

<sup>23</sup> Srov. THEOBALD, M. *List Římanům*, s. 148.

<sup>24</sup> BURNETT, G. W. *Paul and the salvation of individual*, 139.

Ve verších 7,9-13.25b, i když jaksi zástupně hovoří Pavel v 1. os. sg. ve formě tzv. „προσωποποια“ – angl. „speech-in-character“,<sup>25</sup> objasňuje obecně lidskou zkušenost s rozporem mezi dobrem a zlem uvnitř každého člověka. Člověk je tak v moci Zákona, který jej zotročuje (7,4). Kristus nás však osvobozuje k zákonu Ducha, který vede k životu a osvobozuje od zákona hříchu a smrti (8,2.26-30).

Zákon Ducha by se měl projevovat službou Bohu v denním životě: láskou, horlivostí, trpělivostí, pokorou, životem v pokoji, poslušností vůči představeným, spravedlností (12,9-18 a 13,1-3) – jednoduše naplněním zákona, který je shrnut do dvou největších přikázání (13,9-10; srov. Mt 22,37-40). Pavel tak pravděpodobně ve spojení Řím 5,3-5 a osmé kapitoly téhož listu v tématu o Duchu svatém, který nám byl dán (5,5), ale i obsahem celého listu odkazuje na propojení spásitelského záměru se stvořitelem v nové dějinné epoše (Iz 65,17), kterou započíná Kristova událost: podobně jako se při stvoření vznášel Duch Boží nad vodami (Gn 1,2), je Duch svatý přítomen v životě církve jako první znamení, nebo prvotina nového stvoření.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Srov. STOWERS, S. A *Rereading of Romans : Justice, Jews, and Gentiles*, s. 17. Et BURNETT, G. W. *Paul and the salvation of individual*, s. 180.

<sup>26</sup> Srov. GRIEB, A. K. *The Story of Romans*, s. 62.

## 2 MYTIZUJÍCÍ MODEL

Typologie Adama a Krista přináší řadu interpretací. Jednou z nich je i mytizující model, který se snaží vzít vážně realitu dědičné viny a výpovědi o hříchu a ospravedlnění v listě Římanům, která je zpřítomňována v každém lidském životě, o to více v životě křesťana.

### 2.1 Problematické prvky mytizujícího modelu

Tématem mé diplomové práce je otázka zpřítomnění Krista skrze historický příběh. Protože si mýtus dělá nárok na reálné zpřítomnění minulé události v rámci rituálu, jak to představuje právě Mircea Eliade, uvažuji i v rámci své práce možnost mytizujícího zpřítomnění události spásy, proti čemuž však vystupuje Bultmann a ostatní modely, které spíše zdůrazňují narativní a informativní charakter biblického příběhu.

Někteří badatelé v současnosti chápou mýty především a pouze jako příběhy, ať už svou povahou vysvětlující, nebo vypovídající zvláštním způsobem o vztazích mezi jednotlivými subjekty skutečnosti, neboť popisují přirozený a kauzální vztah.<sup>27</sup>

List Římanům však ve svých prvních kapitolách připomíná některými prvky rituálně-narativní aspekty mýtického zpřítomňování - ať už personifikací jednotlivých objektů kérygmatu (např. Zákona či hříchu), nebo porovnáním dvou věky oddělených dějinných událostí, nebo důrazem na princip „pars pro toto“ a na princip vztahu „od - k“,<sup>28</sup> či exemplárností a signifikantností (ve smyslu významovosti) jednotlivých příběhů – popisů, příp. výkladů.

Avšak prověřením této možnosti a porovnáním s navazujícími modely práce jsem zjistil, že o zpřítomnění Kristovy události mýtickým způsobem nemůže být řeč: v rámci kérygmatu sice zůstává stále stejná postava Krista, avšak sbor učedníků se mění a aktualizuje s novými generacemi Kristových

---

<sup>27</sup> Srov. POLANYI, M. PROSCH, H. *Meaning*, s. 120.

<sup>28</sup> Srov. tamtéž, s. 136.

následovníků. Kněz sice vystupuje jako ‚alter Christus,‘ ale ne jako Kristus sám, jak by to platilo právě v rámci rituálu např. řeckých mystérií a konečně „v mýtu nejde jen o připomínku (památku), ale o zopakování, což je v rámci biblického chápání stvoření, spásy a její garance naprosto nepřípustné.“<sup>29</sup>

Mýtus, jako metaforický prvek, může být i v Písmu sv. chápán jako informativní příběh. Podobně jako obraz krajiny informuje o prostředí, takže si o ní pozorovatel udělá představu, ale nemůže do ní vstoupit, je i biblický příběh jakýmsi informativním prostředkem mezi biblickou událostí a životem čtenáře. Avšak právě proto musí být nutně mýtus se svou konotací zaměněn za pojem příběhu, či lépe kérygmatu, doplněném o sakramentální princip, který přesněji odpovídá tomu, co Kristova událost znamená a ve skutečnosti působí.

Mýtus tak může v rámci analogického a metaforického myšlení přispět k participaci na příběhu v rámci identifikace s jednotlivými postavami, tak jak je Pavel představuje.<sup>30</sup> Budu-li parafrázovat Pavlovu ideu: Nemusím se „vtělit“ do Abrahámovy identity, aby mi mohl být příkladem člověka věřícího. „Přesto mýtické porovnávání kauzálních vztahů ve stvoření zakládá určitý způsob empirického poznání.“<sup>31</sup>

Z uvedených důvodů se chci v prezentaci tohoto modelu vyhnout pojetí mýtu jako fantaskního příběhu, jehož hodnověrnost je silně zpochybněna, jak se na něj z hlediska moderní mentality<sup>32</sup> nahlíží. Proto se pokusím důkladně popsat Eliadovské pojetí mýtu a mytologie, ze kterého vynikne důraz na dynamiku reality opakujícího se děje, abych mohl, v druhé části této kapitoly, představit souhrn příběhu o Ježíši Kristu, realitu jednotlivého člověka a mystérium jeho ospravedlnění a spásy. Tato kapitola je tak chápána jako předmět sporu následujících participačních modelů.

---

<sup>29</sup> Srov. POLANYI, M. PROSCH, H. *Meaning*, s. 123.

<sup>30</sup> Srov. tamtéž, s. 138.

<sup>31</sup> Srov. tamtéž, s. 135.

<sup>32</sup> Nebezpečí absolutní demytologizace tkví v odosobnění Boha a v jeho převedení na ideu Dobra a postavy ďábla na ideu Zla: „Když lidé hovoří o mytologii a rituálech, obvykle o nich hovoří z hlediska moderní mentality. Mluví o hledání počátků světa, o stvořitelských mýtech a podobně – to jsou vysvětlující neboli etiologické mýty. O tom však mýty nejsou. Mýtus nesouvisí s analyzováním a vědeckým odkrýváním příčin. Mýtus souvisí s hledáním vztahu mezi lidskou bytostí a jejím prostředím.“ CAMPBELL, J. *Proměny mýtu v čase: Vývoj mýtů od raných kultur až po středověké legendy*, s. 74.



## 2.2 Religionistické pojetí mýtu u Mircei Eliade

Pro archaického člověka, tedy člověka starých kultur, představuje mýtus základní stavební kámen veškeré skutečnosti. Mýtus není jen příběh, předávaná moudrost, jež má jednoduchým způsobem vysvětlit, jak vznikl svět. Mýtus je proces, v jehož rámci bylo vytvořeno vše a jen v mýtu má vše smysl.<sup>33</sup> V tomto smyslu nejde pouze o narativní charakter mýtů, ale o jejich sejetí s předvěkou skutečností.

Pokud bychom redukovali religionistické pojetí mýtu na příběh a vypravování, pak by, z definice vypravování o sekvencích událostí poskládaných chronologicky a kauzálně v definici mýtu jako vypravování, převládl důraz právě na jejich signifikantnost. Jakákoliv kauzalita nebo chronologie vyplývá až z uskutečnění důsledku mýtu ve světě.

„Mytologie většinou vychází z mýtu, zpracovává ho však na základě literárních požadavků a přetváří ho v literární dílo, které může mít velkou podobnost s bajkou, pohádkou nebo legendou. Přítomnost podobných mytologických výtvorů v evangeliích by dnes nevyvolala zvláštní těžkosti, protože bychom se mohli vždy odvolat na úmysl Ježíše nebo autora evangelií, který by chtěl pomocí mytologie osvětlit nějakou těžce pochopitelnou pravdu. Většinou se však připouští, že v evangeliích se mytologie nenachází; mluví se pouze o mýtickém pohledu na Boha a na spásu.“<sup>34</sup>

Řada teologů a religionistů však rozvinula diskusi o mytologii a křesťanské zvěsti. Následující články blíže představují proces, jakým mají mýty zpřítomňovat to, o čem vypráví.

## 2.3 Čas profánní a sakrální v mytologii

V mýtu se člověk ocitá na jakémisi rozhraní dvou časů. Jedná se o čas posvátný a čas světský. Do času světského (profánního) spadají činy, které nemají

---

<sup>33</sup> Srov. ELIADE, M. *Posvátné a profánní*, s. 67.

<sup>34</sup> BOUBLÍK, V. *Setkání s Ježíšem*, s. 101.

žádný náboženský význam. Jelikož však pro archaického člověka měly náboženský význam všechny skutečnosti, je nyní nutné důkladně pojednat o čase posvátném (sakračním), který se do profánního času vlamuje, ovlivňuje ho, ale jinak existuje nějakým způsobem mimo něj.

Mýtus představuje jakousi exemplární skutečnost, jež je celým následným stvořením kopírována. Co si pod tím představit? Ve zcela zvláštní době „in illo tempore“ – za oněch časů, jinak také v době „ad origine“ – na počátku, či spíše těsně před počátkem dějin, byl bohy, bájnými hrdiny a pralidmi vykonán ustavující příklad (archetyp),<sup>35</sup> podle kterého byly nastaveny zákony vesmíru, technologie ba dokonce i vztahy mezi lidmi a mezi lidmi a přírodou. Nemá smysl tuto dobu hledat na časové přímce. Tato doba je nedějinná a do dějin se vlamuje, aby jim dala smysl. „Mýtus je tedy definován jako způsob bytí: jako takový jej lze chápat jenom tehdy, když odhaluje, že se něco plně projevílo, a tento projev je tvořivý a příkladný, protože odůvodňuje skutečnosti i lidské chování.“<sup>36</sup>

Mýtus v podobě události z počátku dějin se tak stává příkladem pro lidské chování a tudíž je člověk nucen mýtickou událost neustále zpřítomňovat, aby jeho konání bylo úplné, smysluplné a bezvadné. Z toho všeho naproti tomu vyplývá, že čas profánní a profánní svět je prostorem vcelku bezvýznamným, slabým, negativním, neskutečným a jediná smysluplná existence člověka je nasměrována mimo dějiny.

## 2.4 Rituální zpřítomnění archetypu

Zpřítomňování oné posvátné události člověk vykonává pomocí rituálů. Takovéto rituály nejsou něčím jiným než událostmi, které transcendentální bytosti

---

<sup>35</sup> Pojem „archetyp“ nebudu chápat jako C. G. Jung, ale jako M. Eliade, který sice převzal tento pojem od Junga, ale vtiskl mu obsah ustáleného motivu mýtických událostí – jednoduše jako „typ“ události. Kdežto Jung vykládá archetyp jako „duševní orgán přítomný v každém z nás. Je prvkem naší duševní struktury, a tudíž vitální a nutná složka naší duševní ekonomie. Představuje nebo zosobňuje jisté instinktivní danosti primitivní duše: skutečné, avšak neviditelné kořeny vědomí. (...) jeho účelem je kompenzovat nebo korigovat, smysluplným způsobem, nevyhnutelnou jednostrannost a extravagance vědomí. Jeho podstatou je soustředění se na několik málo obsahů a jejich pozvednutí k nejvyššímu stupni zřetelnosti.“ KERÉNYI, K. JUNG, C. G. *Věda o mytologii*. s. 84 – 86.

<sup>36</sup> ELIADE, M. *Mýty, sny a mystéria*, s. 8.

prožili „na počátku“, a které nyní musí sehrát i člověk, aby dosáhl smyslu pro věci, které chce konat. Nejvýznamnějším příkladem je rituál Nového roku, jehož jádro představuje kosmogonický mýtus ohrožení a obnovení božského stvoření. Stejně jako bohové v „oněch posvátných“ dobách bojovali proti nepříteli za zachování existence, musí i lidé kvůli své existenci a jejímu posvěcení sehrát kosmickou bitvu, aby obnovili svět.

Jiným rituálem může být příprava pracovních nástrojů či zbraní, které musí být rovněž zasvěceny znovuprožitím mýtické události posvátného času, neboť „ani předměty vnějšího světa, ani lidské úkony samy o sobě nemají žádnou autonomní vnitřní hodnotu. Předměty nebo úkony nabývají hodnotu, a tím se stávají reálnými, jestliže se nějakým způsobem podílejí na realitě, která je přesahuje.“<sup>37</sup>

## 2. 5 Mýtus a rituální iniciace

Pro archaického člověka je tedy doba „in illo tempore“ důležitá natolik, že je na ní duchovně i životně závislý. „Člověk touží znovu nalézt činnou přítomnost bohů, žít v čistém, čerstvém a ‚silném‘ Světě, v takovém, jaký vzešel z rukou Stvořitele.“<sup>38</sup> Z tohoto obdivu počátkem, z tohoto stesku po ráji, z té touhy znovu prožít stav ráje pak vyvěrá kruhovitě, cyklické pojetí dějin.

Nejen, že člověk dává smysl svým nástrojům a svému konání, ale i sám sebe, lépe řečeno, i své potomky zasvěcuje do mytologie a provádí je iniciačními rituály. „Obecně se rozumí iniciací souhrn rituálů a ústních naučení, po kterých následuje zásadní změna náboženského a sociálního statutu osoby, která iniciaci podstupuje. Vyjádříme-li tento fakt filosoficky, pak je iniciace rovna ontologické změně existenciálního režimu. Na konci svých zkoušek se neofyt (zasvěcenec) těší jinému způsobu existence, než jaký měl před iniciací: stal se někým jiným - prodělal iniciaci přechodu.“<sup>39</sup>

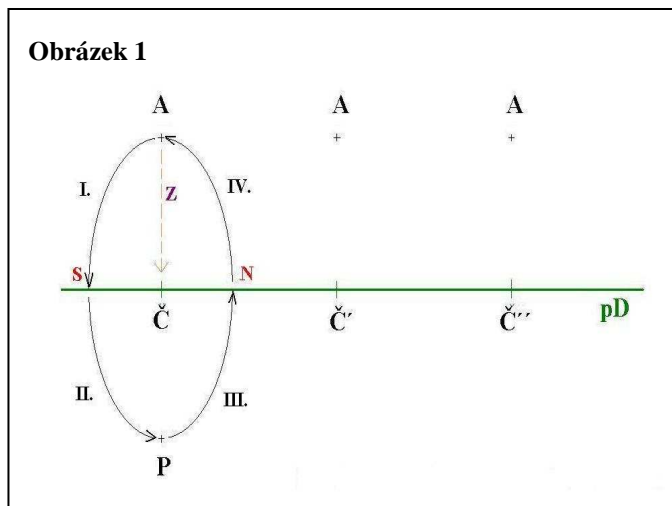
---

<sup>37</sup> ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu: Archetypy a opakování*, s. 11.

<sup>38</sup> ELIADE, M. *Posvátné a profánní*. Praha, s. 64.

<sup>39</sup> ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti: Mystická zrození*, s. 4.

Tento přechod mezi životem v profánní neexistenci, iniciační smrtí a zrozením k životu v sakrální existenci jsem se pokusil naznačit na obr. 1, které velmi obecně popisuje proces, jímž se ubírá mladý člen archaické společnosti.



Uvažujeme tedy člověka (Č) náboženským způsobem, který na počátku svého života neví nic o náboženství, které vyznává jeho rod, národ a kultura. Můžeme ho položit kamkoliv na dějinné přímce (pD), jednak proto, že se mýtus týká všech,

ale také proto, že dějiny v rámci mytologie neexistují a dali by se těžko naznačit. Linearita dějin v cyklickém pojetí času však může být zachována, protože i mýtický člověk vnímá některé chronologické aspekty času (např. rodokmeny).<sup>40</sup>

Tento člověk se dozvídá o bájném hrdinovi, který vystupuje v mýtech své kultury. Mýtus o hrdinovi (A) přichází k člověku jaksi od věčnosti, mimo dějiny. Fáze označená ve schématu římskou číslicí I, o které člověk neví, se týká hrdiny. Hrdinův „hřích“<sup>41</sup> strhl člověka do dějin (jakoby k jeho smrti - S, kterou mu tím přivodil). S touto fází se v hrdinově příběhu pojí dědičnost negativního stavu, se kterou se člověk ztotožní až během II. fáze. Nacházíme se právě v prostoru sakrálního času, ve kterém je ustavena exemplární událost a její následky. Do této fáze můžeme tedy zařadit prvotní události všech tématik, jimiž se mýty zabývají (stvoření světa, položení základů technologie, bohoslužby, manželství atd.) Budiž však jasné, že přítomnost této události je věčná, a tudíž se neustále zpřítomňuje (Z) do všech pozemských časů a u všech lidí.

Ve II. fázi si pod vlivem náboženské výchovy člověk uvědomuje svou identitu – tedy participaci své osoby na „hrdinovi“ a jeho provinění. Poznává pád

<sup>40</sup> Srov. KÜNG, H. VON STIETENCROON, H. *Křesťanství a hinduismus*, s. 82 – 86.

<sup>41</sup> Pod pojmem hřích je chápána jakákoliv událost, která negativně poznamenává stav celého stvoření a v rámci iniciací musí být napravena.

(P), který prožívá spolu s hrdinou svého náboženství. Člověk je v této fázi uváděn do společnosti. Setkává se s tradicemi a mýty svého kmene. Osvojuje si jeho hodnoty a postupně se stává skutečným a plným člověkem. Nyní je připraven na iniciační rituál.

Ve III. fázi člověk vlivem iniciačních obřadů poznává smysl utrpení svého života, očišťuje se a pomyslně stoupá, dotýká se „pradějin“ čistějších sám čistější (jakoby na počátek svého života při narození – N). Začíná chápat a přijímat to, co se naučil od svých předků. Prochází rituální smrtí v profánním světě a rodí se do života nového. „Zvláštnost archaického myšlení je právě v přesvědčení, že totiž není možné změnit nějaký stav bez toho, aniž bychom ho před tím zcela nezrušili.“<sup>42</sup>

Zde je strhnut hrdinovou obnovou, jeho vítězstvím nad zlem, dějinami. Člověk se spolu s hrdinou ve IV. fázi společně vrací na počátek všeho (což se v různých náboženských systémech může nazývat jako vyvanutí či spása). Člověk se opět vrací do počátku, odkud vyšel. Tato „participace na duchovním životě je umožněna především díky religiózním zkušenostem vyvolaným v průběhu iniciace.“<sup>43</sup>

Člověk v tomto mytologickém pojetí může vystupovat jako individuum, nebo jako obecný pojem. Nevládne-li jednotlivec či celé generace dosáhnout „spásy“, přicházejí noví lidé (individua či celé generace), aby se o to pokusili (Č, Č', Č''). Mýtický příběh zůstává po celé dějiny stále stejný, a projevuje se tedy vždy a na každém. Každý náboženský systém pak má své speciality a odlišnosti, které nemohu v tomto obecném schématu dostatečně pojmout.

## 2. 6 Mýtus jako způsob vyjádření

V předchozím přehledu jsem se pokusil přibližně a velmi obecně naznačit, co je v mýtickém pojetí obsaženo a proč. Odpověď na otázku, co tedy mýtus je, uvedu slovy Karla Kerényie z knihy *Věda o mytologii*: „V pravém mytologématu

---

<sup>42</sup> ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti*, s. 9.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 9.

není význam něco, co by se dalo stejně dobře vyjádřit nemytologicky. Mytologie není prostě způsob vyjádření, který by se dal zaměnit za nějakou jinou, prostší a srozumitelnější formu, a to ani tehdy, kdyby to byla forma jediná a možná (...). Mytologie vysvětluje sama sebe i všechno ostatní ve vesmíru nikoliv proto, že by byla vymyšlena za účelem vysvětlování, nýbrž proto, že patří k jevům, které jsou svou povahou vysvětlující.“<sup>44</sup>

Archaický člověk, ať už své příběhy vymyslel sám, nebo mu byly zjeveny, nebo byl inspirován nějakou transcendentální bytostí, považoval mýty za realitu, která jej nějak ovlivňuje. Je jakýmsi projevem kolektivního myšlení. Vyjadřuje vztahy, které pociťoval, a troufám si říci, že ještě pociťuje, jako existenciální a předával toto poznání v rámci příběhů dalšímu pokolení.

„Znát mýty znamená vědět, co se skutečně stalo ve světě, to, co bohové a civilizační hrdinové skutečně učinili ... Poznat mýtus znamená znát jeho božské dějiny, které se zjevují v ději, tj. v řadě nepředvídatelných událostí, jež jsou však nabitě významy a navzájem spolu souvisejí (...) Tyto činy posvátných dějin nás tedy uvádějí do všeho, co se stalo významného od stvoření světa, do všech událostí, které přispěly k tomu, aby se člověk stal takovým, jakým je dnes.“<sup>45</sup>

## 2.7 Mysterijní podoba křesťanství

Každé vypravování obsahuje jakýsi úmysl a koncept sdělení. Biblické vypravování není naším výmyslem (invencí), ale přichází k nám jako Boží zjevení. Není tedy předmětem otázky co, ale kdo. Je tak realitou, v jejímž rámci se setkává Bůh spolu s člověkem/ lidmi.

Křesťanství je událostí Ježíše Krista bytostně mysterijní (tajemnou). Hovoří o tajemství vnitřního života Boha a vycházení Krista. Nemůže se vyhnout ani tajemství původu zla a reakce na ně, tedy tajemství spásy/ záchrany člověka a tudíž dějinám spásy, které vrcholí Velikonoční událostí – životem, smrtí a vzkříšením Ježíše Krista, nesenou tajemstvími víry a svátostí, potažmo

---

<sup>44</sup> KERÉNYI, K. JUNG, C. G. *Věda o mytologii*, s. 10 - 11.

<sup>45</sup> ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti*, s. 11.

tajemstvím církve.<sup>46</sup> Tím, že se člověk pokouší pochopit obrazy, jimiž se Bůh zjevuje jakožto mystériem, odpovídá na skutek Boží lásky a tvoří jakousi představu o Bohu, kterou pomocí obrazů, metafor a paralel či analogií představujeme v rámci kerygmatické služby církve. Vypráví o Božím jednání a zároveň nechává v příběhu jednat samotného Boha, jakoby jednal přímo během vypravování – tvoří tak jakousi Boží kinematografii.<sup>47</sup>

### 2. 7. 1 Vypravování dějin jako mythos a theodrama

Americký teolog Kevin Vanhoozer<sup>48</sup> rozlišuje v rámci řešené problematiky antické chápání literárního žánru mýtus a aristotelsky chápaný pojem mythos. Pojem mýtus spojuje s obvyklými konotacemi, pod kterými je v současnosti chápán: tedy jako předvědecký pokus vysvětlit přirozené jevy ve světě na základě kosmologických a existenciálních mýtů.<sup>49</sup>

Naproti tomu chápe pojem mythos jako Aristotelův termín pro dramatický obsah děje, protože „drama je esenciální nápodoba ne osob, ale činů a života. Mythos je tak příběhem, který zahrnuje to, co lidé dělají a co se jim stává.“<sup>50</sup> Oproti schématu Boží kinematografie zdůrazňuje Vanhoozer, že „Bůh není jen subjekt vypravování, ale i jeho autor“<sup>51</sup> a chápe schéma zpřítomnění Božských událostí v intencích H. U. Balthasara jako theodrama.

Takové pojetí vypravování předpokládá, že „jen Bůh může sama sebe učinit známým (...) skrze aktivní – činné sebesdělování nejen slovy, ale v konajícím Slově.“<sup>52</sup> Mythos je tak chápán jako prostředek tohoto sebezjevení, protože prostředkuje komunikativní vztah Boha se svým stvořením (Gn 1,1-3; Gn 18, 22-33; Žd 1,1-3; Jan 1,14 a Řím 8,15-16).<sup>53</sup>

---

<sup>46</sup> Srov. SKALICKÝ, K. *Mysterijní povaha křesťanství*, s. 1.

<sup>47</sup> Srov. MURPHY, F. A. *God is Not a Story*, s. 22 – 26.

<sup>48</sup> Srov. VANHOOZER, K. *Remythologizing Theology*, s. 3 – 5.

<sup>49</sup> Srov. tamtéž, s. 3.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 5.

<sup>51</sup> Tamtéž, s. 12.

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 24.

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 36 – 56.

Mytologizující interpretace Písma sv. se tedy pokouší spojit pouhé vypravování o činech a činy samotné do procesu, na jehož konci bude spojen život jednotlivce s celkovým příběhem započatým Bohem ve stvoření světa.

### 2. 7. 2 Vypravování dějin jako mythos nebo epos?

Vypravování dějin mělo vždy svou informativní, ale i oslavnou funkci. Příběhy, mýty, báje, legendy a eposy seznamovaly posluchače s událostmi, které se odehrály v dávných dobách provázeny pozoruhodnými činy a jevy, pro poučení a povzbuzení posluchačů. Dějinný epos tak popisuje věk, představovaný jako normativní, pomocí událostí, které dávají smysl a sebeporozumění lidem nebo národům. Proto má epos jednoznačnou národní orientaci obohacenou o místní varianty nebo formy. Děj má dvojí úroveň jednání, ve které se boží a lidské aktéři účastní bok po boku. Téma a motiv takovýchto příběhů bývají čerpány z ústní tradice, která se pokouší interpretovat události, o kterých později vypráví.<sup>54</sup>

Starozákonní pojetí dějin bychom mohli rovněž označit jako dějinný epos. Starý zákon nehovoří o všech událostech, které se v dějinách Izraele staly. Některé významné události relativizuje a všímá si spíše událostí, které jsou zdánlivě bezvýznamné.

Důvod, proč můžeme ve Starém zákoně hovořit o dějinách, závisí na Božím jednání, které se projevuje v čase. Bůh tvoří svým slovem dějiny a dává jim jejich směr, smysl a cíl. Bůh tvoří svět (Gn 1,1) spolu s jeho zákonitostmi (Žl 33). Vede svůj lid (Iz 44,7), vychovává (Dt 8,5), varuje (Neh 9,34), dopouští události (Ex 21,13), soudí (1Kron 16,14), smilovává se (Iz 49,13), zaslubuje (Gn 12,1-7), chrání (Dt 32,10) a zachraňuje (Žl 106,8).

Člověk na toto spásné Boží jednání odpovídá svými pochybnostmi (Jer17,13), přiznáním lidské omezenosti (Žl 8,5), vyznáním své hříšnosti (Žl 51), lítostí (Žl 6), přímlovami a prosbami (Žl 116,4), díkůvzdáním (Žl 100),

---

<sup>54</sup> Srov. HENDEL, R. *Rememebring Abraham : Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*, s. 104.



slávoslovím (Žl 111) a věrností (Žl 18,26). Tím se dějiny stávají prostorem setkání člověka s Bohem.<sup>55</sup>

Tyto mysterijní obrazy podporují dějinné vědomí, které je ve Starém zákoně vyjadřováno dvojitým typem výpovědi o dějinách, které jsou sestavovány podle podobného principu. Dějiny jsou tu prezentovány jako kontinuum v tzv. dějinném krédu (Jz 24,2-14) či rodokmenech (Gn 5), ale také jako jednotlivé, ukončené, od sebe oddělené události jako např. ve Chvále otců (Sír 44-50). Je patrné, že dějiny ve Starém zákoně mají jednotící prvek, který jim poskytuje identitu. Tímto jednotícím prvkem je Bůh, který sjednotil dějiny svým zaslíbením daným Abrahamovi (Gn 12,1-7) a přesto jim ponechal dynamiku, kterou můžeme spatřit v dějinně podmíněném chápání abrahámovského zaslíbení.

Kontinuum dějin bylo původně chápáno na základě dědičnosti zaslíbení. Dějiny spásy hovoří k tomu, kdo zaslíbení zdědil po svých otcích (Ex 6,3-8). Pod vlivem působení proroků se posouvá pochopení dějin zaslíbení a jeho účastníků na ty, kdo jsou příslušní k zaslíbení.<sup>56</sup> Dědičný podíl na zaslíbení není prvek, který je absolutně rozhodující, ale vyžaduje také připravenost a pohotovost dědiců k Božímu Zákonu (Iz 51,1-6). A konečně díky Ježíši Kristu je zaslíbení rozšířeno na každého člověka, který slyší jeho hlas a zachovává jeho slova (Gal 3, 29; Řím 4,11-12; 5,1-2; Mt 3,9-11; Mt 8,5-13; J 8,31-59).

Rolf Rendtorf sice naznačuje, že dějinný příběh sdělovaný Starým zákonem je uměle vytvořený konstrukt spojených tradic,<sup>57</sup> přesto je vyprávěn s oprávněným nárokem na pravdivost, protože „příběh nikdy neposkytuje perfektní kopii reality, ale (...) referuje o aspektech lidské zkušenosti.“<sup>58</sup> Je tedy zřejmé, že vždy jde o vyjmutí některých událostí na úkor druhých. Jde do jisté míry o subjektivní hodnocení dějin, které sleduje konkrétní účel jako červenou nit, jež se táhne spleť chodeb labyrintu a my vybíráme jen jednu z více možností vyjádření. Dějiny spásy pak můžeme vyprávět pro poučení o předcích

---

<sup>55</sup> Problematika sepětí Božího jednání v dějinách je hlouběji zpracována v kapitole 4.

<sup>56</sup> Problematika příslušnosti k zaslíbení v rámci abrahámovského modelu je hlouběji rozpracována v příloze č. II.

<sup>57</sup> Srov. RENTDORF, R. *Hebrejská bible a dějiny*, s. 29 – 31.

<sup>58</sup> HERMAN, L.; VERVAECK, B. *Handbook of Narrative Analysis*, s. 14.

a významných událostech, ale také jako velký příběh Boží záchrany počínající od Abrahama, potažmo Adama, který pokračuje Kristem a končí se v eschatologickém očekávání.

## 2. 8 Mytizující interpretace Adamovské typologie

Pomocí příběhu odhaluje vypravěč Boha a vztahy v lidské existenci (hříšnost, smrtelnost, svobodnost k jednání, zatracenost a spasenost, podřazenost a nadřazenost a další). Mýtus neukazuje, jak má člověk jednat, ale pokouší se vysvětlit důvody a význam lidského jednání a jeho hlubší náboženský smysl – důsledek předdějinného aktu (v tomto případě lidská hříšnost jako důsledek Adamova hříchu).

Již Starý zákon ukazuje, že Bůh koná tak, že není nutné nic obnovovat. Pokud se nám přesto zdá, že Bůh je nucen obnovovat své stvoření např. v příběhu o potopě světa, pak - podle mého soudu – jsou události spásy nahlíženy velmi povrchně. Pokud je totiž třeba něco „obnovit“, pak raději tvoří Bůh zcela nové, tedy jiné. A to nikoliv takovou cestou, že by vrátil stav věcí na počátek, nebo zničil nedokonalé (Iz 42,9). Člověk navíc sám sebe ani svěřené stvoření nezasvěcuje, ale posvěcuje, ne aby se toto stalo reálným ve smyslu archaických mýtů, ale aby se stalo svatým ve smyslu biblických požadavků.

Zaměříme-li naši pozornost nyní na iniciační obřady, vidíme, že ani v jejich rámci nemění křesťané svou identitu, jak jsem naznačil u problematiky „zreálnění“ zasvěcovaných osob a předmětů v článcích 2. 4 a 2. 5. Identita si v tomto ohledu zachovává své kontinuum. Co se však mění je status svěcenců, neofytů. Mění se jejich postavení v rámci celého světa – kosmu. Člověk je po těchto obřadech připodobňován svým postavením k andělům (Lk 20,36).

Avšak ani v příbězích o Adamovi neprocházejí lidé žádným koloběhem identifikace s Adamem, s jeho proviněním a jeho trestem. Člověk není potrestán spolu s Adamem. Princip, na jehož základě se člověk nějakým způsobem k Adamovi připodobňuje, je princip typologický – spíše mytizující, než naprosto mýtický.

Adam pro nás představuje určitý typ jednání, určitý typ existence. V tomto jeho typu pak poznáváme stejný typ našeho jednání, naší vlastní existence. Znáť mýty, mít hlubší vhléd do naší existence, jak jsem už jednou citoval Mirceu Eliade, znamená chápat, že Boží jednání a jednání lidské jsou v našich životech neoddělitelné.

## 2. 9 Vztah mýtu a dějin jako základ křesťanského vyjadřování?

V tomto článku se pokusím pojednat o problému, který nastiňuje Schubert Ogden, když se ptá, „jestli požadavek demytologizace žádá nebo neřádá eliminaci všech „symbolických“ nebo „analogických“ jazyků v řeči o božském.“<sup>59</sup> Zvažuje, zda o Bohu a jeho aktivitách hovoříme mýticky, myto-poeticky, metaforicky nebo analogicky.

### 2. 9. 1 Mytické a myto-poetické cyklické pojetí

Brevard S. Childs představuje mýtus jako lidské porozumění realitě: „Zatímco moderní člověk si myslí o světě, že je pasivní a neosobní, člověk původních kultur ho naopak vidí jako aktivní, žijící, s mocí, která ovlivňuje každou oblast jeho života. Každá událost, od ranního rozbřesku, přes plody na stromech, až po zrození a smrt v rodině, je pokládána za realitu, která určuje jeho život.“<sup>60</sup> Funkcí kultu by pak bylo „aktualizovat skutečný světový řád.“<sup>61</sup>

„Čas v mýtu,“ pokračuje Childs, „se počítá od aktu oddělení linií, které rozdělují svět bytí od světa nebytí.“ Tedy svět předdějinný, který má povahu skutečnosti a svět dějinný, který je paradoxně neskutečný (srov. článek 2. 3). „To neznamena rozdění na minulost, přítomnost a budoucnost, ačkoli se vše v prvotních časech odehrává jakoby v minulosti. (...) Mýtický čas není v žádném případě homogenní, ale závisí na kvalitě partikulárního času, je označen jako sakrální nebo profánní. Mýtický čas je časem KAIROS – jako událost prvotní

<sup>59</sup> OGDEN, S. M. *Christ without Myth*. s. 146.

<sup>60</sup> CHILDS, B. S. *Myth and reality in the Old Testament*, s. 17.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 19.

moci a hodnoty. V kultickém opakování je tento čas znovu prožit. Moc této události, která připojuje obsah mýtického času, je aktualizována jako slavnost přicházejícího prvotního aktu. Dva časy, které ukazují stejný obsah, jsou proto identické,<sup>62</sup> jak předdějinné, tak i ty, které jako předdějinné zpřítomňujeme v aktuálním okamžiku dějin. Čas tedy v takovémto pojetí neubíhá, jen se cyklicky opakuje.

Jeleazar M. Meletinskij předpokládá, že se mýtické myšlení „vyznačuje malou rozvinutostí abstraktních pojmů, které nerozlišuje člověka a přírodu. (...) Obsahuje emocionálně intuitivní prvky. Vědecké zobecnění buduje na základě logické hierarchie od konkrétního k abstraktnímu a od příčin k následkům, kdežto mytologické myšlení operuje s konkrétním a personálním, kterých užívá jakožto znaků, a to tak, že hierarchii příčin a následků odpovídá hypostazováním hierarchie sil a mytologických bytostí, které má sémanticky hodnotový význam.“<sup>63</sup> Staví tedy do opozice vědecký zákon proti konkrétnímu personálnímu obrazu individuálních událostí, na které klade mytizující model zvláštní důraz.

Meletinskij tak odebírá jakoukoliv možnost „historicity“ mýtu a redukuje jej na „metaforismus myticko-básnického myšlení, jež si dokáže představovat sociální kategorie a vztahy pomocí „obrazů - metafor“ z okolí přírody a zpětně „zašifrovávat“ přírodní vztahy vztahy sociálními.“<sup>64</sup> Jde o překlad z jednoho metaforického „jazyka“ do jiného, jímž lze méně srozumitelné vysvětlit srozumitelnějším – v náboženském prostoru se tak pokusit o vyslovení nevyslovitelného.

---

<sup>62</sup> CHILDS, B. S. *Myth and reality in the Old Testament*, s. 73.

<sup>63</sup> MELETINSKIJ, J. M. *Poetika mýtu*, s. 175 et 177.

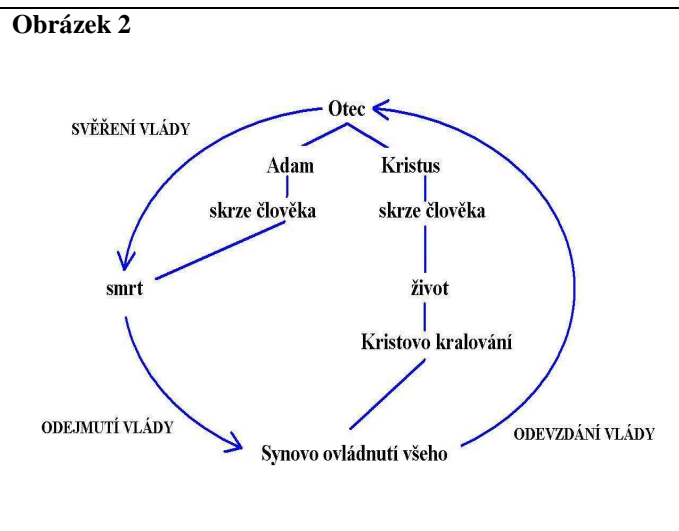
<sup>64</sup> Tamtéž, s. 242.

## 2. 9. 2 Dějiny jako spirála událostí

Hovoří-li se však v křesťanství o eschatologickém očekávání, musím naznačit problém směru dějin a jejich cíle. Toto naznačení je jádrem mytizujícího přístupu k typologii vztahu Adam – Kristus v listech apoštola Pavla.

V této problematice rozlišuji dvojí pojmání směru dějin: cyklické a lineární. V Pavlovském projektu dějin lze nalézt obě pojetí v závislosti na předmětu očekávání.

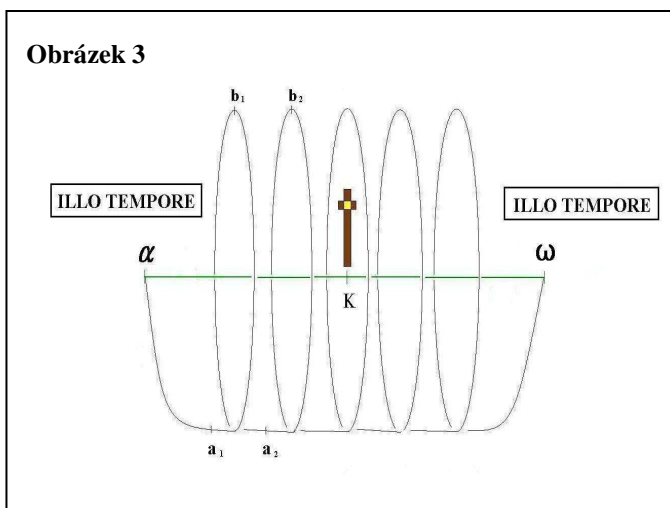
V křesťanské soteriologii nemůže nikdo očekávat, že bychom se v Kristu na konci dějin ocitli opět v ráji – tedy cyklicky na pozici prvního Adama (Zj 21,1-2). Apoštol Pavel však v 1. listě do Korintu (15,20-28) naznačuje jakýsi cyklus



vlády (Obr. 2), která vychází od Boha Otce. Moc je pak převzata smrtí skrze prvního Adama, později znovu uchváčena Synem, druhým Adamem, a spolu s ovládnutým kosmem darována zpět Otcí. Toto schéma zachovává identitu Trojjediného Boha, který jedná v dějinách, a přesto naznačuje změnu, kterou kosmos projde na základě typologického porovnání Adama a Krista, kteří se nacházejí v centru Pavlovy argumentace a ve středu dějinně - náboženského cyklu.

Druhým bodem očekávání je změna statutu člověka/ lidstva, kterou zaslíbil Ježíš Kristus a ohlašují apoštolové (Ef 1,3-23; Gal 2,19-21; 1Kor 1,30; 2Kor 5,17; Žd 9,12), když hovoří o novém stvoření, které bylo vykoupeno a posvěceno životem Ježíše Krista k životu v Bohu. Křesťanství totiž netouží po ráji. Touží touhou nesenou Ježíšem Kristem po něčem, co je víc, než bylo „v oněch dobách“ v ráji. Jde tedy o schéma lineární, vedoucí od jednoho stavu

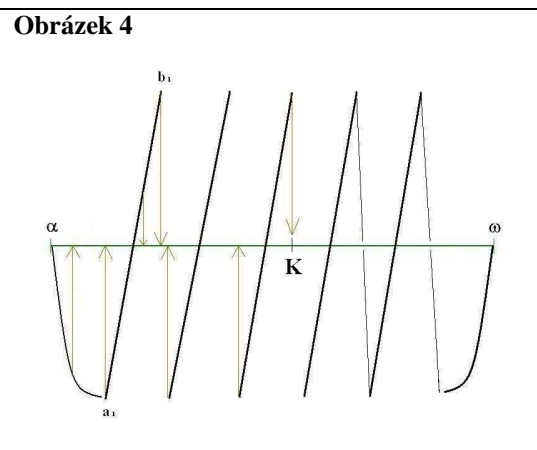
ke druhému. Avšak pouhá přímka by neodpovídala dynamice dějin jakožto souboru mnohých pádů do nesvobody a nových povstání k osvobození, které jsou možné díky věčně trvajícím Božím zaslíbením.



Ukazuje se tak užitečným hovořit o chodu dějin jako o sepětí přímky a spirály (obr. 3), které naznačují, že čas ubíhá odněkud někam (přímka) a přítomnost jednotných témat, která dějiny neustále inspirují a usměřují (spirála). Spirála má tak

mnoho částí, není složena pouze z jednoho kruhu, neboť konečný stav věcí v bodě  $\omega$  se nerovná počátečnímu stavu věcí v bodě  $\alpha$ . Po každém pádu totiž následuje „obnova“, jež s sebou nese něco nového (poznání, zkušenost, zintenzivnění vztahů apod.). Dějiny se uskutečňují mezi událostmi, o nichž se mluví jako o událostech v „oněch dobách – in illo tempore“ minulých či budoucích. Uskutečňují se mezi stvořením a ukončením dějin. Na dolních vrcholech spirál (v bodech  $a_1, a_2 \dots$ ) můžeme umístit typy příběhů o pádu člověka/ lidstva do nesvobody, na horních vrcholech spirál (v bodech  $b_1, b_2 \dots$ ) můžeme umístit typy příběhů o vztahu Boha k člověku/ lidem o osvobození a obnově. V bodech na přímce, kde se spirála pomyslně spojí, protne, s přímkou (obr. 4), jsou umístěny dějinné události, které se odehrály s nějakou účastí na těchto typech událostí promítnutých do dějin, nebo lépe poznanych v dějinách jako Boží zásahy.

V okamžiku Kristovy události (K) dochází k naplnění dějin, završení zaslíbení. Přesto však dějiny pokračují dál, aby bylo Kristovým jménem obnoveno, osvobozeno a ovládnuto vše a spolu s vládou Syna, to mohlo být podřízeno a odevzdáno Otci, aby byl všechno ve všem (1Kor 15,28). „Tím pak, že je člověk spojen s historickým společenstvím obcí, civilizací, má i účast na dějinách, ve kterých má plnit svou úlohu.“<sup>65</sup>



## 2. 10 Individualistické pojetí soteriologie

Jedním z hlavních aspektů mytologizujícího modelu interpretace soteriologického projektu je jeho silný individualistický důraz. Následující článek čerpá z knihy Garyho W. Burnatta „Paul and the Salvation of the Individual“,<sup>66</sup> která hodnotí napětí mezi konceptem individualistického a komunitního pojetí spásy a poodhaluje možnosti řešení tohoto sporu.

Deuteronomistické pojetí dějin v rámci teologie smluv vede k chápání vztahu Boha k národu jako celku. Oproti tomu, však není kolektivně chápána příslušnost k smlouvě.<sup>67</sup> Jedinec je ve Starém zákoně chápán a) jako člen společenství Božího lidu, b) jako autonomní entita před Bohem (toto chápání je dobře patrné v textech o smrti, např. Dan 12, 2) a c) můžeme jednotlivce chápat v některých ohledech tak i onak zároveň.<sup>68</sup>

Pavel ve svých listech řeší především otázku, jakým způsobem jsou ve světě patrné Boží záměry a jak na nich mohou participovat Židé i pohané.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> MARROU, H. I. *Teológia dejín*, s. 19.

<sup>66</sup> BURNETT, G. W. *Paul and the salvation of individual*. Leiden, Boston Köln : Brill, 2001.

<sup>67</sup> Problematika příslušnosti k zaslíbení danému Abrahamovi je hlouběji rozpracována v příloze č. II, především v čl. 2.

<sup>68</sup> Srov. BURNETT, G. W. *Paul and the salvation of individual*, s. 76.

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 3.

Počítání dějin zaslíbení od Abrahama by pozitivně vypovídalo jen o Židech. Pavel proto svou teologickou argumentaci staví na nutnosti počítat dějiny spásy od Adama, které rozšiřuje důsledky Božího záměru i na pohany. Chápe tak „v evangeliu Boha Izraele, který jedná v dějinách v osobě Ježíše, Mesiáše, aby ukázal skrze ospravedlnění a spásu, že se všichni lidé mohou stát jeho lidem, aniž by potřebovali židovskou tradici, příslušnost k etniku a kulturní observanci.“<sup>70</sup>

Na základě Řím 1,16-17 a diskursu mezi pojmy „τῶ πιστεύοντι/ věřícími - ἐκ πίστεως/ z víry,“ tak můžeme rozpoznat, buď jakési antropologické porozumění, které od osobního přitakání Bohu vírou dochází ospravedlnění a ke spasení v pohledu individualistickém, nebo kosmické porozumění, které se zaměřuje na zjevení Boží spásné moci v evangeliu. Vždyť „ἐκ πίστεως“ nemůže referovat k individuální víře.<sup>71</sup>

Burnatt tedy uzavírá: „Víra se stává závislou na osobním rozhodnutí věřícího – rozhodnutí věřit evangelní zprávě o Božím činu v Kristu, rozhodnutí připojit se k nové komunitě, rozhodnutí přijmout náležitý způsob života a model chování.“<sup>72</sup> Od člověka jako jednotlivce se tak očekává individuální volba, i když se lidstvo jako komunita nachází v univerzální potřebě spásy.<sup>73</sup>

## 2.11 Shrnutí

Hodnotí-li se vztah mýtu a biblické zvěsti, musím konstatovat pouhou podobnost. Exemplárnost a signifikantnost biblických příběhů, podobně jako u mýtů, umožňuje čtenáři ztotožnit se s postavami děje a pochopit tak Boží působení a nasměrování ve vlastním životě. Biblický příběh, na rozdíl od mýtu, si však nárokuje dějinné pojetí a tedy i kauzalitu událostí, ze kterých vyplývají další důsledky. Pojetí dějin tak není cyklické, ale spíše lineární.

---

<sup>70</sup> BURNETT, G. W. *Paul and the salvation of individual*, s. 105.

<sup>71</sup> Srov. tamtéž, s. 133.

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 165 - 166.

<sup>73</sup> Srov. tamtéž, s. 143 - 148.



Dějiny jsou díky této linearitě spíše originální a zdůrazňují Boží stvořitelstvo – spásné působení ve světě, které povolává stále nové a nové postavy, kterým je postupně odhalován celkový smysl dějin až ke zjevení Božího Syna.

Mytizující princip tak vede člověka a lidskou společnost spíše k individualistickému pojetí náboženství, ve kterém je svoboda lidské bytosti zaměněna nekompromisním osudem, nutností opakovat prvotní rituál a paradoxním zmařením osobní identity ve prospěch prvotního hrdiny.

Naproti tomu, mytizující či spíše epický princip biblického zjevení žádá po člověku, ke kterému je směřováno, aby si uvědomil osobní odpovědnost svobody. Nutnost opakovat minulé události je výměnou za vybídnutí je připomínat, protože jsou neopakovatelné, a přeci tajemně (mysteriálně) a dramaticky zasahují do života konkrétních lidí „jako bylo na počátku, i nyní i vždycky“. Nakonec i lidská individualita je zachována v rámci celku, ve kterém více vyniká její důstojnost a hodnota v typologickém srovnání obou Adamů, kteří jsou více než mytologicky zpřítomňování sakramentálně.

### 3 DEMYTOLOGIZUJÍCÍ MODEL RUDOLFA BULTMANNNA

Bultmannův přístup k novozákonní zvěsti chce modernímu člověku přiblížit svět prvotní církve, který chápe jako mytologický<sup>74</sup> a napomoci odhalit smysl těchto „mytických“ obrazů. Posluchač křesťanského kerygmatu tak má znovu odhalit autentický smysl svého vlastního života. Nejde ani tak o demyologizaci zvěsti, jako spíše o její interpretaci, ale ani o dějinný či historizující výklad, jako spíše o eschatologickou přítomnost v životě každého jednotlivce.

#### 3.1 Předpoklady Bultmannovy teologie

##### 3.1.1 Biblisté přelomu 19. a 20. století

Bultmann své teologické myšlení staví na předpokladu, že křesťanská zvěst o Ježíši Kristu je prvotní církví mytologizovaným příběhem.<sup>75</sup> Tohoto přesvědčení nabývá ve shodě s biblisty Wilhelmem Wrede a Juliem Wellhausenem.

Wrede detailně zkoumal výroky Markova evangelia vztažené na Ježíšovo mesiánství a dospěl k závěru, že tyto výroky nemohou odpovídat historické tradici, ale musí být Markovou teologickou interpretací. Proto předpokládal, že se v Markově evangeliu kombinují dva pohledy na Ježíše z Nazareta: 1) ranná tradice nenaznačovala mesiánské rysy v Ježíšově díle a 2) převažovalo přesvědčení, že jeho dílo bylo přesto mesiánské. Proto se Marek pokoušel naznačit, že Ježíš byl skutečným Mesiášem, ale že jeho mesiánství nebylo veřejně poznatelné (Mk 1,1).<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> V této kapitole se především zaměřuji na Bultmannovu interpretaci listů apoštola Pavla.

<sup>75</sup> „V kázání Nového zákona Ježíš zvěstuje nejen své kázání o Božím království, nýbrž především svou osobu, která byla od samého počátku v prvotním křesťanství mytologizována.“ BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 14.

<sup>76</sup> Srov. BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 41.

Wellhausen zformuloval teorii fragmentů, podle které je nejstarší tradice složená téměř celá z Ježíšových řečí nebo výroků avšak neprezentuje kontinuální příběh. Výroky, podle Wellhausenovy teorie, byly zpětně poskládán tak, aby byl tento příběh vytvořen. „Tradice tvarovaná a předávaná ve formě Ježíšových slov, byla koncepcí, která vycházela z víry komunity a byla vykreslována jako směrnice pro církevní disciplínu a misijní aktivity.“<sup>77</sup>

Předpoklad, že hlavní linie evangelií je nehistorická,<sup>78</sup> a že „narativní konstrukce slouží pouze k tomu, aby vykreslila situaci dávající příležitost výroku,“<sup>79</sup> vede Bultmanna ke snaze odlišit výroky, které byly Ježíšovi do úst vloženy od těch, které mohl vyslovit on sám, nebo které byly církví modifikovány.<sup>80</sup> Tyto výzkumy pak pomohly rozeznat tři typy Ježíšových výroků v synoptických evangeliích, které určují i chápání Ježíšovy osoby: 1) skutečné Ježíšovy výroky, které poukazují na Ježíše jako učitele moudrosti; 2) tzv. apofthegmata, která určují Ježíše jako zákoníka (příp. dárce Zákona) a 3) apokalyptická proroctví, která nahlíží Ježíše jako proroka.<sup>81</sup>

### 3. 1. 2 Mytické prvky v Písmu sv.

Bultmann pojímá mýty jako příběhy o působení nadpřirozených sil na svět a staví je do protikladu s vědeckým chápáním moderního člověka. V mytickém pojetí světa mají „svět i život člověka svůj základ a své hranice v moci, která je zcela mimo dosah toho, co můžeme kontrolovat. O těchto mocnostech však mýtus hovoří neadekvátním způsobem, jako by byly tyto mocnosti lidé a měly lidské vlastnosti. Mýty propůjčují transcendentní realitu imanentní světské objektivitě. Mýtus dává světskou realitu tomu, co je mimosvětské.“<sup>82</sup>

V tomto ohledu si všímá, že „v evangeliu intervenují nadpřirozené síly směrem k našemu světu a ke všemu, o čem člověk myslí, nebo ke všemu,

---

<sup>77</sup> BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 42.

<sup>78</sup> Srov. tamtéž, s. 41.

<sup>79</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>80</sup> Srov. BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 12.

<sup>81</sup> BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 59 - 60.

<sup>82</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 15.

kde člověk jedná. (...) Člověk není kontrolován svým vlastním životem. Duch zla ho může posednout. Satan může člověka inspirovat ke zlému, Bůh naopak k dobrému.<sup>83</sup> Člověk tak přichází o svou autenticitu, autonomii a svobodu.<sup>84</sup>

Nový zákon přináší celou řadu obrazů, kterým v dnešní době nemůže nikdo uvěřit, anebo se budou protivit jeho rozumu a aktuálnímu vědeckému bádání, takže mu budou vzdálené: „mytologický obsah kerygmatu je modernímu člověku nepochopitelný, protože je zastaralý. S kázáním evangelia nepřijímáme jen jeho obsah, ale i mytologický pohled na svět, i když tento mytologický obal není vůbec křesťanský.“<sup>85</sup> Obrazy, které má Bultmann na mysli, a které Philip Hughes nazve jako „obrazy nekompatibilní s vírou naší doby“,<sup>86</sup> jsou především: preexistence bytí Krista, narození Krista z Panny, bezhříšnost a božství Kristovo, zástupná smrt na kříži, zmrtvýchvstání, nanebevstoupení a budoucí návrat Krista na konci věků ve slávě, závěrečný soud nad světem, existence dobrých nebo zlých duchů, personalita a moc Ducha svatého, učení o Trojici, smrt jako důsledek hříchu a učení o prvotním hříchu.

Podle Bultmanna pochází většina z těchto mytických obrazů buďto z židovské apokalyptiky, kombinací davidovského mesiáše a Syna člověka, pozdějšího rabinismu,<sup>87</sup> nebo z gnostického učení Pána spásy.<sup>88</sup> „Podstata mýtu židovské apokalyptiky a gnostické soteriologie je v jeho základním dualismu: lidští obyvatelé světa jsou pod kontrolou démonických, satanských mocností a nacházejí se tak v nutnosti záchrany (angl. redemption). Člověk sám nemůže záchrany svými vlastními silami dosáhnout. Ta musí přijít jako dar skrze božskou intervenci. (...) Židovství tak vidí svou spásu v Mesiáši a gnosticismus v Synu

---

<sup>83</sup> BULTMANN, R. Kerygma and Myth. In *A Theological Debate by Rudolf Bultmann and five critics*, s. 1.

<sup>84</sup> Viz čl. 3. 1. 3.

<sup>85</sup> Srov. BULTMANN, R. Kerygma and Myth. In *A Theological Debate by Rudolf Bultmann and five critics*, s. 3.

<sup>86</sup> HUGHES P. E. *Scripture and myth : an examination of Rudolf Bultmann's plea for demythologization*. s. 7.

<sup>87</sup> Srov. BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 38.

<sup>88</sup> Srov. BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 61.

Božím (Bohočlověku), kteří vstupují do světa v podobě (angl. guise) člověka a svým učením otevírají lidstvu cestu zpět do nebeského života.“<sup>89</sup>

Bultmann si na konci této reflexe pokládá otázku po významu a zvláště pochopitelnosti Bible pro člověka dnešní doby, zda nežadá jakési „sacrificium intellectum – obětování rozumu, zřeknutí se chápání, abychom mohli přijmout tyto obrazy.“<sup>90</sup> Nepochopitelnost Boha však „neleží v teoretické rovině, ale v rovině osobní existence. Tajemství, o které se víra zajímá, nespočívá v tom, co Bůh je, ale jak Bůh jedná s člověkem.“<sup>91</sup> Problém vztahu moderního člověka a mytických obrazů Bible leží tedy v jejich existenciálním rozměru.

### 3. 1. 3 Existencialistická filosofie

Bultmann při svém výkladu Nového zákona filosoficky vychází ze spisů Martina Heideggera,<sup>92</sup> jehož filosofie existencialismu je postavena na myšlence úzkosti (angl. anxiety), kterou vyvolává i křesťanská eschatologie: „Člověk žije v napětí mezi minulostí a budoucností. V každém okamžiku je konfrontován s nějakou alternativou. Buď se musí ponořit do konkrétního světa přírody, a tudíž nevyhnutelně ztratit svou individualitu, nebo musí opustit všechno bezpečí a propůjčit se neopatrně budoucnosti, a tudíž sám dosáhnout autentického bytí.“<sup>93</sup>

Podle Bultmanna se „filosofie existence pokouší ukázat, co znamená existovat tím, že rozlišuje mezi lidským bytím jakožto ‚existencí‘ a mezi bytím všech ostatních bytostí, které neexistují, ale pouze jsou k dispozici.“<sup>94</sup> Člověk sám jako Boží stvoření „dívá-li se do svého nitra, nemůže mluvit o Bohu jako o ‚mém‘ Bohu. Jeho osobní vztah k Bohu se může uskutečnit pouze

---

<sup>89</sup> BULTMANN, R. Kerygma and Myth. In *A Theological Debate by Rudolf Bultmann and five critics*, s. 15 - 16.

<sup>90</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 15.

<sup>91</sup> Tamtéž, s. 30.

<sup>92</sup> Rozsah této práce neumožňuje rozpracovat hlouběji tematiku Heideggerova pojetí existence. Proto se v její prezentaci omezují pouze na témata, která je úzce spjata s existencialistickou interpretací R. Bultmanna.

<sup>93</sup> BULTMANN, R. Kerygma and Myth. In *A Theological Debate by Rudolf Bultmann and five critics*, s. 25.

<sup>94</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 40.

od jednajícího Boha, jenž se s člověkem setkává ve svém slovu.“<sup>95</sup> Bultmannovi tak jde právě o tuto „personálně existencialistickou otázku.“<sup>96</sup>

### 3. 1. 4 Existencialistická nemytologická interpretace

Výsledkem Bultmannova bádání je existencialistická interpretace, pomocí níž demytologizuje ranně křesťanské kerygma. Jinými slovy: pokouší se objasnit jeho pravý význam. Předpokladem však zůstává, že vykladač textu má k věci nějaký životní vztah. „V tomto vztahu má jisté rozumění věci, na niž se ptá a z tohoto rozumění také vyrůstají představy výkladu. Z čtení textu se poučuje, a jeho vlastní rozumění se obohacuje a koriguje. Bez takového vztahu a bez takového předporozumění je nemožné porozumět jakémukoliv textu.“<sup>97</sup>

Interpretace je v rámci tohoto typu úlohou filosofie a historie jakožto vědy.<sup>98</sup> Existencialistická interpretace: 1) demytologizuje výpovědi o Bohu a o světě a 2) existencialisticky je interpretuje pomocí historicko-kritických metod,<sup>99</sup> takže historická interpretace: a) interpretuje literární památky minulosti na základě filologického rozboru; b) snaží se porozumět autorovi textu a jeho dějinně kulturním podmínkám a c) stanovuje předpoklad předběžného vykladačova porozumění obsahu textu.<sup>100</sup>

Bultmann však upozorňuje, že „demytologizovat neznamena zavrhnout Písmo nebo křesťanskou zvěst jako celek, nýbrž odmítnout ten světový názor Písma, který je světovým názorem doby minulé (...). Demytologizovat znamená popírat, že je zvěst Písma a církve vázána na starý, zastaralý světový názor. (...) Demytologizace si klade za cíl ozřejmit úkol kázání jakožto osobní poselství.“<sup>101</sup>

---

<sup>95</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 42.

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 41.

<sup>97</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>98</sup> Srov. BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 75.

<sup>99</sup> Srov. tamtéž, s. 18 - 19.

<sup>100</sup> Srov. BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*, s. 89 - 91.

<sup>101</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 26.

### 3.2 Pojetí dějin jako setkání s osobním smyslem

Existencialistická filosofie vidí člověka, jak se ocitá v situaci napětí mezi minulostí a budoucností a díky této situaci je součástí dějin, ze kterých může poznávat něco o své existenci: „platí pro něj, že říká-li něco o dějinách, ve stejné chvíli vyslovuje také něco o sobě.“<sup>102</sup> Bultmann však zároveň sleduje pojetí dějin v novozákonní tradici, která se mu jeví jako mytologická. Židokřesťanské pojetí se sice vypořádalo s představou cyklicky pojímaných dějin v rámci idey Boha Stvořitele, který na počátku stvořil svět,<sup>103</sup> na druhou stranu však kombinuje dějiny s mýty a historizuje je (v případě dějin především tam, kde jsou odhalovány znaky konce starého a počátku nového věku, jak je vyjádřeno v 2Kor 5,17).<sup>104</sup> Interpretace novozákonního pojetí dějin tedy musí spočívat na „existenciálním setkání s dějinami.“<sup>105</sup>

Sv. Pavel, podle Bultmanna, interpretoval dějiny z hlediska člověka. Ztratily se proto z jeho úhlu pohledu dějiny lidu Izraele, ale zato se objevilo téma dějinnosti lidského bytí, tedy „dějiny, které zakouší či může zakoušet každý člověk a v nichž teprve nabývá svou bytnost. (...) V těchto rozhodnutích se člověk stává sebou samým. (...) Volí totiž sám sebe jako onoho, jímž vlastně chce a má být, nebo jako toho, jenž svůj autentický život míjí.“<sup>106</sup> Pavel tak uznává smysl dějin, který jim však není vlastní jako jejich vnitřní smysl, neboť se nezakládá na smysluplnosti dějinných činů a dějinného vývoje. „Je to naopak smysl, který dějiny dostaly od Boha – být přiměřenou přípravou na milost Boží.“<sup>107</sup> Člověk, který však nevidí žádný smysl dějin, musí být vyzván, aby jej nehledal v dějinách obecných, ale svých vlastních, protože, jak Bultmann píše: „v každém momentu tvé přítomnosti se nachází smysl dějin, a nemůžeš mu přihlížet jako divák,

---

<sup>102</sup> BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 3.

<sup>103</sup> Srov. BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*, s. 28.

<sup>104</sup> Srov. BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 300.

<sup>105</sup> BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*, s. 96.

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 41 - 42.

<sup>107</sup> Tamtéž, s. 40.

ale uvidíš ho jen ve svých odpovědných rozhodnutích. V každém okamžiku dřímá možnost stát se eschatologickým okamžikem.“<sup>108</sup>

Bultmann vychází z předpokladu dějin jako eschatologické události, neboť „otázka smyslu dějin byla poprvé položena a zodpovídána na základě přesvědčení, že je možné znát konec dějin, totiž na základě židovsko-křesťanského pojetí dějin, které bylo určeno eschatologií.“<sup>109</sup> Nejde tak už o dějiny Izraele, ale o dějiny člověka, který je spoután hříchem doby minulé a vyzván, aby se v budoucím věku existenciálně ‚uskutečnil‘. Proto má minulost a tedy i hřích pro budoucnost pozitivní význam.<sup>110</sup>

Prvotní církve spolu s židovskou apokalyptikou však přijímá i starozákonní obrazy společenství – např. Boží lid (1Kor 6,2), nebo nový Jeruzalém (Zj 21,2) a chápe tak tyto pojmy jako své předobrazy a sama sebe jako naplnění proroctví a tedy jako eschatologickou událost (Sk 7,2-53): „Nová smlouva na rozdíl od staré není zakládající událostí dějin jednoho lidu, nýbrž eschatologickou událostí; (...) Nový Boží lid, církve, dějiny nemá, je to vsutku obec posledního času, eschatologický fenomén. Jak by měla mít dějiny, když přece čas světa vypršel a konec je nablízku?“<sup>111</sup>

Bultmann své pochopení vztahu člověka k dějinám shrnuje následujícím způsobem: „Historické poznání je tak ve stejném okamžiku poznání nás samotných. Pochopit dějiny je možné pouze pro toho, kdo nestojí nad nimi jako neutrální, nezúčastněný pozorovatel, ale sám stojí v dějinách a podílí se na nich svou zodpovědností. Mluvíme o tomto setkání s dějinami, které vyrůstají ze své vlastní historicity jako existenciální setkání. Historik participuje na nich celou svou existencí. Existenciální vztah k dějinám je tedy fundamentálním předpokladem jejich pochopení.“<sup>112</sup>

---

<sup>108</sup> BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*, s. 129.

<sup>109</sup> Tamtéž, s. 97.

<sup>110</sup> Srov. tamtéž, s. 40.

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>112</sup> BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 348.



### 3.3 Přítomnost jako eschatologická událost

Bultmannova práce s biblickým textem za pomoci historicko-kritických metod je vedena snahou objevit smysl vlastního přítomného okamžiku: „Naším skutečným zájmem je slyšet, co Bible může říci naší přítomné situaci, slyšet, jak se to opravdu má s naším životem a s naší duší.“<sup>113</sup> Tento smysl, jak se níže jasněji vyjeví, chápe v kázání evangelia, které „je ve skutečnosti tím kdysi očekávaným časem Mesiášova království. Ježíš je nyní Mesiáš, Pán.“<sup>114</sup> Událost kázání je tak sama eschatologickou událostí (2Kor 6,1-2), která se uskutečňuje v životě křesťana.<sup>115</sup>

Právě proto, že je kázání evangelia eschatologickou událostí, nemůže být ani svědectví učedníků nějakým důkazem Kristovy události. Sama církev je tedy už součástí eschatologické éry, která nastává přítomností hlásání příchodu Božího království.<sup>116</sup>

#### 3.3.1 Osoba Ježíše

V Novém zákoně „vystupuje konkrétní postava dějin – Ježíš z Nazaretu. Jeho život je více než mýtická událost. Jde o lidský život ukončený tragedií ukřižování. A tak před námi stojí jedinečná kombinace dějin a mýtu,“<sup>117</sup> i když si na některých místech protiřečí (zejména Fil 2,7 při prezentaci Ježíše jako Bohočlověka a ve Sk 2,22 jako toho, na kterém Bůh koná své dílo).<sup>118</sup> Proto se Bultmann omezuje na chápání Ježíše z Nazaretu, jeho osoby a díla, jako „Božího činu spásy ve vztahu k člověku.“<sup>119</sup>

Oba argumenty vyslovuje Bultmann na základě přesvědčení, že o Ježíšově životě a osobě nemůže historická věda objektivně nic vyslovit, protože „spisy

---

<sup>113</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 37.

<sup>114</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>115</sup> Srov. BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 164.

<sup>116</sup> Srov. BULTMANN, R. *Kerygma and Myth*. In *A Theological Debate by Rudolf Bultmann and five critics*, s. 42.

<sup>117</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>118</sup> Srov. tamtéž, s. 34.

<sup>119</sup> BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 150.

prvotní církve nevykazují o toto téma žádný zájem. A pokud, jsou tyto zprávy fragmentární a legendární.“<sup>120</sup> Tato nejistota navíc zpochybňuje přesvědčení církve, že slova Ježíšem vyslovená v Evangeliiích jsou skutečně jeho. Bultmann dodává: „Když se setkáme s Ježíšovými slovy v dějinách, nebudeme schopni žádným filosofickým systémem posoudit jejich racionální platnost; tato slova se s námi setkávají v otázce způsobu interpretace naší vlastní existence.“<sup>121</sup>

Tyto výroky nepředstavují rezignaci, ale nutnost existenciální interpretace, protože „myšlenky mohou být osvětleny ve světle konkrétních situací lidského života v čase; jako jeho interpretace vlastní existence v centru změny, nejistoty, rozhodnutí.“<sup>122</sup> A proto, i když „je příchod Krista historickou událostí, jež se udála ‚kdysi‘ v minulosti, přesto je to současně věčná událost, která znovu a znovu vstupuje do duše každého křesťana, v jehož duši se Kristus rodí, trpí, umírá a je křtěn k věčnému životu. Ve své víře je křesťan Kristovým současníkem, čas a dějiny světa jsou překonány.“<sup>123</sup>

### 3. 3. 2 Eschatologické kázání Ježíše Krista

Eschatologické představy mohou být modernímu člověku blízké díky hrozícím technickým katastrofám, ze kterých má obavu. V případě Ježíše z Nazareta mluví Bultmann o tom, že „pociťoval Boží majestát a neodvratnost jeho soudu a naproti tomu nicotnost světa i lidí tak intenzívně, že se mu zdálo, že svět je u konce a že hodina krize již udeřila.“<sup>124</sup>

Mytologická představa prvotní církve očekává příchod Božího království z času budoucího věku. Avšak „rozhodující (demytologizující) krok učinil sv. Pavel, který spatřoval bod obratu od starého světa ke světu novému nikoli v budoucnosti, nýbrž v příchodu Ježíše Krista (Gal 4,4). Pavel dozajista očekával i konec světa jako kosmické drama, parúsii Krista na nebeských oblacích,

---

<sup>120</sup> BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 8.

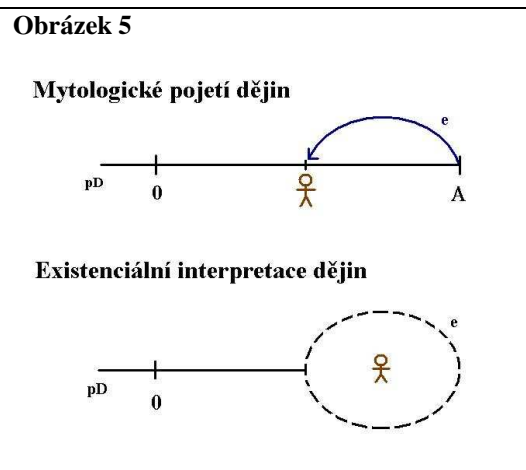
<sup>121</sup> Tamtéž, s. 11.

<sup>122</sup> Tamtéž, s. 11.

<sup>123</sup> BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*, s. 128.

<sup>124</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 20.

zmrtvýchvstání i poslední soud; nicméně s Kristovým vzkříšením se to rozhodující již událo. Církev je eschatologickým společenstvím vyvolených, kteří jsou již ospravedlněni a žijí v Kristu, poněvadž jsou v Kristu, jenž jako druhý Adam přemohl smrt a skrze evangelium osvětlil život i nesmrtelnost (Řím 5,12-14; 2Tim 1,10).“ Tento obrat v pojmání nastalé eschatologické přítomnosti naznačuji ve schématu Obr. 5: v mytologickém pojetí člověk stojí v centru dějin očekává eschatologické události (e) přicházející z času budoucího věku, ve kterém je očekáváno zničení světa (A). Existenciální interpretace dějin pohlíží na člověka, který se již ve svém rozhodnutí věřit Evangelium ocitá v eschatologickém okamžiku.



Ježíšova zvěst, jak jsem již

spolu s Bultmannem naznačil, je eschatologickým evangeliem – proklamací, že se nyní naplňují zaslíbení o příchodu Božího království (Lk 10,23-24). Ježíšovo eschatologické kázání „nepřináší jen vědomí nicotnosti lidské situace a vyzývá lidi k umírněnosti, skromnosti a odevzdanosti, (...) nýbrž nejprve a především volá člověka k odpovědnosti vůči Bohu a k pokání. (...) Takto se objasňuje charakteristický rozdíl mezi Ježíšovým eschatologickým kázáním a kázáním židovských apokalyps.“<sup>125</sup>

Ježíš zná pouze jediný postoj k Bohu – poslušnost. „Vidí člověka stojícího pod úhlem rozhodnutí a esenciální částí člověka je pro něj jeho vůle, svobodný akt. (...) Na vůli, na svobodném aktu závisí existence člověka jako jednoty - celku; (...) zlo v člověku není fyzické povahy. Člověk je zlý, pokud je zlá jeho vůle. Proto ani Království Boží nemůže být chápáno termíny metafyzického nebo kosmologického dualismu (Lk 13,1-5).“<sup>126</sup> Ježíš tedy zdůrazňuje, že se „člověk ocitá v poslední hodině svého rozhodnutí, a že jeho výrok je požadován

<sup>125</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 21.

<sup>126</sup> BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 48.

Bohem.<sup>127</sup> Zároveň jej však ujišťuje o Božím odpuštění (Mt 11,6; Lk 12,8-9; Mk 8,38).<sup>128</sup> Spása je tedy přítomná ve slově kázání a v tom jaké vědění přináší (Kol 1,5; Ef 1,13; 3,1; 2Tim 1,10; Tit 1,3). „Přítomný Pán se v kázání stává stále více učitelem, zákonodárcem, vzorem.“<sup>129</sup> Přicházející Boží království není proto jakási neurčitá událost v dějinách, ale je to „událost, ke které člověk může buď definitivně zaujmout stanovisko, nebo se tvářit neutrálně. (...) Tato nutnost rozhodnutí tvoří esenciální část jeho lidské přirozenosti.“<sup>130</sup>

### 3. 3. 3 Boží království

Pokud je eschatologické očekávání Božího království orientováno v rámci existenciální nemytologické interpretace do přítomného okamžiku rozhodnutí, v čem spočívá jeho podstata? Podle Bultmanna, vidí Ježíš člověka v krizi rozhodnutí před Bohem a chápe ji jako příchod Božího království a tedy jako stav poslední hodiny. „Pokud člověk stojí v krizi rozhodnutí, pokud je tato krize právě esenciální charakteristikou jeho lidství, pak je každá hodina poslední hodinou a my tak můžeme pochopit, že pro Ježíše nese celá současná mytologie důraz na službu této koncepci lidské existence.“<sup>131</sup> Člověk je proto konfrontován nutností rozhodnout buď a nebo:<sup>132</sup> kdy je „Království Boží moc, která – ačkoliv je celostně budoucí, je cele ovlivněna přítomností, (...) protože nutí člověka k rozhodnutí (...) v jeho přítomné existenci.“<sup>133</sup>

Království Boží není ani pro Bultmanna žádným ‚nejvyšším dobrem‘ v etickém smyslu: „Království Boží není ideál, který se sám realizuje v lidských dějinách; nemůžeme mluvit o jeho zakládání, budování, dokončení; můžeme mluvit jen o tom, co se přibližuje, co přichází, co se zjevuje. Je nadpřirozené,

---

<sup>127</sup> BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 152.

<sup>128</sup> Srov. tamtéž, s. 217.

<sup>129</sup> BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*, s. 48.

<sup>130</sup> BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 52.

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>132</sup> Tamtéž, s. 35.

<sup>133</sup> Tamtéž, s. 51.

naddějně; a zatímco člověk může přijmout svou spásu a může do ní vstoupit, nejsou to lidé, kteří konstituují Boží království, ale Boží moc sama.“<sup>134</sup>

### 3. 4 Krize rozhodnutí

Již bylo poznamenáno, že člověk svým rozhodnutím „tvoří svou bytnost (...) jeho budoucí rozhodnutí jsou vždy determinovaná předchozími.“<sup>135</sup> U Pavla je toto přesvědčení vyjádřeno bojem proti Zákonu jako cestě spásy, proti mínění, že člověk může získat autentický život tím, že bude naplňovat Zákonem předepsané požadavky: „Autentický život však vyžaduje více rozhodnutí, než jen jedno jediné – poslušnost vůči Zákonu v každé situaci.“<sup>136</sup>

#### 3. 4. 1 Zákon

Ačkoliv Bultmann představuje Ježíšovo kázání zejména jako eschatologické, dodává, že „Ježíš také kázal Boží vůli, kterou je Boží přikázání, přikázání konat dobro. (...) Žádá poslušnost celého člověka vůči Bohu a protestuje proti klamu, že svou povinnost vůči Bohu můžeme splnit dodržováním jistých vnějších příkazů.“<sup>137</sup> Přesto chápe Ježíše představovaného evangelisty především jako rabína (Mt 6,26-34; Mt 7,2-7; Mt 10,29-30; Lk 17,7-10), který sice souhlasí s Písmy a učí zachovávat Zákon, ale zároveň jej nově interpretuje,<sup>138</sup> a tak rozlišuje poslušnost Zákonu od pouhého legalismu.<sup>139</sup>

Judaismus Ježíšovy doby definují čtyři pojmy: Zákon, zaslíbení, poslušnost a naděje.<sup>140</sup> „Zákon je komplex konkrétních, historických, morálních a rituálních příkazů, které provázejí Žida v jeho aktuální historické komunitě. Pro Pavla je však charakterické, že narozdíl od proroků a Ježíše, nerozlišuje mezi

---

<sup>134</sup> BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 38.

<sup>135</sup> BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*, s. 42.

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>137</sup> BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 15.

<sup>138</sup> Srov. BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 58.

<sup>139</sup> Srov. tamtéž, s. 92.

<sup>140</sup> Srov. tamtéž, s. 17.

kulticko-rituálními, formálně-právními a morálními příkazy. Pro něj je Zákon literou, která zabíjí (2Kor 3,6).<sup>141</sup>

Pavel nepopírá svatost Zákona (Řím 7,12-13), ale spíše rozvíjí jakousi dialektiku mezi indikativem a imperativem, které vystihují např. výroky v 1Kor 6,12 a v Řím 6,12-23 a nabírají svou závažnost při rozhodování v okamžiku, kdy Boží království je již zde a přeci ještě ne zcela.<sup>142</sup> „Ježíš tak učí člověka vidět sama sebe jako toho, kdo je povolán k rozhodnutí mezi dobrem a zlem, rozhodnutí mezi Boží vůlí nebo pro svou vlastní vůli.“<sup>143</sup> Bultmann pak celé napětí mezi dějinami a mýtem s ohledem na Ježíšovo učení a otázku ‚sacrificium intellectum‘ uzavírá: „pokud jsou pro moderního člověka kamenem úrazu Ježíšovy etické příkazy, pak to jsou překážky pro jeho sobeckou vůli a ne pro jeho rozum.“

### 3. 4. 2 Pojetí hříchu

Ježíš, podle Bultmanna, nediskutuje jak velký díl lidstva je hříšný: „Ježíš nerozvíjí žádnou teorii, že by všichni byli hříšníci, ani žádnou teorii prvotní viny. Hřích je pro Boha cosi určeného k odsouzení v konkrétním přítomném čase, nikoliv universální atribut lidské přirozenosti.“ A tak je hřích chápán jako „charakter, který nevyhnutelně patří k člověku vzdálenému od Boha, který popírá Boží nároky.“<sup>144</sup>

V případě pavlovské teologie upozorňuje Bultmann na její původ: „gnostický mýtus o prvním člověku, který sv. Pavel interpretuje v termínech protikladu Adama a Krista (Řím 5,12; 1Kor 15,20.44).“<sup>145</sup> A dále pokračuje: „sv. Pavel nevidí hřích jako cosi akcidentálního, (...) ale vidí ho jako postoj, který člověk nutně má od prvního Adamova hříchu. Chápe, že každý člověk je už veden falešným porozuměním lidské existenci. Pokud se chce sám osvobodit, jen

---

<sup>141</sup> BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 159.

<sup>142</sup> Srov. BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*, s. 42.

<sup>143</sup> BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 83.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 197 - 198.

<sup>145</sup> BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 158.

opakuje to, co je obsahem prvního hříchu – chtít být sám sebou. (...) Protože je však hřích vinou před Bohem, pak jen Bůh může člověka osvobodit od minulosti, aby se člověk mohl stát novým.“<sup>146</sup> Předpokladem nového stvoření zůstává: 1) otevřenost pro to, co Bůh požaduje (Řím 6,11) a 2) život v napětí mezi bytím v tomto světě a mimo tento svět (Fil 3,20).<sup>147</sup>

### 3. 4. 3 Pojetí víry

Má víra v rámci existenciální interpretace ještě nějakou úlohu? Bultmann trvá na důležité úloze víry. Sama víra se sice nevztahuje k historickým událostem, ale ke kázání, ze kterého může víra vzejít, a které člověka upozorňuje, že „musí pochopit Kristův kříž jako Boží akt spásy a věřit ve vzkříšení. Pouze v kázání je totiž Kříž Božím spásným aktem a proto kázání, které je samo založeno na kříži je spásným Božím aktem a zjevením (Řím 10,10-17) a Boží akt spásy je institucí slova smíření (2Kor 5,18; Řím 1,17; 2Kor 5,20; Řím 15,18). Čas spásy se už stává realitou víry.“<sup>148</sup>

Víra je tak poznáním, ve kterém se dozvídáme o spásném činu Boha, který je ohlašován: „není spekulací o nějaké historické nebo kosmické události, ale poznáním, ve kterém se člověk víry dozvídá sám o sobě a chápe sám sebe jako nového v tom, že chápe spásný akt jako dar a sám sebe jako obdarovaného (1Kor 3,12). Boží zjevení v Kristu není spojení poznatků jako takových, ale příležitostí pro člověka porozumět své existenci, (...) získat světonázor. (2Kor 2,14-4,6).“<sup>149</sup>

## 3. 5 Smrt a vzkříšení Ježíše Krista

Rudolf Bultmann v rámci svého výkladu interpretoval Ježíšovy výroky z hlediska životních zkušeností. Jak však interpretovat samotné události Ježíšovy

---

<sup>146</sup> BULTMANN, R. *Existence and Faith*, s. 158.

<sup>147</sup> Srov. tamtéž, s. 302; 307.

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 163.

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 166.

smrti a vzkříšení? Pokládá si tedy závažnou otázku: „pochopila církev tuto událost ve stejném smyslu jako Ježíš? Vždyť církev vidí rozhodující akt vykoupení v Ježíšově smrti a vzkříšení, které jsou však chybně viděny jako evidentní historické události, (...) protože Ježíš nemluvil o své smrti a vzkříšení jako o spásných událostech, jak to prvotní církev naznačuje ve výročí Mk 10,45; Mk 14,22-24 nebo Lk 22,27.“<sup>150</sup>

Bultmann spojuje hodnotu kérygmatu, víry a osobního rozhodnutí pro Ježíšova slova, když vysvětluje, že „chápeme-li Kříž jako soud světa a porážku vládců tohoto světa (1Kor 2,6), stává se Kříž soudem nás samotných, coby padlého stvoření zotročeného mocnostmi světa. (...) Jinými slovy, Kříž není jen událostí minulosti, která může být kontemplována, ale je eschatologickou událostí v a za časem, pokud je vždy přítomnou událostí. (...) Kříž se tak stává přítomnou skutečností jako první ze všech svátostí (Řím 6,3.6; 1Kor 11,26; 10,16; Gal 5,24; 6,14; Fil 3,10; 2Kor 4,10).“<sup>151</sup>

Kříž v Bultmannově porozumění není pouhou mytologickou událostí, ale historickou skutečností vycházející z historické události, kterou je ukřižování Ježíše. „Trvalá hodnota kříže je však v tom, že je soudem nad světem a vykoupením člověka. (...) Kristus není pro nás křižován ve smyslu nějaké teorie oběti nebo zadostiučinění, ale (...) tvoří novou historickou situaci. Kázání Kříže jako události spásy, vyzývá všechny, kdo je slyší, k přivlastnění si (angl. appropriate) tohoto významu pro sebe sama, abychom byli ochotni nechat se ukřižovat spolu s Kristem.“<sup>152</sup>

Abychom mohli pochopit Kristův Kříž jako jej pochopili apoštolové, tedy jako spásnou událost, museli bychom mít zkušenost s umírajícím Ježíšem na kříži. Jelikož je však tato událost skutečností minulosti, tedy nevratnou událostí „nemůžeme jej nikdy odhalit jako událost našich vlastních životů.“<sup>153</sup> Na druhou

---

<sup>150</sup> BULTMANN, R. *Jesus and the Word*, s. 213.

<sup>151</sup> BULTMANN, R. *Kerygma and Myth*. In *A Theological Debate by Rudolf Bultmann and five critics*, s. 36.

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>153</sup> Tamtéž, s. 38.



stranu, Ježíš není hlásán jen jako ukřižovaný, ale jako zmrtvýchvstalý. „Kříž a Vzkříšení vytvářejí neoddělitelnou jednotu.“<sup>154</sup>

Pro Bultmanna představuje zvěst o vzkříšení způsob, jak vysvětlit, nebo přiblížit smysl Kříže. „Nový zákon se věnuje vzkříšení jako eschatologické události par excellence (2 Tim 1,10). To vysvětluje, proč si sv. Pavel vypůjčuje termíny gnostického jazyka k vyjasnění významu vzkříšení (2Kor 5,14; 1Kor 15,21). Avšak mluví také v přítomném čase, když hovoří o participaci na Kristově smrti (Řím 6,4.11; 2Kor 13,3).“<sup>155</sup>

Bultmann tedy uzavírá: „Kristus se tak s námi setkává v kázání jako ukřižovaný a vzkříšený. Setkává se s námi ve slově a nikde jinde. Velikonoční víra je vírou ve slovo kázání. (...) Slovo kázání nás konfrontuje jako slovo Boží. (...) Avšak přijetím tohoto kázání je nám dána možnost porozumět sobě samým. (...) Víra nebo nevěra nám nabízejí alternativu mezi přijetím nebo odmítnutím toho, co jediné nám může osvětlit naše porozumění nám samotným.“<sup>156</sup>

### 3.6 Interpretace úryvku listu Římanům 5,1-6,2

Jak jsem již naznačil v textu této kapitoly, Bultmann při svém výkladu Nového zákona nejprve odhaluje, jaké pasáže ovlivnila přímo Ježíšova slova, jaké apoštolská interpretace a dále se zabývá helénistickými motivy v rané církvi. Zejména poukazuje na gnostické prvky, kterými, podle svého předpokladu, disponoval i sv. Pavel v rámci své teologie.

Hlavní vliv Gnosticizmu vidí Bultmann především v Pavlově dualistické antropologii (Řím 5,12; 1Kor 2,14; 15, 44-46) rozlišující člověka duchovního a tělesného a v chápání křtu a jeho účinků: „Gnostická mytologie tkví v narážkách na pád stvoření v Řím 8,20. (...) Hřích všech je přisouzen Adamovu hříchu. Idea ‚prvotního hříchu‘ je vyslovena (v. 19), (...) hřích lidstva je ukázán jako následek prokletí prvního hříchu, za které nemůže být lidstvo zodpovědné. (...) Člověk tak

---

<sup>154</sup> BULTMANN, R. Kerygma and Myth. In *A Theological Debate by Rudolf Bultmann and five critics*, s. 38.

<sup>155</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>156</sup> Tamtéž, s. 40 – 42.

může být považován za vinného pouze ve smyslu Zákona, (...) avšak nikoliv v etickém smyslu.“<sup>157</sup>

Pavův předpoklad zní: člověk navždy ztratil existenci, po které toužil. Vyjadřuje tak, že všichni lidé jsou hříšníci (Řím 5,12; Gal 3,22).<sup>158</sup> „Pavel tedy konstantně chápe člověka jako toho, kdo stojí před Bohem. Ontologická možnost bytí dobra nebo zla je současně ontickou možností vztahu k Bohu; Bůh není pro Pavla mytologickým ustanovením (angl. designation) ontologického statutu věcí, ale osobním Bohem, Stvořitelem člověka, který žádá poslušnost. Ontologická možnost dobra nebo zla je volbou poznání Boha a poslušností, nebo odmítnutím poslušnosti. Požadavek dobra je tak (...) ‚životodárným požadavkem‘ (Řím 7,10) a neposlušnost je hříchem.“<sup>159</sup>

Bultmann však zdůrazňuje, že důvodem sepsání 5. kp. listu Římanům není vysvětlení původu hříchu, ale původu smrti: „obsahem pasáže 5,1-11 je založení skutečnosti, že Kristus získal život pro lidstvo postavený na sobě samém.“<sup>160</sup> Pavel tak dává do souvislosti dva muže – toho, skrze kterého vzešla smrt (Adama) a toho, z něhož pochází život. „Kristus představuje antitypus Adama,“<sup>161</sup> svou poslušností, postojem k hříchu, Zákonu a k životu. „Úryvek tedy poukazuje na nutnost rozhodnout se mezi dvěma možnostmi existence (...) a účastí těch, ‚kdo přijali‘ (5,17) na Kristově věku (aeonu).“<sup>162</sup>

Ospravedlnění „je tak přítomnou realitou, která pro svůj eschatologický charakter nemůže být zrušena. Člověk není ospravedlněn od hříchu ve smyslu etické dokonalosti, ale v tom smyslu, že mu Bůh hřích již nepřičítá (2Kor 5,19) a (...) z hříšníka tak dělá člověka spravedlivého (Řím 4,5).“<sup>163</sup>

Pavel, podle Bultmanna nespojuje křest s očistnými účinky od hříchu, s nadějí Pánovy ochrany či udělením darů Ducha Svatého, ale spojuje jej s porážkou smrti a nabytím života: „Je sice pravda, že v Řím 6,2 Pavel poukazuje

---

<sup>157</sup> BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*, s. 251.

<sup>158</sup> Srov. tamtéž, s. 227.

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 228.

<sup>160</sup> Tamtéž, s. 252.

<sup>161</sup> Tamtéž, s. 252.

<sup>162</sup> Tamtéž, s. 252.

<sup>163</sup> Tamtéž, s. 276.

na očištění od hříchů, ale předchozí tvrzení dokládá ve verši 4, který vrcholí logickým závěrem verše 5. Verš 6,2 tak poukazuje na to, že Pavel nebyl prvním, kdo dal křtu mysterijní<sup>164</sup> interpretaci, ale prokazuje se tu helénistický myšlenkový proud.<sup>165</sup>

### 3.7 Shrnutí

Demytologizující model Rudolfa Bultmanna představuje výsek diskuse o mytologii v Biblické zvěsti. Bultmann rozeznává v Novém zákoně mytologické vrstvy, o kterých tvrdí, že jsou nánosem gnostického a apokalyptického vyjadřování užitého v prvotní církvi, které je dnes již modernímu člověku nepochopitelné. Navíc se pokouší odlišit výroky, které sám Ježíš vyslovil od těch, u kterých předpokládá, že byly Ježíši do úst vloženy pozdějšími redakčními zásahy.

Bultmann je veden úsilím představit modernímu člověku křesťanství s jeho důrazem na poznání smyslu osobní existence v setkání Boha ve slovech evangelijního kázání. Není to tedy princip mytického rituálu, nebo sakramentální princip, které by Kristovu událost zpřítomnili v našem životě, ale okamžik přítomného rozhodnutí se pro budoucnost, která člověku neposkytuje žádné jistoty, spolu s důrazem na osobní zodpovědnost v intencích poslušnosti vůči Boží vůli.

---

<sup>164</sup> Ve smyslu řeckých mystérií (zásvětných obřadů)

<sup>165</sup> BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*, s. 140 – 141.

## 4 SAKRAMENTÁLNÍ MODEL OSCARA CULLMANNA

Dějinný model Oscara Cullmanna, kterému více odpovídá název sakramentální, tvoří most mezi modelem demytologizujícím a modelem literárně vědným. Na jednu stranu proti Rudolfu Bultmannovi rehabilituje tajemnou sakramentální přítomnost Krista v dějinách, na druhou stranu ve prospěch biblistů Yaleské univerzity, jejichž model představím v kapitole 5, klade základ pro formulování a interpretaci Kristova dějinně spásného působení na základě Kristovské typologie a zástupnosti.

### 4.1 Cullmann versus Bultmann

Cullmann chápe vztah mezi profánním časem a biblickými událostmi jako celek dějin spásy, ze kterých nelze jen vyloupnout jádro zvěsti a zbytek odložit, jak navrhuje Bultmann v rámci své existenciální interpretace. Tento postup by představoval ubrání důležité součásti z evangelijní zprávy, k čemuž nejsme z různých důvodů, které později vyplynou, oprávněni.

Křesťanská existence a dějiny spásy spolu úzce souvisejí a tzv. ‚rozhodnutí pro Krista‘, jehož sekularizovanou formu Bultmann představuje, toto spojení naopak potvrzuje. Cullmann dokazuje, že „novozákonní člověk si byl jistý, že pokračuje v díle započatém Bohem vyvolením lidu Izraele pro spásu lidstva, kterou Bůh naplnil v Kristu, a kterou zjevil v přítomnosti, jež bude kompletní až na konci dějin.“<sup>166</sup>

Bultmann však tuto prezentaci odmítá jako mytologickou a modernímu člověku nepochopitelnou. Cullmann proto dokazuje, že dějiny spásy v Judaismu i v Křesťanství, narozdíl od mýtů v jiných náboženských systémech, zaujímají naprosto odlišné místo: „utvářejí svou nejvnitřnější esenci koherentního konání.“<sup>167</sup> Dějinně spásné události nejsou exemplární, ale signifikantní a jako takové jsou neopakovatelné, protože jejich umístění v dějinách zdůrazňuje jejich

---

<sup>166</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 13.

<sup>167</sup> Tamtéž, s. 26.

jedinečnost. O mytologických příbězích v Bibli tak nemůžeme hovořit, neboť řada biblických příběhů, např. úvodní příběhy knihy Genesis, už svou povahou demytologizují starobabylonské mýty.

Cullmann nazývá dějiny spásy „Božskými sekvencemi událostí, o něž je veden spor, protože je tak lépe vyjádřena povaha biblické zvěsti. (...) Mocí narození se tak připojujeme k profánním dějinám obecně a díky našemu rozhodnutí víry jsme připojeni k dějinám spásy.“<sup>168</sup> A dále: „Alternativa není buď v situaci rozhodnutí, anebo v dějinně spásné koncepci přítomnosti. Novozákonní prohlášení požaduje ve skutečnosti existenciální rozhodnutí, ale to jen proto, že stojíme odděleně od božských dějin spásy, které jsou na prvním místě nezávislé na nás samotných.“<sup>169</sup> Pokud nás tedy rozhodnutí víry v Novém zákoně hodlá sjednotit s popisovanými sekvencemi událostí, pak tyto sekvence nemohou být demytologizovány, dehistorizovány, nebo deobjektivizovány. Ale smysl zpráv o těchto událostech musí být vzat vážně jako zpráva o něčem, co se reálně událo: „Setkání s přítomným Kristem v církvi dneška nám umožňuje pochopit dílo vtěleného Krista, jako dílo vykonané pro mě, avšak na mně nezávislé, vedoucí ke Kristově oslavě, jež prováděná v církvi umožňuje se s Kristem v církvi setkat.“<sup>170</sup>

## 4.2 Boží zjevení v dějinách

Přes veškeré námitky svých současníků Cullmann dokazuje, že dějiny spásy jsou nutně spojeny s Božím zjevením, v nichž se revelace uskutečňuje. Bůh je totiž král věků (1Tim 1,17), který jediný zná dny a hodiny spásných událostí (Mk 13,32). Stojí na počátku všeho svou moudrostí (1Kor 2,7), předzvěděním (1Pe 1,20) a vládou nad Zlem (Mt 8,29).<sup>171</sup> Právě okamžik předzvědění a předurčení, který pokládá jednotlivé události spásy do dějin spásy a konkrétního času (καιρός - ve smyslu Mt 26,18), určuje také okamžik poznání Boha a tedy jeho zjevení v dějinách - v prostoru přirozeného setkání Boha s člověkem.

---

<sup>168</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 21.

<sup>169</sup> Srov. tamtéž, s. 27.

<sup>170</sup> Tamtéž, s. 189.

<sup>171</sup> Srov. CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 44.

Dějiny spásy nemohou být konstruovány způsobem reflexe dějin jako nějaká filosofie dějin, ale jsou spíše přijímány s vědomím zvláštního prorockého zjevení skrze Ducha svatého. „V některých jednotlivých událostech, ať už veřejného nebo soukromého života, zakoušejí proroci zjevení Božího plánu, který zahrnuje i jejich ‚událost‘. V řádu Božího plánu tak může být tato ‚událost‘ přijata jako taková, anebo zahrnuta v sérii událostí. Asociace, pomocí níž proroci spojují dějiny spásy s vlastními událostmi, je jim dána tradicí prorocké historické školy, nebo vyznavačskými formulami v liturgii. Je však zřejmé, že ne každý prorok nabízí v každém případě dějiny spásy jako celek.“<sup>172</sup>

Z textů Nového zákona vyplývá, že zjevení je především aktem Božího Syna a Παράκλητ-a Ducha sv. (J 14,26). Kristus sám na mnohých místech zjevuje učedníkům význam událostí a zasvěcuje je tak do tajemství dějin spásy (Mt 16,21-23; 24,3-14 nebo Lk 24,44). Před plným zjevením vzkříšeného Mistra apoštolové nechápali celý význam Kristova díla (J 20,9), protože „toto zjevení bylo manifestováno prvotní církvi retrospektivně ve světle Velikonoční události.“<sup>173</sup> Ježíš Kristus tak tvoří spásu nejen svými skutky, ale i hlásáním významu svého díla. Dává tedy do souvislosti tripartitu spásy, zjevení a dějin.

#### 4. 2. 1 Očité svědectví zjevené události

Jak jsem se již pokusil naznačit, je zjevení adresováno svědkům – ať už prorokům nebo apoštolům, jejichž svědectví bývá očité a vede k novému „existenciálnímu porozumění“.<sup>174</sup> Důležitost očitého svědectví zdůrazňuje zejména apoštol Pavel v prvním listě Korint'ánům (15,3-8): „Odevzdal jsem vám především, co jsem sám přijal, že Kristus zemřel za naše hříchy podle Písem a byl pohřben; byl vzkříšen třetího dne podle Písem, ukázal se Petrovi, potom Dvanácti. Poté se ukázal více než pěti stům bratří najednou; většina z nich je posud na živu, někteří však již zesnuli. Pak se ukázal Jakubovi, potom všem apoštolům. Naposledy ze všech se jako nedochůdčeti ukázal i mně.“

<sup>172</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 90.

<sup>173</sup> Tamtéž, s. 103.

<sup>174</sup> Srov. tamtéž, s. 116.

Tato víra ve svědectví je předávána ve dvojím smyslu: 1) jako víra v očitě svědectví apoštolů a 2) jako víra apoštolů, která interpretativně spojuje svědectví proroků s novou zkušeností Božího zjevení. „Proto nejen interpretace, ale i událost samotná je považována za zjevení Božího spásného dramatu, které spočívá na důležitosti přisuzované očitému svědectví.“<sup>175</sup> Kérygma samo je v každém případě nově interpretováno na základě přítomných událostí. Dějinně spásná interpretace používá nehistorické, mimodějinné elementy vedle historických zpráv, nebo je užívá vložím obsahů historických událostí do legendárních či mytologických příběhů.<sup>176</sup> Rekce na toto zpracování pak může být demytologizační (rozbití spojení), nebo historizující (uznání mýtu jako součástí dějin). Ale také přístup - abych se vyhnul jakémukoliv spojení biblické zvěsti s mytologií - narativní, který respektuje způsob vyjádření obsahu, aniž by jej ničil a navíc požaduje respekt vůči autorovi.<sup>177</sup>

Je tedy pro víru rozhodující událost nebo kérygma? Zdá se, že obojí si v různých podobách a pořadí ponechává svou důležitost. Událost dává podnět pro víru a reinterpretaci a kérygma je dáno jiným událostem jako svědek prvotní události, i když může být spojeno s mýtem nebo legendou. Avšak i Slovo může být událostí nebo činem (Gn 1,3 a J 1,1-4).<sup>178</sup> Je tak zřejmější, že spojení interpretace a kérygmatu je vždy dosaženo pouze v návratu k osobě Ježíše Krista. Vždyť se jedná o „přítomnou událost, od které se počítá čas nové interpretace a je považována za rozhodující událost a normu celých dějin spásy“<sup>179</sup> jako jejich ústřední událost.

---

<sup>175</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 98.

<sup>176</sup> Srov. tamtéž, s. 93.

<sup>177</sup> Problematika vztahu textu a autora vypracovaná podle K. J. Vanhoozera je hlouběji zpracovaná v kapitole č. 5 v čl. 5. 5.

<sup>178</sup> Srov. CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 97.

<sup>179</sup> Tamtéž, s. 99.

#### 4. 2. 2 Novozákonní interpretace Starého zákona

Již jsem naznačil, že zjevení je především aktem Božího Syna interpretované v retrospektivě Velikonoční události. Apoštolové jednak poznávají Krista ve Starém zákoně díky Ježíšovu výkladu (Mt 16,21-23) a díky naplňujícím se znamením času (Mt 16,3-4), ale i na základě alegorického či typologického čtení, jejichž problematice se budu ještě věnovat. Přijetí Starého zákona do Nového je tak důležité z hlediska teologie zjevení, protože naznačuje, že křesťanská víra je vírou v Boží spásné konání sestávajícího ze sekvencí událostí zvláště vybraných Bohem a spolu umístěných do dějinné soustavy. „Přijetí Starého zákona novozákonními pisateli naznačuje, že prvotní křesťané nepřijali, jako Gnostici, kázání dosud platných pravd v mytologickém hávu, ale pro zjevení Boha, který jedná v dějinách spásy.“<sup>180</sup>

Jednotu obou kánonů tedy představuje poznání kontinuálního Božího působení v dějinách, jež je zjevováno prorokům a později apoštolům. Naplňování zaslíbení, které je potvrzeno v Novém zákoně, nemůže být ze samotné podstaty věci od Starého zákona odděleno. Víra apoštolů ve zjevování Krista ve Starém zákoně je prvním stupněm víry v novou božskou událost a její spásný význam. Ve druhém stupni jde o víru v to, co bylo předáno jinými. Ve třetím je to víra v asociaci těchto obou a v roli, kterou musejí v tomto svazku hrát.<sup>181</sup> V průběhu dějin tak mohou být události v rámci rozšiřujícího se zjevení reinterpretovány, což napomáhá k poznání jasnějšího a zřejmějšího konceptu dějin spásy a klade nárok na poctivé zkoumání pravdivosti očitého svědectví.

Oscar Cullmann proto navrhuje trojí pravidlo interpretace dějinně spásných událostí: „1) spojení dvou událostí by mělo být patrné i nevěřícímu badateli; 2) zjevení Božího dějinně spásného plánu by mělo být spjato s událostí, ve které poznáváme tuto jednotu vírou a 3) měla by být použita i jinými proroky.“<sup>182</sup>

---

<sup>180</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 24.

<sup>181</sup> Srov. tamtéž, s. 119.

<sup>182</sup> Tamtéž, s. 90.



### 4.3 Čas a dějiny spásy

Kontinuální spojení Kristovy události a konstitutivních událostí církve, jak jsou popisovány evangelisty s historicky nedokazatelnými elementy zjevení a neopakovatelnou minulostí, spolu s jejich napojením na přítomnost či budoucnost a zvláště vysvětlením smyslu celku z pozic ústřední události dějin, musí připadat historikům dosti bizarní.<sup>183</sup> Z hlediska profánních dějin jsou tak dějiny spásy neinterpretovatelné. Proto Cullmann hledá sepjetí času a dějin a nachází řadu biblických odkazů, které přibližují čas a dějiny spásy, i když interpretace závisí na víře církve v realitu zjevení.

K této signifikantní terminologii času náleží následující termíny, které kvůli rozsahu jen krátce naznačím: ἡμέρα (den), ὥρα (hodina), καιρός (období), χρόνος (čas), αἰὼν (věk) a αἰῶνες (věky).<sup>184</sup> Z nich Cullmann vůči novozákonní koncepci zdůrazňuje především καιρός a αἰὼν. Pro καιρός je charakteristické, že má jednoznačnou referenci o čase, která má zároveň stálý obsah. Oproti tomu αἰὼν označuje definovaný nebo i nedefinovaný rozsah času. Oba termíny však v Bibli označují čas, ve kterém se dějiny spásy uskutečňují (Gal 1,4).<sup>185</sup> Καιρός také bývá v sekulárním smyslu chápán jako den D, zejména je-li vztažen na Kristovu událost (např. Mt 8,29).

Biblická zvěst rozlišuje čas mezi dvěma epochami: minulým věkem, kde převládá moc hříchu a přítomným věkem, ve kterém se uskutečňuje naše záchrana (Řím 5,21). Tyto etapy navíc rozděluje centrální událost dějin, která dává smysl oběma etapám. „Avšak je zde také otázka, která se týká limitů těchto věků. Přítomný věk je limitován v obou směrech: ve směru nazad je limitován stvořením, ve směru ku předu je limitován eschatologickým dramatem. Nastávající doba je na jednu stranu limitována, na druhou nikoliv; její počátek je omezen událostí, která je popisovaná v Apokalypse, ale není limitována událostmi na konci dějin. Jinými slovy je bez konce, ale není bez počátku, a jen v tomto

---

<sup>183</sup> Srov. CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 21.

<sup>184</sup> Srov. tamtéž, s. 38.

<sup>185</sup> Srov. tamtéž, s. 39.

smyslu je věčná.<sup>186</sup> Pouze tato přímočará koncepce neukončeného času může být uvážena jako konstrukce novozákonního pojetí dějin spásy.

„Evangelisté píší o Herodovi Velikém a jeho synu a nástupci, stejně i o římském císaři Augustovi a sčítání lidu za Tiberia, ale i římském místodržiteli a prokonsulovi – Pontiu Pilátovi, Felixovi, Festovi a Galliovi. Jsou sice v Písmu zmíněni pouze jakoby na okraji, avšak dostačujícím způsobem, aby nám připomněli, že události, ve kterých je křesťanům Boží plán zjeven, má dějiny a historické pozadí.“<sup>187</sup>

#### 4.4 Dějiny spásy

Pojem dějiny spásy naznačuje jakési plynutí událostí sledované pod určitým úhlem pohledu, který v tomto plynutí poznává nějaké dějinné téma – v tomto případě spásně dějinné. Míru vhodnosti termínu dějiny spásy naznačím později. Oscar Cullmann nachází jednotící téma dějin ve spisech apoštolů (především dějiny spásy u apoštola Pavla), dále ve Skutcích apoštolů a v evangeliích. Spisy apoštola Pavla ponechám závěrečné části této kapitoly a zaměřím se na dva posledně jmenované okruhy.

Cullmann dokazuje dějinné pojetí spásy především na Kristových genealogiích evangelií a na Petrově kázání o Letnicích. Evangelijní genealogie naznačují směr dějin a jejich téma. V Matoušově evangeliu (Mt 1,1-17) je naznačen směr od Abrahama přes Davida až po Ježíše. Matouš si tak bere za cíl ozřejmit evangelium Ježíše Krista na pozadí židovských dějin,<sup>188</sup> a proto sleduje jejich teologické zaměření. Dějiny spásy začínají v Abrahamovi a vrcholí v Kristu, Abrahamovu pokrevním potomku. Kristus tedy završuje dějiny vyvolení Izraelského národa.<sup>189</sup> V případě Lukášova evangelia (Lk 3,23-38) je rodokmen limitován na jedné straně Adamem, jako praotcem celého lidstva a na druhé straně

---

<sup>186</sup> CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 47 - 48.

<sup>187</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 153.

<sup>188</sup> Srov. LIMBECK, M. *Evangelium sv. Matouše*, s. 18.

<sup>189</sup> Problematika abrahamovského modelu je hlouběji rozpracována v příloze č. II. v čl. 5. 1.

Ježíšem Kristem, jako Spasitelem lidstva. V Lukášovském rodokmenu jsou dějiny světa prezentovány jako příprava lidstva na Kristovo vtělení.

Druhý citovaný argumentační moment ze Skutků apoštolů (Sk 2,14-47) vypočítává dějinné schéma ve čtyřbodové osnově, kterou jsem prezentoval již v čl. 4. 2. 2 a zde ji shrnuji: 1) interpretace Starého zákona z pohledu přítomné události; 2) vysvětlení přítomných událostí na základě očitého svědectví; 3) existenciální rozměr vznikající připojením ke Kristu a 4) dějinné pokračování Kristova poslání vznikem církve založené na svátostné praxi. Z těchto bodů pak vyplývá téma dějin v linii Abraham – Kristus – Církev.<sup>190</sup>

#### 4. 4. 1 Ústřední událost dějin

Narozdíl od mytizujícího pojetí je „pozitivní vztah k dějinám v obecném měřítku založen na skutečnosti, že se dějiny spásy zapojují do sekvencí událostí umístěných v dějinách. Dějiny spásy tak nejsou dějinami souběžnými (angl. alongside) s profánními dějinami, (...) ale vyvíjejí se v dějinách a v tomto smyslu jsou jejich součástí (angl. belong).“<sup>191</sup> Avšak zatímco se události profánních dějin vyvíjejí jako obecná chronologie, dějinná sekvence bez přerušování, biblické dějiny spásy ukazují jakési mezery, které jsou z historického hlediska dosti pozoruhodné, a které se zdají být odlišné a vyčleněné z celkového historického procesu. Spása tak nutně souvisí s dějinami, protože je závislá na dějinách, do kterých se Bůh zjevuje jako Spasitel (např. Lk 19,44; J 1,3; 1Tim 6,15). „Materiální vztah mezi profánními dějinami a dějinami spásy je daný tím, že teologicky řečeno, dějiny spásy v podstatě závisí na vyvolání, na redukci velmi úzké linie, ale také na jejím pokračování pro spásu celého lidstva. Vede nakonec k prodchnutí (angl. funnelling) celých dějin, jinými slovy: splynutí profánních dějin s dějinami spásy.“<sup>192</sup> Křesťanské pojetí dějin tak musí být nutně lineární.

Čas však může být, podle Cullmanna, lineární pokud má střed. Tím je událost Ježíše Krista, jež rozděluje dějiny na dobu před Kristem a po NĚm. Tím

<sup>190</sup> Srov. CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 110 - 112.

<sup>191</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 153.

<sup>192</sup> Tamtéž, s. 166.

dostávají dějiny jasnou christologickou perspektivu, která přináší profánním dějinám jejich význam a stává se i jejich kritériem.<sup>193</sup> Kristova událost je tímto v dějinách jedinečná, protože se k ní vztahují všechny ostatní události nebo období, které jsou v rámci zjevené interpretace vybrány (Řím 6,10; Žd 7,27). Tato skutečnost pak může odkazovat na vytvářející se Boží plán spásy. „Idea, že Bůh vytvořil svůj plán ve spojení se zvláštními, časovými událostmi je v Novém zákoně zahrnuta pod termín οἰκονομία.“<sup>194</sup>

#### 4. 4. 2 Οἰκονομία

Pod biblickým pojmem οἰκονομία rozumí Cullmann děj, který je investován jako jakási pokračující dějinná linie – a v rámci překladu jej nahrazuje termínem dějiny spásy, přesto, že si je vědom jeho nebiblického původu.<sup>195</sup>

Následující exegetický rozbor v tabulce č. 2, který porovnává šest biblických citátů ve třech překladech v pořadí: Novum Testamentum Graece,<sup>196</sup> Český ekumenický překlad a Bible kralická, odhalí některé aspekty obsahu tohoto řeckého pojmu, aby bylo jasněji dokázáno, že oba pojmy – dějiny spásy i οἰκονομία - nejsou spolu v rozporu, ale doplňují se a vzájemně definují. Tento exkurz chápu jako úvod k článku 4. 4. 3.

---

<sup>193</sup> CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 20.

<sup>194</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 76.

<sup>195</sup> Srov. tamtéž, s. 75.

<sup>196</sup> Nestle-Aland 27<sup>th</sup> Edition.

Tabulka č. 2

Biblický odkaz	Použití ve větě	Aspekt pojmu
1) Lk 16,3a	εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκονόμος	
	Správce si řekl	<b>SPRÁVCE</b>
	I dí vladař sám sobě	
2) Lk 16,3b	ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρείται τὴν οἰκονομίαν ἀπ' ἐμοῦ	
	když mne pán zbavuje správcovství	<b>SPRÁVCOVSTVÍ</b>
	Teď pán můj odejímá ode mne vladařství	
3) Ef 1,10	εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν	
	že podle svého plánu až se naplní čas	<b>PLÁN</b>
	aby v dokonání plnosti času	
4) Kol 1,25	ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ	
	Stal jsem se jejím služebníkem, jak mi to uložil Bůh podle svého záměru	<b>ZÁMĚR</b>
	Jejížto učiněn jsem já služebník, tak jakž mi to svěřil Bůh	
5) 1Kor 9,17	οἰκονομίαν πεπίστευμαι	
	plním svěřený úkol	<b>ÚKOL</b>
	úřadť jest mi svěřen	
6) Ef 3,9	καὶ φωτίσαι [πάντας] τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου	
	a vynesl na světlo smysl Božích tajemství	<b>SMYSL</b>
	a vysvětlil všechněm, kteraké by bylo obcování tajemství	

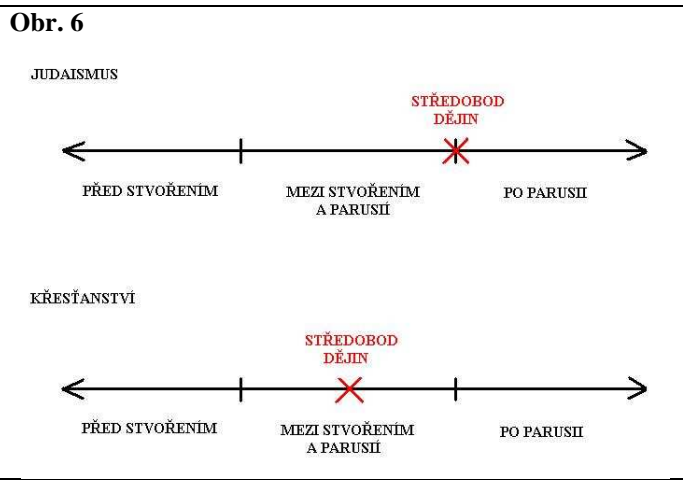
Z porovnání vyplývá šest základních pojmů: správce – správcovství, plán, záměr, úkol a smysl. Vztáhnu-li tyto pojmy spolu s Cullmannem na dějiny, pak se ukazuje, že správcem dějin je Bůh (Sk 1,7), který tvoří dějiny s určitým záměrem, skrze plán, kterým je Boží Syn (J 1,3), jemuž je svěřen úkol (J 3,16; 1Pe 1,20). V tomto paradigmatu pak odhalují dějiny svůj smysl, význam, podobu a směr (Řím 16,25; Tit 1,2; ), jak bude nyní patrné.

#### 4. 4. 3 Židovské a křesťanské pojetí dějin spásy

Spolu s Oscarem Cullmannem jsem se pokusil odhalit dějiny jako lineární kontinuum, jež je směřováno a jasněji zjevováno Kristovou ústřední událostí. Tím je časová přímka rozdělena do tří sekcí: času před Stvořením, času od Stvoření do Parúsie a času po Parúsii.<sup>197</sup>

<sup>197</sup> Srov. CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 81.

Obrázek č. 6<sup>198</sup> naznačuje rozdíl mezi židovským a křesťanským pojetím dějin. Obě pojetí jsou lineární, obě představují Božské dějiny a obě jsou děleny na tři části ústřední událostí dějin. Avšak v případě Judaismu



je třetí sekce dějin spásy separována od předchozích dvou období a její naplnění je stále očekáváno. Zatímco v případě Křesťanství jsou dějiny rozděleny na dvě části: na tento věk a na budoucí, přicházející věk. Ve druhé části dějin byl stvořen nový dělící bod. Trojí dělení stále existuje, ale je proměněno Kristem. Třetí část, započatá Kristovou událostí ještě nepřišla a je stále očekávána, v procesu přicházejícího Božího království (Mt 11,4-5; J 5,25).<sup>199</sup>

„Židovské pojetí dějin je dvousekční a události jsou hodnoceny z pozice budoucího času. Rozhodující středobod takové dvoudílné přímky vyjevuje příchod Mesiáše, nástup mesiánského času spásy se všemi svými znameními. Pro Judaismus je tak středobodem dějinné přímky spása ležící v budoucnosti. Avšak prvotní církvi bylo jasné, že tento středobod je již dosažen v Kristu,<sup>200</sup> a že se křesťané jako jednotlivci i jako komunita stávají součástí těchto dějin.

Kristovou událostí byl tedy dán nový střed dějin, ale také rostlo přesvědčení, že dochází k jeho naplnění, a že tedy nikoliv Parúzia, ale kříž a vzkříšení konstituuje tento středobod a smysl všech ostatních událostí jmenovaných v rámci biblického zjevení jako ty, které zakládají dějiny spásy. Tímto důrazem se Křesťanství odlišuje od Judaismu a již nemůže být chápáno pouze jako židovská sekta, ale jako nové náboženství, které se v nejdůležitějším od Judaismu odlišuje.<sup>201</sup>

<sup>198</sup> Srov. CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 82.

<sup>199</sup> Srov. Tamtéž, s. 83.

<sup>200</sup> Tamtéž, s. 81.

<sup>201</sup> Srov. tamtéž, s. 86.

## 4.5 Dějinně spásné principy

### 4.5.1 Princip ‚naplnění‘

Prvotní církev obsah přítomných novozákonních událostí spojuje se Starým zákonem. Snahou těchto odkazů je ukázat nové události jako naplnění dřívějších, dosvědčovaných ve Starém zákoně. Princip naplnění zaslíbení, daných První smlouvou, je tak základem konceptu dějin spásy, ve kterém je přiznána důležitost minulých událostí pro pochopení přítomnosti, ale i klíč k orientaci v budoucnosti. „Minulost v přítomnosti zůstává velmi reálnou a tak determinuje církevní sebe pochopení, takže o sobě mohou křesťané mluvit jako o ‚novém Izraeli‘.“<sup>202</sup> Tomuto chápání novozákonních událostí, které spojuje Kristovu ústřední událost dějin se starozákonními obrazy, říká Oscar Cullmann typologický paralelismus.

Typologický paralelismus jako hermeneutický přístup se objevuje hned na několika místech Písma svatého. V listě do Říma (5,14): „Ἀδὰμ ὅς ἐστιν **τύπος** τοῦ μέλλοντος – jejichž je Adam typem/ obrazem.“ V prvním listě Timoteovi (4,12) „ἀλλὰ **τύπος** γίνου τῶν πιστῶν ἐν λόγῳ - ale buď typem/ vzorem/ obrazem věrných v řeči.“<sup>203</sup> Nejvýrazněji však v prvním listě Korintským (10,11): „Ταῦτα δὲ **τυπικῶς** συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν - To, co se jim stalo, je výstražný **obraz** a bylo to napsáno k napomenutí nám, které zastihl přelom věků.“

Novozákonní čtenáři Písma tak dávají do souvislosti události, jež se každá uskutečnila v jiném dobovém kontextu, ale z hlediska Velikonoční události prokazují jakousi typologickou jednotu. „Nakonec můžeme poznamenat, že genesis novozákonních dějin spásy, všechny události: minulost, přítomnost i očekávaná budoucnost, jsou shrnuty do jediné události jako jejich středobodu – do ukřižování Krista a následného vzkříšení.“<sup>204</sup> Typologie proto pouze nastavuje

---

<sup>202</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 87.

<sup>203</sup> Tato problematika a srovnání je hlouběji naznačeno v kp. 1 v čl. 1. 3. 4. 1.

<sup>204</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 86.

paralelismus mezi dvěma fenomény. A pokud jsou události Starého zákona Bohem, jako vládcem nad dějinami – jak jsem naznačil v čl. 4. 4. 2 – plánovány, může Cullmann tvrdit, že: „tam, kde Kristus koná, je budoucí proces vždy determinovaný.“<sup>205</sup>

V rámci principu naplnění však stojíme před problémem časné budoucnosti, ve které je pociťováno napětí mezi završením zaslíbení Starého zákona, ve kterém však dosud nejsou naplněna zaslíbení daná Kristem. Napětí v naznačené větě: ‚už a ještě ne.‘ ‚Ježíš ‚už‘ odpustil hříchy. ‚Už‘ uzdravil nákazu hříchu. ‚Už‘ vstal z mrtvých, avšak nákaza hříchu ve světě stále působí, a smrt stále požívá člověka a Kristův návrat ‚ještě‘ nenastává.“<sup>206</sup> Napětí mezi ‚už a ještě ne‘ je něco naprosto nového, co přináší jen Nový zákon: ‚Je tak charakteristické pro novozákonní dějiny spásy, že mezi Kristovým vzkříšením a jeho druhým návratem je interval, jehož základ je determinován právě tímto napětím.“<sup>207</sup>

Budeme-li se držet Kristových výroků, zdá se, že pro samotného Krista toto napětí není zásadní. Přítomnost Božího království, jehož plný příchod Křesťanstvo stále očekává, se uskutečňuje již v osobě Ježíše Krista (Mt 11,3-5). Pro novozákonní situaci je tedy charakteristické, že Ježíšova eschatologie zahrnuje budoucnost stejně jako přítomnost.

Novozákonní zvěst však nenechává tuto otázku bez odpovědi a prezentuje časnou budoucnost jako neustálé uskutečňování Kristovy přítomnosti. Prvotinou této činnosti je Duch Svatý (Řím 8,23 nebo např. 2Kor 1,22), který tuto přítomnost uskutečňuje v dalších principech, které nyní budu prezentovat.

Cullmann problematiku očekávání uzavírá: ‚Jde o odpovědnost, se kterou mají posluchači podobenství rozpoznat nikoliv καρός našeho sebe porozumění, ale καρός Ježíšovy vlastní přítomnosti, ve které učedníci poznají spojení mezi dějinami spásy a eschatologickou budoucností.“<sup>208</sup>

---

<sup>205</sup> CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 71.

<sup>206</sup> CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 196.

<sup>207</sup> Tamtéž, s. 202.

<sup>208</sup> Tamtéž, s. 208.



#### 4. 5. 2 Princip ‚repräsentace a continuity‘

Tím, kdo tvoří linearitu času a zároveň i kontinuitu dějin, jak jsem již naznačil výše, je Ježíš Kristus. V návaznosti na evangelijní zvěst je rozpoznáván lineární příběh o hříchu jako počátku dějin, který neinicioval jen pád člověka, ale i jeho záchranný proces. Základem tohoto procesu je princip reprezentace – zastoupení: Kristus jako prostředník Stvoření, trpící Boží služebník, jako ten, kdo naplňuje vyvolení Izraele – Kristus Pán, vládnoucí v Přítomnosti – Kristus, vracející se Syn Člověka, jako ten, kdo uzavírá celistvý proces a je prostředníkem nového stvoření. Předvěčný, včera Ukřižovaný, dnes skrytě vládnoucí, se vrací na konci časů – všechno ve všem.<sup>209</sup> Bible tak svým čtenářům prezentuje dvojí proces: 1) progresivní redukce Starého zákona, v níž Bůh vybírá (selektuje) zástupce z celku k jednotlivci (lidstvo – lid Izraele – svatý zbytek – Jeden, Kristus) a 2) progresivní vzestup Nového zákona, v němž je tento proces obrácen (Jeden, Kristus – apoštolové – církve – lidstvo).<sup>210</sup> Dějiny spásy se tak nesou pod heslem ‚všichni za jednoho a jeden za všechny,‘ které Cullmann vidí obsažené ve 3. a 4. kp. listu Galat’anům.

Kontinuum těchto procesů stojí na osobě Ježíše Krista, který je spojuje a jeden z nich završuje, aby druhý odstartoval. Dějiny spásy tak vyjadřují jakýsi paradox ve vztahu kontinuity a změny, který by mohl být vyjádřen jako ‚změna v kontinuu.‘<sup>211</sup>

Jak se však zapojit nebo jak být zapojen do dějin spásy? Jedním z možných, avšak pasivních principů zapojení je postaven na typologické úrovni, ve které vyjadřuje, že ‚novozákonní víra pro mě znamená věřit, že tento celý proces zahrnuje i mě, mě jako individuum, jako hříšníka, ale i jako spaseného v Kristu. (...) Pouze na tomto základě mohou být dějiny spásy vztaheny k individuu. Celé dějiny spásy jsou pochopitelné na základě tohoto vědomí hříchu; (...) Kristus, který je pro můj život centrální událostí, zemřel na dřevě kříže pro mě. A tak jako dějiny Izraele našli své naplnění na kříži, tak jsem já

<sup>209</sup> Srov. CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 109.

<sup>210</sup> Srov. tamtéž, s. 116.

<sup>211</sup> Srov. CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 123.

na stejném místě našel svou osobní záchranu.“<sup>212</sup> Navazujícím aktivním principem je sakramentální zapojení do dějin spásy.

#### 4. 5. 3 Princip ‚eklesiálně - sakramentální‘

Pozemská církev hraje vedle osoby Krista v novozákonní dějinné koncepci ústřední úlohu pro spásu celého lidstva, jelikož v sobě nese právě Kristovu přítomnost (Mt 28,19-20). „Aktivní participace na Kristově spásném díle je tak možná pouze v církvi, tedy v přítomné fázi dějin spásy. Ve Křtu (...) a Večeři Páně (...) se tak stává spása reálnou skrze působení Ducha svatého.“<sup>213</sup> Princip sakramentality, který je tak, podle evangelijní zvěsti, Kristem úzce navázán na církev a není uskutečnitelný mimo ni, vypovídá o tajemném aktivním zpřítomňování Krista v dějinách, v následujících základních momentech života církve.

Za prvé zpřítomňuje církev Krista v dějinách, budováním Jeho Těla (1Kor 12,21) na mnoha místech světa. Podle Cullmanna není „podstatou bohoslužby prvotní církve jen kázání a čtení Písma svatého podle synagogálního vzoru, ale spíše (...) manifestace sama sebe (...) budováním Kristova Těla. Kristovo vzkříšené tělo tak získává definitivní podobu ve shromáždění křesťanské obce.“<sup>214</sup>

Ve druhém případě je aktivní participace založena na samotném zpřítomňování Krista v dějinách především slavením svátostí Křtu a Večeře Páně. Křest na jednu stranu prostředkuje jedinci odpuštění hříchů, na druhou stranu zprostředkovává skrze Ducha svatého přítomný a budoucí úsek dějin spásy. Naopak účastí na Kristově vzkříšeném těle ve Večeři Páně jsou naše těla proměněna, i když naše hmotná těla stále představují větší autoritu.<sup>215</sup>

Třetí způsob aktivního zpřítomnění představuje účast na Kristově pokračujícím díle, protože „misionářská proklamace církve - hlásání Evangelia,

---

<sup>212</sup> CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 219.

<sup>213</sup> Tamtéž, s. 221.

<sup>214</sup> Tamtéž, s. 73.

<sup>215</sup> Srov. CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 268.

dává období mezi Kristovým vzkříšením a Parúsií její dějinně spásný význam, který má smysl jedině ve spojení s Kristovou vládnoucí přítomností.“<sup>216</sup>

Tyto principy propůjčují dějinám přítomnost spásy v osobě Ježíše Krista a umožňují reálné setkání Boha s člověkem již před plným zjevením na konci časů. Toto pojetí pramení také z teologie sv. Pavla, kterou mohu nyní podle intencí Oscara Cullmanna představit.

## 4. 6 Teologie apoštola Pavla podle Oscara Cullmanna

### 4. 6. 1 Zástupnost v listech apoštola Pavla

V rámci typologického paralelismu, vztaženého na problematiku vykoupení v zastoupení Kristově, vybírá Cullmann čtyři základní texty z listů apoštola Pavla: Římanům (5,12-21), Korint'ánům (1Kor 15,45-48), Filipánům (2,5-13) a Kolosanům (2,6-12). V nich zdůrazňuje především porovnání prvního Adama s Kristem a důsledky rozhodnutí obou postav, které zvláštním způsobem odkazují na Kristovské tituly Starého zákona – Syna člověka v knize Daniel a Božího služebníka u proroka Izaiáše. Tyto důrazy jsou naznačeny v tabulce č. 3:

Tabulka 3

	ŘÍMANŮM	1 KORINT'ANŮM	FILIPANŮM	KOLOSANŮM
<b>SROVNÁNÍ</b>	Adam - Kristus	První Adam - Druhý Adam	Kristus - Církev, Lidstvo	Kristus - Církev
<b>DĚJINNĚ SPÁSNE</b>	Hřích, Smrt - Milost, Život	Člověk země - člověk nebes	Výkupná oběť → Spása ve spolupráci	Spása skrze něho a vněm
<b>ZÁKLAD</b>	τύπος	εἰκών	ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων	παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν

V listě Římanům stojíme jmenovitě u porovnání Adama a Krista, i když překlad Bible kralické (Řím 5,14) trvá na porovnání postav minulého a budoucího Adama: „Kralovala pak smrt od Adama až do Mojžíše také i nad těmi, kteříž nehřešili ku podobenství přestoupení Adamova, kterýž jest figura toho budoucího Adama.“ Z porovnání pak vyplývá, že co do prvního Adama vzešel mezi lidmi

<sup>216</sup> CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 157.

hřích a s ním i smrt, co do Krista pak milost a život věčný (5,15). Porovnání Adamů se děje na úrovni pojmu ,τύπος‘.

V prvním listě Korintským jsou porovnáváni první a druhý Adam, kteří se od sebe liší jako duše živá a Duch oživující (15,45). Člověk podobný prvnímu Adamovi je člověkem země, člověk podobný druhému je člověkem nebeským. Jejich odlišení je tak na principu vyjádřeném termínem ,εἰκὼν‘ ve tvaru ,εἰκόνα‘.

Hymnus listu Filipanům (2,5-11) se zaměřuje na popis Krista jako poslušného Božího služebníka v porovnání s církví, resp. s celým lidstvem (2,5). Smrtí na kříži a výkupnou obětí působí v každém člověku a uvádí ve spolupráci s každým jednotlivcem spásu do srdce člověka (2,13). Toto se pak děje na principu ,ἐν ὁμοιωμάτι ἀνθρώπων ‘ (2,7).

List Kolosanům srovnává v rámci své typologie Krista a církev (2,12), když říká, že v něm byla dosažena plnost (v.10), v něm byla dosažena spása vykoupěním těla (v.11) a v něm a spolu s ním jsme byli také vzkříšeni (v.12). Tento proces se uskutečňuje na principu ,Ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον – přijetí Krista jako Pána‘ (2,6).

„Zástupnictví, které vyplývá z předchozího rozboru, nemůže být v realitě, ale v metafoře.“<sup>217</sup> Adam na vybraných místech Nového zákona představuje symbol smrti, kdežto Ježíš Kristus reálný život, který se projevuje v životě církve ve smyslu reprezentativních a sakramentálních principů, jak jsem je představil v čl. 4. 5. 2 a 4. 5. 3. „Reálnost prvního člověka pak může být viděna jen do té míry, do jaké jej chápeme jako kolektivum.“<sup>218</sup> Z toho důvodu obohacuje Cullmann svou úvahu o rozbor starozákonních textů o Synu člověka a o Božím služebníku.

#### 4. 6. 2 Kristovské tituly

Prvním Kristovským titulem, který je důležitý pro typologii Adam - Kristus je titul ,Syn člověka‘. Starý zákon tento titul chápe trojím základním

---

<sup>217</sup> CULLMANN, O. *Christologie Nového zákona*, s. 91.

<sup>218</sup> Tamtéž, s. 91.

způsobem: 1) člověk – jako protějšek Boha (Žl 8,5); 2) člověk – jako vyslanec Boží (Ez 2,1-8) a 3) někdo nadpřirozený jako člověk (Dan 7,13-14: „ὥς ἄνθρωπος“). V rámci Cullmannova porozumění je osoba Syna člověka vlastně původní podobou člověka stvořeného Bohem. Tedy takový člověk, jakým měl vždy být – podle podoby Boží (Gn 1,26). Jakýsi Božský prototyp člověka.<sup>219</sup> Naplnění zaslíbení takového člověka se uskutečňuje v okamžiku inkarnace Božího Slova. Je však nutné zdůraznit, že nejde o téhož člověka, který na počátku zhřešil a znovu se mytologicky vrací na počátek, aby svůj pád napravil. Nyní jde o naprosto nového ‚Syna člověka‘ a zároveň ‚Božího Syna‘. Vždyť „čas plyne a nevrací se.“<sup>220</sup> Důsledky zaslíbení vyjádřené v knize proroka Ezechiela a v knize Daniel o ‚Synu člověka‘ nalézají vyjádření svého naplnění v listech apoštola Pavla (zejména 1Kor 15,45-48) a v životě církve. Proto se zdá, že jen ‚Božský člověk‘ může zastupovat lidstvo se všemi účinky, které z toho plynou (Kol 3,9-10 nebo Ef 4,24).<sup>221</sup> V překladu tak můžeme takovou osobu označit pojmem ‚Člověk‘ s velkým počátečním písmenem.

Druhý titul ‚Boží služebník‘ představuje napětí mezi pojmáním jeho osoby jako individua nebo jako communia. Texty u proroka Izaiáše 49,1-5; 50,4-11 a 52,13-53,12 se dají vykládat jak ve smyslu zavedeném v obvyklém pojmání, ve kterém je chápán ‚služebník Izrael‘ jako kolektivum celého Izraelského národa, tak ovšem jako jednotlivec, který na sebe bere provinění mnohých. Jelikož však, v Cullmannově intenci, hodnotíme dějiny spásy z pohledu ústřední události dějin, vidíme jasnou paralelu mezi trpícím Božím služebníkem a Ježíšem Kristem a tedy i paralelu mezi zástupností a Kristovým posláním.

Ježíš Kristus tak 1) přijímá úkol prvního Adama, aby uskutečnil dílo božského Člověka a tím nahradil, či zastoupil prvního Adama a 2) Ježíš se stává praotcem nového smířeného lidstva v kolektivním a universálním dosahu Kristova individuálního díla. Z tohoto hlediska je dílo Ježíše Krista souběžné s Adamovým skutkem, jak o tom referuje Řím 5,19 nebo Iz 53,11.

---

<sup>219</sup> Srov. CULLMANN, O. *Christologie Nového zákona*, s. 78.

<sup>220</sup> Tamtéž, s. 88.

<sup>221</sup> Srov. tamtéž, s. 91.

Z Cullmannových tvrzení tedy vyplývá, že zástupnost je typologická. V případě Prvního Adama je lidstvo zastoupeno symbolicky. Lze říci, že nezhřešil jen Adam, ale že hřeší každý člověk jednotlivě. Adam je tak metaforou hřešícího člověka. Na Kristovu osobu však tuto symboličnost vztáhnout nelze. Jeho výkupná oběť je sice zástupná, ale tak, aby nemuselo být obětováno celé lidstvo podobně jako v příběhu o potopě světa (Gn 6-9). Osoba Adam je tudíž symbolická, kdežto Kristus a jeho dílo muselo být vykonáno reálně. Reálnost prvního člověka je tak jen potud, pokud jej chápeme jako kolektivum.

#### **4. 6. 3 Cullmannův pavlovský výklad**

Apoštol Pavel odhaluje ve svých listech dějinně spásné pojetí postavené na Kristu a na pokračovatelském díle svěřeném jeho církvi. V listě Galat'ánům představuje dvojí smysl dějin, který by pro 3. kapitolu mohl být naznačen v linii Abraham – Kristus – Církev a bude vypovídat o ospravedlňujícím činu na základě víry, který sjednocuje takovou mocí, že maže všechny rozdíly, dokonce i rozdíl mezi mužem a ženou (Gal 3,26-29). Pro 4. kapitolu můžeme tuto linii naznačit v pořadí Poslaný Syn k vykoupení – Duch svatý – Církev a hovoří o vykoupení, které pozvedá člověka z otroctví k synovství a tedy i k dědictví zaslíbení pro křesťany z pohanů (Gal 4,4-7).

List Římanům pak v dějinně spásných kapitolách (9-11) popisuje dějiny jako spásu všech, kteří byli vyvoleni – tedy celého lidstva bez rozdílu. Izraeli patří synovství, sláva i smlouvy s Bohem a Kristus z nich pochází rodem (9,4), ale Slovo Boží neselhalo, když místo židů je spása slavena pohany, protože jsou povoláni k synovství i ti, kteří nejsou potomky Jákobovými (9,6). Proto jsou pohané ospravedlněni z víry a nikoliv proto, že by jim byl svěřen Zákon (9,30). Ve verších 10,12-13 zaznívá, že každý, kdo vzývá jméno Páně, bude spasen. Jednota celého lidstva se tak završuje v Ježíši Kristu. A tak ani Židé nezůstanou stranou výkupného procesu, ale budou přijati na základě své víry (11,23).

Pavel nepíše žádný nový příběh, ale ukazuje biblické události ve vztahu k události Kristově. Z Nového zákona tak vyplývají dva koncepty, které pokračují

dějiny, než se skončí: suverénní vláda Ježíše Krista a pozemská Církev.<sup>222</sup> Oba dva koncepty spolu úzce souvisí, protože Církev zůstává tajemným Tělem Kristovým.

Církev tak hraje svou ústřední roli, kterou přijímá od Krista: hlásat Evangelium, napomáhat smíření lidstva s Bohem Otcem, zpřítomňovat Krista v dějinách, očekávat naplnění Duchem svatým a poslední příchod Krista. Hlásání Evangelia se tak stává příznačným pro dobu mezi dvěma Kristovými událostmi – Velikonocemi a Parúsií, ale i logickým pokračováním dějin spásy ve prospěch celého lidstva.

#### 4.7 Shrnutí

Dějiny a Bible jsou prostory, ve kterých se setkáváme s živým Bohem. Oscar Cullmann proto klade důraz na četbu Písma svatého jako celku i s jeho způsobem vyjadřování, aby mu nebyla ubírána důležitá součást jeho poselství. Rozhodnutí pro Krista, ke kterému docházíme na základě biblického studia, je pak chápáno jako připojení k dějinám spásy, od nichž je člověk v profánních dějinách oddělen.

Neznamená to však, že by se dějiny spásy uskutečňovali v mimodějinné sféře, neboť se vyvíjí v dějinách a spolu s dějinami. Vždyť záměr a smysl dějin je lidem zjevován v dějinách, v rámci skutečných historických událostí – tedy v prostoru, který je člověku vlastní.

Toto Boží zjevení je rozpoznáváno v jakémsi prorockém poznání a interpretováno z pohledu ústřední události dějin, ať už je to událost teprve budoucí – jako v případě Judaismu, nebo událost již minulá – jako v případě Křesťanství. V tomto smyslu pak není církev jen společenstvím souvěrců, ale očitým svědkem Kristovy události v dějinách, interpretem dějinně spásných událostí, hlasatelem Evangelia a subjektem, který zpřítomňuje Krista v dějinách a v životech křesťanů. V žádném případě však nejde o mytologické opakování. Kristova událost byla vykonána jednou pro vždy, ale o sakramentálně – eklesiální princip, v jehož rámci

---

<sup>222</sup> Srov. CULLMANN, O. *Christ and Time*, s. 131.

se křesťané podílejí na dějinách spásy nikoliv jen pasivně, ale i aktivně zejména Křtem a Večeří Páně.



## 5 LITERÁRNĚVĚDNÝ MODEL

### 5.1 Příběh a biblické vyprávění

Příběh a vypravování jsou nejpřirozenějšími a ústředními vyjádřeními člověka, kterými se sděluje. Zakládají tak nejvlastnější mezilidskou komunikaci, když jejich pomocí vyjadřujeme obsah našeho poznání, zkušenosti, pocitu nebo události. Proto je příběh tak těsně spjat s osobností vypravěče, jehož náhled na realitu sděluje, a nutně vyslovený směrem ke svému posluchači s určitým záměrem v jasné kognitivní struktuře.

Historicko-kritické metody velmi přispěly k ujasnění literárněvědných vztahů v biblických příbězích a k jejich dějinnému pozadí. Na druhou stranu se vystavují riziku zpochybnění autenticity příběhů a jejich věrohodnosti. Normativní tak dnes už není biblický text a jeho autor, ale spíše závěry vědní disciplíny, pro kterou se kvůli historicko-lingvistické kritice mohou odsouvat tradiční interpretační přístupy Bible: alegorický, morální, anagogický nebo i typologický, které mají být považovány za pomocné pro výklad doslovného chápání Bible.<sup>223</sup> Na pořad tedy přichází problém historické kritiky a doslovnosti v chápání Písma, protože „se zdálo, že pokud se biblické příběhy mají chápat doslovně, znamená to automaticky, že se vtahují ke skutečným událostem.“<sup>224</sup>

V následující kapitole se pokusím naznačit obecný vztah mezi realitou a vypravěčem, který se s realitou nějak ve svém (především biblickém) vypravování vyrovnává, dále strukturu vypravování vyslanou směrem k posluchači, ale i jakýsi tripartický vztah posluchače, který zpracovává vypravování ve své struktuře reality, aby vynikla podstata biblického světa, do něhož se „čtenář zařazoval zčásti typologickou interpretací, zčásti stylem života.“<sup>225</sup>

---

<sup>223</sup> Srov. FREI, H. W. *Theology and Narrative: Selected Essays*, s. 121.

<sup>224</sup> VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku : Postrikitický přístup*, s. 123.

<sup>225</sup> Tamtéž, s. 124.

## 5.2 Vypravování a jeho obsah

Nejzákladnější definici vypravování formulujeme jako popisný sled událostí. Protože však není lehké určit, co přesně událost je, jaké je její časové ohraničení a co ji vyvolává, musíme ve vypravování rozlišit mezi příběhem (angl. story) a jakousi dějovou osnovou (angl. plot). Příběh bude do vypravování vnášet chronologické uspořádání, a dějová osnova kauzalitu, mezi jednotlivými incidenty.<sup>226</sup>

Chápeme totiž událost, jakýkoliv blíže nespecifikovaný incident, v její nejjednodušší podobě jako skladbu úvodní zápletky, nějaké akce či obsahu a rozuzlení, případně ukončení. Jelikož je však začátek, konec i obsah události definován subjektivně, musí být i „vztah mezi událostmi ani ne tak kauzální a chronologický, jako spíše signifikantní“ (významový).<sup>227</sup> Vypravování se pak řídí vztahem mezi jednotlivými složkami příběhu, které vypravěč pod určitým záměrem řadí kauzálně a chronologicky, neboť v rámci stanovené teleologické sekvence<sup>228</sup> pořadí do jakési logické struktury vybrané události, jež tvoří sérii zápletek a sledují kauzalitu situací a vztah finality, které vyplnou vyslovením pointy nebo závěru.

Příběh, který poskytuje formu obsahu zasazenému do konkrétního časoprostoru, a který sleduje jakousi dějovou linii nebo trajektorii, tak zůstává konkrétním popisem reality. Vypovídá o sledu událostí, popisuje již minulé scény a zaměřuje se svou podstatou na dějiny a jejich vyslovování. Vypravěč tak pomocí příběhu reflektuje skutečnost, která ho obklopuje a v signifikantnosti příběhu přisuzuje realitě určitý smysl.<sup>229</sup> „Kauzalita a temporalita však musí být zachovány, protože zakládají vztah mezi realitou a vypravěčem a mezi vypravěčem a posluchačem.“<sup>230</sup>

---

<sup>226</sup> Srov. HERMAN, L.; VERVAECK, B. *Handbook of Narrative Analysis*, s. 11.

<sup>227</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>228</sup> *Faith and Narrative*. Yandell, K. E. (ed.), s. 220.

<sup>229</sup> Srov. HERMAN, D. *Přirozený jazyk vyprávění*, s. 7.

<sup>230</sup> Tamtéž, s. 13.

Jednota biblického kánonu a tím i kauzalita incidentů vzešlá z dějové osnova je odvoditelná díky společnému čtení Písma v komunitě, které je křesťanům vlastní již od počátků církve (Sk 2,41-42).<sup>231</sup> Tímto jednotícím principem se může stát pro Starý zákon očekávání Krista, které je naplněno v Novém zákoně (např. Gal 3,22; Mt 1,22 nebo Lk 4,21), ale např. i typ Božího jednání, které je společné chápání době starozákonní i době apoštolské.<sup>232</sup> Příběh Izraele je tak vlastně tvořen příběhem Ježíše Krista.<sup>233</sup>

Subjektivita biblických příběhů je založena na signifikantnosti, nebo lépe na úmyslu, který pisatelé sledují. Bible je plná příběhů. Už v prvních kapitolách knihy Genesis jsou vedle sebe přítomny dva odlišné projekty o stvoření světa i o pádu člověka, ale i odlišná tvrzení o důvodu či původu hříchu a vině, které nevyjadřují nerozhodnost redaktorů, která z verzí by mohla být pravděpodobnější, ale snaží se vystihnout všechny aspekty obecně lidské zkušenosti se světem i s vlastní nedokonalostí – snaží se vystihnout realitu stvoření.<sup>234</sup>

Pokud by byla důležitější historicita nad signifikantností, ideová jednota Písma by se mohla rozpadnout. Navíc není možné u mnoha biblických příběhů stanovit jejich historickou pravdivost a dokázat ji. Historicky je vyvolení Izraelského národa nebo božství Syna nedokazatelné, avšak významově je velmi důležité pro uvědomění a pochopení dějin spásy a jejich identity. Je však také velmi nutné si uvědomit omezenou možnost našeho poznávání a fakt, že co není dokazatelné, ještě nemusí být nepravdivé. Položit důraz na významovost událostí je tak stejně důležité jako (proti mytologickému chápání) na jejich umístění v dějinách - jak pro vyvolení jednoho národa, tak i pro vtělení Božího Syna.

---

<sup>231</sup> „Církevní společenství má být primárním intelektuálním kontextem teologa.“ VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku : Postrikitický přístup*, s. 129.

<sup>232</sup> Mám na mysli situaci střetu dvojího pojmání Boží jednoty v apoštolském kruhu: naprostý judaistický monoteismus stojící v opozici k Ježíšovské trinitologii, ze kterého je patrné, že Bůh v Trojici jedná stejně, jako Bůh sám v sobě Jediný. Tato „božská“ podobnost se tudíž mohla stát jednotícím principem biblického kánonu.

<sup>233</sup> Srov. LONGENECKER, B. W. Sharing in Their Spiritual Blessing. In *Narrative Dynamics in Paul*. Longenecker, B. W. (ed.), s. 62.

<sup>234</sup> Tato problematika je rozpracována v příloze č. I. v čl. 1. 2.

### 5.3 Vypravování a realita

V rámci vypravování sledujeme vztah mezi prožívanou a sdělovanou událostí, realitou, v níž je událost zasazena, a narativní reprezentací,<sup>235</sup> pomocí které vyslovujeme subjektivní hodnocení reality. Vypravování, díky vypravěčově subjektivitě, tak není nikdy perfektní kopií reality, ale vyjevení aspektů osobní nebo společné zkušenosti.

Tato narativní reflexe se děje na základě strukturování a pochopení zkušeností, díky nimž pak může vypravěč interpretovat prožité události, přisoudit jim, nebo svému prostředí smysl, vysvětlit jevy okolo sebe, anebo se vyrovnat s nečekanou změnou.<sup>236</sup> Právě proto je realita v rámci vypravování nahlížena v pozitivním slova smyslu subjektivně a vypravěč vyjadřuje spíše domněnku o pravdivosti svého příběhu. Příběh je tak konkrétním popisem reality, avšak abstrahovaným od ní.<sup>237</sup>

V éře historicko-kritických metod je však pravdivost subjektivního hodnocení reality zpochybňována. Proti tomuto relativismu uvádím tezi Josefa Hrabáka, který hodnotí literární dílo z pozice Aristoteléské logiky jako odraz reality a jako znak: „Je-li literární dílo odrazem, je současně také znakem, protože jde o komunikát, o druh sdělení. Z hlediska původu chápeme dílo jako odraz; z hlediska jeho destinace jako znak. (...) Znak je podle Aristotela ‚věc, která kromě sebe odkazuje na ještě něco jiného.‘ (...) Tyto znaky se zakládají na vnější podobnosti (...) a na souvislosti.“<sup>238</sup> Popisované události tak mohou být pro posluchače zavádějící, ale to ještě neruší snahu o pravdivost sdělení příběhu z pozice vypravěče.

Záleží na posluchači, zda a jak se vymezí vůči Biblí sdělovaným informacím. Podle Hanse Freie je to možné na základě následujícího myšlenkového postupu *Explicatio – Meditatio - Applicatio*: „*Explicatio* je čiré vyprávění textu, (...) *meditatio* je konceptuální redeskripce textu prostřednictvím

---

<sup>235</sup> HERMAN, L.; VERVAECK, B. *Handbook of Narrative Analysis*, s. 14.

<sup>236</sup> Srov. tamtéž, s. 8.

<sup>237</sup> Srov. tamtéž, s. 46.

<sup>238</sup> HRABÁK, J. *Poetika*, s. 29 – 30.

struktur našeho myšlení, applicatio je umění spojit text s kontextem a rozhodnutí, že budeme nebo nebudeme sdílet svět spolu s textem a se společenstvím, ve kterém fungoval od svého prvního vyprávění.<sup>239</sup>

Biblickou zvěst není možné chápat jako svět mimo realitu, ale jako realitu samotnou, protože „většina náboženských příběhů,<sup>240</sup> pokud ne všechny, o stvoření, pádu, záchraně a obnově, symbolizují realitu a dovolují čtenáři nebo posluchači úspěšně identifikovat společné znaky tohoto symbolizovaného světa se světem aktuálně obývaným.“<sup>241</sup>

#### 5.4 Zkušenost

Vypravování, jak je v předchozím článku naznačeno, úzce souvisí s pojmem zkušenosti. Vypravěč se s ní vyrovnává, formuluje ji a prostředkuje ji svým posluchačům. Zkušenost je tedy zakládající událostí vypravování. Jelikož je však téma zkušenosti příliš obšírné a v rámci své práce se mu nemohu věnovat, naznačím alespoň některé její aspekty tak, jak je představuje Mgr. Jan Černý v článku ‚Typologie přístupů k pojmu zkušenosti v současné katolické a evangelické teologii‘ uveřejněném v časopisu *Teologická reflexe*.<sup>242</sup>

Černý v úvodu svého článku rozlišuje trojí možnost pojímání zkušenosti: experimentum, zážitek a zkušenost jako taková.<sup>243</sup> Experimentum vidí „jako prostředek k tomu, aby bylo něco objasněno testováním a zkoušením.“<sup>244</sup> Zážitek je v jeho článku definován spíše jako smyslový počitek, kterému člověk bezprostředně porozumí a zkušenost je chápána jako praxí získaná dovednost či znalost, která ovšem nutně požaduje interpretaci.<sup>245</sup>

Moment interpretace je právě rozhodujícím aspektem zkušenosti, který hodnotí jednotlivé názorové teologické frakce. Proto Mgr. Černý rozlišuje

---

<sup>239</sup> VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku : Postrikitický přístup*, s. 128.

<sup>240</sup> Zde mám na mysli i biblické příběhy.

<sup>241</sup> FREI, H. W. *Theology and Narrative: Selected Essays*, s. 119.

<sup>242</sup> ČERNÝ, J. Typologie přístupů k pojmu zkušenosti v současné katolické a evangelické teologii. *Teologická reflexe*, 2009, roč. XV, č. 1, s. 5 – 26.

<sup>243</sup> Srov. tamtéž, s. 6 – 7.

<sup>244</sup> Tamtéž, s. 7.

<sup>245</sup> Srov. tamtéž, s. 7.

profánní zkušenost (A), obecnou náboženskou zkušenost (B) a zkušenost křesťanské víry (C) a sleduje jejich relaci v rámci šesti teologických škol: teologie korelační, pluralistické, postkorelační a teologie zjevení, teologie Boží jinakosti a teologie přerušení.<sup>246</sup>

Korelační teologie vidí vztah mezi zvolenými zkušenostmi kontinuálně ( $A \rightarrow B \rightarrow C$ ). Křesťanství je založeno na dvou zkušenostech: Ježíšově „Abba zkušenosti“ a velikonoční zkušenosti Ježíšových učedníků. Z toho pak vyplývá, že by církevní společenství mělo reflektovat vztah obecné náboženské zkušenosti a křesťanské víry, které by se neměly dostat do vzájemného rozporu.<sup>247</sup> „Náboženství pak je zdrojem párování negativních zkušeností a konceptů naděje a spásy.“<sup>248</sup>

Pluralistická teologie náboženství reaguje na náboženský pluralismus ( $A \rightarrow B \rightarrow < C_1; C_2; C_3$ ). Klade důraz na kontinuitu profánní a obecné náboženské zkušenosti ( $A \rightarrow B$ ), protože tvoří společnou půdu obecné lidské zkušenosti, avšak registruje, že se tyto zkušenosti liší svou interpretací a tím jsou konkretizovány do různých náboženských směrů.<sup>249</sup>

Postkorelační teologie, která je přítomna především v teologii osvobození hovoří o „zkušenosti Boha, který se zjevuje v chudých a trpících i v těch, kdo stojí na jejich straně.“<sup>250</sup> Proto procházíme ve směru od zjevení ke zkušenosti ( $A \rightarrow C$ ; resp.  $C \rightarrow A$ ). Podmínkou zkušenosti pak bude „otevřenost skutečnosti pro interpretaci, (...) ve které je víra zkušeností se zkušeností.“<sup>251</sup>

Teologie zjevení upřednostňuje spíše tvrzení diskontinuity (x) obecných zkušeností se zkušeností křesťanské víry ( $B \times C$  ( $A \sim B \times C$ )). Tato teologická škola předpokládá příliš velkou distanci mezi Bohem a světem lidské zkušenosti. Tuto ideu, můžeme vyjádřit tvrzením: Bůh, o kterém mluvíme, je ve skutečnosti

---

<sup>246</sup> Srov. ČERNÝ, J. Typologie přístupů k pojmu zkušenosti v současné katolické a evangelické teologii, s. 8.

<sup>247</sup> Srov. tamtéž, s. 8 - 9.

<sup>248</sup> Tamtéž, s. 10.

<sup>249</sup> Srov. tamtéž, s. 12.

<sup>250</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>251</sup> Tamtéž, s. 16.

jiný.<sup>252</sup> Zároveň je v tomto teologickém směru patrný exklusivismus křesťanské zvěsti, protože „konstituce člověka v oblasti C (křesťanská víra) jej natolik určuje, že rozdíl mezi zkušenostmi činěnými v oblastech A (profánní lidská zkušenost) a B (obecná náboženská zkušenost) mizí.“<sup>253</sup>

Teologie Boží jinakosti jde ve svém náhledu ještě dál, když učí tezi „nepřevoditelnosti jiného na stejné“<sup>254</sup> a aplikuje ji na vztah Boha a stvoření (A x C). Lidský život je zde viděn ne jako Bytí-tu, ale jako Bytí-k.<sup>255</sup> Následující větou je vyjádřen jakýsi postoj negativní teologie k tomuto problému: „Vědění o Bohu, vždy převyšuje zkušenost, která by je mohla potvrdit.“<sup>256</sup>

Poslední teologickou školou, kterou Černý uvádí je Teologie přerušení, v jejímž rámci se prosazuje přesvědčení, že „zkušenost posouvá tradici směrem k rekontextualizaci.“<sup>257</sup> Zkušenost přerušení kontinuity mezi tradicí a kontextem nutí člověka hledat a najít znovu ztracenou identitu (A x → C). Rekontextualizace víry tak přichází právě skrze zkušenost, která bez kontextu nemůže vzniknout.<sup>258</sup>

Z těchto šesti konceptů vyplývá rozdíl mezi kontinuitou všech tří typů zkušeností, která předpokládá možnost setkání Boha a člověka ve světě, diskontinuitou, která odmítá možnost bezprostředního poznání Boha a syntézou obou v teorii přerušení, která vytváří napětí mezi tradicí a kontextem.<sup>259</sup>

## 5.5 Autor - Posluchač - Vypravěč

Pozoruhodným problémem je vztah autora příběhu a jeho adresátů (posluchače, příp. čtenáře), ale i vypravěče. Vždyť autor příběhu nemusí být pro posluchače vždy zároveň jeho vypravěčem. Tento vztah je pro mou problematiku

---

<sup>252</sup> Srov. ČERNÝ, J. Typologie přístupů k pojmu zkušenosti v současné katolické a evangelické teologii, s. 18.

<sup>253</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>254</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>255</sup> Pravděpodobně podle principu, který je naznačen v prologu Janova evangelia 1,1: to Slovo bylo u Boha = πρὸς τὸν θεόν (naznačena spíše orientace vztahu než-li lokace Božského Logu).

<sup>256</sup> ČERNÝ, J. Typologie přístupů k pojmu zkušenosti v současné katolické a evangelické teologii, s. 22.

<sup>257</sup> Tamtéž, s. 23.

<sup>258</sup> Srov. tamtéž, s. 23 - 24.

<sup>259</sup> Srov. tamtéž, s. 25 - 26.

velmi důležitý, protože pomáhá odkrýt možnosti, se kterými používá starozákonní příběhy i apoštol Pavel. Autor totiž konstituuje příběh tím, že skládá prameny v rámci konkrétního porozumění. Vypravěč, pokud je ztotožněn s přejatým příběhem a jeho obsahem jako by byl jeho vlastním, používá příběh v rámci svého vlastního porozumění a ve světě svých vlastních zkušeností, což však může posunout odstíny významu, nebo úplně změnit záměr jeho vypravování.<sup>260</sup> V následujícím rozboru nebudu pro zjednodušení rozlišovat mezi textem a vypravováním a mezi čtenářem a posluchačem. Tam, kde to nebude výslovně rozlišeno je tedy chápán čtenář spolu s posluchačem.

Kevin J. Vanhoozer představuje vztah mezi autorem a samotným textem v termínech příčiny (angl. cause) a důsledku (angl. effect).<sup>261</sup> „Text slouží jako druh náhradní přítomnosti, spolehlivé vyjádření a rozšíření (angl. extension) autora.“<sup>262</sup> Autor tak zadává prvotní účel, význam a podobu textu a text naopak sám v sobě autora skrývá a zjevuje. Autor může být v textu zapojen jako typ vševědoucího pozorovatele, který je nad postavami a čtenáři odhaluje vše, co se v ději odehrává a jaký význam postavy pro děj mají. V příběhu však může vystupovat i mezi postavami, jako jeden z nich, ať už jen jako svědek událostí, nebo jedna z postav, či dokonce jako hlavní postava vypravování s omezeným poznáním okolností.<sup>263</sup>

V případě Bible se však nabízí otázka: Kdo je jejím autorem? Biblické spisy mají mnoho autorů. Přijmu-li tezi o Bibli jako Bohem inspirovaném textu, má Písmo sv. i Jednoho jediného autora, Boha. Vanhoozer tak jasně představuje svatopisce jako toho, kdo „byl nejprve posluchačem Božího slova, potom autorem spisu.“<sup>264</sup> Bůh tak stojí za všemi významy textu a sám dává těmto spisům účel, ale sám tento smysl také odhaluje (např. 2Tim 3,14-17).<sup>265</sup> Bible je tak tvořena

---

<sup>260</sup> Srov. HERMAN, L.; VERVAECK, B. *Handbook of Narrative Analysis*, s. 16.

<sup>261</sup> Srov. VANHOZER, K. J. *Is There a Meaning in this Text?*, s. 44.

<sup>262</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>263</sup> Srov. HRABÁK, J. *Poetika*, s. 254.

<sup>264</sup> VANHOZER, K. J. *Is There a Meaning in this Text?*, s. 149.

<sup>265</sup> Tuto problematiku naznačuji jen v krátkém rozsahu, protože není předmětem této kapitoly, je příliš komplikovaná a pro mou potřebu postačuje pouhé zmínění problému inspirace.



dvojím autorstvím: Boha a člověka.<sup>266</sup> Díky tomuto autorství poznáváme svět Bible jako svět reálný, z jehož pozice odhalujeme reálné vztahy ve světě, ve kterém lidé žijí a můžeme tudíž oddělit mylné představy o tomto světě od pravých a realistických, jak jsem se pokusil vysvětlit v posledním odstavci čl. 5. 3.<sup>267</sup>

Napsaný text je adresován potenciálnímu čtenáři a tedy vystaven riziku mylného výkladu.<sup>268</sup> Čtenář by však měl pocítovat respekt vůči autorovi textu, který do spisu vkládá jakousi dějovou či významovou trajektorii a směr,<sup>269</sup> a k textu by měl přistupovat se snahou odhalit původní smysl textu. Čtenář se tak stává zároveň studentem, ale i vykladačem textu, což klade vysoké etické nároky na jeho zodpovědné čtení – má být uživatelem, kritikem i následovníkem.<sup>270</sup>

K odpovědnému pochopení textu napomáhá čtenáři *sensus literalis*, který může označovat adekvátní ztvárnění autorovy intence v textu, přičemž může jít o lidského či božského autora, nebo o jejich koincidence.<sup>271</sup> Vykladač textu by tak měl nejprve spis číst v rámci komunitního porozumění, ale také individuálně zhodnotit „kontextuální úzus a jednotu gramaticko – syntaktického a označovaného předmětu.“<sup>272</sup>

Je však nutné si uvědomit, že čtenář nikdy nepřistupuje k textu jako „*tabula rasa*“, ale je už dopředu nějak zatížen svým porozuměním skutečnosti.<sup>273</sup> Čtení je tak jakýmsi latentním dialogem mezi autorem textu a jeho čtenářem a závěry tohoto dialogu jsou patrné při výkladu textu možným sekundárním vypravěčem. „Čtení samo je tak interpretativním činem, integrální částí smluvní promluvy, za kterou je čtenář zodpovědný.“<sup>274</sup>

O vypravěči je tedy možné říci, že „adaptuje obsah a znaky obecného (angl. *common*) příběhu svým vlastním individuálním způsobem, obvykle

---

<sup>266</sup> Dei Verbum 11

<sup>267</sup> Srov. VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku : Postrikitický přístup*, s. 44.

<sup>268</sup> Srov. VANHOZER, K. J. *Is There a Meaning in this Text?*, s. 219.

<sup>269</sup> Srov. Tamtéž, s. 367.

<sup>270</sup> Srov. Tamtéž, s. 368.

<sup>271</sup> Srov. VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku : Postrikitický přístup*, s. 126.

<sup>272</sup> Srov. tamtéž, s. 128.

<sup>273</sup> Srov. VANHOZER, K. J. *Is There a Meaning in this Text?*, s. 149.

<sup>274</sup> Tamtéž, s. 392.

vedeným lingvistickými konvencemi a absencí všech ironických odstupů (angl. distance) mezi vypravěčem původního příběhu, příběhem a posluchači.<sup>275</sup> Toto adaptování významů je dobře patrné při užití principu typologie, pomocí něhož přisuzujeme určité skutečnosti metaforický význam pro událost jinou, aby byl vystižen její plnější smysl. Aplikuji-li toto tvrzení na Písmo sv., pak se zdá, že taková „alegorie směřuje k tomu, aby byla chápána jako pomocnice k literální interpretaci Bible, s Ježíšem jako centrem, na které se zaměřuje veškerý výklad i veškeré čtení Písma svatého.“<sup>276</sup> Čtenář spolu s posluchačem vypravování mohou zaujmout vůči autorovi následující právoplatná a nutná stanoviska: 1) pozice služebníka předpokládá respekt k účelu textu a 2) pozice pána vyžaduje překročení jeho účelu tam, kde se to jeví jako nutné, aby však byl zachován jeho význam.<sup>277</sup>

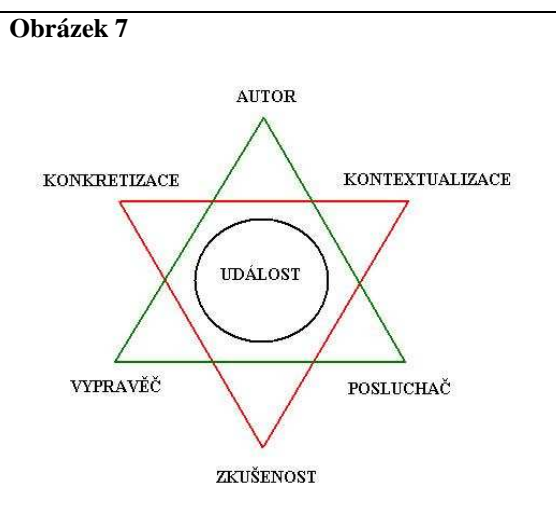


Schéma Obr. 7 se pokouší pro dokreslení naznačit vztahy mezi autorem, posluchačem a vypravěčem. V centru vypravování je událost, o které referujeme na základě naší zkušenosti a způsobem, s jakým jsme ji pochopili. Vypravěč se tak stává prostředníkem mezi posluchačem a autorovým obsahem sdělení, zatímco autor je zdrojem informací,

jehož funkcí je tok informací usměrnit.<sup>278</sup> V rámci komunikačního procesu je autor vysílač - kódovatel, text komunikát a posluchač přijímač – dekodovatel. Posluchač (stejně tak i čtenář) se stává součástí struktury literárního díla vypravování.<sup>279</sup> Protože ani sekundární vypravěč (tedy ne-autor vypravování), ani posluchač/ čtenář nepřístupují k vypravování bez předporozumění, prochází

<sup>275</sup> FREI, H. W. *Theology and Narrative: Selected Essays*, s. 119.

<sup>276</sup> Tamtéž, s. 121.

<sup>277</sup> Srov. VANHOZER, K. J. *Is There a Meaning in this Text?*, s. 402 - 403.

<sup>278</sup> Srov. HRABÁK, J. *Poetika*, s. 254.

<sup>279</sup> Srov. tamtéž, s. 44.

původní příběh dvěma procesy: konkretizačním a kontextualizačním: „Příběhy se zdají být vysoce integrativním vysvětlením v několika důležitých ohledech. Jako textuální fenomén, jako celý text, vypravování směřují k tomu, aby byly signifikantně informovány jinými texty. Proto jsou všechny příběhy, co do stupně, vzpomínkami (angl. reminiscences) na jiné příběhy. To znamená, že směřují k tomu mít prominentní a důležitou intertextuální dimenzi, která asistuje jejich správnému pochopení. Avšak jako takové, jsou příběhy neustále přepracovávány a transformovány z příběhů, ze kterých vzešly, anebo byly inspirovány. Tudiž je zde obvykle posuvná (angl. shifting), kreativní dimenze intertextuality příběhů. Vypravování by zřídka něco opakovala, ale spíše jsou aktualizována, významově posunuta, odlišena a komentována.“<sup>280</sup>

## 5. 6 Vypravování jako sdělení

Jak jsem již poznamenal: příběh je abstrakcí referující o chronologických sekvencích událostí ve vypravování. Literární věda rozlišuje v rámci kompozice příběhu jakési dvě roviny – syžet a fabuli. „Fabule je příhoda, o které se vypravuje, syžet je způsob, jakým jsou informace o fabuli uspořádány.“<sup>281</sup> Ať už jsou uspořádány v časové následnosti, nebo podávány s časovými inverzemi, nebo snad různě proplétány.<sup>282</sup> Následující články blíže specifikují proces formulace příběhu.

### 5. 6. 1 Figury jednání

Události nemohou být zformulovány bez figur, které v příběhu vystupují a bez vztahů, které mezi nimi panují. Nejde přímo o postavy, které v příběhu jednají, ale o specifické role, které jsou v příběhu vykresleny. Pro mé účely se jeví

---

<sup>280</sup> CAMPBELL, D. A. The Story of Jesus in Romans and Galatians. In *Narrative Dynamics in Paul*.

Longenecker, B. W. (ed.), s. 100.

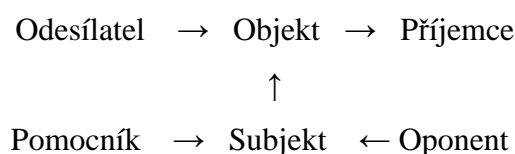
<sup>281</sup> HRABÁK, J. *Poetika*, s. 249.

<sup>282</sup> Srov. tamtéž, s. 249.

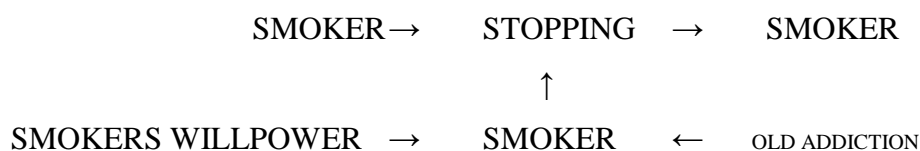
velmi příhodným Greimasův model, ve kterém vystupuje šest základních rolí, činitelů: subjekt, objekt, odesílatel, příjemce, pomocník a oponent.<sup>283</sup>

V Greimasově modelu jedná Subjekt, který je nejdůležitější postavou. Vykonává jednání a usiluje o specifický Objekt. Tato snaha je inspirována a provokována Odesílatelem. Příjemce se těší dobru, které plyne z jednání Subjektu. Pomocník asistuje Subjektu, aby snaha dosáhnout objektu byla úspěšná, zatímco Oponent se pokouší tuto snahu zmařit.<sup>284</sup>

Celý systém je znázorněn takto:<sup>285</sup>



Jednající postava může zastávat jednu roli, nebo všechny zároveň. Charakterové kvality jednotlivých postav příběhu mohou být vyjeveny buďto explicitně, např. samotným popisem, nebo implicitně, tedy způsobem jakým budou postavy v příběhu jednat.<sup>286</sup> Model je uveden vtipným příkladem muže, který chce přestat kouřit:<sup>287</sup>



Výhoda tohoto modelu spočívá v jeho aplikovatelnosti na jakékoliv vyprávění. Nabízí možnost posluchačům a čtenářům rozšifrovat daný příběh a stanovit jeho strukturu, která může napomoci interpretaci motivu vypravování.

<sup>283</sup> Srov. HERMAN, L.; VERVAECK, B. *Handbook of Narrative Analysis*, s. 52.

<sup>284</sup> Srov. tamtéž, s. 52.

<sup>285</sup> Srov. tamtéž, s. 53.

<sup>286</sup> Srov. ADAMS, E. Paul's Story of God and Creation. In *Narrative Dynamics in Paul*. Longenecker, B. W. (ed.), s. 23.

<sup>287</sup> Srov. HERMAN, L.; VERVAECK, B. *Handbook of Narrative Analysis*, s. 53.

Avšak stejná jednoduchost a přehlednost může být modelu a strukturování příběhu na překážku, pokud redukuje všechny role vyprávění do těchto šesti.

### 5. 6. 2 Figury sekvencí

Vypravovaná událost, nebo řada událostí, zasazená do časoprostoru nabírá díky narativní reflexi svou následnost – ať už kauzální nebo chronologickou a poskytuje formu jednajícím figurám a jejím vztahům, zakládajícím jejich jednání.<sup>288</sup> Příběh tak není jen popisem nehybné scény - obrazu, ale pohybujícího se děje.

Obě sekvence tak zakládá čas, který je v příběhu počítán, a v jehož rámci se děj odehrával, stejně jako kompozice prezentovaných událostí, které jsou řazeny za sebou podle určitých kritérií (chronologická, retrospektivní atd.) a frekvence událostí, které se v určitém čase vyskytují, případně opakují.

### 5. 6. 3 Základní struktura příběhu

Základní strukturu příběhu tedy tvoří motiv, nebo záměr, který dává podnět k zformulování vypravování. Další komponentou je fabule, která shrnuje všechny události vypravování a syžet je formou jejich zpracování, nebo lépe, chronologického a kauzálního uspořádání, poskládání.<sup>289</sup>

Vedle klasické a dobře známé struktury vypravování, která je složena z expozice, kolize, krize, peripetie a závěru<sup>290</sup> nabízí David Herman sociolingvistický model, který pro účely narativní analýzy vytvořili W. Labov a J. Waletzky.<sup>291</sup> Tento model rozděluje vypravování do následujících šesti částí: 1. abstrakt (hlavní myšlenka příběhu); 2. orientace (identifikace času, místa, jednajících postav a kontextu); 3. kompilace (jádro soustředěné na jednání a výroky); 4. hodnocení (prostředek k označení cíle narativu - proč je vyprávěn

---

<sup>288</sup> Srov. HERMAN, L.; VERVAECK, B. *Handbook of Narrative Analysis*, s. 56.

<sup>289</sup> Srov. HRABÁK, J. *Poetika*, s. 249.

<sup>290</sup> Srov. tamtéž, s. 327.

<sup>291</sup> Srov. HERMAN, D. *Přirozený jazyk vyprávění*, s. 54.

a kam směřuje); 5. vyřešení (popis závěru, pointy) a 6. poslání (signál, že vypravování je ukončeno). Celou tuto strukturu uvádí a uzavírají ještě tzv. narativní signály,<sup>292</sup> které určují nenarativní části výroků.

Tento model oproti klasickému rozšiřuje své pojmání také na kontext, nikoliv pouze na příběh samotný. Všimá si přítomnosti posluchačů příběhu a jejich důležitosti, ale i motivu, se kterým jsou události sestaveny do příběhu. Pro pozdější analýzu role příběhu v křesťanské soteriologii se jeví model Labov – Waletzky velmi příhodným.

## 5.7 Narativní struktura listu Římanům

Pokud aplikuji literárněvědný rozbor na list apoštola Pavla Římanům, poznávám, že sv. Pavel používá fenomén příběhu s několika záměry. Jednak pomocí příběhu referuje o velkých postavách dějin (Abraham, Adam) nebo o vývoji lidstva (Řím 1,18-32). V takovém pojetí je patrné rozlišení jednotlivých příběhů, které jsou však jako konglomerát vztaženy k hlavnímu tématu.<sup>293</sup> Stejně příběhy pak užívá jako typologické porovnání stavu židů, pohanů a křesťanů (Řím 4,23-25) a v rámci teologických argumentů buduje z těchto příběhů soteriologický projekt. V tomto porozumění by šlo o hlavní dějovou linii s připojenými subnarativy.<sup>294</sup> Stejně teologické argumenty však poskládány do jednotného celku tvoří jeden velký příběh, o kterém někteří hovoří jako o narativní substruktuře<sup>295</sup> nebo o jakémisi metanarativu.<sup>296</sup>

### 5.7.1 Metanarativ

Ve své argumentaci bych se chtěl opřít o citát Stanley Stoworse, kterým jsem uvedl první kapitolu své práce: „list Římanům za prvé, vypráví příběh hříchu

---

<sup>292</sup> Srov. HERMAN, D. *Přirozený jazyk vyprávění*, s. 83.

<sup>293</sup> Srov. LONGENECKER, B. W. Sharing in Their Spiritual Blessing. In *Narrative Dynamics in Paul*. Longenecker, B. W. (ed.), s. 82.

<sup>294</sup> Srov. tamtéž, s. 82.

<sup>295</sup> Srov. tamtéž, s. 6.

<sup>296</sup> Srov. tamtéž, s. 3.

a spásy, (...) příběh o trestu a odměně na nejzákladnější úrovni vyprávění o ztrátě a uzdravení sebeovládání (angl. self-mastery). Za druhé, představuje čtenáře jako postavy tohoto příběhu (...) a za třetí, vztahuje tento příběh o ztrátě k příběhu o Božím ospravedlňujícím jednání skrze Ježíše Krista (Řím 1,18-32. 7,7-25).“<sup>297</sup>

Apoštol Pavel tedy staví své čtenáře před obraz dvou postav: Adama a Krista (Řím 5), tedy do jisté míry personifikuje hřích a smrt v porovnání se spásou (7,7-25).<sup>298</sup> Ačkoliv Pavel nikde nehovoří o tom, jakým způsobem je hřích předáván,<sup>299</sup> představuje hřích jednou jako přestoupení, kterého se dopouští člověk (Řím 4,15.25), podruhé jako moc, která člověku vládne (Řím 5,21). Tedy v prvním případě jako objekt hříchu, ve druhém jako jeho subjekt. Pavel navíc spojuje pojem hříchu se Zákonem, takže by se mohlo jevit, že je Zákon roven prokletí, díky němuž je člověk odsouzen ke smrti: „Pro Izrael však není Zákon zlo nebo otrokář, ale dar! Přesto Zákon prohloubil přestoupení (Řím 5,20).“<sup>300</sup>

V listě Římanům tak můžeme, podle Edward Adamse,<sup>301</sup> najít události konsekventně spojené v jediném příběhu s postavami listu, s jeho obsahem a dějem – v evangeliu neseném Pavlem (Řím 1,1-4) a naznačit tak velký metanarativ listu: Bůh stvořil člověka ke svému obrazu (8,29) a ve své slávě (3,23; 8,21.30). Lidem tak bylo svěřeno panství nad veškerým stvořením (8,20-21) a byli určeni k životu věčnému (5,18.21; 7,10). Zákaz konzumovat plody stromu Poznání (7,9-11), který Adam porušil (5,14; 7,11), způsobil odpad od Boží slávy (3,23) a vstup hříchu a smrti do světa (5,12). Prohlubování hříchu však pokračovalo i nadále (3,23) až do Kristovy události, jež měla účinek na Adamův hřích (5, 15). Boží aktivita tak v eschatologické dimenzi obnovuje Boží obraz v člověku (8,29), ale daruje mu i svou slávu (8,21.30) a spolu s ní i plnost života (5,21) a v této plnosti pak i vládu nad veškerým stvořením (8,21).

---

<sup>297</sup> STOWERS, S. *A Rereading of Romans : Justice, Jews, and Gentiles*, s. 42.

<sup>298</sup> Srov. ADAMS, E. Paul's Story of God Creation. In *Narrative Dynamics in Paul*. Longenecker, B. W. (ed.), s. 30.

<sup>299</sup> Srov. FITZMYER, J. A. *Romans : A New Translation with Introduction and Comentary*, s. 409.

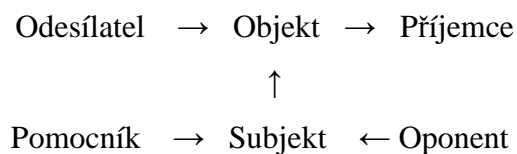
<sup>300</sup> STOWERS, S. *A Rereading of Romans*, s. 191.

<sup>301</sup> Srov. ADAMS, E. Paul's Story of God Creation. In *Narrative Dynamics in Paul*. Longenecker, B. W. (ed.), s. 30.

### 5. 7. 2 Struktura Pavlova vypravování

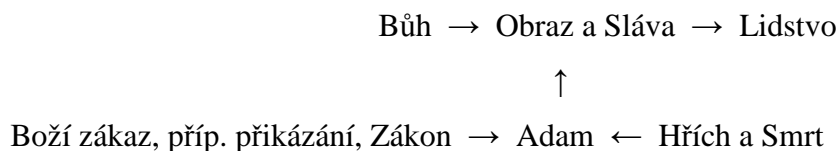
Napětí, které nutně problematizuje fatalitu hříchu a smrti spolu s participací křesťanů na spásném díle Ježíše Krista, nám pomůže osvětlit, již dříve v článku 5. 6. 1 zmiňovaný, Greimasův model vztahu činitelů příběhu.

Z předchozí prezentace předpokládaného metanarativu pracuje Edward Adams s následujícími činiteli: Bůh, Kristus, Adam, Lidstvo a Věřící (chápáni jako korporativní postavy), hřích a smrt (chápány jako personifikované postavy, stejně jako v předchozím článku).<sup>302</sup> Tyto postavy mají v Pavlově vypravování své role a spolu s Greimasem a v rámci Adamsových intencí je mohou ve vypravovaném příběhu rozdělit do tří hlavních sekvencí: iniciační, tématické nebo kompilační a finální. Následující náskres připomíná obecný Greimasův model, který bude aplikován na strukturu narativu u apoštola Pavla:



Adams tedy kombinuje schéma do tří konsekventních událostí, jež mají podobnou strukturu: „Subjekt je poslán Odesílatelem vyřešit problém. Subjekt uspěje nebo neuspěje v interakci s Pomocníkem a Oponentem, aby mohl být výsledný Objekt sdělen Příjemci.“<sup>303</sup>

První část příběhu (iniciační) se týká Boha a Adama, jako typologického zástupce Lidstva:

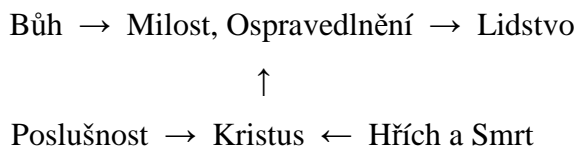


<sup>302</sup> Srov. ADAMS, E. Paul's Story of God Creation. In *Narrative Dynamics in Paul*. Longenecker, B. W. (ed.), s. 30.

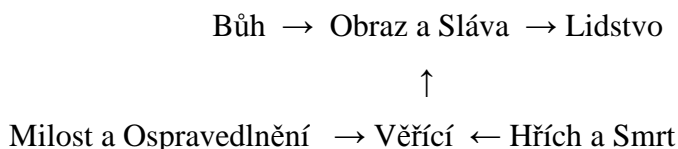
<sup>303</sup> Tamtéž, s. 31.



Adam je určen Bohem, aby byl Jeho obrazem a žil v Jeho slávě. Adamova volba poznamenává hříchem a smrtí nejen budoucí úlohu Zákona, který měl být člověku oporou, ale i samotný obraz Lidstva. Příběh však pokračuje:



V kompilační části příběhu, která dává základ tématu, Kristus poslaný Bohem přemáhá poslušností vůči Otci Hřích a Smrt. Objekt, který Lidstvu daruje bude napříště Milost a Ospravedlnění, jaké se dostalo Abrahamovi a do budoucna každému Věřícímu, jak naznačuje třetí - finální sekvence příběhu:



Každý Věřící, vyvolený Bohem k Jeho Obrazu a Slávě na základě Ospravedlňující milosti Ježíše Krista, který přemáhá Hřích a Smrt konkrétních Věřících, nese plnost života Lidstvu.

Stvoření tak není předem dokončený produkt, ale proces formování světa, ve kterém bylo v Adamovi založeno lidstvo, v Abrahamovi vyvolen národ, v němž bude uskutečněna Kristova událost a v Kristu byla započata nová éra.<sup>304</sup>

## 5.8 Shrnutí

Ať už je v listě Římanům struktura vypravování jakákoliv, je patrný jednotný soteriologický projekt, který je apoštolem Pavlem vyjadřován narativně. Jedná se tak o narativně reprezentované události, které apoštol vybírá jako

---

<sup>304</sup> Srov. HOOKER, M. D. 'Heirs of Abraham': The Gentiles' Role in Israel's Story. In *Narrative Dynamics in Paul*. Longenecker, B. W. (ed.), s. 87.

důležité pro pochopení křesťanské identity a pro budoucí eschatologické směřování ke spasení (Řím 1,16).

Pavel se především zaměřuje na dějinná znamení, jejichž signifikantnost umožňuje zpřítomnit minulé události a dokonce i osoby typologickým způsobem i v přítomném čase. Těmito osobami jsou již tolikrát jmenovaní Adam a Abraham, ale především Ježíš Kristus a Duch Svatý (Řím 5,5; zejména pak 8,9-11).

Zkušenost s Kristem je tak formulována nejen teologickými výroky, ale i příběhy, s nimiž se může posluchač lépe ztotožnit a pochopit tak celou šíři metaforizovaného argumentu. Čas, který v běžném chápání daruje příběhu děj a základní kompozici, se díky takovému typologickému znovuprožití minulých událostí, může opět navracet a uskutečňovat. Nikoliv však v cyklickém koloběhu, ale nově a jinak - plněji.

Posluchač, jako účastník Pavlovského dialogu, se rozhoduje, zda přijme tento soteriologický projekt ani ne proto, že by se mu zdál absurdní, podobně jako Tertullianovi Kristovo vzkříšení, ale proto, že by se mu mohl tento projekt jevit jako součást jeho vlastního příběhu,<sup>305</sup> resp. jeho osobní příběh se jeví jako závěr Kristova příběhu. Nejedná se tak už o srovnání Adam – Kristus, ale o srovnání Člověk – Bůh.

---

<sup>305</sup> Srov. GRIEB. K. *The Story of Romans*, s. 55.

## ZÁVĚR

Tato diplomová práce se zabývala metodami čtyř modelů zpřítomnění Kristovy události v životě člověka na pozadí Řím 5,12-21, tedy v rámci problematiky porovnání činů osob Adama a Ježíše Krista: 1) mytizujícím modelem; 2) demytologizujícím modelem Rudolfa Bultmanna; 3) sakramentálním modelem Oscara Cullmanna a 4) literárně vědným modelem.

Každý z těchto modelů přináší do jisté míry specifické závěry sobě vlastní, avšak v celkovém vyznění podhalují společný základ participace na událostech spásy v Kristu. Nejprve tedy shrnu jejich odlišnosti, abych posléze mohl definovat obecný závěr společného dialogu těchto teologických škol.

Mytizující model vnáší do diskuse téma potřeby neustálého zpřítomňování Kristovy události pomocí příběhů a rituálů. Analogie a metafory, které jsou v těchto příbězích formulovány pomáhají překládat méně srozumitelné jasnějším a přijatelnějším způsobem. Pomáhají tak přiblížit a vyslovit nevyslovitelné v rámci velkolepého křesťanského, realistického eposu.

Demytologizující model Rudolfa Bultmanna klade důraz na hodnotu rozhodnutí pro Krista v přítomném okamžiku, ve kterém se člověk setkává s Kristem zejména ve slovech kázání. Zároveň otevírá prostor diskusi o oprávněnosti zpochybňování historicity evangelií, nejsou-li k dispozici historické prameny, které by toto zpochybňování adekvátně podložili.

Sakramentální model Oscara Cullmanna zdůrazňuje dějinnost Kristovy události a kauzalitu všech událostí dějin spásy, které se počínají prvními lidmi, pokračují Kristem a končí se v aktuální přítomnosti, jež je dalšími generacemi nově posouvána a obohacována díky dějinně-spásným principům, založeným především na sakramentalitě dějin.

Literárně vědný model, který se zaměřuje na narativně vyjádřený soteriologický projekt, hodnotí spíše signifikantní (významový) vztah mezi událostmi dějin spásy, které jsou v rámci vypravování pod určitým vypravěčovým záměrem řazeny kauzálně a chronologicky. Kauzalita a smysl těchto událostí pak vyplývá až s vyslovením pointy. V tomto modelu je tak zvýrazněn pohybující se

děj, proti pojetí příběhu jako popisu nehybné scény. Osobní příběh každého člověka je tedy chápán jako vyvrcholení příběhu Ježíše Krista.

Společná diskuse teologických škol formulována na základě rozboru metod jednotlivých modelů však přinesla pozoruhodnou shodu v pojetí otázky dějin, významu narativity sledovaného úryvku a jeho interpretace a v pojetí typologického paralelismu užitého ve srovnání Adam – Kristus.

Ze společného dialogu vyplynulo, že apoštol Pavel formuluje dějovou linii naznačenou osobami Adam – Abraham – Kristus – Církev, která upozorňuje na ospravedlňující čin dávající smysl a význam dějinám, ale i linii Syn – Duch svatý – Církev, která poukazuje na vykupující čin, který člověka posouvá k Božímu synovství v Kristu. Toto lineární pojetí dějin je tak díky Kristově události neopakovatelným, avšak stále přítomným příběhem, který předpokládá vývoj, jehož kontinuita je založena na Božím jednání, které se uskutečňuje v čase. Novozákonní lid tak pocítuje jistotu, že se podílí na pokračujícím zaslíbení, které dal Bůh Izraelskému národu. K dějinám spásy jsme tak již připojeni, avšak dějiny spásy jsou na nás nezávislé.

Ačkoliv příběh neposkytuje vždy perfektní kopii reality, referuje o aspektech lidské zkušenosti, vysvětluje důvody a význam lidského jednání a přisuzuje mu nějaký náboženský smysl. Proto je nutné, aby byla interpretace takových vypravování podřízena návratu k osobě Ježíše Krista, který je posledním významem dějin.

Z toho vyplývá, že typologie Adam - Kristus připodobňuje každého člověka zvláště i celé lidstvo jako komunitu před Bohem k Ježíši Kristu a představuje tak určitý typ jednání nebo způsob existence, který naplňuje starozákonní obrazy v Novém zákoně. Adamova událost je tak, stejně jako událost každého přítomného člověka, historicky Kristově události velmi vzdálena. Avšak typologicky si jsou tyto jednotlivé události velmi blízké. Adam je tedy obrazem Krista, co do podobnosti lidského údělu, ale protějškem, co do významu Kristovy události.

Výsledek diplomové práce mi pomohl pochopit záměr, se kterým sv. Pavel používá jmenovanou typologii Adam – Kristus. Naproti tomu otevřel další otázky

týkající se problematiky objektivního popisu reality a možnosti jejího poznávání, ale i téma teologického jazyka a pojmosloví, pomocí něhož teologie formuluje některé aspekty interakce Boha s jeho stvořením, které zároveň chápu jako novou výzvu dalšího možného vědeckého bádání.

V den svátku sv. Polykarpa 23. února 2010

## SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

*A Theological Debate by Rudolf Bultmann and five critics.* Bartsch, H. W. (ed.), New York, Evanstone : Harper Torchbooks, 1961.

BENNO, J. *Das Buch Genesis.* Stuttgart : Calwer Verlag, 2000. ISBN 3-7668-3514-9.

BIČ, M. et al. *Výklady ke Starému zákonu: První až pátá kniha Mojžíšova.* Praha : Kalich, 1991. ISBN 80-7017-408-0.

BOUBLÍK, V. *Setkání s Ježíšem.* Staré Hradiště : Trinitas, 2002. ISBN 80-86036-68-5.

BOUBLÍK, V. *Teologie dějin spásy.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-486-5.

BOTTERWECK, G. J.; ANDERSON, G. W. et al. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.* I. Band. Stuttgart : W. Kohlhammer, 1973. ISBN 3-17-001209-6.

BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie.* Praha : OIKOYMENH, 1994. ISBN 80-85241-66-8.

BULTMANN, R. *Existence and Faith : Shorter writings of Rudolf Bultmann.* London, Glasgow : Collins, 1973.

BULTMANN, R. *Jesus and the Word.* New York, Charles Scribners Sons, 1958.

BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie.* Praha : OIKOYMENH, 1995.

BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*. Waco, Texas : Baylor University Press, 2007. ISBN 978-1-932792-93-5.

BURNETT, G. W. *Paul and the salvation of individual*. Leiden, Boston Köln : Brill, 2001. ISBN 90-04-12297-4.

CULLMANN, O. *Christ and Time*. Philadelphia : The Westminster Press, 1949.

CULLMANN, O. *Christologie Nového zákona*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1976.

CULLMANN, O. *Salvation in History*. New York : Harper and Row, 1967. ISBN 67-21545.

ČERNÝ, J. Typologie přístupů k pojmu zkušenosti v současné katolické a evangelické teologii. *Teologická reflexe*, 2009, roč. XV, č. 1, s. 5 – 26.

DUNNE, J. S. *Čas a mýtus: Meditace o vyprávění příběhu jako prozkoumávání života a smrti*. Praha : Artforum, 1980. ISBN 80-85271-02-8.

ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti: Mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004. ISBN 80-722-6901-1.

ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu: Archetypy a opakování*. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-51-X.

ELIADE, M. *Mýty, sny a mystéria*. Praha : OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-63-1.

ELIADE, M. *Posvátné a profánní*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1994. ISBN 80-85795-11-6.

*Faith and Narrative*. Yandell, K. E. (ed.), New York : Oxford University Press, 2001. ISBN 0-19-513145-2.

FITZMYER, J. A. *Romans: A New Translation with Introduction and Comentary*. New York, Doubleday, 1993. ISBN 0-385- 23317-5.

FREI, H. W. *Theology and Narrative: Selected Essays*. New York : Oxford University Press, 1993. ISBN 0-19-507880-2.

GRIEB, A. K. *The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness*. Louisville; London : Westminster John Knox Press, 2002. ISBN 0-664-22525-X.

HERMAN, D. *Přirozený jazyk vyprávění*. Brno : Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2005. ISBN 80-85778-45-9.

HERMAN, L.; VERVAECK, B. *Handbook of Narrative Analysis*. Lincoln, London : Nebraskapress, 2005. ISBN 0-8032-7349-5.

HRABÁK, J. *Poetika*. Praha : Československý spisovatel, 1977. ISBN 22-027-77.

CHILDS, B. S. *Myth and reality in the Old Testament*. London : SCM Press LTD, 1960.

KERÉNYI, K. JUNG, C. G. *Věda o mytologii*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 1995. ISBN 80-85880-06-7.

KÜNG, H. VON STIETENCRON, H. *Křesťanství a hinduismus*. Praha : Vyšehrad, 1997. ISBN80-7021-229-2.

LEON – DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*. Řím : Křesťanská akademie, 1981.



LIMBECK, M. *Evangelium sv. Matouše*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1996. ISBN 80-7192-146-7.

MALEVEZ, L. *The Christian Message and Myth: The Theology of Rudolf Bultmann*. Londýn : SCM Press LTD, 1958.

MARROU, H. I. *Teológia dejín*. Trnava : Dobrá kniha, 1997. ISBN 80-7141-142-6.

MELETINSKIJ, J. M. *Poetika mýtu*. Praha : Odeon, 1989. ISBN 80-207-0804-9.

MÜLLER, P. G. *Evangelium sv. Lukáše*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998. ISBN 80-7192-261-7.

*Narrative Dynamics in Paul*. Longenecker, B. W. (ed.), Louisville : Westminster John Knox Press, 2002. ISBN 0-664-22277-3.

ORTEKEMPER, F. J. *První list Korintánům*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 1993. ISBN 80-7192-385-0.

POLANYI, M. PROSCH, H. *Meaning*. Chicago, London : The University of Chicago Press, 1975. ISBN 0-226-67295-6.

PORSCH, F. *Evangelium sv. Jana*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998. ISBN 80-7192-262-5.

*Revelation and story: narrative theology and centrality of story*. Sauter, G.; Barton, J. (ed.), Aldershot : Ashgate, 2000. ISBN 0-7546-1290-2.

SPEISER, E. A. *Genesis*. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland : Doubleday, 1964. ISBN 0-385-00854-6.

STOWERS, S. *A Rereading of Romans : Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven; London : Yale University Press, 1994. ISBN 0-300-05357-6.

THEOBALD, M. *List Římanům*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-433-4.

VANHOZER, K. J. *Is There a Meaning in this Text?* Michigan : Zondervan, 1998. ISBN 0-310-21156-5.

VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku : Postrikitický přístup*. České Budějovice : Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2008. ISBN 978-80-7394-080-5.

WATTS, A. W. *Mýtus a rituál v křesťanství*. Brno; Praha : Nakladatelství Tomáše Janečka, 1995. ISBN 80-85880-09-1.

## SEZNAM ZKRATEK

Gn = 1. kniha Mojžíšova  
Ex = 2. kniha Mojžíšova  
Lv = 3. kniha Mojžíšova  
Nm = 4. kniha Mojžíšova  
Dt = 5. kniha Mojžíšova  
Joz = Kniha Jozue  
Sd = Kniha Soudců  
Ezd = Kniha Ezdrášova  
Neh = Kniha Nehemiášova  
Tob = Kniha Tobiáš  
Žl = Kniha Žalmů  
Př = Kniha Přísloví  
Kaz = Kniha Kazatel  
Pís = Píseň písní  
Mdr = Kniha Moudrosti  
Sir = Kniha Sirachovcova  
Iz = Kniha proroka Izaiáše  
Jer = Kniha proroka Jeremiáše  
Ez = Kniha proroka Ezechiela  
Dan = Kniha proroka Daniela  
Oz = Kniha proroka Ozeáše  
Mich = Kniha proroka Micheáše  
Nah = Kniha proroka Nahuma  
Sof = Kniha proroka Sofoniáše  
Mt = Evangelium podle Matouše  
Mk = Evangelium podle Marka  
Lk = Evangelium podle Lukáše  
Jan = Evangelium podle Jana  
Sk = Skutky apoštolů  
Řím = List svatého apoštola Pavla Římanům  
1Kor = 1. list svatého apoštola Pavla Korint'anům  
2Kor = 2. list svatého apoštola Pavla Korint'anům  
Gal = List svatého apoštola Pavla Galat'anům  
Ef = List svatého apoštola Pavla Efesanům  
Flp = List svatého apoštola Pavla Filipanům  
Kol = List svatého apoštola Pavla Kolosanům  
1Sol = 1. list svatého apoštola Pavla Soluňanům  
2Sol = 2. list svatého apoštola Pavla Soluňanům  
1Tim = 1. list svatého apoštola Pavla Timotejovi  
2Tim = 2. list svatého apoštola Pavla Timotejovi  
Tit = List svatého apoštola Pavla Titovi  
Žid = List Židům  
Zj = Kniha Zjevení svatého apoštola Jana

## **SEZNAM PŘÍLOH**

Příloha I: ‚Adamovská typologie‘ ve Starém zákoně

Příloha II: Proměny ‚abrahamovské typologie‘ v Písmu sv.

## Příloha I

### „Adamovská typologie“ ve Starém zákoně

Postava biblického Adama je pro teologickou argumentaci sv. Pavla velmi důležitá. Pavel svádí dohromady Adama a Ježíše Krista stejně jako lidstvo – popř. křesťanstvo, nebo jednotlivé lidi (?), a Krista.

V následujícím textu se tedy pokusím porovnat texty Starého zákona, které se nějakým způsobem týkají adamovského problému. Stěžejním textem mi tak bude zpráva o stvoření člověka a jeho pádu (Gn 1,26-3,34) a u ostatních textů Starého zákona mě bude zajímat, jakým způsobem je tento příběh zpracováván a vše, co je z příběhu zaznamenaném v knize Genesis, uvažováno.

#### 1 Genesis

Exegeté předpokládají ve zpracování příběhu o stvoření světa a člověka dva projekty: kněžský a jahvistický. Přítomnost těchto dvou projektů pak vysvětluje dvojí opakování tématu a některé odlišnosti, tak jako je to právě ve zprávě o stvoření člověka.<sup>306</sup>

Kněžský kodex (Gn 1,1-2,4a) představuje stvoření člověka jako vrchol, nebo pečeť stvoření. Bůh, podle tohoto kodexu, tvoří člověka s tím úmyslem, aby byl člověk obrazem Božím, aby vládl nad tvorstvem, stvořeným před ním a aby tvořil společenství muže a ženy (1,26-28). Centrem vypravování je tak stvoření nebe a země, a stvoření člověka je vrcholným důsledkem tohoto tvůrčího aktu.<sup>307</sup>

Jahvista (Gn 2,4b-3,24) nazírá na stvořitelské dílo pod jiným zorným úhlem, když považuje zemi za základ stvoření a člověka staví do centra veškerého zájmu (2,8).<sup>308</sup> Stvoření člověka je zde prezentováno jako proces, na jehož konci se zjevuje člověk opět jako společenství (2,20-24).

---

<sup>306</sup> Srov. SPEISER, E. A. *Genesis*, s. 26.

<sup>307</sup> Srov. Tamtéž, s. 18.

<sup>308</sup> Srov. Tamtéž, s. 18.

Třetí kapitola vypráví o prvním porušení Božího přikázání a jeho následcích. Žena ve verši 3,3 cituje Boží příkaz daný po stvoření člověka (2,16-17). Příkaz se týká plodů stromu uprostřed zahrady, o kterém se Genesis zmiňuje v 2,9 – strom poznání dobrého a zlého (3,5). Následky porušení pak Hospodin Bůh sděluje hadovi, ženě a muži. Jsou jimi utrpení, námaha, neúspěch, nepřátelství s přírodou a vyhnání z ráje aj. (3,14-23).<sup>309</sup> Muž po této události dává své ženě jméno – Eva (3, 20).<sup>310</sup> Jménem Adam se budu zabývat v následujícím textu.

## 1. 1 Pojem „Adam“

### 1. 1. 1 Genesis 1, 26 – 4, 25

Tento pojem je v různých jazykových verzích Bible různě překládán. Ephraim A. Speiser ve svém komentáři ke knize Genesis<sup>311</sup> uvádí, že by se překlad hebrejského slova אָדָם měl řídit použitím určitého členu ה. Osobní jméno totiž na sebe nebere podobu konkrétního označení, a tak se překládá takto zapsaný pojem אָדָם jako jméno člověka – Adam. Naproti tomu tvar se členem určitým אָדָם־ה označuje druh – člověk.

Porovnáním vybraných kapitol Genesis v Biblia Hebraica Stuttgartensia, Septuagintě editované Alfredem Rahlfssem,<sup>312</sup> Vulgátě, Lutherově německé bibli z roku 1545, Bibli kralické z roku 1613, Českém ekumenickém překladu však vyplývá, že není jednotný názor na konkrétnost postavy muže/ člověka, který v příběhu vystupuje.

---

<sup>309</sup> Zajímavý je verš 15. o nepřátelství mezi potomky hadovými a ženinými, které se pro křesťany stává jakousi předpovědí Mesiáše. Podobně spojuje teprve Nový zákon smrt s hříchem a počítá ji mezi následky hříchu. V rámci svého rozboru se však těmto problémům nebudu věnovat.

<sup>310</sup> LXX překládá toto jméno nejprve v hebrejském významu (Ζωή – život) v 3,20 a později v jeho fonetickém tvaru (Εὕα/ Ευαυ – Eva) v 4,1.

<sup>311</sup> Srov. SPEISER, E. A. *Genesis*, s. 18.

<sup>312</sup> Přihlížím ve výkladu spíše k LXX, neboť předpokládám, že tuto verzi překladu používal pro svou argumentaci i sv. Pavel.

V následující tabulce je naznačeno, jak se od sebe liší jednotlivé překlady. Pro vyvození závěru pak vyberu jen nejzajímavější pasáže:<sup>313</sup>

TEXT	BKR	ČEP	LUTH	LXX	MT	VUL
1,26 - 2,15	ČL	ČL	ČL	ČL	הָאָדָם / אָדָם <sup>314</sup>	ČL
2,16	ČL	ČL	ČL	A	הָאָדָם	ČL
2,18	ČL	ČL	ČL	ČL	הָאָדָם	ČL
2,19	A	ČL	ČL	A	הָאָדָם	A
2,20	A	ČL	ČL	A	הָאָדָם	A
2,21	A	ČL	ČL	A	הָאָדָם	A
2,22	A	ČL	ČL	A	הָאָדָם	A
2,23	A	ČL	ČL	A	הָאָדָם	A
2,24	ČL	ČL	ČL	ČL	---	ČL
2,25	A	ČL	ČL	A	הָאָדָם	A
3,8	A	ČL	A	A	הָאָדָם	A
3,9	A	ČL	A	A	הָאָדָם	A
3,12	A	ČL	A	A	הָאָדָם	A
3,17	A	ČL	A	A	---	A
3,20	A	ČL	A	A	הָאָדָם	A
3,21	A	A	A	A	---	A
3,22	ČL	ČL	A	A	הָאָדָם	A
3,24	ČL	ČL	A	A	הָאָדָם	A
4,1	A	ČL	A	A	---	A
4,25	A	A	A	A	אָדָם	A

Gn 1,26-2,15 hovoří o záměru Boha vytvořit člověka, potažmo stvořit lidstvo. V tomto úryvku je tak pojem ‚člověk‘ chápán obecně ve všech typech překladů. V dalších částech se již pojem ‚člověk/ Adam‘ konkretizuje.

Problém tedy nastává ve verších 15 a 16, případně 18 a 24 v druhé kapitole. Jediná Septuaginta překládá ve v.16 označení אָדָם jako Αδამ, tedy jako jméno stvořeného člověka. Nabízí se tedy otázky: Jak chápat první postavu Bible? Jako jedince nebo jako společenství? Nebo jako obecného jednotlivce, za kterého mohu dosadit kohokoliv, či jako konkrétního člověka Adama?

<sup>313</sup> Tučně vyznačeným citátům se budu věnovat v rozboru textů. Zkratky v tabulce označují: ‚ČL‘ – člověk; ‚A‘ – Adam; ‚---‘ - nevyjádřený podmět (navazuje na předešlou větu).

<sup>314</sup> V Gn 1,26-2,15 v MT se vyskytuje výjimka: v Gn 1,26 a 2,5 se vyskytuje אָדָם bez členu ה, v dalších verších vždy se členem. Vybrané překlady Písma sv. však ona místa shodně překládají termínem ‚člověk‘.

Septuaginta spolu s Vulgátou se pokouší rozlišovat konkrétní postavu vypravovaného příběhu od obecných rčení o lidských potřebách nebo zvycích, když v příběhu zachovává označení člověka jako Adama (2,19-23 nebo 3,8-20) a v úvodu a závěru tohoto příběhu používá označení člověk (2,18.24).

Zvláštností zůstává, že se Bible kralická, která doposud překládala jmenovaná místa stejně jako Septuaginta a Vulgáta, v Gn 3,22.24 uchyluje od konkrétní verze překladu ‚Adam‘ k poněkud obecnější formě ‚člověk‘. Septuaginta tak hovoří o vyhnání Adama, konkrétního muže, zatímco Bible kralická mluví v obecném termínu o vyhnání člověka.<sup>315</sup>

### 1. 1. 2 Pojem אָדָם v překladech Benno Jacoba

U Benno Jacoba<sup>316</sup> se pravidlem, které navrhuje E. A. Speiser (v čl 1. 1. 1) nemůžeme řídit. Jacob v mnoha případech zohledňuje logiku obsahu biblického příběhu a biblickou teologii. Snaží se rozlišovat místa, ve kterých se hovoří výhradně o člověku a místa, která odlišují pohlaví postav. Z toho důvodu se nyní budu zabývat především rozbořem Jahvistického pramene.

Pro překladatele je nemalým problémem interpretovat a přeložit termín אָדָם. Jacob ve verši 2, 7 ponechává slovní hříčku אָדָם a אָדָם זָרָה zřetelnou: „So bildet denn ER, Gott, den *Adam* von der *adama*.“<sup>317</sup> Přesto však nezůstává termín אָדָם bez výkladu a v následujícím verši 2, 8 je termín přeložen: „Und ER, Gott, nahm den Menschen und setzte ihn in die Ruhe im Garten Eden ...“<sup>318</sup>

V porovnání se Septuagintou je velmi zajímavá pasáž 2,20-3,24. První verš této části (2,20) překládá Jacob: „Aber für Mensch fand er keine Hilfe als

---

<sup>315</sup> K tomuto rozlišení pravděpodobně dochází na základě pravidla: ‚Překlad textu je zároveň jeho výkladem.‘ Takže se BKR stejně jako ČEP pravděpodobně při řešení překladu ve jmenovaném citátu ohlížejí na problematiku dědičné viny a tedy k obecnosti překladu, kterou nemusela LXX řešit. Stejně nejasný je i termín „zapuzení“ člověka (ČEP). V tomto smyslu můžeme chápat stav člověka jako Bohem prokletého. Jiné překlady však nejsou tak vyhraněné: Bible kralická – vyhnat; Lutherova něm. bible – Austreiben; LXX – ἐκβαλλω.

<sup>316</sup> Srov. JACOB, B. *Das Buch Genesis*.

<sup>317</sup> Tamtéž, s. 83.

<sup>318</sup> Tamtéž, s. 90.



gleichsam sein Gegenstück.<sup>319</sup> Člověk tedy v tomto verši zůstává subjektem. Nenachází pomoc jemu rovnou, protože je v daném okamžiku chápán pouze jako muž.<sup>320</sup>

Verš 2,24 i u Jacoba potvrzuje tezi o obecných rčení v článku 1. 1. 1: „Darum verlässt ein Mann Vater und Mutter und henget seinem Weibe an ...“<sup>321</sup> Zatímco verš 2,25: „Und es waren die beiden nackt, Adam und sein Weib ...“<sup>322</sup> odpovídá logice obsahu příběhu, kdy vstupuje do vypravování nová postava a je třeba jednak odlišit obě postavy jménem, jednak vyjádřit jednotu člověka jako společenství muže a ženy.

Po přestoupení Božího příkazu překládá Jacob úvod k Božímu zvolání: „Da rief ER, Gott, dem Menschen zu und sprach zu ihm: wo bist du (3,9)!“<sup>323</sup> Člověk je zde chápán jako jednotu muže a ženy a proto i jednotně osloven. Tento výklad pak potvrzuje i způsob jakým navazuje verš 3,12: „Sprach Adam: das Weibe, das du mir beigegeben hast, sie gab mir von dem Baum und ich ass.“<sup>324</sup> Jacob chápe tento verš jako narušení jednoty člověka a zdůraznění odlišnosti obou postav.<sup>325</sup>

Velmi neobvyklý, proti ostatním překladům, je překlad verše 3,17: „Und zum Menschen sprach er ...“<sup>326</sup> Člověk je zde chápán jako subjekt, který porušil Boží příkaz a je tedy spravedlivě trestán. „Není osloven Adam, ale tento první člověk a muž v protikladu k hadovi.“<sup>327</sup>

Ve verši 3,20 Jacob opět rozlišuje jednající postavy: „Da nannte Adam den Namen seines Weibes Hawwa, denn sie wurde die Mutter alles Lebenden.“<sup>328</sup> Zatímco se verš 3,21 jakoby logicky vrací k dialogu Boha a člověka, což se

---

<sup>319</sup> JACOB, B. *Das Buch Genesis*, s. 97. Verze Septuaginty je uvedena v tabulce v článku 1. 1. 1.

<sup>320</sup> Srov. tamtéž, 97.

<sup>321</sup> Tamtéž, s. 100.

<sup>322</sup> Tamtéž, s. 101.

<sup>323</sup> Tamtéž, s. 109.

<sup>324</sup> Tamtéž, s. 110.

<sup>325</sup> Srov. tamtéž, s. 110.

<sup>326</sup> Tamtéž, s. 118.

<sup>327</sup> Tamtéž, s. 119.

<sup>328</sup> Tamtéž, s. 122.

promítá i do překladu: „Und ER, Gott, machte dem Menschen und seinem Weibe Leibröckre und kleidete sei ein.“<sup>329</sup>

U veršů 3,22 a 23 nechává Jacob opět vyniknout slovní hříčku אָדָם a אָדָמָה při překladu 3,22: „Und ER, Gott, sprach: siehe, *Adam* ist geworden wie einer von uns, zu erkennen Gut und Böse ...“<sup>330</sup> A při překladu 3,23: „Und ER, Gott, schickte ihn fort aus dem Garten Eden, die *adama* zu bearbeiten, von der er genommen war.“<sup>331</sup>

### 1. 1. 3 Možnosti překladu pojmu „אָדָם“

Kněžský kodex chápe označení אָדָם (1,26-2,4a) obecně. Proto by měl být tento pojem v kněžských pasážích překládán termínem člověk.<sup>332</sup> Toto pravidlo se ukazuje být vhodným i v případě Gn 5,1-2.

Jahvista naproti tomu rozlišuje ve svém projektu obecně lidská rčení a vypravování, jak jsem to již představil výše. V následující tabulce naznačím možnost překladu Jahvistické části kapitoly:

Druh sdělení	Citát	Překlad
Obecné rčení	2, 5 - 7	člověk
Vypravování	2, 8. 15 - 16	Člověk/ Adam
Obecné rčení	2, 18	člověk
Vypravování	2, 19 - 23	Člověk/ Adam
Obecné rčení	2, 24	člověk
Vypravování	2, 25 - 3, 23	Člověk/ Adam
Obecné rčení	3, 24a	člověk

Oproti Kněžskému kodexu, kde jsou muž a žena chápáni jako společenství člověka, rozlišuje Jahvista první stvoření muže a druhé stvoření ženy. Ve svém projektu pak hovoří o člověku/ muži/ Adamovi a o ženě/ Evě.

<sup>329</sup> JACOB, B. *Das Buch Genesis*, s. 122.

<sup>330</sup> Tamtéž, s. 125.

<sup>331</sup> Tamtéž, s. 128.

<sup>332</sup> Srov. MAASS. Adam. In BOTTERWECK, G. J.; ANDERSON, G. W. et al. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. I. Band, s. 85.

V těch částech textu, které v souvislosti s pojmem אָדָם hovoří o obecně lidských zkušenostech (v tabulce je označuji jako obecná rčení) je vhodné používat tvar ‚člověk‘. Předpokládám, že tyto verše mají úlohu úvodu a závěru k jednotlivým vypravováním a tudíž specificky vyjadřují to, co pak zpracovává konkrétní příběh.

V pasážích, které v tabulce označuji jako vypravování, vystupují konkrétní osoby. Je tedy vhodné překládat označení těchto osob konkrétním způsobem a tedy v případě člověka ‚Člověk‘ případně ‚Adam‘. Pro překlad pojmu אָדָם se tak stává kritériem kontext, ve kterém se pojem nachází. Rozlišuji tak typ vyjádření (obecné rčení, vypravování), ale i smysl textu: místa, kde pravděpodobně Jahvista míní prvního člověka Adama, anebo kde myslí spíše první pár v jeho celistvosti.

Vypravování tedy formou příběhu 1) doplňuje, nebo vysvětluje to, co bylo v úvodním obecném rčení vysloveno, nebo 2) samo uvádí to, co bude v závěrečném obecném rčení shrnuto, anebo 3) je obecnými rčeními zarámováno. Nabízená možnost překladu se až na výjimku ve verši 3,24a shoduje s překladem Septuaginty.

Význam takového vyjádření, ve kterém se střídají obecná rčení a vypravování, je jistě čistě pedagogický. Jahvista pravděpodobně různými způsoby vysvětluje situaci, ve které se každý člověk nachází<sup>333</sup> a ilustruje to na konkrétním člověku/ lidech.

---

<sup>333</sup> Srov. BIČ, M. *Výklady ke Starému zákonu*. I. díl, s. 24 – 25.

#### 1. 1. 4 Genesis 5,1-2

Velmi zvláštní postup při rozlišování konkrétnosti osoby Adama sledují právě na začátku páté kapitoly Genesis. První dva verše představují úvod k rodokmenu, přičemž není vždy jasné, zda jde o rodokmen lidstva nebo člověka Adama.<sup>334</sup>

Septuaginta nadepisuje rodokmen jako ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων. Tvar slova ἀνθρώπων je zde ve tvaru genitiva pluralu. Jednalo by se tak o výpis rodokmenu lidstva, nebo lépe o výpis generací lidstva.<sup>335</sup>

Tento typ nadpisu „Toto je rodopis ...“ uvádí i příběhy dalších postav knihy Genesis: Noe (6,9), Šém, Chám a Jefet (10,1), Abraham (11,10) a Izák (25,19). Mohu však tato místa interpretovat prohlášením, že události zmíněné v rodokmenu začínají životem nadepsané osoby. Rodokmeny tak nevysvětlují původ první osoby výčtu generací, ale způsob pokračování dějin rodu. Podobně interpretuji i rodopis v případě páté kapitoly: Tento rodokmen se započal v den, kdy Bůh stvořil člověka jako muže a ženu (5,2-3).

Velmi zajímavý je i Lutherův překlad, který podporuje tezi vyplývající z výše zmíněné interpretace: „Dies ist das Buch von des Menschen Geschlecht. Da Gott den Menschen schuf, machte er ihn nach dem Gleichnis Gottes und schuf sie ein Männlein und Fräulein; und segnete sie und hieß ihren Namen Mensch zur Zeit, da sie geschaffen wurden.“

Masoretský text uvádí ve všech případech tvar bez členu אָדָם, který tedy podle E. A. Speisera můžeme chápat jako jméno konkrétního člověka. Stejně text překládá i Vulgáta.

České překlady nadepisují kapitolu v 1. verši jako „rodopis pokolení Adamových“ s tím, že ke stvoření muže a ženy, které Bůh pojmenoval Adam,

---

<sup>334</sup> Zdá se, že je velmi nutné zodpovědět konkrétnost postavy Adama v 5. kp. Genesis, nebo alespoň připravit podklad pro odpověď. Tato kapitola totiž může naznačit, zda chápat člověka Adama jako zástupce celého lidstva (či snad jako lidstvo samotné) nebo jako konkrétního člověka.

<sup>335</sup> Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων ἢ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς καὶ εὐλόγησεν αὐτούς καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτῶν Ἀδὰμ ἢ ἡμέρα ἐποίησεν αὐτούς (Gn 5,1-2).

přidává Český ekumenický překlad ve 2. verši navíc poznámku do závorky, že „to je Člověk“.

## 1.2 Kněžský kodex a Jahvista

Již v článku 1 jsem naznačil rozdíly mezi Kněžským kodexem a jahvistickým pramenem v Genesis. Zdá se, že Kněžský kodex by více odpovídal teologii sv. Pavla, jelikož nepracuje ve svém projektu s člověkem jako konkrétní osobou, ale jako s kolektivem – potažmo lidstvem obecně. Jahvista si naopak dává více práce s rozlišováním konkrétnosti a obecnosti prvního člověka (viz. čl. 1. 1. 2).

Pozdější redakce jistě nesrovnává oba prameny, aby si čtenář vybral ten, se kterým by se mohl lépe ztotožnit, ale pro doplnění všech aspektů lidství, které je v prvních kapitolách vykreslené. Díky této úvaze si uvědomuji, že oba prameny jsou od sebe neoddělitelné, stejně jako jsou od sebe neoddělitelná evangelia Nového zákona.

Kněžský kodex tedy vyjadřuje, že stvoření nemá mýtický charakter a vyhraňuje se v tom vůči babylonským mýtům (Gn 1,14-18). Člověk byl stvořen jako vrchol, či pečeť stvoření (jako muž a žena: 1,24.27-2,2) a jeho rod pokračuje (5. kp.). Hřích pak nastává jakousi špatnou volbou (6,12). Bůh však projevuje svou moc, očišťuje stvoření (7. kp.) a uzavírá smlouvu s Noemem (9,8-17).

Jahvista vypráví o člověku jako o centru stvoření (2,7-9). Muže a ženu chápe jako sobě rovné (2,18) a přeci vyjadřuje určité podřízení ženy vůči svému muži (2,22.3,20). Hřích nastává porušením zákona, které nese určité následky (3,14-20). Lidský rod však pokračuje (4. kp.). Jahvista reflektuje rozšíření zlovůle (6,5) a Boží reakci (7. kp.) a obnovu stvoření (8,17).

Následující tabulka porovnává oba prameny a shrnuje výše popsané aspekty:

<b>Kněžský kodex</b>	<b>Citace</b>	<b>Jahvista</b>	<b>Citace</b>
Člověk je vrchol stvoření	1,24-2,2	Člověk je centrem stvoření	2,7-9
Člověk je podoben Bohu (vládou nad stvořením?)	1, 26	Člověk vládne nad stvořením	2,19
Člověk je stvořen jako společenství	1, 27	Stvoření člověka jako proces	2,7-22
Rovnost muže a ženy		Rovnost muže a ženy a podřízenost ženy	2,20-23
		Hřích jako porušení Božího zákona	3,1-7
Lidský rod pokračuje (od Adama k Noemovi)	5. kp.	Lidský rod pokračuje (Kain a Ábel)	4. kp.
Tvorstvo pokazilo svou cestu	6, 12	Člověk rozmnožuje zločůli	6,5

## 2 Model Adam v dalších textech Starého zákona

### 2.1 Prorocké knihy

Tématika prorockých knih zpracovává ve spojení s Adamovskou problematikou především soteriologické a eschatologické vize. Podle Slovníku Biblické teologie<sup>336</sup> jsem vybral dvě knihy: Izaiáš a Ezechiel, na kterých je toto zpracování dobře patrné.

Protoizaiáš v 11,6-12 představuje smíření lidstva s přírodou (obnovení přátelství)<sup>337</sup>, ale i obnovení přátelství mezi lidmi (možná jako napravení následku bratrovraždy v Gn 4,1-16) a shromáždění lidu jako možný návrat do ráje (v. 12).

Deuteroizaiáš v 45,8-13 upozorňuje na fakt, že Bůh je autorem veškerého života a dění. Bůh stvořil člověka jako pomíjivý a hliněný stěp (v. 9) a Bůh to bude, kdo člověka zachrání a napraví jeho nespravedlivé činy (v. 13).

Velmi zajímavý text se objevuje v Knize Ezechiel (28,11-19). Ezechiel zde reaguje na podlost týrského krále, kterého srovnává s padlým cherubem,<sup>338</sup> když

<sup>336</sup> JOIN-LAMBERT, M. Adam. In LEON – DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*, s. 5.

<sup>337</sup> Nepřátelství s přírodou je jedním z následků porušení Božího nařízení nejíst ze stromu uprostřed zahrady (Viz čl. 1).

jej popisuje jako toho, kdo byl obrazem pravzoru (v. 12), kdo byl v zahradě Edenu, byl zářivým cherubem ochráncem (v. 14), dokud se v něm však nenašla podlost (v. 15).

Zdá se, že soteriologické a eschatologické téma z Izaiáše a obraz padlého cheruba z Ezechiela převezme později Mudroslovná literatura při výkladu své antropologie a při výkladu prvotní viny.

## 2.2 Dějepisné a mudroslovné knihy

V těchto částech biblického textu se objevuje pouze trojí typ odkazu na příběh o člověku/ Adamovi, případně i o jeho ženě.

V dějepisné knize Tobiáš (8,6) se hlavní postava Tobiáš spolu se Sárrou po vykonaném exorcismu modlí za své manželství a společný život. Tobiáš své manželství klade do vztahu k manželství Adama a Evy, když prosí, aby se společně dožili stáří a ujišťuje, že si Sárrou nebere ze chtivosti ke smilnění (v. 7). Prvním typem odkazu je tedy manželství prvních lidí.

Mudroslovné knihy odkazují především na stvoření člověka. V knize Moudrosti, pravděpodobně autor, o sobě hovoří jako o „smrtném člověku (...) potomku toho, který byl jako první učiněn z prachu“ (7,1) a uzavírá, že „vstup do života je u všech tentýž, stejný je i odchod“ (v. 6).

Sírachovec se také odvolává na stvoření člověka, když upozorňuje na rovnost všech lidí, jejich úděl a protiklady (33,10-15). Jako se ani hlína nemůže vzepřít hrnčířovi, tak ani člověk svému Stvořiteli (v. 13).

Sírachovcova Chvála Otců (44-50) sice začíná Henochem, který se líbil Bohu (44,16), ale končí se Adamem, který „ční nade vším živým“ (49,16) svým zvláštním původem. Otcové jsou tedy blízcí Bohu svým životem, ale Adam je Bohu blízký svým stvořením, asi podle stejného principu, ve kterém je syn blízký otci (49,14-16).

---

<sup>338</sup> M. Bič srovnává padlého cheruba u Ezechiela se Satanem (Job 1, 6 - 12); Srov. BÍČ, M. *Výklady ke Starému zákonu*. IV. díl, s. 514 – 515.

Kniha Moudrosti i Sírachovec však narážejí i na problém prvotního hříchu. Moudrost v 2,24 představuje za původce hříchu d'ábla, jehož závistí vešla do světa smrt a Sírachovec obviňuje ženu, od které začal hřích (25,24). Mudroslovná literatura však vyjadřuje své přesvědčení o hříchu jako o všeobecně lidském fenoménu a Boha zde vidí jako vládce, soudce, ale i vychovatele, od něhož se očekává, že uvede své stvoření zpět do ráje.<sup>339</sup>

### 2. 2. 1 Žalmy

Jako poslední text Spisů uvádím Žalmy a to pro jejich odlišnost od předešlých textů. Pro tematiku zprávy o stvoření a provinění proti Božímu přikázání přichází totiž v úvahu jen několik žalmů, či spíše jen několik jejich částí.<sup>340</sup>

U těchto žalmů rozlišuji několik skupin: 1) Píseň o stvoření člověka (8,4-10); 2) Píseň o vykoupení člověka (19,13-14; 30,2-4; 121,1-3); 3) Píseň o stvoření a hříchu (24,1-4; 82,5-8; 90; 139,13-14.23-24); 4) Píseň o hříšnosti lidí (73,2-3). Dva žalmy by pak stály na pomezí Písně o vykoupení a Písně o stvoření a hříchu (51; 69,2-5).

8. žalm<sup>341</sup> je jakousi chválou Hospodina - jeho jména - za stvoření. Člověk je v tomto žalmu chápán jako vrchol stvoření (v. 7-9), který je však podřízen Bohu (v. 6). Tato tematika se objevuje i v dalších žalmech.

Žalm 90. zpracovává tematiku lidské pomíjivosti (v. 3-6 a 9-10) a hříšnosti (v. 7.11-12). Člověk je zde vykreslen jako ten, kdo se vrací do prachu země, ze které lidstvo vzešlo při stvoření člověka/ Adama. Snad proto také žalmista používá pro lidstvo synonymum – synové Adamovi (v. 3). Toto synonymické

---

<sup>339</sup> Srov. JOIN-LAMBERT, M. Adam. In LEON – DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*, s. 4.

<sup>340</sup> Sleduji tematiku stvoření člověka jako nedokonalého tvora, který je svou přirozeností nakloněn k hříchu.

<sup>341</sup> Vybírám jen nejzajímavější žalmy, které zřetelně rozvíjejí tematiku této práce.



označení lidstva se objevuje na mnoha místech Bible (Gn 6,2; Gn 11,5; Žl 4,3; Žl 14,2; Ez 2,3; Dan 7,13; Dan 10,16 atd.).<sup>342</sup>

### Shrnutí

Už z rozboru prvních tří kapitol knihy Genesis a porovnání různých jejích překladů vyplývá určitá nejasnost v pojmání konkrétnosti první osoby stvoření. Kněžský kodex i Jahvista se však shodují na pojmání člověka jako společenství muže a ženy obecně.

Rozlišujeme tedy 1) výpovědi o člověku, kde Člověk/ Adam a žena/ Eva vystupují jako konkrétní postavy vypravování a 2) výpovědi o člověku v podobě obecných rčení (viz čl. 1. 1. 3). Z obou typů výpovědí se tak skládají poučení o antropologii knihy Genesis, která mají obecně platný charakter.

Zbylé texty Starého zákona používají Gn 1,26-3,34 v rámci své antropologie jako odkaz na příběh, který bývá pro chápání člověka přijatelnější než obecně filosofické formulace. Problematiku prvotního hříchu tyto texty buďto neřeší vůbec, nebo jen velmi okrajově.

Z bádání nad chápáním postavy biblického Adama v Písmu svatém pravděpodobně vyplývá i pojetí této postavy u apoštola Pavla, především v jeho listu Římanům. Celé problematice se však věnuje zevrubněji obsah mé diplomové práce.

---

<sup>342</sup> Pro mou potřebu nemá smysl provádět rozbor těchto míst, neboť označení výkladu označení „synové Adamovi, syn člověka apod.“ je vykonáno už v případě 90. žalmu a pro tuto práci je dostačující. Pojem „syn Adamův“ stejně jako „syn člověka“ vždy vyjadřuje stejný typ osoby – člověka. Druhým typem odkazu na příběh Adama a Evy je narážka na stvoření člověka a třetím typem je spojení každého člověka jako potomka prvního člověka/ Adama.

## Příloha II

### Proměny ‚abrahamovské typologie‘ v Písmu sv.

Abrahamovská typologie v Písmu sv. nabírá v rámci dějinných událostí své proměny. Vystávají tak otázky: nakolik jsou dějiny v rámci křesťanského náboženství důležité a jak jsou chápány? Je pro křesťany důležitá Kristova genealogie? Nakolik je v tomto náboženství stěžejní postava praotce Abrahama, potažmo Adama? Jak se proměňuje Abrahamův model v Písmu sv. a jak s jeho osobou pracují svatopisci obou zákonů ve svých argumentacích?

Problematika tohoto tématu je dosti složitá. Omezují se tedy při řešení těchto otázek pouze na chápání osoby Abrahama a vyhýbám se pojmu „zaslíbení“ a jeho definice, která se v Písmu sv. také mění.

#### 1 Pentateuch a Jozue

Pentateuch otevírá s Abrahamovým příběhem dvě velká témata, která se objeví ve všech biblických knihách, které nějakým způsobem Abrahamovo jméno zmiňují: vyvolení a zaslíbení. Hospodin vyvolil Abrahama z pohanského lidu, povolal jej do jiné země a tuto zemi zaslíbil jemu a jeho potomkům (Gn 12,1-7) a sám se stal jejich Bohem podle smlouvy (Gn 17,7).

Sama Genesis neprozrazuje nic o Abrahamově vyvolení, avšak smlouva, kterou Hospodin s Abrahamem uzavírá nemá doposud v knize obdoby. Hospodin uzavírá nejprve smlouvu s Noemem (Gn 6,18 a 9,9-17). Jde o smlouvu, která je vztažena na všechny lidi a týká se přirozeného života. Abraham však dostává zaslíbení ani ne tak pro sebe, jako pro svůj rod. Vždyť na Abrahamovi se nevyplnila jediná část Hospodinova slibu.<sup>343</sup> Zemi, která mu byla slíbena si musel koupit (Gn 21,30 nebo 23,16), dokonce se ani nedožil širokého potomstva. Zaslíbení se tak začíná naplňovat až za Jozuova vůdcovství a obsazování země.

---

<sup>343</sup> Srov. GARBINI, G. *Myth and history in the Bible*, s. 3.

Můžeme tedy k příběhu přistoupit dvěma způsoby. Prvním přístupem budiž příběh o jednotlivém lidském osudu a druhým, příběh o počátku mnohem většího „vypravování“. Oba přístupy jsou v Písmu sv. zastoupeny, jak ještě uvidíme. V knize Genesis však jde především o přístup druhý. Abraham je zde totiž představen jako ten, od kterého můžeme počítat se specifickým působením Boha v dějinách. Jeho příběh je počátkem Božího působení v dějinách židovského národa. Jeho zaslíbení je zaslíbením celému národu, nikoliv především Abrahamovi. Proto se ujištění o vyvolení a zaslíbení lidu objevuje na dalších místech Pentateuchu (Gn 26,24; Ex 32,13 nebo Dt 1,8) jako logické pokračování dějin Božího vedení, ve kterých není Bůh vázán na místo, ale na společenství a jeho zacílení – zjevení Zákona a obsazení země (Ex 6,3-8).<sup>344</sup> Příslušnost k zaslíbení je tak dána na základě vyvolení celého rodu, na základě zaslíbení celému rodu, na základě obřizky jako znamení smlouvy a na základě Hospodinovy věrnosti.

Knihou Jozue, kterou jsem připojil k Pentateuchu jako logický závěr zaslíbení, který by mohla kniha Genesis očekávat a pokračuje knihou Exodus, ve svém samém závěru – 24. kapitole - hodnotí Boží zaslíbení jako jakousi teologii dějin. Jozue prohlašuje všechny události, které Izraelité prožili za Boží vůli a Boží dopuštění. Celé dějiny tak skutečně začínají Abrahamovou rodinou (zde již od Teracha), jeho syny a vnuky až po Mojžíše a Árona u Jozuy konče slibem služby Bohu, který se tak podivuhodně projevil. Povoláním Abrahama je tak v tomto „Hexateuchu“ vytvořena myšlenka Božího lidu, který je chápán jako celek zahrnující všechna pokolení, jež navíc odhaluje smysl dějin prezentovaný Pentateuchem.<sup>345</sup>

Celé vyvolení a zaslíbení je však zproblematizováno výrokem Dt 30,19-20. Hospodin zachovává zaslíbení v jeho plnosti tomu, kdo je ochoten být poslušný Zákona a zachovat tak věrnost Hospodinu, na kterém závisí, zda vyvolení synové budou žít v zemi, kterou jim Bůh slíbil. Tato idea se objevuje

---

<sup>344</sup> Srov. BIČ, M. *Výklady ke Starému zákonu*. I. díl, s. 124.

<sup>345</sup> Viz rozlišení: „Vyvedl jsem vás ... a vyvedl jsem vaše otce.“ (Joz 24,5-6).

v prorocké literatuře a napříště bude nosnou ideou dějin spásy židovského náboženství.

## 2 Prorocká literatura

V prorocké literatuře je možné ve spojení s Abrahamovým jménem rozlišit dvojí skupinu textů. V jednom typu je považováno jméno Abrahama za synonymum vyvoleného lidu (např. Mich 7,20), ve stejném smyslu jako se hovoří o Izraeli, Božím dítěti (Ex 4,22). Ve druhém typu je jméno praotce uváděno v jakémsi dějinném krédu, na kterém je doloženo, jakým způsobem Bůh jedná a jaký tedy je, tak jak v něj Židé uvěřili (např. Neh 9,6-31). Nehemjáš tedy přebírá tematiku abrahámovských kapitol v Genesis. Bůh v 9. kapitole projevuje lidu ničím nezaslouženou lásku, kterou zjevuje vyvolením a vyplněním zaslíbení.<sup>346</sup>

Micheáš také sleduje obecnost Abraháмова vyvolení. Reflektuje situaci po zániku Severního království a vyjadřuje naději na ustálení situace. Pro Micheáše je Hospodin dárce odpuštění (7,18-19), který neruší smlouvu na základě pochybení lidu, ale na základě věrnosti svému slovu ji zachovává. Část lidu je sice ztracena, ale nadále jsou Židé součástí bývalého Izraele a tedy Abrahamovi potomci (již zmíněné 7,20).

Praotce Abrahama již mezi proroky zmiňuje jen Deutero- a Trito- Izaiáš. Oba proroci stojí v přelomové době konce exilu a na počátku poexilní doby. Proto některé vybrané texty dokládají potřebu povzbudit lid v exilu připomínkami Božího vyvolení (Iz 41,8-11). Lid je zde chápán v pozici Abraháma, který byl rovněž Bohem vyvolen a povolán z pohanského prostředí do slíbené země a Bohem veden. Dále je Abraham ukazován jako vzor člověka plného naděje a důvěry, kterým se mají Židé obnovující Jeruzalém inspirovat (Iz 51,1-6).<sup>347</sup>

Izaiáš však mění postavení Abrahama a příslušnost každého člověka k jeho zaslíbení. Jako je pro Pentateuch nutným předpokladem genealogická

---

<sup>346</sup> Srov. BIČ, M. *Výklady ke Starému zákonu*. II. díl, s. 681.

<sup>347</sup> Srov. BIČ, M. *Výklady ke Starému zákonu*. IV. díl, s. 194.

příslušnost k zaslíbení, prorok jako podmínku příslušnosti staví vztah k Bohu. Vrací se tak v úryvku Iz 63,15-16 k již zmiňovanému citátu z Dt 30,19-20.

Prorocká literatura tedy vidí Abraháma jako praotce židovského národa, jako příběh o zjevení Boha, ale také jako vzor pro jednání. Posledně jmenovaný model bude inspirovat mudroslovnou literaturu a knihy Nového zákona.

### 3 Mudroslovná literatura

Zvláštností mudroslovné literatury bývá odlišný způsob zpracování stejného tématu. Proto jsou otázky Abrahámovy modelu v knihách Ježíše Síracha, Moudrosti a Žalmů prezentovány velmi podobně, i když si každý spis všímá našeho problému z jiného úhlu pohledu.

Sírachovec se ve své 44. kapitole zabývá oslavou otců jako vzorů pro život (v. 4-10), ale představuje je i jako příběh zjevování Boha, jak jsem to zmiňoval již výše. Abraham je zde tedy zmíněn jako otec mnoha pronárodů, což nabízí rozšíření zaslíbení i na pohany. Je jmenován jako ten, kdo zachovává zákon, přestože zákon nebyl dosud zjeven. Na toto místo pak upozorní i sv. Pavel. Pro tyto zásluhy, uzavírá Sírachovec, Bůh prokázal Abrahamovi milosrdenství, když mu zaslíbil potomstvo a zemi. Čtenář má o tom přemýšlet a uchovávat takové vzory v srdci, aby se stal moudrým a Bůh ho mohl vést (50,27-29).

Knihy Moudrosti ve své 10. kapitole interpretuje dějiny jako Boží působení a jednání. Český ekumenický překlad nadepisuje tuto kapitolu „Moudrost řídila všechny události už od stvoření světa“ a tak je moudrost prezentována jako ochránkyně, povzbuzovatelka, pomocnice a povolavatelka v životě každého z praotců židovského národa. Čteme tak svědectví o Bohu na základě zkušeností předků, kteří byli odkázáni jen na ochranu moudrosti.<sup>348</sup>

V knize Žalmů Abrahámovskou problematiku připomíná především žalm 47 a 105. Oba žalmy mají oslavný charakter. Žalm 47 oslavuje Boha za to, že rozšiřuje zaslíbení Abrahamovo i na pohanské národy (v. 10) v jakési eschatologické vizi. Žalm 105 zas oslavuje Hospodina pro jeho stálost a věrnost.

---

<sup>348</sup> Srov. BIČ, M. *Výklady ke Starému zákonu: Knihy deuterokanonické*. V. díl, s. 102.

Dané Boží slovo se v dějinách plní bez ohledu na postoj jeho lidu (v. 8). V tomto žalmu jsou osloveni potomci Abrahamovi (v. 6), kteří mohli zažít, anebo alespoň slyšet o tom, že Bůh potvrzuje svými činy smlouvu danou praotci (v. 9). I když smlouva nebyla vyplněna Abrahamovi, přesto se naplnila (v. 42-43).

Mudroslovná literatura prezentuje Abrahámův model jako příběh o praotci, jako vztah Boha k jeho lidu a obohacuje naši problematiku o rozšíření Abraháмова zaslíbení i na pohanské národy. Příslušnost k zaslíbení, které dostává Abraham na počátku dějin spásy, je tím pádem založena na vztahu k Bohu.

## **4 Teologie apoštola Pavla**

### **4.1 List Galat'anům**

List ke Galat'anům řeší jako hlavní problém postavení křesťanů před zákonem, nutnost obřizky pro pohany, kteří přijímají křest a problematiku ospravedlnění ze zákona. Pavel tyto problémy řeší úvahou, v jejímž rámci spojuje Abrahama a Ježíše Krista, neboť požadavek obřizky je dán touhou po účasti křesťanů na židovských zaslíbeních.

Spravedlivými se, podle sv. Pavla, stáváme vírou v Ježíše Krista (2,16), neboť kdyby bylo možné dosáhnout spravedlnosti skutky zákona, byla by Kristova smrt zbytečná (2,21). V této části úvahy cituje Pavel Gn 15,6 (Gal 3,6) a vtahuje Abraháma do úvahy jako hlavní argument. Pro Pavla je Abraham typem člověka, který je schopen uvěřit Ježíši Kristu. Zaslíbení bylo totiž dáno Abrahamovi a jeho potomku – Kristu, ve kterém zaslíbení podle rodokmenu pokračuje (Gal 3,16 a Mt 1,1-17). Toto zaslíbení nemůže zákon zrušit, ale stává se jakýmsi doplňkem zaslíbení (3,19-24).

Vírou je tedy člověk přičleněn ke Kristu a tudíž v něm získává příslušnost k zaslíbení na základě své víry v Krista a na základě Kristovy příbuznosti s Abrahamem (3,29). Pavel sice uvažuje jakousi duchovní spřízněnost křesťanů z pohanství s Abrahamem skrze Ježíše Krista, ale Abrahamovu osobnost používá

spíše jako hlavní argument, vzor věřícího člověka a typ správného křesťana a žida, ve vztahu k Bohu.

## 4.2 List Římanům

List Římanům hlouběji rozpracovává problematiku předchozího listu. Pavel naznačuje, že identita víry zakládá mimo vztahu ke Kristu i vztah k Abrahamovi, neboť Bůh Ježíše Krista je Bohem Abrahamovým – spása není tedy jen pro Židy, ale i pro pohany, neboť evangelium je moc Boží ke spasení obou (1,16)

Pavel vychází z rovnosti mezi lidmi stojícími před Bohem<sup>349</sup> a z existence dvojího zákona: přirozeného a zjeveného (1,14-15). Proto relativizuje hodnotu obřízky pro ty, kteří jsou vázáni Zákonem, ale neplní jej a pro ty, kteří Zákon plní, přestože jím vázáni nejsou (2,17-29). Kde tedy člověk může dojít ospravedlnění před Božím hněvem, když není v jeho silách Zákon naplňovat? Pavel uzavírá, že ospravedlnění přichází skrze víru v Ježíše Krista (3,22).

Celou argumentaci pak Pavel uvádí na Abrahamovu příkladu. Opět, jako v listě ke Galatánům, cituje Gn 15,6 a dodává, že Abraham byl ospravedlněn na základě víry ještě před obřízkou a stává se tak otcem dvojího lidu: obřezaných (pro obřízku, kterou přijal na znamení smlouvy s Hospodinem) a neobřezaných (pro víru, kterou se prokázal, když z Božího milosrdenství dostává zaslíbení: 4,11-12).

Závěr Pavlovy argumentace tedy zní: Vírou v Ježíše Krista získáváme přístup k milosti ospravedlnění (5,2), jako ji dostal Abraham, který se tak pro Pavla stává příkladem a konkrétním typem člověka, jak se to objevuje už v závěru argumentace v listě Galatským.

---

<sup>349</sup> Tato myšlenka se objevuje už v listě ke Galatánům (3,28-29) a znovu v listě do Říma (2,9-11).

## 5 Evangelia a Abraham

Markovo evangelium nechává Abrahamovu otázku stranou. K Abrahamovi se pak vrací až Matouš, Lukáš a Jan.

### 5.1 Matoušovo evangelium

Matoušovo evangelium si bere za cíl ozřejmit evangelium Ježíše Krista na pozadí židovských dějin.<sup>350</sup> V 1. kapitole sleduje Matouš teologické zaměření dějin. Dějiny spásy začínají v Abrahamovi a vrcholí v Kristu, Abrahamovu pokrevním potomku. Tím, že Matouš do rodokmenu zahrnuje čtyři ženy pohanky, naznačuje i univerzalitu Ježíšova poslání a otevřenost Abrahamova zaslíbení nejen Židům, ale i pohanům.<sup>351</sup>

Další významné naznačení univerzality křesťanství a nutnosti změnit smýšlení a vztah k Bohu je ve 3. kapitole. Ježíš po křtu v Jordáně relativizuje genealogickou příslušnost k Abrahamovi (3,9) a jako v prorocké literatuře klade důraz na příslušnost k Bohu a k zaslíbení na základě vztahu k Bohu. Budoucnost lidu tak záleží na plodech, které každý jednatel bude přinášet a na jejich vztahu k tomu, kdo přijde po Janu Křtiteli.<sup>352</sup> Tato myšlenka se pak analogicky objevuje v Lukášově evangeliu se stejným závěrem.

V 8. kapitole (v. 5-13) je již jasné, že Kristus ruší jakoukoliv míru příbuzenství s Abrahamem a záchranu člověka staví na postoji ke své osobě. Vystávají tak noví „Abrahamové“, kteří byli vyvoleni na základě své víry v Ježíše Krista (8,11).

---

<sup>350</sup> Srov. LIMBECK, M. *Evangelium sv. Matouše*, s. 18.

<sup>351</sup> Srov. tamtéž, s. 23.

<sup>352</sup> Srov. tamtéž, s. 51.



## 5. 2 Lukášovo evangelium

Lukáš ve svém spisu připravuje ideu pro novou misii církve<sup>353</sup> a představuje Krista jako zastánce utlačovaných, slabých a lidí na okraji společnosti.

Budeme-li se nejprve věnovat Kristově genealogii, pak vidíme, že Lukáš rozšiřuje ve 3. kapitole Ježíšův rodokmen až na počátek dějin k Adamovi. Spojení Adama a Abrahama v Kristu tak lépe naznačuje univerzalitu Kristova poslání. Kristus je tak v Adamovi a Abrahamovi spojen s celým lidstvem a ne jen s vyvoleným národem.<sup>354</sup>

Chvalozpěv Ježíšovy matky – Magnificat (1,47-55) – oslavuje Boží spásné jednání v pohledu do minulosti i do budoucnosti. Podle parafráze slov: „Prokázal své milosrdenství našim předkům a ještě je prokáže kvůli Abrahamovi“ (1,54-55), je tak Abrahamovo zaslíbení vztaženo na lid a sám Abraham je zde prezentován jako událost, v níž Bůh projevuje své milosrdenství stejným způsobem, jako je projevuje Izraeli a nyní i Marii (1,47-48).

Ke stejné tématice se pak vrací i Zachariáš – otec Jana Křtitele (1,68-79). Při tom posouvá naplnění Božího zaslíbení daného Abrahamovi a naplněného za Jozuy až na Mesiášskou dobu Nového zákona a tedy na Ježíše Krista (1,73-77).

Lukáš v kapitolách 3,8-9; 13,22-30 a 16,19-31 řeší stejnou problematiku. Osoba, příklad a vzor otce Abrahama slouží jako kontrast „věřících“ pohanů, kteří přijímají Krista takřka snadněji než „nevěřící“ židé, kteří Krista odmítají. Ježíš na těchto místech odmítá každého, kdo by měl sice patřit rodokmenem mezi vyvolené Abrahamovy, ale svým jednáním a postojem toto vyvolení ztrácí.

---

<sup>353</sup> Srov. MÜLLER, P. G. *Evangelium sv. Lukáše*, s. 18.

<sup>354</sup> Srov. tamtéž, s. 44.

### 5.3 Skutky apoštolů

Pro lepší přehlednost a úplnost Lukášových spisů uvedu Skutky apoštolské mezi evangelijními texty. Tento spis vlastně navazuje na evangelium jako pokračování poslání, které pod vlivem Parakléta přebírá od Ježíše církev (Sk 2).

Abrahamovský text nacházíme ve 3. kapitole o uzdravení chromého. Apoštol Petr se po zázraku ujímá slova a spojuje Abrahamovo zaslíbení se zaslíbením Mesiáše (v. 25-26). Skutečným potomkem Abrahamovým je Ježíš Kristus. Tento Ježíš pak přináší požehnání, slíbené Abrahamovi, všem národům. Opět se tak otevírá nutnost přimknout se k tomuto zaslíbení jaksi úžeji, ne jen na základě příbuzenství, ale na základě osobního postoje k zaslíbení a k Zaslíbenému.

### 5.4 Janovo evangelium

Toto evangelium svědčí o Ježíši Kristu jako o Bohem vyvoleném a poslaném Božím Synu, který přináší život přijímaný vírou.<sup>355</sup> Stejného účelu se drží Jan i v 8. kapitole (31-59), kde řeší spor o Abrahamovo otcovství.

Ježíš se vyrovnává s židovským předpokladem, že potomci Abrahamovi žili a žijí ve svobodě. Z jejich synovství však už nic neplyne, neboť nemají víru jakou měl Abraham, když nepoznali Božího Syna a chtějí jej zabít. Ježíš však svou bohorovností (v. 58) převyšuje Abrahama, a proto zaslíbení, které dává, je sám život, těm, kteří budou zachovávat jeho slova (v. 51). Jan tedy opouští Abrahamovské zaslíbení a upíná svůj pohled na závažnější osobu – Ježíše Krista a na závažnější zaslíbení – život v Ježíši Kristu.

V evangelijních textech je Abrahamovo zaslíbení rozšířeno i na pohany. Tento fakt nakonec naznačuje i mudroslovná literatura. Abrahamovská událost je chápána jako zjevení Božího milosrdenství a jeho osoba je nahlížena jako osoba toho, kdo si zachovává vnímavost a vírou je schopen se orientovat v nově nastalé situaci. Tento fakt převyšuje samotné zaslíbení Starého zákona, když se

---

<sup>355</sup> Srov. PORSCH, F. *Evangelium sv. Jana*, s. 11.

následovníkům Kristovým, jímž může být Abraham vzorem a typem, nově zaslubuje život v Ježíši Kristu.

### Shrnutí

Z uvedeného rozboru vyplývá, že dějiny jsou pro křesťanství významné, avšak jsou nahlíženy z různých úhlů pohledů. Na dějiny tak můžeme nahlížet 1) jako na součet jednotlivých událostí a životů. V tomto případě se kontinuita dějin rozpadá a jednotlivé životy jako příběhy jsou v Bibli zmiňovány coby typy života (někdy ctnostné, jindy odstrašující) jako je to např. u Ježíše Síracha (44. kp.). Můžeme však dějiny chápat 2) jako kontinuum, ve kterém a) poznáváme jaký je Bůh, b) prožíváme zkušenosti se sebechápáním člověka, ale i c) jako prostor vzájemné interakce Boha s lidmi. Budiž však zřejmé, že vždy jde o vyjmutí některých událostí na úkor druhých. Jde tedy do jisté míry o subjektivní hodnocení dějin, které sleduje konkrétní účel jako červenou nit, jež se táhne spletí chodeb labyrintu a my vybíráme jen jednu z možností. Dějiny pak můžeme vyprávět pro poučení o předcích a významných událostech, ale také jako velký příběh Boží záchrany počínající od Abrahama, potažmo Adama, který pokračuje Kristem a končí se v eschatologickém očekávání.

Postava Abrahama tak slouží svatopiscům k různým účelům podle principů, které v dějinách sledují: jako vzor života, jako počátek dějin spásy, nebo jako jednání lidu, jež je z konkrétní Abrahamovy postavy zobecněno na celý lid. Abraham se tak stává mužem, který stojí na počátku dějin, ale také postavou, jež je předmětem argumentace biblických teologů.

Díky této úvaze pak můžeme vysledovat ještě tři základní chápání dějin spásy: 1) kontinuita dějin na základě genealogie a zaslíbení, kdy Abraham funguje jako otec národů a zaslíbení, které mu Bůh svěřil získávají jeho synové na základě příslušnosti k Abrahamovu rodokmenu, a tak je tato příslušnost stejně nezasloužená jako zaslíbení Abrahamovi (Pentateuch); 2) je kontinuita dějin chápána na základě zaslíbení, které Bůh dává Abrahamovi a jeho potomkům, avšak nyní nikoliv na základě genealogie, ale na základě vztahu k Bohu, jako by

se podmínka smlouvy o věrnosti Boha člověku rozšířila i na podmínku věrnosti člověka k Bohu (proroci a některá místa evangelií); 3) je kontinuita dějin chápána Kristovou genealogií poznamenanou Velikonoční událostí, univerzalitou Kristova poslání a příslušností získanou vztahem k Bohu a křtem (Pavlova teologie).

Na Abrahamovském modelu je tedy patrné, nakolik jsou dějiny pro křesťanství důležité. Jejich narativní charakter je subjektivní a informativní s celou řadou záměrů a účelů. Je to živoucí organismus, který nabírá své podoby s každou změnou svých vypravěčů a využití.

## ABSTRAKT

KRÁL, T. F. *Čtyři modely zpřítomnění Kristovy události na pozadí listu Římanům 5,12-21*. České Budějovice 2010. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce J. Vokoun.

**Klíčová slova:** zpřítomnění, soteriologie, typologie, dějiny spásy, narativní analýza

Tato diplomová práce spojuje v rámci problematiky participace na Kristově události v diskusi nad úryvkem listu Římanům 5,12-21 čtyři teologické modely: mytizující – inspirovaný prací Mircei Eliade, demytologizační Rudolfa Bultmanna, dějinně spásný Oscara Culmanna a literárně vědný badatelů University of Yale.

Mytizující přístup řeší problematiku z hlediska rituálů a tak pomocí vypravovaného příběhu reálně zpřítomňuje událost spásy v životě jednotlivého člověka. Na to reaguje Bultmannova demytologizace, která s pomocí existenciální filosofie hledá skutečný smysl a jádro evangelií.

Oscar Cullmann popisuje spásu lidstva v procesu dějin spásy, v nichž jsou také obsaženy naše životy, které participují na Kristově události v eklesiálně-sakramentálních principech. Právě možnosti formulování příběhů reality a možnosti jejího subjektivního hodnocení zkoumá literárně vědný model. Tento model uzavírá diskusi strukturováním biblického úryvku a rozvržením rolí, se kterými se může čtenář typologicky ztotožňovat.

## **Abstract**

### **Four models of Christ event representation on background Romans 5,12-21.**

**Key words:** representation, soteriology, typology, salvation history, narativ analysis

The work connects in discussion of problems of Christ event representation in Romans 5,12-21 four theological models: mythical – inspired by Mircea Eliade, demythological of Rudolf Bultmann, Cullmann's model of salvation history and model of literary science presented by scholars of University in Yale.

Mythical model deals problem with rituals and by narration try to represent Christ event in life of each individual. Rudolf Bultmann reacts to this model by demythologizing, when he try to find sense and kernel of Gospels.

Oscar Cullmann describes salvation of humankind in process of salvation history. Life of people participated on Christ event in salvation history in eclesial-sacramental principles. Possibilities of formulating story about reality and possibility of its subjective evaluation investigates model of literary science. This model terminates this discussion by structure of biblical passage and by specifying of individual roles in story, which can be typological identified in life of readers.