

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta

Disertační práce

Martin Horák

Kázání na žalmy

K možnostem křesťanského kázání
na biblické žalmy

Katedra praktické teologie

Vedoucí práce: Pavel Filipi

Program: Teologie

Obor: Systematická a praktická teologie

2014

Prohlášení a souhlas

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem Kázání na žalmy napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.
Souhlasím s tím, aby byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Brně, 20. června 2014

Martin Horák

Bibliografická citace

Horák, Martin, 1965-

Kázání na žalmy. K možnostem křesťanského kázání na biblické žalmy

[rukopis] : disertační práce / Martin Horák;

vedoucí práce: Pavel Filipi. – Brno, 2014. -155s.

Disertační práce (ThD.) – Univerzita Karlova. Evangelická teologická fakulta.

Katedra praktické teologie, 2014. Obsahuje bibliografii.

Anotace

Práce se zabývá otázkou, zda a za jakých podmínek je možné v církvi kázat na biblické žalmy. Ukazuje, jakým způsobem je možné žalmy chápat jako Boží slovo, a tedy vhodný základ pro kázání. Prokazuje dále, že žalmy mohou být oprávněně užity ke kázání, navzdory tomu, že liturgickým určením žaltáře byla modlitba. Práce ukazuje, jaké tematické, literární a rétorické možnosti žalmy poskytují pro tvorbu kázání. V závěru na třech příkladech z kazatelské tvorby církve předkládá ukázkou využití těchto možností.

Cílem této práce je prokázat, že žalmy jsou nejen možným základem křesťanského kázání, ale poskytují pro kázání specifické možnosti.

Klíčová slova

kázání

homiletika

žalmy

Starý zákon

hermeneutika

Summary

This dissertation deals with a question whether and in what circumstances it is possible to preach on the biblical psalms in the church. It elaborates on comprehension of psalms as God's word and therefore an appropriate base for a sermon. Furthermore it illustrates accepted practice of using the psalms for preaching even though liturgical use of psalter was a prayer. The dissertation shows topical, literary and rhetorical inputs the psalms can provide for writing sermons. The final part delivers three examples of sets of sermons employing these options.

The work aims to prove the psalms are not only a base for Christian preaching but even a base providing specific possibilities for the preaching.

Key words

preaching

homiletics

psalms

Old Testament

hermeneutics

Poděkování

Chtěl bych na tomto místě poděkovat těm, kteří mi byli pomoci při vypracování této práce. Děkuji vedoucímu práce prof. Pavlu Filipimu za erudované a trpělivé vedení, děkuji školiteli dr. Ladislavu Benešovi za mnoho cenných připomínek. Děkuji učitelům z Katedry Starého zákona ETF UK za poskytnuté konzultace. Děkuji paní Mgr. Věře Fritzové ze Zahraničního oddělení ETF UK za účinnou pomoc při vyřizování studijních pobytů v zahraničí. Děkuji panu faráři Anselmu Friederichovi za laskavou nabídku ubytování při studijních pobytech. Děkuji paní Haně Dvořákové za pečlivé provedení korektur. Děkuji své rodině za trvalou podporu. Gabriele děkuji.

„Neboť je psáno v knize Žalmů...“

Skutky apoštolů 1, 20

Obsah

Obsah	9
1. ÚVOD	10
2. TEOLOGICKÉ PŘEDPOKLADY	13
2.1 Žalmy jako lidské slovo	13
2.2 Žalmy jako Boží slovo	15
2.3 Žalmy jako slovo Kristovo	16
2.4 Shrnutí	19
3. VÝKLAD ŽALMŮ V CÍRKVI	20
3.1 Příklady z dějin církevních výkladů	20
3.1.1 Nový zákon	21
3.1.2 Období patristiky	24
3.1.3 Středověk	27
3.1.4 Období humanismu a reformace	31
3.1.5 Období reformace	32
3.1.6 Doba ortodoxie, pietismu a osvícenství	38
3.1.7 Výklad žalmů v 19. století	42
3.1.8 Shrnutí	44
3.2 Příklady novějšího bádání	45
3.2.1 Kritika formy	45
3.2.2 Rétorická kritika	51
3.2.3 Sociálně-dějinný přístup	59
3.2.4 Kanonický přístup	61
3.2.5 Shrnutí	64
4. SPECIFICKÉ MOŽNOSTI KÁZÁNÍ NA ŽALMY	66
4.1 Přímá řeč	67
4.2 Žalmista <i>coram Deo</i>	71
4.3 Žalmista <i>coram populo</i>	76
4.4 Stavba žalmu	82
4.5 Metafora	88
4.6 Paralelismus membrorum	90
4.7 Rytmus řeči	94
4.8 Shrnutí	97

5.	PŘÍKLADY KAZATELSKÝCH PŘÍSTUPŮ	99
5. 1	Lutherova kázání na žalmy	100
5. 2	Kázání Dietricha Bonhoeffera	112
5. 3	Současná česká kázání na žalmy	123
6.	ZÁVĚR	138
	Seznam použitých zkratk	141
	Seznam literatury	142

1. ÚVOD

Tato práce se zabývá otázkou, zda a za jakých podmínek je možné v církvi kázat na biblické žalmy. Jejím cílem je prokázat, že navzdory vyslovovaným námitkám žalmy představují možný základ křesťanského kázání a že pro tento způsob zvěstování dokonce poskytují zvláštní podněty.

Podobně jako jiné starozákonní spisy zůstávaly také žalmy při křesťanské bohoslužbě jako případný biblický základ pro kázání obvykle v pozadí. Prvním z důvodů, které k takovému stavu vedly, bylo prioritní postavení svědectví novozákonních. Jejich svědectví o Ježíši Kristu bylo hlavním tématem křesťanského zvěstování a kázání při bohoslužbě se stalo jeho základní podobou. Ačkoli se tedy církev ustavením svého kánonu Písma ke spisům starozákonním jednoznačně přihlásila, připadlo jim vedlejší postavení.

V případě žalmů jako základu kázání však oproti jiným starozákonním textům vyvstaly ještě některé zvláštní námitky. Vyberáme zde ty z nich, které se také nejčastěji objevují v odborné literatuře k našemu tématu. Budou pro nás představovat dílčí otázky, které v podstatě spoluurčují osnovu práce, a ke kterým budeme také v dalších úvahách příležitostně odkazovat.

První z námitek je otázka teologická: Jak je možné na žalmy kázat, jestliže mají podobu modlitby, tedy nikoli Božího slova adresovaného lidem, nýbrž naopak slova lidského, které je Bohu teprve adresováno? Na otázku vztahu Božího slova a lidského slova v žalmech budeme odpovídat ve druhé kapitole nazvané Teologické předpoklady.

Druhá otázka se týká již zmíněného křesťanského zvěstování o Kristu: Jak lze žalmy vztáhnout ke Kristově osobě? A jak je možné v církvi kázat jinak na základě žalmové literatury? Předpoklady, které otevíraly možnost užít žalmový text jako základ křesťanského kázání a vztahují se k výkladu žaltáře, jsou tématem první části

třetí kapitoly této práce. Uvedeme v ní stručný přehled příkladů ze staršího vývoje hermeneutických přístupů k žalmové literatuře.

Třetí častěji uváděná námitka, kterou se zde budeme zabývat, se vztahuje k liturgickému určení žalmů: Žalmy byly určeny k modlitbě, resp. ke zpěvu při bohoslužbě, a nebyly tedy určeny ke kázání. Chceme zde proto prokázat, že žalmy mohou být navzdory této námitce oprávněně užity také k vyučování a ke kázání. Ve druhé části třetí kapitoly práce představíme některé vybrané novější přístupy k výkladu žalmů a na jejich příkladu ukážeme, zda a jakým způsobem odpovídají na tuto námitku, případně na jiné uvedené námitky či otázky.

Konečně, výhrady vůči možnosti kázat na žalmy se vztahují také k jejich formě a jazyku: Žalmy se zdají být vzdálené a málo srozumitelné dnešnímu čtenáři či posluchači, jejich jazyk je příliš syrový, místy rouhavý. Tyto námitky zčásti souvisejí s otázkami výkladu biblického textu, které jsme již zmínili, a určitý typ výkladu žalmového textu na ně také odpovídá. Ve čtvrté kapitole, nazvané Homiletické předpoklady, však chceme v této souvislosti také ukázat, že forma žalmů, jejich otevřenost a jazyk přináší pro tvorbu kázání specifické možnosti.

Závěrem chceme předložit příklady toho, jak takových zvláštních možností žalmové literatury ve své tvorbě kazatelé využívali. Předkládáme zde proto příklady žalmových kázání dvou významných osobností církve: německého reformátora Martina Luthera, který zahájil novodobou praxi kázání na žalmy, a německého teologa a křesťanského svědka 20. století Dietricha Bonhoeffera, u něhož je rovněž doložen jeho mimořádný vztah k biblickým žalmům. Třetím, aktuálním příkladem kazatelské tvorby jsou kázání na žalmy pocházející z prostředí Českobratrské církve evangelické, která byla publikována v průběhu posledního čtvrtstoletí. Rozborem těchto kázání budeme sledovat, jakým způsobem kazatelé využili specifických možností, které jim žalmová literatura poskytovala.

Na rozdíl od širší tematiky křesťanského kázání na Starý zákon, která je v odborné literatuře obsáhle zpracována, nebylo pojednávané téma do nedávné doby souhrnně zpracováno. V německé jazykové oblasti se autoři tématu kázání na žalmy

věnovali dosud spíše jen okrajově. Pro tuto okolnost je příznačné, že v případě textů, které se daným tématem zabývají, se jedná buď o úvody ke speciálním sbírkám kázání na žalmy, nebo o kratší příspěvky ke kompenciím o různých typech kázání. Příležitostně a okrajově se pak k tématu vyjadřují také autoři zabývající se tematikou kázání na Starý zákon, např. Horst Dietrich Preuss. Jen zcela ojediněle jsou pak otázky kázání na žalmy tematizovány v homiletických pojednáních; takovou výjimku představuje příslušná kapitola v homiletické práci českého praktického teologa Pavla Filipiho.

Rostoucího zájmu se však problematice kázání na žalmy dostává v posledních letech v prostředí anglosaském. Zabývají se jí zde jednak ti praktičtí teologové - homiletikové, kteří věnují zvláštní pozornost literární podobě biblického textu a jejímu možnému vlivu na podobu textu kázání (Th. G. Long, D. W. C. Ford aj.), anebo na druhé straně biblisté, kteří ve svých komentářích zohledňují také možnost homiletického užití žalmů (E. R. Achtemeier, J. C. McCann, J. L. Mays, R. E. Van Harn, B. E. Strawn, P. D. Miller aj.). Navzdory jistému množství příspěvků k našemu tématu však musíme konstatovat, že ani v tomto prostředí se zásadnějších odborných pojednání stále nedostává.

Z toho, co bylo dosud řečeno, vyplývá, s kterými okruhy literatury jsme v průběhu zpracování našeho tématu pracovali. Jednalo se jednak o práce z oborů systematické teologie a teologie Starého zákona (mimo jiné K. Barth, D. Bonhoeffer, G. von Rad), v další části pak o výklady Starého zákona, zejména výklady Knihy žalmů (např. H. Gunkel, H.-J. Kraus, C. Westermann, K. Deurloo, W. Brueggemann, N. K. Gottwald, B. S. Childs). Při zpracování přehledu starších výkladů žalmové literatury jsme pracovali zejména se sekundární literaturou (L. Diestel). Kázání vybraných kazatelských osobností jsme pak zpracovávali s užitím souborných vydání jejich díla (Weimarer Ausgabe v případě M. Luthera, Gesammelte Schriften v případě D. Bonhoeffera).

2. TEOLOGICKÉ PŘEDPOKLADY

První námitka proti možnosti kázání na žalmy, kterou jsme zmiňovali v úvodu práce, vychází z úvahy, že žalmy jsou lidským slovem, a to slovem, které je Bohu adresováno. Odsud se následně odvozuje, že žalmy nejsou slovem Božím, a nejsou tedy ani textem vhodným ke kázání.

Touto námitkou se budeme zabývat v následující kapitole. Nejprve se věnujeme otázce, zda se žalmy s ohledem na výše uvedenou charakteristiku odlišují od dalších knih Bible. Pak budeme hledat souvislosti, o které se opírá vyznání, že žalmy jsou také slovem Božím. Nakonec věnujeme pozornost úvahám, které vyústily ve vyjádření, že žalmy je možné chápat jako slovo Kristovo.

2. 1 Žalmy jako lidské slovo

Výše uvedená námitka se v odborných pojednáních k tématu vyskytuje poměrně často. V některých případech zaznívá jako otázka, kterou autor sice reprodukuje, ale nachází na ni svou odpověď. („*Jak je možné stanovit vztah Boží slovo - lidské slovo právě v žalmech?*“¹; „*Žalmy... jsou v první řadě 'lidským slovem', tedy ne Božím slovem k člověku, nýbrž řečí člověka k Bohu.*“²).

Někteří autoři však na základě této námitky považují možnost kázat na žalmy za problematickou: „*Žalmy... jsou texty, které chtějí přivést ke slovu lidskou zkušenost a učení vzešlé z úvah a neobsahují přímo Boží slovo a nárok, a nejsou také ke zvěstování určeny jako prorocké slovo... Žalozpěv lidu a jednotlivce jsou sotva vhodné ke kázání, avšak chvalozpěv jednotlivce a dějepravné žalmy... v sobě prvky zvěstování skrývají.*“³

¹ Nordmann, Walter. Die Psalmen. In: Peisker, Carl Heinz (ed.). *Das Alte Testament*. Stuttgart, Klotz, 1965. Kleine Predigttypologie, Band II. S. 191-202. S. 191.

² Rupprecht, Walter. Predigten und Bibelstunden über Psalmen. In: Breit, Herbert, Westermann, Claus (ed.). *Ausgewählte alttestamentliche Texte*. Stuttgart, Calwer, 1966. Calwer Predigthilfen, Band 5. S. 119-127. Zde s. 119.

³ Seidel, Hans. *Auf den Spuren der Beter. Einführung in die Psalmen*. Berlin (Ost), Evangelische

Uvedená námitka je dobře srozumitelná: žalmy bezesporu jsou „lidským slovem“. Domníváme se však, že takovým slovem není žaltář o nic více než kterýkoli jiný spis Písma. V tomto smyslu také někteří autoři na shora uvedenou námitku odpovídají.⁴ Kniha žalmů také nenese žádné vnější znaky, které by dokládaly, že vykazuje nižší míru *inspirovanosti* než jiné biblické knihy. To, co v tomto smyslu žalmy odlišuje od ostatních biblických spisů, je jejich charakter modlitby; jak ovšem uvidíme později, netýká se tento rys všech žalmů žaltáře, vyznačuje se jím naopak řada biblických textů nacházejících se mimo žaltář.

Žalmy jako lidské slovo adresované Hospodinu však považujeme za odpověď člověka na Boží jednání či oslovení. K takovému závěru docházejí někteří biblisté, ačkoli přistupují k Písmu z různých východisek. S podstatným příspěvkem, který se dotýká našeho tématu, vystoupil zejména heidelberský starozákonní teolog Gerhard von Rad (1901-1971). Ve své zásadní práci *Theologie des Alten Testaments* (1957) předložil pojetí Starého zákona, v němž Spisy představují odpověď Izraele na spásné činy Hospodinovy, jmenovitě na sinajskou smlouvu a smlouvu davidovskou. K těmto skutkům nezůstal Izrael němý, nýbrž osobně Hospodina oslovuje, chválí ho, dotazuje se ho, nařiká k němu. Tato odpověď Izraele je pak podle Gerharda von Rada obsažena především v žalmech.⁵

Ve velmi podobném smyslu se o žalmech vyslovuje také německý starozákonník Claus Westermann (1909-2000)⁶. V souvislosti se svou úvahou o antropologických aspektech žaltáře píše: „*Člověk učinil z modlitby lidské dílo... Žalmy v jejich převažující polaritě nářku a chvály mohou ozřejmit, že to, co nazýváme modlitbou, je vlastně odpovědí a jako re-actio je přirozeným a nutným vyjádřením bytí člověka.*“⁷ Třetí část hebrejského Písma považuje za odpověď jednotlivců či lidu na kázání Tóry a

Verlagsanstalt, 1980. S. 139.

⁴ „*Všechno v Bibli, jak ve Starém, tak v Novém zákoně, stojí v nezrušitelném napětí Božího slova a lidského slova.*“ Nordmann, Walter. Die Psalmen. In: Peisker, Carl Heinz (ed.). *Das Alte Testament*. Stuttgart, Klotz, 1965. Kleine Predigttypologie, Band II. S. 192; „*Ale máme v bibli něco jiného než lidské slovo, lidské pokusy vyjádřit Boží slovo?*“ Filipi, Pavel. *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*. Praha, Kalich, 2006. S. 205.

⁵ Rad von, Gerhard. *Theologie des Alten Testaments. Band I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. 4. Aufl. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1963. S. 366n.

⁶ Westermann, Claus. *Tisíc let a jeden den. Církev čte Starý zákon*. Praha, Kalich, 1983. S. 191n.

⁷ Westermann, Claus. Anthropologische und Theologische Aspekte des Gebets in den Psalmen. *Liturgisches Jahrbuch 23* (1973). S. 83-96.

proroků také například nizozemský starozákoník Karel Deurloo (1936), a to v souvislosti s kanonickým přístupem k Písmu.⁸

2.2 Žalmy jako Boží slovo

Žalmy tedy chápeme jako lidské slovo, které je však již odpovědí člověka na předchozí Boží jednání nebo Boží oslovení. Tuto odpověď ovšem zároveň považujeme za slovo, které bylo člověku darováno, resp. bylo Bohem inspirováno. „*Bůh sám vkládá slova žalmu do úst zpěváka a svědka*“⁹, zevšeobecňuje Hans-Joachim Kraus (1918-2000), další z německých starozákoníků, kteří věnovali svůj zvláštní zájem biblickým žalmům, v navázání na slova žalmu: „*a do úst mi vložil novou píseň*“ (Ž 40,4).

Z jiné perspektivy dochází ke své charakteristice žalmů a jejich funkce severoamerický biblista Brevard S. Childs (1923-2007). Při svém výkladu žalmu 1 usuzuje, že slova žalmu o rozjímání Božího zákona se vztahují ke spisům, které po tomto žalmu následují, tedy k ostatním žalmům: žalmy tak dostávají funkci božského slova, vyučují *cestě spravedlnosti*.¹⁰

K tomuto závěru dospíval Childs na základě kanonického přístupu k Písmu. Na základě biblicko-teologické úvahy se k problematice žalmů jako Božího slova vyjádřil také německý teolog Dietrich Bonhoeffer (1906-1945).¹¹ Ve své přednášce *Christus in den Psalmen* teologizuje Bonhoeffer v tom smyslu, že Bůh sám se učinil subjektem těchto slov. Modlitby žaltáře tedy nejsou jen bezprostředně lidským slovem, nejsou jen jakýmsi vzorem modliteb, který by byl lidem dán k dispozici, nýbrž křesťané se tyto modlitby modlí jako modlitbu Kristovu, resp. ve jménu Ježíše Krista (viz dále).¹²

⁸ Deurloo, Karel; Van den Berg, Evert; Van Midden, Piet. *Koning en Tempel*. Kampen, Kok, 2004. Kleine Bijbelse Theologie. Deel II. S. 169. Brevard S. Childs v rámci své úvahy o zařazení žalmu 1 na úvod žaltáře poznamenává, že sám žalmista chápe modlitbu Izraele jako odpověď na předchozí Boží promluvu. Childs, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia, Fortress, 1979. S. 513.

⁹ Kraus, Hans-Joachim. *Psalmen in der Predigt*. In: Kraus, H. J., Tibbe, J. (ed.). *Psalmenpredigten*. Neukirchen, Neukirchener, 1958. Alttestamentliche Predigten, 3. Folge. S. 7-15. Zde s. 10.

¹⁰ Childs, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia, Fortress, 1979. S. 513.

¹¹ O Bonhoefferově výkladu žalmů a kázání na žalmy pojednáme obsírněji v kapitole 5. 2.

¹² Bonhoeffer, Dietrich. *Christus in den Psalmen*. In: *DBW 14*, 369-377. Zde s. 370. V dalším výkladu pak Bonhoeffer blíže objasňuje, že křesťanská modlitba není modlitbou „bezprostřední“, nýbrž „zprostředkovanou“, a to právě skrze Ježíše Krista.

Později Bonhoeffer sice tezi o Písmu jako Božím slovu nijak blíže nezdůvodňuje, ale vztahuje ji na knihu žalmů přímo: „*K Božímu slovu nepatří jen to slovo, které má říci on nám, nýbrž i to slovo, které chce slyšet on od nás, protože je to slovo jeho milého Syna.*“¹³ Rozhodně se postavil za tezi dialektické teologie, že celé Písmo je Božím slovem a v navázání na Karla Bartha postuluje: „*Bible je Boží slovo, také v žalmech.*“¹⁴

Švýcarský systematik Karl Barth (1886-1868) držel reformační princip Písma, tzn. také zásadu, že Bible se kvalitativně odlišuje od všech jiných možných autorit jako Boží slovo.¹⁵ Rozpoznání církve, že Bible je Boží slovo, odkazuje podle něj k základnímu poznatku, který se týká předmětu Bible a kterým je zjevení. Je tomu tak proto, že „*Bůh může být poznán jen Bohem*“, „*O Bohu může svědčit jen Bůh sám... Kde je Bůh slyšen, tam také Bůh mluvil.*“¹⁶ Na otázku, proč se tato charakteristika týká jen knih kánonu a ne jiných, Barth zdůrazňuje, že církev si spisy nevybírání, ale rozpoznala je už jako vybrané (*ausgewählte*). Tak se toto pojetí vztahuje i na knihu žalmů.

2. 3. Žalmy jako slovo Kristovo

Svébytný příspěvek k diskusi k tomuto tématu předložil Dietrich Bonhoeffer. Žalmy nahlížel jako lidské slovo a zároveň jako Boží slovo. Na otázku, jak může být Bůh zároveň objektem i subjektem modliteb - „*Bůh sám jako ten, kdo se modlí, a Bůh jako ten, kdo modlitbu vyslýchá.*“¹⁷ - nachází Bonhoeffer jediné možné řešení: obě uvedená pojetí se sbíhají v osobě Ježíše Krista. Kristus jako osoba Boží trojice je zde objektem lidských modliteb, Kristus jako pravý člověk se stal na druhé straně jejich subjektem: „*V jeho ústech se toto lidské slovo stalo slovem Božím*“¹⁸

¹³ Bonhoeffer, Dietrich. Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen. In: Týž. *Beten mit der Bibel*. Hamburg, Furche, 1970. S. 54-84. Citát s. 57.

¹⁴ Bonhoeffer, Dietrich. Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen. In: Týž. *Beten mit der Bibel*. Hamburg, Furche, 1970. S. 54-84. Citát s. 56.

¹⁵ Barth, Karl. Das Schriftprinzip der reformierten Kirche (1925). In: Finze, Holger (ed.). *Karl Barth - Gesamtausgabe, III. Vorträge und kleinere Arbeiten. 1922-1925*. Zürich, TVZ, 1990. S. 500-545. Zde s. 504.

¹⁶ Barth, Karl. Das Schriftprinzip der reformierten Kirche (1925). In: Finze, Holger (ed.). *Gesamtausgabe, III. Vorträge und kleinere Arbeiten. 1922-1925*. Zürich, TVZ, 1990. S. 500-545. Zde s. 508.

¹⁷ Bonhoeffer, Dietrich. Christus in den Psalmen. In: *DBW 14*, 369-377. Zde s. 370.

¹⁸ Bonhoeffer, Dietrich. Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen. In: Týž. *Beten mit der Bibel*. Hamburg, Furche, 1970. S. 54-84. Zde s. 56.

Úvaha, že žalmy jsou modlitbou Kristovou - a že v modlitbě církve jí také nadále zůstávají, měla pro Bonhoefferův výklad žaltáře zcela zásadní význam. V Bonhoefferových výkladech, zjm. v přednášce *König David* a ve výkladech žaltáře *Das Gebetbuch der Bibel*, nacházíme pojetí žalmů jako Kristovy modlitby v několikerém smyslu.

Žalmy jsou Kristovou modlitbou již v tom smyslu, že jsou slovy krále Davida, který byl podle svědectví Písma předobrazem Ježíše Krista (např. dle Ez 34,23nn, Oz 3,5, Jr 30,9.12).¹⁹ Otázkou historické a literární kritiky nad autorstvím žalmů se Bonhoeffer nezabýval, vycházel z toho, že biblická tradice spojila žaltář s Davidovým jménem. Poukazuje při tom na skutečnost, že žádný z žalmů neodkazuje k období Davidova života před jeho pomazáním, a David se tedy modlil žalmy teprve jako ten, který byl povolán stát se mesiášským králem.

Bonhoeffer dále vychází z novozákonního svědectví o Davidovi: „*Byl to však prorok a věděl o přísaze, kterou se mu Bůh zavázal, že jeho potomka nastolí na jeho trůn; viděl do budoucnosti a mluvil tedy o vzkříšení Kristově...*“ (Sk 2,30n). David se tedy modlil žalmy zároveň jako prorok, který věděl, že skrze něj má Kristus přijít na svět, a podle toho o Kristu svědčil.²⁰

S odkazem na List Židům (2,12; 10,5), který slova žalmu (22,23, resp. 40,7-9) interpretuje jako Kristovy výroky, dochází Bonhoeffer k závěru, že v žalmech se modlí sám Kristus. Tato jeho úvaha ovšem prodělala zajímavý vývoj. Již ve své přednášce *Christus in den Psalmen* vyslovuje otázku, kdo je modlitebníkem žalmů. Zmiňuje odpověď ortodoxního výkladu („*jde o hlas Kristův v jeho starozákonním sboru*“), naznačuje nutnost výkladu teologického a dochází k odpovědi: modlitebníkem je zde Kristus. V přednášce *König David* pak s odkazem na uvedená novozákonní místa vyslovuje: „*Kristus byl skutečně přítomen v Davidových slovech.*“ V návaznosti na svůj výklad o Davidově osobě zde ještě na jiném místě postuluje: „*Kristus byl realiter, podle těla a zaslíbení v Davidovi – a David byl jeho svědkem.*“

¹⁹ Bonhoeffer, Dietrich. *König David*. In: *DBW 14*, 878-904. Zde s. 881. Srv. Bonhoeffer, Dietrich. *Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen*. In: *Týž. Beten mit der Bibel*. Hamburg, Furche, 1970. S. 54-84. Zde s. 59.

²⁰ Bonhoeffer, Dietrich. *König David*. In: *DBW 14*, 878-904. Zde s. 879. Srv. Bonhoeffer, Dietrich. *Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen*. In: *Týž. Beten mit der Bibel*. Hamburg, Furche, 1970. S. 54-84. Zde s. 59.

Ve svém posledním výkladu žaltáře, v *Das Gebetbuch der Bibel*, již však Bonhoeffer nevolí takové vyjádření a v úvaze na toto téma uvádí: „V žalmech Davidových mluví už zaslíbený Kristus sám... Kristus sám se modlil ve svém předchůdci Davidovi.“²¹

Vedle těchto úvah Bonhoeffer předkládá také novozákonní svědectví o tom, že Kristus sám se žalmy modlil: „Otče, do tvých rukou.“ (slova ze Ž 31,6 v Lk 23,46), „Žízním“ (Ž 22,16 v J 19,28), „Bože můj...“ (Ž 22,2 v Mt 27,46). Jako žalm Kristova utrpení zmiňuje vedle 22. žalmu ještě také žalm 69²² a uvádí také další žalmy, které se vztahují k osobě mesiášského krále (Ž 2, 110, 20, 22, 72 a 45)²³ V této souvislosti můžeme zmínit i Bonhoefferův odkaz k Lukášovu evangeliu (Lk 24,44nn), kde Vzkříšený Kristus učedníky upomíná, že v Mojžíšově zákoně, Prorocích a – výslovně také – v Žalmech již byla zvěstována jeho smrt a vzkříšení.²⁴ Žalmy jsou Kristovým slovem tedy i v tom smyslu, že jsou slovem hovořícím o něm.

K závěru, že žalmy jsou Kristovou modlitbou, dochází Bonhoeffer ještě v jedné souvislosti, totiž při své úvaze nad obsahem žalmových modliteb. Nad žalmovými vyjádřeními nevinnosti a spravedlnosti, vyjádřeními mimořádné tísně nebo volání po pomstě nachází Bonhoeffer jedinou odpověď na otázku, kdo by se tato slova mohl modlit: „kdo zde ujišťuje o své nevině, kdo přivolává Boží soud a prochází nekonečným utrpením“²⁵ může být pouze sám Ježíš Kristus. Bonhoeffer dodává, že teprve po něm a s ním se pak tyto prosby může modlit i Kristova církev, ne už ovšem svým jménem, ale v jeho jménu.

²¹ Bonhoeffer, Dietrich. *Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen*. In: Týž. *Beten mit der Bibel*. Hamburg, Furche, 1970. S. 54-84. Zde s. 59.

²² Bonhoeffer, Dietrich. *Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen*. In: Týž. *Beten mit der Bibel*. Hamburg, Furche, 1970. S. 54-84. Zde s. 69. Richard Grunow v této souvislosti doplňuje také odkaz na Mt 26,30, kde se Ježíš s učedníky modlí *halel*, tzn. Žalmy 113 – 118. Grunow, Richard. Dietrich Bonhoeffers Schriftauslegung. In: *Die Mündige Welt. Dem Andenken Dietrich Bonhoeffers. Vorträge und Briefe*. München, Kaiser, 1955. S. 62-76. Zde s. 75.

²³ Bonhoeffer, Dietrich. *Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen*. In: Týž. *Beten mit der Bibel*. Hamburg, Furche, 1970. S. 54-84. Zde s. 69n.

²⁴ Bonhoeffer, Dietrich. *Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen*. In: Týž. *Beten mit der Bibel*. Hamburg, Furche, 1970. S. 54-84. Zde s. 60.

²⁵ Bonhoeffer, Dietrich. *Život v obecnství*. Praha, Návrat domů, 2006. S. 26.

2. 4. Shrnutí

Na námitku proti kázání na žalmy, která argumentuje tvrzením, že žalmy nejsou slovem Božím, a proto nejsou vhodným základem kázání, jsme našli relevantní odpovědi, a to na základě různých východisek.

Lidským slovem nejsou žalmy více než kterýkoli jiný spis nebo literární druh v Písmu. Ve stejné míře jako ostatní spisy kánonu mohou být naopak chápány jako slovo inspirované, a sice jako darovaná odpověď na Boží oslovení či skutek. V podobě inspirovaného slova, které zaznívá v rámci bohoslužby, stávají se žalmy slovem Božím. Vyznání, že Bible je slovem Božím, protože Bůh sám se jejím prostřednictvím rozhodl dát poznat, platí pro všechny spisy Písma, a tedy také biblický žaltář.

3. VÝKLAD ŽALMŮ V CÍRKVI

Dalšími dílčími otázkami, které jsme uvedli v úvodu práce, byly otázka po možnosti křesťanského kázání na žalmy, a dále otázka liturgického určení žalmů. Obě nás přivádějí k tématice výkladu žalmů.

V následující kapitole představíme stručný přehled z dějin výkladu žalmů v církvi. Budeme si všímat zvláště autorů, jejichž práce znamenala posun v porozumění a výkladu žalmů. V první části kapitoly uvedeme příklady žalmových výkladů ze starších dějin církve, a to se zřetelem k otázce, jak byly žalmy vykládány ve vztahu ke Kristu, popřípadě jak byly jinak uchopeny pro křesťanské zvěstování.

Ve druhé podkapitole představíme několik vybraných příkladů bádání novějšího; půjde zejména o autory z německé a anglosaské jazykové oblasti, jejichž práce našla ohlas v současné exegetické a homiletické tvorbě. V případě některých z těchto autorů byl představovaný přístup k výkladu uplatňován nejen k žalmové literatuře, ale ke všem spisům Starého zákona nebo celého Písma, v některých případech se však týkal výhradně žalmů, anebo se k žaltáři vztahoval specifickým způsobem. Budeme přitom mimo jiné sledovat, jak se tyto autoři vyslovují právě k otázce liturgického zasazení žalmů, případně které jiné podněty přinášejí k našim dílčím otázkám.

3.1 Příklady z dějin církevních výkladů

Přehled příkladů starších hermeneutických přístupů jsme zpracovali zejména na základě sekundární literatury. Pro jednotlivá období dějin výkladu uvádíme jejich základní charakteristiku, způsob výkladu vybraných osobností a poznámku týkající se typického způsobu kázání příslušného období.

3. 1. 1 Nový zákon

Nejstarší dochované křesťanské výklady žalmů nacházíme již ve spisech Nového zákona. V Novém zákoně jsou žalmy nejvíce citovanou starozákonní knihou.²⁶ Z celé šíře novozákonních citátů žalmů zde uvedeme několik příkladů, a to právě ty jejich výskyty, ve kterých jsou slova žalmů užita především jako základ zvěstování, resp. kázání.

Ve spisech Nového zákona nacházíme slova žalmů, ať už v podobě citátů nebo parafrází žalmů, především jako slova modlitby, případně také jako součást novozákonních hymnů. Nejznámějším příkladem takového užití žalmu je tradice o Ježíšových slovech na kříži, kterou podávají evangelisté Matouš a Marek: „*Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?*“²⁷ (Mt 27,46; Mk 15,34), podle které vyslovil Ježíš začátek žalmu (Ž 22,2) jako svou vlastní modlitbu.²⁸ Evangelista Lukáš uvádí jako Ježíšovu modlitbu na kříži naopak slova žalmu 31 (Ž 31,6): „*svého ducha kladu do tvých rukou*“ (L 23,36). Z hymnů, které zřetelně odkazují ke starozákonním žalmům, zmíníme na tomto místě alespoň chvalozpěv Mariin (L 1,49-55) a chvalozpěv Zacharijášův (L 1,68-79).

Bude nás však nyní zajímat, zda byla v Novém zákoně slova žalmů chápána také jako slova prorocká, jaká se mohla stát předmětem zvěstování. Jako první takový okruh nacházíme výroky žalmů, jež podle některé z novozákonních tradic v nějakém ohledu postihovaly Ježíšovu situaci. Byly tedy chápány jako prorocké výroky, které v Ježíšově příběhu došly naplnění.

Jako příklad zde uvádíme tradice, které přinášejí citace či ozvuk žalmových nářků a dávají je do souvislosti s Ježíšovým utrpením. Některé z těchto tradic předávají nejen všichni synoptičtí evangelisté, ale také Evangelium Janovo, např.

²⁶ Tento údaj přejímáme ze slovníkového hesla vypracovaného významným českým hebraistou Stanislavem Segertem (1921-2005). Segert, Stanislav. *Žalmy*. In: Novotný, Adolf. *Biblický slovník*. Praha, Kalich, 1956. S. 1341.

²⁷ Znění citovaných slov žalmu zde uvádíme podle překladu žaltáře, nikoli citací jeho výskytu v novozákonním textu, tak i dále. Není-li uvedeno jinak, citáty z Písma pocházejí z ČEP.

²⁸ Na tuto citaci se obvykle odkazuje jako na doklad skutečnosti, že Ježíš žaltář znal a žalmy se také modlil, resp. že církev se žalmy může modlit jako Ježíšovy modlitby. Srv. Nordmann, Walter. *Die Psalmen*. In: Peisker, Carl Heinz (ed.). *Das Alte Testament*. Stuttgart, Klotz, 1965. *Kleine Predigttypologie*, Band II. S. 191-202. Zde s. 192.

„všem, kdo mě vidí, jsem jenom pro smích“ (Ž 22,8²⁹ - Mt 27,13.41; Mk 15,29; L 22,35), „do jídla mi dali žluč, když jsem žíznil, dali mi pít ocet“ (69,22 - Mt 27,34.48, Mk 15,36; L 23,36; J 19,29), „dělí se o mé roucho, losují o můj oděv“ (22,19 - Mt 27,35; Mk 15,24; L 23,34; J 19,24) nebo „moji nejbližší opodál stojí“ (38,12b - L 23,49).

Takovým způsobem byla slova žalmů zasazena do zvěstování evangelistů. Vedle toho v evangeliích nacházíme tradice, podle kterých pro své zvěstování užil žalмовý výrok také Ježíš sám, zpravidla v souvislosti se svým utrpením: „Kámen, jež zavrhlí stavitelé, stal se kamenem úhelným“ (118,22n - Mt 21,42; Mk 12,10n; L 20,17, jako vyjádření vztažené k Ježíši také v Sk 4,11 a 1Pt 2,7), „ten, jenž můj chléb jedl, vypíná se nade mnou a zvedá patu“ (41,10b - Mt 26,23; Mk 14,18; L 22,21; J 13,18) nebo „kdo mě bez důvodu nenávidí“ (65,5 v J 15,25).

Pro zvěst Nového zákona jsou však významné takové žalmové výpovědi, které jsou jako prorocký výrok užity k podepření zprávy o Ježíšově mesiášství, jeho božských attributech nebo Božím synovství. V některých případech je Ježíš takovým vyjádřením nebo jeho souvislostí postaven na roveň Bohu samotnému.

Opět uvedeme jako příklad nejprve tradice pracující s žalmy, které přijali novozákonní pisatelé jako součást vlastní zvěsti. Výrok žalmu 2,7 o Božím rozhodnutí ohledně synovství jeho pomazaného: „Ty jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil,“ (2,7) nechali synoptičtí evangelisté zaznít na adresu Ježíšovy osoby opakovaně - při Ježíšově křtu (Mt 3,17; Mk 8,11; L 3,22) a na hoře Proměnění (Mt 17,5, Mk 9,7; L 9,35). Tentýž výrok pak nacházíme vztažen k Ježíši také jako součást Pavlova kázání v knize Skutků (Sk 13,33), a v téže interpretaci ho znají také Druhá epištola Petrova (2Pt 1,17) a Epištola Židům (Žd 1,5 a 5,5).

V tradici evangelií se Ježíš sám přiznává ke svému mesiášskému poslání při výslechu před radou, a to užitím slov 110. žalmu (v kombinaci s Da 7,13³⁰): „Zasedni po mé pravici, já ti položím tvé nepřátele za podnoží k nohám.“ (110,1b - Mt 26,64; Mk 14,62; L 22,69), když byl již dříve vyslovil otázku po správném porozumění těmto slovům (Mt 22,44; Mk 12,36; L 20,42). Tato slova pak nacházíme dochována jako důkaz z Písem o Kristu také v Petrově jeruzalémském kázání (Sk 2,34n); a dále

²⁹ Na verše žalmů budeme nadále odkazovat pouze číselným údajem bez uvedení obvyklé zkratky pro Knihu žalmů (Ž), tedy např. 22,8 namísto Ž 22,8. V případě, že by identifikace v tomto tvaru nebyla jednoznačná, uvedeme ji v obvyklém tvaru.

³⁰ Pokorný, Petr. *Výklad evangelia podle Marka*. Praha, Kalich, 1971. S. 303.

dvakrát jako doklad o vyvýšení Syna, resp. Krista v Epištole Židům (Žd 1,13 a 10,12).³¹

Ještě závažnější je pak evangelijní uvedení výroku (Mt 21,16), kterým Ježíš po svém vjezdu do Jeruzaléma odpověděl v disputaci s velekněžími a zákoníky: „*Ústy nemluvnat a kojenců jsi vybudoval mocný val*“ (8,3), neboť tato slova žalmu byla vyznáním adresovaným Hospodinu. Tím, že je Ježíš vztahuje sám na sebe, staví se na místo Boží osoby. S podobnou závažností na sebe Ježíš vztahuje metaforu „*Já jsem dobrý pastýř*“ (J 10,11). Toto obrazné vyjádření je sice na řadě míst Starého zákona užito pro vůdcovskou postavu Božího lidu³², velmi často je však vyhrazeno Hospodinu, mimo jiné v žalmu 23 (23,1, dále také 28,9 a 80,2)³³.

Vedle toho nacházíme v Novém zákoně žalmové výroky, které jsou užity při zvěstování či kázání bez snahy o jejich christologickou interpretaci, a to jako prorocké slovo parenetické.

Z tradic Ježíšových výroků založených na žalmech a dochovaných evangelisty připomeneme jako příklad některá z blahoslavenství (Mt 5,4.5.8). Ve třetím a šestém z nich slyšíme ozvuk žalmových vyjádření: „*kdo v slzách sejí, s plesáním budou sklízet*“ (126,5), „*pokorní obdrží zemi*“ (37,11), „*Kdo vystoupí na Hospodinovu horu? ...Ten, kdo má čisté ruce a srdce ryzí*“ (24,3n).

Epištola Židům obsahuje jedno z prvních zaznamenaných křesťanských kázání.³⁴ Je to parenetické kázání, založené na žalmovém oddílu Ž 95,7b-11³⁵, který už sám o sobě je kázáním na Nu 13-14.³⁶ Pisatel epištoly na základě žalmu varuje před odpadnutím od Hospodina a vyzývá k vzájemnému povzbuzování.³⁷

V rámci Nového zákona tedy nacházíme řadu dokladů o tom, že žalmy byly již v raném období církve vedle svého modlitebního užití užívány také ke křesťanskému zvěstování, v některých případech přímo ke kazatelskému vyřizování zvěsti. Již první

³¹ Ze skutečnosti, že odkazy na slova Ž 2,7 i Ž 110,1 nacházíme v řadě různých novozákonních tradic, můžeme usuzovat na závažnost jejich christologické interpretace pro zvěstování církve.

³² Např. Jr 3,15; Jr 23,4; 1Kr 22,17 aj.

³³ V jiných spisech Starého zákona např. Gn 48,15; Ez 34.

³⁴ V dějinách výkladu této epištoly se vyskytl také pokus vyložit ji jako kázání na žalmy 94 – 110. Viz Slot, Wouter Lourens. *De letterkundige vorm van den brief aan de Hebreëen*. Groningen, Wolters, 1912. 49nn.

³⁵ Epištola Židům sama zahrnuje 29 starozákonních citátů, z nichž jedenáct je vzato z žalmů, viz Ruager, Soren. *Hebräerbrief*. Stuttgart, Hänssler, 1987. Bibel-Kommentar, Bd. 22. S. 14.

³⁶ Jak je doloženo viz Filipi, Pavel, Den pokušení na poušti. *KJ*. 1980, č. 7.

³⁷ K teologickým hlediskům formujícím toto novozákonní kázání na žalmový text viz Filipi, Pavel. Kázání na starozákonní text. *KR*. II. 1985, č. 4, s. 78-81.

církev chápala žalmové výroky jako prorocké slovo, které se Ježíšovým životem naplnilo, nebo dokonce slova žalmu vztahovala k Ježíšově osobě, aby doložila jeho mesiášství, resp. božství. Své místo v církvi však slova žalmů začala nacházet také jako parenetické výroky, které na sebe křesťané vztahovali.

3. 1. 2 Období patristiky

V době církevních otců se začínají profilovat dva základní přístupy k výkladu Písma, a tedy také k výkladu Knihy žalmů. Jedná se o výklad doslovný a výklad alegorický. Na příkladu některých autorů ukážeme, jakých konkrétních podob jejich výklady žalmů nabývaly.

Doslovný výklad užíval ve svých spisech Justin Martyr (asi 100-165), od něhož také pocházejí nejstarší dochované výkladové poznámky k žalmům mimo Nový zákon. Justin – a ještě více Ireneus z Lyonu (+ asi 202) – rozvinul také doslovnější způsob citování biblického textu (v jejich případě se až na výjimky jednalo o Septuagintu). Ve svém spisu *Dialog s Tryphonem* prokazuje Justin svou znalost židovských výkladů, ale výrazně se vůči nim vymezuje.³⁸ K žalmům odkazuje hned po Izajášovi nejčastěji, považuje je za dílo krále Davida, který v nich měl prorocky předpovědět příchod osoby Kristovy a podstatné události jeho života (dle Just I apol., s. 42). Jako mesiášský chápe Justin zejména žalm 22, ale také některé další žalmy, např. 19, 24, 45, 72, 99 a 110 (Justin, Dial., s. 98-106).³⁹

Podle doslovně-historického smyslu vykládala Písmo také tzv. antiochijská škola.⁴⁰ Všichni nejvýznamnější představitelé této školy, tj. Diodor z Tarsu (+390), Theodor z Mopsuestie (350-429), Jan Zlatoústý (Chrysostomus, 347-407) a Theodoret z Kýru (393-457) jsou dochováni jako autoři výkladu žalmů.

Theodor z Mopsuestie, žák Diodorův, dále rozpracoval některé otázky výkladu. Nachází střed mezi výkladem doslovným a alegorickým a označuje ho jako *typos*,

³⁸ Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena, Mauke, 1869. S. 31n.

³⁹ Raeder, Siegfried. *Psalmen / Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 625.

⁴⁰ Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena, Mauke, 1869. S. 126nn.

nahlížel na něj jako na odkaz k události, která svého výkladu dochází později.⁴¹ Jeho výklad není však nutně výkladem christologickým: většinu žalmů historicky vztahuje na Zerubábelu a Chizkijáše a jen žalmy 8, 45 a 110 chápe v jejich doslovném významu jako výpovědi o Kristu, ne však už například žalm 22. Prokazuje také zájem o parenetické užití žalmů.⁴²

Praktický ohled při doslovném výkladu Písma uplatňuje Jan Zlatoústý (Chrysostomos, 354-407), další z žáků Diodorových. Z jeho tvorby je vedle jiných výkladových prací a homilií dochováno také 58 výkladů žalmů.⁴³ Komentáře k žalmům vypracovával také Theodoret z Kýru, který navzdory své nepřímé polemice vůči Theodorovi pokračoval v jeho způsobu výkladu.⁴⁴

Z prostředí východní církve je v této souvislosti potřebné uvést ještě Basilea Velikého (330-379), jednoho z kappadockých otců. Také on vycházel z doslovného výkladu⁴⁵, a to ve své kazatelské tvorbě: vedle jiných jeho proslovů zůstalo zachováno osmnáct homilií na žalmy.⁴⁶

Na Západě na antiochijskou školu naopak navázal ještě např. Aurelius Cassiodorus (+ 562). Cassiodorus usiloval o vědeckou metodu exegeze žalmů a výsledkem jeho práce byl velký vědecký komentář *Expositio in Psalmos*. Byl prvním, kdo jako zvláštní skupinu vymezil sedm kajících žalmů; vykládal je jako soudní řeč podle vzorů antické rétoriky.⁴⁷

⁴¹ Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena, Mauke, 1869. S. 131.

⁴² Raeder, Siegfried. *Psalmen / Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 626.

⁴³ Jedná se o výklady žalmů 4-13, 44-50, 109-150 (s výjimkou žalmu 119).

⁴⁴ Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena, Mauke, 1869. S. 133n.

⁴⁵ „Výklad se drží slova a kontextu; pareneze zjevně usiluje zůstat v rámci mezi daných doslovným výkladem.“ Viz Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena, Mauke, 1869. S. 133n.

⁴⁶ Návaznost kázání na jediný biblický oddíl se v církvi prosazovala teprve postupně. Zřejmě nejstarším dochovaným křesťanským kázáním je Druhý Klementův dopis, u něhož lze předpokládat, že jeho základem mohl být oddíl Iz 54-66. - S kázáními, která jednoznačně vycházejí ze spisů Starého zákona, se pak setkáváme teprve u Origena (viz dále); téměř všechny Origenovy homilie jsou starozákonní. Lze zaznamenat, že u Origena se kázání stávají již pevnou součástí bohoslužeb. – Ve východní církvi výklad Písma v kázání postupně ustupoval do pozadí a začala převažovat kázání tematická, u nichž byla vázanost na biblický text často jen vnější, kázání se stávala tzv. *logoi*, volnými promluvami, které byly již zcela bez základu biblického textu. Tento vývoj vedl spolu s rostoucím důrazem na důležitost liturgie ve východní církvi k tomu, že kázání ztratilo v tomto prostředí svou důležitost. Viz Rupprecht, Walter. *Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands*. Stuttgart, Calwer, 1962. S. 17n.

⁴⁷ Raeder, Siegfried. *Psalmen / Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 626.

Jako prvního z církevních otců, kteří uplatňovali výklad alegorický, uvádíme alexandrijského Origena (185-254). Pod vlivem učení židovského myslitele Filóna Alexandrijského (asi 20 př. Kr. – asi 40) zastával a vyučoval Origenes učení o trojím smyslu Písma, a sice somatickém, tj. doslovném či historickém, psychickém, tj. morálním, a pneumatickém, tj. alegoricko-mystickém.⁴⁸ Za vlastní cíl exegetické práce s Písmem však považoval odhalení jeho duchovního smyslu, a proto rozvíjel zejména metodu alegoreze.⁴⁹ Takovým způsobem nacházel Krista také ve zvěsti žalmů, ovšem spíše jako nadčasový *Logos*.⁵⁰ Žalmům se věnoval jednak ve svých *scholiích*, krátkých výkladových poznámkách, v komentářích a také v homiliích;⁵¹ ve svých homiliích postupoval zpravidla verš po verši, čímž ovšem byly jednotlivé věty textu vykládány bez vzájemné souvislosti.⁵²

Alegorický výklad se pak stal určujícím přístupem k Písmu v západní církvi. Významný vliv na alegorický výklad žalmů zde měl vedle Ambrože z Milána (asi 340-397) také Augustin z Hippa (354-430), a to zejména svým spisem *Enarrationes in Psalmos* (392-418), který bývá některými autory považován za sbírku kázání.⁵³ Augustin neužíval způsob alegorického výkladu bezvýhradně, například žalm 51 vztahuje dle 2 Sam 11 výslovně na Davida, nikoli na Krista. Na rozdíl od jiných exegetů považoval Augustin Davida za pisatele všech žalmů.⁵⁴ Christologický výklad žalmu spojuje s jeho ekleziologickým významem; christologicko-ekleziologickou exegezi uplatňuje např. u žalmů 89, 45, 110 a 22.⁵⁵ Jako text kázání užíval Augustin, považovaný za vrcholného kazatele západní církve, jedno ze tří liturgických čtení.

⁴⁸ Raeder, Siegfried. Psalmen / Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 625.

⁴⁹ Nově k Origenově způsobu výkladu a novodobě diskusi k němu viz Karfíková, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. Praha, Oikumenh, 1997.

⁵⁰ Fischer, Balthasar. *Das Psalmenverständnis der Alten Kirche bis zu Origenes*. Bonn, 1946. S. 184nn.

⁵¹ Tyto práce jsou však zachovány pouze ve fragmentech, částečně v řeckém originále, částečně v latinském překladu.

⁵² Raeder, Siegfried. Psalmen / Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 626.

⁵³ Např. dle Seybold, Klaus. *Die Psalmen. Eine Einführung*. Stuttgart, Kohlhammer, 1986. S. 194.

⁵⁴ Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena, Mauke, 1869. S. 84.

⁵⁵ Raeder, Siegfried. Psalmen / Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 626.

Zvláštní oblibu projevoval vedle Janova evangelia také ke Knize žalmů: oběma spisům věnoval celé řady kázání.⁵⁶

Na Origenův alegorický způsob výkladu příležitostně navazuje také Jeroným ze Stridonu (Hieronymus, 345-420), jinak ale ve svém exegetickém přístupu kolísá.⁵⁷ K výkladu žalmů přispěl zejména svou překladatelskou prací, vedle toho se ale žalmům věnuje i v celé řadě vlastních spisů. Byly to jednak jeho homilie, jeho *commentarioli*, ale také exegetické poznámky v řadě dopisů, pro výklad žalmů byly důležité také Jeronýmovy spisy *De situ et nominibus locorum hebraicorum* a *Liber de nominibus hebraicis*. Z jeho kazatelské činnosti se dochovalo asi sto kázání; téměř všechna dochovaná kázání jsou výklady žalmů.⁵⁸

Církev starověku tedy rozvinula dva základní typy výkladu, kterými usilovala uvést do vzájemného vztahu zvěst Nového zákona a Starého zákona, resp. evangelia ke Starému zákonu. Oba typy posloužily církvi k tomu, aby žalmy užila ke zvěstování o Kristu: buď díky alegorickému výkladu, anebo díky výkladu doslovnému. U Justina nacházíme projevy obeznámenosti s židovskou výkladovou tradicí, se kterou však nepracuje. Pevné místo má v církvi této doby také parenetický výklad žalmů.

3. 1. 3 Středověk

Ve výkladech Písma středověké církve se prosazoval postup vycházející ze čtverého smyslu Písma: *historia, allegoria, tropologia, anagoge*. Teologové této doby však jen výjimečně překonávali starší výklady; důvodem malého rozvoje na poli výkladu žalmů mohl být až přílišný ohled na tradici výkladu. Přínos jejich práce tak spočíval spíše v oblasti obecné hermeneutiky, jednak v tom, že uchovali dědictví

⁵⁶ Rupprecht, Walter. *Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands*. Stuttgart, Calwer, 1962. S. 19.

⁵⁷ Blíže viz Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena, Mauke, 1869. S. 98nn.

⁵⁸ V západní církvi měla pro další vývoj kázání význam ještě jedna okolnost: kázání zde bylo vázáno na biblický text mnohem více než kázání církve východní, zpravidla bylo pojato jako výklad zvoleného biblického oddílu. Tato pevná vazba, kterou mělo kázání na texty lekcionáře, zajišťovala kázání pevné místo v bohoslužbě církve. Byla to však právě tato vázanost kázání na lekcionář, která po vynechání starozákonních čtení z lekcionáře vedla k ústupu starozákonních kázání, a tedy i kázání na žalmy. Rupprecht, Walter. *Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands*. Stuttgart, Calwer, 1962. S. 19.

výkladů staré církve, dále pak v tom, že rozvinuli různé techniky komentování biblického textu, *glosy*⁵⁹ a *scholia*, tj. výkladové poznámky, které měly usnadnit porozumění textu.⁶⁰ Výkladem žalmů se v tomto období zabývala celá řada teologů; práce některých z nich si všimneme blíže.⁶¹

Přednostní význam doslovného, historického smyslu biblického textu před jeho smysly ostatními zdůrazňoval anglický mnich Alkuin z Yorku (Alcuinus, 735-804).⁶² Pocházejí od něj mimo jiné výklady k sedmi kajícím žalmům, dále výklad k Písním stupňů a také k žalmu 119.

O racionální porozumění biblickému textu usilovali později také scholastikové. Klasickým příkladem výkladu žalmů tohoto období se stal *Commentarius in Psalmos davidicos* Petra Lombardského (Petrus Lombardus, +1160)⁶³, který začínal své působení v jednom z nejvýznamnějších teologických učilišť 12. století, v klášterní škole sv. Viktora v Paříži.⁶⁴

Školu sv. Viktora je na místě zmínit ještě z jednoho důvodu. Vedle toho, že její představitelé rovněž zdůrazňovali prioritu doslovného smyslu Písma, využívali nově také výkladů židovských. Nejdále v tomto ohledu pokročil Andreas ze sv. Viktora (+1175), který při své práci zohledňoval výklady rabiho Šlomo ben Jicchaka – Rašiho (1040-1105); při tom se zároveň velmi soustředil na doslovný význam biblického textu. Příkladem Andreova působení na území Anglie se stala práce Herberta z Boshamu (+1170), jednoho z nejvýznamnějších hebraistů své doby. Herbert studoval

⁵⁹ Tyto poznámky se buď vztahovaly k jednotlivým pojům a přinášely jinou možnost překladu či parafrázi výrazu, v tom případě byla poznámka zaznamenávána mezi řádky textu jako tzv. *glosa interlinearis*, anebo se jednalo o poznámky výkladové, v našem případě často o odkaz ke komentáři církevních otců, pak byla poznámka uváděna na okraji textu jako *glosa marginalis*. Definice *glos* a *scholii* se v literatuře částečně překrývají.

⁶⁰ Seybold, Klaus. *Die Psalmen. Eine Einführung*. Stuttgart, Kohlhammer, 1986. S. 195.

⁶¹ Vedle níže jmenovaných to byli mimo jiné Walahfrid Strabo (807-847), Bruno z Würzburgu (+1045), Albert Veliký (Albertus Magnus, asi 1206-1280) a Tomáš Akvinský (Thomas Aquinas, 1225-1274). Viz Seybold, Klaus. *Die Psalmen. Eine Einführung*. Stuttgart, Kohlhammer, 1986. S. 194n.

⁶² PL 100, 559.

⁶³ Jako vzor posloužila Lombardovi v jeho práci *Glossa ordinaria*, které se stala standardní prací pro celou dobu středověku. Pocházela z prostředí tzv. laonské školy a za její autory jsou považováni Anselm z Laonu (asi 1050-1117) a jeho bratr Radulf z Laonu (+1135); technika mezirádkových a postranních glos je v tomto spise příkladně rozpracována. K tzv. laonské škole patří také Gilbert z Poitiers (Gilbertus Porretanus, +1154), žák Anselmův a Radulfův, který ve svých komentářích žalmů a Pavlových dopisů uvedl metodu sporných otázek. Raeder, Siegfried. *Psalmen / Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 627.

Podstatně starším příkladem komentování prostřednictvím *glos*, než je Lombardova práce, je ovšem anonymní *Glosa psalmorum ex traditione seniorum*, pocházející ze 7. století, a sice z benediktinského prostředí jižní Francie. Seybold, Klaus. *Die Psalmen. Eine Einführung*. Stuttgart, Kohlhammer, 1986. S. 195.

⁶⁴ Nejvýznamnějšími osobnostmi této školy byli Hugo ze sv. Viktora (asi 1096-1141) a jeho žák Richard ze sv. Viktora (asi 1123-1173); věnovali se především studiu gramatiky, metafor a rétoriky.

hebrejskou Bibli i rabínskou literaturu a ve svém komentáři k žalmům pak usiloval předně o porozumění doslovnému smyslu Písma.⁶⁵

V době vrcholné scholastiky pak další přínos pro výklad žalmů v církvi představovala práce francouzského františkána Mikuláše z Lyry (asi 1270-1349), autora *Postillae perpetue in vetus et novum testamentum*.⁶⁶ Také Mikuláš vycházel ze středověkého rozlišení čtverého smyslu biblického textu, avšak svým výkladem chtěl vyjevit především doslovný smysl Písma, mystické výklady proto připojoval jen zřídka. Vedle katolických učenců zohledňoval také výsledky práce rabínů, zjm. Šlomo ben Jicchaka.⁶⁷

Mikuláš z Lyry rozpracoval myšlenku o dvojím doslovném smyslu Písma: ukázal, že tentýž text má sice obvykle svůj smysl historický a mystický, ale může mít také dvojitý smysl doslovný. Např. Hospodinův výrok „*Já mu budu otcem a on mi bude synem*“ (1Par 17,13) se dle doslovného smyslu vztahoval na Šalomouna, avšak dle Žd 1,5 se tentýž výrok doslovně vztahuje na Krista⁶⁸. Na základě této úvahy pak Lyra

⁶⁵ Takovým způsobem Herbert dospěl například k závěru, že z prvních dvaceti pěti žalmů se k osobě Mesiáše vztahuje pouze deset z nich; ani skutečnost, že novozákonní spisy určité žalmy k Mesiáši vztahují, nepovažoval Herbert za doklad jejich mesiášského zaměření, a odkazoval přitom na odlišnost novozákonního znění žalmů a jejich znění hebrejského. Viz Raeder, Siegfried. *Psalmen / Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 627.

⁶⁶ K Lyrovým *Postillae* napsal později své *Additiones* židovský konvertita Paulus z Burgosu, původním jménem Šlomo ben Levi (+1435). Paulus podrobil Lyrovy práce kritice, a to hned v trojím ohledu: Lyra ponechal výklady svatých otců v pozadí, upřednostnil před nimi výklady vlastní a dokonce výklady židovské, neznal dostatečně hebrejsky, a také příliš zohlednil výklady Rašiho, ačkoli mezi Židy byl Raši uznávanou autoritou jako znalec Talmudu, méně jako exeget (za významnější vykladače Písma byli v židovském prostředí považováni například již jmenovaní Moše ben Maimon nebo Abraham ben Meir ibn Ezra). Na Lyrovu obranu pak Matthias Döring sepsal k *Additiones* své *Repliken*.

Glossa interlinearis, Glossa ordinaria, Lyrovy Postillae, Additiones Paula z Burgosu a Döringovy *Repliken* pak byly až do doby reformace nejdůležitějším výkladovým dílem; od 15. století byly v mnoha vydáních vytištěny současně s textem Bible. Raeder, Siegfried, *Psalmen/Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 628n.

⁶⁷ Svůj vykladačský přístup představil Mikuláš z Lyry ve druhé předmluvě ke svým postilám (první předmluva se zabývá spíše obecnými otázkami výkladu).

Nové podněty pro své výklady nacházejí křesťanští vykladači této doby v rostoucí míře v židovských komentářích. Vedle zmíněného Rašiho se jednalo mimo jiné o autory jako Sadja Gaon (892-942), Abraham ben Meir ibn Ezra (1092-1167), David Kimchi (1160-1235), Moše ben Maimon – Maimonides (1135-1204). Mikuláš z Lyry již také rozlišuje mezi staršími a novějšími židovskými vykladači; zatímco totiž starší vykladači vztahovali například žalm 21 na Mesiáše, Raši, který starší židovskou tradici dobře znal, vztahuje tento žalm „*kvůli heretikům*“ tj. křesťanům, naopak zpět k Davidovi. Raeder, Siegfried. *Psalmen / Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 628.

⁶⁸ Mikuláš z Lyry rozvinul tuto úvahu ve druhé předmluvě k postilám, a to při výkladu třetího ze sedmi hermeneutických pravidel Tyconiových (*de spiritu et littera*). Kritický přepis Mikulášových prologů a překlad druhého z nich viz Lukšová, Zuzana. *Prology Mikuláše z Lyry k jeho Postille litteralis*

vztahoval na Krista pouze některé z žalmů, zatímco ostatní vykládal v jejich dějinné souvislosti Starého zákona.⁶⁹

Pro kázání na žalmy v době vrcholného a pozdního středověku platilo podobně jako pro výklady žalmů, že nepřekračovala hledání významu textu ve čtverém smyslu. Zatímco u výkladů však příležitostně nacházíme důraz na doslovný či historický význam, v případě kázání zůstává zřejmé, že za nejdůležitější byl stále považován význam alegorický.⁷⁰

Výjimku v tomto ohledu nepředstavoval ani významný latinský středověký kazatel Bernard z Clairvaux (1091-1153); ve svých kázáních spojuje soustředění na obraz pozemského Ježíše s mysticko-alegorickým výkladem.⁷¹ Alegorizuje také ve svých 17 řečech o žalmu 90. Podobným způsobem vykládali Písmo i mystikové 13. a 14. století. Navíc přestávali věnovat pozornost celé perikopě a zaměřovali svůj výklad na několik málo slov z biblického čtení. Obsah křesťanského kázání tak zůstával omezen na několik málo myšlenek a často rychle směřoval k morálně-alegorickému významu biblického oddílu.

Jak bylo naznačeno, výklady této doby nepřinesly výrazně nové podněty pro pochopení žalmů v církvi. Možnosti užití žalmů v církvi otevíral na jedné straně výklad doslovný, který se začal výrazně uplatňovat i v západní církvi a v případě některých autorů čerpal také z tradice výkladů rabínských (např. Andreas ze sv. Viktora, Mikuláš z Lyry), na druhé straně z výkladů alegorických, majících v tomto období podobu výkladu alegoricko-mystického (Bernard z Clairvaux). Setkáváme se i se snahou o nalezení vzájemného vztahu mezi oběma typy výkladu (Mikuláš z Lyry).

/diplomová práce/. Brno, FF MU, 2012. S. 8-29.

⁶⁹Např. z žalmů 1-21 (20) vykládá christologicky pouze žalmy 2, 8, 16 21, žalm 19 vztahuje jak ke Starému zákonu, tak dle Pavla (Ř 10,18) k Novému zákonu. Raeder, Siegfried, Psalmen/Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 628.

⁷⁰ U kázání raného středověku navíc nastal ústup od volby starozákonních textů. Bezprostředně po době vlády Karla Velikého (768-814) se pořad novozákonních perikop ustálil a od té doby texty Starého zákona přicházely v kázáních ke slovu jen jako součást výkladu. Pouze v kázáních misijních docházely sluchu biblické příběhy, včetně příběhů starozákonních, sice bez alegorizování, ale také bez hlubšího výkladu, pouze v podobě jednoduchých převyprávění, starozákonní postavy zde měly působit jako vzor. Rupprecht, Walter. *Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands*. Stuttgart, Calwer, 1962. S. 20n.

⁷¹ Niebergall, Alfred. *Die Geschichte der christlichen Predigt*. Kassel, Stauda, 1954. S. 244.

3. 1. 4 Období humanismu a reformace

V období humanismu se výkladu Písma, a tedy i žalmům dostává pevného filologického základu. Typickým příkladem je tu práce německého hebraisty Johannese Reuchlina (1455-1522). Jeho práce *De rudimentis hebraicis* (1506) zahrnovala hebrejskou gramatiku a slovník a umožňovala studium hebrejského textu. Reuchlin sám pak také vydal vlastní komentář sedmi kajících žalmů, a to pod titulem *In septem psalmos poenitentiales hebraicos interpretatio de verbo ad verbum et super eisdem commentarioli sui, ad discendum linguam hebraicam ex rudimentis* (1512); jak tedy název výslovně uvádí, jedná se o výklad *slovo od slova*. Vydání je opatřeno hebrejským textem, doslovným latinským překladem, a také čistě gramatickým výkladem. Reuchlinova filologická metoda exegeze znamenala výrazný posun v bádání o žalmech.⁷²

Jiným způsobem uvedl filologii do souvislosti s teologií francouzský teolog a humanista Jacques Lefèvre z Étapes (Jacob Faber Stapulensis, 1450/1455-1536), a to svým dílem *Quincuplex Psalterium* (1509).⁷³ Faber se soustřeďoval výhradně na doslovný smysl žalmu; duchovní smysl druhotně připojovaný k doslovnému odmítá. Duchovní smysl není v jeho pojetí smyslem alegorickým nebo *tropologickým*, nýbrž tím, který míní Duch svatý promlouvající ve slovech proroka, tento duchovní smysl je pak identický s doslovným. Později však svou kritiku tradičního duchovního výkladu odvolal. Pokud jde o obsah výkladu, žalmy vykládal christologicky, s ohledem na ekleziologické aspekty.⁷⁴

Humanistický výklad žalmů nepřinesl zřetelné podněty pro jejich nové uchopení v církvi. Odborná práce s jazykem Písma a počínající snaha o převod Bible do národních jazyků však připravily půdu pro práci reformačních myslitelů a jejich soustředění na Písmo a jeho doslovný výklad. Podněty nepřinesla tato doba ani pro

⁷² Seybold, Klaus. *Die Psalmen. Eine Einführung*. Stuttgart, Kohlhammer, 1986. S. 197.

⁷³ Faber v něm předložil text žalmů v pěti sloupcích: *Psalterium Gallicum, Romanum, Hebraicum, Vetus a Conciliatum*. K nim připojil vysvětlení: *titulus* (výklad nadpisu, který byl považován za klíč k porozumění žalmu), *exposition continua* (krátký, parafrázující výklad), *concordia* (paralelní místa), *advertite* (jazykové a věcné vysvětlení k jednotlivým místům v žalmu). Raeder, Siegfried, *Psalmen/Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 629.

⁷⁴ Raeder, Siegfried. *Psalmen / Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 629.

kázání, neboť jiná metoda než alegorický výklad se neprosadila a scholastická metoda logicky vystavěného kázání v důsledcích představovala ztrátu vazby kázání na biblický text. Téma se stalo důležitějším než biblický text. Tematizování výroků Písma, anebo opět alegorizování textu bránilo tomu, aby v kázáních zaznělo jeho vlastní znění.

3. 1. 5 Období reformace

Z období reformace se budeme ve dvou zvláštních podkapitolách věnovat výkladu žalmů obou velkých reformátorů, neboť jejich dílo mělo zásadní vliv na další výklad a porozumění žalmům v církvi.⁷⁵

Martin Luther

Německý reformátor Martin Luther (1483-1546) věnoval žaltáři dlouhodobou a soustředěnou pozornost. Na mimořádný význam žalmů pro Lutherův život a dílo ukazuje nejen řada jeho vlastních vyjádření⁷⁶, ale především soustavné úsilí, s jakým pracoval na překladech žaltáře⁷⁷ a výkladech žalmů⁷⁸.

⁷⁵ Z prostředí české reformace zde zmíníme alespoň kazatelskou činnost českého reformátora Jana Husa. Hus trval na autoritě Písma, avšak zároveň byl velmi vázán dobovou tradicí. Jednak to byla tradice alegorického výkladu, jednak konvenční způsob výkladu konkrétních textů, který souvisel se zařazením textu do rámce církevního roku a tradici církevního roku nadřazoval textu samotnému. Dochovaná Husova kázání vycházejí zpravidla z perikop, setkáváme se ale také s kázáními tematickými, jejichž základem je volně vybraný biblický text. Kázání v České postile vykládají perikopy evangelijní, kázání latinská také perikopy epistolní a některé texty starozákonní. - Blíže viz Smolík, Josef. *Kázání v reformaci*. Praha, KEBF, 1957. 10-15. Specificky o Husově výkladu žalmů viz Švanda, Libor. Husova Enarratio Psalmorum. K Husově metodě výkladu žalmů. *Studia historica Brunensia* 56(58) 2009. 1-2. S. 37-47.

⁷⁶ Luther označoval žaltář za svou nejmilejší knihu, v jednom z dopisů např. píše: „*Vyznávám, že jsem jeden z těch, kterých se žalmy silněji dotýkají, hlouběji potěšují a na které silněji zapůsobí než próza.*“ WA Br 8, 107.

⁷⁷ Na překladech žaltáře pracoval Luther trvale. První jeho překlad žaltáře do němčiny vychází v roce 1524 (*Psalterausgabe*, WA DB 10 I), v roce 1528 vychází nový překlad, podle Lutherových vlastních slov je na rozdíl od předchozího blíže němčině než hebrejštině (*Neu deutsch Psalter*, WA DB 10 I). Poslední verze překladu pak vychází jednak samostatně (*Nachdruck eines Psalters in Neuburg/Oberpfalz*, WA DB 10 II), jednak jako součást celého překladu Písma do němčiny v r. 1545 (*Bibelausgabe*, WA DB 10 I). Jednotlivá vydání Martin Luther opatřoval předmluvami (1524, 1545) či doslovem (1525, 1531), případně také glosami na okraji textu (1524, 1545; tyto texty jsou součástí WA 10 I). Vedle překladů samotných jsou dochovány také *Protokolle Rörers von den Sitzungen des Psalmenübersetzungs-Revision* (1531, WA DB 3).

⁷⁸ Erwin Mülhaupt, přední lutherovský badatel a novodobý editor Lutherových prací, na téma Lutherova vztahu k žalmům poznamenává: „*Luther... vedle Genesis žádnou knihu z celého Starého zákona tolik nemiloval, s žádnou tak intenzivně nežil jako se žaltářem, na žádnou tolik nekázal, u žádné tak pilně nepiloval překlady.*“ Mülhaupt, Erwin. *D Martin Luthers Psalmen-Auslegung*, Göttingen 1959. O významu žalmů pro Lutherovo reformní myšlení pojednává nově např. Lawson, Steven J. *Preaching the Psalms*, Carlisle, EP Books, 2012. S. 13nn.

Knize žalmů věnoval Luther hned první ze svých biblických přednášek ve Wittenbergu; vyšla tiskem pod názvem *Dictata super Psalterium* (1513-1515). Prvním ze spisů, které sám předal do tisku - o vydání svých spisů sám jinak zpravidla nedbal - je výklad *Die sieben Busspsalmen* (1517).

V roce 1519 začal Luther pracovat na svém velkém komentáři žalmů, který souvisel s jeho druhou přednáškou o žalmech, a po třech letech práce odevzdává do tisku výklad prvních 21 (22) žalmů, skromně nazvaný *Operationes in Psalmos*⁷⁹. Toto dílo se stalo základem jednak pro jeho kázání na žalmy, jednak pro další práci na německém překladu žaltáře.

V souvislosti s pokračující prací na německém překladu Písma vychází později Lutherův nový výklad žalmů *Die ersten 25 Psalmen auf der Koburg ausgelegt* (1530), který je vlastně přípravou pro další vydání německého žaltáře a také pro shrnutí výkladu žalmů, které Luther zamýšlel vydat spolu se žaltářem. Tak vznikl jeho německy psaný spis *Summarien über Psalmen und Ursachen des Dolmetschens* (1531-33)⁸⁰.

Dochovány jsou ještě mnohé Lutherovy menší práce vztahující se k žaltáři. Vedle uvedených souhrnných výkladů jsou to výklady k jednotlivým skupinám žalmů, anebo k jednotlivým žalmům⁸¹, nebo přípravný výkladový materiál⁸². Konečně je v této souvislosti nutno zmínit také množství Lutherových kázání na žalmový text⁸³ a jeho *Tischreden*.⁸⁴

⁷⁹ Nikoli tedy *interpretatio* nebo *commentarius*, jak by znělo běžné označení komentáře; WA 5, 1. Ve výmarském souborném vydání čítá tento text téměř 700 stran.

⁸⁰WA 31 I, 258.

⁸¹Jedná se zejména o tyto práce: *Auslegung des 109. Psalm* (1518, WA, 1/9), *Deutsch Auslegung des 67. Psalm* (1521, WA 8), *Der 83. Psalm samt Auslegung* (1529, WA 31 I), *Der 111. Psalm ausgelegt* (1530, WA 31 I), *Der 117. Psalm ausgelegt* (1530, WA 31 I), *Der schöne Confitemini, an der Zahl der 118. Psalm, ausgelegt durch Martin Luther* (1531, WA 31I), *Der 82. Psalm ausgelegt* (1530, 31 I), *Der 147. Psalm, Lauda Jerusalem, ausgelegt durch D Martin Luther* (1532, WA 31 I), *Vorlesung über die 15 Stufenpsalmen (Psalm 120 - 134)* (1532/33, WA 40 III), *Vorlesung über Psalm 45, hrsg. von Veit Dietrich* (1532, WA 40 II), *Vorlesung über Psalm 51, hrsg. von Veit Dietrich* (1532, WA 40 II), *Enarratio psalmi XC* (1534-35, WA 40 III), *Der 101. Psalm durch D. Martin Luther ausgelegt* (1535, WA 51), *Enarratio psalmi secundi* (1546, 40 II). Další netištěné výklady žalmů a koncepty k výkladům přináší WA 31 I.

⁸²*Vorarbeiten zu den Summarien und Auslegungskonzepte, überliefert von Rörer* (1531, WA 31 I).

⁸³O Lutherových kázáních na žalmy pojednáme zevrubně v kapitole 5.

⁸⁴Např. *Über Tisch ausgelegte Psalmen, überliefert von Veit Dietrich* (1531, WA 31 I), *Der 23. Psalm, auf einem Abend über Tisch nach dem Gratius ausgelegt durch M. Luther* (1536, WA 51).

S uvedenými skutečnostmi týkajícími se významu žalmů v Lutherově díle jdou ruku v ruce také Lutherova vlastní vyjádření ohledně významu biblických žalmů. Žalmy jsou Lutherovi - tak jako ostatně celé Písmo - především svědectvím o Kristu.⁸⁵

Velmi výrazně dává Luther význam žalmových svědectví také do souvislosti s myšlenkou společenství svatých.⁸⁶ Slova žalmů dávají člověku zažít jistotu, že patří ke společenství svatých. Zde totiž člověk zjišťuje, že už svatým se kdysi vedlo tak, jako se dnes vede jemu. Díky tomu má jistotu, že může bez nebezpečí příkladu svatých následovat.

Luther také označuje žaltář za malou Bibli, která už vyjadřuje vše podstatné z celé biblické zvěsti: „Žaltář ... by mohl být nazýván malou Bibli, ve které je již všechno, co stojí v celé Bibli, zachyceno nejkrásněji a nejstručněji...“⁸⁷ Doporučuje, aby každý křesťan měl žaltář jako svou každodenní četbu a modlitební knihu, aby znal žaltář z paměti slovo od slova a mohl je použít jako přísloví.

Lutherův vykladačský přístup k žalmům se v zásadě nelišil od jeho přístupu k jiným knihám Starého zákona, resp. celého Písma. Písmo je pro Luthera vrcholem zjevení, a proto také nejvyšší autoritou, převyšující autoritu církevní tradice.

Z tohoto předpokladu také pramení dva základní důsledky v Lutherově hermeneutice. Uznání jedinečné autority Písma vede Luthera předně k tomu, že věnuje mimořádné úsilí, aby postihl doslovný význam jednotlivých slov Bible; překonává tedy po staletí běžnou praxi alegorického výkladu Písma a věnuje pozornost doslovnému významu textu. Pozornost k jednotlivým slovům přivádí Luthera také k práci na překladech Písma.⁸⁸ Zároveň Luther usiluje o postižení odlišností v různých druzích řeči vyskytujících se v Písmu.

S uvedeným souvisí druhý znak Lutherova způsobu výkladu: výklad Písma Písmem (*Sacra scriptura sui ipsius interpret*). I tento postup vychází z přijetí

⁸⁵ V předmluvě k vydání žaltáře z roku 1528 Luther píše: „A už proto by měl být žaltář drahý a milý, protože tak jasně zaslubuje o Kristově smrti a vzkříšení...“ Luther, Martin, *Vorrede zum Psalter von 1528*. WA DB 10 I, 99. Podobně WA 38, 15 aj.

⁸⁶ Kdo chce vidět církev v pravém světle, najde právě v žalmech takové „čisté zrcadlo, které ukazuje, co je křesťanství.“ *Vorrede zum Psalter von 1528 bezw. 1545*. Luther, Martin, WA DB 10 I, 99-105.

⁸⁷ Luther, Martin, *Vorrede zum Neuburger Psalter 1545*. WA DB 10 II, 155-157.

⁸⁸ Např. již v předmluvě k překladu žaltáře z r. 1524 se Luther zvláště věnuje dvěma dvojicím slov, které shledává v žalmovém textu závažné: milosrdenství a pravda, soud a spravedlnost. Luther tak už v předmluvě ve stručnosti odkazuje k původním hebrejským pojmům (*chesed - emet*), uvádí běžné možnosti překladu, připomíná některé biblické výskyty těchto výrazů a zdůvodňuje, proč zvolil jinou možnost překladu: láska – věrnost. Luther, Martin, *Vorrede zum Psalter von 1524*. WA DB 10 I, 94n.

svrchované autority Písma a stojí ve shodě s Lutherovou zásadou *Sola scriptura*. Spojení důrazu na význam slova a objevu, že Písmo může vykládat samo sebe, znamenalo v době reformace zcela výjimečný krok vpřed.⁸⁹

Na tomto místě můžeme uvést, že Luther ve svých výkladech žalmů domýšlí mimo jiné souvislost těchto žalmových modliteb s Desaterem a také s Ježíšovou modlitbou Otče náš. Jednotlivé žalmy pak přiřazuje vždy jednomu vhodnému přikázání Desatera.

Luther pojímá žalmy jako svědectví svatých a zároveň jako slova, která jsou jim dána Duchem svatým. Je soustředěn na otázku Boží milosti prokázanou člověku v Kristu natolik, že i knihu žalmů vykládá zásadně christologicky. V této souvislosti pak hovoří o svědectví žalmů o církvi a o křesťanství. Zásadně vychází z pojetí Písma jako jedné (křesťanské) knihy. Židovskou tradici výkladu Písma při svém komentáři nijak nezohledňuje, pokud ano, kriticky komentuje její důraz na Boží zákon a židovské zákonictví. Příležitostně se kriticky zmiňuje o *papežském* porozumění Písmu.

Jean Calvin

Jestliže pro Martina Luthera platí, že žalmy mají v jeho díle zvláštní místo, platí totéž v neméně míře pro ženevského reformátora Jeana Calvina (1509-1564), druhou osobnost světové reformace. Dokladem toho jsou i v případě Calvinově jak vnější výsledky jeho práce s žalmovou literaturou, tak jeho vlastní vyjádření⁹⁰.

Žalmy jsou jedinou starozákonní knihou, kterou Calvin vykládal ve svých nedělních kázáních. Výkladu jiných starozákonních knih se sice také věnuje, ale zabývá se jimi v kázáních během týdne (způsobem *lectio continua* prochází podstatnou část z nich). Neděli měl Calvin jinak vyhrazenou pro kázání spisů novozákonních, a žalmy tedy představují významnou výjimku z tohoto pravidla.⁹¹

⁸⁹ Německý teolog Manfred Oeming (1955) hovoří v této souvislosti o „hermeneutické revoluci“. Oeming, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha, Vyšehrad, 2001. S. 25.

⁹⁰ Calvin např. píše: „Je těžké slovy vyjádřit, jak mnohé a nádherné klenoty jsou v této pokladnici zachovány.“ A dále píše: „Nikde nemáme takovou oslavu jedinečné Boží dobroty vůči jeho lidu a celého jeho díla, nikde jinde takové skvělé svědectví jeho otcovské prozřetelnosti a péče o nás, nikde jinde se nám neukazuje dokonaleji, jak mám Boha chválit, nikde nebudeme více pobídnuti k naplnění této povinnosti zbožnosti.“ Viz Mühlaupt, Erwin (ed). *Die Psalmen*. Neukirchen, 1930. *Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift*. 4. Band., S. 4n.

⁹¹ Je známo, že v Calvinově literární pozůstalosti byly shromážděny mimo jiné tři svazky záznamů 72 žalmových kázání. Tyto svazky se však z ženevské knihovny v pozdějších dobách beze stopy ztratily. Pouze dvacet osm kázání z těchto sbírek vyšlo tiskem ještě za Calvinova života, zčásti ovšem ve

Knize žalmů věnuje také Calvin svůj velký dvousvazkový komentář. Podobně jako Martin Luther byl také Calvin k vydání své přednášky povzbuzován okolím, sám původně neměl v úmyslu komentář vydávat⁹².

Bližší pozornost by si zasloužila souvislost mezi Calvinovou prací na tomto komentáři ke knize žalmů a centrálním Calvinovým dílem - *Institucí*. Calvin pracoval na obou dílech současně: komentář vychází roku 1557, poslední latinská verze *Instituce* roku 1559. Nejnovější kalvínovská bádání přitom docházejí k závěru, že *Instituci* je nutno číst ve světle jeho biblických komentářů a nikoli naopak.⁹³ O rostoucím významu biblických žalmů pro reformátora svědčí v každém případě fakt, že zatímco v prvním vydání *Instituce* jsou Žalmy nejméně citovanou biblickou knihou, v posledním vydání z nich vedle epištoly Římanům cituje nejvíce.⁹⁴

Celé Písmo je pro Calvina slovem, které je lidem dáno z moci Ducha svatého. Ani slova žalmových modliteb nepředstavují v tomto smyslu výjimku: jsou slovem

zkrácené podobě; jednalo se mimo jiné o 22 kázání na žalm 119 (1554). - Vedle nich bylo dohledáno několik dalších Calvinových žalmových kázání; tato kázání byla publikována v polovině minulého století. V ženevské univerzitní knihovně bylo nalezeno osm z nich, jedno bylo objeveno v Národní knihovně v Paříži. Kázání se vztahují k žalmům 80 (1551), 147 (1553), 148 (1554), 149 (1555), 65 (1557), 46 a 48 (1560) a 89 (snad 1550). Vydána byla v publikaci: Mülhaupt, Erwin (ed.). *Der Psalter auf der Kanzel Calvins*. Neukirchen, Neukirchener, 1959.

⁹²Pro vydání se nechal získat s ohledem na to, aby jeho práce došla dalšího uplatnění, a také už se zkušeností, že jeho výklady byly posluchačům a čtenářům pomoci. To je také důvod, proč komentář píše francouzsky.

K dispozici byl v té době již uznávaný reformovaný komentář Bucerův. Viz Mülhaupt, Erwin (ed). *Die Psalmen*. Neukirchen, Neukirchener, 1930. Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift 4. Band. S. 4n.

⁹³Selderman, Herman J. *Gott in der Mitte. Calvins Theologie der Psalmen*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2004.

⁹⁴Zvláštním dokladem Calvinova zájmu o žalmy je pak také bohoslužebný zpěv žalmů. Ke zpěvu žalmů při bohoslužbách dal právě Calvin podstatný podnět. Přání, aby se církev vrátila ke zpěvu žalmů, vyjádřil již ve svém návrhu církevního řádu v r. 1537; příkladem je mu v tom praxe staré církve, ale již také svědectví apoštola Pavla, který zpěv ve shromážděních církve doporučuje. S velkou pozorností pak Calvin sleduje práci Clemense Marota na zrýmování žalmů za účelem bohoslužebného zpěvu. Avšak ještě dříve, než byl Marot se svou prací u konce, vydal Calvin ve Štrasburku v roce 1539 první francouzský žaltář, který obsahuje vedle třinácti Marotem zrýmovaných žalmů také pět žalmů zrýmovaných samotným Calvinem. Později aktivně sleduje při práci na dokončení žaltáře svého žáka a pokračovatele Theodora Bezu. Beza vypracovává zrýmování zbývajících 101 žalmů. První úplný zpěvník žalmových písní vychází v Ženevě v r. 1562. - Velmi zajímavá souvislost se vyjevuje mezi touto prací na žaltáři a Calvinovou vlastní kazatelskou činností od roku 1549. Jak dokládá Calvinův spolupracovník a životopisec Nicolas Colladon: "*Calvin kázal na žalmy vždy v neděli večer a volil k tomu pouze ty žalmy, které ještě nebyly zrýmovány; na ty ostatní už totiž kázal dříve.*" (CR 49, 71). Odsud lze odvodit, že Calvin zřejmě po dlouhou dobu svými kázáními podporoval zpěv těch žalmů, které již byly zrýmovány a bohoslužebně shromáždění je mohlo zpívat, po roce 1549 naopak napomáhá práci na dalších žalmech tím, že k nim svými kázáními poskytuje exegetické a teologické uvedení. Mülhaupt, Erwin. *Der Psalter auf der Kanzel Calvins*. Neukirchen, Neukirchener, 1959. S. 12.

daným Duchem svatým. *“Zde nám Duch svatý líčí živě bolesti, smutek, pochybnost, naději, obavy, strachy ...”*⁹⁵

Duch svatý ovšem promlouvá k lidem skrze proroky. Slova žalmistů jsou tak slova prorocká, a to hned v několika ohledech. Žalmy dávají nahlédnout do nitra těchto svědků víry, v žalmech *„proroci... zjevují všechny své skryté myšlenky”*, a tak jsou žalmy zároveň svědectvím o jejich víře. Calvin ovšem nepřehlídí, že služebníci Boží ve svých zápasech nejednou téměř podléhali, konstatuje: *„vidíme odsud jednak slabost těla, jednak sílu víry...”*

Tak se Calvinovi žalmy stávají *anatomii všech pocitů duše*, anebo řečeno jinak *zrcadlem*, ve kterém každý může sám sebe nacházet a které tedy slouží sebepoznání. Zároveň jsou ale žalmy svým svědectvím o víře a zápasech víry také napomenutím či varováním.

Takovou vlastní zkušenost s četbou žalmů pak reformátor názorně předkládá: vztahuje slova žalmů na situace, které sám prožil, a tak zvláště v Davidových žalmech nachází obraz své životní cesty (zneuznání, pronásledování, zradu přátel, ale také náhlé obrácení a počátek svého povolání). Calvin tedy při výkladu nebývale otevřeně otevíral svou vlastní životní zkušenost.

Svědectví žalmů však vztahuje také na život celé církve. Bohoslužebné shromáždění, pro něž byly žalmy tvořeny, bylo podle jeho výkladu součástí Boží církve. Calvin zdůrazňuje, že žalmy také ukazují, jak se jejich pisatelé k Bohu modlili. Žalmy tedy zároveň slouží jako vzor modliteb.

Konečně, žalmy nepřinášejí pouze poučení o minulosti, neodrážejí jen současnou situaci, nepodávají pouze příklad modliteb, ale jsou podle Calvina prorockým slovem i v tom smyslu, že ukazují, co dělat. Calvin píše o žaltáři: *„Tato kniha je plná nařízení pro svatý, zbožný a správný život”*.⁹⁶ Velmi pak zdůrazňuje katechetickou stránku četby žalmů.⁹⁷

⁹⁵ Mülhaupt, Erwin (ed). *Die Psalmen*. Neukirchen, Neukirchener, 1930. Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift 4. Band. S. 4.

⁹⁶ Tamtéž. S. 5.

⁹⁷ Možnosti využití žalmů při katechezi promýšlel do současné doby německý teolog Ingo Baldermann (1929). Viz např. Baldermann, Ingo. *Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen*. Neukirchen, Neukirchener, 1986. Česky vydáno: Baldermann, Ingo. *Úvod do biblické didaktiky*. Třebenice, Mlýn, 2004.

Z výkladů žalmů dalších reformátorů zde uvedeme alespoň komentáře Lutherova blízkého spolupracovníka Johanna Bugenhagena (1485-1558) z r. 1524 a štrasburského reformátora Martina Bucera (1491-1551) z r. 1529.

Luther i Calvin se výkladu Písma mimořádně důkladně věnovali, biblický žaltář měl také pro oba reformátory zvláštní důležitost. Žalmy jsou jim – tak jako celé Písmo - především svědectvím o Kristu, který je pro ně základem všech zaslíbení. Jak uvidíme v kapitole 5. 1, Luther je pro toto své pojetí schopen v kázání aplikovat i alegorický způsob výkladu, nedochází-li k uspokojivému výsledku doslovný výklad. Podobně Calvin vykládá i žalmy zásadně na základě Nového zákona: je si vědom, že teprve skrze Krista smí křesťané na sebe vztahovat slova určená židům. Ve svém christocentrickém výkladu žalmů se tak Calvin zdá jít dokonce dále než Luther.⁹⁸ Christologický výklad takového rozměru reformátorům zcela otevírá slova žalmů pro kázání, tím spíše, že dokáže vztahovat slova žalmů bezprostředně na životní situace posluchačů.

3. 1. 6 Doba ortodoxie, pietismu a osvícenství

Hlavním záměrem biblického výkladu v období protestantské ortodoxie se stalo zachování reformačních obsahů víry. To mělo za následek, že exegeze sloužila především k potvrzení dogmat. Výklad Bible se tak svou podobou a stanovením cíle značně přiblížil scholastické exegezi.⁹⁹

Jako příklad ortodoxního výkladu žalmů lze uvést práci německého luterského teologa Martina Geiera (1614-1680). Zůstával sice omezen tradicí výkladu, k níž byl vázán¹⁰⁰, avšak výkladem soustředěným na důkladný filologický rozbor jednotlivých slov a vět se mu dařilo pronikat do způsobu užití slov a způsobu vyjádření v Bibli (*phraseologia Spiritus Sancti*). Ve svých výkladech žalmů silně christologizuje, přímo na Krista pak vztahuje slova žalmu 72, ale také např. žalmu 68.¹⁰¹

⁹⁸ Mülhaupt, Erwin (ed.). *Der Psalter auf der Kanzel Calvins. Bisher unbekanntes Psalmenpredigten*. Neukirchen, Neukirchener, 1959. S. 24.

⁹⁹ Raeder, Siegfried. *Psalmen / Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 631.

¹⁰⁰ Tamtéž.

¹⁰¹ Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena, Mauke, 1869. S. 406nn.

Nizozemský vzdělanec Hugo de Groot (Hugo Grotius, 1583-1645) vydal svůj komentář celého Starého zákona *Annotationes in Vetus Testamentum* (1644). Při výkladu žalmů chce hledat především *sensus primarius*, aby však vyšel vstříc užití Písma v církvi, přidává k němu také *sensus sublimior*. Takovým způsobem dochází například k tomu, že žalm 2 se původně vztahoval na osobu krále Davida, žalm 22 vystihuje Davidovu tíseň na útěku, žalm 45 Šalomounovu svatbu, avšak podle *sensu sublimior* je lze zároveň vykládat ve vztahu k osobě Kristově.¹⁰²

Katolické výklady Písma byly po tridentském koncilu omezeny v dvojitým ohledu: jednak byla Vulgáta prohlášena za normativní text Bible, jednak byla Písmu na roveň postavena církevní tradice. Přesto někteří považují období let 1550 až 1650 za zlaté časy katolické exegeze žalmů. Představiteli katolické exegeze této doby se stali francouzský benediktin Gilbert Genebrard (Genebrardus, 1537-1597), italský biskup Antonio Aggelio (Antonius Aggelius, 1532-1608) a francouzský hebraista Simeon de Muis (Muisius, 1587-1644). De Muis se ve svém komentáři žalmů (1636) soustředil na doslovný smysl textu, také on zohledňoval rabínské výklady, avšak u hlavních mesiášských žalmů se přidržel církevní tradice výkladu; přesto se De Muis odvážil návrhu, aby text Vulgáty byl korigován podle hebrejského znění.

V kázáních na žalmy se tak ortodoxní výklad projevil především dogmatickým zúžením, kázání stálo ve službě stanovené *pura doctrina*. V kázání této doby nešlo především o to, aby byl vyložen biblický text, nýbrž aby byla rozpracována teologická *loci* přítomná v textu; téma a učení tedy byly biblickému textu nadřazeny. Starý zákon byl chápán jako přirozená součást celé Bible a ve všech svých částech jako inspirované Boží slovo; nebyl činěn rozdíl mezi Starým a Novým zákonem a možnost kázat v církvi na Starý zákon se samozřejmě předpokládala. Znakem těchto kázání byl velmi silný christologický zájem, který byl v určitém ohledu ještě silnější než u Luthera a umožňoval typologický nebo dokonce alegorický výklad žalmu; ortodoxní úvahy „*obsahují pokyn najít Krista všude*“.¹⁰³ Jak příklad kazatele této doby můžeme uvést německého luterského kazatele Lukase Osiandera st. (1534-1604), který vedle knih

¹⁰² Raeder, Siegfried. Psalmen / Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 631.

¹⁰³ Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena, Mauke, 1869. S. 369.

prorockých zvláště zdůrazňoval význam knihy žalmů (*De ratione Concionandi*, Wittenberg, 1602, poprvé publikováno 1582).¹⁰⁴

V době pietismu se naplnil reformační požadavek studovat Písmo v původních biblických jazycích. Opětovně také ožil existenciální ráz Lutherova biblického výkladu. Klasický pietismus ovšem na druhé straně položil důraz na pravověrnost, což opět významně podvázalo možnost dalšího vývoje biblické exegeze.¹⁰⁵

Typickým představitelem pietistického přístupu k Písmu je německý evangelický teolog a orientalista August Hermann Francke (1663-1727), který byl autorem výkladu *Introductio in psalterium generalis et specialis* (1734). Vycházel z předpokladu, že výklad Písma není samoučelem, jednoduše vysvětloval smysl textu a připojoval obšírnější praktické aplikace.¹⁰⁶ Od teologů Francke požadoval výtečnou znalost hebrejštiny, stejně jako dějin a biblických reálií. Přesto na druhé straně např. na základě slov z Lk 24,44 odvozoval, že všechny žalmy je třeba vztahovat na Krista, ať už bezprostředně či zprostředkovaně; na základě celého Nového zákona se pak dle jeho názoru mělo padesát žalmů vykládat ve vztahu ke Kristu přímo. Ve svém christologickém výkladu tak šel ještě dále než Luther.¹⁰⁷

Dílo představitele württemberské větve pietismu Johanna Albrechta Bengela (1687- 1752) bývá uváděno jako doklad o tom, že pietismus znamenal významný přínos pro vědecké zkoumání Písma.¹⁰⁸ Bengel se zasloužil zejména o počáteční rozvinutí novožákonní textové kritiky; jeho starozákonních výkladů zůstalo zachováno nemnoho a jen zřídka v nich překonával mystický či ortodoxní způsob výkladu své doby.¹⁰⁹

Kázání mělo v období pietismu sloužit účelu uvádět do Božího slova, osobní zbožnosti a křesťanského života. Při takto stanovém účelu však biblický text namnoze přestával být prvořadým a určujícím a exegetická práce ztrácela na významu. Ačkoli

¹⁰⁴ Rupprecht, Walter. *Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands*. Stuttgart, Calwer, 1962. S. 109nn.

¹⁰⁵ Raeder, Siegfried. *Psalmen / Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 631.

¹⁰⁶ Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena, Mauke, 1869. S. 410n.

¹⁰⁷ Raeder, Siegfried. *Psalmen / Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 631.

¹⁰⁸ Oeming, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha, Vyšehrad, 2001. S. 26.

¹⁰⁹ Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena, Mauke, 1869. S. 654.

v tomto období nebyl činěn zásadní rozdíl mezi Starým a Novým zákonem, zájem o určitý okruh témat (pokání, obrácení, znovuzrození) vede k zúženému výběru oddílů ze Starého zákona jako základu kázání. Christologický zájem i tentokrát vede k typologickému výkladu Bible.¹¹⁰

Jako představitele osvícenského výkladu Písma je možné jmenovat německého biblistu Johanna Davida Michaelise (1717-1791). Ve svém pojednání *Critisches Collegium über die drey Psalmen von Christo 16.40.110* (1759) rozlišil různé stupně vázanosti na Kristovu osobu v případě žalmových výpovědí: jednoznačně mesiášské výpovědi (nachází je právě v probíraných žalmech 16, 40 a 110), jmenování okolností, které s Ježíšovým životem souhlasí (22; 69), symbolické představení Kristovy osoby (2), vztahy, které na Krista odkazují (72).¹¹¹

Jiný exegetický zájem v tomto období představil londýnský biskup a jazykovědec Robert Lowth (1710-1787), který ve svém díle *De Sacra Poesi Hebraeorum praelectiones* (1753) představil čistě estetický přístup k žalmům a systematizoval hebrejskou poesii na základě *parallelismu membrorum*, přičemž rozlišil tři hlavní typy paralelismu: synonymní, antitetický a syntetický.¹¹²

Nový podnět k porozumění žalmům zavdal v tomto období německý spisovatel, filosof a evangelický duchovní Johann Gottfried Herder (1744-1803), a to svou prací *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782/83). Se svým estetickým a humanistickým zájmem věnoval pozornost jedinečnosti, dějinnosti a individualitě každého žalmu, podobně jako Luther vyzýval k tomu, aby se vykladač do žalmu také vciťoval a vžíval.¹¹³

Na Herderův program navázal německý teolog Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849). Ve své práci *Commentar über die Psalmen* (1811) prokázal

¹¹⁰ Zájem o soustavné poznávání Božího slova vedl k tomu, že se nově vžil způsob kázat na texty vybrané podle pevně stanoveného řádu. Vznik skupin, které se Písmem soukromě zabývaly, měl však paradoxně za následek, že kázání přestalo být výlučným středem sborového života, a ztrácelo tak na svém významu. Rupprecht, Walter. *Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands*. Stuttgart, Calwer, 1962. S. 107nn.

¹¹¹ Raeder, Siegfried. *Psalmen / Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 632.

¹¹² Z britských badatelů této doby zde zmíníme ještě hebraistu Benjaminu Kennicota (1718-1783), který se zabýval žalmy z hlediska textové kritiky. Jeho hlavním dílem byla práce *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus* (1776).

¹¹³ Seybold, Klaus. *Die Psalmen. Eine Einführung*. Stuttgart, Kohlhammer, 1986. S. 198.

hluboké porozumění pro dějinné souvislosti v biblické literatuře. Jako první exeget začal také třídit žalmy na jednotlivé žánry, zkoumal je na základě dějin náboženství, zdržel se však historických hypotéz.¹¹⁴

Pokud jde o kázání v době osvícenství, běžnou se stala volná volba textu. Biblický text se však často stával spíše východiskem či mottem pro kázání, jehož úvahy z Písma nevycházely. Nebylo také neobvyklé kázat bez použití biblického textu.

Starozákonní texty tak posloužily jako materiál ke kázání o pravdách víry významných pro osvícenství, zjm. pro kázání o morálce a přírodě, to se týkalo také kázání opírající se o slova žalmů.

Zmíníme zde tři příklady užití žalmů u osvícenských kazatelů. Carl Friedrich Lohdius (1748-1809) použil mimo jiné slovo žalmu 104,24 jako základ ke svému *katechismovému* kázání, které bylo výkladem 1. článku křesťanského vyznání víry. Heinrich Gottlieb Zerrenner (1750-1811) volil pro svá „*Natur- und Ackerpredigten*“ verše ze žalmů (24,1; 19,6; 65,10-14; 104,14; 104,6-12). George Christian Erhard Westphal (175-1808) přednesl na základě textu z žalmu 111,2-4 kázání nazvané „*Požitek z jara obnovuje a rozšiřuje pomýšlení na nekonečnou a věčnou dobrotu Boží*“.¹¹⁵

3. 1. 7 Výklad žalmů v 19. století

V 19. století nastává historicko-kritické bádání nad žalmy. Jeho významnými představiteli byli němečtí teologové a orientalisté Ferdinand Hitzig (1807-1875), Georg Heinrich August Ewald (1803-1875), orientalista Justus Olshausen (1800-1882) a Hermann Hupfeld (1799-1866). Německý teolog a hebraista Franz J. Delitzch (1813-1890) se stal výrazným představitelem teologie dějin spásy. Vydal vlastní *Psalmenkommentar* (1894), v němž usiloval o spojení filologické erudice a duchovního vhledu, a tímto způsobem překonával bariéru mezi moderním bádáním a

¹¹⁴ Raeder, Siegfried. Psalmen / Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1997. S. 632.

¹¹⁵ Rupprecht, Walter. *Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands*. Stuttgart, Calwer, 1962. S. 121n.

církevní tradicí. K historické kritice své doby, zjm. k práci Julia Wellhausena (1844-1918), se stavěl odmítavě.¹¹⁶

Autorem, který se od proudu biblické kritiky výrazně odlišoval, byl evangelický teolog a starozákoník Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802-1869), představitel tzv. *Repristinatiotheologie*¹¹⁷, blízké probuzeneckému hnutí. Jeho *Psalmenkommentar* (1842-1847) ukazuje, že se nesoustřeďoval pouze na otázky gramatiky a historie, nýbrž vztahoval žalmy opět do souvislostí života církve. Tím se ovšem svým výkladem navracel zpět k již překonané ortodoxii.

Pro kázání 19. století je obtížné stanovit nějaké jednotící označení. Příznačné pro tuto dobu jsou pokusy o znovuzískání a znovuoživení starozákonních čtení pro kázání církve, ale i v této otázce nacházíme postoje nejrůznější: někteří kazatelé takové užití Starého zákona odmítli, jiní vybírali pouze ty části Starého zákona, které odpovídaly jejich typologické nebo spásně-dějinné interpretaci.

Častěji se na Starý zákon a žalmy kázalo v reformovaném prostředí, zejména anglickém a francouzském. Ohlas postupně získávala reformační kázání Calvinova, rozšíření dosáhly v Evropě také starší sbírky kázání anglických biskupů Johna Tillotsona (1630-1694) a Edwarda Stillingfleetta (1635-1699). Z kazatelské tvorby této doby získala mimořádný ohlas například kázání londýnského kazatele Charlese Haddona Spurgeona (1834-1892), který rovněž věnoval žalmům svou zvláštní pozornost.¹¹⁸

Mezi kazatelské osobnosti, které volily žalmy jako text pro svá kázání, je nutné zařadit také nizozemského reformovaného teologa Hermanna Friedricha Kohlbruggeho (1803-1875), jehož práce našla ohlas i v českém reformovaném prostředí. Mezi jeho publikovanými kázáními je řada kázání na žalmy.¹¹⁹ Z českých

¹¹⁶ Tamtéž.

¹¹⁷ Tzv. *Repristinatiotheologie* (z lat. *restituere in pristinum*) představovala konzervativní hnutí stojící v odporu k moderní či liberální teologii a usilující o obnovení důrazů ortodoxie.

¹¹⁸ Jako Spurgeonův *magnum opus* bývá označován jeho velký komentář ke knize žalmů *The treasury of David* (1881). V dvousvazkové sbírce náčrtů ke kázání je devět z nich věnováno poznámkám k žalmovému textu., viz Spurgeon, Charles Haddon. *My Sermon Notes. A Selection of Outlines of Discourses. From Genesis to Proverbs. I-LX*. London, Funk & Wagnalls, 1884.

¹¹⁹ Např. *Drei Gastpredigten über Römer 7,14, Psalm 65,5 und Psalm 45,14-16, gehalten im Jahre 1833*. Elberfeld, 1855; *Aus tiefer Not. Vierzehn Predigten über den hundertachtzehnten Psalm*. Elberfeld, 1884. Také Kohlbruggeho postila obsahuje čtyři kázání na žalmy (a pouze sedm dalších na jiné starozákonní texty), česky vydána: Kohlbrugge, Hermann Friedrich. *Postilla. To jest výklady Písem svatých na neděle a svátky celého roku*. 2. vyd. Vídeň, Heřman z Tary, 1878.

kazatelů této doby, u nichž jsou dochována žalmová kázání, můžeme jmenovat Jana Karafiátu (1846-1929).¹²⁰

3. 1. 8 Shrnutí

Ukázali jsme, že Kniha žalmů mohla nacházet své místo ve zvěstování církve. Bylo tomu tak nejen tehdy, když výklad biblického textu a kázání podléhaly určitému záměru či zájmu o jistá témata; v době ortodoxie byl takovým zájmem výklad věroučných článků, v době pietismu otázky osobní zbožnosti, v období osvícenství se pak jednalo například o témata morálky a přírody. Žalmy byly předmětem zvěstování i tehdy, když se kázání církve soustřeďovalo na doslovný výklad biblického textu.

Zjišťujeme, že počínaje spisy Nového zákona se tak v křesťanském kázání projevovaly tři relevantní možnosti výkladu žalmů. Církev nacházela v žalmech jednak prorocká slova o Kristu, jednak vyjádření o jeho lidské situaci a zvláště o jeho utrpení; v některých případech tradovala slova žalmu jako výroky, která v tomto smyslu vyslovil Ježíš sám. Jednalo se tak o svého druhu typologický výklad žalmů: trpící modlitebník-žalmista byl chápán jako předobraz Kristův.

Slovy žalmu církev dále prokazovala jedinečnost osoby Ježíše Krista. Christologicky na jeho osobu vztahovala žalмовé výroky o mesiášském vyvolení, případně o božských atributech. Také zde nacházíme tradice, že takovým způsobem užil slova žalmu již sám Ježíš.

Vedle těchto možností církvi posloužila některá vyjádření žalmů také jako parenetické výroky; církev je tedy uchopila jako prorocké slovo, které se vztahuje na její situaci. Takové užití žalmu je možné díky obdobné situaci, v jaké se nachází věřící člověk před Hospodinem.

Příklady kazatelského užití žalmů, které jsme uvedli v jednotlivých podkapitolách, zároveň potvrzovaly náš předběžný předpoklad, že žalmy se stávaly biblickým základem kázání ve všech obdobích dějin církve.

¹²⁰ Např. sbírka kázání *Šestnáctero pražských kázání těsnopisem zachycených* (Praha, 1905) obsahuje šest kázání na starozákonní texty, z toho dvě na žalmy.

3. 2 Příklady novějšího bádání

V této podkapitole se soustředíme na novější výklady žalmů v církvi. Budeme sledovat, zda a jakým způsobem se tyto výklady vyjadřují k některé z našich dílčích otázek: k otázce liturgického určení žalmů, k možnosti užití žalmů pro zvěstování církve, případně také k otázce zvláštních možností, které žalmy pro kázání poskytují.

Také v tomto případě bylo nutné provést určitý výběr z celé řady vykladačských přístupů k žalmům, resp. k celému Písmu. Budeme proto věnovat pozornost jen několika z nich, a to těm, které nacházely výrazný ohlas v současné exegetické a homiletické literatuře, a u nichž zároveň předběžně předpokládáme, že svým způsobem zohledňují specifickou žalmů, případně otevírají nové možnosti v církvi na žalmy kázat a přinášejí relevantní odpověď na některou z dílčích otázek. V některém případě uplatňovali uvádění autoři představovaný přístup k výkladu nejen k žalmové literatuře, nýbrž ke všem spisům Starého zákona či celého Písma, v jiných se však jejich přístup týkal výhradně žalmů, anebo se k žaltáři vztahoval specifickým způsobem. Jak bylo poznamenáno v úvodu této práce, vycházíme z děl autorů zejména z německé a anglosaské jazykové oblasti.

Každý z vybraných exegetických přístupů nejprve představíme na příkladu hlavního protagonisty či protagonistů. Pak budeme sledovat, jaké podněty přinášejí k diskusi týkající se kázání na žalmy.

3. 2. 1 Kritika formy

Přístupem, který v průběhu 20. století zaznamenal mimořádně široký ohlas a přijetí, byla metoda kritiky formy. Téměř každý ze současných komentářů žalmů navazuje, anebo se naopak kriticky vyrovnává s návrhem rozdělení žalmových žánrů, který byl předložen hlavním představitelem tohoto přístupu, německým starozákoníkem Hermannem J. Gunkelem (1862-1932).

Celá metoda byla označena jako škola dějin formy. Některými autory bývá tento přístup zařazen mezi historicko-kritické metody, jejichž cílem bylo „nalezení

původního významu textů, který měly v době svého vzniku“.¹²¹ Jak však uvidíme dále, badatelský zájem Gunkelův i jeho pokračovatelů byl širší. Proto je v tomto případě příhodnější mluvit spolu s českým biblistou Petrem Pokorným (1933) o metodice *příčné*, kombinující historické zkoumání s literární analýzou textů.¹²²

Historická kritika prokázala, že pro výklad biblického textu je nezbytnou metodou, neboť slouží k odhalení nepřipustných interpretací.¹²³ Na druhé straně se v praxi ukazuje, že výklad Písma se neobejde bez kombinace více metod.¹²⁴ Škola dějin představuje jednu z takových kombinací.

Hermann Gunkel považoval za svůj úkol nechat žalmy promluvit, nechtěl se vyhýbat vědeckým nárokům a otázkám, ale zamýšlel představit obsah žalmů, který nacházel v jejich „náboženství“. Zbožnost vyjádřenou biblickými žalmy však nemínil komentovat zvnějšku, ale chtěl ji představit jako ten, kdo jí byl díky *prožívání žalmů* osobně zasažen.

Tak jako mnozí jiní věnoval i Hermann Gunkel biblickým žalmům zvláštní pozornost, k významu žaltáře se vyjádřil například těmito slovy: „*Žaltář je ve Starém zákoně jedinečnou knihou a má v dějinách význam, jaký žádnému jinému spisu starozákonního kánonu nepřísluší.*“¹²⁵

Gunkel kriticky navázal na bádání předchozí doby, které bylo soustředěno na historické zařazení biblických textů a jejich jazykovou stránku a otázky náboženské nezřídka pomíjelo.¹²⁶ Se záměrem vyplnit tuto mezeru ve starozákonním bádání, vydal svou práci *Ausgewählte Psalmen* (1904), v níž zpracoval na čtyřicet vybraných žalmů. O mnoho let později publikoval komentář k celému žaltáři s názvem *Die Psalmen* (1929). Posmrtně pak byla vydána Gunkelova významná monografie *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* (1933), a to jeho asistentem Joachimem Begrichem.

¹²¹ Např. Oeming, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha, Vyšehrad, 2001. S. 46.

¹²² Pokorný, Petr (ed.). *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha, Vyšehrad, 2005. S. 187nn.

¹²³ Pokorný, Petr (ed.). *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha, Vyšehrad, 2005. S. 103n.

¹²⁴ Pokorný, Petr (ed.). *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha, Vyšehrad, 2005. S. 139.

¹²⁵ Gunkel, Hermann. *Die Psalmen*. 4. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. S. V.

¹²⁶ Na toto téma píše: „*Kritika a jazykověda stály v této oblasti v popředí, náboženství a básnictví ustoupily.*“ Tamtéž.

Gunkel sám označil svou metodu jako *Gattungsforschung*¹²⁷, jeho přístup sestával z bádání o dějinách ústního podání textu, určení jeho literárního žánru a prostředí jeho vzniku a srovnání textu s případnými mimobiblickými paralelami. Základním hermeneutickým pravidlem, ze kterého Gunkel vycházel, byla myšlenka, že „jednotlivosti mohou být nesrozumitelné nebo nezřetelné, mnohem více je možné rozumět z celkové souvislosti.“ Zabývá se tedy zkoumáním těchto souvislostí v případě jednotlivých žalmů, a to na uvedených rovinách.

Pro možnost srovnání a přiměřenějšího výkladu biblických žalmů bral Gunkel v úvahu jednak staroorientální náboženskou poesii, zjm. babylonskou a egyptskou, jednak také pokanonickou poesii židovskou. V samotném starozákonním kánonu přihlížel k žalmovým textům, které se nacházejí mimo žaltář, jako např. prorocké nebo mudroslovné básně.

Pro žalmy shromážděné v žaltáři hledal měřítko k jejich utřídění. Tak dospěl k několika kritériím, formálním a obsahovým, s jejichž pomocí vymezil několik typů žalmových žánrů (*Gattung*). Jako hlavní typy žánrů Gunkel stanovil: hymny, písně ke korunovaci Jahve, žalozpěvy lidu, královské žalmy, žalozpěvy jednotlivce, děkovné písně jednotlivce, a dále menší žánry (požehnání, kletby, vítězná píseň Izraele, děkovná píseň Izraele, svaté legendy).¹²⁸

Při svém bádání nad žánry Gunkel dále zkoumal také souvislost jejich zařazení či užití: v jakém prostředí a při jakých příležitostech byl žalm zpíván či recitován, tj. kde bylo jeho místo (*Sitz im Leben*). Gunkel tak došel k závěru, že žalmy měly své místo v bohoslužbě a že žalmy náležející k témuž žánru měly shodné i své kultické zařazení.¹²⁹

¹²⁷ Bádání tohoto zaměření se postupně dostává různých označení, zpravidla s ohledem na vznikající odlišnosti a důrazy v přístupu různých badatelů, např. *Gattungsforschung*, *Gattungskritik*, *Gattungsgeschichte*, *Formkritik*, *Formgeschichte*, angl. *form criticism*, česky také *kritika formy* či *kritika druhů*, dále také *kritika tradice*, nebo, jak jsme uvedli výše, *škola dějin formy*.

¹²⁸ Někteří badatelé Gunkelovu kategorizaci dále rozpracovali, příp. navrhli ještě jiné typy žánrů, např. Mowinckel, Sigmund. *Psalmenstudien* (1921-1924); Schmidt, Hans. *Das Gebet der Angeklagten in den Psalmen* (1928); Kraus, Hans-Joachim. *Psalmen* (1960).

¹²⁹ Toto zásadní zjištění vyjádřil Gunkel následovně: „Der Verfasser... Dabei ist er vor allem darauf gestossen, dass diese Gattungen ursprünglich zum Gottesdienst gehören und bei bestimmten heiligen Begehungen desselben ihren "Sitz im Leben" gehabt haben. Aber auch, wenn sie sich im Laufe einer Geschichte daraus entfernt hatten, haben sie doch die fest ausgeprägten Formen, die durch ihre Beziehung zum Gottesdienst gegeben waren, mit grosser Fähigkeit bewahrt.“ Gunkel, Hermann. *Die Psalmen*. 4. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. S. IX.

Určení žánru je podle Gunkela podstatným údajem, který přispívá k porozumění žalmu. Díky žánrovému zařazení totiž žalm již nepředstavuje samostatně stojící literární útvar, ale exeget může předpokládat, že žalm má své protějšky mezi ostatními žalmy téhož žánru, stojí ve vzájemné souvislosti k nim a při výkladu s nimi může být srovnáván. Touto souvislostí je zároveň dána základní poloha žalmu; jednotlivosti jsou pak již pochopitelné, ať už další žánry představují paralelní vyjádření nebo naopak protikladné.

Zvláštní kapitoly Gunkelovy práce představují opravy biblického textu (*Textverbesserungen*). Ve svém komentáři Gunkel na řadě míst usuzoval na porušenost hebrejského textu; důvodem této jeho úvahy bylo, že v tradovaném znění byly žalmy nesrozumitelné.¹³⁰ Aby mohl žalmový výrok přeložit, obrátil se proto k textovým variantám původního textu, případně také ke starým překladům. Na některých místech pak „s největší opatrností“ podnikl opravné kroky. Také zde mu byly pomoci poznatky, které se týkaly paralelních částí žalmů téhož žánru, jejich metra, podoby strof, tvaru paralelismů apod.

Gunkel své počínání vysvětloval tím, že při soudobém, tj. pokročilém poznání hebrejské poesie se již nechtěl vyhýbat porušeným místům v textu, a zároveň se ale nechtěl spokojit s obecným významem žalmového sdělení.

Při samotném výkladu žalmů pak Gunkel zůstával na doslovné, dějinné rovině. Žalm tak vykládal jako výraz židovské zbožnosti: srovnával ho s paralelními místy v rámci Starého zákona, případně také odkazoval na vliv žalmu, tj. na jeho důsledky pro život Izraele, jindy naopak uváděl dobové reálie, které posloužily výkladu žalmového vyjádření.

Tak například při výkladu žalmu 1 upozorňuje, že nárok na oddělení se od bezbožných (1,2) měl mimo jiné za následek zákaz smíšených sňatků. Dále vysvětluje, že obraz *plev hnaných větrem* (1,4) odkazuje na oddělování zrna od plev při sklizňových činnostech nebo že zasazení u potoka (1,3) bylo znakem zvláštní péče a starostlivosti sadaře.¹³¹ Nezdřáhal se také kriticky hodnotit literární úroveň žalmu; např. o žalmu 1 prohlásil, že je pouze „skromným“ uměleckým dílem, jeho hlavní

¹³⁰ Tamtéž. S. XI.

¹³¹ Např. požadavek k oddělení se od bezbožných v žalmu 1 měl mimo jiné za následek zákaz smíšených sňatků. Gunkel, Hermann. *Die Psalmen*. 4.Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. S. Inn.

myšlenka není originální, myšlenky a výraz se pohybují ve „vyjetých kolejích“, žalmista své obrazy vykreslil „mnohem méně krásně“ než např. prorok Jeremijáš atd.

Při svém výkladu si Gunkel všímal také metriky žalmu, gramatických tvarů slov, opakování pojmů v rámci žalmu a významu takového opakování. Časovými určeními v žalmu se v zásadě nezabýval.

Gunkel se nepochybně zasloužil o nové zkoumání žánrů žalmů, a to včetně jejich zasazení v kultickém životě, jejich *Sitz im Leben*. Jeho práce *Einleitung in die Psalmen* pak položila základ naznačené metodě, která je stále považována za základ novodobého bádání nad žalmy.¹³²

Na Gunkelovu práci v mnoha ohledech navázal také německý starozákonník Claus Westermann, jednalo se zejména o zkoumání žalmových žánrů. Gunkelem zavedené rozlišení hlavních typů žánrů rozdělovalo podstatnou část žalmů na žalozpěvy (*Klagelieder*) a děkovné modlitby (*Danklieder*)¹³³, a to podle převažujícího typu výpovědi, která se v nich vyskytuje: *nářek* (*Klage*) nebo *chvála* (*Lob*). Westermann však velmi výrazně upozornil na skutečnost, že v jednotlivém žalmu jsou typicky přítomny jak *nářek*, tak *chvála*, které tak vůči sobě stojí ve vzájemné polaritě.¹³⁴

Westermann také ukazuje, že užívání novodobých výrazů *dík* a *prosba* je u žalmů nepřipadné. Prosba „za něco“ se v žalmech vyskytuje pouze zřídka, např. v podobě přímlyvy za krále, zatímco s řadami na sebe navazujících proseb se v žaltáři nesetkáváme vůbec. Nejčastější podobou prosebného žalmu je úpěnlivá prosba (*Flehen*) za záchranu.¹³⁵ Podobná situace je v případě *díků*. Westermann přichází s překvapivým nálezem, že hebrejšтина nedisponuje ekvivalentem ke slovesu *děkovat*. Protipólem prosby pak tedy v žalmech není *dík*, nýbrž *chvála* - pojem, který je svým obsahem širší a děkování v sobě již zahrnuje.¹³⁶

Dále dochází Westermann k závěru, že žalmy nebyly ani pouze modlitbami ani pouze zpěvy, nýbrž zpívanými (či kantilovanými) modlitbami. Jako nejpřiměřenější označení proto zpravidla volí prosté *žalm* (*Psalm*). Namísto užívaného *hymnus*

¹³² Becker, Joachim. *Wege der Psalmenexegese*. Stuttgart, KBW, 1975. S. 12.

¹³³ Resp. děkovnou modlitbu (*Dankgebet*) a prosebnou modlitbu (*Bittgebet*), viz Kittel, Rudolf. *Die Psalmen*. Leipzig, Deichert, 1929. Kommentar zum Alten Testament. Bd. 13.

¹³⁴ Westermann, Claus. Das Loben Gottes in den Psalmen. In: Týž. *Lob und Klage in den Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. S. 5.

¹³⁵ Westermann, Claus. Das Loben Gottes in den Psalmen. In: Týž. *Lob und Klage in den Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. S. 27.

¹³⁶ Tamtéž. S. 20.

navrhuje pojmenování „*beschreibendes Lob*“ („*popisující chvála*“) namísto označení *děkovná píseň* navrhuje „*berichtendes Lob*“ („*zpravující chvála*“); obsahového rozlišení, podle kterého *hymnus* odkazuje k Božimu bytí a jeho skutkům, zatímco *děkovná píseň* k určitému Božimu zásahu, se Westermann přidržel.¹³⁷

Pokud jde o otázku možnosti křesťanského kázání na žalmy, Westermann odmítá, že by se vztah Starého a Nového zákona mohl zakládat na jednotlivých starozákonních výpovědích: kristovská událost je podle něj ve Starém zákoně zakotvena širě a obsáhleji. Na to, co se v Kristu událo, ukazují v žaltáři podle jeho soudu jednoznačně tři místa. Předně, uprostřed žalmu-chvalozpěvu 113 se nachází odkaz ke Kristovu příchodu, v němž nastane sestoupení a shlížení Boží¹³⁸. Dále, jestliže Boží sestoupení nastalo v Kristu, v lidském těle, znamená to, že měl také účast na utrpení; první církve si byla této souvislosti vědoma a vyjádřila to zařazením řady citátů z žalmu 22 do pašijního příběhu, včetně tradice, že slova žalmu 22 se stala vlastními slovy Krista.¹³⁹ Konečně, nářek žalmu 22 ve své druhé části přechází do chvalozpěvu zachráněného, stejně tak se ve svůj opak proměňuje i modlitba Ježíše Krista vůči jeho nepřátelům.¹⁴⁰

Charakteristickým rysem žalmů je jejich bohoslužebný ráz. Gunkelova škola dějin formy svým bádáním potvrdovala, že žalmy byly určeny k užívání jako modlitby či písně při bohoslužbě či jiné slavnostní příležitosti. Také Claus Westermann nahlíží žalmy především jako modlitby: „*Životní síla žalmů se zakládá v tom, že jsou slovem směřovaným k Bohu, modlitbou, voláním k Bohu*“.¹⁴¹ Tyto závěry uvedené metody tedy v naší diskusi spíše podporují výhradu proti možnosti kázat na žalmy, odvolávající se na to, že žalmy nebyly určeny ke zvěstování, nýbrž k modlitbě.

Pro kázání na žalmy je podstatné také Westermannovo důrazné a opakované upozornění, že v žalmech se zpravidla vyskytuje jak *nářek*, tak *chvála*. Nářek a chvála

¹³⁷ Tamtéž. S. 25.

¹³⁸ Jan Heller v souvislosti s Božím sestupováním neodkazuje na tento žalm, ale na žalmy 18 (18,10) a 144 (144,5). Heller, Jan. *Bůh sestupující. Pokus o christologii Starého zákona*. Praha, Kalich, 1994. S. 72.

¹³⁹ Viz podkapitola 3. 1. 1 této práce.

¹⁴⁰ Westermann, Claus. *Ausgewählte Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. S. 206n; Westermann, Claus. *Der Psalter*. 4. Aufl. Stuttgart, Calwer, 1980. S. 103nn.

¹⁴¹ Westermann, Claus. *Ausgewählte Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. S. 11.

ve vzájemné polaritě utvářejí dynamiku žalmu, a to jako dění, které se odehrává mezi člověkem a Bohem. Jak uvidíme ve 4. kapitole, jedná se o podstatný nálezný, nejen pokud jde o témata, která lze z žalmů kazatelsky vytěžit, ale také z hlediska stavby žalmu a potažmo stavby kázání.

Historická kritika, a z ní odvozovaný přístup školy dějin formy, uvádějí text žalmu do souvislosti s dobou a prostředím jeho zrodu a dalšího utváření. Žalмовý text se pak může tím spíše jevit jako vzdálený, obtížně srozumitelný, nepřístupný bezprostřednímu porozumění. Jak však někteří upozorňují, teprve tato situace otevírá možnost, aby žalm promluvil svou vlastní řečí: „*Čím dále ustupuje text při zkoumání jeho situace, tím zaslíbenější je setkání s cizí výpovědí (žalmu – pozn. překl.). Neboť teprve vzdálený, cizí text říká své vlastní slovo.*“¹⁴²

3. 2. 2 Rétorická kritika

Bádání historické kritiky přistupovalo k biblickým textům se záměrem vysledovat vývoj psané či ústní tradice, jejímž výsledkem byl tradovaný text, případně zpětně rekonstruovat proces, kterým text od svých nejstarších vrstev až po svou konečnou podobu vznikl. Od šedesátých let minulého století však začalo být zřejmé, že přístup k výkladu textu, který v něm vidí především historický pramen, není dostačující¹⁴³. Tím spíše je tomu tak v případě výkladu žalmů, jejichž autoři pracovali s tématy i řečí, které byly převzaty, „*zdeděny*“.¹⁴⁴ Proto se vedle diachronních přístupů začínají profilovat přístupy synchronní, které se nesoustřeďují na otázky vzniku textu, ale zabývají se bádáním nad textem Písma v jeho zachované podobě.

Typickým příkladem synchronního přístupu je tzv. rétorická kritika. Jedná se o důsledně literární přístup, který se v biblickém bádání rozvinul od konce šedesátých let minulého století. Z našeho pohledu je významné, že rétorickou kritiku vysoce hodnotí někteří autoři tematizující kázání na žalmy, ať už z hlediska výkladu žalmů (E.

¹⁴² Kraus, Hans-Joachim. Psalmen in der Predigt. In: Kraus, H. J., Tibbe, J. (ed.). *Psalmenpredigten*, Neukirchen, Neukirchener, 1958. Alttestamentliche Predigten, 3. Folge. S. 7-15. Zde s. 8.

¹⁴³ Pokorný, Petr (ed.). *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha, Vyšehrad, 2005. S. 155.

¹⁴⁴ Viz Filipi, Pavel. *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*. Praha, Kalich, 2006. S. 208.

Achtemeier¹⁴⁵) nebo z hlediska produktivnosti výkladu pro kázání (P. Filipi¹⁴⁶); některé komentáře k žalmům zohledňující homiletické otázky jsou na metodách rétorické kritiky založeny (např. J. L. Mays; R. E. Van Harn / B. A. Strawn¹⁴⁷).

Rétorická kritika úzce navazovala na školu kritiky formy. Podobně jako byla kritika formy v době svého vzniku odpovědí na jednostrannost předchozích metod historické kritiky, byla také rétorická kritika jedním z přístupů, které se zabývaly otázkami přesahujícími hranice kritiky formy.¹⁴⁸

Omezení, daná východisky či předpoklady přístupu kritiky formy, se v průběhu dalšího biblického bádání projevila v několika ohledech.¹⁴⁹ Kritika formy se například soustředila na malé jednotky biblického textu, a to s předpokladem, že v zásadě žádná biblická kniha si nepodržela svou původní podobu. Takový předpoklad však v jeho obecnosti nelze prokázat, a možnost chápat jednotlivou biblickou knihu jako celek, který vykazuje jistou vnitřní soudržnost, tak v bádání naopak zůstávala opominuta. Sporný byl také předpoklad, že lidový tradiční proces pracoval s ohledem na možnosti lidské paměti jen s menšími literárními jednotkami: jak totiž někteří historikové upozornili, přednes textů byl i v Izraeli úkolem profesionálů, což výrazně mění dnešní představu o možné délce tradovaných textů.

Přístup kritiky formy dále užíval při stanovení žánru vnějších měřítek a ve svém důsledku vedl k zevšeobecnování. V rámci jednotlivých žánrů však vždy existovalo určité množství podvariant, jejichž odlišnosti mají důsledky i pro výklad daného textu. Konečně, klasická kritika formy vycházela z předpokladu, že každý literární žánr je spjat pouze s jedním liturgickým zařazením. Pro takto obecně vymezený předpoklad však chybí dostatečné opodstatnění. Jako přiměřenější by se proto jevilo vztahovat koncept *Sitz im Leben* na celý spis než na žánr, který je spisem

¹⁴⁵ „Na začátku exegetické práce s žalmem není nic důležitějšího než rétorická kritika... rétorická analýza odkrývá jedinečnost konkrétního žalmu.“ Achtemeier, Elizabeth. *Preaching from the Old Testament*. Louisville, Westminster John Knox, 1989. S. 147.

¹⁴⁶ Filipi, Pavel. *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*. Praha, Kalich, 2006. S. 208.

¹⁴⁷ Mays, James Luther. *Psalms*. 2. ed. Louisville, Westminster John Knox, 2011. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching; Harn, Roger E. Van; Strawn, Brent A. *Psalms for Preaching and Worship. A Lectionary Commentary*. Grand Rapids, Eerdmans, 2005.

¹⁴⁸ Významným hermeneutickým přístupem, který svým způsobem také překračuje meze kritiky formy, byla škola dějin tradice. Jinou alternativou byl návrh německého starozákonníka Rolfa Knierima (1928) týkající se pružného a mnohostranného chápání žánrů, zasazení textu a jejich vzájemných vztahů, viz Knierim, Rolf P. Old Testament Form Criticism Reconsidered. *Int* 27. 1973, s. 435-468.

¹⁴⁹ Greenwood, David. Rhetorical Criticism and Formgeschichte. Some Methodological Consideration. *JBL* 89 (1970). S. 418n.

představován.

Kritika formy tedy v zásadě pokračovala v linii historicko-kritického bádání, které biblický text vykládalo na základě historického vývoje jeho formování (*diachronní výklad*), a přestala tak věnovat pozornost biblickému textu v jeho konečné podobě. Proto se ve druhé polovině minulého století začal badatelský zájem biblistů přesouvat z historického bádání na bádání literární. Závěry obecných literárních teorií jsou využity pro exegetické metody novodobé *literární kritiky*, která se opět soustřeďuje na text v jeho konečném tvaru.¹⁵⁰ Jak jsme uvedli výše, biblický text je v tomto pojetí vykládán *synchronně*, tj. ve své dochované podobě, bez zřetele na jeho předchozí vývoj.¹⁵¹

¹⁵⁰ V následujícím období se zformovalo více typů *literární kritiky*. Hlavními typy vedle *rétorické kritiky* byly *narativní kritika* a *sémiotická kritika*. *Narativní kritika* nabídla způsob uchopení adekvátní těm biblickým textům, které mají formu vyprávění. Věnuje pozornost především těm prvkům textu, které se týkají zápletky, jednajících osob a hlediska vyprávěče. Sleduje také způsob, jakým je příběh vyprávěn, a to v souvislosti s účinkem textu na adresáta.

Sémiotická kritika vycházela z předpokladu, že „každý biblický text je soudržný celek podléhající přesným lingvistickým zákonitostem“. Navazovala na dílo švýcarského lingvisty Ferdinanda de Saussura (1857-1913), který je považován za původce tohoto přístupu, a dále na práci francouzského sémiotika Algirda J. Greimase (1917-1992) a jím založenou *Pařížskou školu*. Podle Greimasovy metody je možné text, resp. jeho obsah, analyzovat na třech úrovních: 1. na rovině narativní jsou určovány fáze vyprávění a vztahy mezi rolmi jednajících postav v každé z fází, 2. na rovině diskurzivní spočívá analýza v určení významových prvků textu (postavy, čas, místo), 3. na rovině logicko-sémantické usiluje analýza o upřesnění logiky určující základní členění textu. *Výklad Bible v církvi. Dokument Papežské biblické komise z 15. dubna 1993*. Praha, Zvon, 1996. S. 42.

¹⁵¹ Někteří představitelé synchronních přístupů nacházeli inspiraci v soudobé exegezi židovské, jmenovitě v díle židovských myslitelů Martina Bubera (1878-1965) a Franze Rosenzweiga (1886-1929). Nejvýznamnějším podnětem k dalším výkladům Písma bylo jejich největší společné dílo, překlad hebrejské Bible do němčiny, který vydali pod názvem *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (Berlín, 1936) a doprovodili řadou literárněvědných statí. Inspirující byly dále Buberovy úvahy o biblické stylistice: orientuje je na základě jevu, kterému dal název *Leitwortstil*; jako *Leitwort* označuje slovo či slovní kořen, který se v textu smysluplně opakuje a je pro další výklad podstatný. Užití takových klíčových slov v Písmu není podle Bubera jen prostředkem stylistickým, nýbrž je prostředkem vyjádření biblické zvěsti. Buber byl dalším vykladačem Písma příkladem také svým důrazem na nutnost naslouchat textu v původním jazyce: jen takový způsob totiž otvírá možnost zachytit rytmus klíčových slov, jeho vnitřní rytmus, a také vzájemnou souvislost různých biblických textů.

Rosenzweig rozvíjel úvahy o „*tajemství formy biblického stylu*“. Akcentoval neoddělitelnost pravé formy a pravého obsahu, a tedy také neoddělitelnost teologických a stylistických úvah, a také jednotu Písma. Svůj přístup k dochovanému biblickému textu vyjádřil Rosenzweig takto: „*Také my překládáme Tóru jako jednu knihu. Také pro nás je dílem jednoho ducha. Nevíme, kdo jím byl, že by jím byl Mojžíš, tomu věřit nemůžeme. Mezi sebou ho nazýváme písmenem, jakým kritická věda označuje svého předpokládaného konečného redaktora: R. Avšak my toto R nedoplňujeme na slovo Redaktor, nýbrž Rabbenu. Neboť, ať už to byl kdokoli a ať už mu bylo předáno cokoli, on je naším učitelem, jeho teologie je naším učením.*“ (*Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Berlín, Im Schocken, 1936. S. 47). Výklad jednotné struktury menších či větších celků v Písmu byl tedy podle něj založen na tom, že tato jednotka struktury byla diktována obsahem.

Příkladem konkrétního synchronního exegetického přístupu, který na výše uvedené podněty navazuje, je tzv. *amsterodamská škola* (někdy označovaná jako *amsterodamská tradice*). Také pro ni platí, že vyslovuje pochybnosti nad předpoklady a závěry literárně-historické kritiky, analýzy dějin forem a dějin tradice. Na rozdíl od jiných, přísně analytických literárních přístupů je jejím charakteristickým znakem výrazný teologický základ. Rozsáhlé teologické zakotvení jí svým dílem poskytl zejména reformovaný teolog Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976). Z jeho biblické práce

Pozornost rétorické stránce biblického textu byla věnována již od starověku. Pro soudobou rétorickou kritiku je však charakteristické její systematické uplatnění při výkladu Písma. Na jejím začátku stálo bádání amerického starozákoníka Jamese Muilenburga, který svou slavnou přednáškou *Form Criticism and Beyond*¹⁵² dal rétorické kritice název i počáteční program.

Muilenburg byl velmi ovlivněn prací Gunkelovou. Od Gunkela získal porozumění pro formy hebrejské literární kompozice; literární hledisko se pak v jeho díle stávalo stále významnější, ačkoli v jeho případě nevyklučovalo širší vědecký zájem sahající od biblické archeologie až k biblické teologii. Kladný význam kritiky formy nacházel Muilenburg v tom, že přinesla potřebný korektiv k literární a historické kritice 19. století a byla plodnější pro pochopení vztahu Písma k lidskému životu. Za konkrétní přínos Gunkelova přístupu pak Muilenburg považoval jeho zaměření na otázku literárního žánru, reprezentovaného perikopou.¹⁵³

Muilenburg si však zároveň uvědomoval meze tohoto přístupu. Upozornil, že někteří badatelé kladou přílišný důraz na to, co je typické a reprezentativní: „*Kritika formy je samou svou povahou nucena k zevšeobecňování, neboť je soustředěna na to, co je všem reprezentantům jednoho žánru společné, a proto přikládá jednotlivým perikopám vnější měřítko.*“¹⁵⁴ Zdůraznil, že výlučná pozornost literárnímu žánru znamená oddělování formy a obsahu, což může způsobit myšlení a záměr pisatele či řečníka zatemňovat. Vytkl kritice formy rovněž její „*averzi*“ k psychologickým interpretacím a rezistenci vůči historickému komentáři.¹⁵⁵

Z těchto důvodů vyzval ke zkoumání dalších literárních rysů, které dosud zůstávaly často opomíjeny. V uvedené přednášce formuloval výchozí zásadu a badatelský zájem:

„*Důsledné a řádné začlenění slov v jejich lingvistické struktuře nám vyjeví podstatu a konstrukci pisatelovy myšlenky, nejen její obsah, ale i způsob, jakým uvažuje... pochopení povahy hebrejské literární kompozice, odhalení vzorů struktury, které jsou užity pro vytvoření literární jednoty, poetické či prozaické, a rozlišení mnoha*

můžeme jmenovat: Miskotte, Kornelis Heiko. *Bijbels ABC*. Zevende druk. Baarn, Ten Have, 1992; česky: *Biblická abeceda*. Heršpice, Eman, 1996.

¹⁵² Muilenburg, James. *Form Criticism and Beyond*. *JBL* 88. 1969, s. 1-18. Autoři, kteří pojednávají o tematické rétorické kritice, jen zřídka tuto přednášku nezmiňují.

¹⁵³ Muilenburg, James. *Form Criticism and Beyond*. *JBL* 88. 1969, s. 2.

¹⁵⁴ Muilenburg, James. *Form Criticism and Beyond*. *JBL* 88. 1969, s. 5.

¹⁵⁵ Tamtéž.

*různých rysů, jimiž jsou výpovědi vyjádřeny a uspořádány do jednotného celku.*¹⁵⁶

Muilenburg metodicky předložil dva hlavní úkoly, kterými se rétorická kritika při exegezi textu má zabývat. Prvním z nich je vymezení hranic či rámce literární jednotky; toto vymezení je podstatné pro porozumění pisatelovu záměru. Druhým úkolem je rozpoznat strukturu kompozice a rozlišit uspořádání jejích součástí, a dále zaznamenat rétorické prvky, které jsou použity k vyznačení vývoje uvnitř perikopy a posunů a zlomů ve vývoji uvažovaní pisatele. Muilenburg sledoval také strukturální rysy biblických poetických textů, zjm. paralelismus a výskyt bikolonů a trikolonů ve vymezených seskupeních.

Muilenburgův koncept je nutné chápat v souvislostech jeho celého díla. Při šíři jeho badatelského záběru¹⁵⁷ byla rétorická kritika v rámci jeho díla jistě zájmem specifickým, v každém případě však jedním z mnoha.

Některé možné výhrady vůči svému návrhu předjímal již Muilenburg sám. Na námitku, že v určování míst kompozice, na která je položen důraz, je příliš mnoho subjektivity, argumentoval, že jednak při posuzování těchto otázek neexistuje za literární cit náhrada a jednak bývá uvnitř kompozice přítomna řada znaků vyznačujících, která místa textu jsou závažná.¹⁵⁸

Zásadní výhrady se však týkaly skutečnosti, že Muilenburg chápal rétoriku v zásadě jako *stylistiku*, zatímco rétoriku jako nauku o přesvědčování (dle Aristotelovy definice) opomíjel. Tím se rétorická kritika stávala sotva odlišitelnou od literární kritiky, příp. estetiky.¹⁵⁹ Praktickým problematickým momentem Muilenburgova návrhu však je skutečnost, že Muilenburg nikdy nevypracoval úplný, systematický výklad svého pojetí a nevytvořil metodologii, která by umožnila přesněji sledovat, jakým způsobem navrhuje s biblickým textem exegeticky pracovat. Přesto považujeme Muilenburgovu výzvu soustavně se zabývat biblickým textem v jeho konečné podobě,

¹⁵⁶ Muilenburg, James. Form Criticism and Beyond. *JBL* 88. 1969, s. 7.

¹⁵⁷ Šíři Muilenburgova vědeckého zájmu dosvědčují jak jeho žáci, tak zpracované bibliografie jeho prací. Muilenburgova bibliografie do r. 1962 byla publikována v Hicks, R. Lansing. A Bibliography of James Muilenburg's Writings. In: Anderson, Bernhard W.; Harrelson, Walter J. *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg*. New York, Harper & Brothers, 1962. S. 233-242. Bibliografii od r. 1962 vydal Ball, Ivan J. Additions to a Bibliography of James Muilenburg. In: Jackson, Jared J.; Kessler, Martin. *Rhetorical Criticism. Essays in Honor of James Muilenburg*. Pittsburgh, Pickwick, 1974. S. 285-287.

¹⁵⁸ Muilenburg, James. Form Criticism and Beyond. *JBL* 88. 1969, s. 9.

¹⁵⁹ Gitay, Yehoshua. Rhetorical Criticism. In: Haynes, Stephen R.; McKenzie, Steven L. (ed.). *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*. Louisville, Westminster John Knox, 1993. S. 136.

a to včetně jeho rétorických rysů, za mimořádně podnětnou.

Muilenburg měl ve svém úsilí na poli rétorické kritiky řadu pokračovatelů a rétorická kritika se stala biblickou disciplínou praktikovanou různými způsoby. Hlavní rozdíly mezi novějšími rétorickými přístupy souvisely se dvěma odlišnými, navzájem se však nevylučujícími pojetími rétoriky: rétorika jako umění kompozice a rétorika jako umění přesvědčování.¹⁶⁰

Mezi exegety, kteří aplikují postupy rétorické kritiky, bývá zařazován americký starozákonník a Muilenburgův žák Walter Brueggemann (1933). Jeho badatelský záběr i způsob exegetické práce je ovšem širší: zabývá se mimo jiné vztahem mezi Starým Zákonem a křesťanskými kanonickými spisy, původem a vývojem křesťanských dogmat nebo vývojem židovsko – křesťanských vztahů.

Pokud jde o biblické bádání, Brueggemann navázal především na kritiku formy Hermanna Gunkela. Jako podstatný podnět pro svou práci zmiňuje také dílo Clause Westermanna, který mimo jiné vysledoval, že literární dynamika žalmů odpovídá projevům dynamiky víry a tyto projevy umožňuje, a zároveň postuloval, že základní podobou žalмовého vyjádření – od kterého se jiná vyjádření odvíjí - je nářek. Ze školy kritiky formy přejal Brueggemann také zájem o zasazení biblických textů, bere však při tom zároveň ohled na sociální zařazení čtenářů Písma; v této souvislosti uvádí, že čte Písmo jako *knihu práva a spravedlnosti*. S přístupem rétorické kritiky koresponduje Brueggemannův zájem o literární podobu biblických textů. Sleduje dynamiku textu a dialektický charakter Písma.

Brueggemann bere tedy v úvahu nároky vědecké kritiky, přitom však nepřehlíží ani *naivitu zbožné tradice (naivete of the devotional tradition)* užití Písma.¹⁶¹ Z toho důvodu je jeho záměrem přicházet s výkladem Písma, který by byl výkladem *věřivým (belief-ful)* a považuje za potřebné vytvářet *postkritickou* interpretaci, která by poskytla možnost, aby se zbožná i vědecká tradice navzájem ovlivňovaly a podpořily.¹⁶²

¹⁶⁰ Pojetí rétoriky jako umění kompozice mělo své kořeny již u sofistů, Quintiliána a církevních otců; zabývalo se zejména strukturou (*dispositio*) a stylem (*elocutio*) řeči nebo textu.

¹⁶¹ Brueggemann, Walter. *The Message of the Psalms. A theological Commentary*. Minneapolis, Augsburg Fortress, 1984. S. 15.

¹⁶² Brueggemann, Walter. *The Message of the Psalms. A theological Commentary*. Minneapolis, Augsburg Fortress, 1984. S. 16.

Při výkladu žalmů Brueggemann nepřestává sledovat svůj záměr teologický: „Podoba a dynamika žalmů může být nejužitečněji uchopena podle teologického rámce ukřižování a vzkříšení.“¹⁶³ Brueggemann zde navazuje na Westermannovy úvahy týkající se vztahu nářků a chval v žalmech a dále je rozpracovává. Doklad pro skutečnost, že hluboká ztráta a velké obdarování představují protipóly, které však navzájem souvisejí, nachází Brueggemann v životě Ježíše Krista, ale také ve skutečnosti křtu. Anebo – ještě na jiné rovině - v osudu Jeruzaléma.

Proto se také rozhodně ohrazuje proti podobě křesťanské zbožnosti, která je romantická a nereálná ve své pozitivnosti. Sám naopak za základní pro život víry považuje žalmy negativity, projevy stížnosti či naopak pokání.

Tím se dostáváme k dalšímu rysu Brueggemannovy exegetické práce, kterým je jeho pastorační ohled. V úvodu svého komentáře k žalmům *The Message of the Psalms* výslovně upozorňuje, že při své snaze o *postkritický* exegetický přístup měl na mysli zvláště pastorační využití žalmů. Usiluje tedy o zprostředkování mezi nabídkou podoby víry, jak ji lze v biblických žalmech nalézt, a zkušeností, která je lidem společná.

S ohledem na situaci čtenáře-modlitebníka pak Brueggemann předkládá rozdělení žalmů do tří tematických skupin: *žalmy orientace*, *žalmy dezorientace*, *žalmy nové orientace*.¹⁶⁴ Je si vědom, že rozdělení nezahrnuje celou šíři žaltáře (stranou navrženého schématu zůstávají například královské žalmy aj.). Schéma ale chce být pomocí k tomu, aby si čtenář mohl uvědomit aspekty žalmových modliteb, které by jinak zůstávaly nepovšimnuty. Návrh rozdělení odráží období, která patří k obecné lidské zkušenosti: období spokojeného života, kterému odpovídají žalmy orientace, vyjadřující především radost, potěšení, vděčnost, spolehnutí na Boha; období bolesti, odcizení, utrpení nebo smrti, které vyvolávají vztek, zášť či sebelítost: jim odpovídají žalmy dezorientace, v různé intenzitě vyjadřují bolestný zmatek; a konečně období, kdy člověk zažívá překvapivé obraty, kdy je nově zahrnut dary od Boha: to je vysloveno v žalmech nové orientace.

¹⁶³ Brueggemann, Walter. *The Message of the Psalms. A theological Commentary*. Minneapolis, Augsburg Fortress, 1984. S. 10.

¹⁶⁴ Brueggemann, Walter. *Psalms and the Life of Faith: A Suggested Typology of Function*. In: Týž. *The Psalms and the Life of Faith*. Minneapolis, Augsburg Fortress, 1995. S. 3-66.

Život víry, jak je vyjádřen v žalmech, je tedy soustředěn na dva rozhodující kroky víry: krok z orientace do období dezorientace a krok z kontextu dezorientace do nové orientace. Jak již bylo naznačeno výše, křesťanské uchopení obou kroků víry – a také jejich ohlasů v žalmech – se v obou případech orientuje na událostech ze života Ježíše Krista: v prvním případě na ukřižování, ve druhém na vzkříšení. Tyto dvě základní skutečnosti křesťanské víry Brueggemann usiluje uvést do vztahu nejen s obdobími našeho života (umírání a povstávání) a dvěma základními polohami žalmového vyjádření (*nářek* a *chvála*), ale také s rozhodujícím zaměřením zbožnosti židovské (utrpení a naděje).¹⁶⁵ Brueggemann si je vědom, že jím předložený návrh znamená uchopení života, jaké je současné převažující kultuře cizí.

Obdobným způsobem Brueggemann postupuje i při výkladu žalmů, které nezapadají do jím naznačeného schématu orientace – dezorientace – nová orientace. Jako příklad tu může posloužit jeho práce s žalmy, které shrnuje pod označením *historical recital* (*historická vyprávění*).

Také při jejich výkladu se zabývá literárními a rétorickými danostmi: věnuje pozornost jazyku žalmů, ptá se na souvislost mezi tím, co se stalo, a tím, jak je to řečeno. Také tentokrát se dotazuje na sociální funkci žalmu. Navzdory tomu, že tyto žalmy se navenek vztahují k historickým událostem, jsou zároveň také rétorickými akty a jako takové odrážejí – byť skrytě – určité zájmy. V tomto případě jejich trvalé používání prostředkuje minulost Izraele do jeho současnosti.¹⁶⁶

Tyto žalmy plní svými zvláštními důrazy (poslušnost, vděčnost za nové politické možnosti atd.) různé sociální funkce. Brueggemann to vyjadřuje slovy, že tyto žalmy „*činí svět*“: zvou každou generaci znovu k účasti na dramatu Izraele, tvoří, evokují, navrhují síť symbolů a metafor, vzpomínek a nadějí.¹⁶⁷

Přínos rétorické kritiky spočívá v tom, že věnuje soustředěnou pozornost biblickému textu. V případě žalmů se jí tak daří nesetrvávat při kategorizaci žalmových žánrů, ale s přihlédnutím k nim objevovat jedinečnost každého jednotlivého žalmu. Nenacházíme zde novou odpověď na naši otázku po určení žalmů

¹⁶⁵ Tamtéž, 22.

¹⁶⁶ Brueggemann, Walter. *Abiding Astonishment. Psalms, Modernity and the Making of History*. Louisville, Westminster / John Knox, 1991. S. 14.21.

¹⁶⁷ Pavel Filipi v této souvislosti hovoří o řeči vypůjčené, resp. propůjčené. Filipi, Pavel. *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegezi* Praha, Kalich, 2006. S. 205n.

ani po možnosti kázat na žalmy v církvi, o to větší je však přínos tohoto přístupu, pokud jde o specifické možnosti, které žalmy poskytují pro kázání: díky rétorické kritice nově objevujeme v žalmech řadu literárních a rétorických rysů, které lze homileticky využít; o tomto tématu pojednáme v kapitole 4.1.

3. 2. 3 Sociálně-dějinný přístup

Uvedli jsme výše, že Brueggemann se dotazuje na sociální funkci žalmů. Nad *žalmy orientace* jeho otázka zněla: „*kdo zažívá život takovým způsobem a kdo nejspíše potřebuje utvrzení takového druhu*“?¹⁶⁸ Sociálně-dějinný přístup vychází z otázek tohoto typu a dále je rozpracovává. Také u tohoto přístupu k Písmu předběžně předpokládáme podněty pro kázání na žalmy, zejména pokud jde zvláštní témata žalmové literatury vhodná pro kázání.

Výrazným představitelem sociálně-dějinného přístupu se stal severoamerický teolog Norman K. Gottwald (1926). Gottwald si při výkladu biblického textu, a to i při výkladu žalmů pokládá zacílenou otázku, kdo jsou utiskovaní a kdo utiskovatelé. Přejímá od Brueggemanna jeho kategorizaci žalmů a zaznamenává, že „*momenty*“ *orientace, dezorientace a reorientace* (sic!) byly dosud pojednávány spíše z hlediska psychologického než v jejich sociálním rozměru. Proto postuluje:

*„Je však evidentní, že 'dezorientace' vyjádřená v žalmech není záležitostí fyzického nebo psychického selhání v neutrální sociální situaci. Setkáváme se s napětími, krizemi a trhlinami ve společenském uspořádání, které se velice ostře projevují v životech jednotlivých žalmistů, nicméně postihují pospolitost celou.“*¹⁶⁹

Gottwald uznává, že kvůli konvenčnosti žalmového jazyka je obtížné stanovit přesnou identitu těch, kteří jsou utiskováni, avšak jazyk žalmů podle něj nicméně vyvolává představu světa sociálně-ekonomického tlaku, ve kterém je utiskovaný obžalován ze zločinu a ve kterém jsou mu upírána jeho práva, možnosti obživy, dobré postavení ve společnosti nebo svoboda pohybu.

Gottwald souhlasí s náhledem, že původní funkce většiny žalmů mohla být kultická, avšak rekurs ke smlouvě s Hospodinem „*se stal zvláště oblíbeným, když byly*

¹⁶⁸ Brueggemann, Walter. *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*. Minneapolis, Augsburg, 1984. S. 26.

¹⁶⁹ Gottwald, Norman. K. *Hebrew Bible. A Literary Introduction*. Philadelphia, Fortress, 1985. S. 538.

sekulární soudy postupně korumpovány vlivem velkých majitelů půdy.“¹⁷⁰ Při srovnání jazyka žalmů s jazykem proroků podle Gottwalda takřka nevzniká pochybnost o tom, že podstatná část utrpení, proti kterému žalmisté protestují, spočívala ve „*zchudnutí obyvatelstva*“ kvůli manipulacím s dluhy a konfiskačním procedurám. Kněží ve svých žalmech nářků zůstávali u vágního jazyka, neboť vyjádřit se jasněji by prý mohlo znamenat další sankce proti účastníkům bohoslužby, včetně kněží. Zastoupení děkovných písní jednotlivce by podle Normana Gottwalda mohla naznačovat, že akce utlačovatelů byly někdy pozastaveny, ačkoli z dlouhodobého hlediska zdaleka převažovaly.¹⁷¹

Sociálně-dějinný přístup vychází z Marxova předpokladu, že literární produkce je rozhodujícím způsobem ovlivněna úrovní společensko-ekonomických vztahů.¹⁷² Z tohoto předpokladu vychází i N. Gottwald. Ptá se po sociálních příčinách vzniku biblických textů, v našem případě žalmů, i po jejich funkci ve společenském systému. Typickým způsobem však podléhá ideologizaci, když ohledává právě jen tyto souvislosti vzniku a užití žalmů. Jistě můžeme oprávněně předpokládat, že také v Izraeli existovala sociální nerovnost a že také zde docházelo k sociálním nespravedlnostem. Gottwaldovy konkrétní úsudky v tomto směru však nacházíme bez náležitého doložení a zdůvodnění.

Sociálně-dějinný přístup přichází nicméně se závažnou otázkou po sociálním statusu žalmisty a společenských okolnostech jeho nářku. Výklad žalmů stejně jako úvahy o jejich zasazení (*Sitz im Leben*) se tímto způsobem rozšiřují o politický a ekonomický rozměr.¹⁷³ Jedná se o podněty, které je možné vzít v úvahu nejen při exegetické práci, ale také při tvorbě kázání.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Tamtéž. S. 539.

¹⁷¹ Tamtéž. S. 540.

¹⁷² Viz např. Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Die deutsche Ideologie (1845/1846)*. Berlin (DDR), Dietz, 1958. Marx-Engels-Werke. Band 3. S. 9-530.

¹⁷³ Oeming, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha, Vyšehrad, 2001. S. 65.

¹⁷⁴ Z jiné strany přistupuje k sociální otázce v žalmech E. Achtemeierová, která při svém výkladu kletebných žalmů poznamenává: „*Kazatel má v žaltáři mocný nástroj proti sociální nespravedlnosti... Církev se může od žalmisty učit, že je správné modlit se za zničení nepřátel Božích.*“ Achtemeier, Elizabeth. *Preaching from the Old Testament*. Louisville, Westminster / John Knox, 1989. S. 143.

3. 2. 4 Kanonický přístup

S novými literárními metodami velmi úzce souvisí také kanonický přístup. Bývá zařazován mezi metody zaměřené na text a jeho svět,¹⁷⁵ charakteristické je však, že Písmem se tento přístup zabývá zásadně v jeho konečné, kanonické podobě.

Zřejmě nejvýraznějším zástupcem tohoto přístupu je americký starozákonník Brevard S. Childs. Také on navázal na Gunkelův program, uznává Gunkelův mimořádný přínos pro další bádání, konstatuje nicméně, že řada otázek, které byly předloženy předchozím historickým bádáním, zůstala Gunkelovým přístupem nezodpovězena.

Brevard S. Childs tedy i při výkladu žalmů vychází zásadně z konečné podoby žaltáře. Reflektuje sice znaky ústního i písemného vývoje biblického textu, tj. v tomto případě například přítomnost menších sbírek nebo redakční uspořádání žaltáře, avšak pracuje jen se zjevnými danostmi textu (např. rozdělení žaltáře), ptá se na jejich význam a také na to, jak výsledná podoba žaltáře dosvědčuje redaktorovo porozumění žalmům a jejich působení ve společenství víry.¹⁷⁶

Při výkladu žalmu 1 hledá Childs paralelní vyjádření v rámci celého kánonu a na základě odkazů k Dt 30 a Joz 1,8 pak vyvozuje, že žalmista chápe modlitbu Izraele již jako odpověď na předchozí Boží oslovení. Žalmu 1 je zároveň přidělena významná funkce úvodu k žalmům, které mají přijít ke slovu, ke čtení a meditaci. Dochází zde tak k tomu, že „*Boží Tóra, která je živým slovem Božím, je prostředkována svou psanou podobou jako Písmo svaté.*“¹⁷⁷ Požehnání vyslovené jako nadpis k celému žaltáři („*Blaze muži, který... nad jeho zákonem rozjímá ve dne i v noci,*“ 1,1) se tedy vztahuje k rozjímání svatých spisů, které za ním následují. Izrael zde tedy slyší Boží slovo dané prostřednictvím žalmistovy odpovědi, a proto jeho modlitby mají nyní funkci samotného Božího slova.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Viz Oemingova systematizace vykladačských metod. Oeming, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu.* Praha, Vyšehrad, 2001. S. 93nn.

¹⁷⁶ Childs, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture.* Philadelphia, Fortress, 1979. S. 512n.

¹⁷⁷ Tamtéž. S. 513.

¹⁷⁸ Childs zde ze svých východisek dospěl takřka ke stejnému vyjádření jako Dietrich Bonhoeffer; Bonhoefferovu úvahu o žalmech jako lidském slovu a slovu Božím také zmiňuje. Představíme ji blíže v kapitole 5.

Podstatné je Childsovo upozornění, že žalmy jako modlitby Izraele obdržely jako svaté Písmo novou roli. Například žalmy 108 nebo 86, považované historickou kritikou za kompilace jiných žalmů nebo textů Písma, jsou pro něj dokladem použití ranějších spisů k vytvoření nové formy, mající vlastní identitu: „*dosvědčují touhu Izraele vyslovit novou chválu Boha prostřednictvím starších forem*“.¹⁷⁹ Tím, že slova žalmů byla písemně zaznamenána a následně zařazena do sbírky žalmů, byla zároveň vyvázána ze svého kultického kontextu. Tím se však také otevřela možnost, aby tato slova byla použita v nových kontextech, zpracována v jiných situacích, a to aniž by ztrácela svůj původní význam.¹⁸⁰

Takovým způsobem vykládá například nářky jednotlivce. Childs považuje za možné, že žalmistovo „já“ původně představovalo jednotlivce. V každém případě se však žalm svým zařazením do kánonu, příp. také svým novým nadpisem (jako příklad žalmu jednotlivce, který byl nadpisem interpretován jako žalm lidu, uvádí Childs žalm 30) nově stal společným vyjádřením lidu.

Z homiletické perspektivy je významný ještě jeden významový posun, kterému Childs věnuje pozornost. Mnoho žalmů bylo svým nadpisem historizováno, 73 žalmů je připsáno Davidovi, 13 z nich odkazuje ke konkrétní události Davidova života. Všechny tyto události byly v Písmu zaznamenány, jejich souvislost s žalmem však byla na základě výkladu žalmu odvozena druhotně. Childs upozorňuje, že události, které měly být podnětem k dané modlitbě, však nejsou vzaty ze života v královském úřadě: David je v nich představen jako obyčejný člověk, se všemi lidskými slabostmi. Žalmy, které mohly být kdysi součástí kultu, jsou tedy napříště předávány jako žalmy Davidovy, avšak dosvědčují situace známé z běžného života. Touto historizací byly tedy žalmy vlastně zaktualizovány a zpřístupněny dalším generacím. Na základě svých úvah o kanonickém procesu Childs uzavírá: „*Původní význam už není odpovídající normou k ověřování významu nového*“.¹⁸¹

Jako *kanonicko-strukturální* příležitostně označuje svůj exegetický přístup také nizozemský starozákoník Karel Deurloo.¹⁸² Je výrazným představitelem

¹⁷⁹ Childs, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia, Fortress, 1979. S. 515.

¹⁸⁰ Tamtéž. S. 519.

¹⁸¹ Tamtéž. S. 522.

¹⁸² Deurloo, Karel, Berg, Evert van den, Midden, Piet van. *Koning en Tempel*. Kampen, Kok, 2004. Kleine Bijbelse Theologie. Deel II. S. 9.

amsterodamské školy, kterou jsme zmínili výše v souvislosti s rétorickou kritikou. Přístup K. Deurloo je však inspirován z více zdrojů, jsou jimi odkaz nizozemských teologů Kornelise H. Miskotteho a Franse Breukelmana (1916-1993), inspirace židovskými výklady, dále synchronní přístup k Písmu, a to se zvláštním zřetelem k literárním a rétorickým danostem textu (mluvené podobě biblického textu, základním pojmům textu¹⁸³, opakování slovních spojení či jednotlivých slov, makrosyntaktickým signálům, paralelismu membrorum nebo repetitím slov či slovních spojení) a dále k pojmovým odkazům v rámci příslušného starozákonního spisu, resp. celého kánonu.

Například při výkladu 1. žalmu¹⁸⁴ uvádí Deurloo souvislost tohoto žalmu s Ježíšovým výrokem o dvou cestách (Mt 7,13n), a žalm tak představuje jako starozákonní pozadí tohoto výroku. Příležitostně reviduje obvyklý překlad.¹⁸⁵ Sleduje, že trojnásobné, negativní vyjádření 1. verše vyvažuje pozitivní vyjádření 2. verše nebo že sled sloves jít-stát-sedět znamená, že pohyb na první cestě se zastavuje: tato cesta je u konce, nikam nevede. Deurloo usuzuje, že obraz stromu si žalmista vypůjčil od proroka (Jr 17,8), a upomínal tímto způsobem na situaci ráje, obraz plev pak postavil jako jeho protiklad: život, růst, plody a stabilita proti smrti, neplodnosti a nestabilitě. Výraz „*na soudu*“ nechápe Deurloo navzdory rabínským výkladům jako odkaz k poslednímu soudu, nýbrž na základě odkazu k Lv 19,15.35 jako odkaz k „*vykonávání práva*“.¹⁸⁶

Pro výklad žalmů má kanonický přístup významný praktický důsledek: jednotlivý žalm není již vykládán jako samostatný text, ale vykládá se zásadně v kontextu příslušné skupiny žalmů, knihy žalmů, celého žaltáře, případně celého kánonu.¹⁸⁷ To má svůj význam i pro případné kazatelské využití žalmů: kazatel může na tvorbě kázání pracovat s vědomím, že určité téma nebo typ vyjádření, které se nedostávají ke slovu v konkrétním, jednotlivém žalmu, mohou být vyjádřeny v žalmech souvisejících, případně v rámci celého žaltáře; v případě potřeby pak může na tuto skutečnost vhodným způsobem odkazovat.

¹⁸³ Srv. Miskotte, Kornelis Heiko. *Bijbels ABC*. Zevende druk. Baarn, Ten Have, 1992.

¹⁸⁴ Deurloo, Karel, Eykman, Karel. *Wat heb je, zee, dat je vlucht? Psalmen gelezen, gehoord en verteld*. Baarn, Ten Have, 1986. S. 23-28.

¹⁸⁵ Např. úvod žalmu překládá „*Blaze tomu, kdo...*“ (niz. „*Geluk voor degene die...*“), neboť užitý hebrejský výraz *vyai* lze překládat také jako *někdo*.

¹⁸⁶ Deurloo, Karel, Eykman, Karel. *Wat heb je, zee, dat je vlucht? Psalmen gelezen, gehoord en verteld*. Baarn, Ten Have, 1986. S. 27.

¹⁸⁷ Oeming, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha, Vyšehrad, 2001. S. 96.

Zásadní pro naši úvahu je však vyjádření kanonického přístupu, které se týká žalmů jako Písma a změny jejich kontextu. Třetí námitkou proti kázání na žalmy, kterou jsme uvedli v úvodu práce, bylo tvrzení, že žalmy byly určeny k modlitbě či zpěvu při bohoslužbě, a nebyly tedy určeny ke kázání. Brevard S. Childs však přesvědčivě ukázal: tím, že žalmy získaly podobu psaného textu, ztratily vazbu ke svému liturgickému určení modliteb (které ovšem nemuselo být jejich původním určením), a otevřely se tak také pro užití v nových souvislostech. Vedle čtení, studia nebo modlitby mimo liturgii považujeme za takové oprávněné užití a nový kontext žalmů také kazatelské zvěstování. Liturgické určení žalmů, potvrzované školou dějin formy, není napříště závazné pro jejich další užití.

3. 2. 5 Shrnutí

Vícekrát jsme se v této kapitole dotkli otázky křesťanského zvěstování na základě žalmů. Westermannův nálezný dynamického vztahu *nářku a chvály* otevírá pro kázání řadu existenciálních témat. Přes jednostrannost Gottwaldových výkladů nacházíme i v jeho přístupu výrazný podnět zabývat se sociální otázkou při exegezi žalmů i při aplikaci v rámci tvorby kázání. Kanonický přístup pak znamená rozšíření horizontu o souvislosti jednotlivého žalmu s celkem žaltáře.

K tématům specificky křesťanského zvěstování jsme mnoho podnětů nezaznamenali. Výjimkou jsou v tomto ohledu úvahy Clause Westermanna, který spíše než vnější narážky a formulace nabízející se pro christologický výklad, hledal vnitřní souvislosti žalmových výpovědí s tím, co nastalo v Kristu. Takových míst nachází sice velmi málo, ale o to cennější je jejich nálezný.

K námitce týkající se liturgického určení žalmů jsme v této kapitole došli k relevantnímu a zásadnímu protiargumentu. Škola dějin formy v naší diskusi nejprve potvrzovala, že původním určením žalmů jako takových bylo užití jako modliteb nebo písní při bohoslužbě nebo jiné slavnosti.

Bádání kanonického přístupu však dostatečně ukázalo, že zapsáním a sebráním do jedné sbírky byly žalmy uvolněny ze svého liturgického kontextu. Z toho důvodu není nutné vázat se původním určením a užitím jednotlivých žalmových sbírek a je možné je užit v jiných souvislostech a k jiným účelům: mimo jiné jako textů ke kázání.

Rétorická kritika představuje významný přínos, pokud jde o rozkrývání specifických podnětů žalmové literatury pro kázání. Bude to zejména tento přístup, který také uplatníme v následující kapitole, která se k otázce žalmových specifik váže.

4. SPECIFICKÉ MOŽNOSTI KÁZÁNÍ NA ŽALMY

V předchozích kapitolách jsme se zabývali otázkou možnosti křesťanského kázání na žalmy: za jakých podmínek je v církvi možné kázat na starozákonní žalmy. Zároveň jsme při tom odpovídali na námítky, které se proti možnosti kázat na žalmy ozývají. V této kapitole uchopíme otázku po možnostech kázání na žalmy z jiné strany: budeme chtít prokázat, že žalmová literatura otevírá vlastní specifické možnosti pro tvorbu kázání.

Takovými specifickými možnostmi mohou být rysy žalмовé literatury, které jsou zvláštní v rámci celého Písma. Půjde jednak o danosti obsahové - témata, která v žalmech nacházíme ve zvláštní podobě nebo zvlášť zdůrazněna; touto tematikou jsme se již zabývali v předchozích kapitolách. Specifickými možnostmi, které žalmy pro tvorbu kázání poskytují, jsou však také jejich literární a rétorické danosti. Právě literární podoba žalmů je tím, co je činí specifickými a čím se Kniha žalmů již navenek odlišuje od všech nepoetických spisů Písma. Literární podobu žalmů přitom nepovažujeme za pouhý formální prostředek, nýbrž vycházíme z toho, že forma žalmů neodlučitelně souvisí s jejich obsahem. V tomto smyslu se hlásíme k tezi o neoddělitelnosti formy a obsahu, pravdy a sdělení pravdy.¹⁸⁸

Tuto kapitolu tedy budeme strukturovat podle jednotlivých literárních a rétorických prostředků žalmů. Jedná se zejména o jejich rétorickou situaci, stavbu žalmů a charakteristiky jejich poetického jazyka - metaforu, *parallelismus membrorum* a *metrum*. Každý z těchto jevů nejprve uvedeme stručnou charakteristikou, povšimneme si jeho výskytu v rámci celého žaltáře nebo jeho části, zvážíme možnosti jeho užití v kazatelské tvorbě a předložíme příklad takového použití. V návaznosti na

¹⁸⁸ V souvislostech homiletiky rozpracoval tuto tezi německý homiletik Gert Otto (1927-2005), zejména ve své práci *Predigt als Rede* (1976). Otto nahlížel kázání zásadně z hlediska rétoriky, otázky obsahu kázání pak ovšem v podstatě pomíjel. Na druhé straně si však byl vědom nebezpečí pojetí, které by řečovou událost jako formu řeči oddělovalo od jejího obsahu a činilo z ní pouhý nástroj k přesvědčování, viz jeho pozdější práce *Rhetorische Predigtlehre* (1999).

literární a rétorické rysy žalmů pak pojednáme také některá z typických témat žalmů a jejich možné uplatnění v kazatelské tvorbě.

4. 1 Přímá řeč

První literární daností, kterou se žaltář jako celek odlišuje od jiných knih Starého zákona a činí jej specifickým, je již sama skutečnost, že žalmy mají podobu přímé řeči.

Z různých definic přímé řeči zde uvádíme alespoň dvě následující. První z nich pochází od českého jazykovědce akademika Bohuslava Havránka (1893-1978): „*Přímá řeč podává něčí projev přímo tak, jak byl pronesen... Užíváme v ní jako v rozhovoru často 1. a 2. osoby, způsobu rozkazovacího apod.*“¹⁸⁹ Druhou definici vybíráme z aktuální publikace brněnského lingvisty Miroslava Grepla (1929): „*Přímá řeč je literární figura, kterou tvoří jedna nebo několik vět vložených do vyprávění jako doslovný citát jiné osoby, než je vypravěč.*“¹⁹⁰ Tyto definice jsou navzájem různorodé: první z nich charakterizuje přímou řeč mimo jiné pomocí užitých jazykových prostředků (gramatické osoby, slovesný způsob), druhá vymezuje přímou řeč jejím kontextem; s oběma vymezeními zde budeme dále pracovat.

Žalmy se předně stávaly přímou řečí fakticky, tedy v tom smyslu, že zaznívaly jako modlitby či zpěvy jednotlivce nebo lidu, tj. jako přivlastněná, „*vypůjčená řeč*“¹⁹¹ při chrámové bohoslužbě. Vycházíme zde z výsledků bádání školy dějin formy, že jednotlivé části žaltáře byly určeny právě k přednesu při chrámové bohoslužbě, případně jiným příležitostem.

Zároveň jsou ovšem žalmy přímou řečí také v tom ohledu, že mají zčásti podobu osobního projevu také formálně, tj. na rozdíl od vyprávění obsahují vyjádření formulovaná nejen ve třetí osobě, ale také v osobě první a druhé (viz první uvedená definice přímé řeči). V žalmech tedy promlouvá jednotlivec nebo lid a jejich slova jsou adresována Bohu nebo ostatním účastníkům bohoslužby, případně protivníkům.

¹⁸⁹ Havránek Bohuslav; Jedlička, Alois. *Stručná mluvnice česká*. Praha, SPN, 1981. 22. vyd. S. 185.

¹⁹⁰ Grepl, Miroslav. *Jak dál v syntaxi*. Brno, Host, 2011. S. 66.

¹⁹¹ Filipi, Pavel. *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegezi*. Praha, Kalich, 2006. S. 208n.

Biblický nález

Pokud jde o biblický nález, ráz přímé řeči podle první z uvedených definic, tzn. že je v nich užito první nebo druhé osoby, mají podle našeho zjištění takřka všechny žalmy. Výjimkami jsou v tomto ohledu pouze žalmy 1, 112 a 133. Žalm 1 bývá v odborné literatuře označován z hlediska žánru jako *toraický žalm* (*Torah-Psalms*, *torah psalm*), mající funkci prologu celého žaltáře, žalmy 112 a 133 pak jako *písně mudroslovné* (*Weisheitslied*, *wisdom psalm*)¹⁹², případně jsou všechny tyto tři žalmy zařazeny mezi mudroslovné žalmy (*Weisheitspsalmen*).¹⁹³

Výjimkou jsou v tomto ohledu nadpisy žalmů, doplňované při pozdějším redakčním zpracování, které podobu přímé řeči samozřejmě nemají.¹⁹⁴

Možnosti užití

Vycházíme zde z předpokladu, že také Písmo poskytuje kázání jeho řeč.¹⁹⁵ V tomto případě již sama skutečnost, že žalmy jsou přímou řečí, otevírá pro tvorbu kázání některé možnosti.

Podstatnou část Písma tvoří příběhy. Čteme je jako svědectví o tom, jak Hospodin s člověkem jednal. Také žalmy ovšem můžeme číst jako svědectví o tom, jak Hospodin s člověkem jednal – a to navíc jako svědectví přímé. Re-citováním slov žalmu je možné vždycky znovu, takřka „v reálném čase“ vstupovat do situace, z které je žalm vyslovován a kterou také provází - a ve které lze rozpoznat podobnost se situací vlastní. Jak poznamenává německý teolog Walter Rupperecht (1918-2007): „*Toto svědectví o Božím jednání nás zde sice nepotkává v řeči o Bohu, nýbrž v řeči s Bohem.*“¹⁹⁶

¹⁹² Tak dle Harn, Roger E. Van; Strawn, Brent A. *Psalms for Preaching and Worship. A Lectionary Commentary*. Grand Rapids, Eerdmans, 2005. S. xxvnn; Kraus, Hans-Joachim. *Psalmen*. 2. Aufl. Neukirchen, Neukirchener, 1961. 1. a 2. Teilband. S. 2.771.889.

¹⁹³ Westermann, Claus. *Der Psalter*. 4. Aufl. Stuttgart, Calwer, 1980. S. 93n. C. Westermann si zde také blíže všimá podobností mezi žalmy 1 a 112.

¹⁹⁴ Typy, původ a význam žalmových nadpisků pojednávají zevrubněji např. Kraus, Hans-Joachim. *Psalmen*. 2. Aufl. Neukirchen, Neukirchener, 1961. 1. a 2. Teilband. S. xviii-xxx nebo *Žalmy*. Praha, Kalich, 1975. Starý zákon. Překlad s výkladem. Sv. 9. S. 17-25.

¹⁹⁵ Debus, Gerhard. Thesen zur Predigtanalyse. In: Bohren, Rudolf; Jörns, Klaus P. (ed.). *Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt*. Tübingen, Francke, 1989. S. 55.

¹⁹⁶ Rupperecht, Walter. Predigten und Bibelstunden über Psalmen. In: Breit, Herbert, Westermann, Claus (ed.). *Ausgewählte alttestamentliche Texte*. Stuttgart, Calwer, 1966. Calwer Predigthilfen, Band 5. S. 120. Uvedenému výroku zde předchází úvaha o tom, že žalmy „nezpravují o Božím jednání na

Kazateli se zde tak nabízí možnost, aby svědectví žalmu zprostředkoval posluchačům tím způsobem, že svým kazatelským výkladem vstoupí do přímé řeči žalmu a přivlastní si ji: řeč žalmu se stane jeho řečí. Vstup do přímé řeči žalmu znamená také možnost užít spolu s žalmem řeč v první osobě jednotného nebo množného čísla. Na *ich*-formu užitou v žalmu tak kazatel může přirozeně navazovat svým vlastním vyznáním.

Proti kazatelské řeči v těchto osobách je možné vznést námitku, že kázání jako zvěstování o Božích skutcích učiněných pro člověka má být předloženo ve třetí osobě; ozývají se také varování před povýšeně působícím kazatelovým sebevyjadřováním¹⁹⁷ nebo negativním zevšeobecňováním, hovoří-li v kázání za své posluchače.¹⁹⁸ Nemůžeme však odmyslet, že kázání je vždy zároveň svědectvím kazatele: kazatel je tedy oprávněn přiměřeným způsobem promluvit za svou osobu.¹⁹⁹ Obdobným způsobem může dát v kázání najevo, že je součástí církve, které jsou slova Písma adresována, a přiměřeným způsobem promluvit za své posluchače.

Řeč žalmu – jako přímá řeč – navíc často nemá vazbu ke konkrétní události, ke konkrétnímu příběhu²⁰⁰. Nejvýraznější výjimkou z tohoto pravidla je několik žalmů, které byly dodatečně svým nadpisem přiřazeny k určité situaci Davidova života; všechny patří k malé sbírce davidovských žalmů 51-71: 51, 52, (53), 54, 56, 57, 59, 60, 63.²⁰¹ U mnoha dalších žalmů je jejich situace pouze naznačena, anebo je vyjádřena způsobem, který umožňuje metaforický výklad.

Domníváme se, že se jedná o první charakteristiku, díky které jsou žalmy otevřené k interpretaci a užití vždy znovu, v nové situaci. Vycházíme z úvahy, že každá výpověď je odpovědí na určitou otázku. Abychom mohli výpovědi porozumět, musíme znát, na jakou otázku odpovídá. Otázka sama ovšem nebývá ve výpovědi

člověku a s člověkem tak bezprostředně jako dějpravné knihy Starého zákona a evangelia spolu s knihou Skutků apoštolských,“ tamtéž. S. 119. Domníváme se však, že přímá řeč žalmů je naopak bezprostřednějším prostředkem k vyjádření o Božím jednání.

¹⁹⁷ Např. Josuttis, Manfred. *Der Prediger in der Predigt*, in: Týž. *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion: Grundprobleme der praktischen Theologie*. München, Kaiser, 1988. S. 70nn.

¹⁹⁸ K úskalím kazatelovy řeči v uvedených osobách viz Filipi, Pavel. *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*. Praha, Kalich, 2006. S. 242nn.

¹⁹⁹ Roli svědka volí pro kazatele jako nejvhodnější z více možných alternativ americký homiletik Thomas Long. Viz Long, Thomas G. *The Witness of Preaching*. Second ed. Louisville, Westminster John Knox, 2005.

²⁰⁰ V tomto smyslu žalmy neodpovídají druhé z výše uvedených definic přímé řeči, odpovídají ovšem definici první.

²⁰¹ O jednotlivých sbírkách v rámci žaltáře viz např. Westermann, Claus. *Der Psalter*. 4. Aufl. Stuttgart, Calwer, 1980. S. 19.

vyslovena, vyplývá teprve z kontextu - z rozhovoru, na který navazuje, nebo ze situace, která jí předcházela. V případě žalmů však právě tento kontext není znám, a tím spíše se stávají řeči vypůjčitelnou, jak byly také míněny.²⁰² Tato „neuzemněnost“ řeči žalmů klade na druhou stranu o to vyšší nároky na exegetickou přípravu kazatele, jak je některými autory zdůrazňováno.²⁰³

Jako příklad užití přímé řeči v kázání, která navazuje na slova žalmu, uvádíme výňatek ze sbírky kázání pražského biblisty Jana Hellera (1925-2008)²⁰⁴. V tomto kázání jsou slova žalmu „*Bože, zkoumej mě, ty znáš mé srdce, zkoušej mě, ty znáš můj neklid, hled', zda jsem nesešel na cestu trápení, a po cestě věčnosti mě ved'*“ (Ž 139,23n) kazatelsky vyložena následujícím způsobem:

„Zkus si mne, Bože, zdali se mi líbí to, co tobě, zdali dbám na cestu věčnou či jdu cestou model a svévole. Jsou mě odporní opravdu ti, kdo jsou odporní tobě? Já přece nechci být ve své náklonnosti i odporu určován svou libostí a nelibostí, ale tvou vůlí, můj Bože. A proto mi ukaž, čemu či komu se mám stavět na odpor, co si ošklivit, koho považovat za nepřítele...“²⁰⁵

Německý starozákoník Horst Dietrich Preuss (1927-1993) ve své monografii o křesťanském kázání na Starý zákon vznesl na kázání na žalmy požadavek, aby se pokusilo uvést do žalmu, a následně vyústilo v odpovídající modlitbu.²⁰⁶ Právě k tomu zde tedy dochází: kazatel se spolu se žalmistou vyjadřuje v první osobě, připojuje se k jeho vyznání, a tutéž možnost zároveň poskytuje i posluchači kázání; zároveň má možnost takovým způsobem podržet v příslušné části kázání podobu modlitby.

²⁰² Filipi, Pavel. *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*. Praha, Kalich, 2006. S. 208.

²⁰³ Např. Nordmann, Walter. Die Psalmen. In: Peisker, Carl Heinz (ed.). *Kleine Predigttypologie*, Band II. Das Alte Testament. Stuttgart, Klotz, 1965. S. 201; Peisker, Carl Heinz. Psalmen-Predigt. In: Týž (ed.). *Psalmen-Predigten durch das Kirchenjahr. Erster Halbband*. Stuttgart, Klotz, 1969. Dienst am Wort. Sv. 20. S. 18.

²⁰⁴ Další příklady ze současné české kazatelské tvorby uvádíme v kapitole 5.2.3., která se zabývá českými kázáními na žalmy.

²⁰⁵ Heller, Jan. *Jak orat s čertem. Kázání*. Praha, Kalich, 2005. S. 86.

²⁰⁶ Preuss, Horst Dietrich. *Das Alte Testament in christlicher Predigt*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1988. S. 168.

4. 2 Žalmista coram Deo

Další z rétorických daností biblických žalmů, kterou se zde budeme zabývat, je jejich rétorická situace. Jak jsme uvedli výše, v podobě, ve které žalmy předává biblický žaltář, byly žalmy určeny k chrámové bohoslužbě Izraele, to znamená k přednesu *coram Deo* (obvyklý překlad latinského sousloví zní „před Boží tváří“), a zároveň ovšem také před shromážděným lidem, tedy *coram populo*. Nejprve se budeme věnovat první z těchto rétorických situací.

Předně je na tomto místě vhodné připomenout, že ptáme-li se na možnost užití biblických žalmů v církvi, právě v této danosti je možné najít základní analogii mezi situací izraelského žalmisty a situací křesťana: je to situace věřícího člověka *před Boží tváří*.

Poznatek, že žaltář měl své liturgické zasazení (*Sitz im Leben*) a užití v chrámové bohoslužbě Izraele, byl jedním z hlavních závěrů, ke kterým dospěla svým bádáním škola dějin formy.²⁰⁷ Byl tedy určen k užívání při bohoslužebných shromážděních, při nichž byl Bůh vzýván a chválen, a jako součást tohoto liturgického dění byly žalmy přednášeny před Boží tváří.²⁰⁸ Tato skutečnost se týká podstatné části žalmů žaltáře, tedy i těch žalmů, které se k Bohu neobracejí přímo.

Biblický nález

Velká část žaltáře je však Bohu přímo adresována: obracejí se k Bohu, oslovují ho, případně Bohu předkládají výzvy a prosby. Žalmy se v podobě modlitby obracejí

²⁰⁷ Gunkel, Hermann. *Die Psalmen*. 4. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929. S. ix.

²⁰⁸ Pevnou součástí liturgie se žalmy později staly také v církvi; jak však někteří autoři dokládají, nestalo se tak zcela bezprostředně a samozřejmě. Teprve nedávné bádání ukázalo, že církev nepřevzala praxi zpěvu žalmů při bohoslužbě ze synagogy, jak se velmi dlouho předpokládalo, nýbrž že užití žalmů ve formě psalmodie vyšlo z praxe, která se nejspíše již od počátku uplatnila v křesťanské čtené bohoslužbě, v jejímž rámci se při přednesu Písma části vybraných žalmů kantilovaly. Jednoznačná svědectví o zpěvu žalmů v bohoslužbě církve pak pocházejí z doby 120-140 po Kr. Také v případě liturgického užití žaltáře v církvi se rozhodujícím faktorem stalo *interpretatio christiana*, přesvědčení o prorockém charakteru knihy žalmů a o tom, že jejich prorockví došlo naplnění v Kristu, resp. že jde přímo o Kristovy modlitby. Fischer, Balthasar; Hucke, Helmut. *Psalmen*. In: Meyer, Hans Bernhard (ed.). *Gestalt der Gottesdienstes*. Regensburg, 1987. *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Teil 3*. S. 181n.

k Bohu nejčastěji užitím zájmena druhé osoby²⁰⁹ nebo určitého tvaru slovesa v téže osobě. Vnější rysy modlitby, tj. oslovení Boží osoby v některé z těchto podob, nenacházíme celkem u 42 žalmů, tedy ve více než čtvrtině žaltáře.²¹⁰

Ne všechny žalmové modlitby užívají k oslovení některé z Božích jmen nebo titulů²¹¹, zpravidla v nich však takové oslovení nechybí. V žaltáři nacházíme uvedena tato Boží jména a tituly: *Bože* (אֱלֹהִים - např. 4,1), *Hospodine* (יְהוָה - 3,1), *Panovníku* (אֲדֹנָי - 6,2), *Pane náš* (אֲדֹנָינוּ - 8,2), *Králi* (מֶלֶךְ - 5,3), *Nejvyšší* (עֶלְיוֹן - 9,3).²¹²

Co je obsahem těchto oslovení, ukážeme podrobněji na příkladu První knihy žalmů. Zvolený výběr zastupuje ucelenou část žaltáře a zahrnuje více než čtvrtinu žaltáře, získaný materiál proto považujeme za dostatečně ilustrativní a svým rozsahem odpovídající naší potřebě.

Oslovení v První knize žalmů zdůrazňuje adresnost žalmistovy chvály²¹³ nebo touhu po Boží náklonnosti²¹⁴, anebo podtrhuje naléhavost otázky²¹⁵ či stísněného volání²¹⁶.

Ve všech ostatních případech je v První knize žalmů Bůh osloven v souvislosti s nějakou prosbou. Předmět těchto proseb kategorizujeme následovně:

- Boží přítomnost a přijetí²¹⁷;
- odpověď na modlitbu²¹⁸ nebo Boží vedení²¹⁹;
- Boží pozornost k modlitbě, vyslyšení modlitby²²⁰;

²⁰⁹ Žalmistovu „ty“, které je adresováno Bohu, věnuje zvláštní pozornost Walter Brueggemann: „*Žalmy jsou modlitby adresované známému, pojmenovanému, identifikovatelnému Ty.*“ Tento rys odlišuje modlitbu Izraele od všech jiných náboženských aktů, meditací, přehnané obřadnosti i soustředění na sebe. Brueggemann, Walter. *The Psalms and the Life of Faith*. Minneapolis, Fortress, 1995. S. 34nn.

²¹⁰ Předkládáme na tomto místě úplný výčet žalmů, které nemají uvedené rysy modlitby. Jedná se o žalmy 1, 2, 11, 14, 24, 29, 34, 37, 46, 47, 49, 50, 52, 53, 78, 81, 82, 87, 91, 95, 96, 98, 100, 103, 105, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 121, 122, 124, 127, 133, 135, 136, 146, 147, 148, 149, 150.

²¹¹ Určení, zda v hebrejském textu bylo Boží jméno užito jako oslovení nebo nikoli, ovšem v některých případech znesnadňuje skutečnost, že hebrejšтина pro vokativ nemá zvláštní tvar.

²¹² Lawson, Steven J. *Preaching the Psalms*. Darlington, EP Books, 2012. S. 51n.

²¹³ „*Hospodine, celým svým srdcem ti vzdávám chválu*“ (9,2).

²¹⁴ „*Kéž se ti líbí řeč mých úst i to, o čem rozjímám v srdci, Hospodine...!*“ (19,15).

²¹⁵ „*Dlouho ještě, Hospodine, na mě ani nevzpomeneš?*“ (13,2); „*Hospodine, kdo smí pobývat v tvém stanu...?*“ (15,1); „*Jak dlouho chceš přihlížet, Panovníku?*“ (35,17); „*A tak, jakou mám naději, Panovníku?*“ (39,8).

²¹⁶ „*Hospodine, jak mnoho je těch, kteří mě souží...*“ (3,2).

²¹⁷ Pozoruhodné je, že v tomto případě jsou prosby formulovány negativně, zatímco v ostatních případech nacházíme negativní formulaci prosby jen velmi zřídka: *neopouštěj* (27,9; 38,22), *nevzdaluj se* (38,22), *nebuď vzdálen* (22,12.20; 35,22), resp. *nezapomínej* (10,12), *neodvrhuj* (27,9).

²¹⁸ *odpověz* (4,2; 13,4; 27,7), *dej poznat* (25,4; 39,5).

²¹⁹ *veď* (5,9; 25,5; 27,11; 31,4), *drž mé kroky* (17,5), *ukaž cestu* (27,11), *dej poznat cesty* (25,4), *uč chodit* (25,4), *vyučuj mne* (25,5), *buď pastýřem a nes na ramenou* (28,9).

- spravedlivý Boží soud²²¹, milost při Božím posuzování člověka²²²;
- Boží zásah:
- ochrana před nepřáteli²²³;
- záchrana před nepřáteli²²⁴;
- jiná záchrana²²⁵;
- jiná blíže specifikovaná výzva²²⁶.

Žalmista se tedy obrací k Bohu při svých chválách, dále tehdy, když žádá odpověď na své otázky, nesrovnatelně častěji však v situaci tísně. Tento poměr chval a nářků je však v našem příkladě určen tím, že v První knize žalmů převládá žánr žalozpěvu jednotlivce. Tíseň, která je v nich vyjádřena, bývá někdy způsobena jeho vnitřním stavem, vědomím viny, úzkostí, obavou před Božím trestem nebo touhou po Božím vedení.

Velmi často jsou však příčinou této tísně či úzkosti žalmistovi nepřátelé. V žalmech pro ně nacházíme celou škálu pojmenování: *svévolníci* (רְשָׁעִים - např. 1,1), *zlovolní svědkové* (עֲרֵי הַמָּס - 35,11), *zlovolníci* (מְרַעִים - 26,5), *hříšníci, hříšníci* (חַטָּאִים - 1,1), *posměvači* (לְצַיִם - 1,1), *páchající zlo* (פְּעֻלֵי אָוֶן - 5,6), *potřeštěnci* (הוֹלְלִים - 5,6), *pronárodý* (גֹּיִם - 2,1), *protivníci* (צָר - 7,5), *chamtivec* (בַּצֵּעַ - 10,3), *bloud* (נֶבֶל - 14,1) a některá další. Těmito nepřáteli je žalmista sužován, pronásledován či ubíjen. Jak však některé výklady zdůrazňují, nejde zde o osobní nepřátele žalmisty, nýbrž míněni jsou

²²⁰ vyslyš (4,2; 28,2; 39,13), přej sluchu (5,2), měj porozumění (5,2), věnuj pozornost (5,3; 17,1), pohled (9,14), shlédni (13,4), slyš (17,1.6; 27,7; 30,11), rozjasni oči (13,4), dopřej sluchu (5,2; 17,1; 39,13), skloň ucho (17,6; 31,3), obrať svou tvář (25,16), nebud' hluchý (28,1; 39,13).

²²¹ vynes rozsudek (17,2), zkoumej mě, protřib (26,2).

²²² smiluj se (v mnoha žalmech), nekárej (6,2; 38,2), netrestej (6,2; 38,2), ukaž divy milosrdenství (17,7), pamatuj na své slitování (25,6), nepřipomínej si hříchy (25,7), pamatuj svým milosrdenstvím (25,7), odpusť (25,11), sejmi ze mne hříchy (25,18), nesmeť mou duši (26,9), uchovej milosrdenství (36,11), odejmi ode mne ránu (39,11), odvrát svůj pohled (39,14), rozjasni tvář (31,17).

²²³ ochraňuj (16,1; 17,8; 25,2), skryj mě ve stínu křídel (17,8), bud' skalou záštitnou (31,3).

²²⁴ vytrhni (7,2), zachraň (3,8; 6,5; 7,2; 22,22; 28,9; 31,17), dopomoz k právu (7,9; 26,1), přeraz paži (10,15), pomoz (12,2; 20,10; 31,2), zdrť strachem (9,21), předejdi nepřítele (17,13), sraz nepřítele (17,13), nevydávej mě (27,12), vysvobod' (22,21; 25,20; 31,3.16; 39,9), nalož s nimi podle jejich skutků, odplat' jim po zásluze (28), ved' spor; bojuj, zachovej duši, chop se pavězy, povstaň na pomoc, rozmáchni se kopím, postav se za mé právo, zjednej právo (35), nedopouštěj, aby mě tupil (39).

²²⁵ uzdrav (6,3; 41,5), vysvobod' od nevěrností (39,9), vyved' z úzkostí (25,17), vykup ze soužení (25,22; 26,11), žehnej (28,9), bud' mi pomocníkem (30,11), na pomoc pospěš (38,23; 40,14), rač mě vysvobodit (40,14).

²²⁶ povstaň (3,8; 7,7; 9,20; 10,12; 17,13; 35,2), zvedni se (7,7), vrať se (6,5), pozvedni ruku (10,12), pozvedni se (21,14), probud' se (35,23), neotálej (40,18).

„zástupci mocností zla, hříchu, svévole, vzpoury proti Bohu.“²²⁷ Teprve odsud také vyplývá, že jsou nepřátelští i vůči žalmistovi.

Předmětem uvedených žalmových proseb se již blíže zabývat nebudeme. Nenecháme však bez povšimnutí, že prosby jsou vysloveny spíše obecně nebo pomocí metafor, často antropomorfních. Nejsou prosbami „za něco“ - jak bývají v naší současnosti často formulovány liturgické prosby a přímluvy - ale jejich hlavním smyslem je prosba za záchranu obecně. Tento náš nález z První knihy žalmů odpovídá zjištění Clause Westermanna, že jednotlivé konkrétní prosby se v celém žaltáři ozývají jen zřídkakdy (výjimkou jsou například přímluvy za krále) a řazení více takových proseb za sebou, tedy v podobě, v jaké se dnes prosby obvykle vyskytují v přímluvných modlitbách, nevyskytuje se v žalmech vůbec.²²⁸

Možnosti užití

Žalmy předpokládají situaci *coram Deo*, je jejich podstatnou charakteristikou. Přináší s sebou také dvě základní témata, která lze kazatelsky vytěžit. Prvním z nich je téma opuštěnosti Bohem. Tuto opuštěnost mimo jiné vyjadřují již výše zmíněné negativně formulované prosby o Boží přítomnost a přijetí – *neopouštěj, neodvrhuj* atd., zřejmě nejvýrazněji je vyslovena v úvodu žalmu 22: „*Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?*“ (22,2). Žalmista zakoušel opuštění či odvržení Bohem a v tom se jeho zkušenost shoduje s pocitem mnoha lidí současného světa.

A zároveň je zřejmé, že žalmy jsou projevem úsilí o překonání takové opuštěnosti, nadějí se, že jsou vysloveny před Boží tváří. To je druhým tématem žalmů: situace člověka před Bohem. Kázání může navazovat na to, že žalmista nezůstal ve své tísní, úzkosti nebo naopak vděčnosti soustředěn na sebe, nemlčel, ale vyslovil svou situaci nahlas. Žalmisté tak nezůstávali se svými slovy osamoceni, ale obraceli se jimi k Hospodinu: „*neulpívání na sobě je počátkem jejich 'katarze'*“²²⁹.

²²⁷ Heller, Jan. *Starý zákon*. Praha, 1974. Praktická znalost Písma. Díl I. (strojopis) S. 41. S odkazem na List Efezským 6,12 zde Jan Heller připomíná, že toto uchopení není druhotným alegorickým výkladem, ale postihuje nejstarší vrstvu žalmů. Proto ani žalmistovy výpady proti protivníkům nejsou jen *projevy lidské mstivosti*, ale postoj vůči těm, kdo se nacházejí v *táboře protibožském*. Viz *Žalmy*. Praha, Kalich, 1975. Starý zákon. Překlad s výkladem. Sv. 9. S. 29.

²²⁸ Westermann, Claus. *Lob und Klage in den Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. S. 27.

²²⁹ Filipi, Pavel. *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*. Praha, Kalich, 2006. S. 212.

V naší úvaze jsme se však dotkli ještě jednoho tématu, s kterým bude moci kázání na žalmy pracovat: *nepřátelé*. Nepřátelství se v žalmech nevysvětluje, neohlazují se jeho ostny, nehledají jeho příčiny; jeho existence se bere vážně. Boží nepřátelé se nutně stanou protivníky tomu, kdo se Boha a jeho záměrů dovolává. Žalmista procházel nepřátelstvím, není stržen ale k osobní nenávisti, nebere Boží soud do vlastních rukou, ale prosí o Boží ochranu a zásah proti nepřátelům. Ať už jde o problém nepřátelství obecně nebo nepřízeň druhých vyvolanou otázkami vyznání, žalmy i v tomto ohledu otevírají situaci, která na člověka doléhá, nacházejí pro ni slova a stávají se průvodcem na cestě z tísně.

Pro kazatele, který zvolil za základ kázání text žalmu, se však vedle toho nabízí ještě jiná možnost. Ve svém kázání může vyložit a rozvést žalmové vyznání či prosbu tak, že se k Bohu bude také přímo obracet. Takovým způsobem zůstane zachována podoba sdělení, kterou pro ni žalmista zvolil jako nejvhodnější. Dává tím tak příležitost i svému posluchači, aby slyšel vykládaný žalm nově a aby se takto aktualizovaný žalm mohl stát i jeho vlastní modlitbou.

Dobrym příkladem je nám v této záležitosti *Vyznání* Augustina Aurelia²³⁰. Augustin touto prací mimo jiné prokazuje, že přiměřenou podobou, jak vyznávat víru v Hospodina, není mluvit „o něm“, nýbrž „k němu“. V případě Augustinova spisu sice nešlo o kázání, nýbrž o vyznání víry, každé kázání však v sobě v jisté míře nese také kazatelovo vyznání víry. Je-li kázání navíc součástí služeb Božích, které se konají *před Boží tváří*, je při něm oslovení Boha přiměřenou možností.

Literárně či rétoricky je kázání jistě jiným žánrem než modlitba.²³¹ Není ovšem nutné podržet formu modlitby po celé kázání. Přiměřeně tomu však kazatel může přejít do polohy modlitby v některé části svého kázání. Tak to ostatně odpovídá dikci většiny žalmů: žalmista formuluje své výpovědi typicky v první osobě a vedle toho se přímo obrací k různým protějškům - k Bohu, k lidu, k nepřátelům, ke stvoření.

Jako příklad kazatelského využití navržené možnosti předkládáme výňatek z kázání Tomáše Trusiny (1961), faráře Českobratrské církve evangelické. V části

²³⁰ České vydání: Aurelius Augustin, *Vyznání*. Praha, Kalich, 1990.

²³¹ To je také důvodem, proč někteří autoři možnost modlitby z kazatelny v rámci kázání zcela zásadně odmítají, viz Bukowski, Peter. *Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven*. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1992.

tohoto kázání zazní citace z žalmu „*Jak vznešené je tvé jméno... po celé zemi!*“ (8,2) a kazatel na ni bezprostředně navazuje: „*Pro tvůj majestát nestačí nebesa, k nimž ještě zalétne náš pohled. Tvoje vznešenost je větší než obzor kostelů a chrámů, je mohutnější než pohled, který nabízí příroda. Převyšuje dojem, který na nás dělají lidé leskem svého bohatství, slávy a úspěchů nebo hrůzou rozpoutaného násilí... nic z toho se nesrovná s tím, jak umíš zapůsobit ty, Hospodine!*“²³²

4.3 Žalmista coram populo

Druhá rétorická situace žalmů souvisí rovněž s určením žaltáře k přednesu při bohoslužbě či jiné slavnosti: žalmy byly přednášeny před shromážděným lidem, ať už se obracely směrem k lidu, vyjadřovaly se zástupně za lid, nebo byly přednášeny spolu s lidem. Toto postavení žalmisty vyjadřujeme souslovím, které je obdobou pojmu použitého v předchozí podkapitole, a sice *coram populo*, to v překladu znamená *tváří v tvář lidu, čelem k lidu* nebo prostě *veřejně*.

Také v této úvaze navazujeme na závěry, ke kterým dospělo bádání školy dějin formy.²³³ Uvedené určení se vztahuje na žalmy všech žánrů, to znamená jak na žalmy, které mají charakter modlitby lidu, tak na ty, které bývají označovány jako modlitby či písně jednotlivce, případně na další žánry.

Podstatná část biblických žalmů má formu písně či modlitby jednotlivce²³⁴. Jedná se však v jejich případě o vyznání či modlitby, které předzpěvák či kněz přednášel před shromážděním, vyslovoval je zástupně za každého jednotlivce, a tímto způsobem tedy zároveň za celý lid. Žalmy mohly docházet svého užití i mimo společná shromáždění lidu, například v důsledku pádu chrámu, v zásadě však předpokládáme jejich shora zmíněné liturgické užití.

²³² SK 2002/2003. Praha, ČCE, 2002. S. 91.

²³³ Gunkel, Hermann. *Die Psalmen*. 4. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929. S. ix.

²³⁴ Řada autorů se v nějakém ohledu odchyluje od Gunkelovy klasifikace žánrů, z toho důvodu pak také udává odlišný počet jednotlivých typů žánrů. Z novějších prací zmíníme v této souvislosti například výklad žalmů Bernharda W. Andersona, který uvádí celkem 56 žalmů jednotlivce (nářků nebo chvalo zpěvů) v rámci žaltáře. Viz Anderson, Bernhard W.; Bishop, Steven. *Out of the Depths. The Psalms Speak for us Us Today*. Louisville, Westminster John Knox, 2000. S. 219-224.

Na druhé straně, jak jsme zmínili výše, některé žalmy představují modlitbu lidu již svou formou.²³⁵ Je to patrné i z užitých jazykových prostředků – zejména tvarů osobního zájmena první osoby množného čísla a sloves v určitém tvaru této osoby.

V žalmech lidu i v těch, které jsou označovány jako žalmy jednotlivce, resp. v jejich částech, se žalmista k lidu obrací. V takovém případě v žalmu nacházíme oslovení, které bývá často spojeno s určitou výzvou. Oslovení se děje obvykle v množném čísle, někdy však nacházíme i oslovení jednotlivce; v tom případě se historické bádání kloní k názoru, že osob, které přednášely žalm, bylo více a jedná se zde o liturgické odpovědi předchozímu přednášejícímu.

Biblický nález

Ukážeme opět na příkladu První knihy žalmů, jakých podob nabývají oslovení lidu a co je obsahem jejich výzev.

K lidu se v této části žaltáře obrací žalmista následujícími osloveními: *potomci Jákobovi* (זרע יַעֲקֹב - 22,24), *Izraelovo potomstvo* (זרע יִשְׂרָאֵל - 22,24), *synové Boží* (אֱלֹהִים - 29,1), *jeho věrní, zbožní* (חַסִּידָיו - 30,5; 31,24), *spravedliví* (צַדִּיקִים - 32,11; 33,1), *jeho svatí* (קִדְשָׁיו - 34,10). Ve všech případech tedy užívá žalmista pro lid výhradně takové oslovení, které odkazuje k jeho vztahu k Hospodinu.

Výzvy k lidu, které zde nacházíme, vybízejí především k vyznávání, uctívání a chvále Hospodina; nelze přehlédnout, že zvláštní význam mezi projevy chvály zaujímá právě zpěv žalmů: „Pějte žalmy Hospodinu, který na Sijónu trůní, oznamujte mezi lidmi jeho skutky“ (9,12); „Přiznejte Hospodinu, synové Boží, přiznejte Hospodinu slávu a sílu. Přiznejte Hospodinu slávu jeho jména, v nádheře svatyně, klanějte se Hospodinu.“ (29,1.2); „Pějte žalmy Hospodinu, jeho věrní, vzdejte chválu tomu, co připomíná jeho svatost“ (30,5); „Radujte se z Hospodina a jásejte, spravedliví, plesejte všichni, kdo máte přímé srdce!“ (32,11); „Zaplesejte, spravedliví, Hospodinu, přímým lidem sluší se ho chválit. Hospodinu vzdejte chválu při citaře, zpívejte mu žalmy s harfou o deseti strunách. Zpívejte mu novou píseň, hrejte dobře za hlaholu polnic.“ (33,1-3); „Velebte Hospodina se mnou, vyvyšujme spolu jeho jméno.“ (34,4).

²³⁵ Např. Bernhard W. Anderson jich takto označuje dvacet. Tamtéž.

Jako vybídnutí k účasti na bohoslužbě můžeme rozumět také slovům: „*Pojďte, synové, poslyšte mě, vyučím vás Hospodinově bázni.*“ (34,12).

Ostatní výzvy této části žaltáře směřované lidu již míří do každodenního života lidu a vyzývají k osvědčení věrnosti Hospodinu: „*Milujte Hospodina, všichni jeho zbožní... Bud'te rozhodní a bud'te udatného srdce, všichni, kdo čekáte na Hospodina!*“ (31,24n); „*Dám ti prozíravost, ukážu ti cestu, kterou půjdeš, budu ti radit, spočine na tobě mé oko. Nebud'te jako kuň či mezek bez rozumu: toho zdobí ohlávka a uzda na zkrocení, jinak ho u sebe neudržíš.*“ (32,8n); „*Okuste a uzříte, že Hospodin je dobrý... Žijte v Hospodinově bázni, jeho svatí, vždyť kdo se ho bojí, nemají nedostatek.*“ (34,9n).

Jako doklad o tom, že výzvy obojího typu pro žalmistu navzájem souvisejí, slyšíme *paralelismus membrorum* v žalmu 22: „*Kdo se bojíte Hospodina, chvalte ho! Ctěte ho všichni potomci Jákobovi, celé Izraelovo potomstvo, žij před ním v bázni!*“ (22,24).

Žalmistovy výzvy ke shromážděným jsou v této části žaltáře tedy předně povzbuzením k účasti na bohoslužbě, ale zastoupeny jsou i výzvy k projevům víry v jejich životě.

Oslovení jednotlivce se v První knize žalmů vyskytuje pouze ve třech žalmech. Povšimneme si těchto výskytů blíže, neboť žalmistovo „ty“ bývá jinak obvykle vyhrazeno Hospodinu.

„*Kéž Hospodin v den soužení ti odpovídá...*“ (20, 2-5) – souvislost celého žalmu ukazuje, že jeho úvodní část je přímluvou za krále.²³⁶ „*Naději slož v Hospodina. Vzhop se a buď statečného srdce, naději slož v Hospodina!*“ (27,14) – slova stojící v samotném závěru žalmu je možné chápat jako odpověď kněze či lidu na předchozí volání žalmistovo.²³⁷ Konečně, v žalmu 37 představují výzvy směřované jednotlivci osnovu celé žalmové stavby; tento žalm ostatně nemá ani vnější rysy modlitby a bývá označován jako žalm mudroslovný²³⁸, případně jako didaktická

²³⁶ Žalm zmiňuje krále a Hospodinova pomazaného, mezi badateli ovšem nepanuje shoda ohledně odpovídajícího liturgického zařazení žalmu. *Starý zákon. Překlad s výkladem. Žalmy.* Praha, Kalich, 1975. s. 95.

²³⁷ *Starý zákon. Překlad s výkladem. Žalmy.* Praha, Kalich, 1975. S. 119.

²³⁸ Harn, Roger E; Van, Strawn, Brent A. *Psalms for Preaching and Worship. A Lectionary Commentary.* Grand Rapids, Eerdmans, 2005. S. xxvi.

báseň.²³⁹ Oslovení jednotlivce je tedy ve všech třech případech spojeno se specifickou situací konkrétního žalmu.

Zvláštním případem žalmových výroků adresovaných lidu pak jsou ty, ve kterých žalmista prorocky vyřizuje lidu slovo Hospodinovo. Z celého žaltáře zde z těchto výroků vybíráme takové, které obsahují výzvy:

„Mé srdce si opakuje tvoji výzvu:

'Hleďte mou tvář.'

Hospodine, tvář tvou hledám.“ (27,8)

„Dost už! Uznejte, že já jsem Bůh.

Budu vyvyšován mezi pronárody,

vyvyšován v zemi.“ (46,11)

„Shromážděte mi mé věrné,

ty, kdo při oběti přijali mou smlouvu! '

... 'Slyš, můj lide, budu mluvit,

Izraeli, svědčím proti tobě,

já jsem Bůh, tvůj Bůh jsem.

...Přines Bohu oběť díků

a plň svoje sliby Nejvyššímu!

...Pochopte to, vy, kdo na Boha jste zapomněli,

ať vás nerozsápu

a nikdo vás nevytrhne.“ (50,5.7.14.22)

Jednotlivé výzvy v žalmu 50 vyznačují významná místa uvnitř delšího výroku Hospodinova, který je přísným napomenutím lidu.

„Slyš, můj lide, svědčím proti tobě,

kéž bys mě poslechl, Izraeli.

Nesmíš mít cizího boha,

nebudeš se klanět cizáckému bohu!

Já jsem Hospodin, tvůj Bůh,

já jsem tě přivedl z egyptské země.

²³⁹ Starý zákon. Překlad s výkladem. Žalmy. Praha, Kalich, 1975. S. 156.

Otevři svá ústa, naplním je.“ (81,9-11)

Hospodinova výzva ke slyšení a poslušnosti se dovolává smlouvy s Izraelem a dále potvrzuje Hospodinovo zaslíbení.

Výzva, která je obsažena v Hospodinově výroku adresovaném lidu, je ve všech uvedených případech spojena s voláním k věrnosti Hospodinu; tato věrnost se má projevit hledáním nejtěsnějšího obecenství s Hospodinem,²⁴⁰ pozorností k jeho slovu, uznáním jeho svrchovanosti či přinášením oběti, která má pravou náplň.

Český homiletik Pavel Filipi (1936) ve své úvaze nad hymny zjišťuje, že v žalmech, které se obracejí k lidu s výzvou, převažují zdůvodnění (chval) odkazující k Božimu stvořitelskému dílu nad odkazy k příběhu lidu smlouvy.²⁴¹ V našich případech, kde jsou výzvy předávány jako Hospodinův výrok, je tomu však spíše naopak: prorocké výzvy jsou uvedeny v souvislosti s připomínkou vyvedení z Egypta (81,11), smlouvy mezi Hospodinem a jeho lidem (50,5) nebo Hospodinovými zásahy na zemi (46,9n).

Možnosti užití

Ať už žalmy obsahují výroky pronesené zástupně za lid, oslovení a výzvy směrem k lidu, případně k jednotlivci, nebo jen odkazují k situaci celého lidu, vždy těmito způsoby - a také ovšem svým liturgickým zařazením do společných bohoslužeb či slavností - upomínají jednotlivého modlitebníka na přítomnost druhých. Jednotlivec v žaltáři vystupuje vždy jako *pars pro toto*, za celý lid, a to jako jeho součást nebo také jako jeho reprezentant.

Žalmová modlitba tedy odvádí modlitebníka od soustředění na sebe sama, připomíná mu přítomnost celého společenství Božího lidu, a již tímto způsobem vede z izolace do tohoto společenství. V souvislostech homiletiky na tuto okolnost upozorňují např. J. Clinton McCann, Jr. nebo Pavel Filipi.²⁴²

²⁴⁰ *Starý zákon. Překlad s výkladem. Žalmy.* Praha, Kalich, 1975. S. 120.

²⁴¹ Filipi, Pavel. *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi.* Praha, Kalich, 2006. S. 225.

²⁴² McCann, J. Clinton, Jr., Howell, James C. *Preaching the Psalms.* Nashville, Abingdon, 2001. S.77n; Filipi, Pavel. *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi.* Praha, Kalich, 2006. S. 218.220; Filipi, Pavel. *Zastav se na chvíli. Biblické meditace na rok 2014.* Nosislav, FS ČCE, 2013. S. 10.

Walter Brueggemann tuto úvahu rozvedl ještě dále, když ukázal, že žalmy upomínají člověka na jeho odpovědnost za veřejné záležitosti: v rámci své úvahy nad žalozpěvy lidu (*communal laments*) kriticky poznamenává, že v současné individualizované společnosti došlo ke ztrátě veřejného povědomí, ztrátě kapacity promýšlet veřejné záležitosti teologicky a ztrátě kapacity uvádět praxi modlitby do vztahu k veřejnému dění; v této souvislosti pak žalozpěvy lidu charakterizuje jako „*výpovědi o náboženském rozměru veřejného dění*“, které upamatovávají člověka na jeho občanství a osobní podíl na veřejných věcech.²⁴³

Dotkli jsme se také tématu smlouvy, kterou Bůh uzavřel se svým lidem. Některé žalmy na ni upomínají nepřímě, jiné výslovně.²⁴⁴ Všechny tyto motivy nejsou pro přípravu kázání pouhými zajímavými podněty, nýbrž mohou se stát nosnými tématy.

Také uvedené polohy žalmu, tedy výroky pronesené zástupně za celý lid, oslovení a výzvy směrem k lidu, případně k jednotlivci, považujeme za možnou inspiraci pro tvorbu kázání. Otvírají pro kazatele možnost, aby na jazyk a dikci žalmu navázal. Rozvedením slov žalmu zde má příležitost vyjádření žalmu aktualizovat a aplikovat, výzvy žalmu mu nabízejí možnost na posluchače přímo apelovat. Žalmy poskytují kazateli slova i k takovým výzvám, pro které by jinak nacházel slova obtížně.

Jako příklad takového navázání na výzvu v žalmu uvádíme citaci ze sbírky kázání Pavla Filipiho, a sice z kázání na žalm 24: „*Přistupujme tedy před Boha s opravdovým srdcem a v plné jistotě víry, ... Přistupme před něj, ať přistupujeme v komůrce srdce, když k němu vysíláme své modlitby, ať je to při slavnosti Hospodinova lidu, tedy každou neděli, ať je to při hodu svaté Kristovy večere, ať je to – a jednou bude – v den nejposlednější, v onom slavném shromáždění u trůnu Beránkova.*“²⁴⁵

V kázání na žalmový text (103,1-5) z téže sbírky nacházíme jinou příkladnou ukázkou práce s osobou žalmu: „*On ti odpouští všechny nepravosti. Když hledíš zpátky na svůj život, ano, najdeš tam nepravosti. Najdeš tam hříchy, pokřiveniny. Na ně však*

²⁴³ Brueggemann, Walter. *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*. Minneapolis, Augsburg, 1984. S. 67.

²⁴⁴ Jedná se o žalmy 25, 44, 50, 55, 74, 78, 83, 103, 105, 106, 111, 132.

²⁴⁵ Filipi, Pavel. *Kolik zbývá z noci. Kázání*. Praha, 2006. S. 46.

*nemusíš vzpomínat, ty si nemusíš připamatovávat. Tvůj Pán na ně také nevzpomíná, on si je nepřipamatovává. Ne že by nebyly. Byly. Ale on na ně nehledí. Tak na ně také nehled', má duše.*²⁴⁶

V žalmu 103 mluví žalmista sám k sobě, resp. ke své duši. Kazatel na tuto dikci navazuje, promlouvá také ke své duši, a to s velmi niternými sděleními. Zároveň tak ovšem promlouvá i k posluchači, kterému se tím otevírá prostor, aby i sdělení takové závažnosti na sebe vztáhl a přijal.

4. 4 Stavba žalmu

Po pojednáních o rétorické situaci žalmů se nyní budeme zabývat jejich stavbou, resp. způsobem dramatického vystavění žalmů. Také v tomto případě nás bude zajímat výtěžitelnost sledovaného jevu pro kázání.

Otázkou osnovy či struktury jednotlivých žalmů se zabývala řada starozákonních badatelů. Představíme zde návrh, který vypracoval německý starozákoník Claus Westermann, neboť jde o návrh dostatečně důkladný a konkrétní, který však zároveň respektuje, že všechny nuance ve skladbě žalmů nelze postihnout.²⁴⁷

Ve své práci Claus Westermann zdůraznil, že všechny žalmy, které se obracejí k Bohu (*Du-Psalmen*), jsou určovány polaritou nářku a chvály.²⁴⁸ Je to právě tato polarita, která vytváří napětí žalmu; proto v souvislosti s otázkou stavby žalmu můžeme hovořit o *dramaturgii* žalmu²⁴⁹. Jak uvidíme dále, osnova žalmu je pro tvorbu kázání podstatným jevem.

²⁴⁶ Filipi, Pavel. *Kolik zbývá z noci. Kázání*. Praha, 2006. S. 49.

²⁴⁷ Westermann, Claus. *Das Loben Gottes in den Psalmen. Týž: Lob und Klage in den Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. S. 11-124. Zde s. 40.49.50.63.77.98.

²⁴⁸ Westermann, Claus. *Lob und Klage in den Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. S. 5.

²⁴⁹ Výraz dramaturgie zde chápeme ve výše naznačeném významu, totiž jako umění dramatického vystavění textu. S příbuzným pojmem „dramaturgika“ (*Dramaturgik*) vystoupil v souvislosti s žalmovou literaturou švýcarský starozákoník Klaus Seybold, a to ve své práci *Poetik der Psalmen*. Na rozdíl od Westermanna se zabýval stavbou žalmů z rétorické perspektivy: sledoval rétorické prostředky užité k vystavění dramatické struktury vybraných žalmů nebo širší, liturgické okolnosti inscenování žalmového textu, např. způsob představení zúčastněných osob, jejich uvedení do vzájemné souvislosti, užití sloves pro jejich jednání, vymezení času a prostoru, vylíčení emoční polohy scény. Seybold, Klaus. *Poetik der Psalmen*. Stuttgart, Kohlhammer, 2003. S. 304-318.

Biblický nález

Jak jsme naznačili výše, budeme zde vycházet z návrhů stavby žalmů, které byly výsledkem bádání Clause Westermanna. Pro hlavní žánry žaltáře předložil tyto návrhy jejich stavby (představujeme je v mírně zjednodušené podobě):

Prosebný zpěv či žalozpěv lidu (der Bitt- oder Klagepsalm des Volkes)²⁵⁰:

I. Oslovení,

Odkaz na dřívější Boží spásné jednání

II. Nářek

III. Vyznání důvěry

IV. Prosba

V. Příslib chvály

Prosebný zpěv či žalozpěv jednotlivce (der Bitt- oder Klagepsalm des Einzelnen)²⁵¹:

I. Oslovení

II. Nářek

III. Vyznání důvěry

IV. Prosba (o Boží náklonnost, o Boží zásah)

Motivy mající Boha pohnout k zásahu

V. Jistota vyslyšení

VI. Příslib chvály

Chvalozpěv (v případě vyslyšené modlitby)

²⁵⁰ Označení celého žalmu jako *žalozpěv (Klagelied)* nebo *děkovná píseň (Danklied)*, které užil Hermann Gunkel na základě převažujícího rázu žalmových výpovědí, Claus Westermann svým nálezem polaritního zastoupení nářku i chvály u jednotlivých typů žánrů zproblematizoval. Stavba žalozpěvu lidu viz Westermann, Claus. *Das Loben Gottes in den Psalmen*. Týž: *Lob und Klage in den Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. S. 11-124. Zde s. 39n.

²⁵¹ Tamtéž, s. 48nn.

„Vypravující“ chvalo zpěv jednotlivce (der berichtende Lobpsalm des Einzelnen)²⁵²:

Návěští
Úvodní shrnutí
Ohlédnutí za minulou tísň
Zpráva o záchraně
Obnovený příslib chvály
Chvála (popisující)

U některých dalších žánrů, jako např. u „vypravujícího“ chvalo zpěvu lidu (*der berichtende Lobpsalm des Volkes*), Westermann pouze naznačil pevné části jejich osnovy, u zbývajících ani neshledal za možné takový pokus podniknout, neboť - jak sám upozornil - i v případě hlavních žánrů je různých variací mimořádně mnoho.²⁵³

Je zřejmé, že uvedené návrhy stavby žalmů nevyčerpávají různorodost a rozmanitost kompozic, s jakými se v rámci celého žaltáře setkáváme. Westermannovi se však jeho návrhem podařilo prokázat, že v případě jednotlivých žalmů jsou nářek i chvála přítomny a stojí ve vzájemném vztahu.

Možnosti užití

Domníváme se, že uvedené charakteristiky žalmů je možné využít při tvorbě kázání, a to jak pokud jde o obsah kázání, tak pokud jde o jeho stavbu.

Úvaha nad stavbou žalmu nás upozornila na vzájemný vztah nářku a chvály: v rámci jednoho žalmu bývají často zastoupeny obě polohy. I v nářku zaznívají slova naděje, připomenutí minulé Boží pomoci nebo nadějný výhled vpřed, v případě vyslyšené modlitby i přímá chvála. I v *chvalo zpěvu* je připomínána minulé tíseň, a tím i skutečnost, že Bůh ve prospěch žalmisty zasáhl. Žalmy nezastírají, že v lidském životě přichází jak čas chvály, někdy se slavnostními či extatickými projevy radosti

²⁵² Claus Westermann zavedl pro rozlišení biblických *chvalo zpěvů* (*Lobpsalmen*) pojmy „berichtendes“ a „beschreibendes“; prvním z nich nahradil užívané označení *děkovná píseň* (*Danklied*), neboť je chválou za určitý Boží čin, o kterém zároveň také podává zprávu, druhým pojmem nahradil označení *hymnus*: tento druh žalmu chválí Boha za jeho konání obecně. Tamtéž, s. 25. Stavba „vypravujícího“ chvalo zpěvu jednotlivce viz tamtéž, s. 76n.

²⁵³ Westermann, Claus. *Das Loben Gottes in den Psalmen. Týž: Lob und Klage in den Psalmen.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. S. 11-124. Zde s. 48.

nebo vděčnosti, tak také čas niterné a svíravé úzkosti. To jsou nosná témata, která může kázání zpracovat.

V této souvislosti se dostáváme také k otázce, jakou roli v žalozpěvech a chvalozpěvech hraje čas. Zjišťujeme, že nářek se v žalmech vztahuje zásadně k situaci současné, případně k minulému dění, které do přítomnosti bezprostředně zasahuje svými důsledky. Minulé události jako důvod nářku však nepřicházejí v žalmech ke slovu: žalmista si nad minulostí nestýská. Stejně tak nevyjadřuje své obavy či úzkost ani z událostí, které nastanou později.

Děním, které z minulosti naopak žalmy připomínají, jsou Boží spásné či stvořitelské činy, případně jejich okolnosti. Z dějů, které teprve mají nastat, hovoří žalmista také jen o Boží záchraně. Žalmista se tedy nesoustřeďuje na okolnosti, které vedou k nářku v přítomné chvíli, nýbrž svůj obzor rozšiřuje v čase. Odpoutává svou pozornost od přítomné situace, a ta se tak v celkovém horizontu vyjevuje jako dočasná.

Problematiky času se týkají také žalmistovy otázky *dokdy?* či *jak dlouho?* (קַתִּי עַד עַד־מָה, עַד־מָה nebo עַד־אֵיךָ). Slyšíme v nich naléhavý dotaz na to, jak dlouho ještě potrvá příčina tísně. V některých případech jde o tíseň danou ohrožením nebo ponížením, které způsobují žalmistovi nepřátelé.²⁵⁴ Častěji se však žalmista ptá, jak dlouho se Hospodin bude *skrývat* (13,2; 89,47), jak dlouho na žalmistu *nevzpomene* (13,2), bude pouze *přihlížet* (35,17) nebo se dokonce bude *hněvat* (79,5; 80,5; 90,13). Všechny tyto otázky dávají svým vyzněním najevo, že žalmista dobře zná situaci opačnou: Hospodina zažíval jako toho, kdo neskrýval, kdo se nehněval a pouze nepřihlížel. Zároveň jsou otázky projevem naděje, že současná tíseň je pouze dočasná a že k proměně situace opět dojde.

Jako příklad žalmu, který obsahuje výše zmíněný zpětný pohled i výhled kupředu, uvádíme žalm 22.

„Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?

Daleko spása má, ač o pomoc volám.

Bože můj, volám ve dne a neodpovídáš,

nemohu se ztišit ani v noci...

²⁵⁴ *Tupí slávu* žalmistovu (4,3), *vyvyšují se* (13,3), *napadají člověka* (62,4), *rouhají se* (74,10) či *povýšeně jásají* (94,3).

Otcové naši doufali v tebe,
doufali, tys jim dal vyváznout.
Úpěli k tobě a unikli zmaru,
doufali v tebe a nebyli zahanbeni...
O tvém jménu budu vyprávět svým bratřím,
ve shromáždění tě budu chválit...
O Panovníku budou vyprávět dalšímu pokolení...“(22, 2n.5n.23.31b),

Po úvodním oslovení a nářku následuje vyznání důvěry („Ty jsi ten svatý, jenž trůní obklopen chválami Izraele“ – 22,4) a po trojnásobném rozpomenutí, že jeho předkům Bůh v minulosti pomohl („tys dal vyváznout“, „unikli zmaru“, „nebyli zahanbeni“), se žalmista dále vyznává ze své tísně. Pak je mu dáno říci slova, která můžeme chápat jako odpověď na úvodní otázku *Proč?*, resp. *K čemu?*: „O tvém jménu budu vyprávět svým bratřím, ve shromáždění tě budu chválit“ (22,23). Následuje nejen výzva k chválení Hospodina, ale pohled žalmisty se navíc ještě upře i do budoucna, až ke „všem čeledím pronárodů“ a jejich potomstvu. Nejenže tedy žalmista nezůstává uzavřen do vlastní tísně, ale anamnéza na minulou pomoc otcům mu otevírá cestu k důvěře, že Boží pomoc se bude opakovat i v budoucnu.

Kazatel se však při koncipování svého kázání může nechat vést i samotnou stavbou žalmu. Takové doporučení přichází od autorů nejrůznějšího zaměření.²⁵⁵ Někteří, jako například němečtí teologové Hans-Joachim Kraus nebo Walter Rupprecht, se opírají o závěry bádání kritiky formy a předpokládají, že koncepci kázání a jeho duktus budou kazatelé také tvořit na základě výsledků analýzy žánrů, tedy způsobem odpovídajícím konkrétnímu žánru²⁵⁶.

Nárok na to, aby biblickým textem byla určena i stavba kázání, vznášeli i někteří představitelé *dialektické teologie*.²⁵⁷ Jednoznačně přitom upřednostňovali

²⁵⁵ Otázka na stavbu kázání má své pevné místo mimo jiné v různých analýzách kázání, neboť „zde padá podstatné rozhodnutí o jasnosti a srozumitelnosti kázání.“ Bukowski, Peter. *Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1992. S. 6; podobně Robbe, Rolf. *Spreken over preken. Met gemeente, kerkeraad en collega's*. Zoetermeer, Boekencentrum, 2004. S. 24.42.68.

²⁵⁶ Kraus, Hans-Joachim. *Psalmen in der Predigt*. In: Kraus, Hans-Joachim; Tibbe, J. (ed.). *Psalmenpredigten*, Neukirchen, Neukirchener, 1958. *Alttestamentliche Predigten*, 3. Folge. S. 7; Rupprecht, Walter. *Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands*. Stuttgart, Calwer, 1962. S. 124.

²⁵⁷ Barth, Karel. *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt*. Zürich, EVZ, 1966. S. 100-106. „Text tedy sám je to, který kázání formu propůjčuje a určuje. Pak není třeba, abychom kázání dělili na oddíly... Pokud jde o dispoziční homilie, je také zbytečné se o ni starat, protože ji poskytuje text sám.“ - Jeschke, Josef Bohuslav. *Nauka o kázání (Homiletika)*. 2. vyd. Praha, Kalich, 1972. S. 183.185.

kázání v podobě homilie. Necháпали už sice homilii jen jako pouhý výklad Písma verš po verši, připomínali také potřebu aplikace,²⁵⁸ jak se ovšem ukazuje, i mimořádně důkladné kazatelské výklady slovo od slova, jakými byly například homilie Lutherovy, mohou pominout celkovou stavbu biblického textu, jeho vnitřní napětí a dynamiku.

Thomas Long (1946), představitel amerického kerygmatického modelu kázání, také požaduje, aby forma byla chápána jako součást obsahu, a vyslovuje se pro zohlednění literární formy žalmu při tvorbě kázání.²⁵⁹ Jedním ze současných návrhů pro přípravu kázání je „*ponechat formu (žánr), pohyb a funkci biblického oddílu, aby formovaly formu, pohyb a funkci kázání*“²⁶⁰

Stavbu žalmu jako vzor stavby kázání lze za jistých podmínek uplatnit i u modelu kázání navrženého Davidem Buttrickem (1927), americkým homiletikem zařazovaným k představitelům *New Homiletics*,²⁶¹ a to v případě, že jednotlivým pevným částem kázání přiřadíme – podle tématu ovšem – jednotlivé části žalmů. Buttrick ke svému návrhu ovšem nebyl veden ohledem k biblickému textu a zájmem o zachování jeho formy, nýbrž ohledem na posluchače a jeho předpokládanou kapacitu udržení pozornosti.

Konečně, také model kázání jako *pohybu obrazů (movement of images)*, navržený yaleským homiletikem Thomasem Troegerem (1945)²⁶², může v určitém případě dobře korespondovat s naší úvahou o uplatnění stavby žalmů při tvorbě kázání. Kázání, které je koncipováno jako sekvence různých slovních obrazů, jejichž význam i vzájemná spojitost zůstávají bez výkladu, může stavbě některých žalmů odpovídat, zvláště takových, které mají složitější strukturu.

S tematikou stavby a celkové koncepce konkrétního žalmu souvisí také možné nebezpečí žalmových kázání, na které upozorňuje Walter Nordmann v navázání na *Predigthilfen über Psalmentexte* německého luterského teologa Wilhelma Stählina (1883-1975): v žalmech lze nalézt nepřehledné množství krátkých výroků, které se zdají být vhodné pro nejrůznější příležitosti, a použít jich jako motto pro kázání

²⁵⁸ Jeschke, Josef Bohuslav. *Nauka o kázání (Homiletika)*. 2. vyd. Praha, Kalich, 1972. S. 184.

²⁵⁹ Long, Thomas. *Preaching and the Literary Forms of the Bible*. Philadelphia, Fortress, 1989. S. 12.43-52.

²⁶⁰ Allen, Ronald J. *Patterns of Preaching. A Sermon Sampler*. Chalice, 1998. S. 73.

²⁶¹ David Buttrick předložil detailně propracovaný návrh, podle něhož je kázání charakterizováno jako zápletko (angl. *plot*) a je tvořeno sekvencí tří až šesti malých kroků (*moves*), které mají pevně určenou, opakující se stavbu. Buttrick, David G. *Homiletic. Moves and Structures*. Philadelphia, Fortress, 1987.

²⁶² Troeger, Thomas H. *Imaging a Sermon*. Nashville, Abingdon, 1991. S. 44-52.

koncipované již nezávisle na textu.²⁶³ Důsledná exegetická práce s celým žalmem - a jeho stavbou - však takovému nebezpečí zneužití biblického textu předchází.

4. 5 Metafora

Kniha žalmů představuje nejvýznamnější příklad biblické hebrejské poesie. Charakteristickými rysy této poezie jsou užití metafor, dále tzv. paralelismus membrorum a metrum.

V rétorické tradici je metafora obvykle chápána jako způsob řeči s přeneseným významem (*tropus*), který se odchyluje od běžného smyslu jednotlivých slov, a tímto způsobem rozšiřuje možnosti pojmenovat skutečnost.²⁶⁴ Nahrazení určitého vyjádření metaforou se děje na základě vnější nebo vnitřní podobnosti se zachycovaným. Podle tohoto pojetí metafora nepřináší žádný nový význam, nedává zažít nic ze skutečnosti, ale má v rámci řeči jen emocionální funkci²⁶⁵, je pouze „jiným“ *pojmenováním*²⁶⁶, které lze nahradit vyjádřením doslovným.

Domníváme se však, že metafora vnáší do řeči nové významy a nové možnosti. Jak v protikladu k uvedeným závěrům rétorické tradice upozornil francouzský filosof Paul Ricoeur (1913–2005), metafora není pouhou ozdobou řeči: nevztahuje se totiž jen k významu jednotlivých slov, nýbrž patří k sémantice celé věty. Metafora tak není pouze nahrazením jednoho výrazu jiným vyjádřením, nýbrž vyvolává napětí mezi slovy a zejména mezi výkladem doslovným a metaforickým, a takovým způsobem dává celé větě nový význam, neboť s sebou přináší nové informace a vypovídá o skutečnosti vždy něco nového. Metafora v Písmu tak umožňuje nové zažívání skutečnosti: funkcí biblické řeči je otevírat novou možnost existence.²⁶⁷ Český

²⁶³ Viz Nordmann, Walter. Die Psalmen. In: Peisker, Carl Heinz (ed.). *Kleine Predigttypologie*, Band II. Das Alte Testament. Stuttgart, Klotz, 1965. S. 201. Soudíme, že takové nebezpečí neplatí pouze pro kázání či výklad žalmů, ale pro Písmo obecně; obliba užívání biblických veršů vytržených ze svých souvislostí tuto obavu potvrzuje.

²⁶⁴ Podrobný výklad o metafoře podává např. Pokorný, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha, Vyšehrad, 2004. S. 52–82.

²⁶⁵ Ricoeur, Paul. Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache. In: Ricoeur, Paul; Jünger, Eberhard. *Metapher: Zur Hermeneutik der religiösen Sprache*. München, Kaiser, 1974. S. 45–71. Zde S. 46.

²⁶⁶ Kraus, Jiří. *Rétorika a řečová kultura*. Praha, Karolinum, 2004. S. 31.

²⁶⁷ Ricoeur, Paul. Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache. In: Ricoeur, Paul;

novozákoník Petr Pokorný (1933) tuto potenci metafory potvrzuje ze svého úhlu pohledu: „*Pro pojetí metafory je v naší souvislosti důležité, že se jako alternativní obraz může stát nejen základem orientace v dějinách i v osobní situaci, ale může vést také ke změně chování.*“²⁶⁸

Biblický nález

V žaltáři nacházíme metafor veliké množství. Vzhledem k rozsahu této podkapitoly nebudeme na tomto místě uvádět jejich plný výčet ani jejich obšírnější kategorizaci. Odkážeme zde však alespoň na návrh kategorizace žalmových metafor, který předložil americký starozákoník William P. Brown (1958). Ve své studii, ve které se otázkou metafor v žalmech podrobně zabývá, vymezuje následující okruhy metafor: metafory útočiště (např. skála, křídla, svatyně), metafory cesty, stromu, slunce, vody, zvířat (např. pes, had, lev, býk, pták, červ, jelen, mýtický drak či livjátan), antropomorfní metafory pro Boží přítomnost, jednání a postavení (např. Boží tvář, ústa, hlas, ruka, Král, Otec, příp. Matka, Učitel) a neosobní metafory pro Boží působení (světlo, štít, stín, pramen, podíl, kalich); Brown pak dále pojednává o významu metafor a jejich užití.²⁶⁹

Možnosti využití

William P. Brown ve své práci připomněl, že od dob osvícenství se v každé generaci teologů ozývaly hlasy volající teologii zpět k jejím biblickým poetickým kořenům a od dob Johanna Gottfrieda Herdera se objevovaly osobnosti, které poetický jazyk upřednostňovaly ve svých teologických reflexích.²⁷⁰ Upozornil také na náboženský rozměr metafor, a to konkrétně v souvislosti s 2. přikázáním Desatera.²⁷¹

Bohatství biblické obrazné řeči proto považujeme za vhodnou inspiraci i pro kazatelskou tvorbu. Prvním krokem je věnovat pozornost obrazům a metaforám

Jünger, Eberhard. *Metapher. Zur Hermeneutik der religiöser Sprache*. München, Kaiser, 1974. S. 45-71. Zde S. 45-49.

²⁶⁸ Pokorný, Petr (ed.): *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha, Vyšehrad, 2004. S. 82.

²⁶⁹ Brown, William P. *Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor*. Louisville, Westminster / John Knox, 1989. S. 2nn.

²⁷⁰ Brown, William P. *Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor*. Louisville, Westminster / John Knox, 1989. S. 2nn.

²⁷¹ Brown ve svém výkladu poznamenává, že zatímco výtvarné zobrazení Boha bylo 2. přikázáním zapovězeno, v náboženských textech Izraele nacházíme obrazných vyjádření velké množství. Tamtéž.

v žalmovém textu již při exegetické práci.²⁷² K vlastní tvorbě kázání pak doporučuje J. Clinton McCann: „Každé kázání musí být pozorné k slovním obrazům... Nedovolujeme si redukovat potenci obrazných vyjádření na 'to, co chtěl původní žalmista říci'“²⁷³. Kazatel má tedy věnovat pozornost metafoře tím způsobem, že ji bude vykládat, zároveň se mu však zde nabízí příležitost, aby metaforu vyložil jejím rozvinutím, aktualizovaným doplněním, anebo prostřednictvím nové, aktuální metafory. Metafora otevírá a prostředkuje nové významy, případně také alternativní vidění skutečnosti²⁷⁴, a kazatel zde má možnost, aby tyto vyjadřovací prostředky žalmů dále rozvedl.

Kazatele k takovému rozvinutí v případě výrazných žalmových metafor ostatně již kdysi povzbuzoval biskup Jednoty bratrské Jan Amos Komenský (1592-1670): „Tak když Žalm 124,3.4.5.7. o nepřátelích církve praví, že by je sehtili, přikvačili, zachvátili do osidel a zjímali: tím je k lité zvěři, proudu, povodni a k ptáčníku připodobňuje, což se šířeji, jak při které té věci bývá, rozvinouti může a bude velmi jadrné; takt' se podobně ve všech podobných ostrých metaphorách neb přenosech činiti má.“²⁷⁵

4. 6 Paralelismus membrorum

Předmětem této kapitoly bude další rys hebrejské poezie, a sice *paralelismus membrorum*, a jeho potenciál pro kazatelskou tvorbu.

Paralelismus membrorum je od dob anglikánského biskupa a literárního badatele Roberta Lowtha (1710-1787) označován jako charakteristický rys hebrejské poesie²⁷⁶, tvořený dvěma či třemi členy větného spojení. Lowth také na základě vzájemného vztahu těchto větných členů rozlišil tři základní druhy paralelismu: synonymní, syntetický a antitetický; synonymní označil jako nejčastější a

²⁷² Španělský biblista Luis Alonso Schökel (1920-1998) vyjadřuje svůj požadavek na exegezi biblických poetických textů slovy: „Co bylo s imaginací napsáno, musí se také s imaginací číst.“ Schökel, Luis Alonso. *A Manual of Hebrew Poetics*. Roma, Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1998. S. 104.

²⁷³ McCann, J. Clinton, Jr., Howell, James C. *Preaching the Psalms*. Nashville, Abingdon, 2001. S. 51.

²⁷⁴ Filipi, Pavel. *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegezi*. Praha, Kalich, 2006. S. 206.

²⁷⁵ Komenský, Jan Amos. *Umění kazatelské*. Praha, J. Stolař, 1893. Jana Amose Komenského sebraná díla kazatelská, I. S. 36. Nicméně v dalším výkladu Komenský nepojímá žalmové vyjádření „provrtal mi uši“ (Ž40,7) jako obrazné vyjádření pro otevření schopnosti slyšet, nýbrž usiluje se naopak hledat jeho výklad doslovný. Tamtéž. S. 58.

²⁷⁶ Např. Westermann, Claus. *Ausgewählte Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. S. 21n.

charakterizoval ho jako jev, při kterém „*tentýž pocit (sic!) je opakován odlišnými, avšak ekvivalentními výrazy*“²⁷⁷. Nad různými rysy a formami paralelismů se sice rozvíjí další odborná diskuse²⁷⁸, ale i nadále se obvykle uvádí, že druhý člen paralelismu opakuje jinými slovy tentýž obsah jako člen první²⁷⁹.

V naší úvaze však vycházíme z teze, že jednu myšlenku nelze vyjádřit opakovaně za použití jiných slov: jiná slova nemohou vyjádřit tutéž myšlenku, vyjadřují již přinejmenším jiný důraz, jinou naléhavost sdělení, jiné citové zabarvení. Dokonce ani výrok, který doslova opakuje výrok předchozí, nevyjadřuje již totéž²⁸⁰. Pokud takový výrok vyslovuje znovu sám mluvčí, stává se potvrzením sdělení původního, pokud výrok opakuje jeho adresát, je vyjádřením souhlasu, přitakání. I doslovně opakované sdělení je tedy již nositelem nového obsahu.

Biblický nález

V Písmu nacházíme paralelismů nepřeborné množství, jako příslušný nález by zde bylo možné uvést podstatnou část žaltáře. I v případě veršů, u kterých se nejeví zřejmé známky toho, že by tvořily paralelismus membrorum, je proto vhodné prozkoumat, zda skutečně nestojí ve vzájemném vztahu.

Jako ukázkou paralelismu membrorum můžeme uvést hned první slova žaltáře, opatřená stručnou výkladovou poznámkou:

„*Blaze muži, který se neřídí radami svévolníků,
který nestojí na cestě hříšných,
který neseďává s posměvači,*

²⁷⁷ „*The same sentiment is repeated in different, but equivalent terms.*“ Lowth, Robert, *De sacra poesi hebraeorum*. Clarendon, 1753. S. 180; v angl. překladu: *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* (trans. G. Gregory). Washington, Croker&Brewster, 1829. S. 154-166. Zde s. 157. C. Westermann nesprávně přisuzoval prvenství ve znovuobjevení básnické formy žalmů J. G. Herderovi a jeho spisu *Vom Geist der ebräischen Poesie* (1782), Westermann, Claus. *Der Psalter*. Stuttgart, Calwer, 1967. S. 22.

²⁷⁸ Např. Gerald H. Wilson navrhuje tyto tři kategorie paralelismů: potvrzující (*affirming*), postupující (*advancing*) a protikladný (*opposing*), viz Wilson, Gerald H. *Psalms Volume I*. Grand Rapids, Zondervan, 2002. The NIV Application Commentary. S. 40-48. Blíže k současné diskusi viz Seybold, Klaus. *Poetik der Psalmen*. Stuttgart, Kohlhammer, 2003. S. 83nn.

²⁷⁹ Pro případ synonymního paralelismu např. Deurloo, Karel, Eykman, Karel. *Wat heb je, zee, dat je vlucht? Psalmen gelezen, gehoord en verteld*. Baarn, Ten Have, 1986. S. 15; pro případy paralelismu obecně např. Long, Thomas. *Preaching and the Literary Forms of the Bible*. Philadelphia, Fortress, 1989. S. 48; Collmar, Norbert, Wulz, Gabriele. *Der Psalter – Liederbuch für den Glauben und die Glaubenden*. In: Koerrenz, Ralf; Remy, Jochen (ed.). *Mit Liedern Predigen. Theorie und Praxis der Liedpredigt*. Rheinbach-Merzbach, CMZ, 1994. S. 34.

²⁸⁰ Tato úvaha odpovídá také závěrům bádání severoamerického literárního vědce Jamese Kugela (1945). Kugel ve své práci dospěl k závěru, že podstatou biblického paralelismu není skutečnost, že sdělení A je zde opakováno sdělením B, nýbrž že B, při platnosti A, jde svým významem dále. Kugel, James L. *The Idea of Biblical poetry. Parallelism and its History*. New Haven, Yale University Press, 1981.

*nýbrž si oblíbil Hospodinův zákon,
nad jeho zákonem rozjímá ve dne i v noci.*“ (1,1.2)

V prvním verši žalmu nacházíme tříčlenný paralelismus; je klimakticky vystavěn trojicí negativně formulovaných sloves *chodit*²⁸¹–*stát*–*sedět*; k úvaze se tak nabízí otázka, zda paralelně negradují také předměty těchto tří vět: *svévolníci–hříšní–posměvači*. Negativní vymezení, „co blahoslavený muž nedělá“, je následně vyváženo pozitivním vyjádřením, „co dělá“, resp. co ho činí blahoslaveným. Toto vyjádření je opět formulováno jako paralelismus, uvádí do vzájemné vazby dvojici sloves *oblíbil–rozjímá*, ve které jeden člen vykládá druhý: skutečnost, že si muž oblíbil Hospodinův zákon, ho vede právě k tomu, že nad ním rozjímá; nad Hospodinovým zákonem tedy rozjímá právě z toho důvodu, že si tento zákon oblíbil. Spornou je otázka, zda u slov „*i v noci*“ nejsou v hebrejském textu příznaky toho, že jde o samostatný člen věty, v tom případě by šlo o třetí část tříčlenného paralelismu, opět klimakticky vystavěného, který by stál v opozici k paralelismu prvního verše.

Možnost použití

Použití *paralelismu membrorum* je dle našeho názoru samo o sobě uznáním skutečnosti, že sdělované obsahy nelze postihnout jediným, definitivním způsobem, pokusy o jejich vyjádření si vždy budou žádat doplnění, korekce, kontradikce, anebo alespoň verifikace. Zvolil-li tento způsob vyjádření biblický žalmista, měli by takový způsob volit i ti, kteří jeho slova vykládají a prostředkují dalším.

Pozoruhodné potvrzení této myšlenky nacházíme ve slovech žalmu 62:

„Bůh promluvil jednou,

dvoji věc jsem slyšel:

Bohu patří moc,

i milosrdenství je, Panovníku, tvoje.

Ty každému splatíš podle jeho skutků.“ (62,12n)

²⁸¹ Hebr. הָלַךְ; ČEP se zde přiklonil k překladu českého rabína Arnošta Basse (1885-1943): „*Blaze muži, který se neřídí radou zlovolných.*“ Bass, Arnošt. *Žalmy*. Praha, Flesch, 1938. S. 7. - Hebrejskému znění věrněji překládají kraličtí: „*kteřý nechodí po radě bezbožných*“.

Žalmista zde vyznává, že nezachytil Boží výrok jako jediné vyjádření; když se pak pokusí tento výrok vyslovit sám, potřebuje k tomu dvě nebo dokonce tři možnosti vyjádření.

Paralelismus zároveň považujeme za svého druhu rozhovor. Jak připomíná německý teolog Norbert Collmar, struktura paralelismu odpovídá hebrejskému způsobu myšlení, které pravdu nezachycuje v pojmech, nýbrž snaží se jí přiblížit dialogickým způsobem²⁸². Vnější výrazem této dialogičnosti obsažené v žalmech bylo jejich bohoslužebné užití: jak v bohoslužbě židovské, tak křesťanské byly žalмовé modlitby zpívány či recitovány v podobě střídavé, *responsoriální* modlitby.²⁸³ Domníváme se, že tato praxe nebyla a není pouze jedním z možných způsobů liturgického provedení žalмовé modlitby, nýbrž že jde o praxi, která přesně odpovídá charakteru, který má mnoho žalmů díky *parallelismu membrorum*: žalm je rozhovorem, případně vnitřním dialogem.

Znění žalmu tímto způsobem připomíná, že rozhovor je nutný, a zároveň do rozhovoru uvádí. Tak je *parallelismus* inspirací i pro kazatele: ukazuje, jak je dále možné upřesňovat, doplňovat, potvrzovat nebo vymezovat vlastní výpovědi.

Pokud jde o dialogický ráz kázání, je zde vhodné připomenout, že jedním z návrhů alternativní podoby kázání, předloženým v 60. letech minulého století, bylo tzv. *dialogické kázání*. Kazatel měl při něm zvěst biblického textu přiblížit prostřednictvím rozhovoru, a to inscenovaného rozhovoru na kazatelně.²⁸⁴ Tento návrh se však nedočkal širšího uplatnění. Za nejvážnější výhradu proti takovému způsobu kázání považujeme, že kazatel má dostatečnou možnost vyslovit otázky, pochybnosti a námítky, které předpokládá na straně svých posluchačů či nepřítomných oponentů, i v běžné podobě kázání monologického.

Žalмовé paralelismy otevírají příležitost, aby kazatel vedl takový dialog, a to tak, že vstoupí do rozhovoru, který začíná paralelismem.

²⁸² Collmar, Norbert, Wulz, Gabriele. Der Psalter – Liederbuch für den Glauben und die Glaubenden. In: Koerrenz, Ralf; Remy, Jochen (ed.). *Mit Liedern Predigen. Theorie und Praxis der Liedpredigt*. Rheinbach-Merzbach, CMZ, 1994. S. 15-39. Zde s. 34.

²⁸³ Lowth, Robert, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* (trans. G. Gregory). Washington, Croker&Brewster, 1829. S. 155.

²⁸⁴ Jako další legitimní varianta kázání „*různých svědků*“ pak bylo také navrhováno vtažení celého sboru do rozhovoru, a to v různé podobě: krátkým kázáním s následným skupinovým rozhovorem, otevřením možnosti klást otázky bezprostředně po kázání, diskuzí namísto kázání nebo rozhovorem o kázání po bohoslužbách. Viz Winter, Friedrich. Die Predigt. In: *Handbuch der Praktischen Theologie*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1974. Zweiter Band. S. 197-312. Zde s. 291-292.

Jako příklad kazatelského užití paralelismu citujeme z kázání Svatopluka Karáska (1942), jehož základem jsou slova žalmu: „*V rukou tvých jsou časové moji.*“ (31,16; dle kralického překladu).

*„Můj čas je ve tvých rukou,
to vyznává i to skvělé: můj čas není v mých vlastních rukou,
to nejdůležitější nedržím, nesvírám,
netřímám ve své ruce jako motýla v zařaté pěsti,
otěže času nejsou v mých rukou.
Můj čas není v mých rukou,
nerozhoduji o něm, nejsem sám sobě pánem,
můj čas je v rukou kompetentnějšího,
v rukou toho, kdo víc chápe a víc miluje –
všechny moje časy jsou ve tvých rukou, Pane.“²⁸⁵*

4. 7 Rytmus řeči

Na závěr této kapitoly si ještě povšimneme třetího typického rysu hebrejské poesie, který bývá označován jako *metrum*. Jak ukazuje pozdější bádání, hebrejské poesii není možné zvnějšku přesvědčivě přisuzovat metrické schéma, jak se tomu děje u poesie řecké nebo latinské. Je zde však možné vysledovat rytmické členění věty – rytmus daný uspořádáním věty, resp. akcentů ve větě.²⁸⁶

Biblický nález

Takovým rytmem jsou vázány i biblické žalmy. Nejčastěji nacházíme v žaltáři rytmy typu 2+2, 4+4, 3+3, dále nestejněměrné rytmy 3+2, 4+3 nebo rytmy tříčlenné 2+2+2, 3+3+3, 3+3+2 a další. V rámci jednoho žalmu zpravidla jeden rytmus převažuje, téměř nikdy ale žalm není tvořen pouze jediným rytmem, změny rytmu jsou

²⁸⁵ Karásek, Sváťa. Boží trouba. Kázání. Praha, Kalich-Torst, 2000. S. 54.

²⁸⁶ Westermann, Claus. *Der Psalter*. Stuttgart, Calwer, 1980. 4. vyd. S. 23n. K soudobé diskusi ohledně metriky hebrejské poesie viz Seybold, Klaus. *Poetik der Psalmen*. Stuttgart, Kohlhammer, 2003. S. 120nn.

časté – tak to také odpovídá charakteru mluvené řeči. Změna či nepravidelnost rytmu je na druhé straně zpravidla hodnocena jako důležitý signál upozorňující na sdělení, které je v rámci žalmu významné.

Možnosti užití

Domníváme se, že i tento rys žalmů může být za určitých okolností při tvorbě kázání inspirací. Kazatel, který exegetickou přípravou²⁸⁷ a meditací dospěl k představě o obsahu kázání a jeho stavbě, může pak příležitostně dopracovat kázání i v tomto ohledu: pravidelný rytmus slov ve větě zpravidelní chod myšlenek, které věty vyjadřují, a usnadňuje posluchači jejich sledování. V úvahu je přitom potřeba vzít, že krátkost rytmu hebrejské poesie bude v češtině - tak jako ve většině evropských jazyků, snad s výjimkou angličtiny - mimořádně nesnadné podržet, a bude nutné zvolit jiný rytmus slov a slabik.

Podobnou úvahu rozvinul ve své práci pojednávající o kázání na žalmy americký starozákoník J. Clinton McCann, Jr. S odvoláním na práci G. Roberta Jackse²⁸⁸ připojuje také několik konkrétních návrhů. Kazatel může například využít rytmu 3+2, který se vyskytuje v žalmu 27 a jiných žalozpěvech, neboť rytmus 3+2 připomíná povzdech. Kázání je podle něj vhodné psát nikoli lineárně, nýbrž do řádků s určitým rytmem a uspořádáním, které reflektují běžný způsob mluvení, a to i v případě, že základem kázání není poetický text. Kazatel se také může od žalmisty učit, jak vědomě pracovat s jazykem či jak se vyjadřovat dramaticky.²⁸⁹

Kázání (zčásti) sestavené v podobě vázané řeči bude vždy jevem okrajovým, vhodným jen při zvláštních příležitostech. Zkušenost severoamerického prostředí nám však ukazuje, že nemusí jít pouze o ojedinělou kuriozitu: v tamní afro-americké subkultuře se *rap*, resp. *hip hop*, jehož charakteristickým rysem je deklamovaná, rytmizovaná řeč, stal přirozeným a rozšířeným prostředkem hudebního vyjádření. Navzdory stále probíhajícím diskusím o vhodnosti a přiměřenosti tohoto stylu pro

²⁸⁷ William Brown mimo jiné poznamenává, že „číst žalmy znamená slyšet jejich rytmus“. Brown, William P. *Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor*. Louisville, John Knox, 2002. S. 2.

²⁸⁸ Jacks, G. Robert. *Just Say the Word! Writing for the Ear*. Grand Rapids, Eerdmans, 1996.

²⁸⁹ McCann, J. Clinton, Jr., Howell, James C. *Preaching the Psalms*. Nashville, Abingdon, 2001. S. 137.

vyjádření křesťanské zvěsti²⁹⁰ nachází si tento žánr v podobě *christian rap, reformed rap*, příp. *holy hip hop*, cestu i do církve, potažmo na kazatelny: rytmizovaná řeč, kterou charakterizuje jasné, briskní a aktuální vyjádření.

V našem střeoevropském prostředí se tento žánr vzhledem k naší odlišné mentalitě běžným prostředkem vyjádření bezpochyby nestane. Nicméně, střet se způsobem projevu, ve kterém abstraktní výrazivo neobstojí a zvěst je nutné vyslovit stručně, jasně a zcela konkrétně, považujeme pro kazatele za významnou inspiraci. Příležitostná práce na podobě kázání v naznačeném smyslu pak v každém případě není jen záležitostí rytmu vět a slabik, ale prací na srozumitelnosti a sdělnosti obsahu kázání. Pro jazykově vybavené kazatele může být možnost vyslovit zvěst v podobě vázané řeči dobrou výzvou.²⁹¹

Jako ukázkou kazatelského rytmizovaného projevu zde předkládáme část textu rapové skladby nazvané *Expository Preaching*²⁹² z tvorby Shai Linneho, severoamerického baptistického kazatele a předního představitele *reformed rappers*. Text skladby je kázáním na slova 2. epištoly Timoteovi 4, 1.2, určeným jak sboru, tak jeho kazateli; interpret v něm zřetelně projevuje své reformované soustředění na Písmo (ukázkou tentokrát předkládáme v původním jazyce, protože překladem by ztratila na své rytmičnosti):

*„So let me ask a question: What’s most essential,
what is it that gives a local church its credentials?
Some would say ‘Music’, some would say ‘Deacons’
Other say ‘Reaching the lost and soul-seeking’
But if we wanna give God the glory in our meetings
The most important thing is Expository Preaching!*

²⁹⁰ Příkladem z nedávné doby byla poměrně rozsáhlá internetová diskuse, která byla vyvolána sdílenou panelovou debatou konanou v rámci křesťanské konference *The Worship of God*, při níž se účastníci k možnosti provozování hip hopové hudby křesťany vyjadřovali velmi odmítavě. Dostupné z WWW: <http://religiousaffections.org/articles/articles-on-culture/panel-discusses-reformed-rap/>.

²⁹¹ Rozumíme přitom rozpakům nad jazykovým kutilstvím „veršujících farářů“. Viz Vries, Sytze de, Winter, Christiaan. Een samenloop van omstandigheden. Over de ontwikkeling van de liturgie in Nederland sinds de jaren zestig. *Rozpravy/Samenspraak* 1998. Heršpice, Eman, 1998. S. 42.

²⁹² *Expository preaching* je označením pro kázání soustředěné na výklad Písma; v prostředí severoamerického protestantismu, ve kterém tradičně převládá způsob *kázání tematického (topical preaching)*, znamená *výkladové kázání (expository preaching)* významný podnět k exegetické práci s Písmem. Jako jeho představitelé bývají uváděni někteří evangelikální teologové John McArthur, John R. W. Stott nebo Stephen F. Olford, ale např. také homiletik Fred Craddock. .

Where are the Whitfields? Where are the Spurgeons?
- To preach the word, to preach the word
We need sound theology to deal with reality
- to preach the word, to preach the word.
We've got enough rappers we need more pastors
- to preach the word, to preach the word.
We need explanation and deep application
- Preach the word, so preach the word...
Let me explain what I mean, it's not too complex
It's preaching God's Word in its proper context
As you listen be discerning, what you have to determine:
*Was the point of the passage the point of the sermon? ...*²⁹³

4.8 Shrnutí

Na žalmové texty je jistě možné kázat různými způsoby. Tuto skutečnost ostatně dokládají i naše zjištění z dějin kázání: podoba kázání na žalmy byla zpravidla dána tím, jaký typ kázání a stylové prostředky kazatelé obvykle upřednostňovali. Jejich kázání na žalmy tak mají v některém případě podobu homilie, v jiném tvar tematického kázání atd.

Jak jsme však ukázali, žalmová literatura s sebou přináší více okruhů témat a také rétorické a literární danosti, které jsou pro tvorbu kázání podnětné. Ani témata ani literární rysy se nevyskytují v žaltáři výlučně, avšak nacházíme je zde v koncentrovaném množství; jsou charakteristickými znaky biblického žaltáře.

Jedná se o témata opuštěnosti Bohem a překonání této opuštěnosti, téma nepřátelství a naopak přináležení k Božímu lidu, odpovědnost za veřejné záležitosti, připomínky Boží smlouvy, téma anamnézy a nadějného horizontu, nářku a chvály. Pokud jde o literární a rétorické rysy žalmů, hovořili jsme o možnosti navázat na přímou řeč žalmu, jeho mluvnickou osobu, metaforu, *paralelismus membrorum* a

²⁹³ Linne, Shai. Expository Preaching. In: *The Church: Called & Collected* /online/. Lamp Mode Recordings, 2010. Dostupný z WWW: <<http://www.songcrate.com/songs/1214/play>>.

rytmus žalmů. Před kazatelem se zde otevírá příležitost s těmito prvky vědomě pracovat.

Jedním z faktorů, které mohou bránit tomu, aby jazykové prostředky žalmů byly použity při tvorbě kázání, je kazatelova literární či rétorická neobratnost. Tak je tomu ostatně i v případě biblických vyprávění a kázání narativního; v případě kázání na žalmy pak vzniká nebezpečí, že kazatel svým kázáním „*hebrejskou poezii v její sevřenosti, stručnosti a často až zaumné vnitřní struktuře*“²⁹⁴ pouze rozmělní – a k jejímu výkladu a porozumění nepřispěje.

S výzvou, aby podoba kázání korespondovala s formou biblického textu, vystoupil americký homiletik Fred B. Craddock (1928) ve své práci *As One Without Authority*²⁹⁵. Blíže se vztahem mezi formou biblického textu a biblického kázání zabýval také Thomas Long²⁹⁶. Ve svých úvahách vychází jednak z výše uvedené teze o formě a obsahu sdělení, jednak také z poznatku, že každá forma projevu má na příjemce sdělení jiný účinek: stejná informace může na adresáta zapůsobit různým způsobem, a to v závislosti na tom, jakou formou byla sdělena. Toto zjištění vede Longa k jeho návrhu, aby se kazatelé touto stránkou biblického textu zabývali a analyzovali ji. Proto také navrhuje, aby také při tvorbě kázání volili takovou formu kázání, která by biblickému textu nejlépe odpovídala.

Oprávněnost použití těchto jazykových prostředků žalmů při kazatelské tvorbě opíráme o tezi, že forma psaného či mluveného projevu tvoří spolu s jeho obsahem nedělitelné součásti téhož sdělení. Jestliže tedy autor zvolil pro své sdělení konkrétní podobu žalmu, máme za to, že tato podoba nemůže být nevhodnou či nepřiměřenou pro kázání, které má sdělení žalmu shromážděné církvi přetlumočit a přiblížit.

²⁹⁴ Sidon, Efraim Karel. Slovo závěrem. In: Fischl, Viktor. *Kniha žalmů*. Praha, 1998. S. 207.

²⁹⁵ Craddock, Fred B. *As One Without Authority*. Nashville, Abingdon, 1979. Third Edition. S. 143nn. Craddockovy úvahy jsou také považovány za významný podnět k nástupu a rozvoji *kázání narativního*. V tomto případě bylo pro kázání, jehož biblickým základem je některý z narativních textů Písma, jako jeho nejpřiměřenější podoba znovuoobjeveno vyprávění.

²⁹⁶ Zejména ve své práci Long, Thomas. *Preaching and the Literary Forms of the Bible*. Philadelphia, 1989.

5. PŘÍKLADY KAZATELSKÝCH PŘÍSTUPŮ

Po naší úvaze o tom, jaké zvláštní možnosti žalmy poskytují pro tvorbu kázání, budeme se nyní zabývat několika ukázkami kazatelské tvorby.

V kapitole 3. 1. jsme již uváděli příklady výrazných kazatelů minulosti, u nichž je doloženo, že užívali žalmy jako text pro svá kázání. Nezabývali jsme se ale uváděnými autory blíže, naším záměrem bylo doložit, že pokud tomu nebránily okolnosti, zjm. závaznost předepsaných perikop, měly žalmy jako základ kázání v církvi takřka vždy své místo.

Na rozdíl od předchozích příkladů z dějin kázání na žalmy soustředíme se nyní detailně na určité vybrané kazatelské osobnosti. První z nich je německý reformátor Martin Luther. Jeho novátorství v oboru biblistiky a kazatelství se projevilo hned v několika ohledech, počínaje překladem biblického textu z původních jazyků přes detailní výklad jednotlivých výrazů až po aktuální témata, ke kterým se v kázáních vyjadřoval. Žalmy měly v jeho díle významné místo.

Druhou pojednávanou osobností bude německý luterský teolog první poloviny 20. století Dietrich Bonhoeffer. Do obecného povědomí sice vešel především jako účastník odboje proti nacistické moci ve vlastní zemi, ale jeho hlavním přínosem bylo, že jako teolog pronikavě promýšlel aktuální otázky života církve a jejího zvěstování. Z našeho pohledu je důležité, že velmi osobitě přistupoval také ke knize žalmů.

Jako třetí příklad kazatelské tvorby jsme vybrali současná česká evangelická kázání na žalmy. Budeme analyzovat kázání z prostředí Českobratrské církve evangelické, která byla v posledních publikována, zjm. ve Sbírce kázání ČCE.

Ve všech případech se budeme zabývat jasně vymezeným okruhem kázání. Bude nás zajímat, zda tvorba vybraných autorů nepřináší nové odpovědi na naše dílčí otázky, a dále, zda a jakým způsobem kazatelsky vytěžili specifika žalmové literatury.

5. 1 Lutherova kázání na žalmy

Jak jsme již uvedli v kapitole 3. 1. 5., Luther věnoval žalmům mimořádnou pozornost. Projevilo se to v jeho překladatelském úsilí, v množství jeho výkladů žalmů a je to patrné i z množství jeho kázání na žalmy; volba textu pro kázání u Luthera ostatně často navazovala na jeho práci překladatelskou a vykladačskou. Souborné Výmarské vydání Lutherových spisů těchto kázání obsahuje na šest desítek. Vezmeme-li v úvahu, že Luther kázal při hlavních nedělních bohoslužbách výhradně na perikopy, tj. texty evangelijní, a texty ze všech ostatních biblických knih volil pro svá kázání jen při bohoslužbách během týdne, případně při nedělních bohoslužbách večerních, můžeme tento počet považovat za významný.²⁹⁷

Z uvedeného množství jsme pro naše zpracování vybrali všechny německy psané texty, které editoři shodně zařadili mezi kázání a u kterých byla podoba kázání zachována. Textů, které odpovídaly těmto kritériím, bylo šest, resp. čtrnáct (ve dvou případech jde o tzv. *Reihenpredigt*); dva z nich jsou písemné homilie, připravené samotným Lutherem, ostatní texty jsou záznamy jeho kázání, které byly vydány tiskem. Vybraný soubor kázání představuje svým rozsahem více než 300 stran Výmarského vydání, a byl tedy dostatečně obsáhlým materiálem ke zpracování.

Vybraná kázání představíme nyní stručně v pořadí podle data jejich vzniku; kázání pocházejí z let 1521 až 1536. U každého z nich nejprve nastíníme okolnosti vzniku, Lutherův hermeneutický přístup a homiletické zpracování pak již pojednáme pro všechna zpracovaná kázání souhrnně.

Uváděné biblické citáty jsou převodem z Lutherova překladu, na případnou zásadnější odlišnost Českého ekumenického překladu upozorňujeme v poznámce.

²⁹⁷ Přesný počet těchto Lutherových kázání je obtížné přesně stanovit. V případě některých dochovaných textů, zejm. zápisů (*Nachschriften*) Lutherových písařů, není totiž snadné rozhodnout, zda se jednalo o záznam výkladu anebo kázání; ani editoři Výmarského vydání nedošli vždy v této věci ke shodě (srv. např. WA 22, XLIII-XLIV a WA 61,63-66). Na druhé straně jsou některé texty označeny editory shodně jako kázání, jejich písemná podoba však formu předneseného kázání nepodržela.

S výše uvedeným ovšem souvisí otázka, s jakou věrností zachycovaly zápisy písařů (jedná se v tomto případě o zápisy Rörerovy, Crucigerovy a Poachovy) dikci Lutherem přednesených kázání. Touto otázkou – podobně jako problematikou textové kritiky Lutherových textů – se zde však již zabývat nebudeme.

Kázání na žalm 36 (37)²⁹⁸ adresoval Luther spolu s vlastním překladem žalmu svému sboru ve Wittenbergu, kde po jeho únosu v květnu 1521 zavládly obavy o reformátorův osud. Proto odesílá příznivcům útěšný list, kterým chce rozptýlit jejich obavy a povzbudit je v zápase s odpůrci. Vzhledem k těmto okolnostem a osobnímu charakteru listu považujeme tento text za psané kázání²⁹⁹; mezi kázání je také zařazen v registrech Výmarského vydání.³⁰⁰

Kázání na žalm 127³⁰¹ je adresováno křesťanskému sboru v Rize, se kterým Luther již dříve zahájil korespondenci. Tentokrát reagoval na žádost, aby na tamější křesťany pamatoval ve své „*otcovské dobrotě*“ i nadále, a odpověděl svým výkladem žalmu 127. Také tento písemný výklad je v registru Výmarského vydání zařazen mezi kázání. To odpovídá okolnostem: Luther vybíral text s ohledem na adresáty listu a píše svůj výklad s konkrétním pastoračním záměrem.³⁰² Lze předpokládat, že spis vznikl ve druhé polovině roku 1524.³⁰³

Kázání na žalm 112³⁰⁴ je vlastně krátkou, dvoučlennou řadou kázání (*Reihenpredigt*). Luther je přednesl ve Wittenbergu 9. a 16. června 1526.³⁰⁵ Kázání, zachovaná v Rörerových zápisech, byla vydána ještě téhož roku. Mají výrazný charakter mluvené řeči, což nasvědčuje tomu, že Luther se na jejich vydání nepodílel, protože by je byl pro tištěnou podobu pravděpodobně upravil.³⁰⁶

Kázání na žalm 65³⁰⁷ pochází z Dessau, kam Martin Luther třikrát zavítal v roce 1534. Podnětem k jeho návštěvám bylo onemocnění knížete Joachima z Anhaltu. Na cestě ho doprovázeli Bugenhagen a Cruciger, který kázání také

²⁹⁸ *Der 36. (37.) Psalm Davids. 1521*, WA 8, 205-240.

²⁹⁹ Na rozdíl od řady jiných výkladů, které tyto rysy postrádají; z tohoto období se jedná např. o výklad žalmu 67 (68), WA 8,1-37.

³⁰⁰ Svou cestou do Wormsu, při níž došlo k inscenovanému únosu, přerušil Luther práci na komentáři žaltáře. Hned po příjezdu na Wartburg však v této práci pokračoval, a to konkrétně výkladem žalmu 67 (68), 36 (37) a některých dalších. Pokud jde o datování, tisk nese označení „*Montag nach Laurentius*“, z něhož vyplývá, že opustil tiskárnu nejspíše 12. srpna 1521. WA 8, 205.

³⁰¹ *Der 127. Psalm ausgelegt an die Christen zu Riga in Lietland. 1524*, WA 15, 348-378.

³⁰² WA 15, 360. Na výkladu žalmu 127 pracoval Luther již dříve, a to v souvislosti s přednáškou *Dictata super Psalterium* (1513-1515). O řadu let později se pak k žalmu vrací ještě jednou, a to při práci na výkladech *psalmi graduum* (1531-1533).

³⁰³ V dopise wittenberským studentům z 8. dubna 1524, který podává zprávu o Lutherových nových spisech, není ještě o tomto výkladu zmínky, WA 15, 349.

³⁰⁴ *Der 112. Psalm Davids gepredigt. 1526*. WA 19, 294-336.

³⁰⁵ Zvláštní okolností těchto kázání se stala účast několika šlechticů (kurfiřtů) na obou bohoslužbách. V obou kázáních je jejich přítomnost patrná z toho, že Luther nápadně často a kriticky komentuje knížecí stav a jeho postavení. WA 19, 295.

³⁰⁶ WA 19, 294n.

³⁰⁷ *Der LXV. Psalm durch D. Mart. Luther zu Dessau für den Fürsten zu Anhalt gepredigt. 1534*. WA 37, 425-450.

zaznamenal. Přesné datum tohoto kázání nelze s určitostí stanovit; výslovná zmínka o modlitbě za knížete v úvodu kázání³⁰⁸ se zdá mluvit pro čas Lutherovy červnové návštěvy v Dessau: v tom případě by se jednalo o 5. červen 1534.

Kázání na žalm 110.³⁰⁹ V tomto případě se jedná o řadu osmi kázání na jeden žalm. Byla přednesena v zámeckém kostele ve Wittenbergu, opět zřejmě za přítomnosti knížecí rodiny, a to v době mezi 8. květnem a 13. červnem 1535. Kázání jsou zachována v Rörerově rukopisu i v podání Crucigerově, které později vyšlo tiskem. První zmínka o vyhotovení a rozeslání tohoto tisku je známa z 22. října 1539,³¹⁰ zde vycházíme z tohoto tištěného vydání.

Kázání na žalm 8³¹¹ je zřejmě součástí delší řady Lutherových kázání na žaltář, neboť z této doby - z prosince 1536 – se zachovala i řada kázání k žalmu 126, kterou Luther zahájil podnícen přítomností dvora. Je-li tento předpoklad správný, pak také toto kázání bylo předneseno ve wittenberském zámeckém kostele.³¹² Toto kázání se zachovalo v zápisu Rörerově, a také v Poachově opisu, který vyšel tiskem a z něhož zde vycházíme.

Způsob výkladu

Lutherova vykladačského přístupu jsme si povšimli již v kapitole 3. 1. 5. Přesto se u něj ještě zastavíme v užší souvislosti s jeho konkrétními kázáními.

Ve svých výkladech chápal Luther žalmy předně jako slovo prorocké, a to jako svědectví o Kristu a jeho církvi³¹³. Svou první wittenberskou přednáškou *Dictata super psalterium*³¹⁴ navázal na tradiční christologické porozumění žalmům v církvi. Kristus byl pro Luthera zpočátku jen subjektem žalmů³¹⁵, počínaje výklady

³⁰⁸ WA 37, 425.

³⁰⁹ *Vom Reich Christi. Der CX. Psalm, gepredigt und ausgelegt durch D. Mart. Luth.* WA 41, 79-238.

³¹⁰ WA 41, XIXn.

³¹¹ *Der achte Psalm Davids gepredigt und ausgelegt durch D. Martin Luther, Anno 1537*, WA 45, 204-250. V Rörerově textu nadepsáno: *Predigt am Tage Allerheiligen*. Datum: 1. 11. 1537.

³¹² WA 45, XXXII.

³¹³ Hammer, Gerhard (ed.). *D. Martin Luther. Operationes in Psalmos 1519 – 1521*. Köln, Böhlau, 1991. S. 421.

³¹⁴ WA 3, 31nn.

³¹⁵ Hammer, Gerhard (ed.). *D. Martin Luther. Operationes in Psalmos 1519 – 1521*. Köln, Böhlau, 1991. S. 29n.

Operationes in Psalmos se mu však žalmy staly – tak jako ostatně celé Písmo – především svědectvím o Kristu.³¹⁶

Také v našem výběru Lutherových kázání můžeme v této věci vysledovat jistý vývoj. V nejstarších kázáních (kázání na žalm 36 a 127) nenacházíme ještě žádný odkaz ke Kristu. Slova žalmu 112 „*nebojí se zlé pověsti*“³¹⁷ (Ž 112,7) již Luther ve svém kázání uvádí do souvislosti s Kristovou osobou a jeho utrpením, avšak stále pouze nepřímo: Luther povzbuzuje své posluchače, aby se nebáli zlé pověsti, připomínkou, že také Kristus byl přece označován hanlivě³¹⁸. V kázání na žalm 65 je Kristus sice opět zmíněn pouze na okraji výkladu, avšak žalm 110 je již v úvodu kázání charakterizován jako „*pravý, vznešený hlavní žalm, vytvořený o našem milém Pánu Ježíši Kristu... jeho Vzkříšení, nanebevstoupení a celé království jsou tak jasně a mocně popsány, že to nikde v Písmu Starého zákona není stejně ke čtení*“³¹⁹; všechny výpovědi žalmu pak kázání vztahuje ke Kristu a jeho působení. A podobně předesílá Luther své christologické předporozumění i v posledním z kázání - kázání na žalm 8: „*Tento žalm je jedním z nejkrásnějších žalmů a nádherným zaslíbením o Kristu, ve kterém David popisuje Kristovu osobu a království a učí, kdo je Kristus.*“³²⁰ V obou těchto případech vychází Luther svým christologickým výkladem z výrazu Pán (*Adonaj*)³²¹, který je v těchto žalmech užíván.

Můžeme odsud shrnout, že christologický výklad žalmů byl ve zpracovávaných Lutherových kázáních uplatňován stále výrazněji: v nejstarších kázáních se ještě nevyskytuje, v pozdějších se setkáme s nepřímými zmínkami odkazujícími ke Kristově osobě, nejmladší kázání pak již přináší christologizující výklad výrazně rozvinut.

S christologickým uchopením žalmů souvisely i další Lutherovy úvahy nad žalmy formulované v jeho výkladech, resp. úvodech k překladům žaltáře. Nejenže v žalmech nacházel svědectví o křesťanské víře („*čisté zrcadlo, které ukazuje, co je křesťanství*“³²²), ale žaltář podle něho vyslovuje již vše podstatné.

³¹⁶ Ve své předmluvě k vydání překladu žaltáře z roku 1528 Luther píše: „*A už proto by měl být žaltář drahý a milý, protože tak jasně zaslíbují o Kristově smrti a vzkříšení...*“, *Vorrede zum Psalter von 1528*. WA DB 10 I, 99. Podobně WA 38, 15 aj.

³¹⁷ ČEP: „*Nemusí se bát zlé zprávy.*“ Uváděné biblické citáty jsou převodem z Lutherova překladu, na případnou zásadnější odlišnost Českého ekumenického překladu upozorňujeme v poznámce.

³¹⁸ WA 19, 329.

³¹⁹ WA 41, 79.

³²⁰ WA 45, 204.

³²¹ ČEP: „*Hospodin*“.

³²² *Vorrede zum Psalter von 1528 bezw. 1545*. WA DB 10 I, 99-105.

Toto pochopení vede Luthera k tomu, že i na základě žalmových textů rozvíjí dogmatické výklady. Potvrzuje to i náš nález z vybraných kázání, z nichž zde uvedeme alespoň některé příklady. Na základě zmínky o knězi Melkisedekovi (Ž 110,4) tak Luther předloží vlastní, velmi obsáhlý výklad o povaze kněžství³²³. Na slova o oběti (Ž 110,3)³²⁴ v tomtéž kázání zeširoka navazuje svým učením o ospravedlnění³²⁵. V případě kázání na žalm 65 bere Luther výjimečně v potaz i stavbu žalmového textu: každé ze tří částí žalmu přisuzuje jedno souhrnné téma, a na tomto základě rozvine svůj výklad o trojím Božím regimentu.³²⁶

Takový dogmatický výklad odpovídal rovněž Lutherovu pojetí celého Písma jako základu, na němž jedině lze utvářet učení církve.³²⁷ Vycházel přitom z reformačního přesvědčení, že pouze v Písmu (*sola scriptura!*) se Bůh zjevil jednoznačně. Proto bylo Písmo Lutherovi vrcholem zjevení, a odsud také nejvyšší autoritou, převyšující autoritu církevní tradice. Z našich příkladů je však patrné, že Luther ve svých kázáních uvedeným způsobem vykládal i jen jednotlivé, vybrané pojmy a jich pak užil k osvětlení některého z obecných článků křesťanského učení, případně rozvinutí vlastních důrazů, a to bez ohledu na jejich význam v souvislosti žalmových výpovědí. Zároveň můžeme v kazatelských výkladech sledovat, že faktickým základem jeho věroučných úvah nebyla slova žalmů, nýbrž spíše jiné výroky Písma, zjm. Nového zákona.

Uznání svrchované autority Písma vedlo Luthera mimo jiné k tomu, že téměř od začátku svého veřejného působení ve svých výkladech překonal středověké učení o čtverém významu Písma, a spolu s ním i alegorickou metodu výkladu. Mimořádné úsilí naopak věnoval nalezení jeho jednoduchého, resp. doslovného významu (*sensus literalis*). Výklad biblického oddílu tak pro něj představoval hledání významu jednotlivých slov a takovým způsobem zpravidla postupoval slovo za slovem.

³²³ WA 41, 167-214.

³²⁴ Tak dle Lutherova překladu: „*Nach deinem Sieg wird dir dein Volk willig opfern in heiligem Schmuck*“, ČEP naproti tomu překládá: „*Tvůj lid přijde dobrovolně v den, kdy pohotovost svoláš; v nádheře svatyně...*“

³²⁵ WA 41, 149nn.

³²⁶ WA 37, 426nn.

³²⁷ Např. Oeming, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*, Praha, Vyšehrad, 2001. S. 162.

Ve zpracovávaných kázáních Luther nejednou začíná výkladem původních hebrejských výrazů³²⁸: zpřístupňuje tedy svým posluchačům porozumění biblickému oddílu i tímto způsobem. Pro objasnění jednotlivých žalmových vyjádření pak Luther v kázáních hojně uplatňuje výklad Písma Písmem (*sacra scriptura sui ipsius interpret*)³²⁹. Čerpá při tom ze své mimořádné znalosti biblického textu: počet citací či odkazů k souvisejícím místům Bible se u jednotlivých kázání pohybuje v řádu desítek, téměř polovinu z nich pak tvoří odkazy k dalším žalmům. Luther ovšem nejednou vykládá žalm či jeho část na základě textu novozákonního, např. při výkladu žalmu 127 se opírá o Ježíšova slova z Kázání na hoře týkající se zabezpečení života (Mt 6,19nn).³³⁰

V našem souboru kázání zjišťujeme, že Luther navzdory svému soustředění na doslovný význam textu zůstává pozorný k obrazné řeči žalmů; samu skutečnost, že základem jeho kázání je v případě žalmů text svou povahou odlišný, totiž poetický, však nijak netematizuje. Poměrně často tak vykládá žalmové vyjádření jako metaforu nebo alegorii, postupuje tímto způsobem však i tam, kde se nabízí oprávněná možnost výkladu doslovného.³³¹

Jako ilustraci zde uvádíme několik příkladů. Slova žalmu o *stavění domu* (127,1) vykládá Luther v kázání jako obraz pro budování křesťanské rodiny a manželství³³², *Sijón* (65,2) je mu metaforou pro místo, kde je přítomen Kristus se svým slovem a svátostmi³³³, *chrám* (65,5) nachází Luther naopak „v našem srdci a ústech“³³⁴, a to navzdory tomu, že ve všech těchto žalmech jsou zřetelné a dále rozváděné odkazy k jeruzalémskému chrámu.

Slova vyzdvihující tisící stvořitelskou moc Boží (65,7n) mluví podle Luthera „po způsobu Písma o královstvích a zemích a lidech jako o velké vodě a hukotu

³²⁸ Např. hebr. דָּבָר v kázání na žalm 112, WA 19, 324, různé Boží tituly v kázání na žalm 110, WA 41, 82, výrazy אֱמוּנָה, כְּבוֹד, מַשָּׁל v kázání na žalm 8, WA 45, 240.241.243, celou řadu hebrejských výrazů v kázání na žalm 36(37), WA 8, 221.225.231.232, aj.

³²⁹ V jednom z kázání předkládá Luther posluchačům zdůvodnění tohoto přístupu: „Je-li v Písmu nějaké temné místo, pak jen nepochybně, je za ním jistě tatáž pravda, která je na jiném místě jasná“, WA 8, 239.

³³⁰ WA 15, 368nn.

³³¹ O žalmové metafoře v homiletických souvislostech viz Filipi, Pavel. *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*. Praha 2006, s. 206nn.

³³² WA 15, 364.

³³³ WA 37, 428. V kázání na žalm 110 však Luther chápe *Sijón* naopak pouze jako zeměpisné určení místa, WA 41, 129.

³³⁴ WA 37, 438.

*moří*³³⁵, chápe je tedy jako obraz pro vřavu mezi národy. Hospodinovým žezlem (110,2) Luther rozumí veřejný kazatelský úřad³³⁶. *Svatou ozdobu*³³⁷ (110,3) vykládá pak jako krásné dary Ducha svatého - přestože ví, že žalmista zde hovořil o zdobném kněžském oblečení. Slova žalmu 8 o nemluvnatech a kojencích (8,3) Luther ve svém kázání vykládá jako výrok o těch, kdo se nechají Bohem vést jako děti, resp. kdo jeho slovo přijímají bez přídavku lidských snů a myšlenek³³⁸. Výše zmíněný žalm 110 chápe Luther celý přísně christologicky, jeho závěru („*cestou z potoka pítí bude, proto vztyčí hlavu*“; 110,6) tak ale nerozumí jako slovům o nalezení občerstvení (napojení) a posily, nýbrž interpretuje je naopak jako obraz pro utrpení a smrt Páně.³³⁹

Zmínili jsme výše, že Luther opouštěl učení o vícenásobném významu Písma a metodu jeho alegorického výkladu³⁴⁰. Většinou proto bývá jako jedna z charakteristik Lutherova způsobu výkladu uváděno překonání či odmítnutí alegoreze.³⁴¹ Pouze některé práce si blíže všimají skutečnosti, že se Luther nevzdal alegoreze zcela, ale ve specifických případech tento typ výkladu nadále užíval. Walter Rupperecht ve své práci stanovuje situace, za kterých Luther ve svých kázáních s alegorizujícím výkladem příležitostně pracoval: mimo jiné to bylo v případě, že použití alegorie vedlo k objasnění základních biblických pravd, dále k výkladu oblíbených reformačních témat nebo tehdy, když biblický text Lutherovi jinak neposkytoval žádný použitelný význam. Zejména však měla alegoreze Lutherovi sloužit k tomu, aby Písmo ukazovalo na Krista, jeho osobu a dílo.³⁴²

V našich kázáních však nacházíme i takové obrazné výklady, které Rupperechtovým závěrům neodpovídají a nespádají do jím uvedených případů. Z našich ukázek jde o výklady žalmových veršů 127,1; 65,7n či 110,3. Příslušná

³³⁵ WA 37, 445.

³³⁶ WA 41, 123.

³³⁷ ČEP: „*nádhera svatyně*“.

³³⁸ WA 45, 217n.

³³⁹ WA 41, 233n.

³⁴⁰ Jedno z Lutherových nejvýraznějších vyjádření na toto téma zní: „*Použitím alegorií se ztrácí pravý základ pro porozumění Písmu a lidé jsou vedeni na scestí,*“ Predigten über das 2. Buch Mose (1524-1527), WA 16, 69. Gerhard Ebeling uvádí, že Luther opustil učení o vícenásobném významu Písma již v r. 1517, alegorický způsob výkladu pak v podstatě v letech 1524/1525, Ebeling, Gerhard, *Evangelische Evangelienauslegung*, München, Lempp, 1942. S. 49.

³⁴¹ Např. Oeming, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky*. S. 25; Hammer, Gerhard (ed.). *D. Martin Luther, Operationes in Psalmos 1519 – 1521*. Köln, Böhlau, 1991. S. 399; Rupperecht, Walter. *Die Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands*. Stuttgart, Calwer, 1962. S. 29.

³⁴² Rupperecht, Walter. *Die Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands*. Stuttgart, Calwer, 1962. S. 30n.43n.

kázání navíc pocházejí z let 1524 až 1535, ve kterých se Luther ve svých výkladech již proti alegorickému výkladu jasně vymezoval. Máme tedy za to, že pro potřeby kazatelské aplikace se Luther k alegorické metodě vracel častěji, než bývá obvykle traktováno. Je možné předpokládat, že v případě kázání na žalmy mu k tomu byl podnětem jejich obrazný jazyk.

Lutherův způsob výkladu, při kterém vykládá slova žalmu obrazně, ačkoli je možný a odůvodněný jejich doslovný výklad, bývá navíc v literatuře zpravidla označován jako alegoreze. V kázáních na žalm 110 a 8 takovým způsobem aplikoval Luther na celý žalm alegorický výklad christologický. V případě všech ostatních kázání však nevykládá jako alegorii ani celý žalm ani některou jeho ucelenou část, nýbrž jako metafory vyložil pouze jednotlivá, vybraná vyjádření či slova žalmu. Domníváme se proto, že v těchto případech se o alegorezi nejedná; spíše bychom zde mohli hovořit o metaforezi.

V kázáních se ojediněle setkáváme také s poznámkou odkazující k dobovému pozadí biblického textu. Například ke slovům o chrámu v žalmu 65,5 poznamenává, že v době, ve které žil žalmista, ještě žádný chrám nestál, a odsud pak rozvede úvahu, že důležitá tedy není bohatost kostelů, nýbrž skutečnost, že existuje místo, které si Bůh vyvolil, aby tam byl přítomen a promlouval³⁴³. Luther tedy ke svému kazatelskému výkladu uplatnil i tento typ vědomostí, spíše než k přímému výkladu biblického textu je však aplikoval ve prospěch svého kazatelského záměru.

Lutherův vykladačský přístup k žalmům se v zásadě nelišil od jeho přístupu k jiným knihám Starého zákona, resp. celého Písma. Navzdory Lutherovu postoji k alegorické metodě nacházíme v jeho kázáních na žalmy trvajícím sklon vykládat slova žalmů obrazně, obvykle jako metaforu, výjimečně i jako alegorii. To stojí v rozporu s jeho vlastním vyjádřením ohledně způsobu výkladu, pocházejícím ze stejné doby. Z hlediska exegetické práce, která navázala na reformátorovo úsilí o nalezení doslovného významu, považujeme alegorezi či metaforezi v Lutherových kázáních za postup problematický. Z téhož hlediska musíme dnes kriticky nahlížet i na Lutherovo kazatelské odbočování od biblického textu k jen vzdáleně souvisejícím tématům, vlastním věroučným důrazům nebo jiným dogmatickým úvahám.

³⁴³ WA 37, 434n.

Kazatelské zpracování žalmů

Budeme nyní věnovat pozornost otázce, jak s žalmy pracoval Luther kazatelsky. Ve vybraných kázáních Luther zřetelně projevuje parenetický záměr. S parenetickým ohledem v některých případech přistupuje již k výběru biblického textu pro své kázání. Vyjadřuje to výslovně nejen u obou písemných kázání, ale např. i v pozdějším kázání na žalm 65.³⁴⁴

Svůj záměr vyřídít útěšnou a potěšující zvěst žalmů pak Luther explicitně vyslovuje také v kázáních samotných, v některých případech hned v jejich úvodu³⁴⁵; v kázání na žalm 110 Luther tento ohled mnohokrát opakuje³⁴⁶. Výjimku v tom představují kázání na žalm 65 a kázání na žalm 8; parenetický ohled je v jejich případě (v jejich dochované podobě) spíše oslaben a převažuje v nich ráz didaktický: jsou totiž ze své podstatné části výkladem článků víry, a sice učení o trojím regimentu, resp. o dvojí přirozenosti Kristově.

Pro svá kázání Luther užíval zásadně formu homilie, to odpovídalo charakteru jeho zájmu o Písmo. Nejen ve svých výkladech, ale i v kázáních Luther obvykle vykládal text postupně verš po verši, někdy dokonce slovo od slova;³⁴⁷ je tomu tak bez výjimky i v případě našich kázání.

Tím byla zároveň určena i osnova každého kázání: odpovídala osnově žalmu a bývala doplněna pouze o úvod a závěr. Z hlediska současné literární kritiky biblického textu nelze přehlédnout, že Luther věnuje pečlivou pozornost významu jednotlivých slov či vyjádření, ale vnitřní, věcné a literární souvislosti výpovědí v rámci žalmu nesleduje. Jak jsme uvedli výše, u pozdějších Lutherových kázání pak vystupuje do popředí jeho obrazný výklad, v případě žalmu 65 dogmatický, u žalmů 110 a 8 christologicko-alegorický.

³⁴⁴ Kázání uvádí slovy: „Protože je nyní čas, kdy je potřeba volat k Bohu a modlit se, zvláště za milostivé počasí a úrodný rok, chceme si vzít 65. žalm, k tomu vytvořený, který nás má podněcovat a povzbuzovat“, WA 37, 425.

³⁴⁵ Např. kázání na žalm 36 (37), WA 8, 210; kázání na žalm 127, WA 15, 360; kázání na žalm 112, WA 19, 297.

³⁴⁶ WA 41, 118.144.148.215.224.

³⁴⁷ Rupprecht, Walter. *Die Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands*. Stuttgart, Calwer, 1962. S. 28.

Ve všech kázáních můžeme sledovat, jak tvořivě Luther navazuje na střídání gramatických osob promlouvajících v žalmu. Vedle běžné řeči v „er“-formě přechází nezřídka do první osoby jednotného čísla, anebo se obrací ke svým posluchačům či odpůrcům ve druhé osobě. Tento Lutherův styl kázání bývá v literatuře označován jako dialogický, Karl-Heinz Bieritz má pro něj označení *dramatizující*³⁴⁸. V našem případě se možnost takové dramatizující změny rolí otevírala Lutherovi změnou gramatické osoby žalmu.

Tohoto rysu Lutherových kázání si zde nyní povšimneme blíže. Lutherova starší, písemná kázání ještě neobsahují tolik přechodů z jedné řečnické osoby do druhé. Zřejmě je tomu tak i proto, že písemná podoba těchto kázání je pro takové střídání osob méně vhodná. V kázání na žalm 36 (37) však přesto nacházíme například značné množství imperativů, zčásti navazujících na dikci žalmu (37, 1-9.27.34.37), zčásti ovšem užitých jako prostředek sloužící komunikaci se čtenáři tohoto kázání (*poslouchej, podívej, řekni si...*).

V kázání na žalm 112 nacházíme řeč v první osobě singuláru i plurálu. Kazatelské „já“ zde Luther nechává promluvit v poloze vyznávající nebo kající³⁴⁹ (*„Když plním své srdce tím, co mi daroval, pak to přeji i svému bližnímu... Když ale nechci vyznat svůj hřích...“*³⁵⁰). Vyjadřuje-li se za své posluchače, pak obvykle negativně generalizuje (*„nedbáme na něj, máme ho za jednoho z těch namalovaných nebo zemřelých bůžků“*, *„odvracíme srdce od toho, co máme, k tomu, co nemáme“*³⁵¹). Ve svých pozdějších kázáních však již Luther vyslovuje za své posluchače spíše jejich pozitivní ohlas a užije „my anticipační“, např. *„To je nám potěšením, že máme Pána, který nás... chrání a vysvobozuje...“*, *„děkujeme Bohu, zvláště za to, že nás přivedl k takovému světlu a poznání...“*³⁵²

V tomto ohledu se jako nejmnohotvárnější jeví kázání na žalm 65. Luther zde nejprve navazuje na slova žalmu vyjádřená v první osobě a v této osobě vyslovuje modlitbu. Vzápětí se obrací k posluchači (*„jsi tu pojmenován a vyzván“*). Za svého posluchače pak dále rozvíjí žalmistovu výhradu: *„Rád bych se modlil (říkáváme),*

³⁴⁸ Bieritz, Karl-Heinrich. Verbum facit fidem. Homiletische Anmerkungen zu einer Lutherpredigt. In: Týž. *Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt*. Stuttgart, Kohlhammer, 1995. S. 124n.

³⁴⁹ Dle kategorizace Pavla Filipiho. Filipi, Pavel. *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegezi*. Praha, Kalich, 2006. S. 242nn.

³⁵⁰ WA 19, 320.

³⁵¹ WA 19, 302.303.

³⁵² WA 41, 224; WA 45, 225.250.

kdybych věděl, že by mu moje modlitba byla příjemná."³⁵³ Mimo linii žalmu poté posluchačům předloží příklad modlitby za odpuštění: „*Pane, náš hřích nás tlačí... předkládám ti tuto tíži a prosím, abys mi můj hřích odpustil*"³⁵⁴. Později v tomto kázání přichází také ještě se svým vyznávajícím „já“ („*Sem bych chtěl také běžet, kdybych jen o takovém místě nebo domě věděl*"³⁵⁵). Nakonec promluví znovu v první osobě, tentokrát však v roli Hospodinově! („*Já jsem tvůj Bůh, já jsem tě stvořil, a dávám ti vše...*"³⁵⁶)

Bezpochyby se v těchto a podobných případech nejedná pouze o vhodné „prostředky k oživení kázání“³⁵⁷. Alfred Niebergall uvádí, že neobyčejná živost Lutherových kázání souvisí s tím, že Luther se každým ze svých kázání sám vypořádával s pozemskými i eschatologickými protivníky.³⁵⁸ Domníváme se však, že vedle toho zde Luther navíc velmi těžil z literární podoby žalmů jako živých a naléhavých rozhovorů mezi člověkem a Bohem (situace *coram Deo*) a mezi člověkem a Božím lidem (*coram populo*) a tvořivě na jejich dialogičnost a způsoby vyjádření navazoval.

Na druhé straně pozorujeme, že ve sledovaných kázáních Luther užíval celou řadu jiných jazykových prostředků, které rovněž velkou měrou přispívaly k jejich bezprostřednosti a živosti. Jedná se například o jeho osobní oslovení³⁵⁹, používání přímé řeči³⁶⁰, opakování zásadních tezí kázání nebo celé argumentace nebo opakování biblických odkazů³⁶¹. Ojedinele nacházíme v jeho kázání také ironii³⁶². Se všemi těmito prostředky Luther tvořivě pracuje.³⁶³

³⁵³ WA 37, 431.

³⁵⁴ Tamtéž.

³⁵⁵ WA 37, 434.

³⁵⁶ WA 37, 437.

³⁵⁷ Birgit Stolt ve své studii prokazuje, že Luther si v tomto ohledu nepočíná ve svých kázáních náhodně, nýbrž postupuje obeznámen s tradicí rétoriky. Stolt, Birgit. *Docere, delectare und movere bei Luther*. In: táž. *Wortkampf. Frühneuhochdeutsche Beispiele zur rhetorischen Praxis*. Frankfurt/M., Athäneum, 1974. S. 61-71.

³⁵⁸ Niebergall, Alfred. *Die Geschichte der christlichen Predigt*. Kassel, Stauda, 1954. S. 272n.

³⁵⁹ Např. *milý, milé dítě, moji milí přátelé v Kristu* aj.

³⁶⁰ Mimo jiné pro vyjádření předpokládaných námitek názorových protivníků, WA 37, 441.

³⁶¹ Takové repetice nacházíme zejména v kázání na žalm 112, v jehož tištěné podobě byly rysy mluveného projevu zachovány nejvíce, např. opakovaný odkaz k 1Tm 4,8, WA 19,313.315.

³⁶² „*Ano, svět je teď tak zbožný a svatý, že nenajdeme nikoho, kdo by mohl být nazván Kristovým nepřitelem*“, WA 41, 134.

³⁶³ Např. Alfred Niebergall ve své práci vyjmenovává dlouhou škálu Lutherových vyjadřovacích prostředků, Niebergall, Alfred. *Die Geschichte der christlichen Predigt*. S. 273.

Luther chápal žaltář jako slova světců, která odrážela nejrůznější životní bouře³⁶⁴: člověk mezi nimi může najít vyjádření, která se „*rýmují s jeho věcmi*“, „*slova tak trefná a tak milá, že by žádný člověk, ba žádní lidé tak dobrá, moudrá slova neuměli vymyslet.*“³⁶⁵ Žalmy tedy soudobému čtenáři nabízejí i řeč, ocitne-li se v situacích podobajících se těm, které zažíval žalmista. Podobně i nad otázkou po uspořádání žaltáře došel Luther k vyjádření, že pořadí žalmů určuje skutečnost, že jsou odrazem křesťanského života mezi smutkem a radostí³⁶⁶. Zaznamenal tedy také existenciální rovinu žalmových modliteb, v žádném z kázání však tuto úvahu dále nerozpracovává.

V kázáních však aplikuje slova žalmů zcela bezprostředně na přítomnou situaci církve a společnosti, neváhá při tom použít biblický text jako slovo k závažným aktuálním otázkám. Zemitost žalmového jazyka mu pomáhá vyslovit se velmi konkrétně. Stejně konkrétně jako v návaznosti na žalm vyslovuje obtíže či radosti svých posluchačů, dokáže také konkrétně označit, v kom rozpoznává žalmové nepřátele a protivníky své doby, resp. kdo jsou v současnosti záporným příkladem pro druhé. Nejčastěji v této souvislosti uvádí papeže, případně mnichy a doktory³⁶⁷, v některých kázáních také šlechtice³⁶⁸. Jako konkrétní, vzácný příklad člověka, který se naopak papežově moci dokázal postavit, opakovaně jmenuje českého reformátora Jana Husa³⁶⁹.

Z Lutherových aplikací tohoto typu je zřejmé jeho úsilí vymezit se zejména vůči učení římské církve a jejím představitelům. Jeho setrvalé negativní hodnocení názorových oponentů však v posledu vyznívá značně stereotypně.

Z dochované podoby Lutherových kázání můžeme usuzovat, že se jednalo o kázání živá, bezprostřední svým jazykem, aktuální a svým obsahem relevantní. V případě vybraných žalmových kázání Luther těžil nejen ze své mimořádné znalosti Písma a důkladné práce s žalmovým textem, ale také z toho, že dokázal rozvinout a pro své kázání využít některé vyjadřovací prostředky žalmů. Dobrým příkladem je jeho kazatelské střídání rolí rozvíjející střídání gramatických osob žalmu.

³⁶⁴ *Vorrede zum Psalter von 1528 bezw. 1545.* WA DB 10 I, 99nn.

³⁶⁵ *Vorrede zum Neuburger Psalter 1545.* WA DB 10 II, 155-157.

³⁶⁶ Hammer, Gerhard (ed.). *D. Martin Luther, Operationes in Psalmos 1519 – 1521.* Köln, Böhlau, 1991. S. 418.

³⁶⁷ WA 8, 235.232; WA 19, 306.322.

³⁶⁸ Zjm. v kázání na žalm 112, předneseném za přítomnosti wittenberské šlechty, WA 19, 299.301.303.315.

³⁶⁹ WA 19, 328.329.330.333.

Závěr

Luther se svým vykladačským úsilím mimořádně zasloužil o nacházení doslovného významu biblického textu. Uplatňoval tento přístup i ve svých výkladech žalmů. Jak jsme však doložili, ve svých kázáních na žalmy poměrně často postupoval jiným způsobem: vykládal jednotlivá vyjádření žalmu jako metafory, případně celý žalm jako alegorii.

Pokud jde o užití žalmů pro zvěstování v církvi, mohli jsme pozorovat, že Luther sám nadmíru využíval možnosti kázat na žalmy. Ve vybraném souboru jeho kázání byl jeho christologický výklad stále výraznější, ačkoli za tím účelem užíval i metody výkladu, které lze v dnešní době užít jen se značnými výhradami (alegorický výklad), typologický výklad). Ačkoli vnímal závažnou životní polohu řady žalmů, ve svých kázáních ji dále nerozvíjel, dokázal však příkladně rozvíjet rétorické rysy žalmů, zjm. jejich dikci přímé řeči a rétorickou situaci (*coram Deo, coram populo*).

5. 2 Kázání Dietricha Bonhoeffera

Také v případě Dietricha Bonhoeffera budeme sledovat, jaký způsob výkladu v případě žalmů uplatňuje a jak s žalmy dále pracuje kazatelsky. Vzhledem k malému počtu Bonhoefferových kázání na žalmy bude u naší první otázky nutné přihlížet také k jinému dochovanému materiálu, zejména k autorovým biblicko-teologickým úvahám k žaltáři, a dále k jeho meditacím nad žalmy.

Tím je vymezen okruh pramenů, ze kterých v tomto případě budeme čerpat. Jsou to jednak Bonhoefferova pojednání k otázkám výkladu žalmů, jednak jeho kázání a meditace na žalmové texty.³⁷⁰

³⁷⁰ Diskuze týkající se Bonhoefferova výkladu Starého zákona, resp. celého Písma se rozvíjí od 50. let minulého století, Bonhoefferův výklad žalmů však dosud samostatně a obširněji zpracován nebyl. Za základní práci o Bonhoefferově výkladu Písma je považován referát jeho žáka Richarda Grunowa „Dietrich Bonhoeffers Schriftauslegung“, in: *Mündige Welt I*. München, 1955. 62-76. Zřejmě nejobsáhlejší monografií k Bonhoefferově hermeneutice a homiletice představuje shora citovaná dizertace E. G. Wendela. Na výklad Starého zákona se mj. soustřeďuje dizertace M. Kuskeho: *Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1970.

Způsob výkladu

Úvodem si ještě alespoň ve stručnosti povšimneme myšlenkového prostředí, do jakého mladý Dietrich Bonhoeffer svou prací vstupoval. Bonhoeffer začal rozvíjet svou teologickou práci v době německého církevního zápasu (*Kirchenkampf*). Významným tématem tohoto zápasu byla také otázka vztahu křesťanské církve ke Starému zákonu; zřetelně se přitom profilyvaly tři odlišné postoje: odmítnutí Starého zákona v církvi, zachování Starého zákona a jeho uznání. Se všemi těmito postoji byl Bonhoeffer osobně konfrontován.³⁷¹ Na Bonhoeffera měl rozhodující vliv dogmatik Karl Barth, který odmítal uzнат rozdíl mezi Starým a Novým zákonem³⁷². Bonhoeffer objevil Barthovy práce v roce 1924, brzy se ve své práci za toto chápání Písma sám postavil³⁷³ a pro jeho úvahy nad Písmem zůstalo nadále určující. Osobně se Bonhoeffer setkal také s W. Vischerem, autorem práce *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*³⁷⁴, bylo to při práci na *Bethelském vyznání*³⁷⁵ a v otázce Starého zákona byli zcela ve shodě.³⁷⁶

Výklady Písma představují podstatnou část Bonhoefferova díla. Jak upozornil E. G. Wendel, většinu jeho prací je možné chápat právě jako příspěvek ke správnému pochopení Písma.³⁷⁷ Nelze při tom přehlédnout, jak výrazný – a ve své době nesamozřejmý – zájem věnuje Bonhoeffer ve svých výkladech právě knihám starozákonním, a to zejména žalmům.³⁷⁸ Blíže se k tématice žalmů dostává až jako docent berlínské univerzity.³⁷⁹

³⁷¹ Kuske, Martin. *Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1970. S. 13.

³⁷² Barth, Karel. *Das Schriftprinzip der reformierten Kirche*. ZZ 3. 1925. S. 215-245. Zde s. 217.

³⁷³ V seminární práci *Lässt sich eine historische und pneumatische Auslegung der Schrift unterscheiden, und wie stellt sich die Dogmatik dazu?*, předložené R. Seebergovi v letním semestru 1925. Bethge, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*. München, Kaiser, 1967. S. 109n.

³⁷⁴ Za uznání Starého zákona v církvi se vyslovil např. v příspěvku: *Das Alte Testament als Gottes Wort*, ZZ 5. 1927, S. 380.

³⁷⁵ Tj. dokument německých vyznavačských teologů z r. 1933, hlásící se mimo jiné k Písmu jako celku Starého a Nového zákona.

³⁷⁶ E. Bethge dokládá, že Bonhoefferovy první christologické starozákonné výklady Vischerově uvedené stěžejní práci předcházely. Kuske, Martin. *Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1970. S. 20.

³⁷⁷ Wendel, Ernst Georg. *Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers. Predigt - Hermeneutik – Sprache*. Tübingen, Mohr, 1985. S. 68.

³⁷⁸ V raném období své teologické práce se Bonhoeffer žalmy zabýval pouze okrajově. V jeho dochovaných studentských seminárních pracích jde v zásadě jen o příležitostné odkazy. Např. v

Bonhoefferův hermeneutický přístup k žalmům se pak ovšem výrazně profiloval v období jeho působení v kazatelském semináři Vyznávající církve ve Finkenwalde (1935 – 1937) a následně v pomořanském vikariátu (1937 – 1940). Nejdůležitější zásady svého výkladu předložil tehdy Bonhoeffer v přednášce *Christus in den Psalmen*.³⁸⁰ Tématiky žalmů se dotýkala také přednáška *König David*.³⁸¹ Své úvahy nad žaltářem pak Bonhoeffer nově utřídil ve spisu *Gemeinsames Leben* (1938)³⁸², a zejména ve vlastním uvedení do knihy žalmů *Das Gebetbuch der Bibel – Eine Einführung in die Psalmen* (1940), poslední práci, kterou mohl sám vydat.³⁸³

Uvedené práce tedy vznikaly během několika málo let. Jejich argumentace se zčásti překrývá, místy navzájem doplňuje, odlišnosti jsou dány jejich různým zaměřením a adresáty. Jistý posun lze sledovat jen u některých dílčích témat. Nebudeme proto tyto práce zpracovávat jednotlivě, ale pokusíme se vyznačit hlavní znaky Bonhoefferova přístupu na základě jejich shrnutí.

Bonhoeffer charakterizuje žalmy jako lidské slovo, a to ve specifickém smyslu, totiž jako „vyjádření lidské zbožnosti, a tedy také lidské bezbožnosti.“³⁸⁴ Lidským slovem jsou tedy žalmy podle něj nejen formálně, ale svým obsahem. Bonhoeffer shrnuje: „Není vyjádření zbožnosti nebo bezbožnosti Božího lidu, které by zde nepřišlo ke slovu.“

Tímto vyjádřením zároveň projevuje, že chápe žalmy zásadně jako modlitbu církve, tj. modlitbu společnou. Toto své pojetí vysvětluje z několika různých hledisek.

„Seminararbeit über den I.Clemensbrief. Jüdisches Element im ersten Clemensbrief in Bestand und Verhältnis zum Ganzen“, kterou předkládal v roce 1925 k A. v. Harnackovi, upozorňuje mj. na styl listu, který odráží podobu hebrejské poezie, jak je známa ze žalmů (paralelismy, jazykové hebraismy aj.), *DBW* 9,230; odkazy na žalmy v seminární práci ze závěru studia 1927/1928 „*Die verschiedenen Lösungen des Leidensproblems bei Hiob*“, *DBW* 9,452 aj.

³⁷⁹ Např. při cvičeních z dogmatiky nazvaných *Teologická psychologie* v zimním semestru 1932/1933. Ve svém příspěvku „*Selbsterkenntnis in der Bibel*“ se zde zabývá otázkou sebepoznání v biblických žalmech: na příkladu několika vybraných žalmů (8; 51; 119) usiluje o psychologizující vhléd do žalmistovy osobnosti. Dochováno pouze v zápiscích studentů. *DBW* 12,184.

³⁸⁰ Předneseno 31.7.1935. *DBW* 14, 369-377. Přednáška byla určena studentům teologie a posluchačům prvního kursu semináře ve Finkenwalde a odpovídala na jejich otázky související s každodenním užitím žalmů při společných pobožnostech; *DBW* 14,29.

³⁸¹ Předneseno 8.-11.10.1935. *DBW* 14, 878-904. Přednáška byla přednesena na finkenwaldské konferenci pomořanských vikářů jako příspěvek k diskusi vyvolané nedávno vydanou Vischerovou knihou *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*. Bethge, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer: Eine Biographie*. München, Kaiser, 1967. S. 497.

³⁸² České vydání: Bonhoeffer, Dietrich. *Život v obecenství*, Praha, Návrat domů, 2006.

³⁸³ Zaslouží poznamenat, že pro obálku této knihy vybral Bonhoeffer reprodukcí plastiky krále Davida z wormského dómu: ani v této kritické době se nezdráhal zdůraznit, že Bůh mluví ke křesťanům ústy židovského krále. *DBW* 5, 10.

³⁸⁴ *Christus in den Psalmen*. *DBW* 14, 369-377. Zde s. 370.

Odkazuje jednak na liturgickou praxi žalmových modliteb, jak se vžila v církvi: „Denně se žalmy modlí v nesčetných kostelech na celém světě jako modlitbu sboru Ježíše Krista“. Upozorňuje také na praxi „starozákonních sborů“, které se pravděpodobně „modlily hodně žalmů jako střídavou modlitbu“.³⁸⁵ Do celého společenství církve patří žalmy dle Bonhoeffera konečně i vzhledem k šíři svého obsahu: jejich rozmanitost a různorodost by ani nemohla být modlitbou jednotlivého člověka, zatímco při společné modlitbě platí: „ač není určitý verš nebo žalm mou modlitbou, je třeba modlitbou někoho jiného z obecnství a zcela jistě je modlitbou pravého člověka Ježíše Krista a jeho těla na zemi.“³⁸⁶ Závěr této citace ukazuje ještě na jeden zásadní motiv, pro který Bonhoeffer považuje žalmy za modlitby církve: žaltář chápe jako Kristovu modlitbu, která „nenáleží jednotlivým údům, nýbrž celému tělu Kristovu.“

Za klíč k porozumění žalmům pak Bonhoeffer zpětně považuje modlit se žalmy společně. Ve svém hodnocení významu modlitební praxe pro porozumění žalmům sahá až k radikálnímu vyjádření: „Kdo se žalmy ještě nikdy nemodlil ve společenství, nýbrž jen sám pro sebe, ten je ještě nezná... Není žádného jiného přístupu k žalmu než skrze modlitbu, to znamená tím, že si společenství slovo žalmu v modlitbě přivlastňuje.“³⁸⁷ Bonhoeffer tedy žalmy chápe jako specifické lidské slovo, které je lidmi adresováno Bohu a svou podstatou je modlitbou o slovo Boží.

Bonhoeffer velmi vyzdvihoval význam žalmů jako společné modlitby, resp. význam žaltáře jako modlitební knihy církve. Osvědčil zde tak zásady teologického výkladu Písma, jak je dříve formuloval ve své přednášce *Schöpfung und Sünde* (1932/33).³⁸⁸ Tento Bonhoefferův zvláštní důraz můžeme chápat jako jeho zvláštní vklad k zápasu německé církve o Starý zákon, totiž aby právě kniha žalmů měla v církvi své pevné místo. Do zápasu o Starý zákon se Bonhoeffer vložil také tím, jak

³⁸⁵ Bonhoeffer, Dietrich. *Život v obecnství*, Praha, Návrat domů, 2006. S. 29.

³⁸⁶ Tamtéž, s. 27.

³⁸⁷ Christus in den Psalmen. *DBW* 14, 369-377. Zde s. 370. Svým vyjádřením zároveň odpovídá na otázku, jak je možné modlit se žalmy v situaci, kdy jim člověk ne zcela rozumí: „Na otázku: jak se mám modlit, co mi je ještě tak nesrozumitelné, zní odpověď: jak máš rozumět, co ses ještě nemodlil?“ - anebo když žalmy nevyjadřují to, co člověk právě prožívá. Při modlitbě totiž nejde předně o to, aby člověk vyjádřil, co cítí, ale někdy spíše naopak: „Abychom se modlili správně, je možná nutné modlit se právě proti svému srdci.“ Právě takovou možnost tedy žalmy otevírají. Bonhoeffer, Dietrich. *Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen*. In: *Beten mit der Bibel*. Hamburg, Furche, 1970. S. 54-84. Zde s. 57.

³⁸⁸ „Teologický výklad přijímá Bibli jako knihu církve a jako takovou ji vykládá. Tento předpoklad je jeho metodou...“. Vyd. jako *Schöpfung und Fall* (1933).

aplikoval tezi o Písmu jako Božím slovu na biblický žaltář, aniž by ji ovšem dále výrazným způsobem rozvedl.

Bonhoefferovo pojetí žalmů jako Božího slova jsme nastínili v kapitole 2.2. Bonhoeffer trvá na reformačním principu, že Bible je slovem Božím. Velmi sleduje myšlenku, že Bůh sám se učinil subjektem žalmových modliteb, a proto se smíme modlit žalmy jako modlitbu Kristovu.

Jako ojedinělou můžeme hodnotit právě tuto Bonhoefferovu úvahu o žalmech jako Kristově modlitbě. Svou formulací o Kristu, který se modlí v žalmech, navázal Bonhoeffer na reformační tradici, která spojovala žalmy s Kristovou postavou,³⁸⁹ a ve své argumentaci se také opřel o novozákonní odkazy, které žalmy s Kristovou osobou spojují či dosvědčují, že Ježíš se žalmy modlil. Zejména však nově zohlednil souvislosti biblicko-teologické a vyšel z podobnosti mezi mesiášskou rolí Davidovou a Ježíšovou.³⁹⁰

Je zřejmé, že byl ke svému pojetí veden snahou o uznání Starého zákona v církvi, vycházel z vyznání církve o Kristu jako pravém Bohu a pravém člověku, a došel svým vyjádřením k teologicky relevantní odpovědi na otázku po vztahu lidského slova a Božího slova v žalmech. Uvedená novozákonní svědectví o žalmech jako Kristově modlitbě však podle našeho soudu nelze vztahovat na celý žaltář všeobecně. Svou úvahu o Kristu v žalmech Bonhoeffer navíc zanechal bez obšírnějšího, systematictějšího výkladu: v zachované podobě pro nás zůstává jen těžko uchopitelná a dále aplikovatelná.

Otázkou mimo jiné zůstává, čím byl Bonhoeffer ke svému christologickému pojetí žalmů inspirován. Za závažnou považujeme domněnku, se kterou přichází M.

³⁸⁹ Např. M. Luther píše v předmluvě k vydání žaltáře: *"A už proto by měl být žaltář drahý a milý, protože tak jasně zaslubuje o Kristově smrti a vzkříšení."* Vorrede zum Psalter von 1528, WA DB 10 I, 99.

³⁹⁰ Potud Bonhoefferovy formulace stále ještě odpovídaly požadavku, s jakým do zápasu o Starý zákon vstupoval starozákonník von Rad, totiž aby křesťanští teologové v zájmu svědectví o Kristu neobcházeli výsledky historické kritiky a nehovořili o *osobní přítomnosti* Kristově ve Starém zákoně, nýbrž pouze o jeho *reálné přítomnosti*, tj. že Kristus je přítomen ve *skutečném předmětu textu*. (Rad, Gerhard von. Das Christuszeugnis des Alten Testaments. Eine Auseinandersetzung mit W. Vischers gleichnamigen Buch, *ThBl* 15. 1936, s. 249n.)

Svým vyjádřením, že *„Kristus byl v Davidovi“*, však Bonhoeffer tento požadavek překročil a dostalo se mu odmítavých ohlasů. Von Rad reagoval již na předchozí Bonhoefferovy christologické výklady slovy: *„Kdo tomu může rozumět?“* *„Fragen der Schriftauslegung im Alten Testament“*, 1938, 14. Zřejmě nejkritičtěji reaguje Wendel: *„To celé je pro historicky a vědecky kontrolovatelné myšlení nesrozumitelné znásilnění:“*, Wendel, Ernst Georg. *Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers. Predigt - Hermeneutik – Sprache*. Tübingen, Mohr, 1985. S. 97.

Kuske, totiž že Bonhoefferovi byly k jeho přístupu podnětem spisy H. F. Kohlbrüggeho, s nimiž se měl možnost seznámit právě až ve finkenwaldském období. Kohlbrügge prohlašoval za závazné vykládat Starý zákon skrze Ježíše, evangelisty a apoštoly. Jak M. Kuske dokládá, v Bonhoefferových textech se napříště vyskytují totožná christologická vyjádření, jaká nacházíme u Kohlbrüggeho.³⁹¹

Kazatelské zpracování žalmů

Dále budeme sledovat, jak Bonhoeffer vykládal a zpracovával žalmy ve svých kázáních a biblických úvahách. Také v tomto případě nacházíme doklady o zvláštním místě žalmů v Bonhoefferově díle. Z počtu 67 dochovaných kázání má žalмовý text za svůj základ osm; nacházíme je rovnoměrně zastoupeny ve všech obdobích Bonhoefferovy teologické práce.

Vedle úplných textů jeho kázání zůstal zachován také jeden seminární záznam náčrtu pro adventní kázání na žalm 50,1-5, a dále několik krátkých úvah na Hesla Jednoty bratrské. Pro úplnost je možné zmínit také Bonhoefferovy osobní zápisky k meditaci nad žalmem 119.

Ačkoli počet těchto Bonhoefferových prací není velký, rozsah tohoto příspěvku neumožňuje, abychom je zde pojednali jednotlivě. Po úvodních poznámkách, týkajících se doby a okolností, za kterých kázání či pobožnosti vznikly, se proto omezíme na shrnutí základních znaků Bonhoefferova kazatelského zpracování.

Kázání na žalm 127,1 je jedním ze čtyř kázání, která Bonhoeffer vypracoval jako student v rámci homiletického semináře prof. Mahlinga v zimním semestru 1925/1926.³⁹²

Kázání na žalm 62,2 pochází z doby Bonhoefferova barcelonského vikariátu, a to z 15. června 1928.³⁹³

³⁹¹ Kuske, Martin. *Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1970. S. 63.

³⁹² Vyd. např. Bonhoeffer, Dietrich. *Predigten - Auslegungen - Meditationen, 1925 – 1945 I*. Dudzus, Otto (ed.). München, Kaiser, 1985. S. 102-109.

³⁹³ Tamtéž, s. 157-165 .

Kázání na žalm 63,4 kázal Bonhoeffer v Berlíně, kde zahájil akademickou dráhu a současně byl povolán do církevní služby jako studentský farář; kázání bylo předneseno 4. října 1931 při svátku Díkčinění za úrodu.³⁹⁴

Kázání na žalm 98,1 pochází z doby jeho farářského působení v německých sborech v Londýně (říjen 1933 až duben 1935), toto kázání zaznělo 22. dubna 1934 na neděli Cantate.³⁹⁵

Kázání na žalm 85,9 přednesl 28. srpna 1934 na ekumenické konferenci v dánském Fanö jako jeden z delegátů německé Vyznávající církve.³⁹⁶

Žalm jako text pro kázání volí na úvod svého působení v kazatelském semináři (na žalm 42)³⁹⁷ a také pro své poslední kázání ve Finkenwalde (na žalm 58); první z nich přednesl Bonhoeffer 2. června 1935 v Zingstu u Baltského moře, kde byli kandidáti semináře soustředěni.

Druhé kázání (žalm 58) pochází z bohoslužeb 11. července 1937.³⁹⁸

Z finkenwaldského období pochází také kázání na žalm 90, které Bonhoeffer přednesl 15. ledna 1936 na pohřbu své babičky Julie Bonhoefferové.³⁹⁹

Uvedený náčrt kázání na žalm 50,1-5 je jediným Bonhoefferovým náčrtem kázání k žalmovému textu; připravoval tyto podrobné náčrty pro homiletické semináře ve Finkenwalde, kdy je po diskusi nad kázáním jednoho z kandidátů nabídl účastníkům semináře.⁴⁰⁰ Náčrtů v originále se dochovalo jen velmi málo, ale i zachované záznamy kandidátů jsou považovány za spolehlivé.⁴⁰¹

Pozornost věnujeme také jeho úvahám k Heslům Jednoty bratrské, jejichž základem byl verš z žalmů. První z těchto úvah nacházíme v okružním dopise z 20. prosince 1937, určeném bývalým finkenwaldským kandidátům po policejním uzavření semináře. Úvahy vycházejí z Hesel pro poslední dny roku 1937, z osmi hesel jde pětkrát o žalmový verš (41,5; 104,13-14; 25,10; 20, 6; 71,8⁴⁰²).

³⁹⁴ Tamtéž, s. 228-237.

³⁹⁵ Bonhoeffer, Dietrich. *Predigten - Auslegungen - Meditationen, 1925 – 1945 I.* Dudzus, Otto (ed.). München, Kaiser, 1985. S. 440-446 .

³⁹⁶ Viz Bethge, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie.* München, Kaiser, 1967. S. 448nn. Bonhoeffer, Dietrich. *Predigten - Auslegungen - Meditationen, 1925 – 1945 I.* Dudzus, Otto (ed.). München, Kaiser, 1985. S. 461-465.

³⁹⁷ Bonhoeffer, Dietrich. *Predigten - Auslegungen - Meditationen, 1925 – 1945 I.* Dudzus, Otto (ed.). München, Kaiser, 1985. S. 16-24.

³⁹⁸ Tamtéž, s. 72-81.

³⁹⁹ Tamtéž, s. 48-52.

⁴⁰⁰ Tamtéž, 170nn.

⁴⁰¹ Tamtéž, 13.

⁴⁰² Tamtéž, 81n.83.86.87.88.

Zachováno zůstalo také pět úvah tohoto typu z doby tegelského vězení. Vztahují se k heslům pro svatodušní týden roku 1944, tři z nich mají jako jeden ze dvou vybraných textů verš z žalmu: 94,12-13; 54,6; 34,20.⁴⁰³

Dochovaných žalmových kázání a biblických úvah nad žalmy není takové množství, abychom z nich mohli vyvozovat příliš všeobecné závěry. Přesto i zde můžeme vysledovat některé zřetelné rysy Bonhoefferova přístupu.

Bonhoeffer ve svých kázáních vykládá žalmy bez zřetele k poznatkům historické a literární kritiky. Takovým způsobem interpretuje i jednotlivé klíčové pojmy textu, ať už jim rozumí v jejich doslovném významu nebo – méně často – jako metafoře.

K jednotlivým veršům žalmu přistupuje Bonhoeffer jako k samostatným výrokům, tj. bez ohledu na jejich vzájemnou souvislost a návaznost. Je tomu tak i v pozdějších letech, kdy volí za základ kázání celý žalm. Odhlédnutí od souvislosti ovšem v některých případech vede jeho výklad mimo záměr žalmového textu.⁴⁰⁴ To ostatně odpovídalo tomu, jak Bonhoeffer rozuměl zásadám biblického výkladu: i kázání, které není přiměřené textu (*textgemäss*), může být ještě přiměřené Písmu jako celku (*schriftgemäss*).⁴⁰⁵

Lze usuzovat, že východiskem k takovému výkladu bylo Bonhoefferovi právě jeho pojetí Písma jako Božího slova. Ačkoli chápe žalmy předně jako modlitby, stávají se mu v každé své části zároveň i možným podnětem k zásadním teologickým úvahám. Tato naše zjištění odpovídají nálezům P. Filipiho týkajícího se celé Bonhoefferovy kazatelské činnosti: „...*i tam, kde Bonhoeffer nekázal přiměřeně textu, kázal přiměřeně Písmu, a zcela jistě i přiměřeně vyznání.*“⁴⁰⁶

Díky svému východisku chápe Bonhoeffer slova žalmů také s plnou závazností: žalmy pro něho nejsou především slovy žalmisty, tím méně slovy o žalmistovi, nýbrž slovy platnými pro nás dnes. To mu dává možnost vztahovat je zcela bezprostředně na své posluchače a celou soudobou církev a společnost.

⁴⁰³ Tamtéž, 460.462n.466.

⁴⁰⁴ Např. v kázání na Ž 85,9 vykládá pojem "pokoj" jako klid zbraní; v souvislostech žalmu však jde o vyjádření naděje, že Bůh přislíbí „*mír (pokoj)*“ svému lidu; zjevně se tedy jedná o mír mezi člověkem a Bohem.

⁴⁰⁵ Homiletische Übungen, *DBW 14*, 322.

⁴⁰⁶ Filipi, Pavel. Gott ist gefährlich. Dietrich Bonhoeffer als Prediger. In: Schönherr, Albrecht; Krötke, Wolf (ed.). *Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1985. S. 156-165.

S výše naznačeným úzce souvisí Bonhoefferův specifický christologický výklad žalmů (viz výše). I navzdory našemu velmi omezenému výběru kázání zde můžeme sledovat určitý vývoj: christologický výklad je v jeho kázáních stále zřetelnější a určitější. V prvních zmíněných kázáních na žalmy přichází christologie ke slovu jen zkratkovitě, případně bez zřetelné návaznosti k textu. Počínaje kázáním z Fanö je pak christologický výklad již zřetelně rozvinut a v posledním finkenwaldském kázání na kletebný žalm 58 prostupuje celým textem a je vůbec předpokladem k tomu, aby církev tento žalm mohla uchopit a přijmout jako svou vlastní modlitbu.

Kristus Bonhoefferových prvních kázání je osobou, ve které přišel Bůh za člověkem, resp. je tím, skrze koho má člověk přístup k Bohu a jeho darům (v kázáních na Ž 127,⁴⁰⁷ a 63,4). V kázání na Ž 85,9 je naopak rozvinuta opačná myšlenka: Kristus nám přichází vstříc v druhém člověku⁴⁰⁸. Počínaje kázáním na Ž 42 vystupuje Kristus především jako Ukřižovaný, jako ten, kdo člověku otevřel cestu ke spáse svým utrpením.

Pojetí žalmů jako Kristovy modlitby - jak je Bonhoeffer představil ve svých přednáškách (viz výše) - je pak plně a explicitně vyjádřeno v posledním z uvedených kázání - v kázání na Ž 58. Bonhoeffer zde rozvíjí teologii kříže, ve spojení s vyjádřeními satisfakční teorie: Ukřižovaný zemřel „*zasazen Božím hněvem a pomstou*“⁴⁰⁹ a je to jeho krev, která nás očišťuje od hříchu⁴¹⁰. Bonhoeffer předkládá důvody, proč prosba o Boží pomstu proti nepřátelům nemůže být „naší“ modlitbou, a dochází k závěru, že takovou prosbu se může modlit jen ten, kdo je bez viny, tedy Kristus. Bonhoefferova úvaha zde postupuje v následujících krocích: je to David, kdo se v žalmu modlí - ani David však nebyl bez hříchu - v Davidovi je ale Kristus - v Davidovi se modlí tento žalm sama Kristova nevina - právě teprve spolu s Kristem se žalm modlí celá církev.⁴¹¹ Právě jen takový christologický výklad zde otevírá možnost k uchopení a přijetí tohoto žalmu církví.⁴¹²

⁴⁰⁷ *Predigten I*, 109.

⁴⁰⁸ To je pro Bonhoeffera v tomto kázání také nejzávažnějším možným důvodem, proč člověk proti druhému nesmí užit násilí.

⁴⁰⁹ Bonhoeffer, Dietrich. *Predigten - Auslegungen - Meditationen, 1925 – 1945 II*. Dudzus, Otto (ed.). München, Kaiser, 1985. S. 78.

⁴¹⁰ Tamtéž, 79.

⁴¹¹ Podrobný rozbor christologické úvahy v tomto kázání předložil Ladislav Beneš ve své dizertační práci: Beneš, Ladislav. *Kázání na Starý zákon. Některé způsoby křesťanského kázání na starozákonní texty ve 20. století* [dizertační práce]. Praha, ETF UK Praha, 1995, S. 134-139.

Bonhoeffer chápal Písmo stále více v jeho závaznosti. Odtud pak postupně vyplývaly některé důsledky i pro Bonhoefferův způsob kázání. Zatímco v prvních letech svého kazatelského působení tvoří ještě spíše tematická kázání (kázaní na žalm 127,1 a zvláště na žalm 98,1), později se jeho kázání již zřetelně orientují na Bibli a pravidelně nabývají tvaru homilie. Z formy homilie vychází také originální stavba kázání na žalm 42: po přečtení každého verše žalmu následuje několikavěté kázání, velmi krátká modlitba a sloka písně. S uvedeným vývojem souvisí také skutečnost, že od začátku své práce ve Finkenwalde volí za základ kázání celý žalm, zatímco dříve to býval jediný verš (u jiných Bonhoefferových kázání však trend k rozšíření základu kázání nepozorujeme).

Ze závaznosti Božího slova pro Bonhoeffera plyne, že také jeho žalmová kázání jsou prorockého typu: ve svých kázáních napomíná a vede k pokání, vyzývá k činu, potěšuje, burcuje. Jedinou výjimkou v tomto ohledu je londýnské kázání na Ž 98,1, které je v podstatě katechetické.

Této skutečnosti odpovídají i užití jazykové prostředky: množství řečnických otázek, zvolacích vět, ilustrací a metafor, nezřídka také otázek sugestivních nebo řízných hesel, podložení výroků pomocí odkazů na jiná místa v Písmu. Bonhoeffer dává projevit svému bohatému jazyku.

I v těchto kázáních zároveň osvědčuje svou výbornou orientaci, pokud jde o dění ve společnosti: v každém kázání přichází společenská situace ke slovu. K politické situaci Německa 30. let se nevyjadřuje explicitně, ale spíše jiným způsobem, např. volbou (starozákonního) textu jako základu kázání (např. zmíněný žalm 58). Politickou agitací v užším smyslu slova je jeho kázání z Fanö, kde si je vědom mimořádné příležitosti vyzvat křesťany k jasnému vyjádření pro mír v již velmi napjaté mezinárodní situaci Evropy 30. let.

Bonhoefferovy biblické úvahy nad žalmy pro nás představují důležitý pramen z období, z nichž nejsou k dispozici žádná teologova kázání. Úvahy pocházející z finkenwaldského období míří do osobního života víry (témata jako pokání, vděčnost Bohu, Boží cesty, pomoc v pokušení, úkol zvěstovat), úvahy z vězení jsou zaměřeny obdobně, vykazují jen jistý posun Bonhoefferova zájmu horizontálním směrem. Tak např. v úvaze nad žalmem 54,6 Bonhoeffer rozvádí myšlenku, že člověku je jako

pomoc od Boha dán Pomocník - tj. Utěšitel, ale také druhý člověk – muž či žena.⁴¹³

Zjišťujeme, že úvahy z obou životních období navzájem nevykazují zásadní odlišnosti, a to přesto, že úvahy z tegelské věznice vznikaly právě v době, kdy Bonhoeffer již začal rozvíjet své myšlenky o nenáboženské interpretaci Bible,⁴¹⁴ a jeho biblické úvahy by mohly vzbuzovat očekávání, že již přinesou výklad takového typu.⁴¹⁵ Tato očekávání však zůstávají nenaplněna. Ve svých posledních úvahách nad Hesly ovšem Bonhoeffer naopak ani jiným způsobem nerozvinul své pojetí Krista v žalmech: žalmy se v těchto výkladech ke Kristu vztahují, případně je Kristus jejich objektem,⁴¹⁶ ale nikde již nevystupuje jako ten, kdo se žalmy modlí. V některém případě christologické rozvedení zcela chybí.⁴¹⁷

Závěr

Bonhoeffer ve svých kázáních na žalmy nepracoval s jejich zvláštními literárními rysy, jazykem, metaforičností nebo rétorickými danostmi. Z toho důvodu z nich také nic nevytěžil. Bohatost jeho kazatelského jazyka byla dána jeho osobní výbavou, nikoli inspirací jazykem žalmů. Nenavazoval ani na specifická témata žalmů, mnohem spíše i v těchto žalmových kázáních rozvinul své „Písmu přiměřené“ dogmatické úvahy.

Pokud jde o otázku určení žalmů k modlitbě, Bonhoeffer si je této okolnosti velmi dobře vědom, příležitostně ji tematizuje. Uvažuje o žalmech jako o modlitbách, ovšem spíše ve svých výkladech než v kázáních. V každém případě mu kultické určení žalmů nebránilo, aby jejich text opakovaně zvolil jako základ svého kázání.

Okruhem otázek, ke kterému Bonhoeffer naopak svou úvahou a vyjádřením velmi přispěl, byl vztah lidského a Božího slova v žalmech. Bonhoefferovi se podařilo velmi jasně vyjádřit, že žalmy jsou jak slovem lidským, tak slovem Božím, opět ovšem ve svých výkladových textech, nikoli v kázání. Originální a provokativní byla jeho

⁴¹³ Bonhoeffer, Dietrich. *Predigten - Auslegungen - Meditationen, 1925 – 1945 II*. Dudzus, Otto (ed.). München, Kaiser, 1985. S. 463.

⁴¹⁴ Počínaje dopisem E. Bethgemu z 30.4.1944, České vydání: Bonhoeffer, Dietrich. *Na cestě ke svobodě. Listy z vězení*. Praha, Vyšehrad, 1991. S. 198nn

⁴¹⁵ Bonhoeffer, Dietrich. *Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen*. In: Týž. *Beten mit der Bibel*. Hamburg, Furche, 1970. S. 9.

⁴¹⁶ Úvaha na Ž 41,5. Bonhoeffer, Dietrich. *Predigten - Auslegungen - Meditationen, 1925 – 1945 II*. Dudzus, Otto (ed.). München, Kaiser, 1985. S. 81n.

⁴¹⁷ Úvaha na Ž 94,12n. Bonhoeffer, Dietrich. *Predigten - Auslegungen - Meditationen, 1925 – 1945 II*. Dudzus, Otto (ed.). München, Kaiser, 1985. S. 461n.

úvaha o žalmech jako slovu Kristovu; tím, že žalmy právě v době církevního zápasu představil jako Kristovu modlitbu, navracel je k užívání církvi. Jeho úvaha zůstala bohužel pouze načrtnuta, avšak i dochovaná podoba této Bonhoefferovy úvahy otevírá křesťanům možnost modlit se – spolu s Kristem – také žalmy nevinosti i žalmy kletebné.⁴¹⁸

5.3 Současná česká kázání na žalmy

V této kapitole se budeme zabývat posledním příkladem kazatelského užití žalmů. Naším záměrem bylo zpracovat kázání některé ze soudobých českých kazatelských osobností. Vyhodnotit kázání jediného autora se však ukázalo obtížné či nemožné z praktických důvodů.⁴¹⁹ Z tohoto důvodu jsme se rozhodli pro možnost zpracovat kázání na žalmy pocházející od více autorů, a sice práce kazatelek a kazatelů Českobratrské církve evangelické, které byly publikovány v průběhu minulých dvou desetiletí.

Rozhodnutí pracovat s kázáními více autorů znamenalo sice rezignovat na možnost navázat na předchozí kapitoly dalším kazatelským profilem, poskytlo však příležitost zjistit, jak dnes kazatelé v konkrétním církevním prostředí s žalmovou literaturou pracují.

Analyzovaná kázání na žalmy pocházejí z prostředí Českobratrské církve evangelické. Zpracovali jsme zde všechna žalmová kázání, která byla publikovaná Synodní radou Českobratrské církve evangelické ve *Sbírce kázání pro čtené služby*

⁴¹⁸ V odborné diskusi je veden spor o césurách mezi etapami Bonhoefferova díla. Mimo jiné se má jednat o zásadní změnu v jeho přístupu k Písmu v roce 1944, srv. Dvořáček, J. A., „Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera“, in: *Na cestě ke svobodě*, 48. Domníváme se, že to, co se měnilo především, byly vnější podmínky jeho tvorby. Různost prostředí, kterými procházel, mu poskytovala podněty, na které reagoval, a jiná témata nutně ponechával stranou, aniž to znamenalo přehodnocení předchozích postojů. Na tomto základě rozumíme i proměně témat v Bonhoefferových dopisech z vězení od dubna 1944, kde nechává projevít, co po roce vazby a neúspěšných pokusech o propuštění postrádá. (P. Filipi nachází pět samostatných impulzů, které našly odezvu v českém evangelickém prostředí; tři z nich Bonhoeffer výrazně rozvinul právě až ve svých posledních listech z vězení. Filipi, Pavel. K recepci díla Dietricha Bonhoeffera v české evangelické teologii. *TR II*. 1996, s. 52-61.)

⁴¹⁹ Bylo neproveditelné získat relevantní množství zaznamenaných kázání některého z vytipovaných autorů: u některého se nedochoval významnější počet kázání na žalmy, u jiného byly dohledány pouze poznámky ke kázání, v případě dalšího kazatele byly nalezeny pouze rukou psané, takřka nečitelné zápisky kázání.

Boží v letech 1993 až 2012, a dále jsme do zpracování zařadili kázání na žalmy, která byla v tomto období publikována ve sbírkách kázání několika dalších kazatelů této církve.⁴²⁰

Zpracováno bylo tímto způsobem celkem 40 textů kázání, pocházejících od 23 autorů; kazatelská tvorba autorů postil a čtyř autorů ze Sbírký byla zastoupena více kázáními. Autoři kázání představovali několik kazatelských generací své církve (narození v letech 1918 až 1978). Pokud jde o jejich odbornou, tedy teologickou a homiletickou výbavu, jsou až na jednu výjimku absolventy Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze, resp. Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.

V případě obou pramenů se jedná o kázání, která byla zveřejněna buď se souhlasem autora, anebo je autoři sami poskytli k vydání; autoři tedy sami svá kázání považovali za vhodná k předložení publiku. Můžeme proto předpokládat, že se jednalo o kázání dle jejich mínění zdařilá, a tedy dobře reprezentující jejich kazatelskou tvorbu.

U zpracovávaného souboru budeme v souhrnu sledovat, jak se v nich kazatelé vyrovnali s otázkami, které jsme položili výše. Bude nás zajímat, zda kazatelé reflektují otázku vztahu lidského a Božího slova v žalmech nebo zda berou v úvahu jiné možné výhrady vůči možnosti kázat na žalmy. Budeme se ptát, jak se tato kázání vypořádávají s žalmy exegeticky a hermeneuticky, tj. jak kazatelé žalmům rozumějí, a zároveň, zda a jak reflektují skutečnost, že jsou žalmy jako písně a modlitby Izraele užívány v církvi. A konečně, budeme sledovat, jak tito kazatelé pracují s žalmy homileticky a které podněty dané žalmovou literaturou využívají pro svá kázání, nebo jak se jinak promítá do jejich kázání, že jejich biblickým základem je poetická literatura.

⁴²⁰ Jedná se o sbírky kázání: Filipi, Pavel. *Kolik zbývá z noci. Kázání*. Praha, Kalich, 2006; Heller, Jan. *Jak orat s čertem. Kázání*. Praha, Kalich, 2005; Karásek, Sváťa. *Boží trouba. Kázání*. Praha, Kalich-Torst, 2000.

Způsob výkladu

První námitkou, se kterou jsme pracovali, byla úvaha, že žalmy jsou lidským slovem adresovaným Bohu a nikoli Božím slovem adresovaným člověku, a že z tohoto důvodu nejsou vhodným textem pro kázání.

Naší analýzou docházíme k závěru, že zpracovávaná kázání se k této otázce téměř nevyslovují, lépe řečeno, vyjadřují se zcela výjimečně. Pouze jeden z kazatelů výslovně přiznává žalmům jejich inspirovanost, a to svým vyjádřením, že slova žalmu jsou „*poselstvím, které žalmista od Boha lidem vyřizuje*“⁴²¹. Druhou, velmi pregnantní formulací týkající se našeho tématu jsou slova z jiného kázání: „*Bůh nás skrze žalmistu učí...*“⁴²²

Výroky žalmů jsou v kázáních jinak napořád traktovány jako výpovědi *žalmistovy* (v zásadě obdobně jako v případě jiných biblických čtení kazatelé takovým způsobem odkazují k *evangelistovi* či *prorokovi*).

Kazatelé se tedy k tomuto tématu sami nevyslovují, ve svých kázáních nijak nereflktují otázky, které by možnost kázat na žalmy z uvedeného důvodu zpochybňovaly, ani takovou námitku nezmiňují. To je pozoruhodné zjištění, protože téměř všechny soudobé texty, které se tematikou kázání obšírněji zabývají, se alespoň s některou z námitek vypořádávají. Můžeme se proto domnívat, že uvedenou námitku nepovažují za relevantní, anebo není v daném církevním daném prostředí obecně aktuální.

Nápadná je okolnost, že kázání na žalmy jsou ve Sbírce kázání i v knižně vydaných sbírkách pravidelně zastoupena, a to přesto, že žalmy do běžně užívaných lekcionářů jako texty kázání zahrnuté nejsou. Ve Sbírce kázání představují zhruba jednu dvacetinu z celkového počtu; v námi vybraných ročnících bylo z 600 kázání 32 kázání na žalmy; tzn. téměř v každé sbírce, obsahující 15 kázání, má jedno z nich za svůj základ žalmový text).

⁴²¹ SK 2006/2007 II. Praha. ČCE, 2006. S. 91.

⁴²² Heller, Jan. *Jak orat s čertem. Kázání*. Praha, Kalich, 2005. S. 75.

Ve zpracovaných kázáních jejich autoři chápou slova žalmů jako výpovědi, které jsou bezprostředně přenositelné do situace církve, resp. do situace jejich současných posluchačů v konkrétním křesťanském sboru. Zpravidla nevyslovují skutečnost, že v žalmech nejde o slova církve, nýbrž o slova Izraele adresovaná Hospodinu, resp. slova inspirující Izrael.

Asi polovina kázání věnuje sice pozornost odkazům žalmů k životu izraelského lidu, jeho dějinám spásy, chrámu, Jeruzalému či Siónu nebo biblickým postavám. Kazatelé je však zpravidla chápou jako narážky naznačující dobové pozadí konkrétního žalmu. Někteří kazatelé vykládají tyto odkazy k reáliím Izraele jako metafory, jiní těmto souvislostem nevěnují pozornost vůbec.

Otázkou, jak je možné slova žalmů vztahovat na křesťanský sbor a za jakých okolností je to možné, se kázání většinou nezabývala.

Výjimku v tomto ohledu představují pouze tři kázání. První z nich hned v úvodní větě sděluje:

„Žalm 118. není proroctvím o Ježíšově vzkříšení... nevznikl s úmyslem vylíčit budoucnost, ale s úmyslem dosvědčit konkrétní dějinnou zkušenost Izraele... My křesťané však v jeho textu odhalujeme polohy, které jsou pro nás navýsost aktuální... Ten, kdo je skládal, prožíval tutéž úzkost a tutéž radost, jaké prožíváme my.“⁴²³

Kazatel zde tedy přiměřeným způsobem zdůvodňuje oprávněnost užití starozákonního žalmu v církvi, a to na základě analogické situace věřícího člověka.

Další z kázání jako jediné z celého zpracovávaného souboru zřetelně artikuluje, že přístup k žaltáři je křesťanům otevřen díky Ježíši Kristu:

„Hospodinova záchrana se v Ježíši Kristu netýká už jen Izraelských, nýbrž i těch cizích, ano i nás, kteří jsme k vyvolenému Izraeli nepatřili. A tak se dnes můžeme dvojnásobně radovat a zpívat Hospodinu novou píseň...“⁴²⁴

Třetí kázání pak ve svém závěru přichází s christologickou koncovkou, v jejím rámci pak již naopak naznačí možnou distinkci křesťanů vůči výpovědi žalmu:

⁴²³ SK 2004/2005 I. Praha, ČCE, 2004. S. 41.

⁴²⁴ SK 2006/2007 I. Praha, ČCE, 2006. S. 8.

„Na rozdíl od žalmisty bychom totiž již mohli napsat, že odpočinutí své duše nacházíme v Ježíši Kristu. V něm k nám Hospodin sklonil nejen své ucho, ale také svá ústa a své ruce...“⁴²⁵

Nedomníváme se, že každé křesťanské kázání na starozákonní text musí nutně obsahovat explicitní zdůvodnění užití Starého zákona v církvi. Absence takového vysvětlení téměř ve všech zpracovaných kázáních je však nápadná.

Na druhé straně nenacházíme v těchto kázáních ani žádnou snahu o christologické přeznačení žalmových výroků, které by tak byly uchopeny jako proroctví o Kristu nebo kristovské výroky. Kazatelé nevykládají slova žalmu ani jako vyjádření, která by se mohla alegoricky vztahovat k osobě, životě nebo působení Ježíše Krista.

Pouze jediné z kázání užije christologického výkladu typologického, když nachází paralelu mezi tísnivou situací žalmisty a Ježíšovou situací na kříži, a to při odkazu k žalmu 88, který nebyl základem kázání, ale byl čten jako první čtení v rámci daných bohoslužeb:

„Tento modlitebník se v rámci tohoto žalmu žádné odpovědi z Boží strany nedočkal... Tak jako se odpovědi nedočkal Syn Boží ve chvíli, kdy na kříži volal...“⁴²⁶

Několik málo kazatelů však svůj kazatelský výklad christologicky domýšlí v tom smyslu, že Boží dílo, o kterém žalm svědčí, dochází naplnění v Kristu Ježíši. V jednotlivých kázáních se jedná o Boží milosrdenství, o Boží promluvení k člověku, sklonění k člověku, Boží blízkost, Boží vyjití k člověku. Svůj výklad tímto způsobem však rozvinuli pouze čtyři kazatelé starší generace, a to zpravidla v klasické christologické koncepci.⁴²⁷

Otázka, za jakých okolností je možné písně a modlitby Izraelců vztahovat na církev, zůstala tedy v případě všech ostatních kázání nezodpovězena. Vyvolený lid Izraele je tak bez dalšího nahrazen církví, postavení židovského spravedlivého je nahrazeno postavením křesťanovým.

⁴²⁵ SK 2012/2013 I. Praha, ČCE, 2012. S. 71.

⁴²⁶ SK 2005/2006 II. Praha, ČCE, 2006. S. 92.

⁴²⁷ SK 1994. Praha, ČCE, 1994. S. 78; SK 1994/1995. Praha, ČCE, 1994. S. 66; SK 2006/2007 I. Praha, ČCE, 2006. S. 11; Filipi, Pavel. *Kolik zbývá z noci. Kázání*. Praha, Kalich, 2006. S. 46.

Kazatelské zpracování žalmů

Prvním krokem kazatele při přípravě kázání je výběr biblického textu, který se má stát základem kázání; s výběrem textu pak také souvisí otázka vymezení textu. V případě žalmů je úkol textového vymezení v zásadě jednoduchý: žalm představuje samostatnou, uzavřenou textovou jednotku, a z hlediska exegeze je proto přiměřené zvolit jako základ kázání celý žalm.

Jestliže kazatel zvolí za základ kázání pouze část žalmu nebo dokonce jen jednotlivý verš, ocitá se pak mnohem spíše v nebezpečí, že ztratí ze zřetele kontext, v jakém zvolená slova žalmu zaznívala.⁴²⁸

Ve zpracovávaném souboru se setkáváme s oběma způsoby volby textu. Výrazná část kázání (celkem 11, tedy asi jedna čtvrtina celkového počtu) má jako svůj biblický základ zvolen celý žalm. V případě čtyř dalších kázání zazní (jako první bohoslužebné čtení) celý žalm, avšak vlastním základem se stala úžeji vymezená část žalmu; kazatel pak ke kontextu žalmu odkazuje snáze, protože posluchači mají již určitou představu o celku žalmového textu. V jednom případě nechal kazatel nejprve v prvním čtení zaznít celý žalm s vynecháním čtyř uprostřed stojících veršů, které přečetl později jako základ svého kázání; v tomto kuriózním případě slyší sice posluchači nakonec žalm celý, avšak souvislost celku přesto nutně postrádají.⁴²⁹

Ve všech ostatních kázáních autoři vybrali jako základ kázání pouze část žalmu; ve dvou případech jde dokonce jen o polovinu verše: shodou okolností se jedná o tatáž slova z Ž 33,5b, a to v kralickém znění: „*Milosrdenství Hospodinova plná jest země*“.⁴³⁰

Prvním z literárních a rétorických rysů žalmů, kterých je při tvorbě kázání možné vhodně využít, je jejich charakter přímé řeči, který je často posílen oslovením žalmistova protějšku či protějšků, kterým žalmista svá slova adresuje. Pomineme-li

⁴²⁸ Za méně významnou můžeme na druhé straně považovat otázku po vymezení širšího kontextu žalmu, tj. souvislost žalmu s žalmem předcházejícími a následujícími, případně význam jeho umístění v rámci příslušné Knihy žalmů či celého žaltáře. S tezí, že celý biblický žaltář byl koncipován jako celek, řazení všech jednotlivých žalmů mělo svůj záměr, a má tedy význam ptát se po kontextu žalmu v rámci žaltáře, se setkáváme v odborné literatuře jen zcela ojediněle, např. v práci německého katolického starozákoníka Ericha Zengera (1939-2010).

⁴²⁹ SK 2008/2009 II. Praha, ČCE, 2008. S. 97.

⁴³⁰ SK 2002/2003 I. Praha, ČCE, 2002; SK 1994/1995 II. Praha, ČCE, 1994.

nemnohé žalmy, které žádná oslovení či výzvy ve druhé osobě neobsahují⁴³¹, anebo se obracejí pouze k Božím nepřátelům, vztahují se slova žalmů typicky k Bohu – Hospodinu nebo k přítomnému lidu. V obou případech se pro kazatele otevírá příležitost, aby na dikci žalmu přirozeně a ústrojně navázal, a vyložil a rozvinul obsahy vyjádřené v žalmu tímto způsobem.

Jsou-li slova žalmu adresována přímo Bohu (*coram Deo*), může pak také kázání na příslušném místě hovořit o Bohu ve druhé osobě, v podstatě tak přechází do podoby modlitby.

V našich kázáních se vyskytuje několik takových příkladů rozvedení žalmu. Pro ilustraci zde alespoň některé z nich uvádíme. V prvním z těchto kázání rozvádí kazatel verš žalmu 94,17:

„Kdyby mi Hospodin nebyl ku pomoci, špatně by to se mnou dopadlo, byl by to můj konec. Ale tys mne, Bože, neopustil, tys mne nenechal na pospas zlu, tvé milosrdenství, o Hospodine, mne zadrželo“.⁴³²

V kázání na žalm 15 je úvodní věta žalmu *„Hospodine, kdo smí pobývat v tvém stanu, kdo smí bydlet na tvé svaté hoře?“* rozvedena následně celou sekvencí otázek:

*„Pane, smím vstoupit před tvou tvář? Smím se ukázat na tvých nádvořích, ve tvém chrámu, ve tvé svatyni? Smím se zúčastnit bohoslužby, večere Páně? Jsem hodný, jsem hodná vstoupit do tvé blízkosti? Nejsem moc špinavý, moc zatížená vinami, selháními a nedostatky?... Co mám dělat, abych se mohl ukázat před tvou tvář? Jak se mám chovat? Jak mám žít? Jaká pravidla mám dodržovat, aby můj život držel pohromadě? Jak to tedy je? Bože? Kdo smí vstoupit do tvé blízkosti a kdo nesmí?“*⁴³³

Úvodní otázku žalmu tak kazatelka nejprve formuluje jako svou vlastní otázku – a zároveň ovšem zástupně i za svého posluchače, dalšími otázkami ji pak aktualizuje do prostředí svých posluchačů, v následujícím kroku ji přeformuluje jako otázku po pravidlech, která má člověk předstupující před Hospodina splňovat, a závěrečnou otázkou se opět přibližuje k téměř původnímu znění otázky, a tak se vrací zpět k textu žalmu.

⁴³¹ Např. žalmy 1, 53, 124 aj.

⁴³² SK 2008/2009 II. Praha, ČCE, 2008. S. 99.

⁴³³ SK 2007/2008 II. Praha, ČCE, 2007. S. 74n.

Další z příkladů rozvedení žalmové prosby nacházíme v kázání na žalm 85: „Učiň přítrž svému hněvu, skonči své rozlícení. To se na nás chceš hněvat věčně? To potáhneš své rozlícení od národu do pronárodu, z jednoho pokolení na druhé, pořád dokola? Cožpak nám nedopřeješ klidný a pěkný život, abychom se mohli zas jednou zaradovat, aby i v našem vztahu k tobě bylo méně stesků a víc radostné vděčnosti? Ukaž nám ještě i teď své milosrdenství, dej nám poznat, že ty, Hospodine, jsi Bůh spásy!“⁴³⁴

Také v tomto případě se jedná o využití různých verzí překladu žalmu, spojených s kazatelovými vlastními parafrázemi, které se však svým způsobem vyjádření drží poměrně úzce biblického textu.

Dalším příkladem je parafráze a zároveň shrnutí veršů 8. až 11. v kázání na žalm 42:

„Propast propasti se ozývá, vlnobití a rozvodnění... - a co ty, Bože silný, skálo má? Proč mě pro taková soužení necháváš smutného? Proč jsi tak hluchý, tak mlčící, tak mrtvý? Proč s tím něco neuděláš? Jako rána v kostech mých jest to, když mám slyšet posměch temnoty, když se mě ti dva nepřátelé – zlo a bolest – výsměšně poptávají: Kde jest Bůh tvůj?“⁴³⁵

Jako poslední z těchto příkladů uvádíme zdařilé rozvedení oslovení Hospodina, které nacházíme v kázání na žalm 139,1-16.23-24; uvádíme zde pouze začátek této části kázání:

„Ty, Hospodine. Ty, nikdo jiný... Ty o mně víš, i kdybych si ustlal v hrobě, v podsvětí, ano i ve tmě nejčernější a v jámě nejhlubší, kam jsem upadl pro svou nemoudrost, ano i v pekle, kam si dláždím cestu svými dobrými předsevzetími...“⁴³⁶

Jiný velmi zdařilý příklad z těchto kázání jsme uvedli již v kapitole 4. 1. 2.

Všechny uvedené příklady ukazují, že navázat na literární nebo rétorické prostředky žalmů - v tomto případě přechod do tvaru modlitby - znamená pro celkový tvar kázání obohacení, a to jak pokud jde o sloh a jazyk kázání, tak i o bezprostřednost projevu. Zároveň ho považujeme za literární a rétorický prostředek, který je sdělení žalmu nejprůměrnější – jako takový ho totiž zvolil už samotný autor žalmu.

⁴³⁴ SK 2006/2007 II. Praha, ČCE, 2006. S. 90.

⁴³⁵ SK 1998/1999 II. Praha, ČCE, 1998. S. 52.

⁴³⁶ Filipi, Pavel. *Kolik zbývá z noci. Kázání*. Praha, Kalich, 2006. S. 54n.

Podobně, i když méně často, kazatelé navazují na žalmová vyjádření v jiných osobách, nejčastěji jde o promluvu k lidu. Jak lze předpokládat, jedná se o slovo určené lidu shromážděnému k bohoslužbám, příp. jiným slavnostním příležitostem, k jejichž slavení je žalm koncipován.

Slova žalmu 62 „*Lide, v každý čas v Hospodina doufej*“ (Ž 62,9) tak v jednom z kázání nacházíme tímto způsobem krátce rozvedena následovně:

„Mysli na Hospodina a doufej v něho. On je tu pro tebe, i když se ti daří dobře. Pán Bůh patří do plné polyfonie tvého života...“⁴³⁷

Výzva k lidu bývá v žalmech vyjádřena také v první osobě plurálu:

„Nebudeme tajit, skrývat, zastírat svým dětem (co jsme slyšeli, a o čem víme, to, co nám otcové vyprávěli), to znamená, že jim nezatajíme, jak to všechno s námi je; odkud všechno máme, kdo je dárce života a požehnání. Jde o to, osobně dosvědčit Boží milosrdenství a moc. Jde o to, abychom pověděli svým dětem, co pro nás znamená Boží milosrdenství...“⁴³⁸

Tímto způsobem vykládá kazatelka 3. a 4. verš žalmu 78.

V kázáních však na druhé straně nacházíme také příklady, kdy kazatel naváže na oslovení „*svévolníků*“ a „*bezbožníků*“. Tak například v kázání na žalm 94 slyšíme:

„Žalmista... osloví je velmi nelichotivě: 'hlupáci a blázni', podle kralického překladu 'lidé hovadní'. To znamená: znáte jenom živočišnou, tělesnou, materiální stránku života (jenom ten majetek, jenom ty peníze, jenom to vlastní zdraví) a přitom pomíjíte to nejdůležitější, totiž vztah k Hospodinu... 'Copak ten, který stvořil oko, nevidí?' Myslíte si snad, že ten, který dal lidem zrak, je slepý a že mu unikne, jak si počínáte? Anebo to vaše vychloubání: 'Neslyší snad ten, který učinil ucho' a který navíc zná i nejskrytější myšlenky?‘⁴³⁹

⁴³⁷ SK 2002/2003 II. Praha, ČCE, 2002. S. 79.

⁴³⁸ SK 1997/1998 I. Praha, ČCE, 1997. S. 67. Kazatelka však pomine, že žalmista nevyzývá lid, aby vyprávěl o tom, „*jak to všechno s námi je*“, nýbrž „*o Hospodinových chvályhodných činech, o mocných skutcích a divech, jež konal*“, jak uvádí ještě tentýž verš.

⁴³⁹ SK 2008/2009 II. Praha, ČCE, 2008. S. 98. Kazatel zde však vzápětí pokračuje: „*Pak se žalmista obrací ke všem, kteří se s takovým počínáním setkávají. Co mají dělat? Rezignovat?... Hlavně však jde o to, aby odolali pokušení jednat podobně. Tady je to naprosto jasně: 'Může být tvým spojencem trůn zhouby?' V kralickém překladu je to ještě výraznější. Copak je správné 'přitovaryšit se ke stolci převrácenosti'?*“, při své stavbě tematického kázání, při které cituje verše na přeskáčku, tak přehledně, že uvedená slova žalmu nejsou již adresována lidem, nýbrž Hospodinu.

Další možností je rozvést žalmistovo vyznání vyjádřené v první osobě. Na slova žalmu „*Pozvedám své oči k horám. Odkud mi přijde pomoc? Pomoc mi přichází od Hospodina...*“ (121,1n) kazatel navazuje:

„*Žalmista má odvahu říci: Já vlastně nevím, odkud mi přijde pomoc. Nemám žádnou horu, kam stačí jen zajít, a dostanu, co chci. Nemám nic hmatatelného, zajištěného ani zaplaceného. Vím jen jediné: Moje pomoc je od Hospodina. Ale jak a kdy mi pomůže, to není v mé moci ani režii.*“⁴⁴⁰

Zcela výjimečně se pak některý z kazatelů osměluje tímto způsobem rozvést slovo Hospodinovo, tj. prorocky předávanou Boží odpověď, kterou žalm obsahuje. V kázání na žalm 15 tak slyšíme následující:

„*Přijměme tuto odpověď jako slovo milosrdného Boha, spravedlivého Hospodina, svého nebeského Otce. I když jsem ti to tady, člověče, vyjmenoval, co od tebe očekávám a jak by mohl vypadat život mých synů a dcer, pak věz, že ta nejdůležitější otázka stojí jinak: ne kdo smí nebo nesmí ke mně přijít, ale jak, jakým způsobem, jakými cestami vstoupí do tvého života mé požehnání (Ž 24,5). Těch deset pokynů, to není míněno jako podmínka či vstupenka do chrámu, ale jako zaslíbení a ujištění o mém požehnání, o mém přicházení k vám. Kdo takto jedná, ten se nikdy nezhroutí.*“⁴⁴¹

V jiném kázání rozvádí jeho autor slova žalmu „*jenom at' se ke své hlouposti nevracejí!*“ (85,9) tímto způsobem:

„*'A hlavně at' se nevracejí ke své hlouposti, ke svému bláznovství, ke svým minulým hříchům, ke svému hříšnému myšlení' ... Už se mne, milý člověče, drž, už pro všechno na světě nikam neutíkej, už nic nevymýšlej. A když máš tu zlou dobu za sebou, tak se už nevracej ke své dřívější pošetilosti, ke svému bláznovství.*“⁴⁴²

⁴⁴⁰ SK 2008/2009 II. Praha, ČCE, 2008. S. 3.

⁴⁴¹ SK 2007/2008 II. Praha, ČCE, 2007. S. 77n.

⁴⁴² SK 2006/2007 II. Praha, ČCE, 2006. S. 91. Ve zpracovávaných kázáních pak nacházíme ještě jeden příklad tohoto typu. Slova, která zde kazatel v závěru kázání bez zvláštního uvedení rozvede, jsou výroky Ježíšovy, které zazněly jako první čtení: „*Pojďte ke mně vy, kteří se namáháte a klesáte pod mnohými břemeny, já vám dám odpočinutí. Jsem tichý a pokorného srdce. Nikdy mi nešlo a nepůjde o můj prospěch. Jsem jiný než vy lidé. Netlačím se dopředu, na ulicích světa není slyšet můj hlas. Mé srdce je pokorné, protože skutečná láska je vždy pokorná, bere totiž na druhého ohled. Trpělivě čeká, až bude přijata. Amen.*“ SK 2006/2007 I. Praha, ČCE, 2006. S. 11.

Mluvit na místě Hospodinově, resp. vkládat svůj výklad Hospodinovi do úst je nanejvýš problematické. Pokud se kazatel ujme úkolu interpretovat slova Písma tímto způsobem, musí být jisté, že v textu jde skutečně o prorocky vyslovený Boží výrok. V první z těchto uvedených ukázek to však není zcela jisté. Pro zvolenou možnost by mluvila stavba žalmu: uvedený verš je částí odpovědi, která zaznívá jako otázka adresovaná Hospodinu. Pro možnost, že jde naopak o odpověď, ke které dospívá sám žalmista, hovoří skutečnost, že v jejím rámci je Hospodin uveden ve třetí a nikoli v první osobě: „*vází si těch, kdo se bojí Hospodina*“ (15,4).

Vedle uvedených příkladů lze ve vybraném souboru kázání najít také parafráze sloužící k výkladu dalších žalmových výroků, které již nejsou směřovány k určitému adresátovi ani nenavazují na určitou gramatickou osobu. První variantou takové parafráze je použití různých verzí překladu, popř. překladu vlastního:

„*Řvu k Bohu jako jelen...*“⁴⁴³ parafrázuje kazatel živě, s posunutím významu slova žalmu 42. „*Jakož jelen rve...*“ a vstupuje do výkladu svým konfesorským „*já*“⁴⁴⁴.

„*Jak správné a příjemné, když bratři a sestry slaví bohoslužbu jednomyslně... Jak správné a jak příjemné, když bratři a sestry slaví jednomyslně neděli!*“ vrací se jiný kazatel k úvodním slovům žalmu 133 „*Jaké dobro, jaké blaho tam, kde bratři bydlí svorně*“ a vztahuje je v této zúžené interpretaci na křesťanské společenství bohoslužebné⁴⁴⁵.

„*Kámen, který na Velký pátek zavrhli stavitelé, se nám stal kamenem úhelným*“ je jinou parafrází, která v soulase s Ježíšovým výrokem vztahuje slova žalmu 118 na jeho osobu, váže je již k velikonoční-velkopáteční tematice a zároveň vztahuje k posluchačům. Původní podoba slov žalmu byla: „*Kámen, jež zavrhli stavitelé, stal se kamenem úhelným.*“⁴⁴⁶

„*Žít bezúhonně. Žít tak čistě, abychom se nemuseli za svůj život před sebou, před druhými a před Pánem Bohem stydět. Jednat spravedlivě. Jednat přímě, pevně, správně, náležitě, ve shodě s právem a pravdou. Dát každému, co mu po právu náleží...*“ atd.⁴⁴⁷ představuje parafrázování, které je příliš stručné, zůstává ve svém

⁴⁴³ SK 1998/1999 I. Praha, ČCE, 1998. S. 51.

⁴⁴⁴ Filipi, Pavel. *Pozvání k naději, Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*. Praha, Kalich, 2006. S.242.

⁴⁴⁵ SK 1998/1999 II. Praha, ČCE, 1998. S. 82n.

⁴⁴⁶ SK 2004/2005 I. Praha, ČCE, 2004. S. 44.

⁴⁴⁷ SK 2007/2008 II. Praha, ČCE, 2007. S. 76.

výkladu obecné, a tak i nekonkrétní. Ve stejném kázání se pak setkáváme s příkladem použití parafrázujících vhodných rčení-metafor domácích: „*A do třetice nekydat na svého druha hanu. Nekydat mu hnůj na hlavu. Nestavět svého bližního záměrně do špatného světla...*“⁴⁴⁸

Bohužel jen zcela ojediněle se v kázáních setkáváme s vlastními metaforami kazatelů, ke kterým by právě žalmy mohly kazatele inspirovat: „*Tak jako voda při křtu je znamením odpuštění hříchů a víno s chlebem zviditelněním Kristovy oběti na kříži, stává se slovo požehnání manifestací Boží moci a blízkosti. Je jako pohazení od mámy, než jdeme ráno do školy, políbení od ženy na cestu do práce, nebo esemeska, kterou nám pošlou přátelé do nemocnice před operací.*“⁴⁴⁹ Zdá se však, že tyto slovní obrazy byly jen vzdáleně inspirovány metaforikou žalmů.

Věnovali jsme se těmto ukázkám a příkladům obšírněji, protože naším záměrem bylo předvést, že navázání na jazyk žalmů, oslovení, mluvení v obdobných gramatických osobách, užití parafrází či metafor znamená žádoucí změnu pro jazyk našich kázání. Současně je ovšem potřeba upozornit na skutečnost, že nesnáze kazatele stylizovat a jasně formulovat se v přímé konfrontaci se *zaumným* textem žalmů vyjevují velmi zřetelně. Podobně je v konfrontaci s bohatostí žalmů nápadné případné zúžení či zploštění obsahu žalмовé výpovědi jednostranným či zjednodušujícím výkladem.

Více kazatelů se při tvorbě námi zpracovávaných kázání nechalo vést také stavbou žalmu. Sled žalмовých výpovědí se v takovém případě v podstatě stává také osnovou kázání. Typickým příkladem tohoto druhu je samozřejmě *homilie*; kázání tohoto druhu nacházíme v našem souboru čtyři.⁴⁵⁰ Jiné kázání postupuje ve svém výkladu v zásadě po verších, byť jim nevěnuje vždy stejnou pozornost; sdělení žalmu

⁴⁴⁸ SK 2007/2008 II. Praha, ČCE, 2007. S. 76.

⁴⁴⁹ SK 2008/2009 II. Praha, ČCE, 2008. S. 4.

⁴⁵⁰ SK 2008/2009 II. Praha, ČCE, 2008. S. 2-7. Aby zde posluchač kázání mohl lépe zachytit souvislost mezi verši, kazatel vedle formy homilie navíc opakovaně užije klouzavé citace: před nově citovaným veršem ocituje v kázání ještě znovu také verš předchozí. Dále: SK 2011/2012 II. Praha, ČCE, 2011. S. 2-6; Filipi, Pavel. *Kolik zbývá z noci. Kázání*. Praha, Kalich, 2006. S. 44-47. 54n; Heller, Jan. *Jak orat s čertem. Kázání*. Praha, Kalich, 2005. S. 71-75.

je však stále předáváno ve svém celku⁴⁵¹, další kázání má jako svůj biblický základ celý žalm, prochází žalmem postupně, avšak neodkazuje ke každému verši.⁴⁵²

Do jisté míry je žalm určující pro stavbu kázání i v dalších kázáních, jejichž základ však tvoří jen část žalmu. Někteří kazatelé odkazují v takto vymezené části žalmu postupně ke všem veršům⁴⁵³, jiní postupně alespoň k některým veršům⁴⁵⁴. Více kázání z této skupiny neodkazuje k veršům žalmu v jejich pořadí, nýbrž na přeskáčku; v tomto případě samozřejmě nelze mluvit o žádném přínosu žalmu pro utváření stavby kázání.⁴⁵⁵

V posloupnosti těchto uváděných případů lze zřetelně sledovat, jak je při nich vazba kázání na biblický text stále méně zřetelná, počínaje *homilií* a konče kázáním na několik vybraných veršů, které pak nejsou v kázání ani připomenuty.⁴⁵⁶ Na druhou stranu je v případě zúženého základu kázání možné často vidět snahu kazatelů kontext celého žalmu nějakým způsobem uvést. Asi polovina kázání však nevykazuje souvislost mezi osnovou kázání a výstavbou žalмовého textu, zpravidla se jedná o kázání tematická.

Pokud jde o způsob výkladu žalmů, ve zpracovávaných kázáních se obvykle setkáváme se snahou o racionální výklad žalmových výpovědí a metafor, případně s přímou racionalizací žalmové řeči⁴⁵⁷.

Například kázání na žalm 139, 23n vykládá žalmovou metaforu takto: „Kam odejdu před tvým duchem, kam uprchnu před tvou tváří? Zaměřím-li k nebi, jsi tam, a když v podsvětí si ustelu, také tam budeš...“ (*do konce 12. verše*). *Kdyby snad chtěl člověk před Bohem uprchnout, slyšíme z tohoto žalmu, že to není možné.*“

Mezi kázáními ovšem nacházíme jednu výjimkou. Jedná se o kázání, jehož základem se stal žalm 133 a jehož interpretace žalmu se pohybuje na hranici alegoreze⁴⁵⁸. Olej, ke kterému je v žalmu připodobněno svorné spoluzití bratří, je zde

⁴⁵¹ SK 2007/2008 II. Praha, ČCE, 2007. S. 74-78.

⁴⁵² SK 1998/1999 I. Praha, ČCE, 1998. S. 51-53.

⁴⁵³ Např. SK 2002/2003 II. Praha, ČCE, 2002. S. 91-94; SK 2002/2003 II. Praha, ČCE, 2002. S. 78-81.

⁴⁵⁴ Např. SK 2006/2007 I. Praha, ČCE, 2006. S. 8-11.

⁴⁵⁵ SK 2004/2005 I. Praha, ČCE, 2004. S. 41-44; SK 2003/2004 II. Praha, ČCE, 2004. S. 23-25. SK 1999/2000 I. Praha, ČCE, 1999. S. 28-31; SK 1993/1994 II. Praha, ČCE, 1993. S. 58-60.

⁴⁵⁶ SK 1994 I. Praha, ČCE, 1994. S. 76-78.

⁴⁵⁷ SK 1996/1997 II. Praha, ČCE, 1996. S. 61.

⁴⁵⁸ SK 1998/1999 II. Praha, ČCE, 1998. S. 82-84.

vykládán jako obraz, který „*upomíná na posvěcující a uzdravující moc bohoslužebného společenství, v němž je přítomen Kristus*“, chermónská rosa „*upomíná na oživující, probouzející funkci společné bohoslužby*“ a „*střídání sucha a vláhy připomíná, jak v životě usychá a znovu ožívá víra*“. Názvuk na jméno řeky Jordán pak kazatele přivádí k následující úvaze: „*moře podle jména Mrtvé má velikou uzdravující moc. Zde je krásný obraz bohoslužebného společenství, jemuž Pán Bůh žehná. Vše, co sestupuje od Boha jako dar... se neztratí, nepřijde nazmar, použije se.*“ Kazatel nebere v potaz, že ozdravné je sice prostředí kolem Mrtvého moře, avšak v moři samotném žádný život není.

Závěr

Naše zpracování vybraného souboru kázání na žalmy ukazuje, že biblický žaltář představuje i v prostředí současné ČCE stálou inspiraci pro tvorbu kázání. Podíl publikovaných žalmových kázání je snad menší než dříve, ale přesto stabilní.⁴⁵⁹ Mezi kazateli, kteří si vybírají žalmy jako základ pro svá kázání, mají své zastoupení všechny kazatelské generace a různé teologické proudy.

K možným námitkám vůči možnosti kázání na žalmy se kazatelé v zásadě nevyjadřují. Nenacházíme v jejich kázáních žádná vyjádření k otázce vztahu lidského a Božího slova v žalmech ani žádný ozvuk polemiky týkající se určení žalmů k modlitbě. Kazatelé také nereflktují otázku možnosti křesťanského kázání na žalmy. Proto také nebylo možné zjistit, jaké důvody vedly kazatele k volbě žalmu jako textu pro jejich kázání, zda se s uvedenými námitkami vyrovnali a nepovažovali za nutné se k otázce vyjadřovat, anebo naopak výhrady nepovažovali za relevantní.

Pomineme-li jeden výskyt christologického výkladu typologického, nesetkáváme se v těchto kázáních ani s christologizací. Jen málokterí kazatelé neopomenou vyslovit, že Boží dílo nachází své naplnění v Ježiši Kristu. Patrný je odklon od tematicko-dogmatických kázání, ale druhou stranou tohoto trendu je stále

⁴⁵⁹ V období 1946-1997 představovala kázání na žalmy v uváděné Sběrce kázání více než deset procent všech kázání. Viz Filipi, Pavel. *Pozvání k naději, Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*. Praha, Kalich, 2006. S. 204. V našem sledovaném období 1993-2012 se jednalo o 30 kázání ze Sbírek, více než pět procent z celkového počtu.

menší schopnost či připravenost kazatelů formulovat, jaký je vztah žalmové literatury ke Kristovu evangeliu, resp. vztah žalmistových vyznání k vyznání církve.

Kazatelé tak ve své většině v zásadě bez dalšího vztahují slova žalmu na aktuální situaci svých posluchačů. Nemůžeme tedy ani zde zjistit předpoklady, které k takové interpretaci a užití žalmů vedou; lze se jen domnívat, že obojímu napomáhá tematická otevřenost žalmů a jejich otevřený jazyk.

6. Z Á V Ě R

Cílem této práce bylo prokázat, že žalmy představují možný základ pro kázání v církvi, a ukázat, že jsou k tomu zvláštním způsobem vybaveny.

Ve druhé kapitole práce jsme se zabývali první námitkou proti možnosti kázat na žalmy. Námitka vycházela z úvahy, že žalmy jsou lidským slovem, které je Bohu teprve adresováno, nejsou tedy slovem Božím, a proto nemohou být základem kázání. Naši odpověď jsme shrnuli v závěru kapitoly (2. 4): žalmy jsou součástí Písma a z hlediska autoritativnosti nebo obsahu nepředstavují část, která by se od celku odlišovala. Pro žalmy platí stejně jako pro jiné biblické spisy, že jsou lidským slovem, stejným způsobem se však na žalmy vztahuje také vyznání, že jsou slovem Bohem inspirovaným. Stejně jako jiné spisy Písma jsou tedy také žalmy možným základem kázání.

Druhá námitka se týkala možnosti užít žalm ke zvěstování církve, resp. možnosti vykládat slova žalmů ve vztahu ke Kristu. V kapitole 3. 1 ukazujeme, jakým způsobem se církev napříč svými dějinami k žalmům vztahovala. Jak dosvědčují již novozákonními spisy, církev nacházela v žalmech prorocká slova, která chápala jako slova o Kristu, případně jako vyjádření, kterými prokazovala jedinečnost či božství Ježíše Krista; nástrojem k tomu býval zejména výklad typologický i alegorický. Církev však žalmy chápala jako slovo prorocké v obecném smyslu, a užívala jich také ke svému parenetickému zvěstování. Doložili jsme, že církev ve svých dějinách nacházela způsoby výkladu žalmů, které umožňovaly na základě žalmů zvěstovat.

Zároveň jsme na konkrétních příkladech kazatelů ukázali, že žalmové texty byly v celém průběhu dějin církve také užívány jako základ kázání.

Třetí námitka, která proti kázání na žalmy bývá často uplatňována, se vztahuje ke skutečnosti, že žalmy byly určeny k modlitbě, resp. ke zpěvu při bohoslužbě, a nikoli ke kázání. Díky bádání kanonického přístupu jsme v kapitole 3. 2. 5 došli k odpovědi také na tuto výhradu: sestavení sbírky žalmů do podoby žaltáře s sebou

nutně přineslo možnost užití žalmů v nových kontextech a kázání se stalo jedním z nich. Ani tato námitka tedy nebrání užití žalmu jako základu pro kázání.

Ukázali jsme dále, že zvláštní přínos žalmů pro tvorbu kázání se projevuje v několika ohledech. Jako přínosný se prokázal již první z charakteristických rysů žalmů, kterými jsme se zabývali: forma přímé řeči. Skutečnost, že žalmy mají podobu přímé řeči, znamená, že zpravidla nejsou vázány na konkrétní příběh či kontext⁴⁶⁰, nejsou v tomto smyslu „uzemněny“, a proto jsou otevřeny novým interpretacím; jakkoli exegetická práce stanoví meze šíři výkladů. „*Absence specifičnosti v textu je klíčem k odemknutí jeho použitelnosti...*“⁴⁶¹

Otevřenost žalmů k nové interpretaci je pro kázání o to výtěžnější, že v podobě přímé řeči mají žalmy často ráz vyznání, vypovídajícího o víře či pochybnostech, smutku, lítosti, vzdoru a vzteku či na druhé straně vděčnosti a radosti. Proto může Calvin mluvit o *anatomii pocitů duše* či *zrcadle*, ve kterém se každý člověk může rozpoznat. Takový rys osobní výpovědi v jiných biblických textech, např. v biblických vyprávěních, namnoze postrádáme a o vnitřních pohnutkách jednajících postav se můžeme jen domýšlet. Zde má kazatel možnost na řeč žalmisty navázat vlastní přímou řečí a slova, kterým chybí kontext, zasazovat do kontextů nových: kontextu vlastního či kontextu svých posluchačů, případně ponechat na posluchačích, aby tak učinili sami.

Zvláštním podnětem pro utváření kázání je také rétorická situace žalmů. Uvedli jsme, že pro žalmy je typické, že jsou vyslovovány *coram Deo* a *coram populo*; Bohu či shromážděnému lidu bývají slova žalmů také nezřídka adresována. Na svědectví žalmu, které se neděje *v řeči o Bohu, nýbrž v řeči s Bohem*⁴⁶², má kazatel příležitost navázat vlastním vyznáním, které pak bude stejně jako žalm i svou formou zohledňovat Boží přítomnost.

Vstoupit na druhé straně do přímé řeči žalmu adresované shromážděnému lidu nabízí kazateli možnost obrátit se naopak zcela bezprostředně ke svému sboru. Jde o

⁴⁶⁰ Ellen Davis upozorňuje na *téměř nevyčerpatelnou potenci* žalmů k navazování na delší biblické příběhy. Davis, Ellen F. *Wondrous Depth. Preaching the Old Testament*. Louisville, John Knox, 2005. S. 28.

⁴⁶¹ McCann, J. Clinton, Jr., Howell, James C. *Preaching the Psalms*. Nashville, Abingdon, 2001. S. 57.

⁴⁶² Rupprecht, Walter. Predigten und Bibelstunden über Psalmen. In: Breit, Herbert, Westermann, Claus (ed.). *Ausgewählte alttestamentliche Texte*. Stuttgart, Calwer, 1966. Calwer Predigthilfen, Band 5. S. 120.

přiměřený způsob, jak aplikovat slova žalmu - či jak si tato slova ke kazatelskému oslovení přímo *vypůjčit*.

Specifickým přínosem pro kázání jsou tak žalmy i tím, že člověku *rozšiřují obzor*.⁴⁶³ Jak jsme naznačili výše, žalmy vedou člověka z opuštěnosti k oslovení Hospodina, od soustředění na vlastní tíseň k sounáležitosti s druhými. Rozšiřují lidskou perspektivu také v čase: od soustředění na často tísnivou přítomnou chvíli k ohlédnutí za minulým Božím zásahem a výhledu k budoucímu Božím jednání.

Dostáváme se tak k otázce zvláštních žalmových témat. Nenacházíme je zpravidla výlučně v žalmech, přesto jsou v žaltáři koncentrovány. Vedle témat výše zmíněných se jedná např. o téma opuštěnosti Bohem a její překonání, téma příslušnosti k Božím lidu či téma nářku a chvály. Zvláštním tématem, které se v žalmech významně opakuje, jsou žalmistovi *nepřátelé* a *protivníci*. Žalmy dávají mnoho příležitostí tato témata kazatelsky zpracovat.

Otevřenost žalmů vůči interpretacím je významně posílena i jejich literárními prostředky. Jedná se zejména o jejich obrazný, metaforický jazyk, který se otevírá různým možnostem výkladu, *paralelismus membrorum*, který zve k dalším, novým pokusům o vyjádření, případně *metrum*, zpravidla velmi krátké, které nedovolilo rozvést výpověď žalmu a svou nedopovězeností nutí k domýšlení. Také díky těmto prostředkům poetického jazyka může člověk v žalmech nacházet vyjádření, která se – řečeno s Lutherem - *rýmují s jeho věcmi*. Pro kazatele jsou tyto prostředky zvláštním podnětem k tomu, aby pro zvěst žalmu volili obdobnou formu, jakou pro ni volil žalmista. Přínosem pak bude i obměna jazyka jejich kázání.

Kazatelské příklady, které jsme uvedli v poslední kapitole práce, ukázaly, že kazatelé uměli v různé míře těchto specifických podnětů žalmových textů pro kázání využít.

Slova, která jsme uvedli jako motto celé práce, vyslovil podle lukášovské tradice apoštol Petr, když poprvé vystoupil před shromáždění a když při své první promluvě poprvé citoval z Písma: „*Neboť je psáno v knize Žalmů...*“

⁴⁶³ Filipi, Pavel. *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*. Praha, Kalich, 2006. S. 218.

Seznam používaných zkratek

CBQ -	The Catholic Biblical Quarterly
CR -	Corpus Reformatorum
ČEP -	Český ekumenický překlad
DBW-	Dietrich Bonhoeffers Werke
ExpT-	Expository Times
IJPT -	Internation Journal of Practical Theology
Int -	Interpretation
JBL -	Journal of Biblical Literature
JSOT-	Journal for the Study of the Old Testament
KJ -	Kostnické jiskry
KR -	Křesťanská revue
LTJ -	Lutheran Theological Journal
PL -	Patrologia Latina
SK -	Sbírka kázání pro čtené služby Boží
TR -	Teologická reflexe
WA -	D. Martin Luthers Werke (Weimarer Ausgabe)
ZZ -	Zwischen den Zeiten

Achtemeier, Elizabeth. *Preaching from the Old Testament*. Louisville, Westminster / John Knox, 1989.

Allen, Ronald J. *Patterns of Preaching. A Sermon Sampler*. Chalice, 1998.

Alonso-Schökel, L. Psalm 42-43. A Response to Ridderbos and Kessler. *JSOT* 3 (1977). S. 61-65.

Alonso-Schökel, L. The Poetic Structure of Psalm 42-43. *JSOT* 1 (1976). S. 4-11.

Anderson, Bernhard W. The New Frontier of Rhetorical Criticism. In: Jackson, Jared Judd, Kessler, Martin (ed.). *Rhetorical Criticism. Essays in Honor James Muilenburg*. Pittsburgh, Pickwick, 1974. S. IX-XVIII.

Anderson, Bernhard W.; Bishop, Steven. *Out of the Depths. The Psalms Speak for us Us Today*. Louisville, Westminster / John Knox, 2000.

Aurelius Augustin, *Význání*. Praha, Kalich, 1990.

Baldermann, Ingo. *Ich werde nicht sterben, sondern leben. Psalmen als Gebrauchstexte*. Neukirchen, Neukirchener, 1990.

Baldermann, Ingo. *Úvod do biblické didaktiky*. Třebenice, Mlýn, 2004.

Baldermann, Ingo. *Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen*. Neukirchen, Neukirchener, 1986.

Ball, Ivan J. Additions to a Bibliography of James Muilenburg. In: Jackson, Jared J.; Kessler, Martin. *Rhetorical Criticism. Essays in Honor of James Muilenburg*. Pittsburgh, Pickwick, 1974. S. 285-287.

Barth, Karel. *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt*. Zürich, EVZ, 1966

Barth, Karl. Das Schriftprinzip der reformierten Kirche (1925). In: Finze, Holger (ed.). *Karl Barth - Gesamtausgabe. III. Vorträge und kleinere Arbeiten. 1922-1925*. Zürich, TVZ, 1990. S. 500-545.

⁴⁶⁴ V případě děl M. Luthera a D. Bonhoeffera uvádíme jejich bibliografické údaje ve standardní podobě příslušející jejich sebraným spisům. V zájmu lepší přehlednosti seznam literatury dále nečleníme.

- Bass, Arnošt. *Žalmy*. Praha, Flesch, 1938.
- Becker, Joachim. *Israel deutet seine Psalmen*. Stuttgart, KBW, 1966.
- Becker, Joachim. *Wege der Psalmenexegese*, Stuttgart, KBW, 1975.
- Beek, M. A. *Wegwijzers en wegbereiders. Een halve eeuw oudtestamentische wetenschap*. Baarn, Bosch & Keuning, 1975.
- Beneš, Ladislav. *Kázání na Starý zákon. Některé způsoby křesťanského kázání na starozákonní texty ve 20. století /disertační práce/*. Praha, ETF UK, 1995.
- Bethge, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*. München, Kaiser, 1967.
- Bič, Miloš. *Ze světa Starého zákona II*. Praha, Kalich, 1988.
- Bieritz, Karl-Heinrich. *Verbum facit fidem. Homiletische Anmerkungen zu einer Lutherpredigt*. In: Týž. *Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt*. Stuttgart, Kohlhammer, 1995.
- Bohren, Rudolf. *Predigtlehre*. 6. Aufl. Gütersloh, Kaiser, 1993.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen*. In: Týž. *Beten mit der Bibel*. Hamburg, Furche, 1970. S. 54-84.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Christus in den Psalmen*. *DBW* 14, 369-377.
- Bonhoeffer, Dietrich. *König David*. *DBW* 14, 878-904.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Na cestě ke svobodě. Listy z vězení*. Praha, Vyšehrad, 1991.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Predigten - Auslegungen - Meditationen, 1925 – 1945*. Dudzus, Otto (ed.). München, Kaiser, 1985.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Život v obecnství*, Praha, Návrat domů, 2006.
- Bouhuijs, K., Deurloo, Karel. *Dichter bij Genesis*. 6. vyd. Baarn, Ten Have, 1985.
- Breukelman, F. H. *Bijbelse theologie I*. Kampen, Kok, 1980.
- Brown, William P. *Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor*. Louisville, Westminster / John Knox, 1989.
- Brueggemann, Walter. *Abiding Astonishment. Psalms, Modernity and the Making of History*. Louisville, Westminster / John Knox, 1991.
- Brueggemann, Walter. *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*. Minneapolis, Augsburg, 1984.

- Brueggemann, Walter. *The Psalms and the Life of Faith*. Minneapolis, Augsburg Fortress, 1995.
- Brueggemann, Walter. *Theology of the Old Testament*. Minneapolis, Augsburg Fortress, 1997.
- Brueggemann, Walter. *Spirituality of the Psalms*. Minneapolis, Fortress, 2002.
- Buber, Martin; Rosenzweig, Franz. *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Berlin, Im Schocken, 1936.
- Bukowski, Peter. *Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven*. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1992.
- Buttrick, David G. *Homiletic Moves and Structures*. Philadelphia, Fortress, 1987.
- Cardenal, Ernesto. *Nultá hodina*. Praha, Odeon, 1987.
- Collmar, Norbert, Wulz, Gabriele. Der Psalter – Liederbuch für den Glauben und die Glaubenden. In: Koerrenz, Ralf; Remy, Jochen (ed.). *Mit Liedern Predigen. Theorie und Praxis der Liedpredigt*. Rheinbach-Merzbach, CMZ, 1994.
- Craddock, Fred B. *As One Without Authority*. Third Edition. Nashville, Abingdon, 1979.
- Čtyři vyznání. Praha, KEBF, 1951.
- Davis, Ellen F. *Wondrous Depth. Preaching the Old Testament*. Louisville, John Knox, 2005.
- Debus, Gerhard. Thesen zur Predigtanalyse. In: Bohren, Rudolf; Jörns, Klaus P (ed.). *Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt*. Tübingen, Francke, 1989.
- Deurloo, Karel; Van den Berg, Evert; Van Midden, Piet. *Koning en Tempel*. Kampen, Kok, 2004. Kleine Bijbelse Theologie. Deel II.
- Deurloo, Karel, Eykman, Karel. *Wat heb je, zee, dat je vlucht? Psalmen gelezen, gehoord en verteld*. Baarn, Ten Have, 1986.
- Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena, Mauke, 1869.
- Dudzus Otto, Jürgen Henkys (ed.). *Dietrich Bonhoeffer Werke. 14. Band, Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935 – 1937*. Gütersloh, Kaiser, 1996.
- Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena,

- Mauke, 1869.
- Ebeling, Gerhard, *Evangelische Evangelienauslegung*, München, Lempp, 1942.
- Evang. Studentengemeinde Tübingen (ed.). *Psalmepredigt. Klage und Lob der Gemeinde*. Stuttgart, Steinkopf, 1975.
- Filipi, Pavel, Den pokušení na poušti. *KJ*. 1980, č. 7.
- Filipi, Pavel. Gott ist gefährlich. Dietrich Bonhoeffer als Prediger. In: Schönherr, Albrecht; Krötke, Wolf (ed.). *Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1985. S. 156-165.
- Filipi, Pavel. Homiletika na sklonku tisíciletí. *TR.XIV*. 2008, s. 117-131.
- Filipi, Pavel. K recepci díla Dietricha Bonhoeffera v české evangelické teologii. *TR.II*. 1996, s. 52 – 61.
- Filipi, Pavel. Kázání na starozákonní text. *KR LII*. 1985, č. 5, s. 78-81.
- Filipi, Pavel. *Kdo slyší můj nárek? Poselství kajících žalmů*. Třebenice, Mlýn, 1997.
- Filipi, Pavel. *Kolik zbývá z noci. Kázání*. Praha, 2006.
- Filipi, Pavel. *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegezi*. Praha, Kalich, 2006.
- Filipi, Pavel. *Zastav se na chvíli. Biblické meditace na rok 2014*. Nosislav, FS ČCE, 2013.
- Fischl, Viktor. *Kniha žalmů*. Praha, Melantrich. 1998.
- Fischer, Balthasar; Huckle, Helmut. Psalmen. In: Meyer Hans Bernhard (ed.). *Gestalt der Gottesdienstes*. Regensburg, 1987. *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Teil 3*.
- Fischer, Balthasar. *Das Psalmenverständnis der Alten Kirche bis zu Origenes*. Bonn, 1946.
- Fohrer, Georg. *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik*. 4. Aufl. Heidelberg, Quelle & Meyer. 1983.
- Ford, D. W. Cleverley. *Preaching through the Psalms*. Oxford, Mowbray, 1984.

- Gitay, Yehoshua. Rhetorical Criticism. In: Haynes, Stephen R.; McKenzie, Steven L. (ed.). *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*. Louisville, Westminster John Knox, 1993.
- Gottwald, Norman K. *Hebrew Bible. A Literary Introduction*. Philadelphia, Fortress, 1985.
- Greenwood, David. Rhetorical Criticism and Formgeschichte. Some Methodological Consideration. *JBL* 89. 1970, s. 418-426.
- Grepl, Miroslav. *Jak dál v syntaxi*. Brno, Host, 2011.
- Grunow, Richard. Dietrich Bonhoeffers Schriftaulegung. In: *Die mündige Welt. Dem Andenken Dietrich Bonhoeffers*. München, Kaiser, 1955. S. 62-76.
- Gunkel, Hermann. *Die Psalmen*. 4. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament.
- Gunkel, Hermann. *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1933.
- Hammer, Gerhard. Historisch-theologische Einleitung. In: Hammer Gerhard (ed.). *D. Martin Luther. Operationes in Psalmos, 1519 – 1521*. Köln, Böhlau, 1991.
- Harn, Roger E. Van; Strawn, Brent A. *Psalms for Preaching and Worship. A Lectionary Commentary*. Grand Rapids, Eerdmans, 2005.
- Havránek Bohuslav; Jedlička, Alois. *Stručná mluvnice česká*. 22. vyd. Praha, SPN, 1981.
- Haynes, Stephen R.; McKenzie, Steven L. (ed.). *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*. Louisville, Westminster / John Knox, 1993.
- Heller, Jan. *Bůh sestupující. Pokus o christologii Starého zákona*. Praha, Kalich, 1994.
- Heller, Jan. *Jak orat s čertem. Kázání*. Praha, Kalich, 2005
- Heller, Jan. *Starý zákon*. Praha, 1974. Praktická znalost Písma. Díl I. /strojopis/
- Heller, Jan. *Znamení odkazující k nebi. Rozhovory nad Biblií*. Praha, Vyšehrad, 2009.
- Herbst, Michael, Schneider, Matthias. *... wir predigen nicht uns selbst. Ein Arbeitsbuch für Predigt und Gottesdienst*. Neukirchen, Neukirchener, 2001.

- Hicks, R. Lansing. A Bibliography of James Muilenburg's Writings. In: Anderson, Bernhard W.; Harrelson, Walter J. *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg*. New York, Harper & Brothers, 1962. S. 233-242.
- Horák, Martin. *Rétorická kritika /diplomová práce/*. Praha, ETF UK, 1997.
- Horák, Martin. Výklad žalmů u Dietricha Bonhoeffera. *TR XVII*. 2011, s. 33-48.
- House, Paul R. (ed.). *Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism*. Winona Lake, Eisenbrauns, 1992. Sources for Biblical and Theological study. Vol. 2.
- Hultsch, Eric. Die Psalmen. Menschliches Reden im Angesicht Gottes. In: Karner, Peter (ed.). *Psalmen*. 1977. Wiener Predigten, Nr. 3. S. 05-116.
- Childs, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia, Fortress, 1979.
- Immink, F. Gerrit. Homiletics. The Current Debate. In: *IJPT*, 2004, č. 8, s. 89-121.
- Jacks, G. Robert. *Just Say the Word! Writing for the Ear*. Grand Rapids, Eerdmans, 1996.
- Jeschke, Josef B. *Nauka o kázání (Homiletika)*. Praha, Kalich, 1971.
- Jones, Cheslyn (ed.). *The Study of Liturgy*. London, SPCK, 1992.
- Josuttis, Manfred. Der Prediger in der Predigt, in: Týž. *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion: Grundprobleme der praktischen Theologie*. München, Kaiser, 1988.
- Karafiát, Jan. *Šestnáctero pražských kázání těsnopisem zachycených*. Praha, 1905.
- Karásek, Svát'a. *Boží trouba. Kázání*. Praha, Kalich, 2000.
- Karfíková, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. Praha, Oikoyomenh, 1997.
- Kessler, Martin. Response /to L. Alonso Schökel. The poetic Structure of Psalm 42-43/. *JSOT*. 1976, č. 1, s. 12-15.
- Kessler, Martin. *Voices from Amsterdam. A Modern Tradition of Reading Biblical Narrative*. Atlanta, Scholar, 1994.
- Kittel, Rudolf. *Die Psalmen*. 5. Aufl. Leipzig, Deichert, 1929. Kommentar zum Alten Testament. Bd. 13.

- Knierim, Rolf. Old Testament Form Criticism Reconsidered. *Int* 27. 1973, s. 435-468.
- Kohlbrugge, Hermann Friedrich. *Aus tiefer Not. Vierzehn Predigten über den hundertachtzehnten Psalm*. Elberfeld, 1884.
- Kohlbrugge, Hermann Friedrich. *Drei Gastpredigten über Römer 7,14, Psalm 65,5 und Psalm 45,14-16, gehalten im Jahre 1833*. Elberfeld, Verlag der niederländisch-reformierten Gemeinde, 1855.
- Kohlbrugge, Hermann Friedrich. *Postilla. To jest výklady Písem svatých na neděle a svátky celého roku*. 2. vyd. Vídeň, Heřman z Tardy, 1878.
- Komenský, Jan Amos. *Umění kazatelské*. Praha, J. Stolař, 1893. Jana Amose Komenského sebraná díla kazatelská, I.
- Kraus, Hans-Joachim. *Psalmen*. 2. Aufl. Neukirchen, Neukirchener, 1961. 1. a 2. Teilband.
- Kraus, Hans-Joachim. Psalmen in der Predigt. In: Kraus, H. J.; Tibbe, J. (ed.). *Psalmenpredigten*. Neukirchen, Neukirchener, 1958. Alttestamentliche Predigten, 3. Folge. S. 7-15.
- Kraus, Jiří. *Rétorika a řečová kultura*. Praha, Karolinum, 2004.
- Kraus, Jiří. *Rétorika v dějinách jazykové komunikace*. Praha, Academia, 1981.
- Kugel, James L. *The Idea of Biblical poetry. Parallelism and its History*. New Haven, Yale University Press, 1981.
- Kunzler, Michael. *Die Liturgie der Kirche*. Paderborn, Bonifatius, 1995.
- Kuske, Martin. *Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1970.
- Lämmlein, Georg. *Die Lust am Wort und der Widerstand der Schrift. Homiletische Relektüre des Psalters*. Münster, LIT Verlag, 2002.
- Landau, Rudolf. *Und seine Güte währet ewiglich, Predigten und Bilder zu den Psalmen*. Stuttgart, Calwer, 2000.
- Landová, Tabita. *Kázání Dietricha Bonhoeffera na Starý zákon /diplomová práce/*. Praha, ETF UK, 2002.

- Lange, Ernst. Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit. In: Týž. *Predigen als Beruf*. Stuttgart, Kruecz, 1976. S. 9-52.
- Lawson, Steven J. *Preaching the Psalms*. Carlisle, EP Books, 2012.
- Lewis, Clive Staples. *Úvahy nad Žalmy*. Praha, Návrat domů, 1999.
- Linne, Shai. Expository Preaching. In: *The Church: Called & Collected* /online/. Lamp Mode, 2010. Dostupný z WWW: < <http://www.songcrate.com/songs/1214/play>>.
- Lockwood, P. F. Phyllis Trible: Rhetorical Criticism. Context, Method and the Book of Jonah. *LTJ* 30. 1996, s. 40-42.
- Lochman, Jan Milíč. Svědek následování. In: Bonhoeffer, Dietrich. *Následování. Výklad kázání na hoře*. Praha, Kalich, 1962. S. 5-18.
- Long, Thomas. *Preaching and the Literary Forms of the Bible*. Philadelphia, Fortress, 1989.
- Long, Thomas G. *The Witness of Preaching*. Second ed. Louisville, Westminster John Knox, 2005.
- Lotko, Edvard. *Kapitoly ze současné rétoriky*. 3. vyd. Olomouc, Univerzita Palackého, 2009.
- Lowth, Robert. *De sacra poesi hebraeorum*. Clarendon, 1753. angl. vydání: Lowth, Robert. *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* (trans. G. Gregory). Washington, Croker & Brewster, 1829.
- Lukšová, Zuzana. *Prology Mikuláše z Lyry k jeho Postille litteralis* /diplomová práce/. Brno, FF MU, 2012.
- Luther, Martin. Der 36. (37.) Psalm Davids. 1521. WA 8, 205-240.
- Luther, Martin. Der 127. Psalm ausgelegt an die Christen zu Riga in Lietland. 1524. WA 15, 348-378.
- Luther, Martin. Predigt über den 26. Psalm am Freitag nach Jubilate. WA 17, 228-243.
- Luther, Martin. Der 112. Psalm Davids gepredigt. 1526. WA 19, 294-336.
- Luther, Martin. Der LXV. Psalm durch D. Mart. Luther zu Dessau für den Fürsten zu Anhalt gepredigt. 1534. WA 37, 425-450.
- Luther, Martin. Predigt über den 110. WA 41, 79-238.

- Luther, Martin. *Vom Reich Christi. Der CX. Psalm, gepredigt und ausgelegt durch D. Mart. Luth.* WA 41, 79-238.
- Luther, Martin. Der achte Psalm Davids gepredigt und ausgelegt durch D. Martin Luther, Anno 1537. WA 45, 204-250.
- Luther, Martin. *Vorrede zum Neuburger Psalter 1545.* WA DB 10 II, 155-157.
- Luther, Martin. *Vorrede zum Psalter.* WA DB 10 I, 5.
- Luther, Martin. *Vorrede zum Psalter von 1528,* WA DB 10 I, 99-105.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Die deutsche Ideologie (1845/1846).* Berlin (DDR), Dietz, 1958. Marx-Engels-Werke. Band 3. S. 9-530.
- Mays, James Luther. *Preaching and Teaching the Psalms.* Miller, Patrick D., Gene M. Tucker (ed.). Louisville, Westminster & John Knox, 2006.
- Mays, James Luther. *Psalms.* Louisville, Westminster / John Knox, 1994. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching.
- McCann, J. Clinton, Jr., Howell, James C. *Preaching the Psalms.* Nashville, Abingdon, 2001.
- Melugin, Roy F. Muilenburg, Form Criticism and Theological Exegesis. In: Buss, Martin J. (ed.). *Encounter with the Text.* Philadelphia, Fortress, 1979. S. 91-99.
- Meyer, Hans Bernhard (ed.). *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 3, Gestalt der Gottesdienstes,* Regensburg, 1987.
- Miskotte, Kornelis Heiko. *Bijbels ABC.* Zevende druk. Baarn, Ten Have, 1992.
- Mitchell, M. M. Duane F. Watson, Alan J. Hauser: Rhetorical Criticism of the Bible. *CBQ* 57. 1995, s. 615-616.
- Möller, Christian. *Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Muilenburg, James. Form Criticism and Beyond. *JBL* 88. 1969, s. 1-18.
- Muilenburg, James. Introduction. In: Gunkel, Hermann. *The Psalms. A Form Critical Introduction.* Philadelphia, 1967. S. III-IX.
- Muilenburg, James. Psalm 47. *JBL* 63. 1944, s. 235-256.

- Mülhaupt, Erwin (ed.). *Der Psalter auf der Kanzel Calvins. Bisher unbekannte Psalmenpredigten*. Neukirchen, Neukirchener, 1959.
- Mülhaupt, Erwin (ed.). *Die Predigt Calvins. Ihre Geschichte, ihre Form und ihre religiösen Grundgedanken*. Berlin, De Gruyter, 1931.
- Mülhaupt, Erwin (ed.). *Die Psalmen*. Neukirchen, Neukirchener, 1930. Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift. 4. Band.
- Mülhaupt, Erwin (ed.). *Johannes Calvin. Diener am Wort Gottes*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934.
- Mülhaupt, Erwin (ed.). *Die Psalmen*. Neukirchen, Neukirchener, 1930. Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift. 4. Band.
- Mülhaupt, Erwin (ed.). *Luthers Psalmen-Auslegungen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- Niebergall, Alfred. *Die Geschichte der christlichen Predigt*. Kassel, Stauda, 1954.
- Nitzschke, Horst. *Worte zu Psalmen. Predigten, Meditationen, Gottesdienste*, Gütersloh, Mohn, 1983.
- Nordmann, Walter. Die Psalmen. In: Peisker, Carl Heinz (ed.). *Das Alte Testament*. Stuttgart, Klotz, 1965. Kleine Predigttypologie, Band II. S. 191-202.
- Oeming, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha, Vyšehrad, 2001.
- Oost, Roel. *Omstreden bijbeluitleg. Aspecten en achtergronden van de hermeneutische discussie rondom de exegese van het Oude Testament in Nederland*. Kampen, Kok, 1986.
- Otto, Gert. *Predigt als Rede. Über die Wechselwirkungen von Homiletik und Rhetorik*. Stuttgart, Kohlhammer, 1976.
- Otto, Gert. *Rhetorische Predigtlehre*. Mainz, Grünewald, 1999.
- Peisker, Carl Heinz. Psalmen-Predigt. In: Týž (ed.). *Psalmen-Predigten durch das Kirchenjahr. Erster Halbband*. Stuttgart, Klotz, 1969. Dienst am Wort. Bd. 20. S. 19-23.
- Pokorný, Petr (ed.). *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha, Vyšehrad, 2005.

- Pokorný, Petr. *Úvod do exegeze*. Praha, KEBF, 1979.
- Pokorný, Petr. *Výklad evangelia podle Marka*. Praha, Kalich, 1971.
- Preuss, Horst Dietrich. *Das Alte Testament in christlicher Predigt*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1988.
- Rad, Gerhard von. *Theologie des Alten Testaments. Band I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. 4. Aufl. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1963.
- Rad, Gerhard von. Das Christuszeugnis des Alten Testaments. Eine Auseinandersetzung mit W. Vischers gleichnamigen Buch. *ThBl* 15. 1936, s. 249n
- Raeder, Siegfried. Psalmen/Psalmenbuch II. Auslegungsgeschichtlich. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin, De Gruyter, 1997. S. 624-633.
- Rendtorff, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*. Praha, Vyšehrad, 2000.
- Ricoeur, Paul. Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache. In: Ricoeur, Paul; Jüngel, Eberhard. *Metapher. Zur Hermeneutik der religiöser Sprache*. München, Kaiser, 1974.
- Ridderbos, N. H. Response /to L. Alonso-Schökel, The Poetic Structure of Psalm 42-43/. *JSOT* 1. 1976, s. 16-21.
- Robbe, Rolf. *Spreken over preken. Met gemeente, kerkeraad en collega's*. Zoetermeer, Boekencentrum, 2004.
- Ruager, Soren. *Hebräerbrief*. Stuttgart, Hänssler, 1987. Bibel-Kommentar, Bd. 22.
- Rupprecht, Walter. *Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands*. Stuttgart, Calwer, 1962.
- Rupprecht, Walter. Predigten und Bibelstunden über Psalmen. In: Breit, Herbert, Westermann, Claus (ed.). *Ausgewählte alttestamentliche Texte*. Stuttgart, Calwer, 1966. Calwer Predigthilfen, Band 5. S. 119-127.
- Sbírka kázání pro čtené služby Boží*. Praha, ČCE, 1993-2013.
- Schlisske, Otto. *Lebende Psalmen. Begleitstoffe für Unterricht und Predigt*. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1938.

- Schökel, Luis Alonso. *A Manual of Hebrew Poetics*. Roma, Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1998.
- Schröer, Henning. Poetische Predigt. Konturen einer homiletischen Gattung mit Zukunft. In: Engemann, Wilfried, *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2001. S. 123-136.
- Shütz, Werner. *Geschichte der christlichen Predigt*. Berlin, De Gruyter, 1972.
- Segert, Stanislav. Žalmy. In: Novotný, Adolf. *Biblický slovník*. Praha, Kalich, 1956. S. 1341.
- Seidel, Hans. *Auf den Spuren der Beter. Einführung in die Psalmen*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1980.
- Selderhuis, Herman J. *Gott in der Mitte. Calvins Theologie der Psalmen*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2004.
- Seybold, Klaus. *Poetik der Psalmen*. Suttgart, Kohlhammer, 2003.
- Seybold, Klaus. *Die Psalmen. Eine Einführung*. Stuttgart, Kohlhammer, 1986.
- Sidon, Efraim Karel. Slovo závěrem. In: Fischl, Viktor. *Kniha žalmů*. Praha, 1998. S. 207.
- Skalický, Karel. *Hermeneutika a její proměny*. Praha, Ježek, 1997.
- Slot, Wouter Lourens. *De letterkundige Vorm van den Brief aan de Hebreëer*. Groningen, Wolters, 1912.
- Smolík, Josef. *Kázání v reformaci*. Praha, KEBF, 1957.
- Smolík, Josef. *Radost ze slova*. Praha, Kalich, 1983.
- Spurgeon, Charles Haddon. *My Sermon Notes. A Selection of Outlines of Discourses. From Genesis to Proverbs. I-LX*. London, Funk & Wagnalls, 1884.
- Stadler, Arnold. „Die Menschen lügen. Alle.“ und andere Psalmen. Frankfurt am Mein, Insel, 2005.
- Stählin, Wilhelm. *Altes Testament*. Kassel, Stauda, 1958. Predigthilfen. Bd. 3.
- Steck, Odil Hannes. *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik*. Neukirchen, Neukirchener, 1989.

- Stolt, Birgit. *Docere, delectare und movere bei Luther*. In: táž. *Wortkampf. Frühneuhochdeutsche Beispiele zur rhetorischen Praxis*. Frankfurt/M., Athäneum, 1974.
- Švanda, Libor. *Husova Enarratio Psalmorum. K Husově metodě výkladu žalmů. Studia historica Brunensia 56(58)*. 2009, č. 1-2, s. 37-47.
- Theissen, Gerd. *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*. Gütersloh, Kaiser, 1994.
- Tournay, Raymond J. *Psalmen*. In: *Sacramentum Mundi, Theologisches Lexikon für die Praxis*. Freiburg, 1969. S. 1356-1360.
- Trible, Phyllis. *Rhetorical Criticism. Context, Method and the Book of Jonah*. Minneapolis, Fortress, 1994.
- Trillhaas, Wolfgang. *Evangelische Predigtlehre*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1954.
- Troeger, Thomas H. *Imaging a Sermon*. Nashville, Abingdon, 1991.
- Vries, Sytze de, Winter, Christiaan. *Een samenloop van omstandigheden. Over de ontwikkeling van de liturgie in Nederland sinds de jaren zestig. Rozprawy / Samenspraak (1998)*. Heršpice, Eman, 1998.
- Výklad Bible v církvi. Dokument Papežské biblické komise z 15. dubna 1993*. Praha, Zvon, 1996.
- Watson, Duane Frederick; Hauser, Alan J. *Rhetorical Criticism of the Bible*. Leiden, Brill, 1994.
- Wendel, Ernst Georg. *Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers. Predigt - Hermeneutik – Sprache*. Tübingen, Mohr, 1985.
- Westermann, Claus. *Anthropologische und Theologische Aspekte des Gebets in den Psalmen. Liturgisches Jahrbuch 23*. 1973, s. 83-96.
- Westermann, Claus. *Ausgewählte Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- Westermann, Claus. *Der Psalter*. 4. Aufl. Stuttgart, Calwer, 1980.
- Westermann, Claus. *Das Loben Gottes in den Psalmen*. In: Týž. *Lob und Klage in den Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

- Westermann, Claus. *Tisíc let a jeden den. Církev čte Starý zákon*. Praha, Kalich, 1983.
- Wilson, Gerald H. *Psalms. Volume I*. Grand Rapids, Zondervan, 2002. The NIV Application Commentary.
- Winter, Friedrich. Die Predigt. In: *Handbuch der Praktischen Theologie*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1974. Zweiter Band. S. 197-312.
- Woude, A. S. Van der (ed.). *Inleiding tot de studie van het Oude Testament*. Kampen, Kok, 1986.
- Wuellner, Wilhelm. Where is Rhetorical Criticism Taking us? *CBQ* 49. 1987, s. 448-466.
- Žalmy*. Praha, Kalich, 1975. Starý zákon. Překlad s výkladem. Sv. 9.