

Oponentní posudek disertační práce
předložené Katedře praktické teologie ETF UK v Praze 1.července 2014

Martin Horák, *Kázání na žalmy: K možností křesťanského kázání na biblické žalmy*, 155 stran včetně standardních náležitostí (prohlášení o autorství, česká a anglická anotace, poděkování, obsah a bibliografie), v Brně 20. června 2014.

I. Shrnutí

Práce je rozvržena do čtyř kroků, ohraničených úvodem a závěrem. Autor nejprve sumarizuje námitky proti křesťanskému kázání na žalmy. Poté uvádí dějinné příklady takového kázání. Poté shrnuje specifické rysy žalmů, a to s ohledem na jejich kazatelské využití. Takto specifikované rysy nakonec konfrontuje s homiletickým uchopením žalmů u vybraných kazatelů.

V úvodu, jenž je současně 1. kapitolou, a v kapitole 2., nazvané „Teologické předpoklady“, autor shrnuje námitky proti církevnímu kázání na žalmy. Vyrovnává se se skutečností, že jsou žalmy lidskou promluvou, adresovanou „ve vokativu“ Bohu, tedy slovem lidským. Dále se vyrovnává s námitkami, že se žalmy nemohou vztahovat ke Kristu, když jsou textem nekřesťanským, totiž židovským. Nakonec pak s námitkou, že jakožto modlitby jsou žalmy určeny spíše k liturgickému než k homiletickému použití.

V kapitole 3 sleduje recepci žalmů v křesťanské církvi. Všimá si důležitých případů použití žalmů v Novém zákoně, především v ústech Ježíše na kříži (s. 21 Ž 22,2 podle Mt a Mk a Ž 31 podle Lk). Zastavuje se u útržků žalmů, které – chápány jako prorocké slovo – činí z Ježíšova příběhu naplnění proroctví (Ž 22,19; 38,12b a 69,22 jako detaily pašiového líčení Mt 27,24). Zmiňuje christologickou interpretaci intronizačních žalmů. Pokračuje recepcí patristickou, kde sleduje protiklad doslovného výkladu a alegorie. Jako představitele prvního způsobu uvádí Justina Martyra, Ireneje z Lyonu a Antiochejce, jako alegorika především Órigena. Plně etablované a dále rozpracované komentuje tyto způsoby ve středověku a v období renezanace, zmiňuje Petra Lombarda, pařížskou školu sv. Viktora, Bernarda z Clairvaux či Johanna Reuchlinna. Tím si vytvoří kontext zevrubnějšího představení exegetického přístupu k žalmům u Martina Luthera (kap. 3.1.5), jenž podle Erwina Mühlhaupta „vedle Genesis žádnou knihu z celého Starého zákona tolik nemiloval, s žádnou tak intenzívně nežil..“ Lutherův přístup k žalmům analyzuje především na základě jeho *Operationes in psalmos*, postavených na výkladu prvních 22 žalmů. U Jeana Calvina si pak všimá jeho antropologicko-spirituálního zájmu. Antropologickou linii výkladu sleduje také u Johanna Gottfrieda Herdera a po něm německých pietistů. Kriticky zmiňuje zcela arbitrární použití biblického textu u straně osvícenských teologů. Po nich se věnuje vykladačům 19. stol. (zde ovšem není zřejmé, čím podstatným se tyto přístupy liší od kapitoly 3.1.6, neboť i ve století 19. pokračuje paralelně tvorba pietistů a stoupenců historické kritiky). Obhlídka novějšího bádání začíná u Hermanna Gunkla (kap. 3.2.1) a jeho objevu *žánru* jakožto širším kulturním okruhem sdílené slovesné formy, které odpovídá zpravidla formalizovaná a opakující se společenská událost (*Sitz im Leben*). Za kontext žalmů považuje Gunkel bohoslužby. Od Gunkla pokračuje k dílu o generaci mladších badatelů Sigmunda Mowinckla a především Clause Westermanna. Ten připomněl angažovaný charakter žalmů (žalмовé „chválit“ je angažovanější a naléhavější než prosté „děkovat“). Westermannovo řešení otázky oprávnění křesťanské recepce žalmů vychází – v návaznosti na Gunkla – spíše ze strukturální obdoby situací, v nichž se věřící ocitá (utrpení, volání o pomoc, záchrana), jak je představují žalmy, a událostí Krista, jak ji představuje NZ.

Na linii bádání vyznačenou jmény Gunkla a Westermanna navazuje od 60. let min. stol. rétorická kritika (kap. 3.2.2), kterou autor charakterizuje jmény jejich předchůdců (Martin Buber a Franz Rosenzweig) a protagonistů (James Muilenburg a Walter Brueggemann). Pragmatický přístup Brueggemannův, snaha postihnout žalmy z hlediska jejich účinku (a nikoli vzniku), vedly

Brueggemanna k rozlišení na žalmy *orientace*, *dezorientace* a *nové orientace*. Proces reorientace je ovšem klíčový také v Novém zákoně a je to právě tato paralelní pragmatika, jež zakládá možnost křesťanského čtení žalmů. Sociální rozměr tohoto procesu akcentuje marxistický přístup Normana Gottwalda, mystiku finálního kanonického tvaru, který právě jako komponovaný celek propůjčuje všem dílčím částem nový význam, zase kanonický přístup Brevarda S. Childse a Karla Deurloo. U posledně jmenovaných pak autor nachází oporu pro podnik kázání na žalmy v tom, „že žalmy získaly podobu psaného textu, ztratily vazbu je svému liturgickému určení modliteb (které ovšem nemuselo být jejich původním určením), a otevřely se tak také pro užití v nových kontextech ... 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 jejich původním určením a užitím jednotlivých žalmových sbírek a je možné je užít v jiných souvislostech a k jiným účelům mimo jiné jako textů ke kázání.“ (s. 64)

Ve 4. kapitole e autor věnuje specifickým možnostem kázání na žalmy, jak je skýtají tři charakteristické formální rysy žalmů: že 1) jsou formulovány jako přímá řeč (důležité výjimky představuje např. Ž1 nebo Ž 24), že 2) obsahují paralelismy a že 3) často sledují metrum. Pokud jde o přímou řeč, vystihuje tato podstatný teologický rys biblické víry, v níž nejde pouze o pamatování a reflexi minulých událostí, ale především o osobní, přímou řečí vyjádřený vztah k Bohu. Autor promýšlí, co tato skutečnost znamená homileticky. Odtud podle něj vyrůstá oprávněnost osobního tónu kazatele (zmiňuje sice nebezpečí kazatelovy sebeidentifikace se svatopiscem, kazatelův osobní tón za účelem názornosti a svědectví ale nakonec připouští). Z bohoslužebného *Sitz im Leben žalmů* lze homileticky převzít situaci *coram Deo*, jež ovšem nevyklučuje prožitek opuštěnosti Bohem a konfrontace s nepřáteli, jak jim ostatně odpovídá převaha truchlivých tónů, jimž žalmista volá o pomoc. Všimá si tendence k typizaci ohrožení tak, aby byl žalm použitelný v rozdílných situacích. Jako veřejné liturgické texty však žalmy většinou implikují také situaci *coram populo*. Obsahují proto řadu eklesiologických kategorií (s. 77) a z nich plynoucích pareneteických a pastoračních výzev.

Spolu s Westermannem pak autor předkládá několik standardních osnov či „dramaturgií“ žalmů (kap. 4.4), např. prosebný zpěv či žalozpěv lidu, resp. jednotlivce, anebo narativní chvalozpěv jednotlivce. Pozoruhodně zvěstná je přitom časová osnova žalmů. Tam, kde se vztahuje k minulosti, je tato vždy zdrojem chval, příp. pracně rozdmýchané naděje, nikdy však výčitek. Výčitky a náрек zaznívají vždy pouze tváří v tvář nastalé přítomné trýzni, a to vždy jako apel k budoucí, pokud možno co nejrychlejší záchraně (s. 85). Autor glosuje diskuse homiletiků, nakolik je a má být osnova žalmů směrodatná také pro osnovu kázání. V kapitole 4.5 se autor zastavuje u biblických metafor (jejich typologii přejímá od Williama P. Browna). Přijímá Riceourův poznatek, že metafora není pouze "jiným pojmenováním téhož", nýbrž otevírá dosud nepoznané světy.

Plastickému vidění ovšem napomáhá také paralelismus. Autor jej oceňuje nejen jako estetickou kategorii, ale jako připomínku, že skutečnosti popisované v Bibli se vzpouzejí příliš jednoznačným definicím. Uvažuje o tom, co tato multiperspektivita znamená pro kazatele, nadhazuje možnost dialogického kázání.

Také v kapitole 4.7 se stručně zastaví u metru, resp. rytmu biblických žalmů. Zvažuje možnost uplatnit tento rys vázané řeči žalmů při samotném kázání, zmiňuje americké pokusy „rappových“ kázání (s.96), ale je zřejmé, že jeho srdce tímto směrem netluče.

V 5. kapitole představuje několik příkladů homiletického uchopení žalmů, konkrétně u Luthera, Bonhoeffera a současných českých kazatelů, kteří přispěli do *Sbírky kázání pro čtení služby Boží*, vydávané Synodní radou ČCE v letech 1993-2012. V odstavci věnovaném Lutherovi vždy nejprve představí dobové souvislosti proneseného kázání. S ohledem na tato kázání i na některé další Lutherovy texty (např. přednášku, zachycenou jako *Dicta super psalterium*) popisuje reformátorův hermeneutický posun. Zpočátku považoval žalmy za Kristovy modlitby („Kristus

subjektem žalmů“), později spíše za christologická svědectví či prorocství. Autor se pokouší formulovat Lutherovu hermeneutiku, zmiňuje jeho zásadu *sacra scriptura sui ipsius interpres*, současně však dokládá, že navzdory převažující představě se reformátor u žalmů ani u jiných míst SZ nikdy nevzdal alegoreze (alegorického čtení nealegorických textů). Všimá si silně dramaturgizující stylistiky Lutherových kázání, která plyne jak z naturelu Lutherovy víry, tak z výjimečně dramatických stylistických vlastností žalmů.

V odstavci věnovaném Dietrichu Bonhoefferovi nastiňuje kontext jeho působení, dobu nastupujícího nacismu a práci Vyznávající církve. Mapuje vliv, jaký na Bonhoefferovo pochopení žalmů měli Karl Barth a Wilhelm Vischer. Sám Bonhoeffer pracoval s kategorií lidské zbožnosti, jejíž jsou žalmy výrazem. Současně však jsou žalmy – s použitím kondescendenční christologie – modlitbou Kristovou, do níž má Boží lid jako Kristovo tělo vstupovat společnou modlitbu žalmů. Autor upozorňuje, že Bonhoeffer ve svém pozdním období postupoval zcela „bez zřetele k poznatkům historické a literární kritiky“ (s. 119), tedy způsobem, který postmoderna označí jako midrašický.

V poslední části kapitoly (5.3) autor představuje žalmová kázání českobratrských kazatelek a kazatelů, jak jsou dostupná ve *Sbírkách kázání*. Konstatuje, že kazatelé nevnímají rozdíl mezi žalmy a jinými starozákonními texty. Používají přitom všechny možnosti uchopení žalmů, tedy jejich aktualizující parafrázi a amplifikaci, alegorezi i polemiku. Christologické čtení se objevilo pouze u věkem starších kazatelů, reflexe nesamozřejmosti christologického čtení prý chybí docela.

II. Podněty k rozpravě

Práce sleduje specifické téma z rozhraní biblistiky a homiletiky. Zabývá se partikulárním problémem, který je ovšem součástí širěji položené otázky po možnostech a úskalích křesťanského kázání na Starý zákon. Zejména v německé jazykové oblasti se o problematice křesťanské recepce Starého zákona vede od 60. let minulého stol. rozsáhlá diskuse, na níž by dizertace tohoto zaměření měla navazovat. Práci by bývalo prospělo, kdyby byla v úvodu tato otázka pojednána – s využitím citovaných titulů (např. práce Ladislava Beneše *Kázání an Starý zákon*, 1995), případně dalších dostupných prací v češtině (Josef Smolík, *Kázání bez antijudaismu*, 2002, Stemberger a Dohmen, *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*, Praha 2007) a zejména prací v němčině (studijní texty EKD *Christen und Juden I-III*, 1991 a 2000; *Ich glaube an den Gott Israels*, 1998 aj.).

Práce ovšem přesvědčivě ukazuje, že otázka možného vyvlastnění židovského textu křesťany není jedinou, kterou musí kazatel na žalmy odpovědět. Podobně vážnou námitku vůči kázání na žalmy lze vznést s poukazem na jejich žánrové specifikum, které si žádá jiné než homiletické uchopení. Autor cituje starozákonníka Horsta Dietricha Preusse (s. 70), podle něhož je žalmům přiměřenější přemýšlet nikoli o homiletickém, ale především o doxologickém, liturgickém použití. Tedy nikoli o tom, jak na ně kázat, ale jak „jejich způsobem“ mluvit – nářkem či chválami – přímo k Hospodinu. Autor v práci nabízí více modelů, jak se s námitkou vyrovnat. Nikde se však jejímu ostří nevystaví natolik, aby připustil její oprávněnost a alespoň zkusmo z ní vyvodil důsledek. I když je samozřejmě tématem práce „kázání na žalmy“, bývalo by myslím dílčí pojednání o „liturgickém použití žalmů“ lépe vymezilo prostor vlastního homiletického zájmu autora.

Ve 3. kapitole se autor zabývá recepcí žalmů v Novém zákoně. Na s. 21n uvažuje o „prorockém chápání žalmů. V té souvislosti uvádí několik příkladů pešerového (můj termín, viz níže) uchopení žalmů. Detail pašijního líčení je např. napojen na doslovné, z kontextu vytržené znění starozákonního verše. Ten je tím rekvatifikován jako naplněné prorocství. Autor tuto hermeneutickou operaci židovské vykladačské tradice (rabínské, ale oblíbená byla už v Kumránu), zevrubněji popsanou např. v knize Güntera Stembergera a Christoha Dohmena *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*, podrobněji nepopisuje ani nehodnotí a připravuje se tak o

možnost vyhodnotit podobné postupy u všech dalších vykladačů, které představuje. V práci dle mého názoru vůbec přichází poněkud zkrátka otázka hermeneutiky. Jestliže autor např. patristické čtení Starého zákona představuje jen jako alternativu alegorie nebo doslovné čtení (s.27), jde přece jen o zjednodušení, které např. zcela pomíjí důležitý – právě i pro téma recepce žalmů – tropos typologie.

Autor celkem obsáhle představuje recentní rétorickou kritiku starozákonních textů (kap. 3.2.2). Zdá se mi však, že se mu nedaří jasně vyjádřit, že její hlavní přínos spočívá v přesměrování pozornosti vykladače k biblickému textu v jeho finální podobě, a to nikoli pouze z důvodů úcty k dochovanému textu, nýbrž s pragmatickou otázkou po jeho instrumentální, konativní funkci, tedy s přednostním ohledem na to, jak právě ve své definitivní podobě text v rámci komunikačního procesu „fungoval“. Právě z této snahy postihnout „fungování“ textu plyne zájem rétorické kritiky o formální znaky textu a jejich souvislost se *Sitz im Leben*.

Na hranici únosnosti je stručnost, s jakou jsou představeni pietističtí a osvícenští vykladači žalmů; nahodilý (či alespoň nikde nevysvětlený) je výběr představených autorů; také představení specifík jejich přístupu k žalmům i jejich zhodnocení pouze sleduje TRE a nijak nerozvíjí argumentační linii práce. Totéž platí pro dějiny výkladu žalmů, tedy rozbor jejich homiletického uchopení napříč dějinami. Luther je jistě teologickým velikánem hodným pozornosti. Současně je postavou přelomovou a přechodovou, v níž se setkávají a ovlivňují starší tendence a důrazy. Představení z jedné strany patristické exegeze (např. Órigena) a z druhé strany třeba exegeze ortodoxní, racionalistické nebo pististické by bývalo Luthera zařadilo do náležitého kontextu a ozřejmilo specifikum jeho vlastního přístupu.

Problematický mi připadá způsob, jakým autor v kap. 5.1 a 5.2 prezentuje své rozborů Lutherových (s. 102nn) a Bonhoefferových (s. 117 nn) kázání. Postupuje tak, že vždy uvede číslo žalmu a pak biografickou okolnost, za níž byl jeho výklad pronesen. Poté vyhodnotí operace, které vykladač nad žalmem podniká. Aby však čtenář vůbec mohl sledovat autorovu argumentaci, musel by autor vždy nejprve uvést probíraný žalm, stručně jej vyložit nástroji moderní biblické kritiky, poté uvést (třeba v příloze práce; nebo alespoň v osnově) dotyčné kázání. Teprve po této popisné fázi se měl pustit do vyhodnocení jednotlivých Lutherových, Bonhoefferových aj. exegetických a homiletických kroků. Tyto dílčí nálezy mohly být podkladem pro závěrečné pojednání o hermeneutice Lutherova, Bonhoefferova aj. kazatelského využití žalmů. Takto však čtenář sleduje pouze přehled výsledků, bez možnosti sledovat, jak k nim autor došel. V práci se objevují některá pozoruhodná konstatování (např. revize Oemingovy teze o tom, že se Luther vzdal alegoreze, s.106, nebo že v zásadě Luther, s. 108, i Bonhoeffer, s. 119, zcela ignorují věcné a literární souvislosti žalmů, na které káží). Jsou ale rozeseta v textu bez toho, že by logicky vyplývala z předchozí argumentace. Také Bonhoefferova distinkce mezi výkladem, který je *textgemäss*, oproti takovému který je *schriftgemäss*, je ocitována, ale nikde není soustavně vyložena a využita pro celkové téma práce – a že by právě ona mohla být přímo jejím mottem!

Podobně problematický je průzkum domácí kazatelské tvorby. Kapitola není ani kvantitativním statistickým průzkumem, ani kvalitativním rozbořem jednotlivých kázání. Představuje vlastně jen souhrn více nebo méně vynalézavých, někdy kuriózních uchopení žalmů, v citacích jednotlivých kázání příliš krátkých na to, aby bylo možné posoudit hermeneutiku takového uchopení, i ve svém celku však příliš nahodilých na to, aby z nich bylo možné vysoudit nějakou generační či tématickou tendenci.

Nevyužit zůstal myslím také potenciál *ich*-formy většiny žalmů. Přitom autor svou prací přesvědčivě prokázal (což ale není tak překvapivé, jak je zřejmé již z nz recepce žalmů, kap. 3.1.1), že žalmy jakožto součást starozákonního kánonu *mohou být a jsou* východiskem křesťanského

kázání. Jejich *proprium*, totiž osobní tón, jejich přímá řeč a Bůh ve vokativu, i jejich formální rysy jistě mohou a mají být v kázání připomenuty. Když už se však autor rozhodl omezit se na *homiletické* využití žalmů, očekával bych mnohem podrobnější rozpravu o problematice kazatelského „já“ ve vztahu k „já“ žalmovému. Jistě, zmiňuje možnost, že kazatel „vstoupí do přímé řeči žalmu a přivlastní si ji, řeč žalmu se stane jeho řečí“ (s. 69). To, že tak činí se svou osobní historií a se svou osobní, leckdy docela přízemní agendou, a že se napojuje na text, který také má svou (kultickou, literární, kanonickou) historii a jistě i svou dobovou agendu (viz Ž 137,9), je ovšem složitá a vzrušující operace, která by zasloužila podrobnější reflexi. Právě žaltář přece otevírá „bonhoefferovskou“ otázku (viz jeho báseň „Kdo jsem“), *jako kdo* vlastně kazatel káže, v čem spočívá kazatelská autenticita (co nejvěrnější svému osobnímu rozpoložení? co nejvěrnější vyznání církve?), jak se k sobě v jeho kázání má moment svědka a moment učitele víry.

Společným jmenovatelem toho, nač míří výše zmíněné kritické poznámky, je značná zdrženlivost, kterou si autor v práci ukládá tam, kde by měl po probrání svého materiálu přikročit k syntéze, k systematicky podaným závěrům své práce. Vcelku pečlivě rekapituluje známé skutečnosti. Takové souhrnné pojednání je jistě užitečné, zejména když v něm reviduje některé široce rozšířené stereotypy. Nadto se v práci zatřpytí pozoruhodná dílčí pozorování a závěry. Poněkud však chybí (nebo je jen velmi skromně naznačeno), co zásadně nového – nad rámec konstatování, že se v církvi na žalmy kázalo, káže a bude kázat – autor svou prací kazatelské veřejnosti vydobyl.

III. Formální náležitosti

Práce je psaná pečlivým a střízlivým jazykem a obsahuje všechny povinné rubriky kvalifikační práce. Standardní a v celé práci konzistentní je způsob citování literatury. V celé práci jsem narazil pouze na několik drobných chyb.

- Na s. 46 není na konci 2. odstavce řeč pouze o škole dějin, nýbrž škole dějin *formy*.
- Na s. 63 v poznámce 185 chybí řecký font.
- Takřka všechny výskyty hebrejských citátů uvádějí nejen vokalizaci, ale také proti obvyklému úzu přízvuky.
- V kapitole 5.1 věnované Lutherovi používá bez vysvětlení dvojí číslování žalmů, plynoucí z rozdílného číslování Židovské bible a Septuaginty.
- Anglické summary je napsané poněkud těžkopádnou angličtinou, srozumitelnou právě jen prostřednictvím češtiny.

IV. Závěr

Práce Martina Horáka *Kázání na žalmy* je pečlivým vyrovnáním se námitkami proti takovému kázání. V podobě, v níž byla předložena, je bezesporu otevřená dalšímu promýšlení. Pro toto promýšlení práce poskytuje množství důležitých pozorování z oblasti biblistiky a praktické teologie. Práci doporučuji k obhajobě, při níž bude mít autor možnost deficit závěrečných syntéz, zmíněný spolu s dalšími dílčími výhradami v odstavci II. Podněty k rozpravě, doplnit.

Doc. Petr Sláma, Th.D.
Ve Staré Boleslavi, 28. srpna 2014