

Pokorný, Petr

Profesor Jan Heller sedmdesátiletý

Religio. 1995, vol. 3, iss. 1, pp. [89]-97

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124707>

Access Date: 02. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Profesor Jan Heller sedmdesátiletý

Petr Pokorný

1. Dědictví Slavomila Daňka

Biblišta by si vždycky měl klást otázky, které přesahují metodiku jeho oboru, zkoumat její předpoklady a usilovat o přesnější určení místa své disciplíny v duchovně oblasti. A tak velcí bibliisté, jako byl v Německu Rudolf Bultmann (1884-1976) nebo u nás Slavomil Daněk (1885-1946), významně ovlivnili také systematickou teologii a přinesli i závažné impulsy pro religionistiku. Jan Heller je z tohoto rodu a s Daňkem jej dokonce spojuje přímý vztah učitel – žák. Pravda, svého učitele zažil jen krátce, ale porozuměl mu (to u Daňka nebylo samozřejmé) a stal se jeho autentickým interpretem i tvořivým pokračovatelem jeho díla. Abychom porozuměli Hellerovi, musíme se proto nejprve stručně zmínit o Daňkovi.

Daněk vyšel z náboženskodějinné školy, zejména z díla jejího významného představitel starozákonníka Herrmanna Gunkela (1862-1932), který programově zkoumal biblické texty od Genese až po Apokalypsu z hlediska jejich mimobiblického náboženského pozadí. Byl to zřetelně věcnější postup ve srovnání s praxí starší generace liberálních teologů, která do bible vkládala své etické a filozofické ideje. Daněk zůstal věren Gunkelově náboženskodějinné metodě bádání, ale komparativní materiál začal interpretovat tak, že Gunkelovu metodu zcela přetvořil. Začal si všímat nejen shod, ale i nápadných rozdílů, které po jejich zhodnocení mohl interpretovat jako „náskok“ Starého zákona. Poznal, že biblická tradice má tendenci odhalovat za jednotlivými náboženskými představami, za jejich narativně podanými soubory (mýty), rity a druhotnými interpretacemi (za tzv. kvantitami) vlastní náboženský (nadzkušnostní) vztah člověka k transcendenci. Mytologie je tedy v bibli *in statu liquidationis*, při čemž se na její vlastní půdě rodí teologie.¹ Kdybychom zůstali u srovnávání náboženských kvantit, které někdy nápadně vystupují do popředí, dozvíme se o skutečné kvalitě srovnávaných jevů stejně tolik, kolik bychom se dozvěděli třeba o podstatě lidství tím, že budeme srovnávat krevní oběh člověka s nápadně podobným krevním oběhem myši. To pod-

1 S. Daněk, „Problém náboženského inferiorna“ (1923), naposledy in: *týž, Vybrané studie*, Praha: Kalich 1977, 7-12, zejm. 10n.



již pověděli, závažný dosah i pro religionistiku a systematickou teologii.

2. Hellerova teologická vize

Místo o náboženské kvalitě mluví Heller častěji o kérygmatu, ale sdílí Daňkovu tezi, že tato nejhlubší náboženská hodnota je skryta v procesu tradice jako vnitřní důvod kanonizace jednotlivých biblických textů. Obohacen o nejživotnější poznatky dialektické teologie (studoval u K. Bartha, J. L. Hromádky a J. B. Součka) může po bedlivé analýze definovat vnitřní ustrojení náboženské tradice jako souboje lidského náboženského sebepotvrzení a sebeklamu s vlastním božím oslovením. Velmi mu záleží na tom, aby ukázal, které teologicky nosné prvky vyšly na povrch v jednotlivých obdobích dějin Izraele (jako dobrý pedagog to znázornil přehlednými synoptickými tabulkami)³ a spolu s Daňkem sleduje, jak hluboký zlom prodělává tato tradice svou křesťanskou reinterpretací.

Jeho zatím poslední kniha *Bůh sestupující. Pokus o christologii Starého zákona* (Praha 1994) je v jistém smyslu shrnutím jeho teologické pozice – shrnutím, které hluboce zasahuje do pole křesťanské věroučné systematiky. Heller vychází z Daňkovy teorie náboženských kvantit a kvalit,

statné by nám uniklo, stejně jako často uniká komparativní religionistice. Vlastní kvalita jakožto ideová směrnic podání, jeho záměr,² se dá zjistit jen při použití všech věcných vědeckých prostředků, tj. nejen srovnáním s okolními jevy, ale i analýzou vnitřního tvaru a proměn vlastního biblického podání, v němž jsou inferiorní kvantity často překonávány protestem a soudem. Teprve „za“ historicky dosažitelnými fakty se lze dopátrat skutečných náboženských kvalit – zaslechnout „Slovo“.

Daňkova teorie je v podstatě teologická, ale pro svou citlivost k tomu, co bychom dnes nazvali funkcemi náboženských jevů, a pro svou prohloubenou kritičnost při interpretaci religionistického materiálu, má, jak jsme

2 S. Daněk, „Verbum a fakta Starého zákona“ (1937), naposledy in: *týž, Vybrané studie* ..., 33-49, zejm. 39n.

3 J. Heller – M. Mrázek, *Zákon a proroci*, Praha: Kalich 1984, 179-196.

ale na rozdíl od Daňka, který svůj přístup demonstroval jen na vzorcích, předkládá tu Heller přehledný obraz představ spojených ve Starém i Novém zákoně se základní náboženskou nadějí, která se ve více biblických vrstvách váže k očekávanému příchodu Pomazaného, Mesiáše, v Novém zákoně ztotožněnému s Ježíšem. Je to, pravda, obraz načrtnutý z hlediska novozákonního, z hlediska křesťanské zkušenosti víry. Užívá sice židovské představy z doby starověkého Izraele, ale řadí je do nových souvislostí. Často, ba většinou jde o souvislosti typu dvou extremít téže sémantické osy jako královská koruna (Izraelem očekávaného Mesiáše) a trnová koruna (Mesiáše, jehož křesťané ztotožňují s Ježíšem).

Výklad se sice týká biblického textu, ale metodicky tu Heller postupuje zcela jinak, než by postupoval biblista nebo religionista. Jde o zpětný pohled křesťanské víry na bibli jako celek, o pokus načrtnout souvislý obraz vzájemných vztahů mezi oběma částmi křesťanské bible tak, jak se jeví právě jen v perspektivě vzájemného spojení v celek kanonické literatury křesťanské církve. Biblista to musí pokládat za ultra-reflexi nejzávažnějšího prvku dějin působení těchto textů, religionista v tom musí vidět doklad svérázné reflexe křesťanské víry a měl by si uvědomit, že ji jako duchovnědný jev nemůže ignorovat, ale Heller tu vystupuje především jako systematický teolog, který při orientaci v biblických tradicích klade na váhu rozhodování i svou osobní víru a dochází přitom v podstatě k trojímu závažnému závěru:

Především rozhodující náboženskou kvalitu, k níž tihne Starý zákon, vidí spolu s Daňkem v křesťanském vyznání Ježíše jako Krista.⁴ Jistě to tak viděl nejen Daňek, ale i celá křesťanská tradice s výjimkou okrajových proudů, jako byli Markionité. Jenže Heller, Daňek, podobně třeba v Německu po Daňkovi Walter Eichrodt a jiní starozákonní badatelé, vstřebali již kritiku křesťanského obrazu dějin, jehož objektivní osou byly „dějiny spásy“, a formulovali vědomě své zaujetí víry, které je do jejich hermeneutiky zakalkulováno.

Za druhé oněmi paradoxnímu formulacemi o koruně královské a koruně trnové, o oltáři a kříži a podobně, chce Heller ukázat, že se skutečným svrchovaným, transcendentním Bohem se můžeme setkat jen v jeho hluboké kondescendenci jako s „trpícím služebníkem“ (hebr. *ebed JHVH*) a obětovaným beránkem, tedy v situacích lidské bezmoci a ohrožení spíše nežli v typicky náboženských jevech jako je zázrak, psychologický tlak, či jiný viditelný doklad vnější moci. To je Hellerova interpretace „teologie

4 J. Heller, *Bůh sestupující. Pokus o christologii Starého zákona*, Praha: Kalich 1994, 50nn.

kříže“.⁵ Bůh je na straně ukřižovaného Ježíše a je tedy i na straně všech trpících, pochybujících, slabých a smrtelných lidí. Hledat ho jinde znamená nalézt jiného boha.

Konečně z Hellerova projektu plyne i závažný závěr, že biblické narativní texty, které se odvolávají na jedinečné kontingentní děje, fungují ve skutečnosti tak, že víra si jejich zvěst přivlastňuje synchronně, existenciálně, jako osobní oslovení (ne náhodou se Heller obírá často M. Buberem), v rámci živé, kerygmatické tradice. Ta je nejvlastnějším děním, které zakládá jednotu biblického textu.⁶ Všechno směřuje k zjevení paradoxní boží kondescendence – té základní skutečnosti.

3. Čím Heller nechce být

Hellerovu systematickoteologickou vizi nemůžeme pokládat za skutečný systematický koncept. Heller je hluboký, inspirující biblista a jako takový zasahuje do teologické systematiky, ale nechce psát novou věrouku. Na to je jeho projekt vědomě kusý a jednostranný, jakoby chtěl tušenou duchovní nerovnováhu vyvážit tím, že celou váhu své autority přiloží na jednu stranu, která by se, jak má za to, ocitla bez jeho důrazů ve vzduchu. Právem se soustřeďuje na přítomné působení textu, na vliv jeho konečné vrstvy na dnešního čtenáře a vědomě rozostřuje pohled na vztah text – událost, k níž se text vztahuje (referenční funkce). V pojmu svědectví zdůrazňuje osobní ručení svědka, méně již jeho odkaz k události, která zanechala viditelné předmětné stopy v dějinách, jak to k pojmu svědectví nedílně patří.⁷

Proto může vzniknout dojem, že událost kondescendence hraje v jeho myšlení roli jakési platonské ideje, které se dobereme nasloucháním zvěsti, zatímco ve skutečnosti je víra také orientací ve světě, při které je třeba bedlivě sledovat předmětné body dějin, na něž se svědkové odvolávají jako na zřetelné důsledky zjevení. Hellerova vize postupuje jen ke vzniku víry, nepouští se do úvah o její další aktivitě, podobně jako Rudolf Bultmann se zaměřil jen na ŽE (daß) ne-možné možnosti, která se vírou otevírá.

5 Tamtéž, 131-133.

6 J. Heller, „Das Traditionsprozess in der Auffassung der Prager Alttestamentler“ (1982), naposledy in: *týž, Von der Schrift zum Wort*, Berlín: EVA 1990, 11-15.

7 P. Ricoeur, „L'herméutique de témoignage“ (1972), naposledy in: *týž, Essays on Biblical Interpretation*, London 1981, 119-154.

Zdá se, že Heller chápe inkarnaci jen jako vtělení do textu a do živé tradice, ne do plné skutečnosti dějin, jak to už J. B. Souček vytýkal Daňkovi i Bultmannovi.⁸

Jsou to jistě závažné námitky, na které Hellerovo dílo naráželo a bude narážet v rámci vnitřekřesťanské diskuse. Nemůžeme je oddiskutovat, ale musíme je silně relativizovat odkazem na jistou provokativnost Hellerových výkladů, kterou autor často přiznává a naznačuje tím, že jde především o inspirující vizi. Nepolemizuje totiž proti teologickým koncepcím, které zdůrazňují opačný pól křesťanského dědictví, a jsou-li skutečně odpovědnou interpretací biblického textu, přijímá je vděčně jako vhodný kontrapunkt.

4. Heller jako religionista

Heller je svou nejvnitřnější povahou biblista a jako biblista se stal religionistou. Není to nevýhoda. V diskusi na stránkách tohoto časopisu se sice ozvaly hlasy, podle nichž teolog nemůže být dosti objektivním religionistou, ale to je jen jakýsi opožděný ohlas pozitivismu, který byl ve všech proudech současné filozofie podroben kritice. Úplná objektivita není uskutečnitelná, pozitivisté vždycky podvědomě potvrzovali své vlastní pozice. Jediná cesta k věcnosti je vědomé přiznání vlastní zaujatosti, které umožňuje její kontrolu. Heller je toho názorným dokladem.

Ve svém velkém díle *Starověká náboženství* (Praha 1976,² 1988) zvládl velký soubor materiálu a podal jeho, místy průkopnický novou, ucelenou interpretaci. Jeho schopnost velké syntézy potvrdila i jeho práce na významném svazku textů, který vyšel pod tehdy nutně krycím názvem *Prameny života* (Praha 1982). Při jeho přípravě dovedl stmelit a koordinovat práci reprezentativního týmu religionistů. Dosavadním vrcholem jeho religionistické práce je však *Nástin religionistiky* (Praha 1988), který připravil s Milanem Mrázekem jako spoluautorem. Právem byl proto po roce 1989 zvolen prvním předsedou Společnosti pro studium náboženství (dnes České společnosti pro studium náboženství).

Kromě obsáhlého religionistického materiálu, který shromáždil a originálně interpretoval ve svých mnoha studiích (zejména v těch, které jsou přetištěny ve sborníku jeho prací *Von der Schrift zum Wort*, Berlín 1990), je jeho nejvýznamnějším přínosem na poli religionistiky responzivní hypotéza o původu náboženství.⁹ Náboženství podle ní vzniká jako odpo-

8 J. B. Souček, „Problém navazování v exegesi“ (1945), naposledy in: týž, *Slovo – člověk – svět* (vyd. L. Brož), Praha: Kalich 1982, 72-95, zejm. 90n.

9 J. Heller – M. Mrázek, *Nástin religionistiky. Uvedení do vědy o náboženstvích*, Praha: Kalich 1988, 20-23.

věď (*respondeo* - odpovídám) na otázku po poslední pravdě, smyslu a ceně našeho života. Člověk je jediná bytost, která ví o své konečnosti a lidské vědomí o vlastní konečnosti je otevřeno vůči vztahu, kterým člověk sebe sama přesahuje (transcenduje). Jako teolog je Heller poučen o lidském odcizení (hříchu) a může proto kriticky zkoumat, do jaké míry do náboženských představ promítá člověk sebe sama se svými představami a přáními, a za jakých okolností potvrzuje ve své náboženskosti vlastní odcizení.

Spolu s dialektickou teologií (zejm. s Karlem Barthem) nechápe Heller víru jako součást náboženskosti. Spíš by pověděl, že víra náboženství překonává, kritizuje a integruje jen jeho nejhlubší „kvalitu“.

Pověděli jsme, že věřící religionista může právě jako vyznávající křesťan svou zaujatost kontrolovat. Její doznání a vyznání patří totiž k její podstatě a lze ji proto snadno identifikovat. Navíc může být osobní víra religionistova i bezprostředním plus v jeho práci: jejím prostřednictvím si uvědomuje závažnost, hlubinnost předmětu svého bádání. Kde jde o náboženství, jde o život, i tam, kde sekularizovanému člověku zůstanou z náboženství jen religiozní či parareligiozní postoje a jednotlivé představy. I tam jde o život – o jeho konkrétní orientaci a naplňování.

Responzivní hypotéza se ovšem také stala předmětem kritiky,¹⁰ protože ponechává stranou otázku měřítka, normy, podle níž by bylo možno jednotlivé odpovědi hodnotit. Zdá se, že důležitým indikátorem jsou sociálně-kulturní důsledky jednotlivých náboženství a náboženských jevů.¹¹ Námitku psychologismu lze relativizovat důrazem na střízlivost,¹² která je integrální součástí celé Hellerovy pracovní metody. Závažnou okolností, která mluví ve prospěch jeho responzivní hypotézy, je její kompatibilita vůči jiným výkladům vzniku náboženství a jiným religionistickým postupům.¹³ Je především kompatibilní s výklady vycházejícími z historie náboženství, protože se soustřeďuje na stále vznikání náboženství (opět Hellerův synchronní přístup), a lze ji sloučit také s fenomenologickým přístupem a s určitou rezervou i s totální hermeneutikou, jak ji formuloval Mircea Eliade. Ta se s Daňkovou teorií o náboženských kvalitách může doplňovat.

10 B. Horyna, *Úvod do religionistiky*, Praha: OIKÚMENÉ 1994, 51-53.

11 P. Pokorný, „K metodologii religionistiky“, in: *Stav a perspektivy studia náboženství v Československu* (Sborník z konference v Liblicích 1990), Brno: Společnost pro studium náboženství 1990, 157-163.

12 J. Heller, „Úvodní slovo“, in: *Stav a perspektivy ...*, 13-14.

13 Dokladem je například Hellerův článek „Hundert Jahre Religionswissenschaft“, *Communio viatorum* 17, 1974, 141-147.

Hellerův přínos systematické teologii a religionistice se zdá být dokladem velkého významu biblistiky v současné duchovně soustavě. To je nepopíratelná skutečnost. Biblistika hraje ekumenickou roli nejen v ekumeně křesťanských církví, ale i v ekumeně humanitních a duchovních věd. Práce s náboženskými texty, k nimž se uprají naděje milionů současných lidí, je základem, z něhož vyrůstá kritická duchovní kultura, schopná komunikace s ostatními oblastmi života. Heller je k takové práci mimořádně dobře vybaven svou jazykovou erudicí a literárním citem. Základním impulsem, který jeho dílo povznesl nad úroveň mnoha ostatních starozákonních badatelů, je však právě jeho téměř mimochodem rozvíjený zájem teologický a religionistický.

Jan Heller dne 22. dubna 1995 dosáhl sedmdesáti let. Naše díky za jeho dílo jsou spojeny s prosbou, aby sepsal teologii Starého zákona, která již v ucelené formě existuje, zatím však jen v jeho hlavě a nezveřejněných náčrtech.

Výběrová bibliografie Jana Hellera

Samostatné knižní publikace

Hebrejsko-řecko-latinsko-český slovníček pro bohoslovce, Praha: ÚCN (skriptum KF) 1955, ²1956, 84 s.

Praktická znalost Písma I. (Starý zákon), Praha: ÚCN (skriptum KF) 1974, 57 s.

Nástin religionistiky. Uvedení do vědy o náboženstvích, Praha: Kalich 1988, 352 s. (s M. Mrázkem).

An der Quelle des Lebens. Aufsätze zum Alten Testament, Frankfurt am Main 1988, 287 s.

Starověká náboženství. Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kanaanu, Praha: Kalich 1988, 440 s.

Von der Schrift zum Wort. Das Alte Testament zwischen Gestern und Heute, Berlin: EVA 1990, 112 s.

Bůh sestupující. Pokus o christologii Starého zákona, Praha: Kalich 1994, 159 s.

Tři svědkové. Mojžíš – Izaiáš – žalmista. Praha: OIKÚMENÉ 1995, 208 s.

Ediční a překladatelské práce

M. Bič – J. B. Souček (eds.), *Biblická konkordance I-III*, Praha: Kalich I 1961, II 1963, III 1967 (autorská spolupráce).

Altes Testament mit Erklärungen II (Hiob bis Maleachi), Berlin: Evang.-Hauptbibelgesellschaft 1977 (redakce s H. Führovou a V. Grellem).

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (ekumenický překlad), Praha: ÚCN 1979 ad. (překladačská spolupráce).

Altes Testament mit Erklärungen III (Mose bis Ester), Berlin: Evang.-Hauptbibelgesellschaft 1982 (redakce s H. Führovou a V. Grellem).

Prameny života. Obraz člověka a světa ve starých kulturách, Praha: Vyšehrad 1982 (redakce s O. Klírou a E. Merhautovou).

Studie

„Die Etappen der alttestamentlichen Heilsgeschichte“, in: F. Christ (ed.), *Oikonomia, Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, (O. Cullmann zum 65. Geburtstag), Hamburg 1967, 3-10.

„Namengebung und Namendeutung“, *Evangelische Theologie* 27, 1967, 255-266.

„Grenzen der sprachlichen Entsprechung der LXX. Ein Beitrag zur Übersetzungstechnik der LXX auf dem Gebiet der Flexionskategorien“, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 15, 1969, 234-258.

„Věda o náboženství“, in: J. Smolík (ed.), *Studium na Komenského fakultě*, Praha: ÚCN 1970, 53-65.

„Eliášova oběť“, in: *Brána a klíč. Soubor starozákonních studií k sedesátinám prof. Biče*, Praha 1971, 14-19.

„Das Christentum in Jüdischer Sicht. Ein Nachdenken über Werke von Schalom Ben Chorin“, *Communio viatorum* 15, 1972, 11-25.

„Sozialer Hintergrund der israelitischen Landnahme“, *Communio viatorum* 15, 1972, 211-222.

„Věda o náboženství na theologické fakultě“, *Křesťanská revue* 39, 1972, 69-72.

„Hundert Jahre Religionswissenschaft“, *Communio viatorum* 17, 1974, 141-147.

„Biblická víra uprostřed náboženských systémů starého Orientu“, *Křesťanská revue* 42, 1975, 147-151.

„Homo religiosus?“, *Křesťanská revue* 42, 1975, 66-69.

„Das Gebet im Alten Testament. Begriffsanalyse“, *Communio viatorum* 19, 1976, 157-162.

- „Die Entmythisierung des ugaristischen Pantheons im Alten Testament“, *Theologische Literaturzeitung* 1976, 2-10.
- „Základní principy světových náboženství a jejich společenská angažovanost“, *Křesťanská revue* 43, 1976, 212-215.
- „The Relationship Between the Basic Principles of World Religions and Their Social Involvement“, in: *Christians and Non-christian Religions*, (kolokvium World Religions for Peace, Praha, leden 1977), Prague: Ecum. Council of Churches in the CSR and Comenius-Faculty 1977, 53-58.
- „Překladatelský postup Septuaginty“, in: *Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty* 2, Miscelanea, Praha: Kalich 1979, 7-52.
- „Sagen ('amar) und Sprechen (dibber) im AT“, *Communio viatorum* 22, 1979, 173-179.
- „Povaha a hranice naší skutečnosti“, *Křesťanská revue* 47, 1980, 139-144.
- „Wissenschaftlichkeit der kerygmatischen Bibelauslegung“, *Communio viatorum* 23, 1980, 49-55.
- „Anthropomorphismen, Theriomorphismen und Chrematomorphismen im AT“, in: *De servitute gratiosa*, (Festschrift für M. Pákozdy), Berlin: A Raday Kollegium Kiadvanyai II, 1981, 4, 16-44.
- „Buddhismus a křesťanství“, *Křesťanská revue* 48, 1981, 58-60.
- „Ziegel oder Steine?“, in: R. Liwak – S. Wagner (eds.), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel*, Stuttgart 1991, 165-170.
- „Ještě jednou teologie a religionistika“, *Religio* 1, 1993, 190-191.
- „Das Suchen der Wahrheit als Grundlage der religiösen Toleranz“, in: F. Gál – J. Pušková (eds.), *International Symposium: Christianity – Judaism – Islam*, Prague: European Culture Club 1994, 27-34.
- „Die Spontaneität – das Programm von Comenius in biblischer Sicht“, in: H. M. Niemann (ed.), *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie*, Frankfurt am M. 1994, 399-410.
- „Hledání jistoty a fundamentalismus“, *Religio* 2, 1994, 77-82.
- „Umfang und Struktur des alttestamentlichen Kanons als theologische Aussage“, in: H. Pavlincová – D. Papoušek (eds.), *The Bible in Cultural Context*, Brno: ČSSN 1994, 145-148.
- „Teologie Kralické bible“, in: H. Pavlincová – D. Papoušek (eds.), *Česká bible v dějinách evropské kultury*, Brno: ČSSN 1994, 81-88.