



Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

řídí Pavel Filipi

číslo 10 (2007/1)
Výklady a časy
Biblické a hermeneutické studie

Výklady a časy

Biblické a hermeneutické studie

uspořádal
Jan Roskovec

Tato publikace je výsledkem badatelské činnosti v rámci projektu *Hermeneutika projevů křesťanské tradice* (GAČR 401/03/H017) a vychází s jeho finanční podporou.

Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Pavel Filipi

Vychází dvakrát ročně

Adresa a objednávky: p. o. box 529, 115 55 Praha 1

Pro Univerzitu Karlovu v Praze, Evangelickou teologickou fakultu

vydává nakladatelství Mlýn v Jihlavě

Obálku navrhl © Jakub Tayari

ISSN 1802-6818

Číslo 10 (2007/1)

Výklady a časy. Biblické a hermeneutické studie

Uspořádal Jan Roskovec

Obsah

Předmluva	vii
ALEŠ PIŠTORA Čas a svědectví	1
JOSEF ČERNOHOUS Jákobův zápas na Jaboku	11
JIRÍ DVOŘÁČEK Znamení proroka Jonáše. Exegeze Mt 12,38–42.	39
RADKA FIALOVÁ Podobenství o fíkovníku v etiopském Zjevení Petrově	53
PETER CIMALA Spor o svobodu. Svoboda v listech Pavla z pohledu dějin bádání	62
JIRÍ JÁN Starozákonní theofanie u sv. Hilaria z Poitiers	86
ONDŘEJ KOLÁŘ Vzkříšení ve smrti. Reflexe a kritika jednoho eschatologického modelu	109
JIRÍ JUST Biblický humanismus Jana Blahoslava	136
ONDŘEJ MACEK <i>Crimina et praxis pietatis haereticorum</i> . Náčrt vnitřního života tajných evangelíků 18. století v Horních Vilémovicích	154
JOSEF LÉDL Misijsní akomodace v díle Mattea Ricciho a jeho druhů.	202
MONIKA ŠLAJEROVÁ Proces smíření. Palestinská hermeneutika události, identity a starozákonního textu	224

Předmluva

Před dvěma roky jsme devátým svazkem obnovili vydávání Studií a textů. Desátý svazek přináší změnu: od nynějška bude SAT vycházet jako periodikum, dvakrát do roka. Zaměření však zůstává zhruba stejné: Studie a texty by nadále měly být především platformou zveřejňující práce vycházející z bádání v rámci české evangelické teologie, zejména pak práce učitelů a studentů Evangelické teologické fakulty, které svou délkou či vzájemnou souvislostí přesahují obvyklé parametry časopiseckých článků. Jednotlivá čísla tedy budou obvykle soustředěna tématicky. Chceme zachovat i kontinuitu v číslování, takže ročníky budeme označovat letopočty s rozlišením čísel v roce. Objednávky je možno učinit na adrese fakulty uvedené v tiráži.

Desáté číslo už svým názvem naznačuje souvislost s číslem předchozím. Přináší opět práce studentů doktorského programu ETF, z nichž většina vznikla v rámci týmu, který studenti tvoří v rámci grantového projektu České grantové agentury *Hermeneutika projevů křesťanské tradice*. Půjde tedy opět o studie zaměřené k problému výkladu, interpretace v rámci křesťanské tradice. Jakýmsi spojujícím aspektem všech publikovaných studií je tentokrát zřetel k času, k dobovému kontextu, v nichž se výklady – pokusy o autentické svědectví křesťanů o jejich víře – odehrávají.

Tématicky se otázkou svědectví jako důležitým pojmem moderní filosofie, jež se brání ztratit pravdu se ztrátou vnější ověřitelnosti – a jeho vztahu k času zabývá v úvodní studii Aleš Pištora. Následují tři studie exegetického zaměření. Starozákoník Josef Černošus se věnuje Jákovu zápasu na Jaboku, v němž nachází vyvrcholení a do značné míry interpretační klíč celého Jákovova příběhu, jednoho z konstitutivních příběhů Izraele. V drobné evangelijní perikopě o „znamení proroka Jonáše“ odkrývá Jiří Dvořáček důležitý uzel matoušovské christologie. Radka Fialová ukazuje na slovu o fíkovníku, jakými proměnami, do značné míry určenými právě dobovým kontextem procházela tradice Ježíšových slov. Tu lze v tomto případě sledovat do apokryfního Zjevení Petrova.

Další tři příspěvky rozšiřují obzor od konkrétních biblických textů k teologickým okruhům. Peter Cimala přehlíží současnou a nedávnou diskusi o pojmu svobody, jež tvoří důležitou součást pavlovského myšlení, Jiří Ján na Hilariovi z Poitiers a jeho pojetí Božího sebezjevení ve Starém zákoně ukazuje patristický pohled na jednotu biblického kánonu. Vzkříšení je ústředním pojmem novozákonní teologie a opakovaně obtížnou

otázkou teologického přemýšlení všech dob. Do jedné kapitoly moderní diskuse o povaze křesťanské naděje uvádí ve své studii Ondřej Kolář.

Silným vlivem určujícím kulturní prostředí doby reformace a vznikajících reformačních překladatelů Písma byl renesanční humanismus. Jiří Just dokládá jeho pozitivní recepci v díle předního českého biblického překladatele a prominentního teologa Jednoty bratrské, Jana Blahoslava. Bibli kralickou si ovšem potomci jejích tvůrců brzy museli odnést do utajení a přes sto let z ní čítat jen ve sklepích a po lesích. O životě tajných evangelíků a o tom, co udržovalo jejich vnitřní identitu, stále víme jen málo. Jeden kamínek do mozaiky vkládá Ondřej Macek.

V poslední dvou studiích prosvítá aspekt časovosti nad jiné zřetelně. Josef Lédl připomíná kapitolu z jezuitské misie v Číně a ukazuje představitele řádu, který v českých dějinách platí za nepřátele významné části obyvatel, jako tvůrce a do jisté míry úspěšné uplatňovatele konceptu vstřícného přizpůsobení místním podmínkám. Monika Šlajerová se pak ve své studii dotýká oblasti, kde jsou v dnešní době rozdílné náboženské kontexty pociťovány snad nejpálčivěji.

Přeji čtenářům užitek z četby a nově vznikajícímu periodickému SAT-u kritické i laskavé čtenářstvo.

V Nymburce 7. srpna 2007

Jan Roskovec

Čas a svědectví

Aleš Pištora

Summary: Time and Testimony. The article addresses the issue of testimony which has recently been recognized as an important matter, first of all by historians and then, soon after, by philosophers. The first part of the article deals with the problem of subjectivity. Although it was once a central notion in German idealism, subjectivity has lost any meaning in contemporary philosophy. Consequently, the question arises: how can we understand ourselves? After a brief outline of Ricoeur's theory of identity, the article raises the issue of testimony, within the context of self-understanding. The second part of the article evaluates the extent to which the concept of testimony can contribute to the exploration of the problem of time. Human identity is not static, i. e. sameness without reflexive motion, but an ever repeating attempt to re-grasp oneself. This process of self-confirmation takes place on two levels of time. It occurs in the dimension of human "ecstatic" temporality, on the one hand, and in the "objective" time of history, on the other. The article makes an attempt to develop Ricoeur's recognition of the equal originality of both of these dimensions. Ricoeur comes to this recognition on the basis of exploring how time is expressed in speech: in the metaphoric language of fiction and in the "objective" language of historiography. In the context of the above mentioned the author understands every speech act as testimony. Only then – if speech is understood as testimony – are both dimensions of time brought to a truly dialectical relationship.

Epocha svědectví

Má-li člověk mluvit o svědectví, může se jen těžko vyhnout určitému patosu. Pravé svědectví je vzácné, nemáme je k dispozici, nelze si je opatřit. Je věcí vpádu odjinud, je to angažmá toho, kdo je schopen stát svému svědectví tak blízko, že je mnohdy ochoten stvrdit je i svým životem. Svědectví přichází nečekaně a přichází dokonce proti naší vůli a zasahuje nás mocným úderem, neboť jeho zbraň proti nám jsme my sami, naše důvěra ve svědectví, jež se stává sebou samým až teprve tehdy, pokud mu uvěříme. A v důvěře ve svědectví se my sami stáváme svědky.

Dnešní člověk se však patosu vyhýbá. Nelze přece všemu důvěřovat. Dnešní člověk je člověkem neskromné skromnosti, člověkem střední třídy. Nejde o ideologie, ale o správu domu, dnešní státníci nejsou absolven-

ti vojenských akademií, ale hospodáři. Vše zde přece již bylo, avantgardní je spíše to, co je tradiční. Nové objevy, nové myšlenky, to vše je minulost. Strašlivé spojení vědy a socialismu či nacismu se samo vyčerpalo. Tím spíše však svědectví o absolutním. Dnešek už není ani dobou solidarity otřesených. Dnešek je dobou relativismu a nietzscheovského perspektivismu.

Je tedy třeba odmítnout svědectví? O čem je lze dnes ještě vydávat? O nějaké hloubce nitra, kterou dosud každý přehlížel nebo o pravdách přírody? O faktických dějinných událostech, které přežili jen málokterí? Či snad o Bohu? O Zjevení a setkání se s Bohem, o zkušenosti s absolutnem? To vše přece bude nasypáno do mlýna interpretace a bude semleto na rozličné perspektivy, které lze demokraticky zaujmout. Tento nemilosrdný mlýn přeje konzervativcům. Ani jejich hodnoty však nejsou důvěryhodné a co víc, jsou hodnotami ještě více nihilistickými než oslabené hodnoty tzv. nihilistů. Dědictví bylo vyčerpáno a to, co zbylo, je každodennost, která potlačuje v podobě splátkových kalendářů jakýkoli pravý okamžik, vzednutí doby, nadšení, údiv či usebrání. Zdá se, že patos, a tedy ani svědectví, dnes není na místě.

Přesto se mi zdá, že žijeme v epoše svědectví, že právě nyní po tom všem, co se odehrálo, je křehké, chvějící se svědectví tím jediným, nač lze spoléhat. A to nejen v teoriích, kde pozitivistická věda ve své krizi ukázala, že je pouhou užitečnou fikcí, která se v bytostných otázkách člověka netýká skutečnosti o nic víc než mýtus, ale především v našem dějinném životě. Skutečně se zdá, jakoby dnešek byl dobou znovuobjevování křehkého svědectví. Nejen při pozorování atomárních částic, které nelze pozorovat přímo, ale pouze ve stopách, které po sobě zanechávají, ale také v tom, že tím prvním, na čem stojí celé dějiny a čím začíná celá historikova práce, je svědectví. Svědectví není pouze fenoménem sociologie, popřípadě právní vědy, ale jeho síla se uplatňuje v celé sféře bytí člověka. Nejen křesťanské kérygma je odkázáno na svědectví, ale i historiografie, která je zde proto, že dějiny utrpení volají po pomstě a žádají, aby byly vyprávěny.¹ A tak nástrojem spravedlnosti Primo Leviho bylo svědectví.

Velikou roli, jak na to upozorňuje např. francouzský filosof Paul Ricoeur, hraje svědectví v otázce lidské identity. Jak dnes odpovědět na otázku: Kdo jsem?, na otázku po sobě samém? Ačkoliv je možné pochopit únavu ze snahy po tom být skutečně sám sebou, z nesnesitelného hei-

¹ PAUL RICOEUR, *Čas a vyprávění I*, Praha 2000, s. 119.

deggerovského apelu na autenticitu, a je zřejmé, jak osvěžující je nechat se překvapit sám sebou a opustit to, co již nepovažuji za svou součást, přesto je identita podmínkou nejen možnosti převzít odpovědnost za své jednání, a tedy podmínkou jakékoli etiky, ale také podmínkou rozumění proměnlivému světu, podmínkou toho se v takovém světě vyznat. Ve své stěžejní práci *Soi-même comme un autre* ukazuje Ricoeur, že člověk se svým vztahem k sobě samému nalézá mezi sebejistotou lidského já, onoho descartovského *cogito*, které je pravdou pouze pro sama sebe, na niž nelze navázat, a rezignací na to, že vůbec něco takového jako „já“ existuje. Není-li možné lidský subjekt nahlédnout z vnějšku jako jistý, je hned třeba vyhlásit jeho smrt? – ptá se Ricoeur. Protože je subjekt podmínkou možnosti etiky, nemůže se ho Ricoeur vzdát. Tím, co drží mne samého pohromadě, co dosvědčuje mé moci být sebou, moji možnost mluvit, jednat, brát na sebe odpovědnost, je důvěra dosvědčovaná prostřednictvím svědectví, která se mi dostávají nikoli z nějakého čistého sebevztahu, ale ze světa, který sdílím s ostatními. Já sám sobě nemohu dokázat svou vlastní existenci, své bytí sebou samým, ale neustále ji sobě samému v jednání s jinými dosvědčuji. Z toho plyne, že nejen sám o sobě, ale o všem, s čím se v životě v porozumění setkávám, nabývám epistemologické jistoty založené pouze na svědectví.

Čas svědectví

Je-li dnešní doba dobou svědectví, jak jsem se pokusil naznačit, zdá se mi potřebným zkoumat sám fenomén svědectví. V tomto svém příspěvku bych si chtěl položit otázku po tom, co nám svědectví může říci o problému času a co tedy může samo říci také k epoše svědectví.

Je všeobecně známo, že jakákoli snaha o reflexivní uchopení časovosti v dějinách filosofie vedla vždy k aporiím. Jako jeden z prvních tuto aporii formuloval sv. Augustin v jedenácté knize svého Vyznání. Začíná tím, že všichni sice běžně mluvíme o čase, ale pokud chceme odpovědět na otázku, co je čas, musíme v posledku přiznat svou bezradnost. Moderní vykladači Augustina se proto zaměřili na to nezkoumat čas bezprostředně spekulativním, čistě konstatujícím jazykem, ale všímají si, jak je zkušenost času vyjádřena v řeči, v níž, jak sám Augustin říká, běžně o čase mluvíme. Proto např. Paul Ricoeur zkoumá, jak je čas vyslovován ve vyprávění. Mimetická funkce, jež je jádrem jeho koncepce vyprávění, je schopna artikulovat, nebo jak Ricoeur říká „rekonfigurovat“, zkušenost času. Proto

si ve svém díle Čas a vyprávění klade otázku, jak může poetická řeč metafory a řeč vyprávění přispět k řešení filosofických aporií času. Metafora či zápletka vyslovuje jednu věc namísto jiné nebo říká více věcí najednou, dokáže spojit v celek heterogení události atd. Může nám však o čase, něco o tom, jak je náš čas strukturován, říci také ona rovina poetické a narativní řeči, kterou nazýváme svědectvím?

H. G. Gadamer ve svém příspěvku v rámci kolokvia o svědectví pořádaném Enricem Castellim nazvaném *Témoignage et affirmation*² rozlišuje tři situace výpovědi:

1) výpověď v apofantickém smyslu, kde tvrzení není ničím víc než manifestací svého obsahu. Jde o logickou výpověď, již je možné buď dokázat nebo vyvrátit. U takové výpovědi je zcela lhostejné, kdo je jejím autorem a její obsah popisující nějaký předmět, o němž se vypovídá, nijak nezasahuje naši existenci. Jde o čistě vědeckou výpověď.

2) výpověď, která se stává svědectvím před soudem. Tato výpověď, která vždy ve prospěch nějaké strany buď něco dosvědčuje nebo popírá, implikuje osobní angažmá a autenticita svědectví spočívá v autenticitě svědka. Svědectví není žádným důkazem, ale hlasem, který má v různých případech různou přesvědčivost. Na jeho věrohodnosti, která je totožná s věrohodností svědectví samého, závisí, na jakou stranu se soud, ať už je soudem kohokoli, přikloní.

3) výpověď nějakého uměleckého díla, která je svědectvím o přítomnosti něčeho, co nejsme schopni bez této výpovědi zahlédnout, ale co díky vpádu tohoto svědectví jsme schopni odhalit jako vlastní možnost našeho bytí. Síla svědectví v tomto smyslu nespočívá v angažmá svědka, ale v tom, že možnosti lidské existence, které jsou líčeny, jsou i možnostmi našimi.

Co se časovosti svědectví týče, máme tedy před sebou na jedné straně svědectví umělecké a na druhé straně svědectví historické. Tento rozdíl mezi svědky, kteří vyjadřují své osobní přesvědčení o nějaké pravdě a svědky nějaké historické události, formuloval již Aristotelés ve své *Rétorice* (I, 15). Zatímco první svědectví se týká říše možného a vypovídá o časovosti či dějinnosti lidské existence, druhé svědectví zasahuje do říše skutečného a vypovídá o konkrétním čase a konkrétních dějinách. Svědectví v prvním smyslu nám otvírá oči pro naši vlastní dějinnost, obo-

² HANS-GEORG GADAMER, *Témoignage et affirmation*, in: *Le Témoignage*, Paris 1972.

hacuje nás o porozumění tomu, jak prožíváme čas a jak je naší existencí strukturován. Ricoeur hájí tezi, že poezie není bohapustou hrou s jazykem, ale díky narušení přímé reference k aktuálnímu světu prostřednictvím metafory odkazuje k hlubinám našeho světa. Proto také může být v Gadamerově rozdělení umění svědectvím. Svědectví v druhém slova smyslu mluví o naší situaci v dějinách, o tom, v jakém „místě“ dějinného času se my sami nalzáme, zakotvuje nás v tradici a především mezi druhy, mezi příběhy jejich života, v čase společného sdílení.

Lze se ptát, který z obou časů je původním lidským časem, z něhož by bylo možné odvodit druhý. Je to pohled z nitra času, který byl vlastní metafyzické tradici, anebo prožívání času jako dění, v němž se čas sám „časí“, jak by řekl Heidegger, tedy času lidské existence jako ekstatické časovosti samé? Právě Heidegger přece odkryl to, že filosofie, která chtěla chápat bytí z přítomnosti, postavila tento dílčí okamžik celku temporality do „nadčasové“ pozice a na člověka shlížela jako na jsoucno vyskytující se v čase jako ostatní věci. V takovém pojetí byl čas lidské existence zcela podřízen času dějin. Heidegger se proto ve svém základním díle *Bytí a čas* soustředí na zachycení toho jsoucna, jehož způsob bytí je ekstatický a tvořivě rozepjatý do tří „ekstasi“ tvořících jednotu. Tímto soustředěním se na časovost bytí se však Heideggerovi ztrácí ze zřetele samo faktické bytí člověka, který je přece také uvnitř času, uvržen do mnohdy překérných dějinných situací. Ricoeur říká, že Heidegger nám nedává „žádný prostředek ukázat v jakém smyslu porozumění ve vlastním smyslu historické je odvozeno od tohoto originárního porozumění“.³ Spolu s Ricoeurem mám za to, že obě časové roviny jsou stejně původní. Člověk je křížencem obou rovin, roviny času duše i času světa. Člověk žije jak v rovině bytostného, všeobecného, v rovině časování, tak v rovině faktického a individuálního, tedy uvnitř času. O lidské existenci nesvědčí pouze poezie, k níž tolik tíhne Heidegger, ale také historická svědectví, která Heidegger nepovažoval za filosoficky důležitá. Tuto dialektiku nám ukazuje právě řeč pochopená jednou jako umělecké, podruhé jako historické svědectví.

Ačkoliv nelze vést jasnou hranici mezi „metaforickým jazykem lyrické poezie“ a „narativitou románové tvorby“, a není tedy ani v literatuře či poezii nijak jasná hranice mezi oběma časy, protože vyprávění má schopnost oba časy spojit do jednoho celku, je přesto tento rozdíl zcela zásadní pro

³ PAUL RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris 1969, s. 14.

svědectví. Bylo by snad možné říci, že právě o tento rozdíl se zasazuje sám svědek historického svědectví. Historické svědectví jako každé vyprávění v sobě jistě obsahuje jak odkaz ke skutečnosti, tak rovinu poetické síly refigurace. Pouze díky poetickému ztvárnění zkušenosti je možné tuto zkušenost historické události, která neexistuje jako nějaký historický fakt, vyprávět. Historický svědek však směřuje ke konkrétním dějinám, ke konkrétnímu času. Na druhou stranu umělci jde právě o vystižení poetické síly, kterou z takového svědeckého vyprávění čerpá, tj. o formulování časovosti jako takové. Mezi oběma svědectvími a oběma časy je tedy, zdá se, zásadní rozdíl.

Proč však vlastně mluvíme o svědectví? Řekli jsme, že tím, kdo dokáže spojit obě rozdílné roviny do jednoho celku, je vyprávění, a to jak vyprávění fiktivní, tak historické. Ricoeur věnuje mnoho úsilí tomu, aby ukázal, že historiografie nereprodukuje minulost, ale právě díky fiktivním formám v zápletky splétá vyprávění o tom, co se stalo a za pomoci své imaginace rekonstruuje historickou realitu, která bez této historikovy práce nikde sama o sobě neexistuje. Historikova imaginativní síla je tedy pro historii zcela zásadní. Stejně tak Ricoeur ukazuje, že i fikce se vždy, aby byla vůbec srozumitelná, tvoří jakoby šlo o vyprávění o skutečném. Výpověď uměleckého díla se netýká reality bezprostředně jako její popis, ale rozvíjí v metaforách koncepcí možných světů, jež jako alternativy k našemu jednání obohacují naši existenci a rozšiřují horizont našeho světa. Zatímco u svědectví v soudním (historickém) smyslu hraje roli důvěryhodnost svědka, zde je zásadní, jak je ten, kdo svědectví posuzuje, kdo jej vyslechnul, vtažen do hry, jak silně je svědectvím osloven. Každá velká literatura vyžaduje, abychom do ní vstoupili se svou životní zkušeností, ale ona zároveň vstupuje do našeho života, aby jím otřásla, poskytla mu útěchu, otevřela nový horizont. V tomto smyslu mají fiktivní vyprávění hodnotu „dosvědčení“ nějaké volby, kterou sice prožijeme pouze ve fiktivním světě románu, ale jejíž zkušenost zůstane v našem reálném životě. Ricoeur říká, že smysl řeči je smyslem skutečnosti. Z toho důvodu však musí mít fikce charakter mímésis. Mímésis jako tvorbu zápletky formuluje Ricoeur jako vytváření takové souvislosti děje, která se nalézá mezi před-narativním rozuměním, které je obsaženo v lidském jednání jako praktické předporozumění naší existenci, a porozuměním vyprávění jako přivlastněním možného světa.

Mezi fikcí a vyprávěním, které usiluje o to postihnout minulost, je však zásadní rozdíl. Má smysl se přece ptát, zda se něco tak, jak je to líčeno, skutečně stalo nebo ne. Obzvláště tehdy, když mluvíme o takových

hraničních událostech jako holocaust, je prvním úkolem historiografie to, aby byl vyslyšen svědek historických událostí. Svědek je zde volající svědomí, které připomíná lidstvu, čím je, čím skutečně prošlo. Co ale nutí historika k tomu, aby v konfrontaci se svědkem vzpomínal i na to, co chce být většinou zcela zapomenuto? Ricoeur ukazuje, že to, co nás vede k povinnosti vzpomínat, je povinnost ke spravedlnosti, která má být nastolena při interpretaci lidského jednání. Spravedlnost je to, co v nás vzbuzuje pocit nutnosti rozlišovat mezi fikcí a historií. Tím, kdo nás volá k této spravedlnosti, není nikdo jiný než svědek, jenž zde vystupuje jako naše svědomí. Historické vyprávění může obohacovat náš svět, ale obsahuje v sobě cosi navíc, odkaz k jinému.

Potom, co jsme znovu rozdělili vyprávění, které obě roviny času spojuje, na vyprávění směřující k jednomu času a vyprávění směřující k druhému času, nastává tedy opět problém, jak tuto referenci vyprávění ke dvojímu času spojit. Pokud krásnou literaturu a stejně tak historiografii budeme pojímat bez kategorie reference, tedy s tím, že obě tvoří autonomní oblast, kterou lze rozvíjet bez vztahu k našemu bytí, nebude mít smysl obě roviny oddělovat. Chápat literaturu a historiografii bez vztahu k naší lidské existenci znamená mluvit o lidském čase spekulativním jazykem a opět upadat do aporií způsobovaných tím, že žádná řeč není čistě popisná. Člověk nikdy nemůže zaujmout hledisko nezávislého pozorovatele. Je vždy časový, je bytím ve světě, a to jak uvnitř dějinného světa, tak tím způsobem, že se k němu dějinně vztahuje. Aporii času našeho života a času kosmického lze tedy „překonat“ pouze ve vyprávění, které odkazuje k minulosti nebo k hloubce našeho bytí, ve vyprávění, pro něž je zásadní kategorie reference ke skutečnosti mimo tuto řeč. A proto je také nezbytné rozlišovat fikci a historii, neboť každá z nich nás zasahuje zcela rozdílným způsobem.

Ricoeur se často odvolává na zkoumání J. L. Austina a J. R. Searlea,⁴ aby ukázal, že v našem světě vlastně neexistují výpovědi, které by byly čistou apofantickou řečí popisující pravdivě nebo nepravdivě nějaký stav světa, ať už faktický nebo archetypický. Každá výpověď má, jak ukazuje Austin, také jistou performativní sílu.⁵ I výpověď, která chce skutečnost pouze konstatovat v „bezčasovém“ teoretickém postoji, do této skuteč-

⁴ PAUL RICOEUR, *La fonction herméneutique de la distanciation*, in: *Du text à l'action*, Paris 1986, s. 118.

⁵ Viz JOHN L. AUSTIN, *Jak udělat něco slovy*, Praha 2000.

nosti jistým způsobem aktivně zasahuje, něco v ní „dělá“. Zdá se, že neexistuje oblast čisté teorie a čistých apofantických vět, které by nijak nezasahovaly do našeho světa. Je tedy třeba každou řeč chápat jako svědectví, jež lze vždy pouze buď přijmout nebo odmítnout. Ricoeurovou tezí je, že řeč (nikoli jazyk, ale parole ve smyslu saussurovského rozdělení) není svět sám pro sebe, ale jeho podstatou je odkaz k jeho „jinakosti“, kterou je svět. Řeč, říká Ricoeur, je „v bytí proto, aby svědčila o bytí“.⁶ Každé vyprávění, ať už směřuje k prvnímu nebo druhému času, je tedy vždy svědectvím.

Je možné chápat tato dvě směřování vyprávění odděleně a na sobě nezávisle? Je tímto způsobem rozštěpen sám člověk? Spojení obou časů v řeči se odehrává vždy tak, že je jeden čas podřízen druhému. Zaleží na tom, zda je řeč uchopena jako svědectví o historické události anebo jako přesvědčení o nějaké pravdě. V historiografii je lidská časovost podřízena času dějin a v krásné literatuře je naopak čas světa podřízen vnitřní časovosti člověka. Domnívám se, že ke skutečné dialektice těchto dvou časů dochází až při opětném přisvojení si řeči v existenci. Mám za to, že člověk přijímající svědectví je „místem“, kde se tyto dva časy obou svědectví protínají nebo setkávají. Svědectví obou časů zasahují mou existenci a utvářejí moji vlastní osobu, která není žádnou daností, nýbrž je utvářena přijímáním (či odmítáním) svědectví o mé vrženosti do dějin a o mých bytostných možnostech. Obě svědectví se stávají sebou samými až mým porozuměním, v interpretaci, kterou vyžadují, v jednání, které je formulací mého porozumění a které může mít i podobu řeči.

Lidská existence, díky jejíž důvěře se každé svědectví teprve stává sebou samým, je místem setkání obou časů, ale nikoli jako splynutí v nějaké poslední syntéze, ale takové setkání, kde se oba časy navzájem dosvědčují. Oba časy se však dosvědčují v našem tvoření v čase a v našem tvoření o čase, tedy v poezii. Svědectví o časovosti lidské existence dosvědčuje možnost dějinného času a dějinný čas dosvědčuje skutečnost naší časovosti. To, že díky poetickému či uměleckému svědectví rozpoznáváme v jeho reformulaci naši vlastní časovost, nám umožňuje samo historické svědectví jako výpověď o minulé události, kterou jsme sami prožili a jejíž jsme součástí, a kterou vzhledem k budoucí naději, že rozhodnutí soudu přikloníme na naši stranu, nyní předkládáme. A odkud odjinud může umělec, tedy autor uměleckého svědectví, čerpat než ze svědectvích, která o sobě vydali očití svědkové? Vždyť jeho svědectví o lidském údělu

⁶ Např. PAUL RICOEUR, *Čas a vyprávění I*, Praha 2000, s. 122.

nemusí být ničím jiným než svědectvím o něm samém, vyslovením jeho nitra. Historickému svědectví rozumíme jediné tehdy, pokud jsme pojali důvěru v umělecké svědectví a jemu rozumíme pouze tehdy, pokud i my sami máme zkušenost s nějakým svědectvím historickým. Poezie nám odkrývá dosud skryté horizonty hlubin duše a historie nám ukládá konkrétní úkoly a odhaluje konkrétní dluhy, které, pokud se nechceme vyčlenit z tohoto času sdíleného s druhými, musíme splácet.

Člověk přijímající svědectví a stávající se tak sám svědkem je místem, kde se protínají oba časy. Toto protnutí se odehrává prostřednictvím svědka, který je vždy přítomen ve dvou světech, které svým svědectvím spojuje. Básník vnáší čas duše do času světa, očitý svědek svým angažmá spojujícím časy dvou světů načrtává čas duše. Každý svědek má v sobě dialektiku toho, že je účastníkem i vypravěčem, tedy tím, kdo ve svědectví říká jednak: byl jsem u toho, ale současně také: věř mi. Svědek je tím, kdo konstituuje nejen souvislost mezi časem naším a časem jiných, ale také tím, kdo na základě důvěry konstituuje a dosvědčuje kontinuitu mezi naším přítomným časem a naší minulostí. Takové dosvědčování je, jak Ricoeur sám říká, druh ověření či jistoty, které dosahuje každý, kdo existuje v takovém modu identity, jež spočívá v neustále obnově.⁷ Na takovém dosvědčení je založena také šťastná vzpomínka v podobě rozpoznání, které není ničím jiným než setkáním se na okamžik se sebou samým, které je dosvědčením sebe sama jako jiného. Člověk, jenž se v okamžiku přijetí svědectví stává sám svědkem, žije jak čas své rozpřaženosti, tak čas společného světa.

Na začátku svého příspěvku jsem řekl, že lidská identita nemá ani podobu danosti nějaké substance ani neomezeného tvůrčího aktu. Lidská identita vzniká jako interpretace. To znamená, že celistvost či identita existence, která je bezpochyby časová, nespočívá ve skládání jednotlivých okamžiků života. Identitu lidského bytí tvoří „rozpřaženost“, která je předjímající celostí. Lidský život se neustále vrací ve svém směřování do budoucnosti k sobě samému a rozpoznává sama sebe jako tentýž pohyb. Tento pohyb starosti o vlastní bytí nazývá Ricoeur identitou ve smyslu ipse. Tato identita návratu k sobě může být ovšem pouze dosvědčována novými a novými návraty. Otázka „Kdo jsem?“ nebude nikdy plně zodpovězena. Odkud se však porozumění času duše jako rozpřaženosti bere?

⁷ PAUL RICOEUR, L'attestation: entre phénoménologie et ontologie, in: PAUL RICOEUR. Les métamorphoses de la raison herméneutique (éd. J. Greisch, R. Kearney), Paris 1991, s. 382.

Vždyt' mytický člověk přeče čas své duše chápe jinak než dejme tomu křesťan.

Ricoeur nechápe dosvědčení sama sebe jako dotvrzení vlastní odhodlanosti být dějinný, tj. žít celek své časovosti jako bytí k smrti. Tímto dosvědčením je pro Heideggera „svědomí“, tj. hlas poetického svědectví vyzývající k tomu být sám sebou. Takové dosvědčování sebe sama však dosvědčuje pouze odpověď na otázku „Co jsem já?“. Odpovědí je odmítnutí této otázky, protože já není žádné „co“, ale právě bytost, která sama sebe rozvrhuje v čase. Je třeba se tedy dále ptát „Kdo jsem já?“. Na rozdíl od Heideggera, jemuž jde o vypracování otázky po bytí, si Ricoeur ve své filosofii jednajícího člověka tuto otázku klade a vypracovává koncepci narativní identity. Osobu nějakého jednání či trpění dosvědčuje naše svědectví o jiném, v němž jsme implikováni, nebo svědectví jiného o nás. Odpovědí zde již tedy nemůže být pouze svědectví o mém způsobu bytí. Při takovém tazání po sobě samém jako individuální a konkrétní osobě je třeba spolehnout se na svědectví jiných. Jsem tím, kdo přebírá svědectví jiných, kdo od nich přijímá sama sebe, své jméno a úkoly, které přijímám za vlastní. Toto přejímání sama sebe od jiných formuluje Ricoeur jako podmíněnost identity alteritou. Vztah obou časů, které se protínají v okamžiku přijetí svědectví na místě existence, by tedy nakonec bylo možné formulovat jako vztah času jako ontologického horizontu bytí, jako toho, z čeho lidská existence rozumí svému bytí, jak je tomu u Heideggera,⁸ a času pochopenému jako vztah k Jinému, který neustále zdůrazňuje Lévinas. Zatímco v prvním čase jde o „starost o sebe“ a o svou autentickou časovost, v druhém čase jde o dosvědčování sebe sama jako jiného, ale současně také Jiného jako jiného. Vyprávět druhému vlastní život znamená vyprávět o sobě jako o jiném. Vyprávět vlastní život však nemá smysl sobě samému, ale vždy pouze druhému. Svědectví jako takové je podle Lévinase čistým svědectvím Jinakosti. Jiný je tím, o němž nemůžeme než svědčit.

Probouzí svědectví důvěru nebo naopak důvěra teprve svědectví umožňuje? Je zde dříve čas, v němž přichází druhý, anebo naše vlastní časovost, v níž se k druhému můžeme vztahovat? Je-li dnešní doba dobou svědectví, máme naději, že nás znovu přivede k rozpoznání toho svědka, který jediný je svědkem obou časů zároveň.

⁸ MARTIN HEIDEGGER, *Bytí a čas*, Praha 1996, s. 34.

Jákobův zápas na Jaboku

Josef Černošous

Petru Slámovi ke 40. narozeninám

Summary: Jacob's wrestle at Jabok. The thesis of this article is, that „until daybreak“ (Gen 32:25) and אַחֲרֵי־כֵן (Gen 25:26; 32:21) express the same idea. Jacob was born „afterward“ but he did not accept it. When he wrestles „after“ the daybreak, he reaches his own position, by which the initial point for the reconciliation with Esau is constituted (Gen 33:10).

I.

Hospodin slibuje Abrahamovi požehnání. Abraham vychází z Cháranu. U Šekemu se mu ukazuje Hospodin, Abraham staví oltář a vzývá Hospodinovo jméno. Abraham je bezdětný, Hospodin mu slibuje syna. Sára rodí po 25 letech Izáka. Hospodin zkouší Abrahama, má obětovat Izáka. „Odejdi ze své země“ (Gn 12,1) a „jdi do země Moria“ (Gn 22,2) je obsahově stejné. V prvním případě má Abraham žít v Kenaánu bez právního zajištění, ve druhém má obětovat syna a dědice zaslíbení. Když Abraham Izáka sváže, Hospodin zabrání oběti a přísahá, že Abrahamovi požehná.

„Hospodin požehnal Abrahamovi“ (Gn 24,1). Sloveso v perfektu značí závažnou, trvalou informaci na pozadí vyprávění. Služebník Abrahamův přednese v Cháranu před rodiči Rebeky malé krédo:

„Hospodin velmi požehnal mému pánu. Dal mu brav a skot, stříbro a zlato, otroky a otrokyně, velbloudy a osly. A porodila Sára, žena mého pána, syna mému pánu poté, co zestárla. A dá mu (Abraham) vše, co má.“ (Gn 24,35–36).

Co je to „vše, co má“? Nabízí se odpověď: požehnání. A skutečně Abraham před smrtí „dal vše, co měl, Izákovi“ (Gn 25,5–6), umřel a Bůh požehnal Izákovi (Gn 25,11). Požehnání je narativním prostředkem, který charakterizuje hlavní postavu.

Rebeka porodí Ezaua a Jákoba. Izákovi se ukazuje Hospodin a říká mu, že mu hodlá požehnat. Izák odchází do Geraru a Hospodin mu žehná. Gerarští mu závidí a vyhánějí ho od studní. Když Izák najde v poušti vodu, ukazuje se mu Hospodin, říká, že je Bůh Abrahamův a že mu požehná. Izák staví oltář a vzývá Hospodinovo jméno.

Izák oslepne a chce před smrtí požehnat Ezauovi. Rebeka pošle k Izákovi Jákoba (možná ze vzpoury, že ji vydával za sestru¹) a podvedený Izák Jákobovi požehná. Ezau chce v hněvu Jákoba zabít a Jákob prchá do Cháranu. Před odchodem mu Izák vyprošuje požehnání Abrahamovo. (Otec mluví k synovi, aby mu Bůh dal požehnání jeho otce.)

V Bételu má Jákob sen: vidí žebřík, po kterém vystupují a sestupují poslové Boží a nad ním stojí Hospodin a říká mu, že je Bohem Abrahamovým a Bohem Izákovým a slibuje Jákobovi požehnání. Jákob slouží dvacet let u Lábanu, pak před ním prchá, Lában ho pronásleduje, v Gileádu spolu uzavírají smlouvu. Lában se za úsvitu loučí a vrací se do Cháranu.

Jákob „šel svou cestou“ (Gn 32,2).² „A narazili na něho poslové Boží. A řekl Jákob, když je uviděl: To je tábor Boží. A nazval ono místo Machanajim“ (Gn 32,2–3).

Toto setkání se formálně podobá setkání v Bételu. V Bételu i v Machanajim vidí Jákob posly Boží, zde už to ale není sen. Vazba „poslové Boží“ se vyskytuje pouze v Gn 28,12 a tady. Jákob poznal, že jde o stejné posly jako v Bételu. V Gn 28 i zde je užito slovesa פָּגַע, které evokuje náraz. Sloveso פָּגַע spolu se slovem tábor (מַחֲנֶה, *machané*) připomíná válečný střet. Vztah k Bételu ale vylučuje jakékoli nepřátelské konotace. Toto setkání Jákoba upomíná na události v Bételu.³ Bůh tam Jákobovi řekl: „Přivedu (kořen שׁוּב) tě do této země“ (Gn 28,15). Jákob na to prohlásí: „Navrátím-li se (kořen שׁוּב) v pokoji (בְּשָׁלוֹם), bude mi Hospodin Bohem“ (Gn 28,21). Od Lábanu odchází na pokyn „Vrať se“ (kořen שׁוּב) (Gn 31,3.13). Nyní se Jákob vrací. Vrať se v pokoji?⁴

¹ FISCHER, Sühne, 26.

² Narážka na Jákobova slova v Bételu (Gn 28,20): „Jestliže mě bude Bůh střežit na této cestě, kterou já jdu.“ Vypravěč navozuje otázku: střeží ho nyní Bůh na této cestě?

³ FOKKELMAN, 198.

⁴ Poslové Boží jsou často vykládáni jako Jákobovi ochránci, ale o tom v textu nic není. G. VON RAD (VON RAD, 254) konstatuje, že posly charakterizuje pouze zvláštní pověření (srv. Joz 5,13-15). Podle BOECKERA (BOECKER, 95) poslové reprezentují pouze přítomnost Boží. SPEISER poznamenává, že sloveso narazit ukazuje na ne zcela hladký průběh a Jákob se musí chystat na podobné události jako v Gn 22. Podle WESTERMANN (WESTERMANN, 616) vazba poslové Boží souzní s vazbou „Hospodin zástupů“. Slovo „tábor“ (*machané*) narativně spojuje celou 32. kapitolu. Jákob se přiblížil Ezauovi a tím živému, otevřenému místu svého příběhu (FOKKELMAN, 200). Machanajim je zmíněno na Šošenu-

Jákob vysílá svoje posly k Ezauovi „do země Seíru, pole Edómu.“ (Gn 32,4). Edóm, Seír i pole jsou názvuky na Ezaua. Ezau se narodil ryšavý (אֶדְמוֹנִי) a chlupatý (שְׁעִיר) a byl to muž pole. Přišel z pole a chtěl jíst to červené (אֶדָם) (Gn 25,30). Edóm, Seír i pole připomínají, že konflikt mezi ryšavým, vlasatým Ezauem a hladkým Jákobem stále trvá.⁵ Ezau chtěl Jákoba zabít pro ukradené požehnání a není jasné, jak smýšlí nyní. Poslové mají Ezauovi vyřídit, že Jákob až dosud „prodléval“ u Lámana a nyní posílá k Ezauovi, aby „našel milost v jeho očích“.

Poslové se vrátí k Jákobovi a oznámí mu, že Ezau mu jde vstříc a s ním 400 mužů. Kdyby ho chtěl Ezau zabít, dovolil by poslům, aby se vrátili? Nebo ukazuje svoji moc? Mluvili poslové s Ezauem nebo ho jen viděli?⁶

Jákob dostane strach a rozdělí lid do dvou táborů.⁷ Jeden tábor měl zůstal vzadu jako rezerva, s druhým by Jákob táhl dál. Kdyby se Ezau rozhodl válčit, vrátil by se Jákob k mobilní rezervě a uprchl by. Jákob ale sám nevěří této válečné strategii. Vidí, že není úniku a modlí se. Oslovení „Bože mého otce Abrahama a Bože mého otce Izáka, Hospodine“ (Gn 32,10) je formulí z Bételu (Gn 28,13). Modlitba má chiastickou strukturu:⁸

- A Bože mého otce Abrahama a Bože mého otce Izáka, Hospodine
 B říkající mi:
 C „hodlám ti učinit dobré“
 ...
 D vytrhni mě
 ...
 B' ty jsi řekl
 C' „učiním ti dobré“

kově seznamu (*mhn*). Zde byl zabit Išbaal (2S 2,8–10). Sem se uchýlil David během Abšalomova povstání (2S 17,24.27). Šalomoun určil Machanajim hlavním městem jedné ze Zajordánských provincií (1Kr 4,14). Machanajim bylo útočistným městem (Joz 21,38). Město dosud nebylo s jistotou lokalizováno. NOTH navrhl Tell el-Heggag, 3km jižně od Jaboku. V úvahu připadá i Tulul ed-Dahab (DALMAN, AHARONI, COUGHENOUR).

⁵ FOKKELMAN, 200; SARNA, 224.

⁶ JACOB, 631.

⁷ Dva tábory (*machanót*) tvoří pouze slovní hříčku s Machanajim. (Koncovka *-ajim* neoznačuje duál, nýbrž lokalitu.).

⁸ FOKKELMAN, 202.

Bůh Jákobovi řekl, že pro něj udělá dobré.⁹ Uprostřed modlitby je imperativ „vytrhni mě“ (z ruky Ezauovy). Toto (v hebrejštině) jediné slovo je celou modlitbou. Jákob se odvolává k minulosti, ale ta je hluboce rozpolcená: provinil se proti Ezauovi, ale v Bételu mu Hospodin řekl, že bude s ním¹⁰. Bude s ním opravdu?

Jákob „bere“ 550 zvířat ze svých stád a posílá je Ezauovi jako dar (מִנְחָה, *mincha*)¹¹. Ani tak velký dar ale nemůže zastínit fakt, že když bude Ezau chtít, vezme si všechno. Slovo מִנְחָה, dar je aliterací na מַחֲנֶה, tábor. Tento oddíl (Gn 32,14–22) bezprostředně předchází událostem na Jaboku (Gn 32,23–33) a má opět chiastickou strukturu:

- 14b Vzal dar
- 17–21 Instrukce služebníkům
- 22a Přešel (עָבַר) před ním ten dar
- 22b Nocoval v táboře

Jákob nocuje v Machanajim. Tábory, které předcházejí setkání s Ezauem, naznačují, že se děje něco mimořádného, co nemá místo v každodenním životě. Tábor tvoří rámec událostem, které předcházejí zápasu na Jaboku. Tento rámec upomíná na setkání s posly Božími v Machanajim a Bételu.¹²

II.

²³A vstal oné noci a vzal své dvě ženy a své dvě služky a svých jedenáct dětí a překročil brod Jabok. ²⁴A vzal je a převedl je přes ten potok. A převedl vše, co měl. ²⁵A zůstal Jákob sám. A zápasil s ním muž, dokud nezvešla jitřenka. ²⁶A viděl,

⁹ Zaslíbení „hodlám ti učinit dobré“ kohortativ 1. os. sg. *hifilu* od slova עָבַד se vyskytuje pouze zde (32,10.13). Infinitiv absolutus je častý, vyjadřuje zesílení. Volání o pomoc se slovesem נָצַח se vyskytuje v Sd 10,15; 1S 12,10 a 11x v žalmech. Participium slovesa אָמַר se členem určitým je typické pro Deuteroizajáše (WESTERMANN, 619). Slovo מִסְרַיִם se vyskytuje u Tritoizajáše a v pozdních žalmech (Ž 89,2). Výraz „matka nad dětmi“ se objevuje v Oz 10,14; Dt 22,6.

¹⁰ JACOB, 633.

¹¹ Jákob posílá Ezauovi jednotlivá stáda (5 až 9 stád). Mezi stády je odstup. Služebník, který se má setkat s Ezauem nemá prozradit, že ještě další stáda jsou na cestě. Ezau má vždy očekávat setkání s Jákobem a má být vždy znovu překvapen (JACOB, 635).

¹² FOKKELMAN, 207.

že ho nepřemohl. A dotkl se prohlubně jeho klína. A opadla prohlubeň klína Jákobova, když s ním zápasil. ²⁷A řekl: „Propust mě, vždyť vzešla jitřenka.“ A řekl: „Nepropustím tě, leč mi požehnáš.“ ²⁸A řekl mu: „Jaké je tvé jméno?“ A řekl: „Jákob.“ ²⁹A řekl: „Už ne Jákob bude říkáno tvé jméno, nýbrž Izrael, neboť jsi zápasil s Bohem a s muži a přemohl jsi.“ ³⁰A ptal se Jákob a řekl: „Oznam přece své jméno.“ A řekl: „Proč se ptáš na mé jméno?“ A požehnal mu tam. ³¹A pojmenoval Jákob to místo Peniél, vždyť jsem viděl Boha tváří v tvář a byla vytržena moje duše. ³²A vzešlo mu slunce, když přešel Peniél. A on kulhá na svůj klín. ³³Proto nejedí synové Izraele ten nerv v tříselech, který je na prohlubni klínu až do tohoto dne, neboť se dotkl prohlubně klínu Jákobova v nervu v tříselech.

Textová kritika

Samaritanus (v. Gall): v. 23 ההוא; v. 23 היבק; v. 24 + כל; v. 31 פנואל; ostatní rukopisy: v. 25 ויחבק; v.33 הנשיא. Qumran: 4Q158, Gn 32,25-32, DJD 5: 1: v. 25 + שמה; v. 26 + ויאחזהו; v. 27 + אלי; v. 30 + לי; v. 30 + מה; v. 30 + dodatečné požehnáni; v. 33 שתי כפות; 4Q364, Gn 32,26-30, DJD 13:213: v. 30 + לי; v. 30 + מה; MurGen (Mur1), Gn 32,30.33 – 33,1, DJD 2:76: v. 30 שמו הגידה נא שמו (bez לי, מה). LXX (Rahlfs): v. 25 ἄνθρωπος; v. 29 δυνατός; v. 30 ἀνάγγελόν μοι; v. 31+32 Ἐἶδος θεοῦ (= εἶδον, v. 31); LXX (Göttingen): v. 25 ἄνθρωπος (mnoho rukopisů ἀγγελος). Vulgata (Weber): v. 23 filius; v. 24 chybí: אֶת־הַנְּחַל וַיִּעְבְּרָם וַיִּקְחָם; v. 26 nervum femoris; v. 30 dic mihi; v. 31 Phanuhel; Ostatní rukopisy: Cavensis: v. 29 dominum.

Frekvence slov (3x a více)

יַעֲקֹב Jákob 8x; רִצִּי říci 8x; שֵׁם jméno 5x; יָרֵךְ klín 5x; בֶּקַע prohlubeň 4x; עֵבֶר עֵבֶר 4x.

Azonance a aliterace

v. 23 יַעֲקֹב – v. 25 וַיִּאֲבֹק – v. 25 וַיִּעֲקֹב; v. 26 בֶּקַע יָרֵךְ – v. 30 וַיִּבְרַךְ; v. 29 יִשְׂרָאֵל – v. 32 וַיִּזְכְּרֵהוּ; v. 30 הַגִּידָה – v. 33 גִּיד – v. 33 נִגַּע; v. 31 וַחֲנַנְּצֵל – v. 32 צִלַּע.

Inkluze a konkordancie

v. 23 וַיִּעֲבֹר – v. 23 מִעֲבֹר – v. 24 וַיִּעְבְּרָם – v. 24 וַיִּעֲבֹר – v. 32 עֵבֶר; v. 25 אִישׁ – v. 29 וְאֲנָשִׁים; v. 25 וַיִּאֲבֹק – v. 26 בֶּקַע יַאֲבֹק; v. 25 עֲלוֹת – v. 27 עֲלָה; v. 26 וְכָל – v. 29 וַחֲנוּכָל; v. 30 אֱלֹהִים – v. 31 אֱלֹהִים – v. 31 פְּנִיאֵל – v. 32 פְּנוּאֵל; v. 29 יִשְׂרָאֵל – v. 33 פְּנִים אֵל-פְּנִים – v. 29 שָׁרִית; v. 31 פְּנִיאֵל – v. 32 פְּנוּאֵל – v. 31 פְּנִים אֵל-פְּנִים

Sekvence

Gn 32,23-33 je narativní text. Hlavní osu vyprávění tvoří formy *wa-ji-qtol* (narativ). Narativ stojí dvakrát v diskurzivním kontextu přímé řeči:

לָחַץ *přemohl jsi*; נִפְשָׁי נִחַנְנָל *a byla vytržena moje duše*. Slovesa ve tvaru *qatal* (perfektum): לֹא יָכַל לוֹ *nepřemohl ho* – עָלָה הַשָּׁחַר *vzešla jitřenka* – בִּרְכַתְּנִי *požehnal jsi mi* – שָׁרִית *zápasil jsi* – רָאִיתִי *viděl jsem* – עָבַר *přešel* – נָגַע *dotkl se*. Nominální věta (v. 32b) וְהוּא צָלַע עַל־יָרְכוּ *a on kulhá na svůj klín*, uzavírá narativní část (Gn 32,23-32). Verš 33 je diskurzivním textem (*jiqtol*, imperfektum). Je to přímá promluva vypravěče.

Úvod:

- 23 Vstal
- Vzal
- Překročil
- 24 Vzal
- Převedl
- Převedl

Hlavní část:

- 25 Zůstal sám
- Zápasil
- 26 Viděl
- Dotkl se
- Opadla
- 27 Řekl: Propuť mě
- Řekl: Požehnáš
- 28 Řekl: Jméno
- Řekl: Jákob
- 29 Řekl: Jméno Izrael
- 30 Ptal se
- Řekl: Jméno!
- Řekl: Proč jméno?
- Požehnal mu
- 31 Pojmenoval Peniel
- 32 Vzešlo slunce

Závěr:

- 33 Nejedí

O tomto textu platí totéž, co Auerbach píše o Gn 22: to rozhodující se odehrává na pozadí vyprávění a je nevyssloveno¹³. Textová jednotka je jasně vymezena: „Vstal oné noci“ (v. 23) – „a proto nejedí synové Izraele ten nerv v tříšlech“ (v. 33). Vypráví se o stejné noci jako v Gn 32,14.22. Děj 32. kapitoly má velký spád a velkou jednotu. Ráno se Jákob setkal s Božími posly, sám vyslal posly, rozdělil tábor, Ezauovi poslal dary a teď vstává, aby

¹³ AUERBACH, 10.

překročil Jabok. Sloveso vstal značí nový počátek¹⁴ a také to, že Jákob má vhlad do věci, jedná promyšleně, mění dosavadní strategii. Předtím vzal dar, nyní bere ženy a děti. Předtím přešel dar, teď přechází rodina.

Není jasné, odkud Jákob Jabok přechází. Jestliže šel od jihu na sever, jak by se dalo usuzovat z archeologie (Machanajim leželo asi na jižním břehu), pak překročil Jabok směrem od Ezaua, což nepřipadá v úvahu.¹⁵ Jestliže šel ze severu na jih, pak musel Jabok překročit dvakrát, aby se později dostal do Sukkót a do Šekemu. Topografický popis je rozporuplný a patrně ho vytvořil někdo, komu už místo nebylo důvěrně známé. Jákob přechází v noci, aby využil efektu daru a setkal se s bratrem. Bojí se podezření, že setkání odkládá.¹⁶ „Přejít“ (עבר) je i nadále klíčovým slovem. Jákob překračuje „Rubicon“. Nyní už nebude moci uprchnout.

Jabok je Nahr ez-Zerqa, Modrá řeka, východní přítok Jordánu (asi 40km severně od Mrtvého moře). Jméno je odvozeno buď od kořene נבב, *vyvěrat* nebo pravděpodobněji od נבב, *rozpoltit*. Podle Jana Hellera je kořenem נבב, *bublat*, které evokuje zvuk vody.¹⁷ Jabok je v bibli zmiňován výlučně jako hranice Izraele (4x ve spojení: „Jabok, hranice Amónovců“, Dt 3,16; Joz 12,2. Dvakrát „od Arnónu až po Jabok“, Sd 11,13.22). Sestup do údolí trvá několik hodin a na dně je zcela jiné klima. Na horách v Gileádu rostly borovice, fouká tam chladný vítr. Po hodině sestupu se přijde do vesnice Burmeh,¹⁸ kde rostou ovocné stromy a květiny a pramení tu voda. Stezka pak jde strmě dolů dalších 600m. Na dně strže (120m pod úrovní moře) je skleníkový vzduch a bujná subtropická vegetace. Rokle je divoká a pitoreskní. Útesy stoupají po obou stranách do velké výšky. Voda má šedo-modrou barvu a není ani z krátké vzdálenosti vidět. Točí se v meandrech a je ukrytá mezi hustě rostoucími karmínově kvetoucími oleandry. Jabok má na 60km spád přes 1000 metrů. Proud je silný. Voda v létě sahá „asi koním po třmeny“,¹⁹ v zimě řeku není možné přejít. Tráva a rákosí rostou vysoko po obou březích. Brod ležel asi 5 km od místa, kde

¹⁴ „opérateur de début“ (BARTHES, 24).

¹⁵ SKINNER vyvrací WELLSHOUSENOVO vysvětlení: Jákob nepřekročil Jabok proto, že se bál Ezauova útoku. Naopak mu tím šel vstříc (SKINNER, 408).

¹⁶ SARNA, 226. Podle GUNKELA přechází v noci, aby ho při tak náročné operaci Ezau nepřekvapil. (GUNKEL, 360). Ale tento argument neobstojí. Situace je tak vypjatá, že se může s Ezauem setkat už na Jaboku.

¹⁷ „Bakbuk“ je v moderní hebrejštině láhev (HELLER, 209).

¹⁸ GASTER, 205.

¹⁹ PROCKSCH, 194; GASTER, 205; HERMISSON, 247.

řeka opuští hory.²⁰ Na brodu byly položeny ploché kameny nebo trámy. Výstup na jižní straně je opět nesmírně strmý. Přejít Jabok v noci se stády (několik set až několik tisíc zvířat) šlo jen za úplňku a jistě v nejvyšší tísní. Přejít musel trvat velmi dlouho.

Dvakrát se líčí, že Jákob vzal a převedl svoji rodinu. V. 23 je prolepte, předjímka: vzal je a překročil Jabok. V. 24 je rozvedení a korektura:²¹ Je vzal a převedl je, ale sám zůstal za nimi. Zde končí úvodní expozice.

III.

Jákob stál na brodu, dokud všichni nepřešli, šel jako poslední a náhodou zůstal na okamžik sám.²² Jákob musí pro příběh zůstat sám, ale to je úmysl vyprávěče, ne Jákoba. „A zápasil s ním muž dokud nevzešla jitřenka.“ Sloveso אבק II se v bibli vyskytuje pouze zde a v následujícím verši (v. 25 אבק, v. 26 אבק). Není odvozeno od אב I, „zaprášit se“, neznamená tedy „zápasením se zaprášit“ nebo „zápasit, až víří prach“. V aramejštině slovo možná znamená „zaplést se“, podle GESENIA, 18. vyd., možná „navzájem se proplést“. אבק je asi v nářečí odvozený tvar od אבק, obejmout. Některé rukopisy Samaritanu zde mají אבק. אבק je násilné zápasnické obejmutí, zaklesnutí.²³ Slovo azonuje s „Jabok“ ale především s „Jákob“. Jákob držel za patu (אבק) a teď ho někdo drží v objetí (אבק).²⁴

„Muž“ je obklopen „prázdnými místy“ („Leerstelle“, ISER).²⁵ Stejně jako v Gn 18 a 19 je neurčitost vysoká. Slovo „muž“ nechává všechny možnosti otevřené. Vrhá nás do situace Jákobovy, který nevnímá nic než mužského protivníka. Přepadení je překvapením. Jákob ho nemohl čekat, boří jeho plány. Není to zápas coby měření sil. Je to přepadení ze zálohy za účelem přepadeného co nejrychleji vyřadit. Je to boj na život a na smrt. Není to

²⁰ HERMISSON, 241.

²¹ E. BLUM, ústní sdělení. W. GROSS, ústní sdělení.

²² FOKKELMAN, 211; Podle HERMISSONA je samota Jákobova jedním z hlavních témat příběhu (HERMISSON, 249). IBN EZRA předpokládá, že se Jákob vrátil, aby se přesvědčil, že se nikdo neopozdil (STRICKMAN, IBN EZRA, 317). Podle LUTHERA a CALVINA zůstal Jákob úmyslně sám, aby se modlil. To ale nemá oporu v textu.

²³ JACOB, 638.

²⁴ FOKKELMAN, 210.

²⁵ UTZSCHNEIDER, 187.

sen, extáze ani modlitba. (Tomu odporuje zranění a kulhání. Gunkel poznámenal, že při modlitbě si člověk nevymkne kyčli²⁶). Podle Gunkela²⁷ je paralelou k příběhu Ex 4,24–26, kde Hospodin přepadá Mojžíše, aby ho zabil.

„A viděl, že ho nepřemohl.“²⁸ Subjektem zůstává ten, kdo byl jako subjekt posledně jmenovaný: muž.²⁹ Muž viděl, že Jákoba nepřemohl. Uzavírá se první fáze zápasu a v této fázi Jákob vyhrál.

IV.

A dotkl se prohlubně jeho klína. A opadla prohlubeň klína Jákobova, když s ním zápasil.

כף (výskyt 200×) znamená dlaň, chodidlo, ירך (výskyt 32×) bok, klín.³⁰ Vazba כף־ירך se vyskytuje pouze zde. Synové Izraele nejedí גיד הנשה, který je na כף־ירך (Gn 32,33). Podle KÖHLERA-BAUMGARTNERA je גיד nerv, šlacha a גיד הנשה *nervus ischiadicus*³¹ (hlavní nerv v oblasti kyčle). Slovo נשה se vyskytuje pouze zde. Rob. Smith vykládá místo jako sídlo plodnosti. Stehno bylo ve starověku obecně spojováno s reprodukčními silami. Je to eufemismus v eposu o Gilgamešovi. Tento význam je i zde rozhodující. כף־ירך je spojeno (i ve významu jamka kyčelního kloubu, na kterém leží *nervus ischiadicus*) s lumbální oblastí a tím i s pohlavními orgány³² (כף je možná starý eufemismus pro pohlavní orgány, srv. Pís 5,5).

²⁶ GUNKEL, 360.

²⁷ GUNKEL, 360.

²⁸ Spojení לו יכל לו se v bibli vyskytuje pouze zde.

²⁹ Zájmena, která odkazují na aktéry, jsou neurčitá (BARTHES, 26). Vypravěč často užívá 3. os. sg. a je záměrně nejasný, aby udržoval čtenáře v napětí (MARTIN-ACHARD, 42).

³⁰ תחת ירך תלוצי se v boky (gesto studu a smutku) Jer 31,19; Ez 21,17; תחת ירך eufemismus pro pohlavní orgány (při přísaze se vkládá ruka na klín) Gn 24,2,9; 47,29; ירך יצא־יך potomstvo Gn 46,26; Ex 1,5; Sd 8,30.

³¹ Jako nervus ischiadicus překládají také GUNKEL, 363; JACOB, 641; VON RAD, 263.

³² Jákob byl od této chvíle pravděpodobně neplodný (Rachel už byla těhotná s Benjaminem) (K. DEURLOO, ústní sdělení; M. BALABÁN, ústní sdělení; M. PRUDKÝ, ústní sdělení; srv. BRUEGGEMANN, 270).

Sloveso **נָקַח** zde neznamená „vykloubit se“,³³ nýbrž „znetcitlivět, zmrtnout“. ³⁴ Příčinou zranění je ten dotyk (**נָגַח**), ne zápas („...když s ním zápasil“, Gn 32,26, nevyjadřuje příčinu toho zranění, nýbrž uzavírá část, která začala „a zápasil“³⁵).

Tento dotyk je kouzelný, podivuhodný.³⁶ Stejně slovo je v Iz 6,7 („dotkl se mých úst“). Muž použije neobvyklou techniku, která vyžaduje speciální znalost. Už to ukazuje na jeho převahu. Tento dotyk byl rozhodující.³⁷ Rozhodující ze samotné logiky vyprávění. Ten, kdo dal tento dotyk, je vítězem celého zápasu. Nelze říci, že dotyk byl neefektivní. Z logiky narativity musel být úspěšný. Muž vyhrál, Jákob prohrál, zápas skončil.

V.

„A řekl: Propust' mě, vždyť vzešla jitřenka.“ Před touto sekvencí se nachází to, co Meir Sternberg nazývá mezera, *gap*.³⁸ Na tuto *gap* lze usuzovat z této přímé řeči. A řekl: „Propust' mě“, znamená, že Jákob ho nepropouští. O jitřence se mluví už podruhé. Ten muž s ním zápasil, dokud nevzešla *šachar* (hebrejsky „jitřenka“, viz níže) a nyní na tento fakt poukazuje. To znamená, že mezi první zmínkou o *šachar* a touto mužovou řečí uběhl nějaký čas. Muž zde poskytuje dva odkazy, ze kterých můžeme rekonstruovat vynechanou sekvenci. Ta sekvence zní: Muž mlčí a čeká, že Jákob uzná porážku. Jákob mlčí a drží ho. Vychází *šachar*. Tato sekvence mohla trvat poměrně dlouho a je to *šachar*, kdo v ní má hlavní roli. Vychází a tím mění pozice obou mužů.

Logika vyprávění je překvapivá. Dotyk, který byl rozhodující, selhal. Muž není vítězem. A to mění i téma vyprávění. Nevypráví se jen o zápase dvou mužů, o vítězství jednoho nad druhým. Vypráví se o někom, kdo ačkoli dostal rozhodující dotyk, zápasil dál. Ten muž není Jákobem

³³ Kdyby se Jákobovi vykloubila kyčel, nemohl by ani kulhat (SARNA, 227). Podle JACOBA se ještě nikomu při zápase nevykloubila kyčle (JACOB, 641). **נָקַח** může mít i kultický význam (Nu 25,4; 2S 21,6.9.13) (BOER, 28; MITTMANN, 84; VAN DER TOORN, 238).

³⁴ WENHAM, 296.

³⁵ BLUM, Komplexität, 15.

³⁶ **נָגַח** může mít i kladný význam (1Kr 19,7; Da 8,18; 10,18).

³⁷ BARTHES, 27.

³⁸ STERNBERG, 186.

poražen, je jen zadržen. Jeho žádost „propust' mě“ ukazuje, jak jsou si oba soupeři nerovni. Nestávají se nerovnými pouze neočekávaným vítězstvím jednoho nad druhým, nýbrž nelogickým a inverzním charakterem tohoto vítězství.³⁹

VI.

Nepropustím tě, leč mi požehnáš.

Jákob nemá vhléd do situace. Neví, s kým mluví. Je na konci sil. Ví, že ho dlouho neudrží. Muž se ptá: „Jaké je tvé jméno?“⁴⁰ Jákob odpoví: „Jákob.“

Ezau se narodil („vyšel“, Gn 25,25) první. A potom – אַחָרֵי כֵן (ve *acharé ken*) – vyšel jeho bratr. Slovo אַחָרֵי je odvozeno od kořene אָחַר „nacházející se vzadu“, „pozdější“, „poslední“, ale i „budoucí“, „nejzazší“. *Acharit* je „konec“, „následující čas“, „budoucnost“. Sloveso אָחַר je „být vzadu“, v *qalu* „prodlévat“, v *pielu* „opozdit se s něčím“, v *hifilu* „opozdit se“. Jákob držel při narození Ezaua za patu a později od něho koupil prvorozenství (Gn 25,31). Není jisté, do jaké míry byl tento prodej platný. Ezau později asi litoval, že prvorozenství prodal. Říká tvrdě, že Jákob prvorozenství vzal⁴¹ (Gn 27,36). Izák chtěl požehnat prvorozenému a Rebeka k němu poslala Jákoba. Jákob říká Izákovi: „Já jsem Ezau, tvůj prvorozený“ a Izák Jákobovi žehná. „Sotva Jákob vyšel od svého otce, přišel Ezau z lovu“ (Gn 27,30). Z těla matky vyšel Jákob poslední, ale od otce vyšel první. Ezau říká: „Právem dostal jméno Jákob (Gn 27,36). Podvedl⁴² mě (sloveso od עָקַב) dvakrát. Moje prvorozenství vzal a nyní vzal moje požehnání“.

Jméno עֵשָׂו, Jákob bylo častým západosemitským jménem a je ve starověkém Orientu bohatě doloženo (v ugaritštině *Abdi-Jaqubbu*, *Iaqubb 'l*; v klínovém písmu *Ja(h)qub-ila*, *Jacubi*, *Jaqqub-eda*). Mimobiblické jméno je odvozeno od kořene עָקַב II s původním významem chránit, střežit. Jméno Jákob znamenalo „(Bůh) střeží“. V bibli (Gn 25,26; 27,36) je jméno přeznačeno a odvozeno od עָקַב pata a od עָקַב I (עָקַב I je denominální tvar od עָקַב). Sloveso v *qalu* znamená „chytit za patu“ nebo „udeřit do paty“

³⁹ BARTHES, 27.

⁴⁰ Kdo se tak ptá, zná, na co se ptá a zpochybňuje to (Ex 4,2).

⁴¹ Nelze ale přehlédnout, že Ezau prvorozenstvím pohrdl (Gn 25,34).

⁴² Téma se ozývá také v Jr 9,3: „Každý bratr podváděním podvádí ...“

a tím podrazit nohy, (podle GESENIA, 17. vyd., „za někým se plížit“); přeneseně „někoho podvést“.

Lában, Rebečin bratr, Jákobovi řekne: lépe, když dám Ráchel tobě, než někomu jinému, לַאִישׁ אַחֵר, (Gn 29,19). Ale to je ironie. Jákob je לַאִישׁ אַחֵר *íš acher*, „ten druhý“, „ten přicházející za“. A o svatbě s ním Lában jedná jako s *íš acher*; dostane Leu⁴³. Když mu to Jákob vyčítá, odpovídá Lában, že není zvykem dávat tu mladou (Jákob je ten mladý, Gn 25,23) před (לִפְנֵי *lifné*) tou prvorozenou (Gn 29,26). Jákob se ptá Lábana: proč jsi mě podvedl (רִמְּיָתָנִי, *rimitani*; Gn 29,25). Vysloví stejné slovo jako Izák (Gn 27,35): přišel tvůj bratr podvodně (בְּמִרְמָה, *bemirma*).

Podvojnost לִפְנֵי – אַחֵרֵי, *lifné – acharé* (před – za) se znovu objevuje po setkání v Machanajim. (Navíc je v לִפְנֵי názvuk na פְּנֵי, tvář). Jákob posílá posly „před sebou“ („před svou tvář“) a poslové mají sdělit Ezauovi, že Jákob „prodléval“ (אַחֵר, *acher*), až do teď. Jákob posílá stáda a služebníkům říká: jděte přede mnou, לִפְנֵי, vyřídte Ezauovi, že Jákob je za námi, אַחֵרֵינוּ. Tato opozice před-za je ještě posílena opozicí služebník-pán. Rebece se dostalo orákula: „Početný bude sloužit mladému“ (Gn 25,23). Když Izák žehná Jákobovi, říká: „Budou ti sloužit národy“ (Gn 27,29). To opakuje i Ezauovi: „Všechny jeho bratry jsem mu dal za jeho služebníky“ (Gn 27,37). Izák říká Ezauovi: „Svému bratru budeš sloužit“ (Gn 27,40). Jákobovi má být slouženo, ale celý pobyt u Lábana je tomu naopak. Jákob je tím, kdo slouží. Lábanovi říká: „Znáš moji službu, kterou jsem ti sloužil“ (Gn 30,26). K Ezauovi vysílá Jákob posly: „Řeknete mému pánu Ezauovi, tak pravil tvůj služebník Jákob“ (Gn 32,5). A ti, kdo vedou stáda mají vyřídít: „Od tvého služebníka Jákoba dar jeho pánu Ezauovi. Tvůj služebník Jákob je za námi“ (32,19). Situace je zcela opačná, než bylo zaslíbeno v orákulu a než zaznělo v pozhánání.⁴⁴

⁴³ Jákobovi otcové vydávali svoji ženu za sestru (Gn 12,10–20; 20,1–18; 26, 6–11). Jákob to nyní takřka odpyká: dostane za ženu sestru (FISCHER, Sühne, 27). Jákobova výčitka Lábanovi „Co jsi mi to učinil?“ (Gn 29,25), je doslovným zněním faraónovy otázky k Abrahamovi, když zjistí, že Sára je Abrahamova žena (Gn 12,18) (FISCHER, Jakobs Rolle, 276).

⁴⁴ FOKKELMAN, 200.

VII.

Nedrží Jákob toho muže právě proto, že *šachar* vychází? V Palestině se asi dvě hodiny před východem slunce objeví na obzoru slabé, sotva znatelné světlo, které má sílu asi jako světlo Mléčné dráhy. Během půl hodiny se toto světlo rozšíří po východním horizontu jako tenká bílá linka. Hvězdy pohasínají, poslední zůstává svítit jitřenka, Venuše (Iz 14,12). Tento bílý pruh je *šachar*.⁴⁵

Šachar je především světlo, fenomén světla vůbec. Jeho jedním aspektem je, že umožňuje vidění. Je prostředím, ve kterém lze vidět. Druhým aspektem světla je, že už samo o sobě čímisi je. Světlo, tma, i *šachar* mají své místo, odkud pocházejí (Jb 38,12.19). Světlo je vyzářováním, emanací, tím, co označuje sumerské *Melam*,⁴⁶ které bylo přejato do akadštiny jako *melammu*. *Melammu* je emanace světla. Souvisí s uplatňováním moci, vyzářováním energie.⁴⁷ V Mezopotámii je *melammu* atributem božské bytosti i krále, v eposu o Gilgamešovi např. strážce cedrového lesa Humbaby. Světlo *šachar* by bylo v Mezopotámii *melammu* Šamaše, boha slunce a spravedlnosti. Za spojením spravedlnosti s bohem slunce je druhotná představa, že ve svém běhu nad světem proniká paprsky každou jednotlivost, že všechno vidí. Mnohem důležitější ale pro spojení slunce a spravedlnosti je sám fakt luminace. Spravedlnost sama o sobě je vyzářováním, má forenzní charakter, je to síla. Tento aspekt světla, *melammu*, byl v Mezopotámii antropomorfizován metaforou tváře. Spravedlnost vychází ze Šamašovy tváře jako světlo.⁴⁸

Podle Cassirera, je světlo prvním impulzem pro orientaci v prostoru a čase:

„Je to jedno a totéž konkrétní základní nazírání, totiž střídání světla a tmy, dne a noci, na kterém spočívá primární nazírání prostoru stejně jako primární členění času. Stejně schéma orientace ovládá i zprvu jen pocíťovaný rozdíl mezi různými oblastmi oblohy a nebeskými směry, členění prostoru stejně jako času do určitých jednotlivých úseků. Tak jako se ty nejjednodušší prostorové vztahy jako vlevo a vpravo, vpředu a vzadu vymezují tak, že běh nebeského tělesa určí

⁴⁵ AALEN, 166.

⁴⁶ Asi „planoucí, žhnoucí Me“ (KREBERNIK, 35).

⁴⁷ HARTENSTEIN, Unzugänglichkeit, 66–76.

⁴⁸ V souvislosti s tvářmi disponuje akadština bohatým slovníkem: Rozjasnit tvář (*panum nummuru*), vidět něčí tvář (*panum amaru*), sklonit tvář (*panum qud-dudu*), obrátit tvář (*panum suhhuru*) atd. (SIMIAN-YOFRE, 631–632).

linii východ–západ a tato je pak svisle profata linií sever–jih, tak také pojetí časových úseků odkazuje zpět na toto křížení. U národů, které tento systém přivedly k nejvyšší zřetelnosti, zaznívá tento vztah často i ve všeobecném řečovém výrazu, který užívají pro čas. Latinské *tempus*, kterému odpovídá řecké *τεμενος* a *τεμπος* (doloženo v plurálu *τεμπεα*), povstalo z ideje a z označení pro „templum“. Základní slova *temenos* (*tempus*) *templum* neznamenal nic jiného než protínání, křížení: dva křížící se střešní krovy tvoří ještě v ústech pozdějších tesařů „templum“; ... z toho se rozvinulo pojetí tímto způsobem členěného prostoru; v pojmu *tempus* přešel určitý úsek oblohy (např. východ) do určitého denního času (např. ráno) a poté obecně do pojmu čas.⁴⁹

Jestliže je světlo (přesněji: luminace) základem pro nazírání času (Cassirer), pak je to i spravedlnost (Gn 19,15–24).

„Když vzešla *šachar*, naléhali poslové na Lota: vstaň, vezmi svou ženu a své dcery (...) A on otálel. A uchopili ho ti muži za ruku (...) a vyvedli ho (...) Pospěš si, říká jí, uteč do Sóaru. Nemohu učinit nic, dokud tam nepřijdeš“ (Gn 19,15–22).

Vyšla *šachar*. Lot váhá. Čas se téměř zastaví a Lotovi se říká: pospěš si. Následují tři nominální věty se třemi slovesy v perfektu, které působí drtivě: „A slunce? Vyšlo nad zemí. A Lot? Přišel do Sóaru. A Hospodin? Chrlil na Sodomu a Gomoru síru a oheň.“ (Gn 19, 23–24). Všechno strnulo a čekalo na Lota, až *šemeš* (slunce) nevydržel a odstartoval akci. A Lot teprve potom přišel do Sóaru. Unikl se sežehlými vlasy.

Cassirer říká: ráno je doba, kdy je slunce na východní straně. Protože je luminace základem pro pojetí spravedlnosti, lze to formulovat i takto: ráno, to je první paprsek světla, průnik spravedlnosti, okamžik soudu a záchrany. „Ranní motiv“ je v modlitbách doložen v celém starověkém Orientu. Pak platí, že vyjití *šachar* označuje „nejvyšší čas“.⁵⁰

VIII.

A řekl: Už ne Jákob bude říkáno⁵¹ tvé jméno, nýbrž Izrael, neboť jsi zápasil s Bohem a s muži⁵² a přemohl jsi.

⁴⁹ CASSIRER, 135–136.

⁵⁰ JACOB, 639; BOER, 27; BLUM, Komplexität, 22.

⁵¹ Sloveso **יָצָא** nemá kromě výjimky v 1Kr 11,18 nikdy přímý objekt a nepojí se se „jménem“ (JACOB, 639).

Etymologie slova יִשְׂרָאֵל je sporná. Jméno tvoří sloveso a nomen אֵל jako subjekt (ne objekt, výklad jména Izrael se zde liší od významu jména). KÖHLER-BAUMGARTNER a GESENIUS, 18. vyd., uvádějí pro význam jména následující možnosti: (a) שָׂרָה I „zápasit“ ve smyslu „přít se“, „oponovat“, „protiřečit“. Vyskytuje se pouze zde a možná v Oz 12,4. Význam jména by byl „Ať zápasí Bůh“ (nebo: „Bůh zápasí“). (שָׂרָה I v Oz 12,5 je vedlejší formou k שָׂרָה I, v *hifilu* je denominativem od שָׂרָה). (b) שָׂרָה podle GESENIUS, 17. vyd., denominativ od שָׂרָה (srv. שָׂרָה „vláda“), které je podle KÖHLERA-BAUMGARTNERA primárním neodvozeným nomen a znamená „úředník“, „představený“, „velitel“. (Femininum od שָׂרָה je שָׂרָה I, akadsky *šarratum*, „královna“, „kněžna“. שָׂרָה II je vlastní jméno Sára, „Kněžna“.) שָׂרָה v *qalu* znamená „vládnout“, „panovat“, „mít dohled nad něčím, podle Notha prokazovat se jako vládce; Význam jména by byl „Ať Bůh vládne“ (Noth, Lemaire, von Rad). (c) od *šry*, arab. *šariya* „zářit“, („být rozzloben“?); nepravděpodobné. (d) Jasir-el, arab. *wšr* „uzdravit“. (e) יִשָּׂר, srv. ugar. *yšríl*, „přímý je El“.

Jákob drží toho muže, protože vyšla *šachar*. To je hlavní důvod. S východem *šachar* nastává nejvyšší čas. *Šachar* má v této sekvenci hlavní roli a tím, že vychází, mění pozice obou mužů. Vyjití *šachar* a slovo *acharon* vyjadřují totéž: nejzazší čas. Jákob držel toho muže až do nejzazšího času a vstoupil tak do zóny *acharon*. Jeho vlastní zóny.⁵³

⁵² Zmínka o „mužích“ byla vysvětlována různými způsoby (srv. Sd 9, 9.13). 1. Odkaz na kontext: Ezau, Lában (ELLIGER; HERMISSON 244; FOKKELMAN 216; BLUM, Komplexität, 17). Odmítá BOECKER 103. (PROCKSCH upozorňuje, že o tom, že Jákob zápasil s muži, jméno Izrael nevyovídá). 2. Plurál muži tvoří paralelismus s plurálem elohim: JACOB překládá „Gott und Mann“, Bůh a muž (JACOB, 638). DOMMERHAUSEN upozorňuje, že muž a El jsou nejprve v singularu a potom zde v plurálu. Plurál má funkci stupňování. Je to hyperbola. Překlad: „s Bohem a mužem“. Párování vyjadřuje celost. (Podobně BOECKER, 103) 3. Dodatek, který má oslabit, že Jákob přemohl Boha (ELLIGER). Odmítá BLUM, Komplexität, 17. Takový dodatek ve skutečnosti nic neoslabuje. 4. Superlativní patetické rčení, které nelze rozebírat (VON RAD). Nepravděpodobné.

⁵³ „Byl to Bůh, tzn. to Boží v Jákobovi, kdo zápasil a přemohl. Co dalo Jákobovi sílu a vytrvalost? Právě vědomí, že to Boží v něm žije a nesmí a nemůže být poraženo, že je povolán k Božímu...“ (JACOB, 642–643). Jedná se o Boží boj s Jákobem, ve kterém Bůh nad sebou ve své milosti vítězí (ELLIGER, 27). „Jákob zvítězil v tom smyslu, že se Bohu zalíbilo vyjít vstříc jeho neodbytnosti“ (VON RAD, 264). „Protivník chválí to, že Jákob vydržel klást tak dlouho odpor, ne to, že je „vítěz“. S Elligerem je třeba to vyložit spíše jako „pevně držet“ než

IX.

Podle Gunkela tvoří základ vyprávění stará, ústně tradovaná sága. Jákoba přepadá říční démon, který se hněvá, že Jákob řeku překračuje. O „prohlubni klínu“ se referuje dvakrát (jednou dotyk, jednou úraz). W. Max Müller si všiml, že úder, kterým někdo zranil protivníka zasadil původně Jákob (protože byl lstivý) a tento dotyk byl teprve dodatečně přenesen na muže. To přejímá Gunkel. Jákob prý viděl, že toho muže nepřemohl a proto ho udeřil do stehna. Přitom náhodou (Gunkel přidává adverbativní „ale“, které není v textu) sám utrpěl zranění, když s ním zápasil (příčinou Jákobova zranění je tu zápas). Démon chce s východem slunce odejít. Svítání ukončuje jeho moc. Prosí Jákoba, aby ho pustil. Protože se bojí světla, Jákob pozná, že je to božstvo a vynutí si požeňání.⁵⁴

Elliger interpretuje tuto původní ságu jako předizraelský hieros logos svatyně v Penuel. Kulhání prý možná odkazuje na rituál v Penuel.

Hentschel rekonstruuje původní podobu ságy: Poutník v noci přechází Jabok. Je přepaden. Zápas trvá do svítání. Protivníci jsou vyrovnání. Útočník prosí o smír. Poutník chce požeňání. Když vychází slunce, přechází Penuel. Pro toto rané podání je místo i čas pevně uvedeno. Příběh je spojen s Penuelem na Jaboku.

Typickým představitelem gunkelovské školy je Westermann. I podle něho je to staré, ústně tradované vyprávění, sága, která vyrostla ze zkušenosti a která se vyprávěla u brodu na Jaboku (sloveso פָּגַע azonuje s Jabok). Původně neobsahovala jméno Jákob. Základní vyprávění nese animistické rysy a souvisí s krajinou, brodem, řekou. Je tu personifikována nebezpečnost brodu. Říční démon přepadá, aby zabránil přejití řeky. Působí v noci, bojí se světla a škodí. Westermann opakuje Gunkela: „Hospodin to není. Hospodin je Bůh, který Jákoba miluje a který mu pomáhá.“⁵⁵ Jákob prý ani

„zvítězit, porazit“. V tomto případě nepovolit už znamená vítězství“ (MARTIN-ACHARD, 54). „Protivník oceňuje a obdivuje Jákobovo chtění. Jákob dostává jméno Izrael, protože má jedinečnou povahu“ (FOKKELMAN, 217). „God fights with you, because he is forced to by your stubbornness and pride. God will fight for you, for he appreciates your absolutely sincere and undivided commitment“ (FOKKELMAN, 217).

⁵⁴ Gunkel shromáždil paralely k tomuto zápasu z různých kultur (GUNKEL, 361). To samé říká Jupiter v PLAUTOVI, Amphitr. I 3,34f.: „Proč mě držíš? Je čas; z města jít, dříve než se rozední, si přeji.“

⁵⁵ GUNKEL, 364.

na okamžik nevěřil, že zápasí s Bohem, kterého předtím prosil o pomoc. Epizoda byla vložena později do Jákobova itineráře. Westermann dospívá k závěru, že Jákobovi žehná démon, což nemá obdoby v celé bibli.⁵⁶

Tito vykladači mají za to, že příběh v dnešním tvaru vznikl sekundární interpretací staré ságy.

Podle Hentschela se z poutníka stal Jákob, zápas vyústil ve vidění Boha a později byl Jákob přejmenován na Izrael. Podle Dommerhausena chtěl pozdější vypravěč vysvětlit jméno Izrael. Znal toto jméno jako jméno svého lidu. Z podání znal Jákoba-Izraele jako praotce lidu. Jméno říká „Bůh zápasí“. Vypravěč spojil ságu s Jákobem-Izraelem a teologizoval ji. Z demona je El, který žehná. Von Rad přiznává, že dřív mohl být míněn Jákob jako subjekt onoho dotyku. Na to by navazovala prosba ve v. 27 „Propust mě“ a také v. 29 „Přemohl jsi“. Protože to ale znělo obłudně,⁵⁷ bylo to vyjasněno pomocí v. 26b a 32b. Podobně L. Schmidt konstatuje, že ve v. 26 je sufix rozvitý jménem („Dotkl se prohlubně jeho klínu. A opadl klín Jákobův“) a z toho usuzuje (oprávněně?) na pozdější výklad. Podle něj je to písemný dodatek, který měl vyloučit, aby byl Jákob viděn jako subjekt, který zraní toho muže.⁵⁸ Podobnou funkci má v. 32b a 33.

Hermisson přesvědčivě namítá, že sága nemusí pocházet z Kenaánu.⁵⁹ V kenaánském náboženství se nenachází žádná paralela. Kdyby sága pocházela z Kenaánu, tak by Jákob musel zápasit s Elem z Penuelu. Pokud měl tento El něco společného s ugaritským Elem, pak noční přepad se nehodí k tomuto typu božstva. Božím zjevením v kenaánské tradici je zjevení v Bételu v Gn 28. S tím se Gn 32 nedá srovnávat. Gunkel shromáždil paralely z celého světa, ale žádná nepochází z blízkého okolí Izraele. To platí i o říčním démonu. V bibli ani v příbuzné literatuře se nenachází mytická personifikace vody brodu. Mytická koncepce moře nebo dokonce ugaritský Mót nemohou být vysvětlením.

Diebner kritizuje útvar ústně tradované ságy. Pro rekonstrukci předpísemných dějin podání chybí kriteria. „Čím je jednotka komplexnější, tím je nepravděpodobnější, že vznikla z ústního tradování.“⁶⁰ Jádro, které vykladači konstruují, zní asi takto: Zápasil s ním muž do svítání, viděl,

⁵⁶ JACOB, 638; SARNA, 403.

⁵⁷ VON RAD, 260.

⁵⁸ SCHMIDT, 126.

⁵⁹ HERMISSON, 245–249.

⁶⁰ DIEBNER, 16.

že ho nepřemohl, řekl: „Propuť mě“, řekl: „Nepropuťm, dokud mi nepožehnáš“ a požehnal mu (32,25b–26b.27.30). Kdo mohl tuto krátkou anekdotu bez jakýchkoli dat vyprávět? Je to torzo, abstraktní konstrukce, spíše vyprávěcí struktura než konkrétní vyprávění. Nedá se nic říci o typu, formě, funkci ani intenci tohoto vyprávění. Torzo bylo vloženo písemně do kontextu 32,4–22 a 33,1f a další tradiční proces probíhal písemně. Nejedná se o původní lokální ságu, která by spočívala na předizraelském podání. Vyprávění není staré, nýbrž archaizující. Ztotožňovat archaizující se starým je typické pro romantiku. Stejným směrem argumentuje i Blum. Text byl přímo navržen pro příběh o Jákobovi a Ezauovi. Otázka po původním jádru je špatně postavená. Text nemá jednu výpověď, nýbrž je součástí komplexního celku. Text nevychází z počáteční jednoduchosti. Na scesti tu svádí animistický obraz Boha.⁶¹

Poté, co byla zpochybněna ústně tradovaná sága, zpochybnuje de Pury i samo „sekundární přeznačení“. Aplikuje na vyprávění Proppovy sekvence a konstatuje ambivalenci. Sekundární interpret by do sekvence „poražení protivníka“ (Proppovy sekvence G–K) musel vložit jinou sekvenci: „setkání s dárce a přijetí magického prostředku“ (D–F).⁶² První sekvence je typický boj s drakem. Jákob poráží říčního démona, což mu dovoluje překročit řeku. Ale tato první sekvence tvoří pouze vnější rámec zcela jiné sekvence: zkoušce, které Bůh Jákoba podrobil a ve které už nejde o překročení řeky, nýbrž o požehnutí. Takto rozpolcené vyprávění by bylo nestabilní. Stále by kolísalo mezi oběma variantami, (jak ukazují nové komentáře). Nestabilní vyprávění by nemohlo být tradováno během delšího období. Požadavek narativní logiky by ho přizpůsobil jedné nebo druhé sekvenci. Vyprávění by se stalo jednoduchou formou (André Jolles). Otázka, jestli je to boj s drakem nebo iniciační drama a jestli jsou rozhodující Proppovy funkce G–K nebo D–F, je špatně položená. Ten muž je nejprve strážcem brodu a pak Bohem Jákobovým. Nelze ale mluvit o sekundární identifikaci říčního démona s Bohem Jákobovým. Nelze ani rekonstruovat vývoj od boje s démonem k iniciačnímu dramatu. Alternativa oponent versus dárce není ničím podložená. Oba stojí totiž na stejné straně.

⁶¹ BLUM, Komplexität, 20-21.

⁶² DE PURY, 26.

X.

Jakob se ptá toho muže na jméno, on ho odmítne prozradit a místo toho mu požehná.⁶³ Jakob nazve to místo *Peniel*, Tvář Boží. Řekne: viděl jsem Boha tváří v tvář a byla vytržena moje duše.⁶⁴ „A byla vytržena“ je rozuzlením a odpovědí na jeho modlitbu „vytrhni mě“ (32,12).⁶⁵ Jméno *Peniel* פְּנִי־אֵל I je tvořeno pomocí פָּנִי cstr. pl. k abs. פָּנִי + אֵל, původně *panu-ili*, Tvář Boží.⁶⁶ (*Pan-Marduk-lumur*, „Ať vidím tvář Mardukovu“). Tvar *Peniel* פְּנִי־אֵל se vyskytuje pouze zde. פָּנִי je asi antický genitiv cstr. pl. k abs. פָּנִי + אֵל, původně *pani-ili*, i když פָּנִי je možná jen variantou výslovnosti (KÖHLER-BAUMGARTNER). Vazba אֵל־פָּנִים פָּנִים, „tváří v tvář“ se vyskytuje v bibli 5× (Ex 33,11; Dt 34,10; Sd 6,22; Ez 20,35). Vždy jde o setkání člověka (Mojžíš, Gedeon, Ezechiel) s Bohem.

Penuel, *Peniel*⁶⁷ se vyskytuje jen ve třech textech Hebrejské bible: Gn 32,23–33; Sd 8,4–17 (Gedeon pronásleduje midjánské krále a rozboří penuelskou věž); 1Kr 12,25 (Jarobeám vystavěl Penuel). V dějinách Izraele neměl Penuel nikdy velký význam (na rozdíl např. od Machanajim). Jednoznačné doklady v jiných pramenech neexistují. Penuel je pravděpodobně záznam č. 53 v Šošenkově seznamu. Není jasné, jestli to byla osada, svatyně či skalní útvar (Strabo píše v 16. knize Geografie, 2, 15f o skalní formaci ve Fénicii s názvem *theú prosópon*). Je jisté, že místo leželo u Jaboku, bezprostředně blízko přechodu.

Když vzešla šachar, *viděl* ten muž, že Jakoba nepřemohl (Gn 32,26).

Kvalitu přemohl-nepřemohl posuzuje viděním. „A přemohl jsi“ (Gn 32,29) má stejný slovesný kořen jako „nepřemohl“ (יָכַל). Jestliže tuto kvalitu ten muž posuzuje viděním, pak to, že Jakob přemohl, ten muž také *viděl*. Jakob sám říká o tomto přemožení: „Viděl jsem Boha tváří v tvář a byla vytržena moje duše“. Tato věta mluví o jakési klíčové události.⁶⁸

⁶³ PROCKSCH, 194–195.

⁶⁴ Srv. Sd 13,23.

⁶⁵ JACOB, 642; FOKKELMAN, 220; KESSLER, DEURLOO, 169.

⁶⁶ KÖHLER-BAUMGARTNER.

⁶⁷ THIEL, 398.

⁶⁸ DIEBNER, 33.

Obě věty –

jistě (כִּי) zápasil jsi (perfektum) s Bohem
a přemohl jsi (narativ)

jistě (כִּי) viděl jsem (perfektum) Boha tváří v tvář
a byla vytržena moje duše (narativ)

mají stejnou výstavbu. Jsou to přímé řeči složené ze dvou členů. První člen tvoří כִּי + perfektum + Bůh. Druhý člen tvoří neobyčejně stručný narativ: „a přemohl jsi“, „a byla vytržena moje duše“. Jákob říká: viděl jsem Boha tváří v tvář a nastala klíčová událost, byla vytržena moje duše. Muž říká: zápasil jsi s Bohem a nastala klíčová událost, přemohl jsi. Klíčová událost je důsledkem Jákobova vidění. Ten muž viděl, že nastala klíčová událost. Ten muž viděl, že Jákob viděl. Ti dva muži se uviděli navzájem.

Je to něco skandálního. Události došly někam, kam dojít neměly. Do nejzazšího času. Od Jákoba je to veliká troufalost, ale dává tím najevo, že chápe rozdíl mezi prvním a posledním.

Viděl Jákob skutečně Boží tvář? Mojžíš ji spatřit nesměl. Hospodin mluvil s Mojžíšem tváří v tvář (Ex 33,11), ale když chtěl Mojžíš spatřit Hospodinovu slávu, Hospodin mu řekl, že „nemůže spatřit jeho tvář (לֹא יִרְאֶה אֶת אֱלֹהֵי פָנָיו) (תּוֹכַח לְרִאֵת אֱלֹהֵי פָנָיו), neboť člověk ho nesmí spatřit, má-li zůstat naživu.“ (Ex 33,20). Ale v Nu 12,6–8 není tato souvislost tak jednoznačná:

„Bude-li mezi vámi prorok, já Hospodin se mu dám poznat ve vidění (בַּמַּרְאֵה), mluvit s ním budu ve snu. Ne tak je tomu s mým služebníkem Mojžíšem. Má trvalé místo v celém mém domě. S ním mluvím od úst k ústům, ve viděních (בַּמַּרְאֵה) ale 10 rukopisů, i Samaritanus, má בַּמַּרְאֵה nebo בַּמַּרְאֵה, ne v hádankách; smí patřit na zjev Hospodinův.“

Dt 34,10 shrnuje: Nikdy již v Izraeli nepovstal prorok jako Mojžíš, je- muž by se dal Hospodin poznat tváří v tvář.

Vidění a slyšení je v případě Jákobově i Mojžíšově neodlučitelné. Ve vidění se děje slovo Hospodinovo (slovo je podmínkou *sine qua non*). „Vidění“ je *terminus technicus* pro přijetí Hospodinova slova.⁶⁹ Slovo Hospodinovo je dynamický akt, který není omezen na verbální sféru, zasahuje všechny smysly, zmocňuje se člověka. Jákob dostal nové jméno, bylo mu

⁶⁹ 1S 3,15: Hospodin mluví se Samuelem a Samuel se ráno bojí oznámit Elímu to vidění. 2S 7,4.17: Stane se slovo Hospodinovo k Nátanovi a Nátan promluví k Davidovi ve smyslu těchto slov a celého tohoto vidění.

požehnáno a viděl Boží tvář. To vše tvoří jeden celek, jediný řečový akt, který je promluvou, viděním a požehnáním.⁷⁰

Gedeon pronásleduje midjánské krále okolo Sukkót a Penuel. Pak se vrací z bitvy מִלְמַעְלָה הַחָרָס „naproti Slunečnímu svahu“ (Sd 8,5,13). U Penuel existoval pravděpodobně sluneční kult. Slunce mohlo být zváno Tváří Elovou a מִשְׁלֵה הַחָרָס „Sluneční svah“ (Sd 8,13) mohl být průsmyk z Penuel do Sukkót.⁷¹

V předizraelském Kenaánu byl kult slunce rozšířen. Jošijášova reforma byla namířena i proti kultu slunce, neměla ale dlouhého trvání. Ezechi-el dokládá před exilem uctívání slunce na chrámovém dvoře (Ez 8,16). Hospodin nikdy nebyl považován za imanentní ve slunci, ztotožňován se sluncem, nicméně převzal roli slunečního boha a solární jazyk. Proces solarizace proběhl asi v Jeruzalémě.

Ž 84,11–13: „Jeden den ve tvých nádvořích je lepší než tisíc. Neboť slunce a štít je Hospodin.“ Hospodin je přítomen v chrámu jako slunce. Sof 3,5: „Spravedlivý Hospodin je uprostřed něho, bezpráví neučiní, každé ráno vynáší na světlo svůj soud ...“ Hospodinova spravedlnost souvisí se světlem rána. Iz 58,8: „Tehdy vyrazí jako *šachar* tvé světlo (...) Před tebou půjde tvá spravedlnost...“ Spravedlnost souvisí se světlem a *šachar*. Mal 3,20: „Ale vám, kdo se bojíte mého jména, vzejde slunce spravedlnosti se zdravím na jeho křídlech.“ Slunce je zdrojem spravedlnosti. Ikonograficky bylo zobrazováno jako okřídlený disk. 2S 23,4: „Kdo člověku vládne spravedlivě, ten, kdo vládne v Boží bázni, je jak jitrní světlo při východu slunce...“ Spravedlivý je přirovnáván k rannímu světlu.

⁷⁰ Podle PROCKSCHE je pohled na Boží tvář smrtelný, ale tento účinek byl kompenzován požehnáním (srv. Gn 16,13). Vidění se stalo zdrojem síly. To démonické bylo rozpuštěno ve tváři Boží a v jeho požehnání. (PROCKSCH, 196). Podle FOKKELMANA „the passages from Exodus and Isaiah tell us that Jacob has experienced the greatest moment of his life, indeed, a revolution, when seeing God. It was a direct revelation that took place at Penuel, ...“ (FOKKELMAN, 221). Tma měla ochrannou funkci, aby ho nezasáhla „radiace“ (tak jako oblak na hoře, Ex 24,15f). Bůh v setkání ztlumil svoje vyzářování. Jákob viděl. Jákob byl vytržen, protože Bůh mu propůjčil novou identitu. (FOKKELMAN, 221). SARNA konstatuje, že vidět tváří v tvář je ambivalentní a vyjadřuje buď soupeřivou konfrontaci nebo intimitu, riskantní i nadějnou povahu zápasu (SARNA, 228). BRUEGGEMAN: „He has penetrated the mystery of God like none before him. Jacob has dared to do what the Israel of Moses will not dare ...“ (BRUEGGEMAN, 270). Podle B. JACOBA je příběh doplněním Gn 22. Moria a Peniel jsou si podobné. Bůh vidí a je viděn (JACOB, 644).

⁷¹ MITTMANN, 87.

Stejně jako v Mezopotámii byly tyto světelné aspekty antropomorfizovány metaforou tváře. V Ž 44,4 je světlo tváře Hospodiny silou, která dobývá vítězství v boji. Rozjasnění tváře je symbolem požehnání. „Ať ti požehná Hospodin (...) ať rozjasní Hospodin nad tebou svou tvář“ (Nu 6,24–27). Rozjasnění tváře je v žalmech často spojeno se záchranou (Ž 31,17: „Rozjasni tvář nad svým služebníkem, ve svém milosrdenství mě zachraň.“) Tvář (a vlastně už světlo) má konektivní význam. Vyjadřuje vztah a osobní přítomnost.

Slovník víry v Hospodina převzal z Mezopotámie forenzní aspekt spravedlnosti.⁷² Spravedlnost je síla, která tvoří Boží podstatu a která směřuje v nejvyšším čase, „ráno“, v okamžiku soudu a záchranu k Jákobovi, aby obnovila jeho integritu. Tím, že Jákob drží toho muže i po vyjití *šachar*, vstupuje do zóny *acharon*. Stává se vydaným,⁷³ ale uchovává si víru a touto vírou přijímá novou integritu. Pro tuto víru byla i jemu (tak jako Abrahamovi, Gn 15,6) připočtena spravedlnost.

Právě tím, že chce ten muž před svítáním odejít, dává najevo, kým je. Nebojí se světla, není to démon. Jeho vztah ke svítání je ozřejmen tím, že sotva odejde, ihned vychází slunce. Ten muž chtěl odejít, protože se chystal jeho nástup v plné síle, který by Jákob zblízka nepřežil. Kým byl ten muž? Byl to *šemeš*, který je v noci na cestě podsvětím. Byl to Hospodin, slunce spravedlnosti.

XI.

Ezau přichází. Jákob seřadil rodinu, přešel před nimi (עֲבָר לְפָנֶיהֶם) a sedmkrát se klaněl Ezauovi (Gn 33,3). Opět se děje naopak, než řekl Izák v požehnání („Budou se ti klanět národy“, Gn 27,29.) Ezau běžel k němu, objal ho (חָבַק, „obejmout“ je příbuzné s אֶבֶק a je to protiklad k עָקַב I, „chytit za patu“), padl na jeho šíji, políbil ho a oba plakali. Ezau odpustil. Přistupují Jákobovy ženy a klaní se (Gn 33,6). Opět se děje jinak, než řekl Izák („Budou se ti klanět synové tvé matky“, Gn 27,29). Ezauovi se klaní matky synů jeho bratra. Ezau se ptá na tábor, který potkal. Jákob říká, že chce najít milost v jeho očích. Tento oddíl (Gn 33, 9–11) má podle Fokkelmana⁷⁴ chiastickou strukturu:

⁷² JANOWSKI, JHWH, 205–216.

⁷³ ELLIGER, 29.

⁷⁴ FOKKELMAN, 226.

- A A řekl Ezau: mám (יִשְׁלֵי) dost, můj bratře,⁷⁵ ponech si, co je tvé.
 B A řekl Jákob: jestliže jsem našel milost (חַן) ve tvých očích
 C vezmi (לְקַחְתָּ) můj dar (בְּנִתְחִי) z mé ruky
 D vždyť jsem viděl tvou tvář
 D' jako se vidí tvář Boží, a přijal jsi mě.
 C' vezmi (קָח) přece mé požehnání (בְּרַחְמֵי) Bůh
 B' neboť se nade mnou smiloval (חַנְּנִי) Bůh
 A' a mám (יִשְׁלֵי) vše.

Jákob hledá u Ezaua milost (B), poslal mu dar. Ještě před zápasem na Jaboku vyjadřuje svůj záměr: „Hodlám přikrýt jeho tvář darem (*mincha*), který jde před mou tvář a potom (וַאֲחֵרֵי־כֵן) uvidím jeho tvář, snad pozdvihne moji tvář“⁷⁶ (Gn 32,21). Přikrytí Ezauovy tváře darem není úplatek. Dar (*mincha*) je klíčovým slovem. Význam slova může být „dar“, „tribut“, ale i „obětní dar“ (mimo Deuteronomium časté slovo pro oběť). Jákob nechce koupit odpuštění, tak jako koupil prvorozenství. „Přikrýt“ (כַּפֵּר) i „dar“ jsou kultické termíny. כַּפֵּר znamená „přikrýt“, „smířit“, „odpykat“. V hebrejštině chybí slovo pro mezilidské smíření. כַּפֵּר mu je nejbližší. Jákob touží po odpuštění⁷⁷ a v modlitbě (Gn 32,10-13) prosí Boha, aby byl aktérem v následujících událostech, tj. aby Bůh přikryl Ezauovu tvář, aby způsobil, že by *mincha* přestala být tributem a stala se „obětním“ darem. Jákob prosí Boha, aby byl subjektem smíření.

„A přijal jsi mě“ (Gn 33,10), je narativ v přímé řeči, stejně jako a „přemohl jsi“ (Gn 32,29) a „byla vytržena moje duše“ (Gn 32,31). „Přijmout“ (kořen רָצַח) je důležitý kultický termín, kterým se vyjadřuje, že Bůh přijímá oběť (Lv 1,4; 7,18; 19,7).⁷⁸ Jde o jednu událost. Na Jaboku se střetly vidění muže a vidění Jákoba a bylo to pro Jákoba požehnáním. Nyní se střetá vidění Ezauovo a vidění Jákobovo a je to Ezauovi požehnáním a Jákobovi odpuštěním. Vidění tváří v tvář je silnější než držení za patu. Podvod není zapomenut, ale je překonán.⁷⁹

Pravou povahu daru ukazují úroveň C. V C je řeč o daru, ale v C' o požehnání. „Vezmi mé požehnání“ (אֶת־בְּרַחְמֵי) je narážka na Gn

⁷⁵ Juxtapozice pojmů „bratr“ a „Bůh“ tvoří paralelu ke Gn 4,1–16 (BRUEGGEMAN, 267).

⁷⁶ „Pozdvihnou tvář“ upomíná na Kaina, Gn 4,7 (FISCHER, Sühne, 28).

⁷⁷ FOKKELMAN, 201.

⁷⁸ WENHAM, 292.

⁷⁹ Ezauově odpuštění předcházela jeho „práce truchlení“ (RICOEUR, 150; FREUD, 443–446).

27,35.36. Izák říká Ezauovi: „Přišel tvůj bratr podvodně a vzal tvoje požehnání“ a Ezau odpovídá: „vzal moje požehnání“. Jákob nyní vyzývá Ezaua, aby vzal jeho (Jákobovo) požehnání, trvá na tom, aby ho Ezau přijal⁸⁰ a Ezau ho přijímá (vzal, Gn 33,11).

Jákob chtěl vidět Ezauovu tvář (tj. vstoupit do jeho přítomnosti) teprve potom, až bude jeho tvář usmířená („přikrytá“, Gn 32,21). Důležitá je tu spojka „potom“, וְאַחֲרָיֶן. Stejnou vazbou וְאַחֲרָיֶן se říká, že Jákob se narodil „potom“ (Gn 25,26). V těchto dvou slovech se skrývá Jákobův příběh. Z těla matky vyšel Jákob poslední, ale od otce vyšel první. Za tento čin pykal, mj. u Lášana. V zápase na Jaboku vstoupil do zóny *acharon*, na své místo. Jákobova výzva Ezauovi: „Ať přejde můj pán před svým služebníkem“ (Gn 33,14a) je úhelným kamenem příběhu. Motivové slovo přejít (עבר) zde dosahuje plného významu.⁸¹ Jákob přešel řeku (Eufrat). Přešel dar. Přešla rodina přes Jabok. Jákob přešel Penuel a přešel před rodinou. Když takto dlouhým přecházením přešel až k Ezauově tváři, vyzývá Ezaua, aby přešel před ním, aby vstoupil na své místo, na místo prvního. Když se tak stane, přichází Jákob pokojně⁸² k Šekemu, staví oltář a nazývá ho „El je Bohem Izraele“ (Gn 33,20).⁸³

XII.

Gunkel a Westermann rozpoznali, že muž, který Jákoba přepadl, má démonické rysy. Ale to démonické není to „zlé“, jak se domnívali, nýbrž to „dobré a zlé“, טוב ורע, jak správně interpretuje Jákobův syn, když říká svým bratrům: „Vy jste proti mně zamýšleli zlo, Bůh však zamýšlel dobro“ (Gn 50,20).

⁸⁰ וַיִּפְצֵר „a nutil“ ho je velmi silný výraz (WENHAM, 299).

⁸¹ FOKKELMAN, 212, 228.

⁸² שָׁלֵם (*šálem*) je pravděpodobně adverbium nebo adjektivum od kořene שָׁלַם, „být pokojný“, „celistvý“, „integrální“ (E. BLUM, ústní sdělení). Proti je WESTERMANN i WENHAM (WESTERMANN, 640; WENHAM, 300) s odvoláním na antické překlady. Prý je to osada Salim. Podle JACOBA a FOKKELMANA je *šálem* odpovědí na Jákobovo slovo v Bételu (Gn 28,21) „navrátím-li se v pokoji (בְּשָׁלוֹם *bešálóm*)“. Požehnání a odpuštění obnovily Jákobovu integritu. (JACOB, 649; FOKKELMAN, 229).

⁸³ Jákob staví oltář Bohu z Bételu. (EISSFELDT, Non dimittam, 57; WENHAM, 301).

To „dobré a zlé“ pochází od Hospodina, je v něm původní a nikoli „sekundární“. ⁸⁴ Hospodin je jako mladý lev, který číhá u cesty (Oz 13,7). ⁸⁵ Toto „dobré a zlé“ Hospodin obmyslel k dobrému a právě to ho charakterizuje jako Boha života. Tuto spojitost mezi „dobrým a zlým“ a životem pochopí Jákob, když se setká se svým synem a řekne mu: „Ty jsi živ (יָחַי)“ (Gn 46,30).

Josef „mu padl kolem krku a na jeho šíji se rozplakal“ (Gn 46,29; srv. Gn 33,4). Jákob mu říká: „Teď už mohu zemřít, když jsem spatřil tvou tvář“ (Gn 46,30). Tvář Boží, tvář Ezauova a tvář Jákobova syna se staly Jákobovi jedinou tváří života. Jeho příběh je příběhem o odpuštění a smíření, o životě, který proniká do mezilidských vztahů.

Jákob, který kulhá, je Jákob, který přichází poslední. ⁸⁶ Je požehnaný a přináší požehnání. Žehná Ezauovi, faraónovi a také synům Egyptanky Asenat a alespoň z části tak napravuje bezprávi spáchané na Hagar. ⁸⁷ Slouží Lábanovi, je služebníkem Ezauovým (Gn 32,5.19.21; 33,5.14) a také služebníkem Božím (Gn 32,11). Je to ebedovská postava.

Literatura

- AALEN, SVERRE, Art. יָחַי, in: GERHARD JOHANNES BOTTERWECK, HELMER RINGGREN (vyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1973
- AUERBACH, ERICH, *Mimesis*, Bern, München: Francke, 3. vyd. 1964
- BAR-EFRAT, SHIMON, *Narrative Art in the Bible*, Sheffield: Almond Press 1989
- BARTHES, ROLAND, *The Struggle with the Angel*, in: Roland Barthes, Thomas Albert Sebeok (vyd.), *Structural Analysis and Biblical Exegesis* 1974, 21–33
- BLUM, ERHARD, *Die Komplexität der Überlieferung*, *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 15 (1980) 2–55

⁸⁴ P. VOLZ (VOLZ, 28-33) proti B. DUHMOVI; DE PURY, 31-33; HERMISSON, 258; KÖCKERT, 179.

⁸⁵ Přepadení Jákoba na Jaboku je iracionální (BOECKER 105; SPIECKERMANN, 18-21).

⁸⁶ JACOB, 642; BOER, 29; PRUDKÝ, 48.

⁸⁷ FISCHER, *Sühne*, 35.

- BLUM, ERHARD, Die Komposition der Vätergeschichte, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1984
- BOECKER, HANS JOCHEN, 1. Mose 25,12–37,1, Isaak und Jakob, Zürich: Theologischer Verlag 1992
- BOER, PIETER A. H. DE, Genesis XXXII 23–33, in: CORNELIS VAN DUIN (vyd.), Selected studies in Old Testament exegesis, Leiden: Brill 1991, 18–32
- BRUEGGEMAN, WALTER, Genesis, Atlanta: John Knox Press 1982
- BUTTERWECK, ANNELISE, Jakobs Ringkampf am Jabbok, Frankfurt am Main: Lang 1981
- CASSIRER, ERNST, Philosophie der symbolischen Formen II, Berlin: Cassirer 1925
- DIEBNER, BERND, Das Interesse der Überlieferung an Gen 32,23–33, Dieheimer Blätter zum Alten Testament 13 (1978) 14–52
- DIETRICH, WALTER, Jakobs Kampf am Jabbok, in: Jean-Daniel Macchi, THOMAS RÖMER (vyd.), Jacob, Geneve: Labor et Fides 2001, 197–210
- EISSFELDT, OTTO, Jakobs Begegnung mit El und Moses Begegnung mit Jahwe, in: EISSFELDT, OTTO, Kleine Schriften IV, Tübingen: Mohr Siebeck 1968, 92–98
- EISSFELDT, OTTO, Non dimittam te, nisi benedixeris mihi, in: EISSFELDT, OTTO, Kleine Schriften III, Tübingen: Mohr Siebeck 1966, 412–416
- ELLIGER, KARL, Der Jakobskampf am Jabbok, Zeitschrift für Theologie und Kirche 48 (1951) 1–31
- FISCHER, GEORG, Jakobs Rolle in der Genesis, in: Biblische Zeitschrift 47 (2003) 269–280
- FISCHER, GEORG; BACKHAUS, KNUT, Sühne und Versöhnung, Würzburg: Echter 2000
- FISCHER, IRMTRAUD, Jabbok, in: Jürgen Ebach, Gretchenfrage, Gütersloh: Kaiser 2002, 172–190
- FOKKELMAN, JAN P., Narrative Art in Genesis, Assen: van Gorcum 1975
- FREUD, SIGMUND, Trauer und Melancholie, in: SIGMUND FREUD, ANNA FREUD, Gesammelte Werke X, Frankfurt am Main: Fischer, 4.vyd. 1967, 428–446
- GASTER, THEODOR H., Myth, Legend, and Custom in the Old Testament, New York: Harper and Row 1969
- GUNKEL, HERMANN, Genesis, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 9.vyd. 1977
- HARTENSTEIN, FRIEDHELM, Art. Sonne, in: Religion in Geschichte und Gegenwart VII, 4.vyd., Tübingen: Mohr Siebeck 2004

- HARTENSTEIN, FRIEDHELM, Unzugänglichkeit Gottes, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1997
- HELLER, JAN, Výkladový slovník biblických jmen, Praha: Vyšehrad 2003
- HENTSCHEL, GEORG, Jakobs Kampf am Jabbok, in: Ernst, W., Dienst der Vermittlung, Leipzig: St. Benno 1977, 13–37
- HERMISSON, HANS-JÜRGEN, Jakobs Kampf am Jabbok, Zeitschrift für Theologie und Kirche 71 (1974) 239–261
- ISAIAH, ABRAHAM BEN, The Pentateuch and Rashi's Commentary, New York: S. S. and R. Publ. 1949
- JACOB, BENNO, Das Buch Genesis, Stuttgart: Calwer 2000
- JANOWSKI, BERND, JHWH und der Sonnengott, in: JANOWSKI, BERND, Die rettende Gerechtigkeit, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999, 192–219
- JANOWSKI, BERND, Art. Licht und Finsternis, in: Religion in Geschichte und Gegenwart V, 4. vyd., Tübingen: Mohr Siebeck 2002
- KEEL, OTHMAR, Wer zerstörte Sodom?, Theologische Zeitschrift 35 (1979) 10–17
- KESSLER, MARTIN; DEURLOO, KAREL, Genesis, New York, Mahwah: Paulist Press 2004
- KÖCKERT, MATTHIAS, War Jakobs Gegner in Gen 32,23–33 ein Dämon?, in: ARMIN LANGE, HERMANN LICHTENBERGER (vyd.), Die Dämonen. Damons, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 160–181
- KREBERNIK, MANFRED, Art. Melam, in: DIETZ OTTO EDZARD (vyd.), Realexikon der Assyriologie VIII, Berlin, New York: de Gruyter 1993–1997, 35
- MARTIN-ACHARD, ROBERT, An Exegete Confronting Genesis 32,23–33, in: ROLAND BARTHES, THOMAS ALBERT SEBEOK (vyd.), Structural Analysis and Biblical Exegesis 1974, 34–56
- MILLER, WILLIAM T., Mysterious Encounters at Mamre and Jabbok, Chicago: Scholars Press 1984
- MITTMANN, SIEGFRIED, Die Steige des Sonnengottes, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 81 (1965) 80–87
- PENNANT, DAVID F., Genesis 32: Lighten Our Darkness, Lord, We Pray, in: RICHARD S. HESS (vyd.), He swore an oath, Cambridge: Tyndale House 1994, 175–183
- PODELLA, THOMAS, Art. Licht, in: MANFRED GÖRG, BERNHARD LANG (vyd.), Neues Bibel-Lexikon II, Zürich, Düsseldorf: Benzinger 1995
- PROCKSCH, OTTO C., Die Genesis, 2. a 3. vyd. Leipzig: Deichert 1924
- PRUDKÝ, MARTIN, Příběh o tajemství Izraele, Gn 32,23–33, in: JAN ŠIMSÁ (vyd.), Evangelický kalendář, Praha: SR ČCE 1996, 37–50

- PURY, ALBERT DE, Jakob am Jabbok, *Theologische Zeitschrift* 35 (1979) 18–34
- RAD, GERHARD VON, *Das Erste Buch Mose: Genesis*, Göttingen, 10.vyd. 1976
- RICOEUR, PAUL, *Myslet a věřit*, Praha: Kalich 2000
- SARNA, NAHUM N., *The JPS Torah Commentary, Genesis*, Philadelphia, New York, Jerusalem: The Jewish Publication Society 1989
- SCHMIDT, LUDWIG, Der Kampf Jakobs am Jabbok, *Theologia Viatorum* 14 (1977-1978) 125–143
- SIMIAN-YOFRE, HORACIO, Art. פְּנִיָּה, in: HEINZ-JOSEF FABRY, HELMER RINGGREN (vyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VI*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1989
- SKINNER, JOHN, *Genesis*, Edinburg: Clark, 2. vyd. 1963
- SOGGIN, JAN ALBERTO, *Das Buch Genesis*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997
- SPEISER, EPHRAIM A., *Genesis*, Garden City: Doubleday 1964
- SPIECKERMANN, HERMANN, *Der Gotteskampf*, Zürich: Theol. Verlag 1997
- STERNBERG, MEIR, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington: Indiana Univ. Press 1985
- STOEBE, HANS JOACHIM, Der heilsgeschichtliche Bezug der Jabbok-Perikope, *Evangelische Theologie* 14 (1954) 466–474
- STRICKMAN, H. NORMAN; SILVER, ARTHUR M., *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch*, New York: Menorah Publ. Comp. 1988
- TASCHNER, JOHANNES, *Verheissung und Erfüllung in der Jakoberzählung*, Freiburg i.B.: Herder 2000
- THIEL, WINFRIED, Pnuël im Alten Testament, in: RÜDIGER LIWAK, SIEGFRIED WAGNER (vyd.), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel (FS S.Herrmann)* 1991, 398–414
- TOORN, KAREL VAN DER, Art. Sun, in: DAVID NOEL FREEDMAN (vyd.) *The Anchor Bible Dictionary VI*, New York: Doubleday 1992
- UTZSCHNEIDER, HELMUT, Das hermeneutische Problem der Uneindeutigkeit biblischer Texte, *Evangelische Theologie* 48 (1988) 182-198
- VOLZ, PAUL, *Das Dämonische in Jahwe*, Tübingen: Mohr Siebeck 1924
- WAHL, HARALD-MARTIN, *Die Jakobserzählungen*, Berlin, New York: de Gruyter 1997
- WENHAM, GORDON J., *Genesis 16–50*, Dallas: Word Books 1994
- WESTERMANN, CLAUDIUS, *Genesis 12–36*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner 1981

Znamení proroka Jonáše

Exegeze Mt 12,38–42

Jiří Dvořáček

Summary: The sign of Jonah. Exegesis of Mat 12:38–42. In the pericope Jesus refuses the demand of Pharisees and scribes for a sign, that would disprove the accusation that his miraculous acts are a result of his alliance with Devil, (Mat 12:27) and that would also unambiguously reveal his identity. Jesus answers the request with a half-ironic reference to the sign of Jonah. In my exegesis I have concluded, that this half-ironic reference is intended firstly to recall not only the preaching (i. e. the announcement of judgment and call for repentance) of Jonah, but also his person (contra Luz), and secondly and more importantly, to point to Jesus himself. By the cryptic reference to the sign of Jonah Jesus announces to the Scribes and Pharisees that no other extra sign will be given to them except his own person and ministry – which includes preaching and healing and which they have already witnessed but refused to accept. And thus is their demand for another sign explained as looking for excuses instead of looking for truth. In order to underline the seriousness of the situation and to appeal to the importance of decision for or against Jesus, two pictures of the last judgment are used, both in the upside-down manner and both enclosed by the expression of Jesus' importance in a form "someone greater than..." As a second thought I have also proposed that with the reference to Solomon, who was seen in some Jewish circles as an exorcist and also as a healer par excellence, Matthew's Jesus recalls his own powerful deeds of healings and exorcisms that have been part of his ministry, and that on the one side led crowds to ask about Jesus' messianic identity (Mat 12:23), and led Pharisees to the accusation of bond with the devil on the other.

Ve dvanácté kapitole Matoušova evangelia najdeme perikopu nazvanou Znamení proroka Jonáše, ve které se líčící spor mezi Ježíšem a farizeji žádajícími znamení. Dříve než přistoupíme k hledání odpovědi na otázky typu co stojí v pozadí otázky farizeů, proč jsou tak tvrdě odmítnuti a co to je ono znamení proroka Jonáše, na které Ježíš odkazuje, musíme se krátce věnovat formáliím – tj. zasazení textu do narativního kontextu evangelia, struktura a jeho paralelám u Marka a Lukáše.

Stejně jako několik dalších, i tato perikopa patří mezi dublety – tj. Matouš ji ve svém evangeliu uvádí na dvou místech: v Mt 12,38–42 a Mt 16,1–4. Kontext Mt 12,38 a Mt 16,1 je podobný: v obou případech před-

chází dotazu po znamení Ježíšovo uzdravování (exorcismus), které vyvolá pozitivní ohlas u zástupů následujících Ježíše. Podobnost nicméně nekončí jen u zasazení do kontextu, ale pokračuje i ve slovním znění, a tak se Mt 12,39 doslovně shoduje s Mt 16,2a a 16,4 až na vynechání slov τοῦ προφήτου („proroka“). Ve své verzi příběhu je Matouš závislý především na Q (Lk 11,16; 11,24–26 a Lk 11,29–32) a na Mk 8,11–12. S těmito zdroji však pracuje vcelku volně a mění je podle své potřeby. Oproti Lukášovi Matouš převrací pořadí dvou příkladů ve verších 41–42, přidává svůj vlastní výklad ve verši 40 a propojuje perikopu „Znamení proroka Jonáše“ s perikopou o návratu nečistého ducha (Mt 12,43–45) přidáním shrnutí οὕτως ἔσται καὶ τῆ γενεᾷ ταύτῃ τῆ ποιηρᾷ („Tak bude i s tímto zlým pokolením.“) na konec 45. verše.

Struktura oddílu je vcelku zřejmá:

1. Žádost o znamení (Mt 12,38)
2. Ježíšovo odmítnutí podat znamení (12,39)
3. Znamení proroka Jonáše (12,40) – Matoušova interpretace s odkazem na Syna člověka
4. Dva paralelní příklady

Neméně důležitý je i kontext. Perikopa je zasazena do kontextu 12. kapitoly Matoušova evangelia, kde Matouš líčí nejrůznější reakce na Ježíše. Perikopu předchází spory s farizeji – spor o sobotu v Mt 12,1–8, končící otevřeným nepřátelstvím farizeů, kteří se smluví proti Ježíšovi, že ho zničí – viz Mt 12,14.¹ O to se také hned v zápětí pokusí, když jej veřejně nařknou ze spolčení s Belzebubem (Mt 12,24) – a to právě v okamžiku, kdy Ježíš uzdravil slepého a němého, což vedlo k tomu, že: „Zástupy žasly a říkaly: „Není to Syn Davidův?“² jinými slovy, začaly přemýšlet nad tím, jestli by si Ježíš nemohl činit nárok na davidovský trůn případně nemá-li něco společného se Šalomounem, který je ve Starém zákoně zván synem Davidovým a který se v prvním století n. l. těšil pověsti exorcisty par excellence.

¹ ČEP toto místo překládá: „Farizeové vyšli a smluvili se proti němu, že ho zahubí.“ Já však navrhuji sloveso ἀπόλλυμι překládat nikoliv jako zabijí, ale zničí. Jak vyplývá z toho, co následuje (Mt 12,22nn), jde farizeům nejprve o zdiskreditování Ježíše v očích zástupů obviněním ze spolčení s ďáblem a zbavení ho jeho vlivu a rostoucí autority. O jeho fyzickou likvidaci jde až v „druhé řadě“.

² Mt 12,23.

Ježíš tento jejich útok obrátí (Mt 12,27–28) proti nim a osočí farizee slovem o hříchu proti Duchu svatému z toho, že tentokrát již zašli příliš daleko. Ježíš jim nevyčítá, že vědomě napadli jeho, ale spíše to, že účelově napadli něco, o čem sami vědí, že je to dobré (jeho uzdravování), jen proto, aby ho zdiskreditovali.

Na to tématicky navazuje oddíl o stromu a ovoci (Mt 12,33–37), který lze chápat jako kritiku farizeů, ve které jim Ježíš říká, že pokud jsou schopni záměrně vypustit z úst takové obvinění a záměrně překroutit dobré ve zlé, měli by se zamyslet sami nad sebou – nejen nad tím, že vůbec něco takového řekli, ale proč to řekli. Verš 37 je varováním před posledním soudem – a tím tvoří mimo jiné i spojnicí s následující perikopou o znamení proroka Jonáše (Mt 12,38–42) a s oddílem o návratu nečistého ducha (Mt 12,43–45).

V Markově evangelii v osmé kapitole je oddíl o znamení vložen mezi perikopy o nasycení čtyř tisíců (Mk 8,1–10) a varování před kvasem farizeů (Mk 8,14–21). Ve stejném kontextu se vyskytuje i matoušovská dubleta v Mt 16,1–4 (závislá ve svém znění částečně právě na Mk 8,11–12.)

V Lukášově evangelii je perikopa znamení proroka Jonáše zasazena do podobného kontextu jako u Mt – i zde je předrženo nařčení Ježíše ze spolčení s Belzebubem (Lk 11,14–23), ale oproti Matoušovi oddíl o návratu nečistého ducha perikopu o Jonášově znamení předchází – Lk 11,24–26! Proto spojení těchto dvou oddílů je třeba považovat za Matoušovu redakční práci. U Lukáše následují pak výroky o světle (Lk 11,33–36) a dlouhá řeč proti farizeům (Lk 11,17–53).

Nyní již můžeme přistoupit k výkladu samotnému.

Mt 12,38 Τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινες τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων λέγοντες· διδάσκαλε, θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν.

Slova Τότε ἀπεκρίθησαν („tehdy mu na to řekli“) spojují tuto perikopu s předchozími a řadí ji do kontextu disputací s farizeji, které začaly již na začátku 12. kapitoly. Začíná zde tedy nový rozhovor, který je ale nicméně pokračováním toho předchozího (Mt 12,30–37). Matouš si dává záležet na tom, aby události vylíčil v jednom sledu jako den plný neporozumění.

Za Ježíšem přicházejí zákoníci a farizeové. V Mt 16,1 jsou zmíněni saduceové a farizeové, Mk 8,11 uvádí pouze farizee a Lk 11,16 má ve svém textu pouze jiní (ἑτεροί). Asi není příliš důležité pátrat po tom, kde se na scéně zčista jasna objevili zákoníci. Pro Matoušovo evangelium je vcelku typické, že vedle sebe staví zákoníky a farizee (a to v tomto pořadí)³ jako

Ježíšovy hlavní oponenty, kteří se s ním přou, diskutují s ním, staví se proti němu a odmítají ho. (V tom se zajisté částečně odráží i zkušenost Matoušova společenství. Tím nicméně není řečeno, že se nemůže jednat i o vzpomínku na historickou skutečnost sporů mezi Ježíšem a farizeji.)

Co se zmiňovaných farizeů týče, nemusí se nutně jednat o skupinu, která nařkla Ježíše ze spolčení s Belzebubem. Může to klidně být její umírněnější část.

Ježíše oslovují slovem διδάσκαλε – učiteli. Jedná se o zdvořilé oslovení, jde pravděpodobně o ekvivalent oslovení „rabi“.⁴ Ačkoliv pro Matouše je Ježíš tím jediným pravým Místrem – Učitelem par excellence,⁵ přesto není nikdy v Matoušově evangeliu oslovován učedníky jako διδάσκαλος.⁶ Tohoto titulu vůči Ježíšovi ovšem užívají ostatní, především zákoníci a farizeové (Mt 8,19; 12,38; 19,16; 22,16; 22,44; 22,36). Hagner tvrdí, že:

„Those who have not accepted Jesus most often address him as διδάσκαλε (...) it is a term of respect (...) but one that in itself suggests a resistance to Jesus and his proclamation and a refusal to follow in discipleship to him.“⁷

Hagner má zajisté pravdu, že u Matouše se objevuje toto oslovení převážně v ústech Ježíšovo protivníků, ale minimálně ve dvou případech takto Ježíše oslovují lidé, kteří mají zájem ho následovat. Nakonec tak sice z různých důvodů neučiní (Mt 8,19 a 19,16), ale to je věc jiná. Proto nelze souhlasit s tím, že v sobě oslovení διδάσκαλε a priori implicitně zahrnuje resistantní postoj.

Vrátíme-li se nyní k textu, pak zákoníci a farizeové oslovují Ježíše jako někoho sobě rovného, kdo stojí na stejné úrovni, a žádají po něm znamení (σημείον). Mk 8,11, Mt 16,1 a Lk 11,16 mají σημείον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ („znamení z nebe“) a vnímají tuto touhu vidět znamení jednoznačně negativně (ve všech třech případech je užito sloveso πειράζω - pokoušet).

Co se zde myslí oním znamení? Pravděpodobně nějaké zázračné znamení (Matouš schválně vynechává z nebe, snad aby se vyhnul přímému apelu na Boha v žádosti zákoníků a farizeů), či nějaký div, který by jednoznačně prokázal, že Ježíš není spolčen s ďáblem, ale že to, co dělá, je skutečně od Boha.

³ Viz např. Mt 5,20; Mt 15,1, především pak Mt 23,2–29!

⁴ Viz J 1,38.

⁵ Mt 23,8.

⁶ Jinak u Marka – viz Mk 4,38; 9,38; 13,35; 13,1.

⁷ HAGNER, Matthew 1–13.

Ironií je, že tato otázka farizeů vlastně nikam nevede. Byli svědky mnoha uzdravení (Mt 12,15) a před malou chvílí i exorcismu (Mt 12,22). A přesto právě po tomto exorcismu byl Ježíš obviněn z toho, že: „On nevyhání demony jinak, než ve jménu Belzebuba, knížete démonů.“⁸ To jen dokazuje, že zázraky samy o sobě se dají interpretovat všelijak – jako dílo Boží, zrovna tak jako dílo ďáblovo. A chtějí-li zákoníci a farizeové jakýsi dodatečný „boží podpis“ k Ježíšovým činům, ukazuje to na jejich neochotu uvěřit mu. Zvláště proto, že již předtím – v disputaci o uzdravování v sobotu - jim Ježíš řekl, že božím rukopisem je milosrdenství.⁹

Není náhodou, že v synoptických oddílech se na tomto místě mluví o pokoušení Ježíše. Předmětem pokoušení je předvést veřejně nějaký zázrak, který by všem demonstroval moc, která je Ježíšovi dána, a potvrdil tak jednoznačně jeho mesiášskou identitu. A právě toto je cesta, které musel Ježíš čelit (jak o tom svědčí druhé ze satanových pokoušení na poušti – Mt 4,5–7; par.) a kterou se rozhodl nekráčet.

Mt 12:39 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωάνη τοῦ προφήτου.

Ježíšova odpověď je vcelku tvrdá. Spojení γενεὰ¹⁰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς¹¹ najdeme v Matoušově evangeliu jen zde a v dubletě Mt 16,4. V Mk 8,38 se objevuje spojení ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῶ („v tomto cizoložném a hříšném pokolení“).

Co se myslí oním označením γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς („pokolení zlé a cizoložné“)? V žádném případě se zde nemyslí na sexuální delikty Ježíšových současníků, ale jde o zřetelnou narážku na Starý zákon. Připomíná obraz generace putující pouští, které pro její nevíru, reptání a vzpouru nebylo dovoleno vstoupit do země zaslíbené – viz Dt 1,35; 32,5; 32,20. A zrovna tak je to i s tímto pokolením, které je svědkem mocných činů božích manifestujících se ve slovech, skutcích a osobě Ježíše, tak jako byla generace na poušti svědkem božího vedení, a přece odmítá uvěřit, obrátit se. Substantivum μοιχαλὶς zase odkazuje především na Oz 1,1 – 3,1; 5,3–4;

⁸ Mt 12,24b.

⁹ Mt 12,7.

¹⁰ Odkaz na Mt 11,16.

¹¹ Lukáš toto slovo vynechává, pravděpodobně proto, že by mu jeho čtenáři neznali starozákonního pozadí tohoto obrazu nerozuměli.

Ez 16,38; 23,45; Iz 57,3–9; Jer 13,26n, kde je nevěra vůči Hospodinu, porušení smlouvy mezi Bohem a Izraelem, líčena jako cizoložství.

Zajímavé je všimnout si, že i když Ježíš odpovídá přímo zákoníkům a farizeům na jejich požadavek, ve své odpovědi je oslovuje jako γενεὴ. Luz k tomu ve svém komentáři píše:

„Indem der Evangelist die Pharisäer und Schriftgelehrten als „Generation“ bezeichnet, verallgemeinert er ihr Verhalten, ohne sie explizit mit dem ganzen Volk Israels zu identifizieren.“¹²

Položme si ale nyní otázku, proč je hledání znamení tak prudce odmítnuto? Vždyť podle Dt 13,1-2 mohl být prorok legitimován právě nějakým zázračným činem či znamením, a tak potvrdit, že jej skutečně posílá Hospodin. A stejnou představu lze najít i v 2Kr 19,29; 20,8–11 (stín na schodech); v Iz 7,10–16; ale třeba i u Josepha Flavia,¹³ kde tímto znamením je zhroucení jeruzalémských hradeb. O tom, že tato představa byla v první polovině 1. století n. l. vcelku rozšířená, svědčí konec konců nepřímo i apoštol Pavel v 1K 1,22: „Židé žádají znamení (σημεία), Řekové vyhledávají moudrost.“

Myslím, že odpověď na otázku získáme, budeme-li číst žádost zákoníků a farizeů v kontextu Matoušova evangelia. Jak již bylo zmíněno výše, znamení a zázraků měli možnost farizeové vidět dost (Mt 12,15; 12,22) – a přesto žádají další, speciálně jen pro sebe. A protože těm předchozím neuvěřili a naopak je prohlásili za dílo ďáblovo, je otázkou, proč by měli uvěřit nějakému dalšímu. Ježíš na jejich hledání znamení tedy nevidí hledání pravdy s cílem dát se přesvědčit, ale hledání výmluvy. A proto je také tak tvrdě – a snad i ironicky – odmítá.

Odmítnutí je formulováno v pasivní formě (καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ) kterou se chce říci, že Bůh tomuto pokolení žádné znamení nedá. Dodatek εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου je verze zachovaná v Q (Lk 11,29 nemá slova τοῦ προφήτου) zatímco Mk 8,12 zůstává u konstatování „tomuhle pokolení nebude dáno žádné znamení.“

Není snadné zodpovědět otázku, který text se více blíží původnímu znění. Zatímco Davies a Allison se kloní k variantě, že „Mark can be seen as an interpretation of the Q text“,¹⁴ Luz podotýká, že si lze dobře před-

¹² LUZ, Matthäus 2, 276.

¹³ FLAVIUS, J. Ant. 20.168-72; Bell. Jud. 2.161–63.

¹⁴ DAVIES and ALLISON, Matthew 2, 352 + pozn. 81.

stavit, že Marek vypustil slova o Jonášově znamení z toho důvodu, že by byla pro pohanského čtenáře nesrozumitelná. Pak by Mk 8,12 bylo starým zjednodušeným podáním Q 11,29.¹⁵ Oproti tomu Pokorný ve svém výkladu k Markovu evangeliu píše, že:

„Prostě odmítnutí znamení, které čteme u Marka, je zřejmě pro Ježíše typičtější, i když nemůžeme vyloučit možnost, že Ježíš při některé příležitosti pronesl poloironickou zmínku o znamení proroka Jonáše.“¹⁶

Osobně se kloním k názoru, že původnější varianta je zachována v Q 11,29 – a to podle zásady *lectio difficillior probabilior*.

Exegetickým oříškem zůstává, co je myšleno tímto znaméním proroka Jonáše. Nabízí se několik možných interpretací:

1. Znamení, které učinil Jonáš – Gramaticky text tento výklad umožňuje. Problémem ale je, že kniha Jonáš se o žádném takovém znamení nezmiňuje a ani z pozdější tradice žádné takové znamení neznáme. Výjimku snad tvoří spis *Vitae prophetorum* z 1. století n. l., kde se píše: „Jonah gave a sign to Jews and to all the land: when they should see a stone crying aloud in distress, the end would be at hand...“¹⁷ Ten nám ale při výkladu synoptiků příliš nepomůže a lze si jen stěží představit, že by Ježíš měl na mysli kameny ronící slzy.

2. Znamení dané Jonášovi – V úvahu by zde připadaly skočec, červ a mořská příšera. Vykladači se nejčastěji klonili právě ke třetí možnosti. Jonášovo znaméním je podle této interpretace právě jeho zázračné zachránění z útroby mořské příšery po třech dnech a nocích.¹⁸ Problémem tohoto výkladu nicméně je, že záchrana z útroby mořské příšery mohla být znaméním pouze pro Jonáše samotného – nikoliv pro ostatní! Nikde v knize Jonáš není řečeno, že by mužům z Ninive o tomto svém zázračném zachránění Jonáš vyprávěl.

3. Jonášovo znamení sloužilo jako *terminus technicus* spojený s určitou konkrétní představou či určitým konkrétním znaméním. Problémem ale je, že žel nevíme s jakou, a tudíž nám tato interpretace nijak nepomůže.

4. Řecké Ἰωνᾶς je zkratkou Ἰωάννης – Pokud by tomu tak skutečně bylo, pak by Ježíš odkazoval na Jana Křtitele. Jan byl prorok posledního

¹⁵ Viz LUZ, Matthäus 2, 274.

¹⁶ POKORNÝ, Výklad, 160.

¹⁷ DAVIES and ALLISON, Matthew 2, 355.

¹⁸ Tento výklad lze najít například v Teologickém slovníku k Novej Zmluve III–IV, odst. 412–413.

soudu, o kterém je řeč v následujících verších. A přijmeme-li tezi, že Ježíš Jana označil za Eliáše, jak o tom svědčí Mt 17,12, pak by dávalo smysl, že Ježíš odkazuje právě na Jana jakožto jediného, tomuto pokolení Bohem dané znamení. Problémem této interpretace ale je, že textový podklad pro tuto hypotézu není nijak jistý. Ve všech hlavních rukopisech NZ je Ἰωάνης a nikoliv Ἰωάννης. Chtěl-li by některý z rukopisů odkázat přímo na Jana, mohl by tak učinit jednoduchou změnou v textu – ale nestalo se tak.

5. Řecké Ἰωάνης je přepisem hebrejského יְהוֹנָתָן – „holubice“. Pokud by tomu tak bylo, pak by byla holubice odkazem na Ducha svatého sestoupivšího na Ježíše při jeho křtu v Jordánu (viz Mt 3,16). Problémem této interpretace ale je, že holubici (coby symbol Ducha) viděl jen Ježíš, a tudíž těžko může být znamením ostatním. Druhým problémem je, že Matouš zde mluví o prorokovi (dodává slova Ἰωάνᾱ τοῦ προφήτου).

6. Jonáš sám (případně jeho kázání) byl vnímán jako znamení. Toto je výklad, který se mně osobně zdá být nejpřijatelnější. Pro mluví předně sama kniha Jonáš, kde obrácení Ninivských přichází po Jonášově zvěstování soudu (Jon 3,1–5). Impulzem k pokání není žádné znamení ani zázrak, které by Jonáše legitimizovaly, ale pouhé Jonášovo kázání (kérygma).¹⁹

Dalším dokladem správnosti této interpretace je pak Lk 11,30, kde se píše, že tak: „Jako se Jonáš stal znamením pro Ninivské, tak bude i Syn člověka tomuto pokolení.“ Právě ono stal se (ἐγένετο) je dle mého soudu jasným důkazem, že Jonášovým znamením se zde nemyslí nic jiného než Jonáš sám a jeho zvěst. A tak jako byl Jonáš znamením Ninivským, tak se stane Syn člověka znamením tomuto pokolení. Luz podotýká, že proti této interpretaci: „...spricht das Futur εἶσται Lk 11,30; aber wirlich schlüssig ist dieses Argument nur im griechischen Text, nicht im Aramäischen.“²⁰

Oproti Luzovi se domnívám, že Jonášovým znamením se nemyslí pouze jeho kázání, ale že i Jonáš sám je tím znamením. Protože dle mého soudu jsou osoba proroka a jeho zvěst od sebe neoddělitelné – a to jak v případě Jonáše, tak i v případě Ježíše.

Ježíšova a Jonášova zvěst jsou v podstatě identické – Jonáš zvěstuje příchod soudu a vyzývá k pokání, Ježíš, jako již Jan Křtitel před ním (Mt 3,17), zrovna tak: „Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské.“²¹

¹⁹ LXX užívá slova κηρύσσω v Jon 3,4.

²⁰ Luz, Matthäus 2, 279.

²¹ Mt 4,17.

A právě tento motiv posledního soudu je červenou nití, která se táhne celou perikopou Mt 12,38–42 a která ji zároveň spojuje s perikopou předchozí a následující.

Ve 40. verši pak Matouš připojuje k Ježíšovo slovíkům svou interpretaci Jonášova znamení.

Mt 12:40 ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.

První část verše, kromě slov (ὥσπερ γὰρ), která jsou redakční, je doslovnou citací LXX znění Jon 2,1, zatímco druhá část má svou částečnou paralelu v Lk 11,30b.

Analogie je zde vedena mezi Jonášovo pobytem v břiše mořské příšery a mezi pobytem Syna člověka v srdci země (tj. „v hrobě“). Pravda, tato analogie není úplně dokonalá, protože narozdíl od Syna člověka Jonáš nezemřel, ale společným motivem, který byl pro Matouše zřejmě dostačující, je záchrana ze smrti (či téměř ze smrti).²²

Druhým motivem je motiv tří dnů a tří nocí. Jak správně podotýkají Davies a Allison,²³ Matouš tento časový údaj převzal ze své předlohy v Jonášovi 2,1 a nemůže nám tedy sloužit jako klíč ke stanovení dne Ježíšovy smrti. Nehledě na to, že v Matoušově vlastním líčení je Ježíš vzkříšen třetího dne. Luz k tomu říká, že: „Zwischen den drei Tagen und drei Nächten und dem dritten Tag besteht für Mattheus keine Spannung...“²⁴ Ale konec konců diskuse ohledně časových údajů se ukáže jako lichá, uvědomíme-li si, že zmínka o třech dnech má význam především teologický – že totiž třetí den je den, kdy jedná Bůh.

Pomocí těchto dvou motivů tedy Matouš interpretuje narážku na znamení proroka Jonáše jako odkaz na Ježíšovu smrt (ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς znamená jinými slovy „v hrobě“) a implicitně i na jeho vzkříšení – podobně jako v předpovědích utrpení.²⁵ Jedná se tedy o Matoušův druhotný výklad (*ex eventu*) významu Jonášova znamení zpětně vsazený do kontextu

²² Jon 2,3 „V soužení jsem volal k Hospodinu, on mi odpověděl. Z lůna podsvětí jsem volal o pomoc a vyslyšels mě.“

²³ DAVIES and ALLISON, Matthew 2, 356.

²⁴ LUZ, Matthäus 2, 278.

²⁵ Viz Mt 16,21; 17,22–23; 20,17–19 + Mt 26,2, kde se ale mluví jen o smrti (nikoliv o vzkříšení).

disputace s farizei. To, že nejde o Ježíšovu, ale Matoušovu interpretaci, je patrné mimo jiné z toho, že srozumitelným se tento výklad stává teprve po události Velikonoc a z hlediska Matoušova pojetí role Syna člověka k jehož osudu patří opuštěnost, utrpení, smrt, vzkříšení a paruzie, což je představa Judaismu prvního století cizí!

Co tedy měl Matouš na mysli tímto veršem? Tak jako byl Jonáš znamením Ninivským, tak se Ježíšovo vzkříšení stane znamením ostatním. Ironicky ale, pro Izrael to bude znamení soudu, protože odmítl Ježíše přijmout a odmítl uvěřit v jeho vzkříšení.²⁶ Bylo by možné formulovat to i tak, že Ježíšova slova, činy a vzkříšení budou znamením, ale znamením opět jen tomu, kdo věří.

Starší tradice měla ve zvyku spojovat tento verš s učením o Ježíšově sestoupení do pekel (s biblickým podkladem v 1P 3,19 a Ef 4,9), ale tento výklad se zdá být až sekundární.

Mt 12,41 ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωάν, καὶ ἰδοὺ πλείον Ἰωνᾶ ὤδε.

Spolu se zmínkou o Synu člověka v předchozím verši se v tomto verši vrací na scénu téma pokání a soudu. Kvůli lepší návaznosti prohodil Matouš pořadí dvou příkladů, které má Lukáš (Lk 11,31–32).

Před očima se nám tak otvírá soudní scéna, kdy na posledním soudu vedle sebe stanou mužové Ninivští²⁷ a toto pokolení. Na to, že se jedná o poslední soud, jasně ukazuje sloveso ἀναστήσονται, které odkazuje na vzkříšení mrtvých před posledním soudem. Ježíš (není důvod domnívat se, že se nejedná o Ježíšova slova) zde záměrně užívá obraz posledního soudu, aby své posluchače varoval a vybídl k rozhodnutí. A jak je to pro Ježíše typické, tento obraz obrací naruby. Zatímco Židé očekávali, že na posledním soudu budou spolu s Bohem (případně se Synem člověka) soudit pronárody,²⁸ ocitají se v tomto obraze sami na lavici obžalovaných. Text nabízí dvojí interpretaci: buď že budou souzeni Ninivskými, kteří usednou na místech spravedlivých,²⁹ nebo že budou souzeni spolu

²⁶ Viz Mt 28,11–15.

²⁷ Pro Matouše byl jistě důležitý motiv pohanů, kteří jsou vzkříšeni na posledním soudu, a jejichž víra je větší jak víra Židů (viz Mt 8,10–11; 21,43).

²⁸ Viz např. Da 7,22; 1 Hen 95,3.

²⁹ Tak např. Luz, Matthäus 2, 280.

s Ninivskými. Ať tak či onak, pointou je, že reakce mužů Ninive, kteří se obrátili po Jonášově kázání, bude kritériem, podle kterého se bude měřit na posledním soudu. Zmínka o τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ dle mého názoru jen podtrhuje správnost interpretace, že Jonášovým znamením není myšleno nic jiného, než jeho kázání. Kontrast v jednání je zde záměrně vyostřen téměř až do krajnosti: zatímco Ninivští v situaci, kdy jim šlo o život, uvěřili Jonášovu kázání, aniž by dostali jakékoliv jiné znamení, toto pokolení, ačkoliv spatřilo mnohé zázraky a znamení, odmítá uvěřit a činit pokání, i když je zde někdo, kdo je více než Jonáš.³⁰

Stejně vyostřený je i druhý příklad.

Mt 12:42 βασιλίσα νότου ἐγεροθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλείον Σολομῶνος ᾧδε.

V tomto příkladu je jmenovaná královna jihu, která povstane (ἐγεροθήσεται je pasivní tvar) na posledním soudu a bude svědčit proti tomuto pokolení. Míneňa je samozřejmě královny ze Sáby, která podle 1Kr 10,1–13 (var. 2Pa 9,1–12) přišla, aby vyzkoušela Šalomounovu moudrost. Ale zatímco pohanská královna ze Sáby vyzkoušela Šalomouna a nechala se přesvědčit jeho moudrostí (pravdou), zákoníci a farizeové Ježíše také vyzkoušeli, ale přesvědčit se nenechali – a to ani tehdy, když je tu někdo větší než Šalomoun.

A co se myslí slovy καὶ ἰδοὺ πλείον Σολομῶνος ᾧδε? Domnívám se, že se naskýtají dvě možné interpretace, které se vzájemně doplňují. Ta první jimi rozumí ztotožnění Ježíše s Moudrostí. Jak známo, Šalomoun byl znám pro svou moudrost – byly mu připisovány vědomosti o přírodě, o astrologii, o démonech, jinými slovy prakticky o všem. A je-li Ježíš více než Šalomoun, pak právě v moudrosti – Ježíš nejen že ho v ní převyšuje, on sám je inkarnace moudrosti (viz Mt 11,19). Konec konců to, že Ježíš je naplněním moudrosti vyjadřuje jiným způsobem i vyprávění o klanění mudrců (Mt 2,1nn) z východu, který byl odjakživa považován za kolébku moudrosti.

Nabízí se však ke zvážení ještě jedna interpretace. Jak již bylo řečeno, Šalomounova moudrost podle některých pramenů také zahrnovala zna-

³⁰ Πλείον je sice neutrum, ale myslím, že je správná ta interpretace, která za ním vidí „událost Krista“ v celé její celistvosti – tj. osobu, zvěst a skutky Ježíše z Nazareta. Tak i DAVIES and ALLISON, Matthew 2, 358.

lost démonů a jejich aktivit. Existuje velké množství textů, z nichž některé pocházejí z prvního století n. l., ve kterých je Šalomoun, ve Starém zákoně téměř bez výjimky označován jako syn Davidův, líčen jako exorcista par excellence.³¹ Čteme-li pozorně Matoušovo evangelium, neunikne nám, že Matouš spojuje titul Syn Davidův právě s Ježíšovým uzdravováním a záměrně potlačuje jeho nacionalisticko-politický obsah, kterého tento mesiášský titul nabyl během 1. století př. n. l.³² Uvážíme-li, že označení syn Davidův v prvním století n. l. nemuselo označovat pouze královského Mesiáše z Davidova rodu, či pouhého Davidovce (Mt 1,21), ale i exorcistu po vzoru Šalomouna, nejsme daleko od druhého možného významu slov „zde je více než Šalomoun.“ Není bez významu, že podle Mt 12,23 si zástupy kladou otázku, zda Ježíš není náhodou syn Davidův přesně v okamžiku, kdy před jejich zraky uzdravil posedlého (Mt 12,22), a že Farizeové na tuto vznesenou otázku zástupu zareagují obviněním Ježíše ze spolčení s Belzebubem – obviněním, které vyvolá disputaci, jejíž dohrou (potažmo dohrou onoho uzdravení) je dotaz po dalším legitimizujícím znamení. Říká-li tedy Ježíš v závěrečném přirovnání, že zde je více než Šalomoun, odkazuje tím i na své exorcismy a uzdravování,³³ o kterých samy zástupy v úžasu říkají, že „Něco takového nebylo v Izraeli nikdy vidáno,³⁴ a které konec konců odstartovaly spor mezi ním a farizeji.

³¹ Viz JOSEPHUS FLAVIUS, Ant. Jud. 8,42–49; 11Q11, LAB 60,3; T Sol 15,14–15; 1,5–6; 20,1; 5,10. Stejně tak je Šalomoun líčen jako exorcista v některých pozdějších mandejských textech, v Nippur Incantation CBS 9012, v gnostických traktátech, jeho jméno se objevuje na amuletech atd. K tomuto tématu stručně: DULING, Solomon, 235–252.

³² „Syn Davidův“ se stal pod vlivem 17. Šalomounova žalmu mesiášským titulem označujícím eschatologického davidovského krále, který usedne na Davidův trůn, vyžene ze země pohany, shromáždí vystěhovalce z exilu, obnoví spravedlnost a právo, vymítí nepravost, bude soudit národy, Izrael bude učit Tóře, a bude bezezbytku poslušný Boží vůli.

³³ Je pravda, že o Šalomounovi jako o uzdravovateli se ve zmiňovaných textech nikde výslovně nemluví. Ale je nutno podotknout, že v tehdejších představách byla souvislost mezi nemocemi a démony velmi těsná.

³⁴ Mt 9,33b.

Shrnutí

V perikopě znamení proroka Jonáše (Mt 12,38–42) Ježíš tvrdě odmítá žádost zákoníků a farizeů podat jim znamení, které by prokázalo, že není ve spojení s Belzebubem (z čehož byl krátce před tím nařknut – Mt 12,27), a které by zároveň umožnilo jednoznačně zodpovědět otázku po Ježíšově identitě. V poloironické odpovědi Ježíš odkazuje na znamení proroka Jonáše, kterým, dle mého názoru, není myšleno nic jiného než Jonášovo kázání Ninivským. Říká tak farizeům, že jediným znamením, které jim bude dáno, je - stejně jako v případě Jonášově – právě a jen on sám – jeho osoba a zvěst spojená s uzdravováním (coby znakem vlamujícího se království Božího), kterého se již stali svědky. K podtržení závažnosti situace používá Ježíš dva obrazy posledního soudu, které převrací naruby, a vyzývá své posluchače k rozhodnutí víry, k obrácení.

Když Ježíš v Mt 12,42 říká: „A hle, zde je více než Šalomoun“, nemyslí tím jen na Šalomounovu moudrost, kterou převyšuje, ale i na své exorcismy a uzdravování.

Hledání znamení není Ježíšem odmítnuto proto, že by bylo a priori špatné, ale proto, že v momentě, kdy je člověk (v tomto případě zákoníci a farizeové) obklopen znameními, která ale záměrně nechce vidět a kterým nechce věřit, přestává toto hledání být hledáním pravdy, ale stává se hledáním výmluv.

Literatura

- DAVIES, W. D. and ALLISON, DALE C. JR., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol. 2. Commentary on Matthew VIII–XVIII.* ICC. Edinburgh: T. & T. Clark, 1991.
- DULING, DENIS C., *Solomon, Exorcism, and the Son of David: An Element in Matthew's Christological Apologetic.* HTR 68 (1975), 235–252.
- DULING, DENIS C., *The therapeutic son of David: An element in Matthew's Christological apologetic.* NTS 24 (1977–78), 392–410.
- HAGNER, DONALD A., *Matthew 1–13.* WBC 33A. Dallas, TX: Word Books, 1993.
- CHARLESWORTH, JAMES H., *The Son of David: Solomon and Jesus (Mk 10,47) in BORGES, PEDER a GIVERSEN, SØREN., The New Testament and Hellenistic Judaism.* Aarhus: Aarhus University Press, 1995, 72–87.

- KEENER, CRAIG S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 1999.
- KITTEL, GERHARD., *Teologický slovník k Novej zmluve III–IV*. Vybral a přel. JÁN GREŠO. 2. vyd. Liptovský Mikuláš: TRANOSCIUS, 1987.
- LUZ, ULRICH., *Das Evangelium nach Matthäus. 2 Teilband, Mt 8–17, Neukirchen-Vluyn: Benziger, 1990.*
- LUZ, ULRICH. *Studies in Matthew*. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 2005.
- POKORNÝ, PETR. *Výklad evangelia podle Marka*. Praha: Kalich, 1974.

Podobenství o fíkovníku v etiopském Zjevení Petrově

Radka Fialová

Summary: The Fig Tree Parable in the Ethiopic Apocalypse of Peter. The Ethiopic version of the apocryphal Apocalypse of Peter provides an interesting interpretation of the Lucan parable of the Barren Fig Tree (Luke 13:6–9). The barren fig tree is related there to the synoptic budding fig tree (Mark 13:28 par.), announcing the end of the world by its growth, and is clearly identified with Israel. The fig tree has the last opportunity to bear fruit, or it will be replaced. Rabbinic passages using the image of plucking figs from a fig tree to refer to the deaths of righteous men enable us to conclude that the missing fruit might mean absence of the righteous in Israel. The Jewish-Christian author of the apocryphal apocalypse may have seen the only chance for the survival of Israel in the conversion of the Jews to Jesus Christ and their martyrdom by the false messiah, who can be identified with Bar Kochba.

V této práci se chci zabývat podobenstvím o fíkovníku, jak se dochovalo v etiopské verzi apokryfní apokalypsy Zjevení Petrovo (ZjPt^E).¹

Etiopská verze Zjevení Petrova začíná jako malá apokalypsa synoptických evangelíí – setkáním Ježíše a učedníků na Olivové hoře a jejich otázkou, jaká budou znamení Kristova druhého příchodu (*parúsie*) a konce světa (dosl. „skonání věku“).² Autor apokryfu to zřejmě chápe jako dvě různé otázky, a tak se každé věnuje zvlášť, jakkoli se některé prvky – zejména téma lžimesiášů – opakují. V úvodní kapitole Zjevení Petrova Ježíš odpovídá na otázku první kanonickým varováním před „svůdci“ (a) faleš-

¹ Užívám zde svého překladu ZjPt^E, otištěného v J. A. Dus (ed.), *Proctví a apokalypsy* (NZA III), Praha 2007, s. 333–346. Vychází z vydání textu D. D. BUCHHOLZE, *Your Eyes will be opened. A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter*, SBL.DS 97, Atlanta (Georgia) 1988, jehož součástí je doslovný a literární překlad do angličtiny a komentář.

² Mt 24,3, Mk 13,3n, L 21,7. Zjevení Petrovo není však prostě závislé na žádném z kanonických evangelíí, srv. BUCHHOLZ, *Your Eyes will be opened*, s. 268. Oproti kanonickým evangelíím je tu otázka zdůvodněna – touhou „poznat a pochopit čas tvého příchodu“ a předat toto vědění dál.

nými mesiáši,³ kteří se v nachylujícím se čase objeví, navíc přidává varování před pochybnostmi a modloslužbou. Jako znamení svého příchodu pak uvádí jeho náhlost („jako blesk zářící od východu až na západ“), objevení se v nebeském oblaku ve slávě s nebeským vojskem, znamení kříže, nesmírnou záři, a nakonec svou korunovaci Otcem, která je zde znakem předání soudcovské pravomoci.

Zatímco hlavním tématem 1. kapitoly etiopského Zjevení Petrova jsou znamení druhého příchodu Krista a jeho rozeznání od lžimesiášů, následující kapitola se zabírá otázkou druhou: jaká budou znamení konce světa. Ježíšova řeč zde pokračuje jiným výrokiem odkazujícím na synoptickou apokalypsu:

(2) ¹A vy – od fíkovníku si vezměte poučení: Když mu raší výhonky a vyhání větve, nastane konec světa.⁴

Na rozdíl od synoptiků,⁵ kde je rašení fíkovníku znamením blízkosti léta, podobně jako objevení se řady předtím vyjmenovaných úkazů signalizuje blížící se konec světa, je tu použito podivně zkratkovitého vyjádření, které by bylo bez synoptického kontextu zřejmě nesrozumitelné. R. BAUCKHAM charakterizuje tento fenomén jako vnesení interpretace do podobenství, které rozbíjí jeho integritu jako samostatného příběhu.⁶

Tento Ježíšův výrok navozuje otázku Petrovu, který namítá, že nelze poznat, kdy konec nastane, „když fíkovník raší po všechny své dny a každý rok přináší ovoce svým pánům“, a dožaduje se dalšího výkladu. Ježíš mu odpovídá jiným podobenstvím:

^{4b}Nepoznals, že fíkovník je dům Izraele? ⁵Jako když jeden člověk pěstoval ve své zahradě fíkovník a ten nenesl ovoce. A on přicházel pro jeho ovoce dlouhá léta. A když je nenalézal, řekl zahradníkovi: „Vytni tento fíkovník, aby nepokazil naši zem!“ ⁶A zahradník řekl k Bohu / svému pánu:⁷ „Dovol, ať jej očistíme (od pleve-

³ Srv. Mt 24,4n; Mk 13,4n; L 21,8.

⁴ Srv. Mt 24,32n; Mk 13,28n; L 21,29nn.

⁵ Srv. např. Mk 13,28n: „Od fíkovníku si vezměte poučení. Když už jeho větve raší a vyraží listí, víte, že léto je blízko. Tak i vy, až uvidíte, že se toto děje, vězte, že ten čas je blízko, přede dveřmi.“

⁶ BAUCKHAM hovoří o „deparabolizaci“, srv. jeho články „Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse“, NTS 23 (1976–77), s. 162–167, a „Synoptic Parousia Parables Again“, NTS 29 (1983), s. 129–134.

⁷ Čtení je nejisté. Podle R. BAUCKHAMA, „The Two Fig Tree Parables in the Apocalypse of Peter“, JBL 104/2 (1985), s. 282, se jedná o další příklad vnesení interpretace do podobenství.

le), okopáme a zalijeme vodou. Když pak neponese ovoce, vykopeme hned jeho kořeny ze zahrady⁸ a na jeho místo zasadíme jiný.“

Jako odpověď na Petrovu otázku se použití podobenství o neplodném fíkovníku zdá poněkud nejasné. Jako by nám vzkazovalo pouze tolik, že ne každý fíkovník „raší po všechny své dny a každý rok přináší ovoce svým pánům“. Ježíš ale hned v úvodu podobenství, jež je v podstatě adaptací podobenství lukášovského (L 13,6–9), identifikuje fíkovník jako „dům Izraele“, tedy nejspíše Izrael jako národ, lid Staré smlouvy. Fíkovník, jenž nenese ovoce, představuje v podobenství Izrael neboli Židy, kteří jsou ve vztahu k majiteli zahrady, nejspíše Hospodinu, neplodní, tj. odpadnuvší od víry, nedodržující příkázání, a to navzdory jeho dosavadní trpělivosti „po dlouhá léta“. Když majiteli zahrady trpělivost dojde, poručí zahradníkovi – Ježíšovi –, aby fíkovník porazil. Zahradník se za něj přimlouvá (zde nám nejisté čtení nabízí výklad postavy „pána zahrady“⁹), navrhuje dát fíkovníku ještě poslední šanci a dopřát mu zvláštní péči ve formě zbavení škůdců a dostatku potravy. Pokud ani tehdy nebude plodit, bude jím a jeho pomocníky vykopán – vykořeněn – a nahrazen jiným.

Srovnání s lukášovskou verzí

Prozatím se nám tedy ve 2. kapitole Zjevení Petrova kromě úvodní aluze na „synoptický“ rašící fíkovník, který je poslem léta, objevuje převyprávění lukášovského podobenství o fíkovníku na vinici. Právě s L 13,6–9 bych nyní – dříve než přistoupíme k dalším aspektům „fíkovníkové látky“ – text ráda srovnala.

L 13,6–9 (ČEP)

⁶Potom jim pověděl toto podobenství:

„Jeden člověk měl na své vinici fíkovník; přišel si pro jeho ovoce, ale nic na něm nenalezl.

⁷Řekl vinaři: ‚Hle, už po tři léta přicházím pro ovoce z tohoto fíkovníku a nic nenalézám. Vytni jej! Proč má kazit i tu zem?

ZjPt^E 2,4–6

⁴A mistr mi odpověděl těmito slovy:

„Nepoznals, že fíkovník je dům Izraele. ⁵Jako když jeden člověk pěstoval ve své zahradě fíkovník a ten nenesl ovoce. A on přicházel pro jeho ovoce dlouhá léta. A když je nenalézal, řekl zahradníkovi: ‚Vytni tento fíkovník, aby nepokazil naši zem!‘

⁸ L 13,6nn.

⁹ Viz pozn. 7.

⁸On mu odpověděl: „Pane, ponech ho ještě tento rok, až jej okopám a pohnojím.

⁹Snad příště ponese ovoce; jestliže ne, dáš jej porazit.“

⁶A zahradník řekl k Bohu: „Dovol, ať jej očistíme (od plevele), okopáme a zalijeme vodou.

Když pak neponese ovoce, vykopeme hned jeho kořeny ze zahrady a na jeho místo zasadíme jiný.“¹⁰

Srovnáním obou textů v českém překladu nacházíme několik drobných i významnějších rozdílů:

- Ve verzi obsažené ve ZjPt^E je fíkovník hned na začátku ztotožněn s Izraelem.
- Zatímco u L se fíkovník nachází ve vinici, ve ZjPt^E roste v zahradě; podobně vinař je alternován zahradníkem. Tento rozdíl snad vznikl na cestě textu mezi překlady a asi nebude příliš významný. Pěstování fíků společně s vinnou révou nebylo ve starověku nijak neobvyklé,¹¹ na tomto místě však není spojení s vínem důležité; hlavní je pro posluchače či čtenáře informace, že fíkovník roste na dobré, úrodné půdě a jeho neplodnost tedy není způsobena vnějšími podmínkami.¹²
- Ve ZjPt^E si majitel fíkovníku přichází pro jeho ovoce „dlouhá léta“ (oproti němu Lukáš uvádí „tři léta“), jeho trpělivost tedy nemůže být zpochybněna. Kromě toho si lze povšimnout šikovnější, dramatictější výstavby scény u Lukáše. Nejdříve nás seznámí se současným stavem, který není nijak zarážející (L 13,6); až v dialogu s vinařem vykresluje scénu, dodává pozadí a my se dozvídáme, že se jedná o situaci opakovanou. Ve ZjPt^E tak podobenství přichází o jednu pointu.
- Lukášovský zahradník nabízí jako léčbu fíkovníku okopání a pohnojení, ve ZjPt^E je řeč o zbavení plevele, okopání a zalití vodou. V obou případech má tedy být kolem stromu zkypřena půda a má mu být zajištěna dobrá výživa, ať už v podobě kompostu nebo vody. Ve ZjPt^E se navíc mluví o zbavení plevele, tedy škůdců, které fíkovníku/Izraeli brání v růstu a plodnosti.

¹⁰ Viz pozn. 1.

¹¹ W. R. TELFORD, *The Barren Temple and the Withered Tree* (JSNS Supplement Series I, Sheffield 1980), s. 166, pozn. 19 (cit. dle R. BAUCKHAMA, „The Two Fig Tree Parables,“ s. 281, pozn. 46).

¹² Vzdálenější paralelu mohou představovat starozákonní pasáže, které popisují Boží kultivaci jeho vinice-Izraele (Ž 80,9; Iz 5,2; 27,3). Srv. R. BAUCKHAM, „The Two Fig Tree Parables,“ s. 282.

- V závěrečném verši hovoří Lukášův vinař v singuláru a vypořádání se s neplodným fíkovníkem přenechává svému pánovi (jakkoliv si lze stěží představit, že by se pán oné situace zhostil osobně), ve ZjPt^E jako by se oproti tomu měl zahradník rozhodnout strom odstranit spolu se svými pomocníky sám.
- Hlavní rozdíl mezi oběma podobenstvími spočívá ovšem v intenzitě závěrečného vyrovnání: zatímco Lukáš hovoří „jen“ o poražení fíkovníku, ZjPt^E je silnější – zde je rovnou řeč o vykopání jeho kořenů a nahrazení stromu jiným. Je-li fíkovník výslovně ztotožněn s Izraelem, můžeme nahrazení vyložit jako ztrátu pozice vyvoleného národa ve prospěch formující se křesťanské církve.¹³

Jaké události v Izraeli budou znamením konce světa?

Pokračujeme nyní ve výkladu druhé kapitoly etiopského Zjevení Petrova. Na scéně jsou dva fíkovníky – jeden rašící, který svým růstem ohlašuje konec světa, a druhý neplodný, jenž má poslední šanci, aby svou aktivitu projevil, jinak bude vykopán i s kořeny a nahrazen jiným. Po odvyprávění lukášovského podobenství – jež působí v textu jako vsuvka nedávající žádnou odpověď na Petrovu námitku, že „fíkovník raší po všechny své dny a každý rok přináší ovoce svým pánům“ – Ježíš znovu zdůrazňuje:

^{7a}Nepochopils, že fíkovník je dům Izraele?

Identifikace s Izraelem by zjevně měla platit v obou případech. Jaké události, jež budou znamením konce světa, v Izraeli tedy musí nastat? Ježíšova řeč pokračuje slovy:

^{7b}A tak ti pravím, že až naposledy vyraší, vyvstanou lžimesiášové¹⁴ a budou slibovat: ‚Já jsem Mesiáš,¹⁵ který přišel do světa.‘ A až (lidé) uvidí špatnost jeho¹⁶ konání, budou se obracet za nimi a zapírat toho, jehož uctívali naši otcové,¹⁷

¹³ Podle R. BAUCKHAMA, „The Two Fig Tree Parables,“ s. 282n, tento posun napovídá, že by se mohlo jednat o verzi podobenství, která kolovala v židokřesťanských kruzích blízkých autoru Matoušova evangelia. Podle ní dostal Izrael šanci, a když dále nenesl ovoce, byl nahrazen církví.

¹⁴ Mk 13,22 par. Srv. též 1J 2,18; 2Pt 2,1; Mt 24,11; 7,15; Did 16,3–4.

¹⁵ Mt 24,5.

¹⁶ Tj. onoho falešného mesiáše, sg. (BUCHHOLZ, Your Eyes will be opened, s. 278).

¹⁷ Výraz „naši otcové“ se zde musí vztahovat ke generaci prvních křesťanů z pohledu autora spisu; v ústech Ježíše, jako je tomu zde, nedává smysl. Stejně tak

toho, jehož ukřižovali (?), prvního Mesiáše, a tím těžce zhřešili.¹⁰ Tento lhář však nebyl Mesiáš. A když jím pohrdnou, bude je pobíjet mečem a mnozí se stanou mučedníky.¹¹ Poté vyraší větve fíkovníku, totiž domu Izraele, a jeho rukou bude mnoho mučedníků, mnozí zemřou a stanou se mučedníky.¹² Pak budou poslání Henoch a Eliáš, aby je poučili, že on je ten svůdce, který musí přijít do světa¹⁸ a činit znamení a zázraky, aby svedl.¹⁹¹³ A proto se ti, kteří zemřeli jeho rukama, stanou mučedníky a budou počítáni k dobrým a spravedlivým mučedníkům, kteří se za svého života zalíbili Bohu.

Ve druhé části 2. kapitoly ZjPt^E (2,7–13) se o fíkovníku hovoří ještě dvakrát, v obou případech o jeho „rašení“. Konečné vyrašení je uvedeno do souvislosti s falešnými mesiáši, o nichž byla řeč již v první kapitole jako o jednom ze znamení konce světa. Zřejmě se zde jedná o návrat k fíkovníku ohlašujícímu svým růstem začátek léta – či konec světa –, se kterým jsme se setkali na počátku druhé kapitoly. Po konečném vyrašení je ovšem zmíněno ještě jedno, a to ve spojení s mučednictvím těch, kteří pohrdnou falešným mesiášem.

R. Bauckham ve svém článku navrhuje „konečné vyrašení“ vykládat jako konverzi řady Židů ke Kristu ještě před objevením se falešných mesiášů. Druhou zmínku o rašení vztahuje k pronásledování Antikristem a podle něj by tu mohlo znamenat mučednictví židokřesťanů nebo konverze Židů ke Kristu za vlády Antikrista, jež povedou k jejich mučednictví. Jedná se ovšem o závěry poměrně spekulativní.

Zajímavější je Bauckhamova úvaha o tom, zda autor Zjevení Petrova vůbec rozlišuje rašení větví a fázi plodů, která je relevantní vzhledem ke spojení dvou podobenství o fíkovníku v první části kapitoly: „Vztahuje se rašení ke konverzi Židů, kteří pak vydají plod v mučednictví? Je mučednictví sklizením plodů? Nebo rašení odkazuje k mučednictví židokřesťanů, kteří pak vydají plody v podobě obrácení zbytku Izraele?“²⁰ Bauckham na tomto místě připomíná zajímavou paralelu z rabínských pramenů, kde je obrazu trhání fíků užito ve vztahu ke smrti spraved-

následující slova „jehož ukřižovali, prvního Mesiáše, a tím těžce zhřešili“ jsou z úst Kristových nemístná. Musíme předpokládat, že autor buď na chvíli zapomněl, z čí perspektivy píše, nebo že některý z veršů byl přidán později. Původní text mohl znít pravděpodobně takto: „a zapřeli prvního Mesiáše, který byl ukřižován“. Srv. BUCHHOLZ, *Your Eyes will be opened*, s. 287.

¹⁸ 2J 7; Zj 12,9.

¹⁹ Mk 13,22 par.

²⁰ „The Two Fig Tree Parables“, s. 284.

livých. Bůh, majitel svého fíkovníku, Izraele, sklízí plody, když vydává spravedlivé Židy smrti.²¹

Tato perspektiva by výše uvedené „lukášovské“ podobenství o fíkovníku obohatila o zajímavý obraz – neplodný fíkovník značí nepřítomnost spravedlivých v Izraeli. Fíkovník (= Izrael) má dostat ještě jednu šanci, jinak mu hrozí zkáza a nahrazení. Je touto šancí Izraele obrácení ke Kristu? Konečné vyrašení fíkovníku ve druhé části druhé kapitoly by vskutku mohlo znamenat jakousi obnovu způsobenou starostlivou péčí zahradníka (= Ježíše). Fíkovník znovu vydá plody – spravedlivými Židy ale budou zřejmě ti, kdo se obrátí ke Kristu.

Podívejme se, nakolik nám tento exkurs může pomoci při výkladu již citované druhé části 2. kapitoly Zjevení Petrova. Celá tato „mesiášská“ pasáž je obtížná nejen kvůli porušené větě (její rekonstrukce viz pozn. 17), ale i jisté nekonzistentnosti. Čteme zde o falešným mesiáších, kteří se budou prohlašovat za Mesiáše pravého a za nimiž/nímž (zde text náhle přechází do singuláru) se – snad ze strachu z jejich/jeho činů – příznivci „prvního Mesiáše“ budou obracet. Po čase ovšem prohlédnou, obrátí se zpět, budou za toto odpadlictví „pobíjeni mečem“ a stanou se z nich mučedníci. Pozornost badatelů zde vzbuzuje hlavně onen náhlý přechod do singuláru – z obvyklého tématu falešných mesiášů se „vylupuje“ lžimesiáš jediný, kterému je navíc přisouzeno trestání odpadlíků. Možnost výkladu této obtížné pasáže tak hledali v událostech, které zažíval sám autor Zjevení Petrova.

Vzhledem k tomu, že velká část této apokryfní apokalypsy, vzniklé někdy mezi lety 100–150 po Kr.,²² odráží situaci pronásledování (např. v 7. a 9. kap. ZjPt^E jsou v rámci popisu pekelných trestů vícekrát zmíněni ti, kdo hanobili cestu spravedlnosti a kdo pronásledovali a podváděli spravedlivé), je velmi pravděpodobné, že zde autor popisuje situaci, kdy se mnoho Židů připojilo k muži, o kterém bezpečně víme, že si v Palestině

²¹ bChagiga 5a, Genesis raba 62,2, o nepřítomnosti fíků na stromě srv. Mi 7,1, Jr 8,13. Srv. R. BAUCKHAM, „The Two Fig Tree Parables;“ s. 284, cituje dle W. R. TELFORDA, *The Barren Temple and the Withered Tree* (JSNS Supplement Series I, Sheffield 1980), s. 181n.

²² Přibližný *terminus ad quem* je dán zmínkou KLÉMENTA ALEXANDRIJSKÉHO o Zjevení Petrově, pravděpodobnou závislostí Sibylliných věšeb 2,238–338 na tomto spise a zmínkou o něm v Muratorihó kánonu. *Terminus a quo* lze přibližně určit dobou vzniku Čtvrtého Ezdráše (kolem r. 100 po Kr.) a Druhého listu Petrova, tedy spisů, z nichž ZjPt zřetelně čerpá.

po r. 130 po Kr. nárokoval mesiášský titul²³ – Bar Kochbovi.²⁴ Přímoú zmínku o pronásledování křesťanů Bar Kochbou nacházíme u jeho současníka, křesťanského apologety Iústína,²⁵ a tvrdým trestům zřejmě neušli asi jeho odpůrci z židovského tábora.

Např. D. D. Buchholz vykládá ZjPt^E 2,7–13 následovně:

„Někteří křesťané (snad židokřesťané) budou obdivovat Bar Kochbu a přijmou jej za Mesiáše, nebo se k němu alespoň přidají, čímž zapřou Ježíše Krista. Pak ovšem poznají, že je to mesiáš falešný, a zavrhnou jej; on je na oplátku bude pronásledovat a některé z nich zabije. Pak budou poučeni Henochem a Elijášem. Budou považováni za mučedníky, i když se nechali svést.“²⁶

Pokud je identifikace falešného mesiáše s Bar Kochbou správná, usnadnilo by to velmi rovněž dataci a lokaci spisu: Palestina v letech Bar Kochbova povstání (které ještě zjevně nebylo poraženo), tedy léta 132 až 135 po Kr.²⁷ V jiném kontextu by narážky na Bar Kochbovo mesiášské hnutí byly nezajímavé.

Plody fíkovníku

Na závěr se pokusme shrnout, co nám etiopské Zjevení Petrovo říká o fíkovníku. Ve všech výskytech má fíkovník eschatologické konotace. V prvním podobenství je rašení fíkovníku výslovně předznamenáním konce světa. Toto podobenství je dále rozvinuto lukášovským podobenstvím o fíkovníku, který již dlouho nenese plody a jemuž hrozí vykořenění a na-

²³ Doklady Bar Kochbových mesiášských nároků se nacházejí jak v rabínské literatuře, tak v křesťanských pramenech. Nejdůležitější zmínka z rabínské literatury se dochovala v Jeruzalémském talmudu, traktátu Taanit 4,8, fol. 68d, z křesťanů se o něm zmiňuje EUSEBIOS (h.e. IV,6,2) a IÚSTÍNOS (apol. I,31,6). Srv. P. SCHÄFER, *Dějiny Židů v antice. Od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*, Praha 2003, s. 143–146.

²⁴ Domněnku, že falešným mesiášem ve Zjevení Petrově je Bar Kochba, vyslovil jako první H. WEINEL, *Neutestamentliche Apokryphen*, s. 317; následují jej M. GOGUEL, „A propos du text nouveau de l'apocalypse de Pierre,“ *RHR* 89 (1924), s. 198, A. LOISY, *The Birth of the Christian Religion*, London 1948, s. 37, a A. Y. COLLINS, „The Early Christian Apocalypses,“ *Semeia* 14 (1979), s. 72.

²⁵ Srv. IUST. APOL. I,31,6: „Během židovské války, jež nedávno vypukla, totiž vůdce vzbuřených Židů Bar Kochba (Barchóchebas) poručil, aby nejtěžší tresty dostávali ti křesťané, kteří nezapřeli a nezuráželi Ježíše Krista.“

²⁶ *Your Eyes will be opened*, s. 278.

²⁷ Podle SÓZOMENA, h.e. VII,19, bylo v Palestině Zjevení Petrovo čteno o Velkém pátku ještě v 5. století.

hrazení jiným. Pak se v kontextu druhé kapitoly znovu hovoří o rašení fíkovníku, jednou v souvislosti s falešnými mesiáši, podruhé s mučednictvím. Fíkovník je přitom třikrát výslovně identifikován s Izraelem.

Fíkovník neplodný bychom na základě výše uvedených výkladů nejspíše vyložili jako Izrael, kde chybí spravedliví, jež by mohl pán zahrady – Hospodin – „sklízet“. Díky starostlivé péči zahradníka – Ježíše –, který mu dopřává zvláštní péči, ovšem fíkovník zažívá obnovu, a tak znovu raší a snad vydává i plody: plody v podobě nových spravedlivých, tedy Židů, kteří se obrátili ke Kristu. Fíkovník Izrael tak byl uchráněn zkázy díky hrstce spravedlivých, kteří rozpoznali znamení doby, nedali se svést falešným mesiášem a v odporu proti tomuto Antikristu obětovali svůj život.

Spor o svobodu Svoboda v listech Pavla z pohledu dějin bádání*

Peter Cimala

Summary: A Freedom Controversy. Freedom in the Letters of Paul in the History of Research. The article presents an outline of research about an important notion in the theology of the apostle – *eleutheria* in Greek (freedom/liberty). Although including the pivotal and stimulating monographs or papers since 1902, when the first scholarly study by Johannes Weiss appeared, the paper emphasizes the last 30 years of research. The first part of the title, “a freedom controversy”, is borrowed from the title of G. Dautzenberg’s review (1990) of two key monographs on the subject, published in 1985 (S. Jones) and 1989 (S. Vollenweider). Dautzenberg uses the word “controversy” for the comparison and the aim of this paper is to prove the validity of this description by showing the primary roots of this ongoing dispute or disputes, that are not only methodological, but theological and exegetical as well. One part is focused on the Czech New Testament research of the subject. The outline questions many established presumptions and stresses the diversity in this area of New Testament research. Important issues are singled out and observation made that “the controversy about freedom” in the letters of Paul is by no means over. The shifts in the understanding and interpretation of freedom in Pauline theology in the 20th century are described, in order to gain some reliable starting point for “a new perspective” on freedom in the 21st century.

Úvodní část názvu („spor o svobodu“) vychází z titulu článku G. Dautzenberga z roku 1990,¹ ve kterém autor srovnává dvě novozákonní monografie o svobodě publikované v rozmezí pouhých dvou let (1987 a 1989). Obě jím recenzované studie se věnují řeckému pojmu *ἐλευθερία* (dále jen *eleutheria*) ve čtyřech listech apoštola Pavla, tzv. Hauptbriefe (Ga, 1 a 2K a Ř). Proč nadepisuje své srovnání jako „spor o svobodu“ bude

* Článek je přepracovanou kapitolou disertační práce s názvem Svoboda v listu Galatským: *Eleutheria* jako soteriologická metafora. Vedoucí práce prof. Petr Pokorný, ETF UK v Praze.

¹ DAUTZENBERG, Streit um Freiheit.

zřejmé z pozdějšího přehledu. Nás bude zajímat jiná otázka. Nastala za posledních několik let změna, nebo stále platí, že spor o svobodu v Pavlově teologii trvá?

Cílem následujících oddílů je představit obsahovou i metodickou stránku sporu/sporů o svobodu u Pavla, s nimiž se musí vypořádat každá práce, hodlající pojednat o daném tématu. Na základě předložených výsledků bádání chci odpovědět na položenou otázku, zda spor o svobodu u Pavla trvá nebo nikoliv. Vedle toho má studie poskytnout čtenáři seznam klíčových prací k tématu.² Dále má sloužit jako uvedení do diskuse, ze kterého mají být zřejmé hlavní otázky spojené s pojmem svoboda (*eleutheria*) podle listů apoštola Pavla, a to ve světle staršího i současného bádání.³ Protože v Pavlových listech je svobodě věnován největší prostor ze všech novozákonních knih, dotýká se pozorování ve svém důsledku všech pokusů vyložit křesťanskou svobodu z pohledu Nového zákona.

Přestože těžištěm následujících oddílů je posledních téměř 20 let bádání, pro ucelený pohled na vývoj bádání budou představeny a citovány také klíčové práce staršího data. Stručné uvedení do dějin bádání je členěno následujícím způsobem: I. Klíčové studie do roku 1987; II. Práce Jonese a Vollenweidera (1987 a 1989); III. Studie po Jonesovi a Vollenweiderovi; IV. Domácí bádání k tématu a překlady do českého jazyka; V. Klíčové otázky k bádání. Přehled je řazen primárně chronologicky (jak naznačují data vydání za jmény), nicméně u několika autorů je dána přednost ucelenosti jejich přínosu k tématu, a proto jsou přiřazeny studie nebo slovníkové články, které vyšly až s odstupem. Tím je také umožněno sledovat spojitosti mezi monografií a článkem.⁴

² Pro obsáhlý seznam literatury k tématu srv. VOLLENWEIDER, *Freiheit als neue Schöpfung*, 409–443.

³ Navazuji na přehled dějin bádání, který předkládá Stanley F. Jones v úvodu své publikované disertace z roku 1987. JONES, „*Freiheit*“ in den Briefen des Apostels Paulus, 11–16.

⁴ Jak bude patrné z přehledu, autorům monografií bývá zpravidla svěřen odpovídající pojem ve standardních slovnících a lexikonech (ThWNT/TDNT, RGG, ABD, EWNT/EDNT aj.). Protože většina studentů i teologů začíná své bádání právě slovníkovým článkem k danému tématu, dostávají se jednotlivé důrazy (metodické i obsahové) k širšímu okruhu čtenářů právě touto cestou. Monografie nebo samostatná studie přichází ke slovu až při hlubším zájmu o danou problematiku.

I. Klíčové studie do roku 1987

Za nejstarší odborné pojednání zaměřené na téma svobody u Pavla můžeme považovat studii německého novozákonníka Johannese Weiße (1902).⁵ V této práci jsou stanoveny určující otázky pro následné bádání jako takové.⁶ Weiß začíná své pojednání dvojím postřehem: (a) myšlenka svobody se v listech Pavla nevyskytuje nikterak často; (b) v myšlence svobody je shrnut hlavní proud myšlenek apoštola.

„Der Gedanke der Freiheit kommt in den Briefen garnicht so häufig vor. Es bedurfte schon eines tieferen und eindringenderen Verständnisses, um zu erkennen, daß in der That in dieser Idee die Hauptgedankenströmungen des Apostels zusammengefaßt werden können.“ (6)

Cílem Weißovy studie je zasadit Pavlovy výroky do historického kontextu a otevřít otázku po původu této myšlenky.

„Die Freiheitsidee des Apostels wollen wir heute ins Auge fassen. Wir suchen ein geschichtliches Veständnis zu erreichen, indem wir den besonderen und eigentümlichen Sinn, in welchem Paulus diese Ausdrücke braucht, uns vergegenwärtigen; wir fragen nach den verschiedenen Beziehungen und Verbindungen, durch die der Gedanke mit dem übrigen Gefüge seiner Anschauungen zusammenhängt. Vor allem aber müssen wir, um wirklich geschichtlich zu verfahren, die Frage nach der Herkunft der Idee anwerfen.“ (7)

Weiß přichází s trojdílným členěním svobody, které je zároveň rozdělením celé studie: svoboda od Zákona, svoboda od hříchu a svoboda od světa.⁷ Na řadě příkladů autor dokládá paralely i odlišnosti v pojetí svobody u Pavla a stoiků, pozornost je věnována především Epiktétovi. Na konci studie shrnuje své pozorování následovně:

„Die geschichtliche Vergleichen hat uns gezeigt, daß in der That eine große Verwandtschaft, oft bis in der Ausdruck hinein, mit dem Gedanken der Stoiker vorhanden ist. Wir haber aber auch gesehen, wie die Idee der Freiheit bei Paulus, in einen ganz anderen Zusammenhang verpflanzt, eine völlig neue Gestalt gewonnen hat. Sie ist eine durchaus religiöse Idee geworden.“ (33)

⁵ WEISS, Die Christliche Freiheit, přednáška z roku 1901 přednesena ve Stockholmu.

⁶ Klíčové postavení Weißovy studie uznává také JONES, „Freiheit“ in den Briefen des Apostels Paulus, 11.

⁷ „Im Wesentlichen können wir drei Wendungen des Begriffes bei Paulus unterscheiden: die Freiheit von Gesetz, die Freiheit von der Sünde, die Freiheit von der Welt und ihren Freuden und Leiden.“ (11).

Navzdory podobnostem mezi Pavlem a stoiky Weiß konstatuje, že svoboda u Pavla je zasazena do zcela odlišné souvislosti a získala novou podobu (Gestalt). Je odmítnuta dvojí krajnost, a to jak apologetický zápas, který se snaží prokázat naprostou originalitu Pavla a nedotčenost helénistickým světem, tak také tendence odvozovat vše z prostředí helénistického (především stoického) a považovat Pavla za nekritického recipienta helénistické tradice.

Ve svém obsáhlém článku volí Michael Müller (1926)⁸ pro popsání obsahu pojmu svobody dvojí hledisko: „svoboda od“ (Freiheit von) a „svoboda k“ (Freiheit zu). „Svobodu od“ chápe trojdílně jako svobodu od Zákona, hříchu a smrti (183).

Článek Heinricha Schliera (1935)⁹ musí být věnována zvláštní pozornost již proto, že je obsažen v nejrozsáhlejší novozákonním slovníku, který byl určující po velkou část 20. století. Oddíl je členěn následovně: (A) Der politische Begriff der Freiheit im Griechentum, (B) Der weltanschauliche Begriff der Freiheit im Hellenismus (Stoa); (C) Der Begriff der Freiheit im NT. O svobodě v NZ je pojednáno trojdílně: *eleutheria* jako svoboda od hříchu, Zákona a smrti. (492) Ze struktury i obsahu Schlierova článku je zřejmé, že židovské pozadí je zcela vynecháno, také výskyt *eleutheria* výroků v LXX není zmíněn. Sdílím Lochmanovu kritiku Schlierova článku. Podle něj je článek neuspokojující a zmiňuje dva důvody. Hovoří jednak o hranicích metody sledující dějiny pojmu (Begriffsgeschichte) a poukazuje na důležitost starozákonního pozadí, které v článku schází.¹⁰ Můžeme zde zmínit, že slovník TBNT se snaží vyvážit tuto slabinu Kittelova slovníku, proto analyzuje slovní pole (sémantické pole), nikoliv izolované pojmy, pozornost je také věnována tématu ve SZ.

Ernst Fuchs (1949)¹¹ napsal článek Freiheit pro třetí vydání RGG (1958).¹² Podle Fuchse nepřináší NZ učení o svobodě, nýbrž svobodu samu. Svoboda v NZ stojí v protikladu ke hříchu a vůbec ke každé starosti o naše sebeurčení. „Es läge nun nahe, die christliche Freiheit als Freiheit von Sünde, Tod und Gesetz zu beschreiben, wie das Paulus in Röm 5-8 tut.“ Opět můžeme sledovat trojdílnou strukturu, jakou má již článek Schliera.

⁸ MÜLLER, Freiheit, 177–236.

⁹ SCHLIER, ἐλευθερος, 484–500.

¹⁰ LOCHMAN, Versöhnung und Befreiung, 99.

¹¹ FUCHS, Die Freiheit des Glaubens.

¹² FUCHS, Freiheit, 1101–1104.

Přestože Rudolf Bultmann nenapsal monografii o svobodě, věnoval tématu několik samostatných studií¹³ a další bádání ovlivnil především skrze svou Teologii Nového zákona (Theologie des Neuen Testaments, 1. vydání 1958), kde *eleutheria* dostala značný prostor. Pojednání o svobodě tvoří v jeho díle čtvrtou a závěrečnou část oddílu k Pavlově teologii (Die Theologie des Paulus), a to celkem tři paragrafy § 38–40 (331–353).¹⁴ V čem lze spatřovat jeho vliv na další bádání? Především v tom, že zařadil svobodu mezi hlavní pojmy v Pavlově teologii, dále členěním jeho pojednání o svobodě.¹⁵ Druhá část kapitoly s názvem „Der Mensch unter der πίστις“ je rozdělena následovně: (a) spravedlnost Boží; (b) milost; (c) víra; (d) svoboda. V jeho práci bylo potvrzeno trojdílné schéma, které se stalo určujícím pro popsání svobody:

§ 38 Die Freiheit von der Sünde und der Wandel im Geist

§ 39 Die Freiheit vom Gesetz und die Stellung zu den Menschen

§ 40 Die Freiheit vom Tode

Touto optikou začali pojem *eleutheria* u Pavla zkoumat také Bultmannovi žáci.¹⁶ Vliv jeho teologie na novozákonní bádání není třeba dokládat. Klíčové postavení křesťanské svobody pro interpretaci evangelia u Bultmanna je možné sledovat napříč jeho dílem.¹⁷ Bultmannův zájem je pochopitelný také na pozadí existenciální analýzy, pro kterou je podstatné svobodné a autentické rozhodnutí jedince, známé Bultmannovo „entweder–oder“. Jedním z opakujících se důrazů je svoboda od sebe sama a odmítnutí svobody jako svévole. „Pravá svoboda není subjektivní svévolí, je to svoboda v poslušnosti. Svoboda subjektivní svévole je sebeklamem.“¹⁸ Pro další bádání by bylo přínosné zpracovat Bultmannovo pojetí svobody napříč celým jeho dílem.

¹³ BULTMANN, Gnade und Freiheit, 149–161. Tentýž: Der Gedanke der Freiheit, 42–51. Týž: Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit, 274–293.

¹⁴ Čísla stran podle 6. vydání z roku 1968.

¹⁵ Obdobně hodnotí svobodu již Bultmannův učitel WEISS (viz výše).

¹⁶ Sr. CONZELMANN, Grundriß der Theologie, § 35 De libertate Christiana (Paulinische Ethik): I. Die Freiheit vom Gesetz; II. Die Freiheit vom Tode; III. Das neue Leben (Paränese) .

¹⁷ Lze dobře doložit na dílech, které nejsou zaměřeny na svobodu např. Ježíš Kristus a mytologie nebo Dějiny a eschatologie.

¹⁸ BULTMANN, Ježíš Kristus a mytologie, 30.

Práce Maxe Pohlenze (1955)¹⁹ patří mezi základní studie k pojmu *eleutheria* v antice a helénismu. Jeho práce platí za hlavní zdroj při mapování možných kontextů, které měly vliv na pojetí křesťanské svobody. Ke svobodě v NZ se Pohlenz vyjadřuje pouze v závěru své studie. Jeho hodnocení je pro naše pozorování zajímavé. Dochází k tomu, že zatímco řecká svoboda je bytostně spojena se sebeurčením jedince, u Pavla je spjata se spásou a vysvobozením od hříchu. „Die griechische Freiheit ist die Selbstbestimmung des natürlichen Menschen; die paulinische ist die gottgewirkte Befreiung von der Macht der Sünde, ist Erlösung.“ (182) V závěru Pohlenz opakuje zjištění, že pavlovsko-křesťanská svoboda je podle původu a podstaty odlišná od svobody řecké.

„Das Entscheidende ist jedoch: Die paulinisch-christliche Freiheit ist nach Ursprung und Wesen von der griechischen ganz verschieden; aber es kann doch kein Zufall sein, daß sie in der praktischen Ethik sich so eng berühren. Und es gibt eins, das sie verbindet. Das ist das Bewußtsein, daß der Mensch seine Bestimmung nur erreichen kann, wenn er sich aus den Fesseln der Sinnlichkeit und der materiellen Begehungen löst und sich die Freiheit seines wahren Ich erringt, eine Freiheit, die ihren festen Halt gerade in der Bindung an eine höhere Macht sucht und findet.“ (187)

Jednu z mála prací o svobodě u Pavla napsanou v anglickém jazyce představuje studie R. N. Longeneckera (1964).²⁰ Jak naznačuje již název „Pavel: apoštol svobody“, jde o monografii zaměřenou obecněji k postavě a teologii Pavla. Svoboda se dostává do centra pozornosti až v 7. kapitole s názvem: „Liberty in Christ“ a 8. kapitole: „The Exercise of Liberty“, kde autor zkoumá nejdříve pozadí a paralely Pavlových výroků o svobodě, a poté uplatnění křesťanské svobody. Co se týče pozadí svobody v NZ, odmítá názor, že idea svobody je cizí židovskému myšlení. (160) Své tvrzení stručně dokládá a dochází k závěru, že na Pavlovo myšlení mělo větší vliv židovské pozadí, než pozadí řecké (stoické), jakkoliv si je vědom řady paralel mezi texty Pavla a řeckou filosofií.²¹ Zásadní odlišnost Pavlova užití pojmu *eleutheria* ve srovnání s dalšími autory a tradicemi shledává právě ve spojení svobody s Kristem a s formulí „v Kristu“ (160–170). „Christian

¹⁹ POHLENZ, Griechische Freiheit.

²⁰ LONGENECKER, PAUL: Apostle of Liberty. Je překvapivé, že Jones, autor z anglofonní oblasti, tuto práci nezmiňuje.

²¹ „Rather than Stoic thinking, probably the Jewish conviction of true liberty as being teocentric was more basic in the formulation of the Apostle's thought“ (160)

liberty is constituted only „in Christus“, píše Longenecker (170). Vedle „indikativu svobody“ (170–174) si všímá také etických implikací a „imperativu svobody“ (174–180). Svoboda je také svobodou uplatňovanou a užívanou v křesťanském společenství i mimo něj. Vlastním zdrojem i omezením křesťanské svobody je láska (*agapé*).

Za první novozákonní monografii o svobodě můžeme považovat práci Kurta Niederwimmera (1966),²² která stále patří k hlavním pojednáním k našemu tématu. Podobně jako Weiß stanovuje dvojí úkol své studie o svobodě: (a) nábožensko-dějinné zasazení svobody, (b) představení jejího obsahu. Niederwimmer postupuje od zkoumání pozadí svobody (*Die Vorgeschichte des Freiheitsbegriffes*) k původu a problematice pojmu v NZ (*Die Paradoxie der Freiheit*). V závěrečné kapitole zkoumá eschatologickou svobodu (*Die Eschatologische Freiheit*), a to ve třech krocích: I. *Die Freiheit der Gottesherrschaft* (Jesus); II. *Die Freiheit im Heiligen Geist* (Paulus); III. *Die „wahre“ Freiheit* (Johannes). Oddíl o Pavlovi, který nás zajímá nejvíce, začíná konstatováním, že základem svobody je Kristovo zjevení. Klade důraz na osvobození skrze Krista (178–187). Kapitola s názvem „*Die Verwirklichung der Freiheit*“ obsahuje trojdílné členění svobody, které známe z předešlého bádání (Schlier, Fuchs, Bultmann): *Freiheit von der Sünde*, *Freiheit vom Gesetz*, *Freiheit vom Tod* (188–220). Niederwimmer pojednává o svobodě v NZ systematicky, nikoliv po knihách. Obdobně zpracovává slovníkové heslo *eleutheria* a odvozeniny, které napsal pro známý exegetický slovník EWNT.²³ Věnuje pozornost *eleutheria* výrokům v listech Pavla, Jakuba a Petra, i ve dvou evagelicích (Mt, J). Má za to, že dominantní postavení zaujímá svoboda v eschatologickém smyslu. „*Als eschatologische Freiheit ist Freiheit universales Heilsgut.*“ (1055)

Dieter Nestle (1967) napsal zaměřením i rozsahem obdobnou monografii jako Max Pohlenz.²⁴ V této studii autor předkládá „*Begriffsgeschichte*“ pojmu *eleutheros* a jeho odvozenin, které mají sloužit jako krok k výkladu výrazu v NZ. Analyzuje etymologii pojmu, nejstarší doklady *eleutheros* u Homéra a dále vývoj svobody přes politické pojetí v polis až po náboženský význam svobody v kynicko-stoické tradici. Pro pavlovské

²² NIEDERWIMMER, *Der Begriff der Freiheit*.

²³ NIEDERWIMMER, ἐλευθερος, 1052-1058. První vydání roku 1980, druhé a doplněné vydání, ze kterého vycházím, bylo vydáno v roce 1992.

²⁴ NESTLE, *Eleutheria: Studien zum Wesen der Freiheit*.

bádání a diskusi o stoickém vlivu na jeho myšlení je důležitá kapitola věnována Epiktétovi nazvaná: „Der Kampf um den religiösen Sinn von Eleutheria“ (120–135).

Na studii navazuje článek *Freiheit* v RAC (1972),²⁵ který zahrnuje přehled o svobodě od řeckého pozadí až po dobu Konstantinovu (4. st. po Kr.). Zásadní pro dějiny bádání a naše zkoumání jsou následující teze. Podle Nestleho to byl Pavel, kdo vnesl svobodu jako „Heilswort“ (Ga 5,1) do křesťanského zvěstování (280). Dále se vyslovuje proti centralitě svobody v teologii Pavla, neexistuje tedy žádné pavlovské učení o svobodě. Proto se vyslovuje proti pojetí Bultmanna, Jüngela a Conzelmanna (výslovně zmiňuje tyto tři autory i jejich práce), kteří věnují svobodě celou kapitolu pavlovské teologie. (281) Kritický postoj k dosavadnímu bádání odráží také metodika, kterou ve svém článku zvolil. Postupuje nikoliv tématicky (svoboda od smrti, hříchu a Zákona), nýbrž stručně analyzuje *eleutheria* výroky v jednotlivých listech Pavla, a to v pořadí Ga, 1K, Ř a 2K (281–284). Jak bude patrné níže, až s odstupem času našel Nestleho postup své místo v novozákonním bádání, taktéž jeho kritika centralitě svobody u Pavla byla některými badateli přijata a rozpracována.

Velmi obsáhlý a podnětný článek o svobodě publikoval Heinz Schürmann (1971).²⁶ Klade si otázku, zda je možno při hledání stručného vyjádření víry (Kurzformel des Glaubens) považovat svobodu za střed evangelia. Svobodu u Pavla úzce spojuje s ospravedlněním z víry (24). V druhé části nazvané „Die Befreiung aus der Unfreiheit“ (48–58) postupuje tradičně trojdílně, tedy svoboda jako osvobození od smrti, hříchu a Zákona.

Deset let po vydání monografie Niederwimmera byla publikována další, a to z pera Franze Mußnera (1976).²⁷ Jak bude patrné níže, jeho kniha stojí v protikladu k tezí Nestleho. Mußner nachází programovou větu pro pavlovskou „Freiheitstheologie“ v listu Gal, přesně ve výroku Ga 5,1 „K té svobodě nás Kristus vysvobodil...“ Tomuto verši pak věnuje samostatnou kapitolu (14–16). Název práce „Theologie der Freiheit nach Paulus“ odpovídá jedné z tezí Mußnera.

„So ist die Idee der „Freiheit“ kein „Nebenkrater“ in der paulinischen Theologie, sondern steht in ihrem Zentrum, und sie kann, von Paulus her gesehen, geradezu

²⁵ NESTLE, *Freiheit*, 269–306.

²⁶ SCHÜRMAN, *Die Freiheitsbotschaft des Paulus*, 22–62.

²⁷ MUßNER, *Theologie der Freiheit*.

als „die Mitte des Evangeliums“ angesprochen werden. Man darf sagen: Die paulinische Theologie ist in ihrem tiefsten Wesen „Theologie der Freiheit“ (14)

Označením svobody jako „středu evangelia“ navazuje na studii H. Schürmanna (1971) a E. Käsemanna (1972). Všimněme si, že slovník je obdobný jako v diskusi o centrálnosti ospravedlnění v Pavlově teologii. Práce je strukturována tématicky, nikoliv po knihách. III. kapitola s názvem „Freiheit als eschatologische Befreiung“ (14–29) člení takto:

1. Befreiung vom Gesetz als Heilsweg
2. Befreiung von der Macht der Sünde
3. Befreiung vom Tod als eschatologischer Unheilsmacht
4. Befreiung vom „Elementen“-Dienst.

Získaná svoboda je více než svobodnou vůlí, podle Mußnera je svobodou darovanou, tedy spásným děním (IV. kapitola: Freiheit als Heilzustand). Osvobození, o kterém pojednává, má své etické důsledky pro existenci křesťana (32–44). V VII. kapitole (47–52) se věnuje vztahu Ježíše a Pavla, přičemž za původce křesťanské svobody považuje Ježíše samotného, nikoliv Pavla nebo jiného z apoštolů. V evangeliích se nemluví o svobodě v termínech *eleutheria* a jeho odvozenin, přesto Mußner připomíná mnohá místa, kde se osvobozování od svazujících sil uskutečňuje. Ježíš uvádí do svobody Božích dětí. „Die Freiheit, zu der Jesus den Menschen befreien will, ist die Freiheit der Kinder Gottes.“ (50) Svoboda leží v „logice“ evangelia a Pavel ji pouze učinil základním tématem své teologie, píše Mußner (52). Ke srovnání s židovským, řeckým a gnostickým pojetím svobody se dostává až v za polovinou práce (53–60). Prostor je věnován svobodě a budoucnosti v IX. kapitole (Freiheit und Zukunft; Zukunft und Freiheit). Je akcentováno spásné dění a vyhlášení konečné svobody. Křesťanská svoboda je podle Pavla svobodou, ke které nás Kristus osvobodil (befreite Freiheit).

Nové pohledy na téma svobody přináší H. D. Betz (1974–1977) ve svých dvou studiích. V první z nich autor podtrhuje pneumatologický důraz v listu Galatským.²⁸ Podle Pavla Galatští prožili osvobození, ale potřebují v této svobodě také zůstat, píše Betz. Zachovat si svobodu/spásu spočívá ve spolehnutí se na Ducha svatého (91). Všimá si opakovaných odkazů na přijetí Ducha svatého. Betz má za to, že počátky galatských sborů i Pavla samotného byly ovlivněny intenzivním ethusiasmem (93).

²⁸ BETZ, Geist, Freiheit und Gesetz, 78–93.

Ve druhém článku se Betz zaměřuje na svobodu obecně.²⁹ Analyzuje různé koncepty svobody, které byly aktuální a živé v Pavlově době. Studie přináší několik postřehů, které považuji za velmi podnětné pro dějiny bádání. Podle Betze je překvapivé, že svoboda u Pavla patří k hlavním pojmům jeho soteriologie.

„Paul’s concept of freedom is peculiar for a number of reasons. In fact, it is a surprise to find him use the concept at all and even more for him to make it one of the major concepts of his doctrine of salvation. Why freedom plays such an important role in Paul’s soteriology is a puzzle.“ (1)

Betzův postřeh vybočuje z předešlého bádání, ve kterém *eleutheria* k Pavlově teologii patří jako něco samozřejmého, a to v obou případech - jako centrální či okrajová část jeho teologie. Nesamozřejmost a překvapivost vyplývá z Betzova pozorování, že svoboda byla heslem propagandy (a propaganda-catchword), užívána a zneužívána k ospravedlnění různých politických a filosofických myšlenek (1). Betz neopomíná také diverzitu v helénistickém pojetí svobody a odlišné představy o řecké a římské svobodě, *eleutheria* a *libertas* (3–4). Přes doloženou mnohoznačnost spojil Pavel soteriologické výroky s tímto pojmem.

„...his doctrine of salvation is very clearly and consciously formulated as a doctrine of freedom. Paul’s ideas, however, indicate that he must have thought a great deal about the subject of freedom and that he had developed his ideas in discussion with other philosophical and religious alternatives current in his time.“ (6)

Podle Betze je pojetí svobody v Ř odlišné od Ga a 1,2K, avšak nejde pouze o taktické důvody (12). Ve své studii nepostupuje podle jednotlivých knih nebo výroků, vyhýbá se také schématům, pomocí kterých by se pokoušel Pavlovy výpovědi o svobodě utřídit nebo harmonizovat.

Novozákonník François Bovon (1986)³⁰ postupuje ve své útlé monografii tématicky, nikoliv po knihách, a nadržuje se výhradně explicitních zmínek o svobodě (*eleutheria* a odvozeniny). Nejprve shrnuje rozdíly v pojetí svobody v kontextu řeckém i židovském a konfrontuje je se svobodou křesťanskou. Překvapivě neužívá strukturu „svoboda od smrti, hříchu a Zákona“. Zamýšlí se nad svobodou z různých pohledů, např. autority, Ježíšova svobodného jednání, odpovědnosti nebo svobody před otcem.

²⁹ BETZ, Paul’s Concept of Freedom, 1-13.

³⁰ Vycházím z překladu francouzského textu JANA SOKOLA *Place de la Liberté: Bovon, Místo svobody*.

Stejně jako Mußner spatřuje zdroj křesťanské svobody, přes pojmovou chudobu evangelií, nikoliv u apoštola Pavla, nýbrž u samotného Ježíše.

„Hledáme-li skutečný původ křesťanské svobody, dospějeme vždycky, přes námitky některých učenců, k tajemné a nedostatečně známé osobě Ježíše z Nazareta. Klíčem ke křesťanské svobodě není ani stoicismus, ani gnóze, nýbrž nakonec právě chování Ježíše samotného.“⁽³⁶⁾

Podle Bovona žil Ježíš jako svobodný člověk a Pavel je pouze pokračovatelem toho, co bylo u Ježíše započato (38–39). „Pavel užívá svoji autoritu v rozhovoru i v polemice, nikdy však despotickým způsobem.“ (50–51)

V přehledu bádání nebyla zmíněna řada kratších pojednání nebo studií, které do značné míry odpovídají některému z výše uvedených důrazů.³¹

II. Práce Jonese a Vollenweidera

Shrneme-li dosavadní přehled, je zřejmé, že mezi odborné monografie k tématu svobody v NZ nebo u Pavla můžeme počítat do roku 1987 pouze práce Niederwimmera a Mußnera, ještě snad studii F. Bovona. Ostatní pojednání se dotýkají novozákonní problematiky pouze okrajově (Pohlenz, Nestle), nebo jsou dílčími studii a články, jakkoliv podnětnými (Weiß, Schürmann, Betz). Označení „odborná monografie“ snesou až práce Jonese a Vollenweidera, které byly publikovány v rozpětí dvou let. Dnes můžeme říci, že ve 20. století byly také monografiemi posledními.³²

Metodický postup publikované disertační práce Stanleyho F. Jonese (1987)³³ je naznačen v podtitulu: historická, exegetická a religionistická studie. V úvodu předkládá Jones stručný přehled bádání, ve kterém také definuje hlavní otázky ohledně svobody u Pavla (11–19). Ve třetí až páté kapitole (27–137) analyzuje jednotlivé *eleutheria* výroky, a to podle předpokládané chronologie listů, ke které se vyjadřuje ve II. kapitole (25–26), tedy 1,2K, Ga a Ř. Shrnutí vlastního pozorování je rozčleněno do čtyř bodů, které odpovídají základním otázkám, týkajících se *eleutheria* výroků (138–147):

³¹ Z prací uvedme ještě DODD, *Das Gesetz der Freiheit*, KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*.

³² Recenze k oběma knihám DAUTZENBERG, *Streit um Freiheit*, viz níže.

³³ JONES, „*Freiheit*“ in *den Briefen des Apostels Paulus*. Jedná se o disertaci, která byla předložena v roce 1984 v Göttingen, poté dopracována a publikována v řadě Göttinger *theologische Arbeiten*.

Stellung und Bedeutung des Freiheitsbegriffes innerhalb der paulinischen Theologie (138–142), Theologiegeschichtlicher Ort der paulinischen Lehre von der Freiheit im Urchristentum (142–143), Der Zusammenhang des paulinischen Freiheitsgedankens innerhalb der antiken Religions- und Geistesgeschichte (143–145).

Jones dochází k závěru, který stojí proti zažitému chápání svobody u Pavla jako svobody od Zákona: „Freiheit vom Gesetz den Ursprung des paulinischen Freiheitsgedanken nicht darstellt.“ (141) Co se týče postavení svobody v Pavlově teologii, vyslovuje se jak proti její centrálnosti, tak okrajovosti (takto také Nestle). Narozdíl od předešlého bádání hodnotí roli *eleutheria* výroků podle jednotlivých listů, přičemž si všímá, že Pavel je schopen se obejít také bez tohoto pojmu, jak dokládají např. listy 1Te, Fp nebo Fm. Přesto, píše Jones, získala svoboda v Pavlově zvěsti velkou přitažlivost.

V Jonesově článku Freedom pro ABD (1992)³⁴ jsou dobře čitelné metodické postupy i závěry jeho studie. Zdůrazňuje zasazení křesťanské svobody do vztahu k historickému pozadí, přičemž vyzdvihuje pozadí helénistické a odmítá trojdílné členění (trifold schema):

„The observation that none of these views of freedom has anything to do with the conventional schema „freedom from law, sin, and death...“ (857) List Gal neobsahuje podle Jonese koncept svobody od Zákona. „...Galatians contains no evidence for a sharply defined concept of freedom as freedom from the (Jewish) law.“ (858)

Jonesova práce se od předchozího bádání odlišuje jak po stránce metodické, tak svými závěry. Zatímco Bultmann, Niederwimmer, Mußner a jiní postupují „systematicky“, Jones odmítá trojdílné či jiné členění a analyzuje zvolené *eleutheria* výroky v rámci jednotlivých listů Pavla. Jeho přístup je výrazně exegeticko-religionistický, zajímá se tedy o srovnávání pavlovských výroků s antickými, potažmo helénistickými výroky a sleduje jejich blízkost, čímž ustupuje do pozadí teologické hledisko. Jones svou metodou i závěry „narušuje“ zaběhnutá schémata a provokuje k novému přezkoumání dosavadních postupů i výsledků, a to včetně vlastních.

K přezkoumání Jonesových závěrů došlo velmi záhy, protože Samuel Vollenweider (1989)³⁵ v úvodu své studie zmiňuje, že od června 1985 měl k dispozici dokončený rukopis disertační práce Jonese (21, pozn.č.42). Po

³⁴ JONES, Freedom, 856–859.

³⁵ VOLLENWEIDER, Freiheit als neue Schöpfung. Práce byla přijata jako habilitace na Teologické fakultě University v Zurichu v roce 1987.

metodické stránce jsou si práce Jonese a Vollenweidera podobné, a to jak zkoumáním svobody v jednotlivých knihách Pavla (Hauptbriefe), tak v jejich chronologii i ve vymezení analyzovaných *eleutheria* výroků. Sdílejí také důraz na helénistické pozadí pavlovské svobody. Rozcházejí se v závěrech svých analýz a především v otázce „svobody od Zákona“ u Pavla. Vollenweider k tomu píše:

„Unsere Arbeiten treffen sich vor allem in der Betonung des hellnistischen Hintergrunds der paulinischen Freiheitsbotschaft, während sie sich grundlegend in ihrer Beurteilung der ‘Freiheit von Gesetz’ unterscheiden.“ (21)

Struktura knihy je následující: I. Einleitung (11–21). Vynechává dějiny bádání a odkazuje na přehled u Jonese. Obsáhla kapitola II. Freiheit in der Stoa (23–101). Následuje III. kapitola zahrnující předpavlovskou tradici, a to ve třech okruzích Freiheit in Gnosis, Judentum und Judenchristentum (105–189). Ve IV. kapitole se dostává k těžišti celé studie *Eleutheria bei Paulus* (199–382). Závěrečná část je shrnutím jednotlivých kapitol a nese zároveň název celé monografie Freiheit als neue Schöpfung (Be-schluss) (397–406). Práce je doplněna obsáhlou bibliografií (409–443) a rejstříkem citátů (449–451). V hlavní části studie (IV. kapitola) se Vollenweider orientuje na slova: *eleutheria*, *eleutheros* a *eleutheroun*, avšak s ohledem na jejich sémantické pole (20). Tento okruh je zúžen na pasáže týkající se spásy: „...in denen Paulus ausdrücklich Eleutheria-Vokabeln zur Umschreibung der Heilswirklichkeit verwendet.“ (20) V nesporných listech Pavla jde o čtyři epístoly v pořadí 1,2K, Ga, Ř. Jsou zde analyzovány oddíly v tomto pořadí: 1K 8–10; 1K 7; 2K 3; Ga 4,21–31; 2,4; 3–5; Ř 7,1–6; 7–8; 8,18nn.

Vollenweider má za to, že některé myšlenky z helénistické tradice byly přijímány již v předpavlovském křesťanství a „svoboda od Zákona“ hrála důležitou roli, což Jones odmítá.³⁶

Podobně jako v případě Niederwimmera a Jonese je také Vollenweider autorem článků ve známých slovníkových řadách – *eleutheria* v TBNT,³⁷ nejnověji Freiheit pro RGG.³⁸ Mám za to, že v posledně jmenovaném článku můžeme spatřovat posun v bádání i v autorově hodnocení staro-

³⁶ „Anders als Jones denke ich ausserdem an einer Rezeption dieser Gedankformen bereits im vorpaulinischen Christentum, wo sie die Unterscheidung von Ritual- und Sittengesetz beförderten.“ (21).

³⁷ VOLLENWEIDER, Freiheit, 499–505.

³⁸ VOLLENWEIDER, Freiheit, 2000, 306–308.

zákonního vlivu na pojetí svobody v NZ. Dokazuje to skutečnost, že je zařazeno pojetí svobody ve SZ (z pera Otto Kaisera), na které Vollenweider navazuje.

III. Bádání po Jonesovi a Vollenweiderovi

Svým rozsahem a zaměřením zůstávají obě práce nepřekonány. Staly se milníky v dějinách bádání o svobodě u Pavla. Jakkoliv se objevily kritické ohlasy k jednotlivostem i celkovým závěrům obou studií (viz níže), musí se každá další studie s jejich závěry vyrovnat, a to jak po stránce obsahové tak metodické. Zvoleným postupem představili protiváhu tématickému pojetí i trojdílnému schématu, jak je známe z prací Bultmanna, Niederrimera nebo Mußnera, čímž se vrátili k Nestleho postupu. Kriticky navázali na závěry J. Weiße, který začal srovnávat zmínky u Pavla s helénistickou filosofií před více než sto lety (1902) a rozpracovali to, co bylo načrtnuto v článku Nestleho v RAC (1976). Není mi známa další monografie, která by se v podobném rozsahu věnovala svobodě u Pavla.

Ze studií po Jonesovi a Vollenweiderovi stojí za pozornost články a kratší studie, které mohou být zárodkem nového posunu v bádání. Brzy po uveřejnění práce Vollenweidera byla publikována recenze Gerharda Dautzenberga (1990),³⁹ která byla zmíněna již v úvodu. Autor pečlivě srovnává postup i výsledky studií Jonese a Vollenweidera. Jakkoliv obě práce vyšly v rozpětí dvou let a postupují podobnou metodou, všímá si oblastí, v nichž autoři nedošli ke konsensu. Dautzenberg přijímá za přesvědčivé Jonesovo zpochybnění tradiční teze, že svoboda je úzce spjata se svobodou od Zákona a lze ji popsat trojdílně jako svobodu od hříchu, Zákona a smrti (276). Jak bude patrné níže, autor se opakovaně vracel k tématu svobody i metodickému postupu těchto monografií.

Přední novozákonník James D. G. Dunn (1991)⁴⁰ publikoval útlou práci o svobodě, nejedná se však o odborné pojednání, nýbrž soubor přednášek. Dunn postupuje tématicky a stručně popisuje specifika křesťanské svobody z pohledu NZ. Publikace je velmi blízká práci F. Bovona (1986). Pro naše pozorování je důležité zjištění, že Dunn užívá schématu „svoboda od hříchu, smrti a těla“ (62–71). Svobodě od Zákona, jako nej-

³⁹ DAUTZENBERG, *Streit um Freiheit*, 265–276.

⁴⁰ DUNN, *Christian Liberty*.

kontroverznějšímu spojení, věnuje autor zvláštní pozornost, a to nejen rozsahem stran (71–76), ale také detailnějším rozpracováním. Svobodu od Zákona, o které mluví Pavel, rozděluje do čtyř bodů:

„...freedom from the condemnation of the law, freedom from the law in its role as childhood governor, freedom from the self-deception in which the law has a part, and freedom to obey the law.“ (76)

Dunn spojuje svobodu s životem ve společenství. V oddíle „Liberty and Community“ (78–105) předkládá spektrum křesťanské svobody (102). Křesťanská svoboda má svůj zdroj a projevy, které jsou cizí oběma krajnostem legalismu i libertinismu. Svoboda není pouhým individualismem, nýbrž zahrnuje zodpovědnost vůči společenství.

Dalším zásadním zdrojem pro bádání je monografie k teologii apoštola Pavla (1998).⁴¹ Je zajímavé si všimnout, že Dunn, narozdíl od Bultmanna, nevěnuje svobodě ucelenou kapitolu. O svobodě nicméně pojednává na vícero místech z odlišných perspektiv. Výrazné je hledisko soteriologické v kapitole *The Process of Salvation* (461nn), dále pak etické v oddíle *Liberty and love* (658nn).

Ve svém článku se Gerhard Dautzenberg (1996)⁴² vrací k monografiím Jonese a Vollenweidera, které recenzoval již v roce 1990. Po krátkém úvodu (65–66) následují dvě kapitoly. V první srovnává výsledky analýz jednotlivých *eleutheria* výroků obou studií (66–73), ve druhé části shrnuje vztah svobody u Pavla a v učení stoiků podle Jonese a Vollenweidera (74–76).

Z názvu třetího článku o svobodě z pera Gerharda Dautzenberga (2001)⁴³ není jasné, na jaké pojetí svobody v helénistickém kontextu se autor hodlá zaměřit. Nicméně proporce druhé kapitoly s názvem „*Freiheitsaussagen in den Paulusbrieffen*“ (58–81) prozrazují, že těžištěm práce je svoboda v listech Pavla. Metodicky postupuje stejně jako Jones a Vollenweider, tedy analyzuje *eleutheria* výroky v jednotlivých listech. Vychází také ze stejného chronologického předpokladu, tedy 1 a 2K, Ga a Ř. Autor v závěru odmítá centrálnost svobody u Pavla: „...die Freiheit trotz ihrer starken Betonung im Gal für Paulus nicht zu einer zentralen theologischen Konzeption geworden ist.“ (81) Příklání se tak k tezi, kterou vyslovil již Nestle a další, že svoboda není centrálním teologickým konceptem.

⁴¹ DUNN, *The Theology of Paul*.

⁴² DAUTZENBERG, *Die Freiheit bei Paulus*, 65–76.

⁴³ DAUTZENBERG, *Freiheit im hellenistischen Kontext*, 57–81.

Ke zmíněným článkům Dautzenberga můžeme říci, že mají obdobné důrazy a nepřinášejí příliš mnoho podnětného. Nicméně autor patří k několika málo novozákonníkům, kteří se soustavněji tématu věnují, a kriticky se vyrovnává s pracemi Jonese a Vollenweidera, přičemž potvrzuje jejich metodologii i některé z jejich závěrů.

S novým přístupem přichází Susane Plietzsch (2005).⁴⁴ Zatímco práce Jonese a Vollenweidera předpokládají především vliv helénistický a stoický na pojetí svobody u Pavla (takto také Dautzenberg), Plietzsch nabízí alternativu, po které nepřímou volá Jones, když píše: „Those who deny Stoic influence have themselves been unable to produce a coherent, convincing alternative.“⁴⁵ Autorka vytýká pracím Jonese a Vollenweidera jednak nepoměr, s jakým se věnují stoicismu a židovství, a dále to, že neberou vážně vlastní židovskou koncepci svobody (16). S tímto důrazem přišel již R. N. Longenecker (viz výše), avšak autorka jeho práci necituje. Plietzsch se neomezuje pouze na lexikální stránku pojmu *eleutheria* (takto výrazně Jones), nýbrž se pokouší zohlednit narativní a metaforické oddíly související se svobodou a vysvobozením. Dokazuje, že jakkoliv stojí pojem svoboda jako takový ve SZ v pozadí, zná hebrejská tradice motivy osvobození, které dokonce patří ke klíčovým událostem SZ (především exodus). Tuto skutečnost dokládá např. na svátku Pesach (87–91), který nadepisuje „Od otroctví ke svobodě“. (87) V jádru Pesachu je vyjádřena identita Izraele, která je spojena bezprostředně vysvobozením z Egypta. Cituje J. Neusnera, který spojuje svobodu oslavovanou při Pesachu se „svobodou od smrti“. (89) Na svobodu není pouze vzpomínáno, je také vyhlížena, což připomíná očekávání konečné svobody u Pavla.

Práce Plietzschové nabízí alternativu k jednostrannému akcentování helénistického, potažmo stoického pozadí svobody u Pavla. Silnou stránkou této teze je Pavlova nepochybná znalost židovské tradice, ve které jsou motivy osvobození spojeny se spásou, a to jak (a) v písemné tradici, kterou představuje hebrejský text i LXX, tak (b) orální – farizejské učení – později rabínské; tak (c) v liturgické tradici. Naproti tomu musejí zastánci stoického pozadí jen s obtížemi dokazovat Pavlovu znalost stoiků na základě nejistých rekonstrukcí Pavlova dětství a vzdělání v Tarsu, potažmo jeho délky a úrovně. Zde se akcentuje vzdělání v Tarsu, které

⁴⁴ PLIETZSCH, Kontexte der Freiheit. Publikovaná disertační práce z roku 1999, obhájená na universitě v Lipsku.

⁴⁵ JONES, Freedom, 856.

bylo proslulé stoickou tradicí. Sdílím s autorkou důraz na starozákonní a židovské pojetí svobody, které má být zohledněno při výkladu *eleutheria* výroků u Pavla.

IV. Domácí studie o svobodě u Pavla

Přestože mi není známa žádná domácí novozákonní studie k pojmu svobody u Pavla,⁴⁶ hodlám se zastavit u několika prací, které se této tématice věnují. Několik zajímavých postřehů ke svobodě nacházíme v monografii o Pavlovi od Františka Žilky.⁴⁷ Svobodě u Pavla nevěnuje samostatný oddíl, nýbrž z různých úhlů pohledu se k ní navrací. Zařazuje svobodu/vysvobození nejprve mezi soteriologické pojmy, spolu s vykoupením a smířením (131n). Neopomíná ani pneumatologicko-etický rozměr svobody, již řadí mezi ovoce Ducha.

„Nakonec bych jako protějšek k přední ctnosti, k lásce, která je nejvyšším ovocem Ducha, postavil přední novou křesťanskou výsadu, která je plodem na témže stromu, totiž svobodu.“ (204)

Z pera našeho předního novozákonníka J. B. Součka nemáme studii o svobodě u Pavla,⁴⁸ nicméně uceleněji se k tématu Souček dostává ve svém článku v Biblickém slovníku z roku 1956.⁴⁹ V kontextu výše uvedeného bádání je zajímavé, že Souček neopomíná svobodu ve SZ a všímá si různých sloves „vysvobodit“, jakkoliv v závěru konstatuje, že svoboda je chápána jako konkrétní záchranný čin Boží, nikoliv jako uplatnění obecné svobody. (1044) Po stručném vykreslení řeckého pojetí svobody přechází ke svobodě v NZ, kde je pochopitelně věnován největší prostor Pavlovi. Vedle základního společenského rozdělení na svobodné a otroky věnuje zvláštní pozornost svobodě: „V přeneseném duchovním a př. mravním smyslu...“ (1045). Drží se tradičního členění svobody od hříchu, smrti

⁴⁶ Připomeňme práce J. M. Lochmana, které se zaměřují na sledované téma z odlišné perspektivy: LOCHMAN, Desatero směrůvky ke svobodě nebo do češtiny dosud nepřeložená práce *Versöhnung und Befreiung*, ve které se Lochmann věnuje biblickým soteriologickým konceptům. K tématu byly vydány kratší články, zamyšlení nebo kázání, které však nejsou odbornými studiemi.

⁴⁷ ŽILKA, Pavel z Tarsu.

⁴⁸ Sr. Součkovu bibliografii, kterou sestavil J. ROSKOVEC, in: SOUČEK, Teologické a exegetické studie, 253–275.

⁴⁹ SOUČEK, Svoboda, 1043–1046.

a Zákona, největší pozornost věnuje svobodě od Zákona, kterou považuje za zvláštní Pavlovu myšlenku. Přestože se výrazně objevuje v polemice vůči obřízce, Souček píše:

„Nejde tu o pouhou náhodnou polemiku, nýbrž o nejhlubší motivy apoštolovy víry i jeho bohosloveckého myšlení, které vyúsťují v jeho ústřední učení o ospravedlnění.“

Všímá si nejen negativního vymezení svobody, ale také pozitivního, které představuje život v Duchu a etický rozměr křesťanské svobody. Podle Součka má myšlenka svobody důležité místo „pro Pavlovo pojetí víry i pro jeho etiku, soustředěnou v závazku lásky“, nevyslovuje se však pro centrálnost svobody u Pavla. Ve svém článku se neomezuje pouze na řecké *eleutheria* výroky, nýbrž na celé sémantické pole: *parrésia*, *exousia* aj.

V Součkově díle nacházíme k tématu ještě několik míst v jeho Teologii apoštola Pavla. Zde se zabývá svobodou jen okrajově a nevěnuje jí samostatnou kapitolu,⁵⁰ přesto si všímá zvláštního postavení svobody v Pavlově myšlení.

„Pavel je jedním, snad největším světovým klasikem svobody. Na tomto bodu však vznikají problémy – nejen pro nás, nýbrž už pro Pavla. To ukazuje jeho výstraha, abychom svobodu neměli za příležitost k bezuzdnosti těla... Pavel tomuto nebezpečí čelí, jak víme, tím, že chápe přijatý dar milosti jako závazek k poslušnosti, a lásku chápe jako syntézu svobody a vázanosti...“ (148–149)

Na několika místech definuje podstatu svobody u Pavla. Blíže určuje svobodu tím, že v myšlení Pavla spojuje rovinu teologickou a mravní: „Svoboda je tedy typicky soteriologickým pojmem. Ale: svoboda má také podstatný vztah k mravní orientaci, k mravnímu rozhodování.“ (244) Vyváženost Součkova pohledu se projevuje v otázce hledání původu svobody u Pavla, která zůstává stále předmětem bádání. Odmítá obě krajnosti, které jsou tak typické pro některé badatele.⁵¹ Na jedné straně přiznává zásadní vliv stoické filosofie na helénistické myšlení i etiku v době Pavla. Hovoří o zřetelných paralelách ke stoické etice, přesto si všímá odlišných východisek. „Ale jak je to všechno jinak zařazeno, jak jiný je základní tón“, píše Souček. Nicméně odmítá myšlenku, že Pavel nekriticky přejímal sto-

⁵⁰ Zcela odlišně od prací Bultmanna nebo Conzelmanna (viz výše).

⁵¹ Mám na mysli jednak snahu apologeticky obhajovat odlišnost Pavla od stoiků, ale také pokusy vykládat Pavla jako křesťanského stoika nebo kynika.

ické myšlenky a zastával stoické pojetí svobody jako nezávislosti a soběstačnosti. „Čili: helénistická, stoická tradice je bytostně přetvářena.“ (201)

Je zajímavé si všimnout, že Součkovu zasazení svobody v Pavlově teologii ve vztahu k soteriologii a etice je velmi blízké nejnovějším studiím o Pavlovi, takto např. ve své monografii Dunn (viz výše). Tyto a další poznámky dokládají, že samostatná studie by byla jistě podnětným příspěvkem ke sledovanému tématu.

Překlady v českém jazyce

Nedostatek domácích studií k tématu svobody je částečně vyvážen překlady dvou kratších prací. Především švýcarského novozákonníka F. Bovona (1993)⁵² a dále katolického autora Anselma Grüna (1997).⁵³ Tyto práce nejsou exegetickými a odbornými studiemi, mají spíše srozumitelně a stručně představit křesťanskou svobodu. Novozákonní pohled na svobodu tvoří v práci Grüna jen úvodní část, poté autor přechází k řeckému pozadí svobody a k tradici církevních otců. Svě pozorování zakončuje pojednáním o duchovní cestě vedoucí ke svobodě. Překlad Bovonovy knihy můžeme tedy považovat za jedinou monografii novozákonníka, která je v českém jazyce dostupná, pokud nepočítáme kratší zmínky o svobodě v knize Günthera Bornkamma.⁵⁴

V. Klíčové otázky bádání

Představme nejprve klíčové otázky bádání, které přetrvávají od studie Weiße.⁵⁵ (a) Hledání původu (Herkunft) křesťanské svobody, potažmo svobody u Pavla. Zkoumání helénistického a stoického vlivu na Pavlův koncept křesťanské svobody, nověji také role židovské a starozákonní tradice. (b) Jaký obsah svoboda získává (Gestalt) a její postavení v teologii Pavla. Jde o pojem/téma centrální nebo okrajové? (c) Stojí v pozadí svobody u Pavla „svoboda od židovského Zákona“? (d) Je svoboda u Pavla pojmem teologickým nebo spíše etickým, případně antropologickým?

⁵² K práci viz výše.

⁵³ GRÜN, Cesty ke svobodě.

⁵⁴ BORNKAMM, Apoštol Pavel (sr. svoboda v rejstříku pojmů).

⁵⁵ Sr. WEISS, Die Christliche Freiheit, 6–12; JONES, „Freiheit“ in den Briefen des Apostels Paulus, 11–13, 138–145.

Po stránce metodické byly doloženy různé přístupy, jak téma zpracovat: (a) Je možno o svobodě pojednat systematicky a hovořit o „teologii svobody“ u Pavla (Mußner) nebo pouze o svobodě v listu Korintským, Galatským atd.? (b) Je na základě nejnovějších studií a exegetické analýzy listů Pavla udržitelné trojdílné členění svobody od hříchu, smrti a Zákona? (c) Je možné sledovat vývoj v učení o křesťanské svobodě u Pavla? Tato otázka souvisí jednak s chronologizací listů a dále s tzv. „development theory“ v Pavlově myšlení a teologii vůbec.

Svoboda u Pavla jako téma nevisí nehybně nad ostatními pojmy nebo vedle nich, nýbrž je propojena s celou řadou dalších „teologumen“ i s pavlovským bádáním jako takovým. Pohyb a změna důrazů v novozákonním bádání se nutně projevuje i na našem tématu. S posunem v pavlovském bádání se mění metody i předpoklady (předporozumění), se kterými přistupujeme k Pavlovi jako apoštolovi a teologovi rané církve, k Pavlovi jako pisateli listů, ale také k analýze jednotlivých listů jako specifického žánru. Změny v uvedených oblastech se projeví na zkoumání každého tématu, tedy také svobody (*eleutheria* výroků).

Mezi důležité posuny můžeme řadit např. předpokládanou chronologii listů. Teologicky zásadní je vliv „New Perspective on Paul“ (J. D. G. Dunn, E. P. Sanders) a hodnocení Pavlova vztahu k Tóře (Zákonu) a židovství druhého chrámu jako takového. S tím souvisí možný vliv židovského pozadí na Pavlovu teologii a význam SZ pro výklad jeho listů. Máme zde však také vlivy z příbuzných oborů, a to jak na samotnou exegetickou práci s textem (hermeneutická pravidla), tak teologii jako takovou. V našem bádání např. nové pohledy na roli metafory v souvislosti s biblickou řečí (P. Ricoeur, E. Jünger, H. Weder, v domácím prostředí výrazně P. Pokorný). Pojetí svobody jako soteriologické metafory se v novozákonním bádání prosadilo.⁵⁶

Souhrnně řečeno, nové studie, komentáře i exegetické metody aplikované na listy Pavla otevírají prostor pro další bádání a možná nový pohled na svobodu: „new perspective on freedom“, který ukáže zmínky o svobodě v novém světle a nových souvislostech. Je dobře možné, že přinese

⁵⁶ Takto např. DUNN, *The Theology of Paul*, 328. Ve své studii se snažím ověřit platnost takového spojení, a to na listu do Galacie. Mám za to, že svoboda (*eleutheria*) jako soteriologická metafora překračuje pavlovskou teologii, srv. *eleutheria* výroky v J 8,31–36.

konsensus mezi badateli nebo potvrdí jeden z pohledů, případně ukáže novou cestu, jak rozumět křesťanské svobodě v Pavlových listech.

Shrnutí

Přehled bádání za posledních více než sto let, počítáme-li jako výchozí práci Weišovu, nám nabídl řadu zajímavých podnětů a možností, jak pojednat o svobodě u Pavla. Některé tradiční modely a předpoklady byly zpochybněny, zproblematizovány, jiné se zdají být překonány. Je dobré si uvědomit silné i slabé stránky předložených metod. Mám na mysli deskriptivní důraz, kterému může scházet širší zasazení do pavlovského myšlení, na druhé straně systematické zpracování má tendenci výroky harmonizovat a spěšně třídit, aniž by byl dostatečně zohledněn kontext situace a argumentace, do kterého dané výroky o svobodě zaznívaly.

Mám za to, že pro nové bádání o svobodě u Pavla je potřeba více zohlednit židovské a starozákonné pozadí (Longenecker, Plietzsch), které ustoupilo v náboženskodějinné komparaci do stínu stoicismu (Jones, Vollenweider). Dále se ukazuje jako zásadní doplnit exegetické a náboženskodějinné pozorování o teologickou analýzu pavlovských výroků. Zdá se přesvědčivé, že metodicky je vhodnější věnovat pozornost jednotlivým listům a eleutheria výrokům v rámci těchto listů (takto Nestle, Jones, Vollenweider), dříve než bude hledáno nějaké schématické utřídění (Bultmann, Niederwimmer, Mußner). Tento krok nemá být však vyloučen, nýbrž připojen jako syntéza výsledků vycházejících z jednotlivých listů. Nakonec je potřeba si položit otázku nad snahu vidět ve spojení „svoboda od Zákona“ základ pavlovského pojetí svobody, což bylo paradigmatickým mnoha studií. Takový předpoklad nenachází oporu v textech Pavla a ukazuje se jako neudržitelný (důraz Jonese).

Jak bylo představeno výše, konsensus v mnoha klíčových otázkách bádání o svobodě u Pavla nenastal. „Spor o svobodu“ se netýká výhradně dvou klíčových knih Jonese a Vollenweidera. Z toho důvodu můžeme docela dobře tento nadpis vztáhnout na celé bádání ve 20. století. Naše pozorování lze uzavřít konstatováním, že spor o pojetí svobody u Pavla stále trvá.

Literatura

- BETZ, H. D., Geist, Freiheit und Gesetz: Die Botschaft des Paulus an die Gemeinde in Galatien. ZThK 71 (1974), 78–93
- BETZ, H. D., Paul's Concept of Freedom in the Context of Hellenistic Discussion about Possibilities of Human Freedom. Protocol Series of the Colloquies of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture 26. Berkeley: The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture 1977, 1–13 Berkeley
- BORNKAMM, GÜNTHER, Apoštol Pavel. Praha: Kalich 1998
- BOVON, FRANÇOIS, Místo svobody: Život ve svobodě podle Nového zákona. Třebenice: Mlýn 1993
- BULTMANN, RUDOLF, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1968
- BULTMANN, RUDOLF, Gnade und Freiheit. In: Glauben und Verstehen, Bd. II, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1961, 149–161
- BULTMANN, RUDOLF, Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendlaendische Kultur. In: Glauben und Verstehen, Bd. II, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1961, 274–293
- BULTMANN, RUDOLF, Der Gedanke der Freiheit nach antikem und christlichem Verständnis. In: Glauben und Verstehen, Bd. IV, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1965, 42–51
- BULTMANN, RUDOLF, Ježíš Kristus a mytologie, Praha: OIKOYMENH 1995
- BULTMANN, RUDOLF, Dějiny a eschatologie, Praha: OIKOYMENH 1994
- CONZELMANN, HANS, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, Tübingen: Mohr Siebeck 1987
- DAUTZENBERG, GERHARD, Streit um Freiheit und Gesetz: Zu zwei neuen Arbeiten über die evleuqeri,a in den Paulusbriefen, JBTh (1990), 265–276
- DAUTZENBERG, GERHARD, Die Freiheit bei Paulus und in der Stoa, ThQ 176 (1996), 65–76
- DAUTZENBERG, GERHARD, Freiheit im hellenistischen Kontext, In: J. BEUTLER, Hsg. Der neue Mensch in Christus: Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament, Freiburg im Breisgau: Herder 2001, 57–81
- DODD, C. H., Das Gesetz der Freiheit: Glaube und Gehorsam nach dem Zeugnis des Neuen Testament, München: Chr.Kaiser 1960
- DUNN, J. D. G., Christian Liberty: A New Testament Perspective. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans 1993

- DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans 1998
- FUCHS, ERNST, *Die Freiheit des Glaubens: Römer 5–8*, München: Chr. Kaiser 1949
- FUCHS, ERNST, *Freiheit*. In: RGG3, 1101–1104
- GRÜN, ANSELM, *Cesty ke svobodě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1997
- JONES, S. F., „Freiheit“ in den Briefen des Apostels Paulus: Eine historische, exegetische und religionsgeschichtliche Studie, *Göttinger theologische Arbeiten*, Bd. 34, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987
- JONES, S. F., *Freedom*, In: ABD II, 1992, 856–859
- LOCHMAN, J. M., *Versöhnung und Befreiung*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Mohn 1977
- LOCHMAN, J. M., *Desatero směrůvky ke svobodě*, Praha: Kalich 1994
- LONGENECKER, R. N., *Paul: Apostle of Liberty*, New York/London: Harper & Row 1964
- MUSSNER, FRANZ, *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Freiburg im Breisgau: Herder 1976
- MÜLLER, MICHAEL, *Freiheit: Über Autonomie und Gnade von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, ZNW 25 (1926), 177–236
- NESTLE, DIETER, *Eleutheria: Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*. Teil I. Die Griechen, Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck) 1967
- NESTLE, DIETER, *Freiheit*, In: RAC VIII, 1972, 269–306
- NIEDERWIMMER, KURT, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, Berlin: Alfred Töpelmann 1966
- NIEDERWIMMER, KURT, *ἐλεύθερος κτλ* In: EWNT I, 1992, 1052–1058
- PLIETZSCH, SUSANNE, *Kontexte der Freiheit: Konzept der Befreiung bei Paulus und im rabbinischen Judentum*, Stuttgart: W. Kohlhammer 2005
- POHLENZ, MAX, *Griechische Freiheit: Wesen und Werden eines Lebensideals*, Heidelberg: Quelle & Meyer 1955
- SCHLIER, HEINRICH, *ἐλεύθερος* In: ThWNT II, 1935, 484–500 (angl. TDNT)
- SCHÜRMAN, HEINZ, *Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums?*, Cath(M) 25 (1971), 22–62
- SOUČEK, JOSEF B., *Svoboda*, In: *Biblický slovník*, Praha: Kalich 1956, 1043–1046
- SOUČEK, JOSEF B., *Teologie apoštola Pavla*, Praha: Kalich 1982
- SOUČEK, JOSEF B., *Teologické a exegetické studie*, Praha: CBS 2002

- VOLLENWEIDER, SAMUEL, Freiheit als neue Schöpfung: Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989
- VOLLENWEIDER, SAMUEL, Freiheit, In: TBNT2, 2005, 499–505
- VOLLENWEIDER, SAMUEL, Freiheit, In: RGG4, 3. Bd., 2000, 306–308
- WEISS, JOHANNES, Die Christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostles Paulus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1902
- ŽILKA, FRANTIŠEK, Pavel z Tarsu a apoštolský věk křesťanské církve, Praha: Kalich 1984

Starozákonní theofanie u sv. Hilaria z Poitiers

Jiří Ján

Summary: Old Testament theophanies in St. Hilary of Poitiers. The article introduces expositions of the Old Testament theophanies that are found in the 4th and 5th book of St. Hilary's *De Trinitate*. The first part of the article deals with the broader theological framework of St. Hilary's interpretations. This is mainly the concept of economy, a crucial part of the ancient theology. According to this concept, God does not reveal himself but through his Logos, his Son. This is true of the Old Testament theophanies as well as the New Testament ones. The main distinction between the two periods is that Old Testament Logos is not yet incarnated. It is also shown that the Arian theology adhered to the same concept, although the conclusions it drew from it, were contradictory to the essence of christianity. The second part of the article concentrates on the interpretation of the Old Testament theophanies themselves. St. Hilary uses this interpretation in the controversy with the Arian teaching. His aim is to show that the Books of Moses – used by Arians as a crucial argument for denying Son's divinity – give clear evidence about God (the Father) and God (the Son). In this way he interprets the Old Testament accounts of creation. With the same intention he interprets the revelation of the Angel of the Lord to Hagar (Gen 16:8–13) and the revelation of the Angel to Moses in the burnig bush (Ex 3). On these passages St. Hilary demonstrates Moses' teaching that besides God there is also God who is called Angel of the Lord.

Sv. Hilarius z Poitiers († 367) je jedním z nejvýznamnějších latinsky píšících církevních Otců starověku. Ve svém stěžejním díle *De Trinitate*¹ na jedné straně vyvrací ariánskou nauku a na druhé straně podává nauku starověké církve a na jejím základě postavenou exegezi těch biblických pasáží, které ariáni používali jako základ pro svoji teologii. Celé dílo se sestává z dvanácti knih, z nichž 4. a 5. kniha jsou věnovány výkladu sta-

¹ Citace ze 4. a 5. knihy *De Trinitate* sv. HILARIA budeme uvádět podle kritického vydání připraveného P. SMULDERSEM pro edici Sources chrétiennes s odkazem na číslo stránky a řádku uvedené edice. Z praktických důvodů budeme uvádět také odkaz na edici Patrologia Latina J. P. MIGNEHO.

rozákonních theofanií. Naše pojednání bude mít dvě části. V první části, která bude věnována konceptu ekonomie ve starověké teologii, se budeme zabývat širším kontextem, ze kterého sv. Hilarius vychází při svém výkladu Starého zákona. Ve druhé části se pak budeme věnovat samotnému výkladu vybraných pasáží ze 4. a 5. knihy *De Trinitate*.

I. Starověký koncept ekonomie

Ariánská nauka se ve snaze najít podporu Písma pro své tvrzení, že Syn Boží nemůže být Bohem, obracela na výrok z Deuteronomia 6,4: „Slyš, Izraeli, Hospodin Bůh náš, Hospodin jeden jest“. Podle sv. Hilaria však Mojžíšovy knihy, nejen že nemohou být brány jako opora pro ariánskou nauku, ale samy jsou pramenem jak nauky, že Bůh je jeden, tak nauky že Syn Boží je Bůh. Podle sv. Hilaria Mojžíš celým svým dílem zvěstoval *Deum et Deum*.

Pokud chceme lépe porozumět exegezi starozákonních theofanií v díle sv. Hilaria, je potřeba se zastavit u theologických předpokladů základního hermeneutického principu starověké teologie. Uvedeme si zde tři citáty z dogmatické teologie o. J. Romanidise, které ukazují, jakým způsobem starověká teologie chápala Starý zákon a jeho vztah k Novému zákonu:

„Ve Starém zákoně se Kristus zjevil svým přátelům a prorokům netělesně (ἀσάρκως) a v sobě skrze Ducha Svatého zjevil Otce, po svém vtělení se zjevil svým přátelům, prorokům, apoštolům a svatým v těle (ἐν σαρκί).“²

Na jiném místě ke stejnému tématu píše:

„Mezi Starým a Novým zákonem existuje totožnost pramene zjeveného daru, protože v obou Zákonech je to Kristus, který zjevuje Boha, vede svůj lid a přináší mu spásu.“³

O vztahu Starého a Nového zákona z pohledu patristické teologie uvádí:

„Základní rozdíl mezi Starým a Novým zákonem spočívá v tom, že Logos nejdříve v sobě zjevil Boha v Duchu bez těla a po svém vtělení zjevil svou slávu nebo-li své

² Ρωμανιδη, Δογματικη και συμβολικη θεολογια.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

božství skrze svou lidskou přirozenost narozenou z Panny, přemohl smrt a daroval svým přátelům již stálou účast na své slávě...“⁴

Jedním ze základních theologických předpokladů starověké církve byl fakt, že nikdo nezná Boha než ten, kterému ho zjevuje Kristus. Patristická theologie tímto způsobem vykládala verš z evangelia sv. Matouše 11,27: „...a nikdo nezná Syna než Otec, ani Otce nezná nikdo než Syn – a ten, komu by to Syn chtěl zjevit.“

Na Západě jako první tento základní hermeneutický princip podrobně rozpracoval a formuloval sv. Ireneus Lyonský. Všechny gnostické skupiny, proti kterým se obrací v *Adversus haereses* popíraly jednotu Starého a Nového zákona. Bůh, který se ve Starém zákoně zjevil Židům, není nejvyšší Bůh. Je to *demiurgos*, stvořitel světa, který nemůže být nejvyšším Bohem, protože je v kontaktu s hmotným světem, který stvořil, a protože se v něm zjevuje, nechává se v něm vidět a poznávat. Tento *demiurgos* oklamal Židy a stal se jejich Bohem. V Novém zákoně Kristus přináší poznání nikoliv *demiurga*, ale již pravého nejvyššího Boha, svého Otce. Podle sv. Ireneia gnostici vykládali verš z Mt 11,27 těmito slovy:

„Nikdo nepoznal [sloveso je v min. čase!] Otce než Syn a ani Syna nepoznal nikdo než Otec a komu by to Syn chtěl zjevit; a vykládají to tak, jakoby před příchodem našeho Pána nikdo nepoznal pravého Boha.“⁵

Sv. Ireneus ve shodě se starokřesťanskou theologií vykládá zmiňovaný verš Mt 11,27 „...ani Otce nezná nikdo než Syn – a ten, komu by to Syn chtěl zjevit“ tímto způsobem:

„Neboť chtěl zjevit není řečeno pouze pro budoucnost, jakoby Slovo začalo zjevovat Otce teprve tehdy, když se narodilo z Marie, platí to obecně po celý čas. Protože Syn, který je přítomný od počátku se svým stvořením, zjevuje Otce všem těm, kterým chce, kdy chce a jak chce Otec.“⁶

Kristus zjevuje Boha v Duchu Svatém jak ve Starém tak v Novém zákoně. Základní rozdíl spočívá v tom, že Logos, který zjevuje Boha ve Starém zákoně, je nevtělený a je nazýván Hospodinem, Bohem Abrahámovým, Izákovým a Jákobovým, zatímco v Novém zákoně je tento Logos vtělený a je nazýván Kristem. Za těchto předpokladů je pochopitelné, jak sv.

⁵ Sv. IRENEUS LYONSKÝ, *Adversus haereses* 4,6,1 / PG 7,987A.

⁶ *Ibid.* 4, 6, 7 / PG 7, 990B–C.

Ireneus může tvrdit, že obě smlouvy, jak Starý tak i Nový zákon, uzavřel stejný hospodář – Logos.

„Ovšem obě smlouvy jeden a týž hospodář uzavřel, Slovo Boží, Pán Ježíš Kristus, který i s Abrahamem a Mojžíšem rozmlouval a který nám v novosti navrátil svobodu a rozmnožil milost od něj samého pocházející.“⁷

Ve stejném kontextu, tedy v diskusi s gnosí, také Tertullianus rozvedl tento, pro starověkou teologii tak bytostně charakteristický, koncept ekonomie.

„Neboť vyznáváme, že Kristus vždy jednal ve jménu Boha Otce; že od počátku to byl on sám, který se obracel [k lidem], který se setkával s Patriarchy a Proroky, Syn Svořitele, jeho Slovo...“⁸

Na jiném místě se Tertullianus odvolává na Kristova slova „Otec nikoho nesoudí, ale všechen soud dal do rukou Synovi“ (J 5,22) a prohlašuje:

„A tak Syn je ten, který od počátku soudil, který svrhl nejpupnější věž, který rozdělil jazyky, který potrestal celý svět zuřící vodou, který na Sodomu a Gomoru nechal pršet oheň a síru; Hospodin od Hospodina. On sám je ten, který vždy od Adama až k Patriarchům a Prorokům sestupoval k rozmluvě s lidmi, ve vidění, ve snu, v zrcadle, v tajemství. Tak od počátku ustanovil řád, který hodlal vždy až do konce následovat.“⁹

Svémi vlastními slovy nám tento základní hermeneutický princip starověké theologie podává sv. Hilarius na závěr 4. knihy *De Trinitate*:

„Jeden je ten, který jedná s Abrahamem, mluví k Mojžíšovi, svědčí o Izraeli, zůstává v Prorocích, skrze Pannu je narozen z Ducha, na dřevo utrpení přibíjí naše nepřátele a mocnosti, které se proti nám obrátily, ničí smrt v pekle, svým vzkříšením potvrzuje víru naší naděje, slávou svého těla ničí porušitelnost lidského těla. Žádný jiný k němu nebude připočítán. Všechny tyto události jsou vlastní pouze jednorozenému Bohu...“¹⁰

Podle sv. Hilaria ten, který uzavírá se svým lidem jak první tak i druhou Smlouvu, je jeden a týž. Je to Syn Boží, Jednorozený Bůh, který zjevuje Mojžíšovi v hořícím keři své jméno JSEM, KTERÝ JSEM a potom se z Panny Marie rodí člověkem.

⁷ *Ibid.* 4,9,1 / PG 7,997A.

⁸ TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* 2,27 / PL 2,317A.

⁹ *Ibid.* 16 / PL 2,174C.

¹⁰ SV. HILARIUS, *De Trinitate* 4,42 / SC 448,94, 29–36; PL 10,128A.

Theologickým základem pro takto chápaný způsob zjevování a konání Boha ve světě, který také určoval starokřesťanskou exegezi Písma, bylo to, co starověká theologie vyjadřovala jedním ze svých základních stavebních prvků – Boží ekonomie. Tento koncept sdílený obecně celou starověkou theologií byl natolik bytostnou součástí života církve, že určoval nejen její teologii, výklad Písma, liturgické projevy, ale také její pochopení historie. Vidět to můžeme např. v díle prvního církevního historika Eusebia Cesarejského. V předmluvě ke svým Církevním dějinám píše: „Nezačnu odjinud, než od první Boží ekonomie našeho Spasitele a Pána Ježíše Krista.“¹¹

Tím chce Eusebius ukázat starobylost a božský původ křesťanství těm, kteří o křesťanství smýšlí jako o něčem novém, co se teprve nedávno objevilo.¹² Klíčový je zde pojem ekonomie, řecky *οικονομία*, jehož latinským ekvivalentem je termín *dispensatio*. Řecké sloveso *οικονομῶ* a latinské *dispensio* znamená něco spravovat či řídit. Starověká theologie pomocí tohoto pojmu vyjadřovala, jak Bůh svým konáním *ad extra*, svou činností ve světě spravuje a řídí své stvoření, aby tak celé stvoření mohlo dosáhnout svého určení, pro které bylo Bohem přivedeno do bytí. *Dispensatio*, *οικονομία*, ekonomie tedy zahrnuje celý plán, podle kterého Bůh spravuje své stvoření, celou historii spásy.

Podle Eusebia Kristova ekonomie začíná stvořením světa, protože Kristus je Slovo, které bylo na počátku u Boha a skrze které bylo vše stvořeno. Eusebius Krista nazývá:

„...Andělem velké rady, vykonavatelem nevyslovitelného úmyslu Otce, spolu s Otcem Stvořitelem veškerenstva, po Otcí druhou příčinou všeho, pravého a Jednorozeného Syna Božího, Pána, Boha a Krále všeho stvořeného.“¹³

Dále pokračuje Kristova ekonomie tím, jak si vybírá svůj vyvolený národ a uzavírá s ním svoji smlouvu:

„O něm [Kristu] mluvili od počátku lidského pokolení všichni ti, kteří se vyznačovali spravedlností, zbožností a ctností. Veliký služebník Mojžíš a před ním Abraham a jeho potomci a po nich všichni spravedliví a proroci ho viděli čistýma očima své mysli a poznali ho jako Božího Syna a vzdali mu úctu.“¹⁴

¹¹ EUSEBIUS CESAREJSKÝ, *Historia ecclesiastica* 1, 1 / PG 20, 49A.

¹² *Ibid.* 1, 2 / PG 20, 53B.

¹³ *Ibid.* 1, 2 / PG 20, 53C-56A.

¹⁴ *Ibid.* 1, 2 / PG 20, 56B-57A.

Potom Eusebius přichází ke krátkému přehledu starozákonních theofanií. O zjevení Boha Abrahamovi v údolí Mamre (Gn 18,1) píše:

„A když Hospodin Bůh, který zkoumá a soudí celý svět, je vidět v podobě člověka, kdo jiný tím může být označen než jediný před vším existující jeho Logos? První příčina všeho [Otec] tím nemůže být míněna.“¹⁵

Také zjevení Boha Mojžíšovi v hořícím keři a jeho slova „Já jsem Bůh tvého otce, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův“ (Ex 3,6) vykládá tak, že nešlo o zjevení jména Boha Otce, ale jeho Slova, o kterém dále říká, že se na počátku římského císařství jako člověk zjevilo všem lidem a všem národům.¹⁶

Chceme-li to shrnout, můžeme říci, že podle starověké theologie byl průběh Boží ekonomie následující. Bůh skrze svůj Logos, svého Syna stvořil svět. Logos, Syn Boží (obraz Boha neviditelného) nejdříve netělesně v sobě zjevil Boha starozákonním prorokům a spravedlivým a uzavřel s nimi svou první smlouvu. V posledních časech v sobě zjevil Boha apoštolům v těle, když se při svém tělesném narození stal člověkem a uzavřel s nimi novou smlouvu.

Jak podle sv. Hilaria, tak obecně podle starověké theologie, Boží ekonomie má svou *ordo*. „Ekonomie tajemství má svůj řád: k úctě Boha [Otce] jsem učeni prostřednictvím Boha [Slova].“¹⁷ Bůh jedná ve světě vždy tak, že Bůh Otec koná vše skrze své Slovo, svého Syna. Dobrou ilustrací nám může být citát z Theofila Antiochejského, kde se ukazuje, jak je potřeba chápat starozákonní theofanie, ve kterých se mluví o tom, že Bůh je vidět a slyšet:

„Bůh a Otec všeho je neobsazitelný a nenachází se na žádném místě, není žádné místo, kde by odpočíval. Jeho Logos, skrze něhož vše bylo stvořeno, je jeho Moc a Moudrost... Když potom Bůh chtěl učinit to, o čem se radil, zrodil tento Logos... Tento Logos je Bůh a svou přirozeností je z Boha, a když Otec všeho chce, posílá ho na určité místo. On od něj poslán přichází a je vidět a slyšet a nachází se tak na určitém místě.“¹⁸

¹⁵ *Ibid.* 1,2 / PG 20,57B.

¹⁶ *Ibid.* 1,2 / PG 20,60B a 1,2 / PG 20,65B.

¹⁷ SV. HILARIUS, *De Trinitate* 5,20 / SC 448,132,23–25; PL 10,143A.

¹⁸ THEOFILUS ANTIOCHEJSKÝ, *Ad Autolyicum* 2,22 / PG 6,1088A–C.

¹⁹ SV. ATHANASIUS ALEXANDRIJSKÝ, *Orationes contra Arianos* 3,12 / PG 26,345B.

Prostě tento řád konání Boha ve světě podává sv. Athanasius těmito slovy: „Neboť skrze Syna je udělováno to, co je dáváno a neexistuje nic, co by Otec nekonal skrze Syna...“¹⁹ O něco dále dodává: „Cokoli dává Otec, je dáno skrze Syna a kdykoliv je řečeno o Synu, že něco udílí, je to Otec, který to poskytuje skrze Syna a v Synu.“²⁰

Celá ekonomie spásy začínající stvořením světa je dílem Trojjediného Boha – Otec vše koná skrze svého Syna v Duchu Svatém. Zde můžeme poznamenat, že to jakým způsobem byl chápán koncept ekonomie ve starověké teologii, ponechal stranou J. J. Novák při překladu Eusebiových Církevních dějin. Výše citovaný výrok Eusebia „Nezačnu odjinud, než od první Boží ekonomie našeho Spasitele a Pána Ježíše Krista“ přeložil: „Při tom však musím začít u prvního příchodu a smrti našeho Spasitele a Pána, Pomazaného Božího.“²¹

Termín ekonomie vykládá J. J. Novák jako první příchod a smrt Krista. Jak je zřejmé, autor zde vycházel z předpokladu,²² že působení Pána Ježíše Krista v Boží ekonomii začíná okamžikem vtělení, který je tak chápán jako první příchod Krista do světa. Jak jsme však viděli, Eusebius píše svůj úvod právě proto, aby takový názor vyvrátil a aby ukázal, že podle církevní nauky působení Krista v rámci historie spásy a tím dějiny křesťanství začínají teprve událostí vtělení. Když Eusebius končí své krátké pojednání o ekonomii našeho Pána Ježíše Krista, píše:

„Tyto věci jsem musel nutně ke své historii předeslat, aby s ohledem na dobu jeho vtěleného působení (της ἐνοσίρπου πολιτείας αὐτοῦ) si nikdo nemyslel, že Ježíš Kristus náš Spasitel a Pán začal existovat teprve nedávno.“²³

Také G. Pelland, G. M. de Durand a Ch. Morel, kteří přeložili a poznámkami opatřili kritické vydání 4. až 8. knihy *De Trinitate* sv. Hilaria

²⁰ *Ibid.* 3,13 / PG 26,349A.

²¹ EUSEBIUS CESAREJSKÝ, *Církevní dějiny*, s. 9.

²² J. J. Novák se při překladu mohl opřít o poznámku, ve které spolupracovníci J. P. Migneho podávají svoji interpretaci Eusebiova pojmu první Boží ekonomie: „Pojmem ekonomie staří Řekové nazývali, cokoliv Kristus učinil na zemi pro to, aby lidskému rodu poskytl spásu. Proto první ekonomie Krista je vtělení: jako poslední ekonomie je utrpení“ (PG 20,49; pozn. 8.) Pod pojem ekonomie starověká teologie skutečně zahrnovala veškeré konání Krista na zemi. Ovšem jak jsme viděli, problém je v tom, že vtělení Krista není začátkem Kristova působení na zemi. Novozákonní době předchází dlouhá historie Starého zákona, v průběhu které Kristus na zemi koná a působí netělesně (ἀσάρκως).

²³ EUSEBIUS CESAREJSKÝ, *Historia ecclesiastica* 1,4 / PG 20,76C.

pro edici Sources chrétiennes, vycházeli z podobných theologických předpokladů jako J. J. Novák. Uvedeme si zde dvě poznámky, kde autoři ukazují, jakým způsobem podle nich sv. Hilarius chápal pojem *dispensatio*. Za pozornost stojí, že překladatelé opoznámkovali právě ta místa, ze kterých je patrné, že sv. Hilarius pojmem *dispensatio* nemyslel, jak se autoři poznámek domnívají, pouze události historie spásy začínající vtělením Slova.

„*Dispensatio* je u Hilaria klíčové slovo: viz LADARIA ‚*Dispensatio*‘, s. 429–455. Tento termín zahrnuje širokou škálu termínů. Základní smysl je spasitelný záměr Boha, jak se realizuje skrze vtělené Slovo. Ale zde se jedná o vztah Otce a Syna.“²⁴

Na jiném místě nacházíme následující poznámku:²⁵

„*Dipensatio* se u Hilaria normálně vztahuje k řádu tajemství vtěleného Slova. Nicméně zde se tento termín vztahuje k trojičnímu tajemství jako v *De Trinitate* II,16.“²⁶

Podle těchto autorů, podobně jako podle současné theologie obecně, příchod Krista, Syna Božího do světa, jinými slovy počátek jeho působení v rámci ekonomie spásy, odkazuje k inkarnaci. Zjednodušeně bychom mohli říct, že v tomto případě by pojetí Boží ekonomie vypadalo zhruba takto: Hospodin Bůh, který jedná ve Starém zákoně, je Bůh Otec. Ten jedná se starozákonním lidem, uzavírá s ním svou smlouvu a zaslubuje mu příchod Mesiáše – Pomazaného, tj. Krista. Slib je naplněn událostí vtělení, která je příchodem Syna Božího do světa.

To je ovšem, jak jsme viděli, v rozporu se základními předpoklady starověké theologie. Problém nastává tehdy, pokud si badatelé neuvědomí tento rozdíl mezi některými základními východisky starověké a moderní theologie. Dochází pak k tomu, že čtou církevní Otce ahistoricky z perspektivy současné theologie a vkládají tak do jejich theologie názory, které mají sice své místo v současné theologii nikoliv však ve starokřesťanské theologii.

Poněkud stranou zájmu moderního bádání v patrologii zůstal tento základní koncept starověké theologie, podle kterého obsahem Boží ekonomie je konání a zjevení Božího Syna ve světě. Inkarnace podle starověké theologie nebyla prvním příchodem Božího Syna do světa. Logos před

²⁴ SC 443, s. 302.

²⁵ Text z *De Trinitate* 4,33, který překladatelé opatřili touto poznámkou, citujeme níže (pozn. 43).

²⁶ SC 448, s. 76.

tím, než se vtělil a stal se člověkem, se zjevil v podobě člověka Abrahamovi, také Jákobovi, se kterým v podobě člověka zápasil a byl jím poražen. Hagar se zjevil jako Anděl Hospodinův a Hospodin. Mojžíšovi zjevil v horčícím keři své jméno JSEM, KTERÝ JSEM. Izraelský lid vyvedl z Egypta. Na Sinaji daroval Mojžíšovi ustanovení Zákona. Jozuovi se zjevil jako Velitel Hospodinova zástupu, atd...

Ariánské pojetí ekonomie

Sv. Hilarius podává svůj výklad starozákonních theofanií jako argument v rámci své polemiky s ariánskou theologií. Ariánská nauka sdílela s církevní theologií některé společné prvky. Jedním z těchto prvků byl také koncept Boží ekonomie a na něm postavený výklad starozákonních theofanií. Ariáni při formulování své nauky navazovali na starověkou, přednicejskou theologii, která jim poskytla základní rámec, pomoci kterého formulovali své myšlení. V tomto směru je ariánská nauka dalším svědectvím o tom, jak podstatnou úlohu hrál koncept Boží ekonomie ve starověké theologii. Zjednodušeně můžeme říci, že ariáni z přednicejské theologie podrželi nauku o úloze Krista (*officium Christi*), ale odmítli následovat přednicejskou theologii v nauce o přirozenosti Krista (*natura Christi*). Dobře je to patrné na následujícím citátu z dochovaného fragmentu anonymního ariánského výkladu víry, který ukazuje, jak ariáni chápali působení Slova v období před vtělením:

„Syn na počátku, ještě před tím, než sestoupil do Marie Panny, byl vždy poslušný Bohu a svému Otci. Jak všemohoucí Bůh Otec ustanovil a určil, tak všichni duchovní proroci skrze Syna říkali, že sám Syn hodlá přijít, když měl být poslán od Otce jako osvětitel a Spasitel lidského rodu...“²⁷

V 7. knize *De Trinitate* sv. Hilarius ukazuje, jaká byla odpověď ariánské nauky Sabelliiovi, podle kterého Otec a Syn jsou pouze jména jednoho Boha, který když je skrytý, nazývá se Bůh (SZ) nebo Otec (NZ), a když se zjevuje, nazývá se Anděl (SZ) nebo Slovo či Syn (NZ). Podle sv. Hilaria by ariánská nauka na takové ztotožnění osob Boha Otce a Syna odpověděla těmito slovy:

„Neznáš tajemství své spásy. Je potřeba věřit v Syna, skrze kterého byly učiněny věky, skrze kterého byl stvořen člověk. Ten dal zákon skrze anděly, narodil se

²⁷ *Sermonum arianorum fragmenta antiquissima*, fr. 17, PL 13,624A.

²⁸ Sv. HILARIUS, *De Trinitate* 7,6 / SC 448,228,22–29; PL 10,204B.

z Marie, byl poslán od Otce, byl ukřižován, zemřel a byl pohřben. Vstal z mrtvých, nachází se po pravici Otce a je soudcem živých i mrtvých. V něm je potřeba být znovu narozen. Musíme ho vyznat, jeho království si musíme zasloužit.²⁸

Pokud to srovnáme s citátem z *De Trinitate* 4,42, který jsme uváděli na začátku, pak vidíme, že shoda je evidentní. Jak podle sv. Hilaria tak podle ariánské nauky ten, který stvořil svět a člověka, který dal starozákonnímu lidu Zákon, je týž, který se potom narodil z Panny Marie a stal se člověkem. Rozdíl byl však v tom, jaké důsledky vyvozovali z tohoto společně sdíleného základu.

Ariánská nauka ve shodě s naukou církve mluvila na jedné straně o absolutní nepodobnosti nestvořeného a stvořeného, Boha a stvoření. Na druhé straně a to v protikladu se samotnou podstatou křesťanské theologie a pod vlivem helénismu z toho vyvodila následující závěr. Z důvodu absolutní odlišnosti Boha a stvořeného světa nemůžeme mluvit o skutečné přítomnosti Boha ve světě. Pro ariány byla absolutně nepřijatelná představa, že by nestvořený Bůh mohl přijít do přímého kontaktu se stvořeným světem. O to více, když se mluvilo o tom, že Bůh je viděn, slyšen a nakonec o tom, že se vtělil a stal se člověkem.

Jak podle ariánské nauky tak i podle starokřesťanské theologie Boha ve světě zjevuje jeho Logos a to ve Starém zákoně netělesně a v Novém zákoně poté, co se stal člověkem, tělesně. Pod vlivem helénistické filozofie z toho ariáni vyvodili závěry, které byly popřením podstaty křesťanství. Bůh nemůže mít přímý vztah se stvořeným světem, potřebuje prostředníka. Tím je pro ariány Logos. Ten byl Bohem stvořen proto, aby vykonával svoji úlohu prostředníka v rámci ekonomie spásy – stvořit svět, vyvolit Izrael, darovat mu Zákon, zjevovat se starozákonním spravedlivým a nakonec se stát člověkem. Nacházíme zde analogii k základnímu principu gnostické theologie. Skutečnost, že Bůh může přijít do kontaktu s materiálním světem (je viděn, slyšen atd...), byl pro gnostiky důkazem o tom, že takový Bůh není skutečným nejvyšším Bohem.

Podle sv. Hilaria *principale* ariánské nauky je Mojžíšův výrok z Deuteronomia 6,4: „Slyš, Izraeli, Hospodin Bůh náš, Hospodin jeden jest“. Sv. Hilarius je toho názoru, že s tím samozřejmě všichni, kteří věří v Boha souhlasí. Dodává však, že je potřeba vykládat Mojžíše v kontextu celého jeho díla. Neboť fakt, že Bůh je jeden, neznamená, že musíme popírat, že

²⁹ Ρωμανιδη, Δογματικη και συμβολικη θεολογια.

Syn Boží je Bůh. O. J. Romanidis k metodě, jak byl veden spor mezi ariány a křesťanskou theologií, poznamenává: „Orthodoxní a ariáni theologizovali na základě historických událostí zjevení.“²⁹

Ve 4. knize sv. Hilarius ariány vybízí:

„...podívejme se, zda Mojžíš, který řekl k Izraeli: ‚Hospodin, Bůh tvůj, jeden jest,‘ hlásal také, že Syn Boží je Bůh. K tomu, abychom vyznali božství našeho Pána Ježíše Krista, je potřeba používat svědectví Mojžíše. Heretici vyznávající jednoho Boha se domnívají, že s odvoláním na jeho autoritu lze popřít, že Syn je Bůh.“³⁰

II. Starozákonní theofanie

K tomu, aby sv. Hilarius ukázal, jak Mojžíš vedle nauky, že Bůh je jeden, učí také, že Syn Boží je Bůh, přistupuje k výkladu starozákonních theofanií. Ke své metodě poznamenává:

„Nešli jsme proti autoritě Mojžíše, ale odpověděli jsme na základě jeho autority, že není možné popírat, že Syn Boží je Bůh proto, že bylo řečeno k Izraeli – Bůh je jeden. Naopak autor víry, že Syn Boží je Bůh, je také autorem zvěstování, že Bůh je jeden.“³¹

Podívejme se tedy, jakým způsobem podle sv. Hilaria Mojžíš učí Boha a Boha. Nejdříve přichází ke zprávě o stvoření světa. V Gn 1,6–7 čteme: „Řekl také Bůh: Buď obloha uprostřed vod, a děl vody od vod! I učinil Bůh tu oblohu, a oddělil vody, kteréž jsou pod oblohou, od vod, kteréž jsou nad oblohou. A stalo se tak.“

Také zde sv. Hilarius vychází z konceptu Boží ekonomie, jak jsme si jej v krátkosti představili. Bůh Otec ve světě vše koná skrze svého Syna. To podle něj Mojžíš vyjadřuje, když činí rozdíl mezi Bohem, který přikazuje a Bohem, který to realizuje.

„Skutečně Zákon nepřinesl nic jiného než označení osoby, když pravil: ‚A řekl Bůh: Buď obloha‘ a potom opět dodal: ‚A učinil Bůh oblohu.‘ Ostatně Zákon ani nerozlišil moc, ani neoddělil přirozenost, ani nezměnil jméno. Pouze nám představil toho, který mluví, aby nám ukázal toho, který koná.“³²

Z toho, jak Mojžíš mluví o stvoření člověka, sv. Hilarius vyvozuje:

³⁰ Sv. HILARIUS, *De Trinitate* 4,15 / SC 448,42,23–28; PL 10,108B.

³¹ *Ibid.* 5,2 / SC 448,100,16–20; PL 10,131B.

³² *Ibid.* 5,5 / SC 448,104, 1–6; PL 10,132B.

„...tím, jak řekl: ‚Učiňme člověka k obrazu a podobnosti našemu,‘ chtěl, abychom ještě jasněji pochopili, že to nemá odkazovat pouze k němu. Vyznal tak, že má společníka a zrušil představu, že je jednotlivce.“³³

Dále sv. Hilarius uvádí, že sloveso „učiňme“ svědčí o tom, že Bůh není *singularis*, a tím, jak je řečeno „k obrazu našemu“, zase svědčí o tom, že nejsou *diversum et alienum*.

Nejen zprávu o stvoření světa vykládá sv. Hilarius na základě konceptu Boží ekonomie. Také to, jak Bůh jedná se starozákonním lidem interpretuje pomocí stejného předpokladu – Bůh Otec jedná s Izraelem skrze své Slovo, svého Syna. „Je potřeba, abychom viděli, jakým způsobem, jak vyvolení tak i dar Zákona, na základě stejného řádu víry zvěstují Boha a Boha.“³⁴

Podle sv. Hilaria tedy v Písmu nalézáme *ordo confessionis* či *dispensatio sacramentorum caelestium*, pomocí kterého nás Mojžíš učí o *Deum* (Otcí) *et Deum* (Synu). Sv. Hilarius to ukazuje na své interpretaci zjevení Anděla Hospodinova k Hagar z Gn 16,9–10:

„Tedy řekl jí anděl Hospodinův: Navrať se ku paní své, a pokoř se pod ruku její. Opět řekl anděl Hospodinův: Velice rozmnožím símě tvé, aniž bude moci sečteno býti pro množství.“

Verš z Gn 16,13 uvedeme podle textu Vulgáty:

„A nazvala [Hagar] jménem Hospodinovým toho, který k ní mluvil: Ty jsi Bůh, který mě viděl...“³⁵

Pojem anděl ve starověké theologii: officium nebo natura

Aby nám byl výklad sv. Hilaria srozumitelný, musíme si říci alespoň to nejzákladnější o tom, jak starověká theologie chápala pojem anděl. Latinský pojem *angelus* vychází z řeckého ἄγγελος což znamená posel či hlasatel. V zásadě tento pojem mohl mít dvě základní použití. Za prvé tím mohla být označena funkce (*officium*). V tomto případě tento pojem označoval kohokoliv, kdo něco zvěstoval, nebo přinášel nějakou zprávu. Za druhé tím mohl být označován skutečný anděl. V tomto případě tento pojem označoval přirozenost (*natura*).

Velice pozorně a na základě kontextu církevní Otcové rozlišovali mezi tím, kdy Písmo mluví o *officium* nebo o *natura*. Jinými slovy rozlišovali,

³³ *Ibid.* 4,17 / SC 448,48, 18–22; PL 10,110C.

³⁴ *Ibid.* 4,22 / SC 448, 56,11–12; PL 10,113B.

³⁵ *Vocavit autem nomen Domini qui loquebatur ad eam Tu Deus qui vidisti me...*

kdy Písmo mluvilo o Andělu Hospodinově a ztotožňovalo ho s Hospodinem (jako je tomu právě v případě perikopy s Hagar) a kdy se mluvilo o andělu jako o stvoření.

Sv. Athanasius v diskusi s ariány vysvětluje toto rozlišení na základě slov, kterými Jákob žehná Jozefovi v Gn 48,15–16:

„Požehnal Josefovi takto: Bůh, před nímž ustavičně chodívali moji otcové Abraham a Izák, Bůh, Pastýř, který mě vodí od počátku až dodnes, Anděl, Vykupitel, jenž před vším zlým mě chránil, ať požehná těm chlapcům.“

Také zde Písmo ztotožňuje Boha s Andělem, když používá pojem anděl za jedno z označení Boha. Sv. Athanasius k tomu říká:

„Není to tak, že by k Bohu Stvořiteli přiřadil toho, který je svou přirozeností stvořený anděl a opustil Boha, který ho živil a žádal od anděla požehnání pro své vnuky. Ale tím, jak řekl ‚jenž před vším zlým mě chránil‘, ukázal, že to není nějaký ze stvořených andělů, ale Logos Boží, kterého připojil k Otcovi ve své modlitbě. Skrze něho Bůh vysvobozuje ty, které chce vysvobodit. Vědouce, že je také nazýván Otcovým Andělem velké rady, o nikom jiném neřekl, že dává požehnání a vysvobozuje ze zlého. Není to tak, že pro sebe by žádal požehnání od Boha a pro své vnuky od anděla.“³⁶

Jako ukázkou, kdy Písmo pod pojmem anděla rozumí skutečného anděla, zmiňuje sv. Athanasius zjevení anděla Hospodinova k Zachariášovi při oznámení narození sv. Jana Křtitele nebo zvěstování Panně Marii.

„Ten, kdo viděl anděla, chápe, že viděl anděla a ne Boha. Zachariáš viděl anděla, Izažáš viděl Hospodina. Manoách, otec Samsonův, viděl anděla, ale Mojžíš viděl Boha. Gideon viděl anděla, ale Abrahamovi se dal vidět Bůh. Nikdy neviděl anděla ten, kdo viděl Boha. Také si nikdy nemyslel ten, kdo viděl anděla, že viděl Boha. Neboť velice či spíše úplně je stvoření svou přirozeností odlišné od Boha Stvořitele.“³⁷

Vraťme se nyní zpět k tomu, jak sv. Hilarius interpretuje zjevení Anděla Hospodinova k Hagar, pomocí kterého nás Mojžíš učí o Bohu (Otcovi) a Bohu (Synu). Podle sv. Hilaria jsou ve slově Anděl Hospodinův označeny dvě odlišné osoby – *ipse qui est et ille cuius est* – tedy Anděl a Hospodin. Na základě toho, že tento Anděl slibuje Hagar rozmnožení potomstva – věc, která náleží pouze Bohu; a na základě toho, že na konci perikopy Hagar nazývá tohoto Anděla Hospodinem a Bohem, sv. Hilarius dochází k následujícímu závěru:

³⁶ Sv. ATHANASIUS ALEXANDRIJSKÝ, *Orationes contra Arianos* 3,12 / PG 26,345C.

³⁷ *Ibid.* 3,14 / PG 26,349C.

„Ten, který byl nazván Andělem Božím, je také Hospodinem a Bohem. Však podle proroka Syn Boží je Andělem velké rady. Aby bylo jasné rozlišení osob, byl nazván Andělem Božím. Ten, který je Bůh z Boha, je také Andělem Božím, a aby mu byla dána úcta, která mu náleží, bylo o něm prohlášeno, že je Hospodinem a Bohem.“³⁸

Podle sv. Hilaria nám zde Mojžíš ukazuje rozlišení osob a to tím, že vedle Boha (Otce) je Bohem také ten, který je Bohem poslán k Hagar jako Anděl, tedy posel Boží:

„Bohem je ten, který je i Andělem. Protože ten, který je Andělem Božím, je také Bohem narozeným z Boha. Je Andělem Božím, o kterém je řečeno, že je Andělem velké rady; ovšem o něco dále je ukázáno, že je Bohem, aby nebyl považován za anděla ten, který je Bohem.“³⁹

O něco dále čteme:

„Písmo začíná u Anděla Božího a potom o tom stejném vyznává, že je Bůh, který mluví o stejných věcech. Z toho je patrné, že Písmo zachovalo řád tajemství a formu pravého zvěstování.“⁴⁰

Na závěr k této perikopě sv. Hilarius dodává:

„Když chtěl Zákon, nebo spíše Bůh skrze Zákon, abychom poznali osobu, která vlastní jméno Otce, tak mluvil o Synu Božím, který je andělem Božím, to jest poslem Božím. Tím, jak ho nazývá poslem, ukazuje na význam jeho funkce a skutečnost jeho přirozenosti zase potvrdil tím, jak ho nazval Bohem. Je to vyjádření řádu ekonomie, nejde zde o určení rodu.“⁴¹

Další z theofanií, u které se sv. Hilarius zastavuje, je zjevení Hospodina k Mojžíšovi v hořícím keři. Také zde chce ukázat, jakým způsobem Mojžíš zvěstuje Boha a Boha a jak nám ukazuje rozdíl mezi osobami Otce a Syna. Perikopa začíná v Exodu 3,2:

„Tedy ukázal se mu anděl Hospodinův v plameni ohně z prostředku kře. I viděl, a aj, keř hořel ohněm, avšak neshořel.“

Ve 4. verši perikopa pokračuje těmito slovy:

„Vida pak Hospodin, že jde, aby pohleděl, zavolal naň Bůh z prostředku kře, a řekl: Mojžíši, Mojžíši! Kterýžto odpověděl: Aj, teď jsem. I řekl: Nepřistupuj sem, szuj obuv svou s noh svých; nebo místo, na kterémž ty stojíš, země svatá jest. A řekl: Já

³⁸ SV. HILARIUS, *De Trinitate* 4,23 / SC 448,58,20–26; PL 10,114A.

³⁹ *Ibid.* 4,24 / SC 448, 60,20–24; PL 10,115A.

⁴⁰ *Ibid.* 4,26 / SC 448,64, 18-21; PL 10,117A.

⁴¹ *Ibid.* 5,11 / SC 448,116,16–21; PL 10,136B.

jsem Bůh otce tvého, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, a Bůh Jákobův. I zakryl Mojžíš tvář svou, (nebo se bál), aby nepatřil na Boha.” (Ex 3,4–6)

Opět perikopa začíná Andělem Hospodinovým, o kterém je nakonec řečeno, že je Bohem. Sv. Hilarius k tomu poznamenává:

„...tento Anděl Boží byl poznán jako Bůh. Zcela jasně byl poznán nejen jako Bůh, ale jako Bůh Abrahamův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův.“⁴²

O něco dále k tomu dodává:

„Být Andělem Božím mu nezabraňuje být Bohem a naopak být Bohem mu nezabraňuje být Andělem Božím. Tím, jak nám umožnil, abychom pochopili, jak jsou zde označeny osoby, když rozlišil mezi tím, kdo je nenarozený a kdo je narozený a tím, jak nám odhalil ekonomii nebeských tajemství, nás Mojžíš naučil, že nemáme o Bohu smýšlet, že je osamocený...“⁴³

Zde musíme poznamenat, že není, jak je vidět také na případě sv. Hilaria a sv. Athanasia, historickou skutečností opodstatněný, i když často opakovaný, soud těch historiků theologie,⁴⁴ kteří tvrdí, že církev kvůli konfliktu s ariánskou naukou opustila výklad starozákonních perikop, kde se mluvilo o totožnosti Hospodina s Andělem Hospodinovým, nebo s Andělem velké rady. Ariánská nauka skutečně vykládala identitu tohoto Anděla stejně jako starověká církev – je to Logos, Syn Boží, který je Bohem Otcem poslán do světa. Uznávali také to, že o něm Písmo mluvilo jako o Hospodinu a Bohu. Podle ariánů však byl Bohem pouze podle jména, podobně jako Mojžíš byl nazván bohem faraónovým, nebo jako v Žalmu 82,6 věřící byli nazváni bohy: „Řeklť jsem já byl: Bohové jste, a synové Nejvyššího vy všickni“.

Už jsme také zmínili, že pro ariány tato zjevovatelská úloha Logu, Syna Božího byla sama důkazem toho, že nemůže být Bohem. Bůh se podle ariánské nauky ve světě nemůže zjevovat přímo, potřebuje stvořeného prostředníka – tím je pro ně Logos, Syn Boží. Církev však kvůli ariánské dezinterpretaci přednicejské theologie neopustila své základní theologické předpoklady.

Zdá se, že skutečnost je spíše taková, že zatímco pro ariány celá historie zjevení Logu ve světě jak v jeho netělesné formě (SZ) tak po vtělení (NZ)

⁴² *Ibid.* 4,32 / SC 448, 72,2–4; PL 10, 120A.

⁴³ *Ibid.* 4,33 / SC 448, 76,36–41; PL 10, 121B.

⁴⁴ Např. PELIKÁN, *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, s. 182–184; nebo GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, s. 52.

byla argumentem svědčícím o stvořenosti Logu, pro starokřesťanskou teologii byla stejná historie zjevení Logu ve Starém zákoně a Novém zákoně samotným východiskem a základem trojičního dogmatu. N. A. Matsukas se ve své dogmatické teologii vyjadřuje o vztahu mezi výkladem biblických theofanií a trojičního dogmatu tímto způsobem:

„Historicky každý, kdo zkoumá zrození trojičního dogmatu, musí začít od historického odhalení theofanií, jak je vykládá patristická tradice. Vždyť jak teologie, tak i historiografie začíná tím, jak první křesťanské komunity viděly ve starozákonních theofaniích skrytý Logos, kterého potom křesťané ve své zkušenosti poznali jako vtěleného.“⁴⁵

Trojiční dogma má své kořeny a svůj základ ve starozákonních theofaniích, které byly církví vykládány na základě konceptu Boží ekonomie – Bůh ve světě vždy jedná tak, že Bůh Otec jedná skrze svého Syna v Duchu Svatém. Všichni Otcové starověké církve jak latinsky tak řecky píšící nacházeli, stejně jak to vidíme u sv. Hilaria, ve starozákonních theofaniích svědectví o rozlišení mezi osobami Otce a Syna. *De Trinitate* sv. Hilaria, které je v prvé řadě obsáhlou a podrobnou biblickou exegezí starozákonních a novozákonních theofanií, je v tomto směru ukázkovým příkladem toho, jak starověká teologie chápala trojiční nauku. Základním východiskem je zde Písmem zachycená historická zkušenost starozákonního a novozákonního lidu s Bohem, který se sám zjevuje ve světě a v historii. Trojiční nauka je pak reflexí této historické zkušenosti Božího lidu se zjevujícím se Bohem, přítomným ve světě a v historii skrze theofanie nejdříve nevtěleného a pak vtěleného Slova.

Proti Sabelliově monarchianismu, který ztotožňoval osobu Otce a Syna, církev poukazovala na to, jak Písmo ve Starém zákoně rozlišuje mezi osobami Boha a Anděla Božího a v Novém zákoně mezi osobou Otce a osobou Slova či Syna. Proti ariánské nauce, která od sebe sice tyto osoby odlišovala, ale zase popírala božství tohoto Anděla (SZ) a Syna či Slova (NZ), církev ukazovala, jak podle Písma vedle Boha je Bohem i ta osoba, která ve Starém zákoně je nazývána Andělem Hospodinovým, nebo Andělem velké rady a v Novém zákoně Slovem, či Synem Božím. Opustit tento výklad Písma kvůli ariánské nauce, by znamenalo pro starokřesťanskou teologii přepracovat základní východiska své teologie. Znamenalo by to opustit základní koncept Boží ekonomie a na něm postavenou trojiční teologii.

⁴⁵ Ματσουκα, Δογματική και συμβολική θεολογία, s. 68.

První církevní alternativou tohoto výkladu starozákonních theofanií je výklad, který podává sv. Augustin ve 2. a 3. knize svého *De Trinitate* a v závěrečné kapitole 2. knihy svého *Contra Maximinum Episcopum Arianorum*.

Starozákonní theofanie u sv. Augustina

Sv. Augustin je první z církevních Otců, který při výkladu starozákonních theofanií opouští koncept Boží ekonomie sdílený jak starocírkevní teologií tak ariánskou naukou. Podle sv. Augustina – a to s odkazem na 1. kapitolu z listu Židům – musíme rozlišovat mezi ekonomikí Starého zákona a ekonomikí Nového zákona (*dispensatio Novi Testamenti a dispensatione Veteris Testamenti... distingueretur*). Ve Starém zákoně Bůh mluvil ke svému lidu skrze anděly a v Novém zákoně k nim promluvil skrze svého Syna.⁴⁶ Základní pravidlo sv. Augustina pro výklad starozákonních theofanií zní:

„My říkáme, že se nikdy nezjevil ani Bůh Otec, ani Syn, ani Duch Svatý tělesným očím, zjevil se jediné skrze tělesná stvoření podřízená své moci (*per subjectam suae potestati corpoream creaturam*).“⁴⁷

Bůh se ve Starém zákoně nezjevoval přímo. Zjevoval se skrze viditelné a smyslové věci, které byly stvořeny proto, aby naznačily (*ad significandum*) neviditelného a inteligibilního Boha⁴⁸ a potom přestaly existovat. Ve většině případů podle sv. Augustina nelze říci, zda-li to byl Otec, Syn, Duch Svatý nebo nerozlišitelně sama Trojice, kdo měl být naznačen skrze tělesné formy (*per formas corporeas*, PL 42, 852), nebo skrze viditelné formy (*per visibiles formas*, PL 42, 866), nebo skrze proměnlivá stvoření (*per creaturam commutabilem*, PL 42, 856).

Sv. Augustin se tímto originálním výkladem starozákonních theofanií snažil zachránit božství Logu. Věděl, jakým způsobem ariáni používali starověký koncept Boží ekonomie, aby dokázali stvořenost Logu: Podle ariánů Syn Boží byl viditelný nejen v Novém zákoně skrze svou lidskou přirozenost narozenou z Panny Marie, ale již ve Starém zákoně se Syn zjevil starozákonním Otcům a to skrze sebe sama (*per se ipsum*).⁴⁹ Tato

⁴⁶ Sv. AUGUSTIN, *De Trinitate* 3, 11,22 / PL 42,882.

⁴⁷ *Ibid.* 2,9,16 / PL 42,855.

⁴⁸ *Ibid.* 2,15,25 / PL 42,862.

⁴⁹ *Ibid.* 2,9,15 / PL 42,854.

viditelnost Logu *per se ipsum* ve Starém zákoně byla podle ariánů jasným důkazem jeho ne-božství.

Sv. Augustin chce proti ariánům dokázat božství Logu. Problém však spočívá v tom, že s nimi sdílí stejný gnoseologický princip vycházející s platónského dualismu. Inteligibilní, nehmotný, netělesný Bůh se nemůže zjevovat přímo ve smyslovém, hmotném a tělesném světě. Nemůže být viděn, ani poznán přímo, potřebuje prostředníka. Pro ariány je tímto prostředníkem stvořený Logos. Podle sv. Augustina ve Starém zákoně tuto funkci prostředníka při zjevování Boha ve světě plní různé pro ten účel stvořené, tělesné a viditelné formy. Zatímco v Novém zákoně je tímto prostředníkem lidská přirozenost vtěleného Syna Božího.

Přímé zjevení Boha, což podle sv. Augustina znamená vidění Boží substance, není v tomto světě možné. Bude to možné až v příštím životě, protože v tomto životě Pán je nepřítomen, je k nám jako cizinec (*peregrinamur a Domino*) a my tak v tomto životě chodíme skrze víru a nikoliv skrze vidění⁵⁰ (2K 5,7).

Abrahamovo ospravedlnění skrze víru ve výkladu sv. Hilara z Poitiers

Nakonec se ještě podíváme na to, jak sv. Hilarius vykládá zjevení Hospodina k Abrahamovi při božišti v Mamre z Gn 18,1–2:

„I ukázal se Hospodin Abrahamovi při božišti Mamre, když seděl za denního horka ve dveřích stanu. Rozhlédl se a spatřil: Hle, naproti němu stojí tři muži. Jakmile je spatřil, vyběhl jim ze dveří stanu vstříc, sklonil se k zemi.“

Písmo začíná tím, že se Hospodin zjevil Abrahamovi a pak dodává, že Abraham viděl tři muže. Sv. Hilarius k tomu poznamenává:

„Písmo ukazuje, že se objevili tři muži, ale patriarcha ví, kterého je potřeba uctít a vyznat. Přestože nejsou mezi sebou rozlišeni, Abraham poznal svého Hospodina očima víry a pohledem myslí.“⁵¹

V 10. verši perikopa pokračuje těmito slovy:

„I řekl jeden z nich: Po obvyklé době se k tobě určitě vrátím, a hle, tvá žena bude mít syna. Sára naslouchala za ním ve dveřích stanu. Abraham i Sára byli staří, sešli věkem, a Sáře již ustal běh ženský. Zasmála se v duchu a řekla si: Když už jsem tak sešlá, má se mi dostat takové rozkoše? I můj pán je stařec. Tu Hospodin Abrahamovi řekl: Pročpak se Sára směje a říká: Což mohu opravdu rodit, když už jsem tak stará?“ (Gn 18,10–13)

⁵⁰ *Ibid.* 2,17,28 / PL 42,864.

⁵¹ Sv. HILARIUS, *De Trinitate* 4,25 / SC 448,60,4–7; PL 10,115A.

Podle sv. Hilaria je z kontextu patrné, že jeden z těch tří mužů je Hospodin a Bůh. Ve 2. verši se mu Abraham klaní. V 10. verši se jeden od zbylých dvou odděluje a dává Sáře zaslíbení potomka. A ve 13. verši je o něm řečeno, že je Hospodin. Sv. Hilarius o Abrahamově konání píše:

„Ačkoliv viděl člověka, přece ho Abraham uctil jako Hospodina a tak rozpoznal tajemství budoucího vtělení... Ze tří mužů, které Abraham viděl, dva odcházejí (viz Gn 18, 22 a Gn 19, 1) a ten, který zůstává je Hospodin a Bůh (...) Celou svou řečí nás Abraham učí víře, kterou byl ospravedlněn...“⁵²

Na jiném místě se k Abrahamově víře ještě jednou vrací těmito slovy:

„Vždyť k Abrahamovi mluvil člověk, ale on uctil Boha... skrze tuto víru byl Abraham ospravedlněn a učiněn Otcem národů, skrze víru, kterou uctil Boha, ve kterého uvěřil.“⁵³

Víra, kterou byl podle apoštola Pavla Abraham ospravedlněn (Ř 4,3) a víra církve byla podle sv. Hilaria totožná. Jak křesťané tak i Abraham vidí člověka a uctívají ho jako Boha. V obou případech jde o zjevení Logu, Syna Božího. Abrahamovi se Syn Boží zjevuje v podobě člověka a v Novém zákoně se Syn Boží jako člověk narodil.

V této souvislosti sv. Hilarius vzkazuje Áriovi: „Ty nejsi Izrael Boží, ty nejsi potomek Abrahámův, ty jsi nebyl ospravedlněn vírou, neboť jsi neuvěřil Bohu.“⁵⁴ Árius samozřejmě věřil, že Bůh existuje, ale odmítl věřit tomu, že by se Bůh mohl zjevit v podobě člověka a potom se člověkem narodit.

Nakolik byl tento koncept Boží ekonomie a na něm postavený výklad starozákonních theofanií bytostnou součástí identity starověké církve, je dobře vidět také na 13. až 15. anathematu synody ze Sirmia roku 351:

XIII. „Kdokoliv říká, že slova „Učiňme člověka“ neřekl Otec k Synu, ale Bůh sám k sobě, budiž *anathema*.“

XIV. „Kdokoliv říká, že Abrahamovi se neukázal Syn, ale nezrozený Bůh [Bůh Otec], nebo jeho část, budiž *anathema*.“

XV. „Kdokoliv říká, že s Jákobem nezápasil Syn v podobě člověka, ale nezrozený Bůh, nebo jeho část, budiž *anathema*.“⁵⁵

⁵² *Ibid.* 4,27 / SC 448,64,9–38; PL 10,118A.

⁵³ *Ibid.* 5,15 / SC 448,120,6–7; PL 10,137C–138A.

⁵⁴ *Ibid.* 5,15 / SC 448, 120,13–15; PL 10,137C.

⁵⁵ Sv. HILARIUS, *Liber de synodis* 37 / PL 10,510C–511A.

Sv. Hilarius v *Liber de synodis* vysvětluje západním biskupům, že anathemata sirmijské synody byla vydána kvůli Fotinovi:

„...aby se nikdo neodvážil tvrdit, že Syn Boží neexistoval před Synem z Panny a připsal by tak nezrozenému Bohu s pošetilou převráceností heretiků všechny zmíněné pasáže, které patří Synu Božímu. Tyto pasáže se vztahují k Otci, aby se mohla popírat osoba Syna.“⁵⁶

Podle Fotina, stejně jako podle jeho učitele Marcela z Ankyry, Logos vychází z Otce až v okamžiku inkarnace. Proto se Logos v době před vtělením nemohl zjevovat ve Starém zákoně.

K podobnému závěru jako Fotinus, co se týče úlohy Syna ve starozákonních theofaniích, došel, jak jsem viděli, J. J. Novák a také překladatelé sv. Hilaria. Zde také Syn Boží začíná působit v ekonomii spásy až od okamžiku vtělení. Ve Starém zákoně se spravedlivými a proroky jedná Bůh Otec. Je zde však rozdíl v tom, jaké předpoklady je vedly k tomuto závěru. Podle Fotina Logos ve starozákonní době ještě neexistoval jako samostatná osoba a tak se nemohl starozákonním spravedlivým zjevovat. V případě současné theologie však příčina není v tom, že by Syn Boží neexistoval před inkarnací. Podstata spočívá v jejich konceptu Boží ekonomie, podle kterého ve Starém zákoně jedná s Izraelem Bůh Otec, který zaslubuje poslat Mesiáše. Zaslíbení je naplněno v Novém zákoně při narození Krista. Ukázkou takto chápaného konceptu Boží ekonomie můžeme vidět např. v knize C. V. Pospíšila Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel. V kapitole „Starozákonní předpoklady christologie“ píše:

„Prokazování kontinuity mezi Ježíšem z Nazareta a Starým zákonem dokládalo, že Muž z Nazareta je oním přislíbeným Kristem, v němž se naplnily přísliby dané Hospodinem v minulosti předkům... Ježíš z Nazareta totiž představuje nejen plnost zjevení, ale také radikální novost a překonání toho, co očekával Starý zákon.“⁵⁷

O odstavec dále cituje A. Amata, Gesù il Signore:

„Kristův příchod není jakýmsi vývojovým nebo pedagogickým vyvrcholením dějin Izraele a jeho mesiášských nadějí. I když den vtělení přišel po dlouhé epoše očekávání, není čímsi vyvoditelným z toho, co mu předchází. Kristova ‚res‘ neko-
nečně přesahuje ‚spes‘ Izraele.“⁵⁸

⁵⁶ *Ibid.* 50 / PL 10,517B.

⁵⁷ POSPÍŠIL, Ježíš z Nazareta, s. 44.

⁵⁸ *Ibid.* s. 44.

Kristus, Syn Boží, kterého Hospodin (pravděpodobně myšleno Bůh Otec) zaslíbil Izraelcům přichází až v den vtělení. Proto není možné Synu Božímu připsat starozákonní theofanie. Takto chápaný koncept Boží ekonomie potom vede C. V. Pospíšila k tomu, že zdůrazňuje „radikální novost“ a odlišnost křesťanství vůči Starému zákonu. Zcela naopak je tomu u Eusebia Cesarejského. Ten, jak jsme ukázali, vychází ze starokřesťanského konceptu Boží ekonomie, podle kterého Logos, Syn Boží zjevuje Boha jak ve Starém tak i v Novém zákoně. Eusebius se potom naopak snaží ukázat starobylost křesťanství a to tím, jak ukazuje, že týž Kristus, který se v posledních časech narodil z Panny Marie, se předtím zjevoval starozákonním spravedlivým. Eusebius vysvětluje, že Kristovo učení není nové, protože starozákonní spravedliví „dobře znali Krista“.⁵⁹ Dokonce zde říká, že pokud by někdo tyto znamenité muže nazval křesťany, nebyl by daleko od pravdy. Na závěr Eusebius dodává:

„Co by nám tedy mohlo zabránit tvrdit, že my, kteří jsme od Krista, máme tentýž způsob života a týž způsob uctívání Boha jako ti bohumilí muži dávných dob? Tím jsme dokázali, že dokonalá úcta Boha, která nám byla předána skrze Kristovu nauku, není nová ani cizí, ale má-li být řečena pravda, jediná a pravá.“⁶⁰

Takto odlišně chápané koncepty Boží ekonomie samozřejmě vedou také k zcela odlišně chápanému vztahu Starého a Nového zákona. V 5. knize sv. Hilarius o jejich vztahu píše:

„Tajemství Zákona zobrazují tajemství evangelijní ekonomie, aby tak patriarcha viděl a věřil v to, co apoštol nazírá a zvěstuje. Vždyť Zákon je stín věcí budoucích a stín vyjadřuje skutečnost těla. A tak Bůh, který byl viděn a věřen a uctíván v člověku, se po naplnění času měl narodit člověkem... Bůh byl tehdy pouze viděn v člověku, nebyl však ještě narozen. Brzy však ten, který byl viděn, byl i narozen... Později na základě evangelia ukážeme, že skutečný Syn Boží se narodil jako člověk; nyní podejme na základě Zákona nauku o tom, že skutečný Bůh Syn Boží byl v podobě člověka viděn patriarchy.“⁶¹

Základní rozdíl mezi Starým a Novým zákonem spočívá v tom, že tatáž osoba Syna Božího se netělesně zjevuje ve Starém zákoně a tělesně v Novém zákoně.

Vycházejí z odlišného konceptu Boží ekonomie C. V. Pospíšil píše o vztahu Starého a Nového zákona:

⁵⁹ EUSEBIUS CESAREJSKÝ, *Historia ecclesiastica* 1,4 / PG 20,77D.

⁶⁰ *Ibid.* 1,4 / PG 20,80C.

⁶¹ SV. HILARIUS, *De Trinitate* 5,17 / SC 448,124,3–25; PL 10,139A–140A.

„Starozákonní svatopisci nikdy nehovoří o vtělení Božího Syna. Hovořit o starozákonní christologii by rovněž nevyhnutelně implikovalo, že Ježíš z Nazareta vlastně nic nového nezjevil a nevykonal, a to je z hlediska křesťanské víry nepřijatelné. Z uvedených důvodů platí, že nelze vypracovat žádnou christologii pouze na základě starozákonního zjevení.“⁶²

Podle sv. Hilaria naopak Abrahám poznal tajemství budoucího vtělení, když viděl člověka a uvěřil mu jako Bohu. Podle starověkého konceptu ekonomie je možné mluvit o starozákonní christologii, protože i ve Starém zákoně je to Kristus, který ve své osobě zjevuje Boha. Celá 4. a 5. kniha *De Trinitate* je věnována tomu, aby sv. Hilarius ukázal, jak Mojžíš ve svých knihách zvěstuje *Deum et Deum* a jak nás ve svých starozákonních knihách učí rozlišovat mezi osobami Boha Otce a Syna Božího. Jeden Trojjediný Bůh-Otec skrze Syna v Duchu Svatém – se zjevuje ve Starém zákoně skrze nevtělené Slovo a v Novém zákoně skrze vtělené Slovo. Jak Starý zákon tak i Nový zákon jsou svědectvím o historickém průběhu jedné a téže Boží ekonomie spásy.

Literatura

Primární prameny

- ATHANASIIUS ALEXANDRIJSKÝ, *Orationes contra Arianos*, Patrologia Graeca 26, vyd. J.-P. MIGNE, Paris 1857–1866.
- AUGUSTINUS, *De Trinitate*, Patrologia Latina 42, vyd. J.-P. MIGNE, Paris 1841–1864.
- EUSEBIUS CESAREJSKÝ, *Historia ecclesiastica*. Patrologia Graeca 20, vyd. J.-P. MIGNE, Paris 1857–1866.
- EUSEBIUS CESAREJSKÝ, *Církevní dějiny*. Přel. J. J. NOVÁK. Praha: Česká katolická Charita, 1988. (Teologické studie).
- HILARIUS Z POITIERS, *Liber de synodis*, Patrologia Latina 10, vyd. J.-P. MIGNE, Paris 1841–1864.
- HILARIUS Z POITIERS, *De Trinitate*. Texte critique par P. SMULDERS; traduction et notes par G. M. DE DURAND, CH. MOREL et G. PELLAND. Paris : Cerf, 2000. (Sources chrétiennes, sv. 448).
- IRENEUS LYONSKÝ, *Adversus haereses*, Patrologia Graeca 7, vyd. J.-P. MIGNE, Paris 1857–1866.

⁶² POSPÍŠIL, Ježíš z Nazareta, s. 44.

- THEOFILUS ANTIOCHEJSKÝ, *Ad Autolyicum*, Patrologia Graeca 6, vyd. J.-P. MIGNÉ, Paris 1857–1866.
- TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, Patrologia Latina 2, vyd. J.-P. MIGNÉ, Paris 1841–1864.

Sekundární prameny

- GRILLMEIER, ALOIS, *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. New York : Sheed and Ward, 1965.
- Ματσουκα, Νίκου Α. Δογματική και συμβολική θεολογία Β: εκθεση της ορθοδοξής πίστεως σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά, 2003 (Φιλοσοφική και θεολογική βιβλιοθήκη, τ. 3).
- PELIKÁN, JAROSLAV, *The Christian Tradition, Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- POSPÍŠIL, STIRAD V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP, 2000. (Theologia maior 10).
- Ρωμανιδου, Ιωαννου Σ. Δογματική και συμβολική θεολογία της Ορθόδοξου καθολικής εκκλησίας [online, cit. 2007-02-12; http://\romanity.org\htm\rom.e.03.dogmatiki_kai_sumboliki_theologia.01.htm].

Vzkříšení ve smrti Reflexe a kritika jednoho eschatologického modelu

Ondřej Kolář

Summary: Resurrection in death. A critical reflection of one model of eschatology. The article examines a question that is amply discussed in the present systematic theology: Is it theologically plausible to think of the resurrection of an individual that in the traditional christian eschatology should occur at the end of times – as immediately following the moment of death? The genesis of the concept of resurrection in death is followed and the positions of its proponents and contestants are confronted (G. Greshake, G. Lohfink, J. Ratzinger, A. Ziegenaus). It is demonstrated that in a procesual form the concept is not capable of integrating the material world into the eschatological consummation and its atemporal variety tends to disparege the current of history.

I. Úvod

Teorie vzkříšení ve smrti, které se chci věnovat v tomto referátu, patří – přinejmenším v německé jazykové oblasti – k nejdiskutovanějším tématům v současné eschatologii. S názorem, že vzkříšení člověka nastává až na konci času (jak předpokládá tradiční eschatologie), nýbrž bezprostředně po smrti, sice nepřišli teprve teologové 20. století; objevuje se v náznacích již dříve.¹ Avšak teprve v minulém století se této myšlence dostalo zvláštní pozornosti.

¹ PETER MÜLLER-GOLDKUHLE (Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts, Essen: Ludgerus, 1966) upozorňuje na představu „éterického“ těla, která se objevuje u některých osvícenských katolických systematiků (zejména u FRANZE OBERTHÜRA). Toto tělo prý již během života obklopuje duši a přetrvává i po zániku „hrubého“ pozemského těla. Bezprostřední postmortální pokračování jeho existence je de facto tím, co křesťanské vyznání nazývá vzkříšením těla (s. 44–46, 50–54). Tato myšlenka koresponduje s výlučnou koncentrací osvícenské eschatologie na nesmrtelnost individuální duše, přičemž univerzálně-eschatologická témata (parázie, poslední soud, všeobecné vzkříšení z mrtvých) ustupují do pozadí, nebo jsou zcela eliminována.

II. Náběhy v protestantské teologii první poloviny 20. století

Poprvé se teorie vzkříšení ve smrti výrazně objevuje v protestantské teologii po první světové válce. Zde je spojena zejména s kritikou nauky o nesmrtelné duši a s tezí, že člověk ve smrti zcela umírá. Důvodů pro odmítnutí nesmrtelné duše byla celá řada a nemohu se jim jednotlivě věnovat.² Podstatné je, že takzvaná teorie celostní smrti nastolila otázku, jakým způsobem může být v jejím rámci myšlena identita mezi pozemským životem a životem věčným. Myšlenka nesmrtelné duše, kterou raná křesťanská teologie převzala z řecké filosofie, totiž měla svou nezastupitelnou funkci: řešila problém časové distance mezi okamžikem smrti jednotlivce a jeho vzkříšením, stejně jako problém kontinuity člověka v eschatologickém dovršení.³ Tato problematika byla od počátku vlastní apokalyptické představě všeobecného vzkříšení z mrtvých na konci dějin. Evangeličtí odpůrci nesmrtelné duše proto museli nabídnout nějaký alternativní model, který by mohl představu nesmrtelné duše plnohodnotně nahradit. Někteří z nich (jako například luterský teolog Werner Elert⁴) na tuto myšlenkovou výzvu odpověděli, že člověk mezi smrtí a vzkříšením zůstává uchován v Boží myslí: Boží paměť je podle nich spolehlivější zárukou identity člověka, než by mohla být (domněle) nesmrtelná duše. Vzkříšení na konci času pak Elert chápal konsekventně jako zcela nové stvoření, které nenavazuje na žádný relikv člověka, údajně přetrvávající po smrti. Jiní teologové (např. luterán Paul Althaus či reformovaný Emil Brunner) otázku mezistavu člověka mezi smrtí a vzkříšením zodpověděli poukazem na inkomensurabilitu (princiální nesrovnatelnost) času a věčnosti: věčnost není do nekonečna prodlouženým pokračováním pozemského času, nýbrž je zcela vyňata z času, a proto stojí stejně blízko ke každému okamžiku našich dějin. Zemřelý tak ve smrti vstupuje přímo do „věčného okamžiku“ vzkříšení, parúzie a posledního soudu. V tomto „věčném nyní“

² Sr. k tomu nejnověji např. HENNING, CHRISTIAN, Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie, NZSth 43 (2001), s. 236–252.

³ K recepci ideje nesmrtelné duše v rané křesťanské teologii srv. např. SONNEMANS, HEINO, Seele-Unsterblichkeit-Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie, Freiburg: Herder, 1984.

⁴ Sr. např. ELERT, WERNER, Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherschen Dogmatik, Hamburg: Furche, ³1956, s. 527–528.

spadá smrt každého jedince vjedno se smrtí všech ostatních lidí i s „koncem času“. V eschatonu, v čiré Boží přítomnosti, neexistují žádné časové intervaly, protože je tu „tisíc let jako jeden den“.⁵

Tento eschatologický model našel v evangelické teologii značný ohlas a doposud se s ním setkáme v různých eschatologických pojednáních.⁶ Jeho popularita je vysvětlitelná především tím, že na první pohled poskytuje elegantní východisko z mnoha obtíží, s nimiž zápasí klasická eschatologie, někdy nazývaná též dvoupólová či bipolární. Především tento model – jak se zdá – podtrhuje skutečnost, že úděl jednotlivce je nerozlučně spojen s údělem společenství všech lidí. Proto žádný lidský životní příběh nemůže dospět do svého definitivního naplnění izolovaně, tj. bez celku, do něhož je zasazen. Diastáze mezi individuální a univerzální eschatologií, která je naznačena již v Novém zákoně, aniž je tu ovšem nějak harmonizována, tu má být překonána. Nemusíme rozlišovat dva Boží soudy – totiž partikulární ihned po smrti a univerzální na konci věku; existuje jen jeden soud. Nemusíme přemýšlet o tom, jak je třeba mezitav duše soteriologicky kvalifikovat: zda se jedná o předběžnou spásu, předběžné zavržení, o očistec či spánek duše, v čem vlastně spočívá jeho předběžnost. Také mnohokrát traktovaná antropologická otázka, jaký ontologický statut náleží duši oddělené od těla, zda vůbec duše může bez těla existovat a jaký může mít vztah k tělesnosti, je tím smetena ze stolu.

III. Nové impulsy: Karl Rahner

U protestantských autorů zůstala teorie vzkříšení ve smrti spíše hypotézou, která nebyla dále promyšlena. V katolické teologii posledních třiceti let byla naproti tomu vypracována do ucelené teorie, pečlivě zdůvodněna a ovšem zároveň podrobena neméně důkladné kritice.

⁵ Sr. především ALTHAUS, PAUL, *Die letzten Dinge, Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh: Bertelsmann, ⁴1933, s. 158–159; BRUNNER, EMIL, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich: Zwingli, 1953, s. 167; *Dogmatik*, Bd. III, Zürich: Zwingli, 1950, s. 439–440.

⁶ Např. v jedné z nejnovějších dogmatik v německé oblasti, pocházející od DIETZE LANGEHO (*Glaubenslehre*, Bd. II, Tübingen: Mohr/Siebeck, 2001, s. 433–435).

III.1. „Všekosmická“ duše

Za jednoho z průkopníků teorie vzkříšení ve smrti bývá pokládán Karl Rahner, který ve své studii K teologii smrti předložil svou slavnou tezi o „všekosmičnosti“ duše. Rahner vychází z předpokladu, že duše, která má během svého pozemského života skrze své tělo vztah ke světu, tento vztah nemůže ve smrti ztratit spolu se ztrátou svého těla. Proto se duše po smrti nestává prostě mimo-světskou, akosmickou, nýbrž je jí naopak otevřen nový vztah k hlubinné jednotě světa, vztah, který již není zprostředkován (a tím ani omezen!) konkrétním tělem, a proto je hlubší a všeobjímající.⁷ Podle Rahnera není vztah duše k hmotě po smrti zrušen, nýbrž se pouze proměňuje; je totiž pro duši zcela konstitutivní, ba dokonce spadá vjedno s její existencí jako formy těla.⁸ Duše se po smrti stává všekosmickou (*allkosmisch*). To ovšem neznamená, že by se celý svět prostě stal jejím novým „tělem“ či že by se duše stala jaksi „všudypřítomnou“ ve světě, nýbrž že duše novým způsobem spoluurčuje celek světa tím, že do něj „vnese“ celý výsledek a výtěžek svého prožitého života.⁹ K myšlence vzkříšení ve smrti se Rahner ovšem propracoval až mnohem později, v době, kdy již byla rozvinuta jinými autory.¹⁰

III.2. *Assumpta*

Jedním z důležitých motivů, které v katolické teologii vedly k vypracování teorie vzkříšení ve smrti, bylo rovněž vyhlášení dogmatu o Mariině tělesném nanebevzetí v apoštolské konstituci *Munificentissimus Deus* papeže

⁷ RAHNER, KARL, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*. Freiburg: Herder, 1958, s. 19–20.

⁸ Tamtéž, s. 20–21.

⁹ Tamtéž, s. 22–23; 58.

¹⁰ Ve studii *Über den „Zwischenzustand“*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. XII, Zürich: Benziger, 1975, doznává, že problém vztahu oddělené duše k tělu se „podstatně zjednoduší, když tuto trvalou vztaženost duchové duše ke hmotě myslíme jako – scholasticky řečeno – trvalou informovanost oslaveného těla skrze dovršenou duchovou duši.“ (s. 461) Mezistav oddělené duše podle Rahnera není závazným dogmatem, jakkoli je v některých dogmatických výpovědích církve zjevně předpokládán. Jako zcela legitimní a rozhodně neheretická se mu proto jeví hypotéza, podle níž „dovršení člověka podle ‚duše‘ a ‚těla‘ nastupuje bezprostředně se smrtí, ‚vzkříšení těla‘ a ‚všeobecný soud‘ se odehrají ‚podél‘ časových dějin světa a obojí spadá vjedno se sumou partikulárních soudů jednotlivých lidí.“ (s. 456)

Pia XII. z roku 1950.¹¹ Podnítilo totiž okamžitě rozpravu o tom, co je ve skutečnosti jeho skutečným obsahem. Otázka, kterou si někteří katoličtí teologové nad dogmatem o Mariině nanebevzetí položili, zní přibližně následovně: Vypovídá-li se o Marii, že byla po své smrti s tělem i duší vzata na nebesa, má to znamenat, že Mariin primát oproti všem ostatním lidem spočívá v tom, že byla přijata bezprostředně po své smrti do plného a ničím nenarušeného společenství s Bohem a vzkříšeným Kristem také spolu s tělem, zatímco ostatní svatí na vzkříšení těla teprve čekají? Nebo má Maria přednost jedině v tom, že tomuto vstupu do nebeské blaženosti nijak nebrání její hřích (což u ostatních lidí nelze nikdy s jistotou říci), a že tedy nepochybně byla první, ale nikoli jediná z plně vykoupěných?

Jako jeden z prvních se nad touto otázkou zamýšlel opět Karl Rahner. Rahner je přesvědčen, že chápeme-li Ježíšovo vzkříšení vskutku důsledně jako spásně-dějinnou a eschatologickou událost, pak nelze tvrdit, že nemělo žádný přímý „dopad“ na úděl zemřelých. Ježíšova oslavená tělesnost přece nemůže zůstat zcela izolovaná (a to až do konce dějin), nýbrž nutně s sebou nese také společenství těch, kdo jsou skrze něj vykoupěni. Toto společenství má nepochybně tělesný charakter.¹² Z toho plyne, že „prostor“ Ježíšova vzkříšení nebyl otevřen jen exkluzivně pro Marii, nýbrž pro všechny, u nichž byly – stejně jako u Marie – „hřích a smrt definitivně překonány“.¹³ Spása v Ježíši Kristu „konstituuje tělesné společenství vykoupěných, jakkoli počet bratří ještě není plný a jakkoli tyto vykoupěné podle těla nedokážeme – s výjimkou té jediné – pojmenovat.“¹⁴ Nevíme

¹¹ „...divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestri vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam.“ (DS 3903)

¹² RAHNER, KARL, Zum Sinn des Assumpta-Dogmas, In: *Schriften zur Theologie*, Bd. I, Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger, 1964, s. 243–244.

¹³ Tamtéž, s. 251.

¹⁴ Tamtéž, s. 251. DONAL FLANAGAN se ve svém článku *Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel*, Conc. 5 (1969), snaží ukázat, že tato interpretace význam Marie nikterak neumenšuje. Marie může být i nadále označena za „první z velkého společenství svatých“, za jeho „reprezentantku“, za „personalizaci“ nebeské církve, stejně jako za „vzor“ konečného vykoupěni, k němuž spěje pozemská církev, za „ideál či model“ bojující církve (s. 62–64). Mariino privilegium spočívá v tom, že jedině ona „osobním způsobem ztělesňuje církev konce času jakožto církev vykoupěnou a ve své vlastní osobě zviditelňuje její skutečnost. (...) Tato Mariina jedinečnost není nikterak ohrožena tím, že zdůrazňujeme její jednotu s oslavenou církví. (s. 65)“.

sice, kdo ještě vedle Marie byl plně tělesně vykoupěn, avšak nemůžeme popřít, že se tak skutečně stalo, připustíme-li, že vykoupení skrze Krista není jen pouhým zaslíbením, které se naplní až v daleké budoucnosti, nýbrž se už sice postupně, ale reálně uskutečňuje. Je jasné, že od uznání možnosti celostného, duševně-tělesného vykoupení některých výjimečných věřících (svatých) ještě před všeobecným vzkříšením z mrtvých na konci času již nevede dlouhá cesta k myšlence vzkříšení všech lidí v okamžiku smrti.

III.3. Dovršitelnost hmoty

Na systematické rozpracování eschatologického modelu vzkříšení ve smrti měla nepochybně zásadní vliv také Rahnerova teze, na niž se více či méně explicitně odvolávají všichni obhájci tohoto modelu. Tato teze zní: O eschatologickém dovršení můžeme hovořit jedině v souvislosti se svobodnými, duchem obdařenými bytostmi – tedy s lidmi. Mimolidský svět na něm může mít podíl jedině skrze člověka, skrze jeho životní příběh, který u Boha dospěje do svého konce. Hmotný svět podle Rahnera nemá žádnou „vůli“ k dovršení, nedozrává a nesměruje k žádnému konečnému výsledku, v němž by našel svůj smysl a oprávnění. Hmotné dění může nepochybně mít svůj konec, avšak nikoli dovršení. Můžeme u něj konstatovat pouze určitý průběh, trvání, avšak nikoli vnitřní tíhnutí k určitému cíli.¹⁵ Hmota „sama o sobě“ má jedině díky své „vztáženosti k duchu“ podíl na příběhu mezi Bohem a člověkem. Protože je neodmyslitelnou součástí lidských dějin, je také spoluadresátem Božího sebesdělení člověku, a tak je nakonec vtažena i do definitivního naplnění.¹⁶ Člověk po smrti hmotu neodhazuje jako přebytečnou zátěž, která byla v pozemském životě nutná k jeho sebeuskutečnění, ale nyní již je možné se jí zbavit. „Jakožto vnitřní moment ducha a jeho dějin zůstává i v jeho dovršení.“¹⁷

Rahnerova teze napomohla zastáncům vzkříšení ve smrti vyrovnat se s problémem materiality vzkříšení: Je-li totiž vzkříšení přesunuto do okamžiku smrti, pak se mnohem vyostřeněji než v tradiční eschatologii klade otázka, jaké tělo vlastně vzkříšenému člověku bude přiděleno a v jakém vztahu bude k tělu pozemskému. Pokud je vzkříšené tělo pojato jen jako „vnitřní moment“ dovršeného lidského subjektu, jenž ve smrti svou

¹⁵ RAHNER, KARL, „Immanente und tranzendente Vollendung der Welt“, in *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Zürich: Benziger, 1967, s. 594–595.

¹⁶ Tamtéž, s. 608.

¹⁷ Tamtéž, s. 609.

pozemskou tělesnost definitivně opustil, je identita vzkříšeného a pozemského těla dostatečně zajištěna samotným subjektem: Spaseno bude pouze to, co člověk do své smrti sám v sobě „vnesl“, tedy zjevně nikoli hmotné tělo, které zůstalo takříkajíc stát před branou eschatonu.

IV. „Procesuální“ koncepce vzkříšení ve smrti: Gisbert Greshake

Vídeňský a později freiburský systematik Gisbert Greshake sice nebyl prvním, kdo vnesl tezi vzkříšení ve smrti do eschatologické diskuse 20. století, ale byl nepochybně tím, kdo ji poprvé systematicky, s použitím bohatého materiálu z bible i z křesťanské tradice, rozpracoval. Později ji pouze dále precizoval a také obhajoval proti různým kritikům, zvláště pak proti Josephu Ratzingerovi, s nímž vedl mnoho let trvající ostrou polemiku. První nárys svého učení, které v pozdějších letech doznalo jen nemnoha změn, podává Greshake již ve své obsáhlé disertaci *Auferstehung der Toten*, vydané v r. 1969.¹⁸

IV.1. Předpoklady

Greshake podle vlastních slov nechce být se svou tezí teologickým novátorem, který pohrdá tisíciletou křesťanskou tradicí. Právě naopak: upozorňuje, že pouze znovu přivádí na světlo a rehabilituje myšlenky, jež byly (zčásti latentně) přítomny ve všech důležitých etapách dějin eschatologie. V období patristiky se podle něj myšlenka vzkříšení ve smrti nemohla natrvalo prosadit, protože byla příliš zatížena gnostickými konotacemi: vzkříšení ve smrti mohlo být nesprávně pochopeno jako únik a osvobození ze světa, dějin a hmoty. Proti gnostické spiritualizaci křesťanské nádeje církev postavila vzkříšení „tohoto těla, které nyní nosíme“,¹⁹ a které

¹⁸ GREHSAKE, GISBERT, *Die Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen: Ludegerus, 1969.

¹⁹ GRESHAKE, *Auferstehung*, s. 362. Tvrzení, že budeme vzkříšeni v témže těle, které nyní máme, nalezneme opakovaně v oficiálních stanoviscích církve, srv. *Symbolum Quicumque*: „Ad cuius adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis“ (DS 76); *Concilium Toletanum XI* (675): „Nec in aerea vel qualibet alia carne (ut quidam delirant) surrecturos nos credimus, sed in ista, qua vivimus, consistimus, et movemur“ (DS 540); *Symbolum Leonis IX*

logicky nemůže být vzkříšeno ihned po smrti. Po smrti člověk přetrvává jen jako duše. Greshake však upozorňuje, že ani v rámci tohoto pravověrně-eschatologického „mainstreamu“ nechyběly pokusy situovat vzkříšení přímo do smrti. Takový posmrtný úděl však nebyl přisuzován všem lidem, nýbrž pouze mučedníkům, patriarchům, prorokům a jiným výjimečným postavám. Ti byli pokládáni za *appendices dominicae resurrectionis*, tedy za ty, jimž bylo přiděleno privilegium následovat Krista ihned po smrti do nebeské říše.²⁰

Jako další důležitý mezník v dějinách eschatologie jmenuje Greshake Tomášovu recepci a adaptaci Aristotelovy antropologie. Tomáš Akvinský – více než kdo jiný před ním a na dlouhou dobu i po něm – podtrhl tělesně-duševní jednotu člověka a zhodnotil význam jeho dějinné dimenze. Greshake zjevně v Tomášovi spatřuje (i když to nikde nepřiznává) svého dávného předchůdce, který rozpracoval důležité náběhy k učení o vzkříšení ve smrti, avšak naneštěstí je důsledně nedovedl do konce. Na jedné straně totiž Tomáš považuje oddělení duše od těla, které nastává ve smrti, za skutečný konec člověka, nikoli pouze nějaké jeho části. Duše se po oddělení od těla dostává do nepřirozeného stavu, protože již přestává být formou těla a nemůže se skrze tělo uskutečňovat, plnohodnotně vykonávat své funkce, být vskutku osobou. Na druhé straně však duše díky své subsistenci je schopna existovat i jako *anima separata* a dokonce prožívat i blaženost ve zření na Boha.²¹

(1053): „Credo etiam veram resurrectionem eiusdem carnis, quam nunc gesto“ (DS 684); *Professio fidei Waldensibus praescripta* (1208): „Credimus... huius carnis quam gestamus, et non alterius, resurrectionem.“ (DS 797); Concilium Lateranense IV (1215): „omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant“ (DS 801).

²⁰ GRESHAKE, Auferstehung, s. 364.

²¹ Podle některých Tomášových vyjádření se navíc duše odpoutaná od těla zdonkaluje ve věděni a ve ctnosti, neboť více uvažuje o nehmotném, nesleduje tělesné vášně (CG IV, 79), a dokonce přijímá dokonalejší způsob existence, neboť se odklání od nejnižšího, přibližuje se k nejvyššímu, připodobňuje se vyšším duchovním substancím a přijímá jejich dokonalejší způsob „rozumění“: „...recedens ab infimo appropinquat ad summum; unde, et quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et uberius influentiam earum recipiet...succedet tamen alius modus intelligendi altior.“ (CG IV,81) Jistá nedůslednost se také ukazuje v tom, že identita pozemského a vzkříšeného těla není u Tomáše myšlena čistě „formálně“ (tedy jako zprostředkovaná výhradně skrze duši – formu těla), nýbrž

Greshakeho eschatologie má svůj inspirační zdroj také v evolučním myšlení, na jehož horizontu má být biblické očekávání vzkříšení z mrtvých učiněno srozumitelným pro současného člověka.²² Greshake přejímá premisu mnoha evolučních teoretiků, podle níž „evoluční proces nevykazuje žádný v něm samotném poznatelný smysl, žádný předem daný plán, žádnou k cíli směřující konsekvenci“.²³ Greshake radikalizuje Rahnerovu tezi o nedovržitelnosti hmoty: hmota, v níž se evoluce uskutečňuje, nejen nemá sama o sobě žádný cíl, ale je v sobě nesmyslná. Teprve s příchodem člověka se objevuje bytost, která tuto bezcílnost evoluce transcenduje, neboť dává evoluci skrze svobodné jednání směr.²⁴ Nezastupitelným úkolem člověka je proto podle Greshakeho „tvořivě přetvářet“ svět, který je mu dán, a tak spolupracovat na jeho spáse. Právě a jedině člověk může svět směřovat k Bohu, transformovat ho směrem ke Kristu.²⁵

IV.2. Vzkříšení jako sukcesivní dění

Greshake ve shodě s tradicí pokládá smrt za zpečetění individuálního životního příběhu, a tedy za definitivní ukončení možnosti dále uskutečňovat svobodu. Ve smrti však podle Greshakeho člověk také vstupuje do nové Boží budoucnosti, v níž se nic z toho, k čemu ve svobodě dozrál a čím přispěl k proměně světa, neztrácí. Nevstupuje tam jako pouhý „duch“, oproštěný od světa a dějin, nýbrž jako konkrétní subjektivita, do níž je navždy „vepsána dimenze materiality“. Před Boha tak člověk přináší „sklizeň času“, plody svých vlastních individuálních dějin, ale zároveň i část tělesnosti, hmoty a světa, do něhož byl vetkán.²⁶ Z toho lze podle Greshakeho vyvodit jediný závěr:

zároveň i „numericky“: při vzkříšení bude duše informovat tutéž matérii, kterou informovala v pozemském životě. srv. GRESHAKE, Naherwartung, s. 94.

²² Greshake se nepřiklání k žádné konkrétní evoluční koncepci, ať už přírodovědecké, filosofické či teologické provenience; kromě již zmíněného K. Rahnera, který se sám s evolučním myšlením produktivně vyrovnával, musíme jako Greshakeho inspirační zdroj jmenovat rovněž Pierra Teilharda De Chardin a jeho myšlenku „zduchovňování“ hmoty (sr. např. jeho dílo *Le phénomène humain*, česky: *Vesmír a lidstvo*, Praha: Vyšehrad, 1990, zvláště s. 212–240).

²³ GRESHAKE, *Auferstehung*, s. 374.

²⁴ GRESHAKE, *Auferstehung*, s. 374–377.

²⁵ GRESHAKE, *Auferstehung*, s. 380.

²⁶ GRESHAKE, *Auferstehung*, s. 385.

„předmětem naděje v okamžiku smrti není dar nesmrtnosti (duše), nýbrž to, co Pavel nazývá sóma pneumatikon, totiž dovršení konkrétní existence. (...) Ve smrti se tedy odehrává „vzkříšení z mrtvých“.“²⁷

Je-li svobodné individuum jediným skutečným subjektem dějin, pak je logické, že také dovršení hmotného světa se nemůže dít jinak než skrze sukcesivní dovršení jednotlivých lidí. Každý člověk do svého příběhu „shromazďuje“ část světa a dějin, aby ji poté ve smrti přinesl Bohu. Tak je postupně celý kosmos vtahován do vykoupené Boží přítomnosti; krok za krokem se buduje nový svět, nové stvoření, „nebeský Jeruzalém“, jehož základem je Kristus. Náš svět lze právem nazvat „materiálem budoucího světa“²⁸ – ničím méně, ale také ničím více než materiálem. Poté, co byla hmota jednou „zuzitkována“ tím, že vstoupila do příběhu člověka s Bohem, nebude už sama o sobě mít žádnou další eschatologickou budoucnost. Greshake ji přirovnává k „vyhořelému raketovému stupni“, který takřkajíc postrádá skutečné bytí, protože to již přešlo do lidského dovršení.²⁹ Ta hmota, která do dialogického vztahu mezi Bohem a člověkem nemohla být integrována, protože stála zcela stranou lidského světa, naproti tomu nemůže být dovršena vůbec, ani zprostředkovaně. Jestliže je hmotné stvoření jediné ve svobodě člověka „finalizováno“ k Bohu, pak hmota existující „jen pro Boha a před Bohem“ zůstává navěky nesmyslnou.³⁰

IV.3. *Otázka konce dějin*

Procesuální koncepcí eschatologického dovršení je podle Greshakeho nejen překonána pochybná idea „oddělené“ duše, ale zároveň i prolomeno apokalyptické chápání dějin, jehož elementy v teologii zůstaly zachovány. Greshake má především na mysli představu eschatologických „událostí“ na konci času (parúzie, katastrofický zánik tohoto eónu, všeobecné vzkříšení z mrtvých). V profetickém myšlení, které nikdy v křesťanství nebylo zcela potlačeno, naopak spása nepřichází až na samotném konci („vertikálně“), ale realizuje se v dějinách samotných („horizontálně“) skrze Boží

²⁷ GRESHAKE, Auferstehung, s. 385.

²⁸ GRESHAKE, Auferstehung, s. 394.

²⁹ GRESHAKE, GISBERT; LOHFINK, GERHARD, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Freiburg: Herder, ⁴1982, s. 175.

³⁰ GRESHAKE/LOHFINK, Naherwartung, s. 176–177.

působení a lidskou odpověď na ně. Myšlenka vzkříšení ve smrti, v němž kus dějin dospívá do svého dovršení před Bohem, podle Greshakeho nově zhodnocuje profetické myšlení, které přiznává probíhajícím dějinám eschatologický význam.³¹

Je-li ovšem již popřeno všeobecné vzkříšení na konci času, neměl by být konsekventně popřen i samotný konec dějin, máme-li se zbavit posledních reliktvů zastaralého apokalyptického obrazu světa? Greshake zpočátku tuto otázku ponechává otevřenou: jsou-li dějiny kvalifikovány jednoznačně negativně – např. jako odpad od prvopočátečního ideálního stavu – je jejich konec jejich jediným smysluplným, vytouženým vyústěním. Chápeme-li však dějiny jako Bohem chtěný prostor realizace lidské svobody, do něhož Bůh sám vstupuje, pak tento konec nemusíme nezbytně předpokládat. Dějiny nepochybně mají své dovršení, avšak toto dovršení nelze ztotožnit s jejich koncem, neboť dovršení je procesem, který nemusí být nutně ukončen.³² Ve spise *Resurrectio mortuorum* (1986) se již Greshake k nezbytnosti konce dějin jednoznačně přiklání: konec dějin je totiž důsledkem nezrušitelné spjatosti každého jedince se společenstvím celého lidstva. Ta má svůj základ především v lidské tělesnosti, která funguje jako „médiu“ prostředkující mezi subjektem a světem.³³

„Vtělený duch má skrze materiální svět podíl na procesu zrání a dovršení ostatních; cokoli činí či nečiní, spoluurčuje ostatní, tak jako naopak ostatní spoluurčují jeho vlastní sebeuskutečnění. Z toho také plyne, že vlastní dovršení je vázáno na dovršení lidstva, které je skrze tělesnost intersubjektivně utvořeno.“³⁴

Vzhledem k této intersubjektivitě „může resurrectio dojít svého naplnění teprve na konci dějin. Proto je řeč o vzkříšení v poslední den‘ smysluplná a nutná.“³⁵ Dovršení izolovaného subjektu bez celého pletiva jeho vztahů ke světu a dějinám, které ho spolukonstituovaly, je nemyslitelné. Proto musejí dějiny samotné dojít do svého konce, aby mohl i jedinec být

³¹ GRESHAKE, Auferstehung, s. 396–399.

³² GRESHAKE, Auferstehung, s. 402–403.

³³ GRESHAKE, GISBERT; KREMER, JACOB, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1986, s. 259–262.

³⁴ GRESHAKE/KREMER, *Resurrectio*, s. 263.

³⁵ GRESHAKE/KREMER, *Resurrectio*, s. 264.

definitivně vykoupen s „univerzalitou“ veškerých svých vztahů.³⁶ Processuální vzkříšení ve smrti je postupným vrůstáním celé obce věřících do vzkříšeného těla Kristova, které je „tak dlouho nedovršené, dokud do něj není včleněn poslední lidský bratr a poslední lidská sestra.“³⁷ Tím Greshake explicitně přiznává oprávnění také myšlenke mezistavu. V tomto mezistavu se ovšem nenacházejí pouhé duše zemřelých, nýbrž již vzkříšení lidí; proto je mezistav vlastně „stavem vzkříšení“ (*Auferstehungsstand*), i když je zároveň i nadále stavem předběžným (*Wartestand*), mezicasem, v němž vzkříšení věřící očekávají plnost celého společenství svatých v Kristu.³⁸

IV.4. Vzkříšení z mrtvých a nesmrtelná duše

Pozoruhodné je, že Greshake – na rozdíl od svých protestantských kolegů – ve svém konceptu rozhodně nechce eliminovat myšlenku nesmrtelné duše. Ani v teorii vzkříšení ve smrti nesmí duše jako nositel identity člověka chybět, protože hmotné tělo nelze za tohoto nositele považovat.³⁹

„Musí existovat nějaký princip, který spolu spojuje pozemské a postmortální bytí, princip, který se v západní tradici nazývá duše. Jak je vidět, myšlenkově zodpovědná eschatologie se bez jistého antropologického ‚dualismu‘ neobejde.“⁴⁰

Výraz „duše“ navíc v křesťanství nevyjadřoval nikdy pouze určitou část člověka, nýbrž zároveň také specifický nezrušitelný vztah člověka k Bohu, tj. skutečnost, že člověk se vyděluje z veškerého stvoření svým mimořádným postavením před Bohem. Tato důležitá sémantická dimenze

³⁶ GRESHAKE, GISBERT, Tod und Auferstehung. In: FRANZ BÖCKLE et al. (Hg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. V, Freiburg: Herder, 1980, s. 119.

³⁷ GRESHAKE/KREMER, Resurrectio, s. 266. HELMUT LAMPARTER (Ludwigsburg) užívá pro naplnění počtu vyvolených zajímavý obraz štafety: „běh víry“ Božího lidu je u konce teprve tehdy, jsou-li u cíle i poslední běžci; teprve pak mohou skutečně zvítězit i ti, kdo běželi před nimi. (Die Hoffnung der Christen. Wuppertal: AUSAAT, Metzingen: Franz, ²1977, s. 143–144).

³⁸ GRESHAKE/KREMER, Resurrectio, s. 268.

³⁹ GRESHAKE/KREMER, Resurrectio, s. 269.

⁴⁰ Tamtéž, s. 270. MICHAEL KREUZER (Augsburg) proto může konstatovat: „Je vposledku jedno, zda je mezi smrtí a vzkříšení myšlen dlouhý či krátký či vůbec žádný čas: Bez nositele identity není nový člověk identický se starým.“ „Auferstanden am dritten Tag.“ Christologie als Modell der Eschatologie. In: SCHREIBER, STEFAN; SIEMONS, STEFAN (Hg.): Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2003, s. 136.

byla ovšem často zatlačena do pozadí a duše byla redukována na pouhou duchovní komponentu v člověku, stojící v protikladu vůči tělu. Aby tedy mohlo být slovo „duše“ pro křesťanskou eschatologii rehabilitováno – což Greshake pokládá za nezbytné – musí být očištěno od všech zkreslujících konotací, kterými je doposud zatíženo a které vedou nejen protestantské, ale i katolické teology k oprávněné zdrženlivosti vůči jeho užívání.⁴¹ Právě k této očiště může podle Greshakeho dopomoci model vzkříšení ve smrti, v němž je duši navrácen její bohatší význam. Duší se tu totiž neoznačuje pouze jedna část člověka, která může existovat nezávisle na těle, nýbrž celý člověk před Boží tváří, tedy subjekt, který s sebou nese i zvnitřněnou tělesnost.

Je-li duše a její posmrtná existence chápána takto, pak nic nebrání, aby „nesmrtelná duše“ a „vzkříšení z mrtvých“ byly pojímány jako dvě komplementární výpovědi o jednom a témže ději – o individuálním dovršení. Obě klíčové eschatologické výpovědi ovšem musejí být nejprve vysvobozeny ze svého redukcionistického zajetí: Řekneme-li, že duše po smrti přichází k Bohu, nemyslíme tím, že k němu přichází pouhá anima separata, nýbrž lidský subjekt, do něhož je trvale vtisknut svět a materialita. Řekneme-li, že je ve smrti člověk vzkříšen, nemáme tím na mysli pouhé navrácení těla nesmrtelné duši, nýbrž obnovení celého člověka, které ovšem nelze považovat za úplné, dokud není dovršeno také celé *communio sanctorum*.⁴² Obě výpovědi vyjadřují nepostradatelný aspekt posmrtného údělu člověka: nesmrtelná duše zdůrazňuje kontinuitu subjektu, která má svůj základ ve vztahu mezi Bohem a člověkem; vzkříšení z mrtvých naopak vyzdvihuje diskontinuitu posmrtné spásy člověka, která je nezaslouženým darem Boží lásky, a proto znamená těž radikální proměnu člověka. Vzkříšení navíc charakterizuje dovršení jako univerzální dění, do něhož je zahrnuta tělesnost a svět, nakolik člověk skrze své tělo tento svět zvnitřnil.⁴³

Při bližším pohledu se tedy ukazuje, že duše je pro Greshakeho nejen nezbytnou komponentou eschatologie, nýbrž má přímo stěžejní význam: Pokud by duše nebyla mostem mezi pozemskou a posmrtnou existencí člověka, nemohlo by ani tělo a vpsledku ani celý svět mít podíl na spá-

⁴¹ GRESHAKE/KREMER, *Resurrectio*, s. 274

⁴² GRESHAKE/KREMER, *Resurrectio*, s. 275.

⁴³ GRESHAKE, *Tod*, s. 118.

se. Vždyť právě duše vnáší tělesnost a vlastně i celé hmotné stvoření do vzkříšení.

V. „Atemporální“ koncepce vzkříšení ve smrti: Gerhard Lohfink

Vedle Gisberta Greshakeho je dalším významným zástupcem novější katolické eschatologie tübingenský novozákonník Gerhard Lohfink. Svou studii *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, která je spolu s několika studiemi G. Greshakeho uveřejněna v knize *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* (1975, ⁴1982), se sice zařadil po bok obhájců teze vzkříšení ve smrti, avšak na rozdíl od Greshakeho se přiklání k její atemporální (tedy spíše v protestantské eschatologii zdomácněné) podobě a dále ji promýšlí.

V.1. Reinterpretace parúzie

Lohfink se pokouší problematiku vzkříšení objasnit na základě novozákonního očekávání časově blízkého příchodu Božího království. Ptá se, jak se může teologie postavit ke skutečnosti jeho opožděného příchodu. První pokus podnikla už raná církev: Očekávání Božího království transformovala do očekávání Ježíšova druhého příchodu a mezičas mezi oběma jeho příchody interpretovala jako nezbytnou etapu dějin spásy, díky níž je všem poskytnut čas k obrácení. Toto řešení nebylo natrvalo uspokojivé, neboť bezprostřední očekávání parúzie nebylo možné dlouhodobě udržet v původní intenzitě. Proto se v církvi eschatologické napětí postupně vytrácelo a periodicky ožívalo pouze u různých okrajových skupin. Z očekávání blízkého konce se stala nauka o vzdálených „posledních věcech“.⁴⁴ Další možností je redukce Ježíšova eschatologického kázání na pouhou etickou výzvu k zesílené zodpovědnosti a k novému chápání vlastního života jako života z milosti a z obdarování (Herbert Braun). Tato výzva má být vlastní intencí Ježíšovy zvěsti, jež je pouze zahalená do dobových apokalyptických představ.⁴⁵ Tato existenciálně-etická interpretace podle Lohfinka sice správně postihuje určitý aspekt Ježíšova poselství (výzvu ke

⁴⁴ GRESHAKE/LOHFINK, *Naherwartung*, s. 51–52.

⁴⁵ GRESHAKE/LOHFINK, *Naherwartung*, s. 53–54.

změně, k obrácení), avšak zcela ignoruje, že Ježíšův apel je nemyslitelný bez naděje v Boží definitivní spásné jednání, v jeho mocný, vše proměňující zásah. „Futurum nelze z Ježíšovy zvěsti eliminovat.“⁴⁶ Není-li blízkost Božího království lineárně-časovou blízkostí, nýbrž existenciální bezprostředností mezi Bohem a člověkem, stálým Božím vstupováním do našich životů, pak je potřeba se ptát, v čem vůbec spočívá tato naléhavá Boží přítomnost. Je-li futurálně-eschatologické dovršení spásy přeneseno do přítomného okamžiku, pak tato spása musí být reálně zde a nyní zakoušena a nemůže být ztotožněna s pouhým mravním imperativem. Chceme-li Boží spásnou přítomnost brát vážně, musíme také vysvětlit, co je jejím konkrétním obsahem. Toho však podle Lohfinka existenciální teologie není schopna a utíká se pouze k prázdným proklamacím.⁴⁷

Pravdivý element existenciální interpretace spočívá podle Lohfinka v pokusu „vysvobodit“ Ježíšovu zvěst z apokalyptického obrazu světa, do něž je vetkána. Křesťanské očekávání posledních věcí se musí vzdát přesvědčení, že dějiny nemohou dospět do svého konce jinak, než prostřednictvím světové katastrofy, která se odehraje na pozemské časové ose. Tato představa musí padnout stejně tak, jako padla i „trojpatrová“ struktura světa, s níž je úzce spjata. Bůh je skutečně každému okamžiku pozemských dějin stejně vzdálen či lépe: stejně blízko. A když Bůh přichází, pak přichází současně v každém bodě lidských dějin. Ani dovršení dějin se neodehrává v hypotetickém konečném bodě pozemské časové osy, nýbrž v každém bodě této osy, tj. v každém bodě lidských dějin.⁴⁸

V čem jsou tedy meze existenciální interpretace? I když se Boží příchod odehrává v každém okamžiku probíhajících dějin, neznamená to ještě, že by se Bůh reálně objevoval v našem prostoru a čase. Opravdové setkání s Bohem se odehrává teprve ve smrti.⁴⁹ Parúzie se netýká až poslední generace lidstva, nýbrž je okamžikem, jemuž kráčí vstříc každý člověk. Každý člověk – ať už se v pozemském čase nachází kdekoli – žije v „posledním čase“, protože sám brzy – totiž ve své smrti – zažije svůj soud i své vzkříšení. Křesťané nemusejí čekat na Kristův příchod na tuto zem a poté být znovu a znovu zklamáni; setkání s Kristem, které nastane ve smrti, je neotřesitelnou jistotou.

⁴⁶ GRESHAKE/LOHFINK, *Naherwartung*, s. 54.

⁴⁷ GRESHAKE/LOHFINK, *Naherwartung*, s. 58.

⁴⁸ GRESHAKE/LOHFINK, *Naherwartung*, s. 61.

⁴⁹ GRESHAKE/LOHFINK, *Naherwartung*, s. 61.

V.2. Oslavený čas

Až potud se tedy Lohfink plně shoduje s Greshakem: oba situují vzkříšení člověka do okamžiku jeho smrti. Rozcházejí se ovšem v otázce, jaký vztah má toto dovršení k probíhajícím dějinám. Podle Greshakeho se zemřelý neocitá zcela „nad“ časem a dějinami; třebaže z nich vystoupil, uchovává si k nim trvalý vztah, neboť pro něj nepozbyly důležitosti. Jeho plné dovršení je neoddelitelné od dovršení celého „nebeského Jeruzaléma“, celé obce věřících, tedy i těch, kdo zatím žijí v probíhajícím čase. Ve smrti sice probíhá vzkříšení, ale nikoli plné dovršení, protože to nastane až na konci procesu postupného narůstání církve zvítězilé. Lohfink se naopak přiklání k atemporálnímu chápání vzkříšení ve smrti: zemřelý zcela opouští dějiny, neboť vstupuje přímo do jejich konce. Nemusí tedy „čekat“ na smrt těch, kdo žijí a ještě budou žít, protože se ocitá ve věčném okamžiku parázie, do nějž simultánně vyúsťují okamžiky smrti všech ostatních lidí.⁵⁰

Ani Lohfink ovšem netvrdí, že člověk po smrti již nemá žádný vztah k času. Tento vztah ovšem chápe jinak než Greshake. Pro zesnulého přestává plynout čas, tak jak jej zde na zemi zakoušíme.

„Neexistuje už u něj žádné dříve a žádné později; neexistuje u něj žádná minulost, která již není, ani budoucnost, která ještě není; neexistuje u něj už ono plynoucí nyní, které roztrhává existenci do mnoha jednotlivých, vždy aktuálních a vždy znovu zanikajících momentů přítomnosti. Pokud by tomu bylo jinak, žil by člověk ještě i poté v pozemském čase. Pokud by tomu bylo jinak, musel by se člověk i u Boha vždy znovu rozhodovat ve smyslu pozemského bytí, neboť existence v rozhodnutí a časové bytí v ‚dříve‘ a ‚později‘ jsou neoddelitelně spojeny.“⁵¹

To je vymezení negativní. Pozitivně lze říci, že posmrtný „čas“ – smíme-li jej vůbec nazývat časem – je oslaveným časem, nebo je – snad lépe

⁵⁰ GRESHAKE/LOHFINK, Naherwartung, s. 72.

⁵¹ GRESHAKE/LOHFINK, Naherwartung, s. 67. Podle konsensu katolických i protestantských teologů je smrt ukončením „poutnického stavu“ člověka (*status viatoris*), což znamená, že zemřelý člověk již dále nemůže skrze svá svobodná rozhodnutí utvářet svůj úděl. Ve smrti se jeho „životní“ rozhodnutí – tedy buď pro Boha nebo proti němu – stává definitivním, nezvratným. Jeho životní pouť je ukončena. Podle Lohfinka právě tento křesťanský pohled na smrt nutně implikuje, že po smrti nemůže dále pokračovat pozemský čas, neboť ten by taková svobodná rozhodnutí umožňoval.

vyjádřeno – věčností ve smyslu scholastického pojmu *aevum*.⁵² „Oslavený čas...je shrnutí celé existence v jednom jediném, ‚věčném‘ nyní.“ Toto shrnutí všech časových okamžiků daného života však má vztah k času potud, nakolik tento nový, Bohem umožněný modus existence člověka je skrze čas konstituován. V oslaveném čase je sneseno a shromážděno vše, co bylo prožito v rozervanosti pozemského času jako aktuální přítomnost. *Aevum* je celková suma lidské časově-pozemské existence. Je to sklizeň času. Celý příběh člověka od zplození po smrt je dozrálý do nové, Bohem darované, oslavené časovosti.⁵³

VI. Kritika

Mezi nejvýznamnější kritiky teorie vzkříšení ve smrti v obou jejích právě předložených variantách – tedy procesuální a atemporální – patřili především Joseph Ratzinger a Anton Ziegenaus (Augsburg). Jejich argumenty se do značné míry překrývají, a proto je tu podám souhrnně. Týkají se především dvou aspektů této teorie, které se ukázaly být nejproblematičtějšími: otázky materiality vzkříšení a „nové země“ (u Greshakeho) a otázky atemporality eschatonu (u Lohfinka).

VI.1. Tělesnost vzkříšení

Viděli jsme, že Greshakeho pojetí dovršení člověka a světa vyžaduje zcela novou interpretaci vzkříšení. Vzkříšení nejenže není děním na konci věku, ale i jeho podstata se proměňuje. Je pouze ukončením zvnitřňování hmoty, které se odehrávalo v průběhu celého života, nikoli ovšem obnovením celostní podoby daného člověka, byť si tuto obnovu nedokážeme nijak představit. Je ale subjekt nesoucí v sobě svůj životní příběh spolu s dimenzí materiality, která je jeho trvalou a nezrušitelnou součástí, tím, co křesťanská tradice vyznává jako „těla zmrtevýchvzkříšení“? Je vzkříšená

⁵² Termín *aevum* byl užíván při rozlišování různých stupňů věčnosti; obvykle byl definován jako stvořená věčnost (*aeternitas creata*), lišící se na jedné straně od Boží věčnosti, na druhé straně od časnosti. srv. STh I q 10 a 5: *aevum differat a tempore, et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa*. Stvořená věčnost byla připisována čistě duchovním bytostem, například andělům, kteří jsou nepomíjiví, neboť se mohou proměňovat jen akcidentálně.

⁵³ GRESHAKE/LOHFINK, *Naherwartung*, s. 67–68.

tělesnost pouze vykoupeným životním příběhem?⁵⁴ Greshake má nepochybně pravdu, tvrdí-li, že duše, která by v sobě neměla zapsán svůj životní příběh, v němž je jakýmsi způsobem „obsažen“ i svět, do něhož byla vetkána, by stěží mohla být nositelem kontinuity a identity člověka. Duše není abstraktní duchovní monáda, nýbrž je nezaměnitelná a jedinečná právě tím, že v sobě nese svou konkrétní biografii. Právě ta je pro lidskou identitu konstitutivní.⁵⁵

Avšak je takto pojímaná duše skutečně oním eschatologickým cílem, o němž hovoří například apoštol Pavel v 1K 15? Zatímco podle tradiční eschatologie existuje oddělená duše pouze v přechodném mezistavu, aby na konci dějin opět přijala oslavené tělo, v Greshakeho pojetí již duše po smrti navždy zůstane bez těla i bez světa, pouze se vzpomínkou na svou tělesnou minulost. Celostní antropologie, k níž se Greshake vehementně hlásí, se v jeho vlastní eschatologii ocitá v troskách. Tělo totiž bude vykoupeno jen ve formě pouhého „otisku“ v daném subjektu, jenž tuto pečeť přenáší i přes práh smrti, do setkání s Bohem. Avšak „pečetidlo“ samotné – tedy hmota – bude po svém použití odhozeno. Tento důsledek však Greshake nepovažuje za slabinu své teorie, nýbrž naopak za její silnou stránku: je přesvědčen, že podává plausibilní a pro současného člověka akceptovatelné vysvětlení, jak může mít tělesnost účast na věčné spáse,

⁵⁴ ANTON ZIEGENAUS se na Greshakeho adresu právem ptá: „je tu vzkříšení těla něco víc než pokračování života osoby, do níž je zaznamenán prožitý svět a dějiny, například v protikladu vůči Platónovi, u nějž je svět odříznut? Jaký je rozdíl mezi nesmrtelnou duší v tradičním smyslu, v níž je právě tak přítomna její veškerá minulost, a touto osobou se zvnitřněným světem?“ *Auferstehung im Tod: das geeignetere Denkmodell?* MThZ 28 (1977), s. 127. Také pro JOSEPHA RATZINGERA nemůže být to, co je (údajně) vzkříšeno ve smrti samotné, tělem, protože to „nemá evidentně nic společného s historickým tělem člověka a jeho materialitou“; jedná se snad o jakési „druhé tělo“, „jehož původ a způsob existence zůstávají nejasné.“ (*Eschatologie – smrt a věčný život*, Brno: Barrister B Principal, 1996, s. 163; něm. *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg: Pustet, 1990) Pozemské tělo naproti tomu „bez pochyb zůstává po smrti v čase a prostoru. Nepovstává, ale je uloženo do hrobu.“ (tam.)

⁵⁵ ZIEGENAUS ovšem připomíná, že duše v křesťanství nikdy nebyla pojímána jako abstraktní antropologický princip, nýbrž jako konkrétní subjekt, který je zformován do nezaměnitelné podoby svým osobním příběhem, za který nese odpovědnost a vydává počet před Bohem; srv. *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*. Aachen: MM, 1996, s. 122–123.

aniž by se musel uchylovat k fantastickým představám vzkříšení atomů a molekul, z nichž se skládalo pozemské tělo.⁵⁶

Greshake si ovšem musí nechat líbit námitku, že jeho pojetí vzkříšení je fakticky totožné s představou duše oddělené od těla, kterou právě měl v úmyslu překonat. Je „tělesnost“, která je vlastně jen nesmazatelnou stopou po někdejšíh pozemském těle a světě, který ho obklopoval, vůbec ještě tělem, jehož vykoupení křesťanská eschatologie vždy vášnivě obhajovala proti všem spiritualizujícím tendencím?⁵⁷ Celostní charakter spásy člověka není možné žádným eschatologickým modelem „odinterpretovat“. Děje-li se to, pak takový model přestává být nástrojem k promyšlení křesťanského vyznání a stává se nástrojem k jeho (tiché) likvidaci. I když odmítneme hrubě materialistické chápání vzkříšení, musíme se ptát, zda proměněná a obnovená tělesnost nebude něčím víc než pouhým koncentrátem biografie lidského subjektu.

VI.2. *Budoucnost stvoření*

Analogický problém se navíc vynoří, chceme-li v rámci teorie vzkříšení ve smrti vysvětlit dovršení celého stvoření. Stává-li se pouze zvnitřněná hmota součástí nového stvoření, pak veškeré nesmírné množství hmoty, které se nikdy nestalo součástí lidského světa, či přesněji řečeno nebylo v žádném vztahu k lidskému svobodnému jednání, „na věky“ zůstává odděleno od Božího eschatonu. Proti tomu Ratzinger a Ziegenaus zdůrazňují obnovu celého stvoření, které je spolu s člověkem vtaženo do spásy v Kristu: „Nejen člověk, nýbrž veškerý kosmos je stvořen Bohem skrze

⁵⁶ Ratzinger naproti tomu přes své ujišťování o nepředstavitelnosti a nekonkretizovatelnosti vzkříšeného těla tenduje k hrubě-materiálnímu pojetí vzkříšení, neboť je pro něj mrtvola dostatečným důvodem domnívat se, že vzkříšení ještě nenastalo (sr. pozn. 54). Má to tedy znamenat, že vzkříšení na konci času bude nějakým způsobem „navazovat“ na zemřelé tělo – zůstane-li z něj vůbec něco?

⁵⁷ Greshake se těžko může ubránit obvinění z rehabilitace subtilního gnosticizmu. Např. WERNER THIEDE Greshakemu vytýká, že biblickou myšlenku vzkříšení a obnovy stvoření redukuje na pouhou „interkomunikaci duchů“. Svou gnostizující demytologizaci univerzální eschatologie pak jen obtížně maskuje krkolomnými opisy „nového světa“ (Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkantete religionspädagogische Relevanz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, s. 158–160).

Syna a je mu určen cíl. Hmotná oblast tak v žádném případě není jen surovinou určenou ke zpracování.⁵⁸ Apoštol Pavel (Ř 8,19–23) dokonce hovoří o konečném osvobození celého stvoření ze ztracenosti a pomíjivosti, do níž je uvrhl člověk. Bude-li vykoupěn člověk – příčina bídy celého stvoření – bude vykoupeno skrze něj i stvoření samotné.⁵⁹ Tento (chceme-li: ekologický) aspekt je v Greshakeho a Lohfinkové eschatologii zcela zanedbán: abstraktní úvaha o dovršitelnosti hmoty samotné vůbec nebere v potaz, že tato „hmota“, do níž ovšem patří i živá příroda, není soteriologicky neutrální, nýbrž je již těžce poznamenána lidským hříchem, trpí jeho následky a „volá“ po vykoupení!

Avšak i ta část kosmu, která stojí stranou lidských dějin a tedy i dějin spásy, zůstává dobrým Božím stvořením, s nímž má Bůh nepochybně své záměry. To, že tento Boží plán s kosmem neznáme, nás neopravňuje o něm pochybovat. I když hmota nemá dějiny ve smyslu svobodného uskutečňování darované svobody, a nelze tedy hovořit o jejím dovršení ve stejném smyslu jako u člověka, přece má svůj stvořitelství cíl.⁶⁰ Upírat jí ho je povážlivou antropologickou redukcí eschatologie, pro niž má jedině člověk sám budoucnost. V centru biblického očekávání spásy je nepochybně člověk, avšak to neznamená, že by svět mohl být spasen jen jako moment lidské dovršené existence a neměl – jakožto „nová země a nové nebe“ – také své místo v Božím království.⁶¹ V Greshakeho pojetí vzkří-

⁵⁸ ZIEGENAUS, Zukunft, s. 273.

⁵⁹ ZIEGENAUS, Zukunft, s. 274.

⁶⁰ Pochybnosti nad možností vtažení celého kosmu do dovršení člověka vyslovuje například OTTO HERMANN PESCH (Hamburg): „Hvězdné systémy, které možná ještě vůbec neznáme; hvězdné systémy, které dávno zanikly, můžeme-li jejich světlo vnímat; pět až šest a více miliard let evoluce až po vznik člověka několik málo sekund před dvanáctou světových hodin; astronomicky příпустná možnost nového vzniku světa – bez člověka: to vše dovršitelné jedině cestou ‚zvnitřnění‘ skrze člověka? Tato myšlenka je hůře myslitelná, než se zpočátku zdá. Je to tak úplně jisté, že by Boží stvořitelská moc ve své svobodě sama nebyla mohla vytvořit také stvoření, které nevýstupuje v komunikaci s lidmi a v níž by Bůh – řečeno zcela zbožně – přece měl zálibu?“ (Gott – Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien. In: BREUNING, WILHELM (Hg.), Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie. Freiburg: Herder, 1986, s. 223) Také ZIEGENAUS se ptá, „zda milióny let trvajících kosmický vývoj může zároveň nalézt svůj obraz ve zvnitřnění v krátkém lidském životě.“ (ZIEGENAUS, Auferstehung, s. 127)

šení ve smrti je hmota zjevně jen kulisou pro lidského ducha, která může být poté, co splnila svou funkci, odhozena.

VI.3. Dvojí dějiny?

Proti Lohfinkově atemporálnímu modelu vzkříšení byla okamžitě vznesena námitka, že jsou v něm fakticky znehodnoceny a degradovány probíhající dějiny. Vstupuje-li každý člověk ve smrti do okamžiku jejich konce, pak dějiny vlastně existují v dvojí podobě. Zde na zemi, v lineárním čase, dějiny ještě probíhají; „na onom světě“ (u Boha) jsou ovšem již vždy dovršené, „shromážděné“ a oslavené. Jedná se vlastně o tytéž dějiny, s týmiž lidmi, kteří je utvářeli, s týmiž životními příběhy, jen jedny v modu časovém, průběhovém, druhé v modu dovršeném. Mají pak ale naše dějiny vůbec smysl? Nestávají se – řečeno slovy J. Ratzingera - „prázdným spektáklem, v němž se máme lopotit, zatímco zároveň je na ‚věčnosti‘, ve stále již trvajícím ‚nyní‘, vše dávno rozhodnuto“?⁶² Proč by Bůh nemohl „přímo“ stvořit dovršené dějiny, proč musel tvořit zároveň i ty probíhající, když jejich výsledný stav tu vlastně byl paralelně přítomen již od počátku? Zatímco v Greshakeho eschatologii zůstává nedořešen pouze problém

⁶¹ MEDARD KEHL (Frankfurt), který se zpočátku přikláněl ke Greshakemu, později své stanovisko revidoval a zdůraznil, že i mimo-lidští tvorové ve své svébytnosti a odlišnosti od člověka smejí vstoupit do Božího království: „Dovršení světa proto vědčí za tuto možnost nikoli dominanci lidského ducha a jeho tělesnosti, skrze niž si člověk ‚přivtělí‘ a ‚promění‘ zbytek stvoření, aby získalo účast na jeho dovršení. Ne, biblickému zaslíbení jde o ‚přivtělení‘ a ‚proměnu‘ jak lidí, tak i celého stvoření do jim společně předem daného ‚těla Kristova‘, Vzkříšeného. Na něm mohou mít vždy svým způsobem podíl, a tím dospět k dovršení, které je každému tvorů vlastní a bylo mu Stvořitelem původně odkázáno.“ (Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollen dung, Wiedergeburt und Auferstehung. Freiburg: Herder, ⁴2002, s. 163)

⁶² RATZINGER, JOSEPH, *Jenseits des Todes?* In: ROSENBERG, ALFONS (Hg.): *Leben nach dem Sterben*. München: Kösel, 1974, s. 22. Podle HERBERTA VORGRIMMLERA (Münster) se „starost o to, zda budou lidé zítra žít a jak budou moci žít, stává bezvýznamnou, když už dnes ve své smrti ‚veškeré zbylé dějiny‘ přinesu před Boha. Pokračování světových dějin už ničím rozhodujícím nepřispěje ke konečné podobě světa (kterou s sebou nesu).“ (Der Tod im Denken und Leben des Christen. Düsseldorf: Patmos, 1978, s.122) „Znehodnoceny jsou svobodné činy lidí v jejich ještě neuskutečněných rozhodnutích; znehodnocena je každá snaha o zlepšení pozemských vztahů – protože přece každá reálně-pozemská nouze má být ve smrti jednotlivého člověka už zrušena.“ (s. 125–126)

dovršení hmoty, které je odsunuto kamsi mimo tento svět, u Lohfinka jsou už suspendovány samotné dějiny a s nimi i život každého jednotlivého člověka. Na tom nic nemění Lohfinkovo ujištění, že každý dějinný okamžik má svou eschatologickou závažnost, protože se stává „stavebním materiálem“ konečného dovršení.⁶³ Vždyť „eschatologická stavba“ – zůstaneme-li u toho příoměru – je již od samotného počátku postavena, zatímco zde na zemi se stále ještě „staví“. Pokud jsou dějiny již věčně dovršeny, pak je vlastně lhostejné, zda a jak zde na zemi probíhají, co se v nich odehrává, zda budou či nebudou mít konec. Jejich výsledek a výtěžek je již nejen znám, ale i realizován.

Lohfinkova teorie má však také povážlivé konsekvence christologické. Nemají-li probíhající dějiny jako celek žádný smysl, nemá smysl ani samotný jejich střed: Ježíš Kristus. Lohfink má nepochybně pravdu, tvrdí-li, že „Boží jednání je jen tehdy univerzální, pokud uchopuje celé dějiny světa, pokud tedy dostihuje nejen právě žijící generaci, nýbrž všechny lidi a národy, co kdy žily.“⁶⁴ Kristova smrt a vzkříšení mají tento univerzální, pro nás stěžejní pochopitelný dosah, neboť spása založená v Kristu zahrnuje nejen veškerou budoucnost, ale i minulost. Jaký má ale ještě význam Ježíšovo dějinné vystoupení, když je spása, kterou přinesl, vlastně již „předem“, v oslaveném čase dávno realizována? Jsou-li dějiny vykoupěny ještě „dříve“, než vůbec začaly, jakou úlohu pak má jejich Vykupitel? Lohfinkova koncepce vede nejen ke znehodnocení a vyprázdňení probíhajících dějin, ale i dějin spásy, tj. společného příběhu Boha a člověka.

VI.4. Vztah zesnulých k pozemským dějinám

Lohfinkovi stoupenci na tyto námitky odpovídají, že představa mezistavu je pouze výsledkem naší omezené časové perspektivy, v níž se nacházíme; pro Boha ovšem tato perspektiva neplatí.⁶⁵ To by ale znamenalo, že naše perspektiva je vlastně mylná. Distance mezi smrtí a všeobecným vzkříšením by nebyla nic jiného než klam, v němž sice kvůli naší zasazenosti v lineárním čase nutně žijeme a z něhož nedokážeme vystoupit, ale který

⁶³ GRESHAKE/LOHFINK, *Naherwartung*, s. 73.

⁶⁴ GRESHAKE/LOHFINK, *Naherwartung*, s. 76.

⁶⁵ KESSLER, HANS, *Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung*. In: PFAMMATTER, JOSEF; CHRISTEN, EDUARD (Hg.): *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten und Fragen der Eschatologie*. Zürich: Benziger, 1990, s. 89; na protestantské straně HENNING, *GEDANKEN*, s. 252.

prece – při uvážení Boží vlády nad časem a jeho ekvidistance vůči všem časovým okamžikům – jako klam odhalujeme. Argument dvojí perspektivy – totiž „pozemské“ a „nebeské“ – ale přehlízí, že zesnulí, kteří jsou s Kristem spojeni, nejsou jen z naší perspektivy, nýbrž zcela reálně nedovršeným společenstvím. Ještě nemohou spočinout v blaženosti věčného života, dokud na zemi existuje *ecclesia militans*. To, že čekají na dovršení dějin a celého stvoření, není jen výpověď učiněná na základě našeho pohledu, který může být vzápětí zrelativizován pohledem „shora“, z perspektivy Boží, nýbrž je to soteriologická, spásně-dějinná skutečnost.⁶⁶ Nehledě na to, že si teolog jen těžko může přivlastnit „Boží perspektivu“, protože i on je pouze konečný člověk, není ani možné říci, že by „v Boží věčnosti“ již bylo celé stvoření definitivně vykoupeno. Bůh prece v Kristu má podíl na našem čase a dějinách, a proto i z jeho „perspektivy“ stvoření stále sténá a bojuje, protože konec ještě nenastal.

Navíc se ukazuje, že Lohfink nezohledňuje konstitutivní význam časovosti pro člověka, a konstruuje tak antropologii, která je vnitřně rozporná. Ratzinger upozorňuje, že člověk, který uskutečnil rozhodující část své existence v čase, nemůže být přenesen do čisté věčnosti. Věčnost, která má svůj počátek, už není věčností.⁶⁷ Člověk se po smrti nestává ani Bohem, ani andělem.⁶⁸ Za Lohfinkovou interpretací pojmu *aevum* se fakticky skrývá věčnost, která sice je „vybudována“ z časových dějin, avšak sama stojí zcela nad časem, a tak do ní nemůže nikdo „vstoupit“.

⁶⁶ Na tom se plně shoduje Greshake (sr. výše IV.3.) s Ratzingerem (Eschatologie, s. 113–114, 141). Podle JÜRGENA MOLTMANNA (Tübingen) se v představě vzkříšení do „posledního“ dne vytrácí „tělesná solidarita“ lidí s touto zemí. Vzkříšení není vysvobození z tohoto nevykoupeného světa, nýbrž je součástí obnovy celé země, která je podmínkou nové tělesnosti člověka. Kristus sám je prece – spolu s námi živými, ale i s mrtvými – teprve „na cestě“ ke své vládě nade vším tvorstvem. (Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1995, s. 124–125).

⁶⁷ „Není něco tím, že má počátek, nutně ne-věčné, časové? Můžeme popřít, že vzkříšení člověka má počátek, totiž po jeho smrti? Kdybychom to chtěli popřít, k čemuž nás nutí samotná logiky myšlenky, pak bychom museli člověka brát v oblasti věčnosti jako bez počátku již vzkříšeného, čímž by se zrušila každá seriózní antropologie, a upadli bychom do onoho zkarikovaného platonismu, proti němuž prece musíme především bojovat.“ (RATZINGER, Eschatologie, s. 68).

⁶⁸ Sr. KASPER, WALTER, Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit, IkaZ 14 (1985), s. 12.

Nejzávažnější je, že Lohfink dostatečně nereflektuje skutečnost, že Bůh se zjevil jako Bůh dějin, jako Bůh, který doprovází dějiny, zasahuje do nich a skrze Ježíše Krista do nich i sestupuje. Boží věčnost nelze chápat jako pouhou nadčasovost, nýbrž jako vládu nad časem, ale zároveň jako kondescendenci do času. Michael Kreuzer se právem ptá:

„Bral by však Bůh své vlastní stvoření, prostor, čas, dějiny jako takové vůbec ještě vážně, kdyby pro něj nejen noeticky (*erkenntnismässig*), nýbrž i ontologicky (*seinsmässig*) byly veškeré dějiny ‚už vždy‘ dovršeny, kdyby spolu se stvořením času již byl v Boží věčnosti shromážděn i výsledek dějin, tedy všichni lidé, co kdy žili, a výsledek jejich životů? Bůh by sice byl Stvořitelem a Uchovávatelům světa a času, avšak živoucí vztah Boha k životu v dějinách by pak – jak se zdá – neexistoval.“⁶⁹

Právě na základě Božího vztahu k probíhajícím dějinám lze tvrdit, že dějiny jsou stále „otevřené“ pro lidské i Boží činy, jejich drama pokračuje a není kdesi na věčnosti předem rozuzleno a uzavřeno. O jejich vyústění se ještě rozhoduje. To ale znamená, že i zesnulý člověk, jakkoli se již setkává s Bohem a přestává pro něj plynout pozemský čas, je zatím ve stavu předběžnosti a očekávání Božího království a věčného života. Po smrti každý člověk sice opouští čas rozhodování a uskutečňování své svobody. Přesto zemřelí lidé nejsou zcela vyvázáni ze vztahu k pozemskému času. I oni stále – spolu s námi – čekají na konečnou spásu celého společenství svatých a na proměnu celého stvoření. Předpokladem eschatonu je ukončení pozemského času spojené s definitivním prosazením Boží vlády.

Výhrady vůči atemporální koncepci vzkříšení ve smrti výstižně shrnuje evangelický systematik Adolf Köberle (Tübingen):

„Dokud tento svět ještě krvácí tisíci ranami, dokud smrt ještě panuje nad lidským rodem a sténajícím stvořením, musejí i zesnulí čekat na den vzkříšení. I když jejich vědomí času může být zcela jiné než naše, patří i říše smrti do tohoto eónu, který je ukončen teprve tehdy, když nastane den všech dnů. Dokud není kosmos vykoupen, je i naše plné vykoupení věcí budoucnosti. Dokud Bůh na nebi jakož i na zemi ještě stále musí bojovat o své království, nemůže být řeč o poslední dni, který se bezprostředně odehraje pro každého zemřelého.“⁷⁰

⁶⁹ KREUZER, Auferstanden, s. 136–137.

⁷⁰ KÖBERLE, ADOLF, Stirbt die Seele im Tod mit? In: KÖBERLE, ADOLF, Universalismus der christlichen Botschaft. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1978, s. 62.

Literatura

- ALTHAUS, PAUL, Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh: Bertelsmann, ⁴1933
- BRUNNER, EMIL, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, Zürich: Zwingli, 1953
- BRUNNER, EMIL, Dogmatik, Bd. III, Zürich: Zwingli, 1950
- ELERT, WERNER, Der christliche Glaube. Grundlinien der luthersichen Dogmatik, Hamburg: Furche, ³1956
- FLANAGAN, DONAL, Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel. Conc. 5 (1969), s. 60–65
- GREHSAKE, GISBERT, Die Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte, Essen: Ludgerus, 1969
- GRESHAKE, GISBERT; LOHFINK, GERHARD, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Freiburg: Herder, ⁴1982
- GRESHAKE, GISBERT; KREMER, JACOB, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1986
- GRESHAKE, GISBERT, Tod und Auferstehung. In: BÖCKLE, FRANZ *et al.* (Hg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. V, Freiburg: Herder, 1980, s. 64–130
- HENNING, CHRISTIAN, Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie, NZSTh 43 (2001), s. 236–252
- KASPER, WALTER, Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit, IkaZ 14 (1985), s. 1–14
- KEHL, MEDARD, Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Freiburg: Herder, ⁴2002
- KESSLER, HANS, Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung. In: PFAMMATTER, JOSEF; CHRISTEN, EDUARD (Hg.): Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten und Fragen der Eschatologie, Zürich: Benziger, 1990, s. 65–94
- KÖBERLE, ADOLF, Stirbt die Seele im Tod mit? In: KÖBERLE, ADOLF: Universalismus der christlichen Botschaft. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1978, s. 55–69

- KREUZER, MICHAEL, „Auferstanden am dritten Tag.“ Christologie als Modell der Eschatologie. In: SCHREIBER, STEFAN; SIEMONS, STEFAN (Hg.): Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2003, s. 119–142
- LAMPARTER, HELMUT, Die Hoffnung der Christen, Wuppertal: Aussaat, Metzingen: Franz, ²1977
- LANGE, DIETZ, Glaubenslehre, Bd. II., Tübingen: Mohr/Siebeck, 2001
- MOLTMANN, JÜRGEN, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1995
- MÜLLER-GOLDKUHLE, PETER, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts, Essen: Ludgerus, 1966
- PESCH, OTTO HERMANN, Gott – Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien. In: BREUNING, WILHELM (Hg.): Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie, Freiburg: Herder, 1986, s. 194–224
- RAHNER, KARL, „Immanente und tranzendente Vollendung der Welt“, in Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Zürich: Benziger, 1967, s. 593–609
- RAHNER, KARL, Über den „Zwischenzustand“, in: Schriften zur Theologie, Bd. XII, Zürich: Benziger, 1975, s. 455–466
- RAHNER, KARL, Zum Sinn des Assumpta-Dogmas, in: Schriften zur Theologie, Bd. I, Zürich: Benziger, ⁷1964, s. 239–252
- RAHNER, KARL, Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium. Freiburg: Herder, 1958
- RATZINGER, JOSEPH, Eschatologie – smrt a věčný život, Brno: Barrister B Principal, 1996
- RATZINGER, JOSEPH, Jenseits des Todes? In: ROSENBERG, ALFONS (Hg.): Leben nach dem Sterben. München: Kösel, 1974, s. 15–31
- SONNEMANS, HEINO, Seele-Unsterblichkeit-Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie, Freiburg: Herder, 1984
- TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE, Vesmír a lidstvo, Praha: Vyšehrad, 1990
- THIEDE, WERNER, Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre bekannte religionspädagogische Relevanz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991
- VORGRIMLER, HERBERT, Der Tod im Denken und Leben des Christen. Düsseldorf: Patmos, 1978

- ZIEGENAUS, ANTON, Auferstehung im Tod: das geeignetere Denkmodell?
MThZ 28 (1977), s. 109–132
- ZIEGENAUS, ANTON, Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie.
(Katholische Dogmatik, Bd. VIII). Aachen: MM, 1996

Biblický humanismus Jana Blahoslava

Jiří Just

Summary: The Biblical Humanism of Jan Blahoslav. Jan Blahoslav, a bishop of the Unity of Czech Brethren, is presented as a promoter of „biblical (reformational) humanism“. His translation theory materialized in the rendering of the New Testament, published in Ivančice in 1564 and 1568, is based on the so called „sacral rhetoric“, a wide-scope evaluation of spoken as well as written word in the specific task of preaching the gospel. This results in a language of remarkably high esthetic standard, specifically suited for the liturgical use and consistently abandoning the colloquial level, amply used e.g. in the German Bible of Martin Luther. In the formulation of his principle Blahoslav draws mainly on Augustin's tractate *De doctrina christiana*, acquaintance of which he shows in several writings (Corollarium, Filipic against the misomusos, Vitia concionatorum – Preachers' Flaws), and also frequently refers to the works of the transalpine „prince of the humanists“, Erasmus of Rotterdam. The translation principles of Blahoslav are reflected in the elaborate iconographic conception of the first edition of his New Testament (1564) that is also analyzed in the present study.

Úvodem

Překlad Nového zákona, který pořídil Jan Blahoslav, poprvé vytištěný v Ivančicích v roce 1564, podruhé v revidovaném znění v roce 1568 tamtéž, byl prvním bratrským překladem, pořízeným na základě původního textu.¹ Předchozí překlady, vzešlé z bratrského prostředí, Mikuláše Klauďána z roku 1518² a Lukáše Pražského z roku 1525,³ byly pořízeny podle textu latinské Vulgáty. Zejména pro jazykovou kvalitu, vycházející podle dobové humanistické teorie z použití tzv. „vysokého stylu“, se překlad Blahoslavův, určený především k liturgickému použití, stal oblíbeným a rozšířeným i za hranicemi bratrského společenství. Také z tohoto důvodu přešel po redakčních úpravách do vydání kralické Šestidílky. Překlada-telské úsilí Jana Blahoslava stojí na jejím počátku i proto, že on sám, podle

¹ Knihopis 17.110 a 17.112. První i druhé vydání z roku 1564 a 1568 vyšlo ve dvou tiskových variantách. Knihopis tyto varianty nerozlišuje.

² Knihopis 17.096.

³ Knihopis 17.097.

svědectví profesora ivančické akademie Esroma Rüdingera, zamýšlel pokračovat překladem Starého zákona a vytvořit nový kompletní český biblický převod.⁴ Kumulace povinností v církvi a předčasné Blahoslavovo úmrtí jeho záměr zmařily.

Dílo Jana Blahoslava nezůstalo skryto anonymitou jako jiné bratrské biblické práce: zmíněné překlady Nového zákona Mikuláše Klaudyána a Lukáše Pražského ale i Šestidílký, o jejichž překladatelích se dovídáme zprostředkovaně, v případech posledně zmíněného až od Andrea Regenvolscia v polovině 17. století.⁵ Na konci předmluvy prvního vydání novozákonního překladu se Blahoslav celým svým jménem podepsal a také pod jeho jménem je dílo již v jeho době známo.⁶

Tři krátké exkursy do dějin bádání

Jan Theophil Elsner

Studie pastora českého exilového bratrského sboru v Berlíně z roku 1765 byla první samostatnou prací o dějinách českého biblického překladu.⁷ Velkou pozornost autor na základě tiskařských údajů a předmluv zkoumaných exemplářů věnoval okolnostem tisku. Při popisu jednotlivých bratrských vydání upozorňuje na textové změny a tím předjímá směr budoucího bádání. V souvislosti se starší českou překladatelskou tradicí

⁴ RÜDINGER Blahoslavův záměr potvrzuje v dedikaci třetího dílu žalmové prafráze z října 1579: „Blahoslaus novum Testamentum in vernaculum vestrum ante annos non paucos convertit, quod in manibus est, expressum non semel, et diversis formis, et agebat idem de veteri. Sed non fuit ei eo usque producta vita, ut rem aggrederetur, et successoribus eum hanc operam suis relinquere Deus voluit.“ *Libri Psalmorum Paraphrasis*, B4b–C1a.

⁵ *Systema historico-chronologicum*, 64–65.

⁶ Ještě na začátku 17. století je součástí řady knihoven bratrských sborů Blahoslavův překlad Nového zákona. Rejstřík věcí obecných k zboru Rychnovskému přináležejících, obnovený Léta 1618 uvádí na f. 1a: „Knihy Obecnj ... Zakon B. Blahoslawa. Druhý Zákon tisstěnj Karmelskeho“ (knihu opět uvádí rejstřík téhož sboru z roku 1620). Rejstřík věcí obecních v domě bratrském v Kostelci [nad Orlicí] sepsaný ... Léta 1609 na f. 5a uvádí: „Zákon B J Blahoslawa 1“, stejně tak Rejstřík věcí Kristových v Brandejse nad Orlicí (b.r.) na f. 1a: „Zákon B. J Blahoslawa“. Všechny rejstříky pocházejí z nálezů archivu bratrského biskupa MATOUŠE KONEČNÉHO z Mladé Boleslavi.

⁷ ELSNER, *Versuch einer böhmischen Bibelgeschichte*.

si povšiml některých míst Blahoslavova překladu v jeho prvním vydání.⁸ Zdůrazňuje, že jde v české tradici o první případ, kdy se stal základem překladu původní text a ne Vulgáta.

Jan Karafiát a Jaroslav Konopásek

Prvním náběhem k vědecky pojaté práci je Karafiátův Rozbor králického Nového zákona.⁹ Velkou pozornost autor věnuje ikonografické výbavě prvního vydání Blahoslavova překladu.¹⁰ Chválí jeho schopnost kritiky a zejména jazykové nadání, smysl pro ušlechtilost a krásu jazyka, majících původ v jeho humanismu. Blahoslavův překlad pokládá za plod této kulturní orientace. Karafiát jako první dokázal ocenit vliv biblického humanismu, i když pouze v náznacích. Jaroslav Konopásek, Karafiátův žák, se v řadě studií vydal na cestu fundovaného filologického průzkumu. Své výsledky shrnul v díle Řeckolatinská předloha Blahoslavova Nového zákona.¹¹ Práce se stala výrazným předělem v dosavadním bádání. Kono-

⁸ Např. Mt 1,25 („i nazval“ místo „i nazvala“), 1K 15,29 (dvakrát „křtí se za mrtvé“), L 11,15 (ke slovům „v Belzebubu“ poznamenává: „da es in den neuern Ausgaben „skrze Beelzebuba“, heisset. Nirgends recht nach dem Grundtexte, év Βεελζεβούλ, in (der Kraft des) Beelzebuls, durch seine Mitwirkung.“). ELSNER, Versuch einer böhmischen Bibelgeschichte, 79–80, pozn. pod čarou. Ve třetím uvedeném případě, kdy se Elsner obrací i k samotné řecké předloze, jde vůbec o první pokus hodnocení přesnosti Blahoslavova překladu v konfrontaci s původním textem. V tomto směru jej oceňuje velmi vysoce: „und alles genau nach dem Grundtexte da stehe“. O druhém vydání poznamenává, že jej neměl po ruce.

⁹ V předmluvě autor o svém díle směle tvrdí, „že by Jana Blahoslava, blahé paměti, a ty mistry králické pracička tato nemálo zajímala“. KARAFIÁT, Rozbor králického Nového zákona, 4.

¹⁰ Z textu je patrné, že Karafiát na Rozboru pracoval nejspíše již v době, kdy vznikl text jeho Broučků. Tak lze zčásti vysvětlit v tomto typu prací dosti neobvyklé výrazy: „naše Nové Zákonky, ozdůbka, ptáče, jablíčka, olivky, strůmek“. KARAFIÁT, Rozbor králického Nového zákona, 6–7. Jinde: „postranní slůvka [Karafiát má na mysli marginální poznámky], zajiček s douhanánskýma ušima, Beránek s práporečkem, ba ani ten brouček neschází“. KARAFIÁT, Rozbor králického Nového zákona, 8. Řadu výjevů a postav, vycházejících z antické mytologie, pro něž Karafiát nenašel v biblických příbězích oporu a s nimiž si nevěděl rady, komentuje slovy: „Ti bratří, jak oni při té své opravdové pozhobnosti a přehluboké učenosti časem svým uměli se asi znamenitě zasmát!“ KARAFIÁT, Rozbor králického Nového zákona, 9.

¹¹ KONOPÁSEK, Řeckolatinská předloha Blahoslavova Nového zákona.

páskovy závěry přejala řada dalších badatelů, s drobnými úpravami jsou opakovány dodnes. Autor zpochybnil dřívější názor o přímém Blahoslavově překladu z řečtiny, Blahoslavovu znalost tohoto jazyka, ale i latiny. Na základě textového rozboru a interpretací ikonografické výbavy prvního vydání Nového zákona z r. 1564 určil hlavní Blahoslavovou předlohou basilejské (nebo zuryšské) řecko-latinské vydání z let 1559/1560.¹² I přes snahu po objektivitě, danou pečlivostí, erudicí a důsledností klasického filologa a neobyčejnou pílí ve vyhledávání důkazů z textového rozboru, je práce vedena v duchu silné zaujatosti, zavádějící v konečném důsledku samotné bádání po Blahoslavových předlohách a zvláště metodě jeho práce na scestí. Částečně lze Konopáskovy ironicky laděné vývody vysvětlit tím, že se snažil prací, postavenou na metodě poctivého filologického rozboru, narušit nekritickou až posvátnou úctu, která se vytvořila kolem kralického překladatelského díla.

Kriticky se ke Konopáskovým výsledkům v následujících letech vyjádřili František M. Bartoš, Karel Horálek, Luděk Brož, Jindřich Mánek, Josef B. Souček, Vladimír Kyas a Amedeo Molnár. Odhalili slabiny Konopáskovy práce, ale k samotnému řešení naznačených problémů přispěli jen částečně.

Mirjam Bohatcová

Jiným směrem postupovala Mirjam Daňková-Bohatcová, která ve své studii, zaměřené na dějiny bratrského knihtisku,¹³ popsala obě vydání z hlediska knihovědného, když se již dříve vyjádřila k ikonografické výbavě prvního vydání.¹⁴ Její práce do jisté míry navazuje na formálně-deskriptivní přístup badatelů doby osvícenské. Zájem o typografickou stránku provází široké kulturně-historické exkursy, při nichž Bohatcová zpracovala značné množství jak psaných tak tištěných pramenů a podstatně rozšířila informace o pozadí vzniku díla.

¹² VD16 ZV 1894 (basilejské vydání).

¹³ DAŇKOVÁ, Bratrské tisky ivančické a kralické.

¹⁴ DAŇKOVÁ, Práce hodná knihovníka. Jde především o motiv 1K 3,6 a vyobrazení muže s psíkem za 1Te.

Nezodpovězené otázky, spojené s Blahoslavovým překladem

Zatímco dosavadní bádání pod vlivem Konopáskových studií zaměřilo svoji pozornost zejména na jazykovou, filologickou stránku překladu, samotná metoda Blahoslavovy práce, vyplývající z dobové teorie překladu, byla dotčena toliko marginálně. V centru pozornosti zůstala otázka předloh díla, jejíž řešení Jaroslav Konopásek až osudově ovlivnil. Dle našeho názoru rozhodně nelze říci, že byla vyřešena uspokojivě. Náš nový pokus o řešení otázek, spjatých s Blahoslavovým překladem, lze označit jako opuštění úzké (a mnohdy zavádějící) cesty filologických rozborů. Naším cílem je v širokém kulturně-historickém pohledu na celé pozadí vzniku překladu zkoumat přepoklady, s jakými Blahoslav ke svému dílu přistupoval, tedy včetně charakteru jeho vzdělání a intelektuální výbavy, dobové teorie a metody překladu, tak jak se odráží v Blahoslavově translatickém díle, ale také, jak dále uvidíme, v samotné grafické koncepci tisku.

Curriculum vitae Jana Blahoslava

Jan Blahoslav spatřil světlo světa 20. února 1523 v Přerově v bratrské měšťanské rodině. Od dětství byl určen k duchovenské službě v Jednotě, jako tzv. čeledín pobýval u Martina Michalce a Matouše Strejce v Prostějově. Vedením Jednoty byl několikrát vypraven na zahraniční studia: na humanistické gymnázium do slezského Goldbergu, na univerzity ve Vitemberku, kde osobně poznal Filipa Melanchthona, do východopruského Královce a konečně také do Basileje. Od roku 1548 byl pomocníkem Jana Černého v Mladé Boleslavi. V roce 1550 učil na bratrské prostějovské škole a o dvě léta později byl opět povolán do Boleslavi, kde pomáhal Janovi Černému s organizací bratrského archivu Acta Unitatis Fratrum. V roce 1553 se stal jáhnem a ještě téhož roku byl ordinován na kněžství. Udržoval kontakty s představiteli světové reformace i s domácími nonkonformními utrakvisty (Beneš Optát). V roce 1557 byl zvolen biskupem a od roku následujícího vykonával úřad biskupa-písaře se sídlem v Ivančicích. Po Janovi Černém převzal pořádání zmíněného archivu, v Ivančicích vybudoval tiskárnu, pracující pod přímým vedením úzké rady a dohlížel na činnost zdejší bratrské školy, která se jeho péčí pomalu měnila v akademii. Překlad Nového zákona patří k jeho nejdůležitějším dílům. Zemřel 24. listopadu 1571 na vizitační cestě v Moravském Krumlově.¹⁵

Studia Jana Blahoslava a charakter jeho vzdělání

Pro Blahoslavova studia má zásadní význam jeho roční pobyt ve Vitemberku v roce 1544–1545. Na zdejší Leucoree se pod vedením Filipa Melanchthona utvrdil v zájmu o lingvistiku, který u něj ústrojně souvisí s vysokým oceňováním moci mluveného slova, s celkovým hodnocením a centrálním postavením rétoriky v jeho myšlenkovém systému. Zde se nacházejí kořeny důvěry v její schopnosti, zde získal porozumění pro její pěknou formu. Vitemberským studiím vděčil Blahoslav za definitivní orientaci na reformační humanismus, který se u něj později vyhranil do podoby humanismu biblického. Jen o málo významnější byl jeho pobyt basilejský v roce 1550–1551, který byl nuceně ukončen Blahoslavovou nemocí. Klíčovou úlohu v něm sehrál Blahoslavův kontakt s humanistou Sigmundem Geleniem, který se stal nejen dalším prostředkovatelem Melanchthonova humanismu reformačního, ale i humanismu Erasмова. U Gelenia se Blahoslav mohl hlouběji než kdekoliv jinde obeznámit s edičními a tiskařskými pracemi, které později stály v popředí jeho zájmu, ale také s řadou předních postav basilejské intelektuální „horní vrstvy“, uvedme jmenovitě alespoň Sebastiana Castelliona.

Pokud vyloučíme dřívější pokusy o marginalizaci významu Blahoslavových studií (Konopásek) či jejich nekritické přeceňování (zejména badatelé, spjatí s církevním prostředím), můžeme s jistotou konstatovat, že Blahoslav zůstal v celém období své akademické peregrinace odkázán pouze na základní stupeň univerzitního vzdělání, na přípravnou artistiku a nepřekročil směrem vyšším, tedy ke studiu práv, medicíny nebo teologie, její hranice. Ba dokonce nevíme nic o tom, že by dosáhl i nižšího, bakalářského gradu a ani to nelze předpokládat. Lze pouze spekulovat, zda by se mu to podařilo v Basileji a zda vůbec o takovou metu usiloval on a jaký zájem na řádném ukončení alespoň části univerzitního studia měli bratrští starší, kteří jej na studia vysílali. Centrum Blahoslavova zájmu leželo zcela v souladu s jeho „dosaženým“ vzděláním v oblasti lingvistické a jako takové ani nutně nevyžadovalo vyšší cíl v podobě absolvování studia teologického. V tomto směru zůstal jeho zájem poměrně omezený a on sám si toho byl vědom, když v „zavírce“ Gramatiky přiznává, že

¹⁵ V této souvislosti lze odkázat na doposud jediné monografické zpracování Blahoslavova života a jeho díla: JANÁČEK, Jan Blahoslav.

hlubší práce v oblasti teologické byla nad jeho síly a rád ji přenechával zdatnějšímu v tomto oboru, „magis, magis eruditio“ Matěji Červenkovi.¹⁶ Jak dosvědčuje řada pramenů, Blahoslav ovládal na velmi vysoké úrovni jazyk latinský, rozhodně více než na pouhé úrovni základní i jazyk řecký a disponoval i jistými znalostmi hebrejštiny.

Biblický humanismus Jana Blahoslava

Vliv reformačního humanismu na Blahoslavovo myšlení a jeho recepce zůstává stále nedoceneným jevem. Je nezpochybnitelné, že v osobě Jana Blahoslava dochází ke kulturnímu obratu, jímž Jednota začíná brát vážně pozitivní výtěžky humanismu i v praktickém životě církve, především v oblasti vzdělávání a přípravy duchovních. První vážné kontakty s humanismem lze u Blahoslava předpokládat již v době jeho pobytu na gymnáziu v Goldbergu. Následující studia ve Vitemberku a také v Basileji, kde se Blahoslav, byť pouze na krátký čas, dostává v kruhu Sigmunda Gelenia do samotného centra humanistické *sodalitas*, byla v tomto směru rozhodující. Jeho stálý zájem o tento kulturní směr dokládá většina jeho děl.

Nejvýraznějším dokladem Blahoslava-humanisty je jeho Filipika proti misomusům. V jejím středu stojí požadavek výmluvnosti (*eloquentia*), který tvoří základní princip teorie humanistické komunikace:

„Těm zajisté, kteříž v slovu Božím pracovati mají (jakž dí apoštol), potřebí daru Božího k tomu zvláštního, jenž slove výmluvnost, to jest, aby uměli předkládati, učiti, napomínati, vystříhati etc., nebo hrozné jest psem němým býti, a prorok dí: „Dal mi Pán jazyk bystrý, abych uměl.“ [Iz 50,4] Dával z počátku Pán dary své, výmluvnost, vykládání řečí, etc. sluhám svým tak zázračně, že se nebylo potřebí tomu učiti; ale potom přestaly divové a zázrakové. A sv. Pavel k Timotheu píše: „Buď pilen čítání“, a tak napomíná k učení se. A poněvadž duch Páně znal, že výmluvnost jest potřebná v církvi, tedy i té výmluvnosti neškodí se přiučiti, když a komuž možné, leč by kdo chtěl očekávati, až mu zázračně Bůh s nebe svrže výmluvnost, jako by sedlák nesel a neoral, ale čekal, až mu bude s nebe manna pršeti.“¹⁷

Blahoslavova obhajoba výmluvnosti je zpracováním a rozvinutím Augustinových myšlenek o užitečnosti a potřebě elokvence v jeho spisu o křesťanském vzdělání.¹⁸ V tomto pojetí má výmluvnost ryze praktické

¹⁶ Gramatika, 362b.

¹⁷ MOLNÁR, Českobratrská výchova před Komenským, 153.

¹⁸ AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, 4.XVI.33.

poslání: povznést kazatelské umění, jež má sdělovat jasně a srozumitelně Boží pravdy. Augustinův postoj, že i největší tajemství víry lze sdělovat jednoduchými a každému srozumitelnými slovy, Blahoslav přijímá a zároveň jej staví, jak je patrné z jeho kritiky Lukášova jazyka, do konfrontace se scholastickým způsobem argumentace. Sdílí i Augustinovo mínění, že vysokým výrazovým stylem lze mluvit i o věcech obyčejných, nevýznamných ba nepatrných, které však mohou hrát velkou roli v procesu spásy.¹⁹ Poněkud skeptický je pouze k jeho přesvědčení, že zmíněná tajemství lze odít i výrazovým stylem nízkým: „Výmluvnosti Boží“ je třeba analogicky sdělovat slovy, „kteráž by rozumným lidem ku pobožné vážnosti, a pilnému srdcem, toho co se mluví, pozorování sloužila, a ne k smíchu neb k vyrazení se z dobrého způsobu.“²⁰ Pro tento přístup, úzce spjatý se subjektivními prvky estetického pojetí jazykové správnosti a aplikovaný v homiletice, jež tvoří centrum reformační praktické teologie, se ujalo pojmenování sakrální rétorika.²¹ Jak je zřejmé z Blahoslavova prakticko-teologického spisu *Vady kazatelův*,²² nezanedbatelnou úlohu sehrál v tomto směru i Erasmův spis *Ecclesiastes, seu de ratione concionandi*, jenž vyšel poprvé v roce 1535 a v němž kníže humanistů základní principy sakrální rétoriky shrnul. Blahoslav se na něj výslovně odvolává jako na základní pramen Vad.

Odraz Blahoslavových teoretických východisek v ikonografické výbavě prvního vydání jeho překladu Nového zákona

Ikonografická výbava obou tisků představuje zvláštní kapitolu a v našem případě téměř zásadní, neboť souvisí těsně, jak se snažil dokázat Konopásek, i s otázkou Blahoslavových předloh a tedy s interpretací celého díla. Jde o dvě ilustrace prvního vydání: vyobrazení motivu 1K 3,6: „jáť sem štípil, Apollo zaléval, ale Bůh dal zrůst“, kombinovaného s částí verše Ř 11,20, které se v první tiskové verzi nachází na f. Ggg4b²³ a motiv muže

¹⁹ AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, 4.XVIII.36–37.

²⁰ Gramatika, 120b. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, 4.XVIII.38.

²¹ K vymezení pojmu srv. SHUGER, *Sacred Rhetoric in the Renaissance*, 121–142.

²² SLAVÍK, *Vady kazatelův a Filipika*.

²³ Srv. Příloha č. 1.

se psem na f. 256b za 1Te, jež představuje podle rozdílného umístění štočku psa dvojí provedení tisku.²⁴

Klíčem k pochopení prvního motivu je Augustinův spis *De doctrina christiana*, kterého jsme si povšimli v souvislosti s Filipikou. Blahoslav v její centrální části, pojednávající výmluvnost kazatele, rozvíjí myšlenky čtvrté knihy Augustinova díla. Přejímá jeho argumentaci v oddíle věnovaném užitečnosti a potřebě umění výmluvnosti, když ve shodě s ním tvrdí, že tuto schopnost, jíž má kazatel sdělovat Boží pravdy, lze nabýt pouze za součinnosti díla Ducha svatého a lidského úsilí, směřujícího k rozvíjení Jeho darů. Augustin uvádí příklad apoštola Pavla, který řadou praktických rad, udílených svému věrnému pomocníkovi Timoteovi, ukazuje, jak si má počínat při pastýřské službě²⁵ a ptá se čtenáře:

„Odporuje si apoštol, když říká, že se lidé stávají učiteli působením Ducha svatého, a přitom jim sám dává rady, co a jak mají učit? Není tomu třeba rozumět tak, že právě se zřetelem ke štědrým darům Ducha svatého nemá ustávat ani lidská činnost a mají být vyučováni i učitelé, a zároveň že ‘nic neznamená ten, kdo sází, ani kdo zalévá, nýbrž Bůh, který dává vzrůst?’“²⁶

Proto Augustin současně čtenáře upozorňuje, že se „žádný člověk (...) nenaučí správně tomu, co patří k životu s Bohem, neučiní-li jej vůči Bohu učenlivý sám Bůh“.²⁷ Blahoslav se tímto motivem přiznává nejen ke znalosti Augustinova díla, a to dokládá, jak již víme, zejména ve Filipice, ale zároveň ke svému s Augustinem téměř totožnému postoji vůči prospěšnosti elokvence.²⁸ Zároveň si je vědom hranic, a především pramene lidských schopností, a s tím souvisí i část verše Ř 11,20 („nebuď vysokomyslný“), uvedená pod motivem 1K 3,6.

K němu se pojí bohaté dějiny výkladu, dokazující, že tato kompozice je zcela záměrná a teologicky dobře odůvodněná. Příkaz μη ὑψηλοφρόνει, který Jeroným překládá jako *noli altum sapere*, byl do čtvrtého století chápán ve významu morálním, Pavel jím měl zapovídat povýšenost a pýchu. Ambrož se na toto místo odvolává, když praví, že je lepší spíše se bát

²⁴ Srv. Příloha č. 2 a 3.

²⁵ 1Tm 4–5.

²⁶ 1K 3,7.

²⁷ AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, 4.XVI.33. Překlad J. NECHUTOVÉ.

²⁸ Nyní ji aplikuje při překladu Nového zákona takovým stylem, který je schopen posluchače pohnout a obrátit na správnou cestu k následování Krista, tedy stylem vysokým.

budoucích věcí, než o nich vědět a Pavlův výrok začíná být vykládán jako varování před intelektuální zvědavostí (*curiositas*) a následně jako odmítní vědění vůbec. Toto mínění přetrvává po celý středověk.

Tvrzení, že pokorná moudrost je důležitější než *curiositas*, je v pozdním středověku mnohokrát užívaný topos.²⁹ Teprve Erasmus, následuje Vallu, vysvětluje, že tato slova nejsou odsudkem vzdělání, ale mají nás krotit před vychloubáním se naším světským úspěchem. Pavlovým cílem není varovat před učeností, ani bláhovostí či pošetilostí, ale před nadutostí a přezíravostí.³⁰ Blahoslav se citací části verše Ř 11,20 cíleně přiznává ke staršímu, Vallou a Erasmem znovu objevenému smyslu výroku, který neodmítá vzdělanost, ale varuje před domyšlivou povýšeností jež by mohla z intelektuálních schopností pramenit.

A jaké schopnosti má Blahoslav konkrétně na mysli? Na tuto otázku je snadná odpověď. V souvislosti s výše uvedeným motivem 1K 3,6 je to výmluvnost a s ní spojené nebezpečí jejího přecenění nebo dokonce zneužití, zejména však pýchy z dosažených úspěchů. Blahoslav proto pokládá za nutné vysvětlit ještě jednou účel výmluvnosti a odvrátit jakékoliv podezření ze samoučelnosti jejího pěstování. Činí to v úvodní části „Přidání (...) tomu, kdož chce dobře, totiž vlastně, právě a ozdobně česky mluvit i psátí“ své Gramatiky:

„Naposledy pobožného čtenáře za to žádám, aby o mně tak nesmyslil, že bych snad o slova, nebo způsoby mluvení, phrases etc. tak se mnoho hadrovati a nesnadniti chtěl, až by to, což většího jest, mezi tím hynulo, totiž láska svatá. Nemyslím jistě na to, vím co a pokud záleží na slovích neb nezáleží; aniž co proti mně jest, mluv kdo chce jakými chce slovy, když jen v věcech ouhony není. Však pokudž by na mně bylo, rád bych, aby i vlastnost i ozdoba jazyku našeho nehy-nula, ale rozmnožena byla; abychom tak mluvili, jakž bychom sobě dobře a právě rozuměti mohli, i bližním k vzdělání byli. A z té příčiny, jakž λογωμαχία,³¹ takž

²⁹ GINZBURG, High and Low, 28–29. Srv. též SCHREINER, Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, 264–265. Ještě Tomáš Kempenský píše ve svém *Následování Krista*: „Noli ergo extolli de ulla arte vel scientia, sed potius time de data tibi notitia. (...) Noli altum sapere, sed ignorantiam tuam magis fateri.“ THOMAS A KEMPIS, *De imitatione Christi*, 1.II.3. Český překlad Josefa Pedrníkáře: „Nevynášeš se tedy žádným uměním nebo věděním, ale spíše měj bázeň z toho, co ti bylo dáno znát. (...) Nebuď domyšlivý, spíše se přiznávej ke své nevědomosti.“

³⁰ GINZBURG, High and Low, 29. Erasmus překládá uvedené místo takto: „ne efferaris animo, sed timeas“.

³¹ 1Tm 6,4 (Nový zákon 1564): „hádky o slova“.

také i κεινοφωνίας,³² zapověděné od svatého Pavla 1Tim 6, i v těch menších věcech, aby se bylo varováno, za hodné a velmi potřebné soudím. Vale.“³³

Tento výsledek můžeme shrnout konstatováním, že Blahoslavem kombinovaný motiv 1K 3,6 a Ř 11,20 je záměrnou a logicky koherentní symbolickou manifestací jeho (reformačního) biblického humanismu a zejména jeho pojetí sakrální rétoriky, aplikované při překladu Písma a při kázání evangelia, představující v tomto systému centrální úlohu.

Identifikace druhého motivu, muže se psem, byla provedena komparací s jinými tisky Nového zákona, zejména pražským vydáním Melantrichovým z roku 1545, kde nacházíme několik výjevů s mužem dosti podobného vzezření. V Melantrichově bibli představuje postava muže s kopím a kloboukem³⁴ posla, přebírajícího list apoštola Pavla. Objevuje se i na jiných místech bez klobouku,³⁵ případně bez obou zmíněných atributů, ale zato s pláštěm, přehozeným přes ramena, cestovní láhví a brašnou, zavěšenou u pasu.³⁶ V protestantské ikonografii byl tento výjev přeznačením katolickými umělci často užívané postavy poutníka, k jehož atributům patřily poutnická hůl, taška, klobouk se širokou střechou, mušle – lastura hřebenatky svatojakubské, umístěná vpředu na klobouku či na holi, cestovní láhev, případně palmová ratolest či klíče sv. Petra.³⁷ Blahoslavem užitý motiv mezi prvním a druhým listem Tesalonickým představuje bez pochyby výše uvedeného posla s dobrou zprávou, demonstrijícího svůj úkol i uložením samotného listu v přední části klobouku.³⁸ Konečně

³² 1Tm 6,20 (Nový zákon 1564): „marnomluvnost“.

³³ Gramatika, 166a. Celá část působí dojmem, že se jedná o vsuvku, doplněnou do textu dodatečně, srv. její závěr v podobě pozdravu čtenáři.

³⁴ Biblí česká 1549, Zzz8b (na začátku Ef), Aaaa3a (na začátku Fp).

³⁵ Biblí česká 1549, Aaaa7a (na začátku 1 Te).

³⁶ Biblí česká 1549, Yyy4a (na začátku 1 K), Zzz6b (na začátku Ga). Tento výjev se objevuje v Lutherově vydání Nového zákona z r. 1545 před řadou listů apoštola Pavla (Ř, 1K, Ga, 1Tm), před 1Pt přebírá list apoštola Petra prostovlasý muž s dlouhým kopím.

³⁷ RULÍŠEK, Slovník křesťanské ikonografie, heslo „poutník“ (publikace je bez paginace).

³⁸ Karafiát v listu viděl pouze „bílou jakoby přasku“. KARAFIÁT, Rozbor kralického Nového zákona, 6. Umístění listu v přední části klobouku má zjevnou souvislost s umístěním mušle v obraze poutníka katolické ikonografie. Nepřehlédnutelnou nápodobu skýtá Blahoslavův motiv posla na f. 256b v exempl. KNM (34 F 28), kde jsou brašna i list za kloboukem velmi světlým odstínem hnědé kolorovány.

s ohledem na samotné umístění výjevu i v souvislosti s motivem 1K 3,6 a jeho inspirací Augustinovým *De doctrina christiana*, lze našeho posla identifikovat jako Pavlova pomocníka Timotea³⁹ a jeho vyobrazení postavit do přímé, logicky promyšlené spojitosti s uvedeným motivem.

Několik slov k Blahoslavovým předlohám

Branou k Blahoslavově překladu je jím samým pořízená kritika gramatického díla moravských jazykových teoretiků a překladatelů Nového zákona Beneše Optáta, Václava Philomata a Petra Gzela, doplněná četnými exkursy Blahoslavova vlastního pozorování a jeho jazykových zkušeností, nabytých z velké části právě při práci na biblickém překladu. Důkladný rozbor Blahoslavovy Gramatiky, kterou její autor zamýšlel jako praktický návod pro biblický překlad, vede k částečnému zodpovězení otázky po předlohách. Z jejího průzkumu jednoznačně vyplývá, že Blahoslavovi bylo vodítkem některé Erasmovo foliové řecko-latinské vydání Nového zákona, nikoliv latinský překlad ženevského teologa Theodora Bezy, jak se domnívala řada předešlých badatelů, Konopáskem počínaje.

K samotnému postupu při překladu lze uvést následující:

1. Blahoslav vycházel z původního řeckého textu Nového zákona a to v edici Erasmově.

2. Řecký text konfrontoval s latinskými překlady, které mu zároveň sloužily jako výkladové pomůcky. Zvláštní pozornost věnoval z úcty k dlouhé tradici Vulgátě, i když si byl vědom její nespolehlivosti a Erasmově překladu. V některých případech se obracel k Bezovi, Castellionovi a překladu zuryšských teologů. Hojně využíval dobových exegetických prací: Erasmových Annotací, textových poznámek Sebastiana Castelliona a Theodora Bezy.

3. Velmi důsledně, jak svědčí bezpočet příkladů v Gramatice, bral ohled na domácí překladatelskou tradici. Snažil se o přesnost, ale zároveň o srozumitelnost:

„V některých věcech [jsem se] s jinými vykladači nesrovnal; mělt sem toho jistě hodně příčiny. Nebo za jinými českými i latinskými etc. vykladači od vlastnosti

³⁹ Srv. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, 4.XVI.33. V Pavlových epištolách se Timoteus objevuje několikrát v úloze posla: Sk 19,22; 1K 4,17; Fp 2,19; 1Te 3,2,5–6.

textu pravého mnoho odcházejí a místo textu rozum svůj vkládají (jako sou některý, příčiny toho slušné snad měvše) učinili, nechtěl sem; za věc bezpečnější soudiv buď na spacium to raději, buď v zvláštních obmezeních takových [] položit. Ačkoli sem tím jist, kdybych byl ne tak pilně šetřil slov jazyku toho, jímž psán jest Zákon Páně, ale svobodu sobě v tom pustil, žeť jest mohla na mnohých místech bystřejší a ozdobnější řeč býti; ale z úmysla prostosti sem následoval textu toho, z něhož sem vykládal. (...) Avšak také i vlastnosti jazyku našeho pilně sem šetřil, více nežli ozdob, chtěje, aby slova obyčejná a srozumitelná i způsob mluvení byl hladký a vážný, tak, jakož sluší na Písmo svaté.⁴⁰

4. Konečnou podobu textu podřídil aplikací tzv. „vysokého stylu“ estetizujícímu požadavku. Tento přístup vyjádřil zřetelně v Gramatice v souvislosti s odmítnutím některých novot překladu Beneše Optáta a Petra Gzela:

„Hochovská tě to věc, na všelikém místě, kdež stojí latině *ecce*, český hle položit; a to ještě v Zákoně Páně, kterýž ne k tomu vyložen jest do češtiny aby jej sobě toliko pohůnkové na pastvišti čtli, v něm sobě obyčejné mluvení majíce, ale více k tomu, aby v společném shromáždění lidí Boha bojících, rozličných stavův, s mnohou vážností jako nejvyššího císaře a pána všeho stvoření, vůle nebo práva, čten byl, a důstojně v uších jejich vzněl. A protož překladačům výmluvnosti Božích nesluší leccakýchs, lechkých, krčemných, pastevcích etc. slov užívati, ale takových, kteráž by rozumným lidem ku pobožné vážnosti, a pilnému srdcem, toho co se mluví, pozorování sloužila, a ne k smíchu neb k vyražení se z dobrého způsobu. (...) Není-liž to mnohem větší škoda, takovými nezpůsobnými slovy (ne samo to jedno slovo míním, ale mnohá jim podobná slova i phrases) a nerozumným jích užíváním, Zákon Páně, Pána Krista a jeho svatých apoštolův výmluvnosti, naprz-niti?“⁴¹ A ještě vyhraněněji: „Hanba tě tak jaks besedařsky a jako krčemně, Zákona Páně řeči formovati, kterěz s velikou vážností, by pak i nebyly rozumíny, čteny neb slyšány býti mají.“⁴²

Závěr

Blahoslav ke svému translatickému dílu přistupoval jako exponent reformačního biblického humanismu. Odráží se na něm jádro jeho intelektuální orientace, jímž je zvláštní pojetí úlohy mluveného a psaného slova při zvěstování evangelia. Toto jeho základní východisko nazýváme

⁴⁰ Nový zákon 1564, 2ab. Nový zákon 1568, 2b.

⁴¹ Gramatika, 120b–121b.

⁴² Gramatika, 117a.

sakrální rétorika. Blahoslav vycházel ve formulaci svého postoje z Augustinova spisu *De doctrina christiana*, zejména jeho 4. knihy. Rétorické zásady, pojednané v tomto díle, konstituující a rozvíjející Blahoslavovo pojetí sakrální rétoriky, představují jednotící prvek jeho literární činnosti a spojují s jeho překladem Nového zákona v jednu sourodou skupinu i prakticko-teologický enchiridion *Vitia contionatorum* (Vady kazatelův) a apologetický spis *Corollarium* (Filipika proti misomusům). Je zřejmé, že vedle Aurelia Augustina sehráli při formování Blahoslavovy osobnosti jakožto reformačního biblického humanisty klíčovou roli Erasmus Rotterdamský a Filip Melanchthon. Jakým dílem jeden každý z nich, bude třeba vyšetřit v dalších speciálních studiích.

Příloha



1. Motiv 1K 3,6. Nový zákon 1564, Ggg4b. Praha: KNM (34 F 27)



2. Posel a pes. Nový zákon 1564, 256b. Praha: KNM (34 F 27)



3. Posel a pes. Nový zákon 1564, 256b. Praha: ÚCA ČCE (1 T 102)

Literatura

Prameny

- AURELIUS AUGUSTIN, Křesťanská vzdělanost. *De doctrina christiana*, přel. JANA NECHUTOVÁ, Praha: Vyšehrad 2004
- Biblij Česká | Cum Gratia et Priuilegio Sacrae Re=|giae Maiestatis ad Decennium. | M. D. XLIX. Praha (Bartoloměj Netolický – Jiří Melantrich) 1549. Knihopis 1101. Praha: KNM (34 B 1).
- BLAHOŠLAV, JAN, Vady kazatelův a Filipika proti nepřátelům vyššího vzdělání v Jednotě bratrské, vyd. František A. Slavík, Praha: F. A. Urbánek 21905
- ČEJKA, MIREK, ŠLOSAR, DUŠAN, NECHUTOVÁ, JANA (edd.), Gramatika česká Jana Blahoslava, Brno: FF MU 1991.
- THE KAINHΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ | ΑΠΑΝΤΑ. | NOVVM D. N. IESV | Christi Testamentum, | A Theodoro Beza versum, ad veritatem Graeci sermonis è regione appo-|siti: cum eiusdem annotationibus, in quibus ratio | interpretationis redditur. | Additi sunt indices tres: (...) || BASILEAE | Impensis Nicolai Barbirii, & Thomae Courteau. | M.D.LX. Basel (Barbier – Courteau) 1560. VD16 ZV 1894. Brno: MZK (50.142).
- KEMPENSKÝ, TOMÁŠ, Čtyři knihy o následování Krista, Brno: Cesta 2001
- Libri Psalmorum | PARAPHRASIS | LATINA, QVAE ORATIONE | SOLVTA BREVITER EXPONIT SEN-|TENTIAS SINGVLORVM, EX OPTI=|morum interpretum veterum & re=|centiorum rationibus. Liber Tertius | PARAPHRA=|SEOS PSALMORVM. Görlitz 1581. VD16 B 3246. Praha: NK (46 C 62).
- NOVVVM TESTA=|MENTVM OMNE, TERTIO IAM AC DI=|ligentius ab ERASMO ROTERODAMO recogni-|tum, (...). Basel (Johann Froben) 1522. VD16 B 4198. Praha: NK (26 E 18).
- Nowý Za|kon. || Skonani Zakona no|weeho. (...) Kterýž wy|tisstěn g(es)t s Mnohú p(ra)cý. we | Cztwrtek p(ře)d křižowú Nedělíj | Skrze mne Giřijka Sstyr|su w Mlade(m) Boleslawi nad | Gizerau na Hoře Karmeli: | Léta M. CCCCC XXV. Mladá Boleslav (Jiří Štyrsa) 1525. Knihopis 17.097. Praha: KNM (25 D 3).
- Nowý | Zákon / wno|wě do Česstiny | přeložený. | Léta Páně 1564. b.m. [Ivančice] 1564. Knihopis 17.110. Praha: NK (54 G 724).
- Nowy | Zákon / wnowě | do Česstiny | přeložený. | Secunda Editio diligenter Recognita Anno 1568. Ivančice 1568. Knihopis 17.112. KNM (34 E 5) def.

- Nowy Zákon / wnowë | z Jazyku Řeckeho do Česstiny | přeložený. Ivančice 1568. Knihopis 17.112. Praha: KNM (24 C 10) def. 2.
- Nowý | Zákon / z Ja=|zyku Řeckého | do Česstiny pře=|ložený. | Léta Páně 1564. b.m. [Ivančice] 1564. Knihopis 17.110. Praha: KNM (34 F 12).
- SYSTEMA | HISTORICO- | CHRONOLOGICVM, | Ecclesiarum Slavonicarum per | PROVINCIAS varias, | Praecipuè, | POLONIAE, | BOHEMIAE, | LITVANIAE, | RVSSIAE, | PRVSSIAE, | MORAVIAE, & c. | Distinctarum. | LIBRIS IV. ADORNATUM; | Continens Historiam Ecclesiasticam, à Christo & Apostolorum tempore, ad An. Dom. M DC L. | OPERA | ADRIANI REGENVOLSCII E. P. | TRAJECTI ad RHENUM, | Ex Officina Johannis à Waesberge, Bibliopolae. | Anno M. DC. LII. Utrecht (Johann Waesberg) 1652. Praha: ETF (1M 232).
- Versuch | einer | boehmischen | Bibel=Geschichte, | entworfen | von | Johann Theophilus Elsner, | V. D. M. Senior der B. Br. Unitaet in Groß=Pohlen und poln. Preussen, | koenigl. Curator der polnischen Stipendiaten, und Pastor der | B. Br. Gemeinde zu Berlin. | Nebst einem | historischen Anhang | von verschiedenen | absonderlich gedruckten | boehmischen Neuen Testamenten. | Halle, gedruckt im Waeysenhause 1765. Halle 1765. Praha: KNM (44 C 24).
- Zakon Nowy. Nayposleze po mno|hych gnych wytisstieny Kdez | czogest w gnych poopu|sstieno Jako Co(n)cordan|cie przedmluwy. a | gine wiecy To | wtomto do|sti zprawe|ne nay|dess. | Cum gratia et priuilegio Reue|rendissimi Generalis in ordine: || Skonanie zakona Božieho Noweho / w=|Srtzedu[!] przed Swatu Alžbietu. Leta od | wykupenie swieta. po Patnatz|ti Stech O smnatztego | w Boleslawi mla|dem nad Gi|zerau. | Mikulass Klaudyán. Mladá Boleslav (Mikuláš Klaudyán) 1518. Knihopis 17.096. Praha: KNM (25 D 8).

Studie

- DAŇKOVÁ, MIRJAM, Bratrské tisky ivančické a kralické, Praha: Národní museum 1951
- DAŇKOVÁ, MIRJAM, Práce hodná knihovníka. II. Blahoslavův Nový zákon z r. 1564, Časopis Národního musea 116 (1947), 84–89
- GINZBURG, CARLO, High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Past and Present (1976), č. 73, 28–29
- JANÁČEK, JOSEF, Jan Blahoslav, Praha: Svobodné slovo 1966
- [KARAFIÁT, JAN,] Rozbor kralického Nového zákona co do řeči i překladu. S historií našeho biblického textu, Praha 1878

- KONOPÁSEK, JAROSLAV, Řeckolatinská předloha Blahoslavova Nového zákona. Prolegomena textové kritiky kralického textu Nového zákona, Praha 1932
- MOLNÁR, AMEDEO (ed.), Českobratrská výchova před Komenským, Praha: SPN 1956
- RULÍŠEK, HYNEK, Slovník křesťanské ikonografie. Postavy, atributy, symboly, České Budějovice: Karmášek 2006
- SCHREINER, KLAUS, Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und der Reformation, Zeitschrift für historische Forschung 11 (1984), 257–354
- SHUGER, DEBORA, Sacred Rhetoric in the Renaissance, in: HEINRICH F. PLETT (vyd.), Renaissance-Rhetoric, Berlin-New York: de Gruyter 1993, 121–142

Crimina et praxis pietatis haereticorum Náčrt vnitřního života tajných evangelíků 18. století v Horních Vilémovicích

Ondřej Macek

Summary: *Crimina et praxis pietatis haereticorum*. A sketch of the inner life of 18th century secret protestants in the village of Horní Vilémovice. Throughout the 17th and 18th century, we encounter the term “secret protestant” at various places of Middle Europe. In the first part of the article, the term is explained and basic background to the history of research into this matter in the Czech historiography is given, with regard to the existing written sources. The second part is a summary of individual interrogations to which secret protestants in the vicinity of the later toleration congregation of Horní Vilémovice (Moravia) were subjected during the 18th century, moving into the history of the first decade of the existence of this congregation. The third part contains testimonies given by the secret protestants at the investigations. These testimonies may be divided into the following groups: testimonies concerning faith and preaching, concerning church life, concerning the community, and concerning lifestyle. Upon this material a reconstruction is attempted of the inner religious life (piety) of these secret protestants and of the first generation of modern Czech Protestantism. In the conclusion, the question whether the secret protestants may be considered as the secret church of the Czech Reformation is tentatively answered.

Vstup

„...jest stará neuhaslá tradice domácí, česká, husitská a bratrská, žijící dogmaticky méně ujasněně jako spíše udávající směr smýšlení a životu...” (František Bednář)¹

„Jsou to léta, kdy sbory byly budovány z trosek, zachráněných v době protireformační. Ne každý kámen a ne každá cihla hodily se ke stavbě. Tisícům z těch, kteří se přihlásili do církve Beránkovy, nebylo vždy jasno, na čem stojí reformační církev. Zřetelné poznání a jasné uvědomění se mísilo leckde s neurčitými rozpo-

¹ BEDNÁŘ, FRANTIŠEK, Zápás moravských evangelíků o náboženskou svobodu v letech 1777–1781: prameny k dějinám tolerančního patentu, Praha: Královská česká společnost nauk 1931, 80.

mínkami a s poblouznivými představami náboženskými... Český evangelík v červácích svobody byl bližší nepochybně církevnímu a bohoslužebnému útvaru reformovanému. Stoletý útisk ve jménu viditelného kříže Kristova a pomocí okázalé pompy přehnětl duši českého evangelíka v upřímného a nábožensky opravdového obrazoborce.“ (Josef L. Hromádka)²

„Slunce tolerančních svobod nevěžlo nad věroučně uvědomělou a vnitřně jednotnou českou a moravskou církví, nýbrž nad nedůvěřivými, předěšenými, roztroušenými, namnoze vnitřně i vnějšně rozštěpenými stádečky bez všech lidských předpokladů řádného a uvědomělého sborového života. Při jejich věroučné nejasnosti lze do značné míry souhlasit s názorem, že oktrojování dvou konfesí bylo našim tolerovaným evangelíkům ku prospěchu právě proto, že byly jen dvě.“ (Luděk Brož)³

„Bednář však je cele zaujat svou vlastní tématikou, takže v jeho práci zůstává otázka vnitřního života sborů a zbožnosti předtolerančních a tolerančních evangelíků stranou.“ (Josef Smolík)⁴

„Potomci české reformace se začali sjednocovat. Vytvářela se skrytá církev české reformace, navazující vědomě na husitství i Jednotu bratrskou, na Českou konfesi i skutečnost danou Rudolfovým majestátem. Tato církev měla také svou organizaci, ovšem přizpůsobenou podmínkám ilegálního společenství... nemalou úlohu sehrál zmíněný, vnějšími okolnostmi vynucený přesun odpovědnosti z ordinovaných kazatelů na neordinované pracovníky z vlastních řad.“ (Eva Melmuková)⁵

1. Tajné evangelictví (diskurs)

1.1. *Tajní evangelíci*

Reformace a následný politický vývoj zemí, které jí byly zasaženy, s sebou přinesly na různých místech Evropy rovněž skutečnost, že se některá z konfesí dostala do ilegality, ve které po nějakou, různě dlouhou, dobu i existovala.

² HROMÁDKA, JOSEF L., *Cesty českých evangelíků*, Praha: Kalich 1934, 22–23.

³ BROŽ, LUDĚK, *Od tolerance k dnešku*, in: AMEDEO MOLNÁR, JOSEF B. SOUČEK, LUDĚK BROŽ, BOHUSLAV POSPÍŠIL, JOSEF L. HROMÁDKA, *Od reformace k zítříku*, Praha: Kalich 1956, 131.

⁴ SMOLÍK, JOSEF, *Vnitřní život toleranční církve*, in: AMEDEO MOLNÁR, JOSEF SMOLÍK (ed.), *Čeští evangelíci a toleranční patent (SaT 6)*, Praha: Kalich 1982, 69.

⁵ MELMUKOVÁ, EVA, *Patent zvaný toleranční*, Praha: Mladá fronta 1999, 74–75.

Ve střední Evropě, zejména v českých a rakouských zemích, ale i v některých částech uherského království, se v tomto postavení ocitly již ve dvacátých letech 17. století církev vzešlé z reformace. Na základě písemných pramenů (rozličné povahy) lze doložit, že v tomto teritoriu až do osmdesátých let 18. století existovali jednotlivci i skupiny obyvatel, kteří navzdory platným zákonům zůstávali ve spojení s protestantskými církvemi v zahraničí a v rámci rodinného a místního společenství v různé míře prováděli náboženskou praxi, která nějakým způsobem souzněla či odkazovala k reformační tradici a teologii, byť se zároveň namnoze účastnili (museli účastnit) náboženské praxe církve římskokatolické. Těmto skupinám se dostalo označení „tajní evangelíci“ (tajní protestanti, kryptoprotestanti).

Adjektivum z tohoto označení je sice vžité, ale i zavádějící. Jak tajní ve skutečnosti totiž byli? O jejich existenci věděla římskokatolická církev, k jejich trestání byla zvána příslušná místní, krajská i zemská vrchnost, jejich žádosti putovaly do zahraničí i k vídeňskému císařskému dvoru, o jejich „potřeby“ se staraly zahraniční tiskárny, emigrantské sbory i protestantské panovnické domy. A nakolik bylo možno uchovat takového tajemství v rámci sousedských vztahů?

1.2. Bádání

První práce o tajných evangelících se objevily ve sborníku k tisíciletému výročí „obrácení českého národu na Moravě a v Čechách na víru křesťanskou r. 863 započatého skrze Cyrila a Metoděje“,⁶ jehož pořadatelé byli tři evangeličtí duchovní. V zásadě se jednalo o využití sekundárních či terciárních pramenů, tedy sborových kronik a tradovaného ústního poddání. Období po roce 1620 zde bylo líčeno jako „strašné řádění nepřátelů“, což bylo dokladováno několika ve sborech zachovanými příběhy „mučedníků“.

Druhá fáze byla přibližně spojena s oslavami padesátiletého výročí vydání císařského patentu (z 8. dubna 1861).⁷ Především se jedná o práce Gustava Adolfa Skalského (1857–1926), prakticko-theologického kolegy vídeňského církevního historika Georga Loesche (1855–1932), který

⁶ JANATA, JAN G., ŠUBERT, VÁCLAV, Z TARDY, HEŘMAN, Památka roku slavnostního 1863 tisícileté památky obrácení národu českého na Moravě, Slovensku a v Čechách na křesťanství, Praha: nákladem vydavatelův 1864.

⁷ SKALSKÝ, GUSTAV ADOLF, K 50 leté památce vydání císařského patentu z 8. 4. 1861, Praha 1911.

se zvláště tímto obdobím intenzivně zabýval,⁸ přičemž je možné mezi oběma badateli shledat paralely v metodě historické práce i ve výběru a způsobu zpracování pramenů. G. A. Skalský se věnoval především české náboženské emigraci do Berlína a jeho okolí, k čemuž využil prameny archivu zdejšího českého emigrantského sboru a s jejich pomocí rekonstruoval domácí náboženské poměry v 17. a 18. století.⁹

Třetí posun v bádání o tajných evangelících nastal v roce 1931, tedy při stopadesátiletém výročí vydání Tolerančního patentu. Tentokrát byli jeho hybateli profesori nově zřízené pražské evangelické bohoslovecké fakulty (1919) Ferdinand Hrejsa (1867–1953) a František Bednář (1884–1963). Jejich pozornost již byla věnována konkrétním sborům a oblastem. Poprvé bylo (i když nesystematicky) pracováno s primárními prameny, tj. s výslechovými protokoly z příslušných procesů. F. Bednář se zaměřil na Valašsko¹⁰ a především na události spojené s tzv. falešným tolerančním patentem v roce 1777. F. Hrejsa těžil z arcibiskupského archivu a vydal mj. výtah z rozsáhlého pátrání po kacířích v pražském arcibiskupství, které si v roce 1762 objednala arcibiskupská konzistoř.¹¹

Tak byla předznamenána čtvrtá etapa zpracovávání tajného evangelictví v Čechách a na Moravě. Jednalo se o dílčí sondy, ať již do konkrétních oblastí či k jednotlivým postavám tajného nekatolictví.¹² Tyto sondy již kombinovaly písemnosti sborových archivů s materiály z archivů římskokatolických (zpravidla místních farních) či dokonce využily i příslušná criminalia.

Pátá proměna bádání o tajných evangelících je spojena s dvoustým výročím vydání Tolerančního patentu. Tehdy vznikla Komise pro tole-

⁸ Srv. např. ojedinělá práce k tématu: LOESCHE, GEORG, Inneres Leben der österreichischen Toleranzkirche: Archivalische Beiträge zur Kirchen und Sittengeschichte des Protestantismus in Österreich 1781–1861, Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 36 (1915).

⁹ SKALSKÝ, GUSTAV ADOLF, Z dějin české emigrace XVIII. století, 1., Chotěboř: Evangelická matice a. v. 1911.

¹⁰ BEDNÁŘ, FRANTIŠEK, Zápas moravských evangelíků o náboženskou svobodu.

¹¹ HREJSA, FERDINAND, Čeští kacíři dvacet let před tolerancí, in: FRANTIŠEK BEDNÁŘ, FERDINAND HREJSA, BOHUSLAV SOUČEK (ed.), Reformační sborník: Práce z dějin československého života náboženského, Praha: Comenium 1921.

¹² Např. LUKÁŠEK, JOSEF, K dějinám doby toleranční, Praha: Českobratrské družstvo 1939. BURIAN, BOHUSLAV, Toleranční kazatelé na Valašsku (1781–1861). Příspěvek k dějinám valašského evangelictví, Valašské Meziříčí: nákladem vlastním 1938.

ranční přihlášky při poradním odboru historických studií Synodní rady Českobratrské církve evangelické. Ta začala systematicky zpracovávat výslechové protokoly u tzv. slavnostních přihlášek k Tolerančnímu patentu a s nimi spojenou agendu podle jednotlivých krajů a vydávat je.¹³ Byl tak získán jedinečný primární pramen, který odhaluje postoj úřadů, základní kontury vyznání dosud tajných evangelíků, jejich organizaci i dává nahlédnout do posledního období nekatolictví a prvních měsíců existence tolerančních církví.¹⁴

Nyní se tedy zřejmě nacházíme v šesté fázi bádání o tajných evangelících. Ta je poznamenána dosud nevidaným vstupem tzv. profánních historiků a sociologů do tohoto diskursu. Díky nim se v něm objevily otázky např. po vztahu (a rozdílech) religiozity obyvatelstva římskokatolického a (tajného) protestantského,¹⁵ po vztahu k psané literatuře apod.¹⁶ Dále je

¹³ Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Morava, kraj 2 Jihlava, Praha: SR ČCE 1987. Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Morava, kraj 3 Znojmo, Praha: SR ČCE 1988. Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Morava, kraj 5 Olomouc, Praha: SR ČCE 1988. Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Čechy, kraj 1 Rakovník, kraj 5 Litoměřice, Praha: SR ČCE 1989. Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Čechy, kraj 8 Beroun, kraj 10 Kouřim, kraj 14 Tábor, Pražská města, Praha: SR ČCE 1996. Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Čechy, kraj 15 Hradec Králové, Telč: Veritas 2004. Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Čechy, kraj 14 Tábor, 2. opravené a doplněné vyd. Telč: Veritas 2005. Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Čechy, kraj 4 Mladá Boleslav. Telč: Veritas 2006.

¹⁴ Srv. MELMUKOVÁ, EVA, Patent zvaný toleranční. BURIAN, ILJA, MELMUK, Jiří, MELMUKOVÁ-ŠAŠECÍ, EVA (ed.), Evangelíci v rané toleranční době, 1.–8., Praha: Oliva 1995–1996.

¹⁵ NEŠPOR, ZDENĚK R., Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století, Ústí nad Labem: Albis international 2004. NEŠPOR, ZDENĚK R., Náboženství na prahu nové doby: Česká lidová zbožnost 18. a 19. století, Ústí nad Labem: Albis international 2006.

¹⁶ DUCREUX, MARIE-ELIZABETH, Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století, Literární archiv 27 (1994) (Česká literatura doby

velká pozornost věnována pramenům z komunit českých a moravských náboženských emigrantů 18. století do Berlína, Slezska, Saska apod.¹⁷ Nový posun přineslo i využití archivů církví, které do Čech a na Moravu vyslaly po Tolerančním patentu své duchovní.¹⁸ Otevřela se možnost tyto prameny kombinovat a propojovat, a to v rekonstrukci života i zbožnosti tajných i tolerovaných protestantů v jednotlivých oblastech.

1.3. Prameny

Podle skladby pramenů k tajnému protestantismu v Čechách a na Moravě lze rozlišovat přibližně tři období: rekatolizace (2. polovina 17. století až 1751), postátnění krajské správy (1751–1781/2), tolerance (1781/2–1861).¹⁹

Pro první období se jedná především o prameny církevní správy. Z farností byly informace předávány vikariátním úřadům, ty je filtrovaly, sumarizovaly a předávaly biskupstvím. Paralelně byly informace z farností předávány také patrimoniálním úřadům.

V druhém období byly postátněny krajské úřady a jejich pravomoc rozšířena i o část církevních záležitostí. I v tomto období představoval vikář klíčový článek v předávání informací mezi farnostmi a biskupskou, resp. arcibiskupskou, konzistoří, případně také zemskou správou.

baroka. Sborník příspěvků k české literatuře 17. a 18. století), 61–87. DUCREUXOVÁ, MARIE-ÉLISABETH, Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století, *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 32/1–2 (1992), 51–80.

¹⁷ ŠTĚŘÍKOVÁ, EDITA, Z nouze o spasení: Česká emigrace v 18. století do Pruského Slezska, Praha: Kalich 1992. ŠTĚŘÍKOVÁ, EDITA, Země otců, Praha: Exulant 1995. ŠTĚŘÍKOVÁ, EDITA, Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století, Praha: Kalich 1999. ŠTĚŘÍKOVÁ, EDITA, Pozvání do Slezska: Vznik prvních českých emigrantských kolonií v 18. století v pruském Slezsku, Praha: Kalich 2001. ŠTĚŘÍKOVÁ, EDITA, Zelów: Česká exulantská obec v Polsku, Praha: Kalich 2002. ŠTĚŘÍKOVÁ, EDITA, Exulantská útočiště v Lužici a Sasku, Praha: Kalich 2004.

¹⁸ KOWALSKÁ, EVA, Evanjelické a. v. spoločenstvo v 18. storochí: Problémy jeho vývoja a fungovania v spoločnosti, Bratislava: Veda 2001.

¹⁹ MARTÍNKOVÁ, LENKA, Agenda pravitatis haereticorum z jihovýchodních Čech jako pramen pro studium tajného nekatolictví v 18. století, in: ZDENĚK R. NEŠPOR (ed.), *Nekatolici v českých zemích v 18. století*, Ústí nad Labem: Albis international 2007.

Ve třetím období probíhalo předávání informací paralelně po linii církevní (farnost, vikariát, biskupství) a státní (patrimoniální úřad, krajský úřad, gubernium). Současně docházelo k propojení církevních a státních úřadů na odpovídajících úrovních. Situace protestantských církví byla specifická. Vedle interní správy (pastor, senior, superintendent, Vrchní církevní rada ve Vídni) museli být jednotliví pastoři v kontaktu zároveň s více patrimoniálními úřady vzhledem k rozsahu tolerančních sborů.

Ve všech těchto obdobích zasahoval do řetězců panovník i řada „vnějších“ (např. zahraničních) vlivů.

Agenda spojená s tajnými protestanty se dochovala v konceptech, originálech i kopiích; v listinách i knihách. Jazykově dominuje latina (církevní korespondence) a čeština, postupem času přistupuje němčina (zvláště pro státně-správní korespondenci). Výjimku představuje maďarština. Agendu vedli úředníci a duchovenstvo (římskokatolické a později protestantské), málokdy se setkáváme s laikem (tajným evangelíkem či později presbyterem tolerované církve) jako autorem. Převládá úřední styl, zřídka vyprávění. Možno rozlišovat mezi formuláři, listinami (včetně tištěných patentů a jejich opisů), úředními knihami, spisy, dopisy a kronikami. Většinu agendy tvoří protokoly o výsleších (spisy, případně knihy), krajské zprávy, pravidelné vikariátní dotazníky, zpovědní seznamy (sumáře) a informace o cizincích. Samotní tajní protestanti se dostávají ke slovu ve vzpomínkách v emigraci (autobiografická svědectví), v žádostech o náboženskou svobodu, v korespondenci s organizátory vysílání duchovních a. v. a h. v. či s duchovními samotnými a v kronikách.

Ošemetná a navýsost složitá zůstává evaluace jednotlivých pramenů, tj. např. vyhodnocení autenticity (a věroučné relevance) výpovědí tajných evangelíků při výsleších i při slavnostních přihláškách, resp. rozlišování mezi jednotlivými prameny.²⁰ Nelze totiž pominout, že řada z přihlašujících se měla osobní či rodovou zkušenost s obviněním z kacířství a následným vyšetřováním. A ostatně i na druhé straně stolu seděli namnoze titíž lidé.

²⁰ Například sborník Evangelíci v rané toleranční době, 5–6 rozlišuje primární (seznamy přihlášených, skupinové přihlášky, přihlášky individuální a rodinné, petice podávané před Tolerančním patentem, zápisy z jednáních se zprostředkovatelem – „agentem“, žádosti o modlitebnu, pastora či zápisy z jednání mezi sbory a vrchností), sekundární (informace z „druhé ruky“, tj. např. od úředníků, kteří sami evangelíky nebyli, ale přišli s nimi do přímého kontaktu) a terciární (zprostředkované vzpomínky zapsané do různých soukromých, obecních či sborových kronik, také tisk, publikace, které těží z vyprávění dědů) prameny.

1.4. Úkol

Studium tajného protestantismu v Čechách a na Moravě má před sebou celou řadu otázek a úkolů. Předně samotné historiografické popsání tohoto fenoménu v jednotlivých oblastech a zpřístupnění pramenné základny. Pak může následovat jeho rozbor např. z hledisek theologických, religionistických, demografických, sociologických apod. A samozřejmě dobové srovnání v rámci habsburského soustátí, případně Evropy, či srovnání obdobných rozptýlených křesťanských minorit napříč dějinami církve.

V rámci tohoto příspěvku bychom chtěli předložit dílčí sondu do oblasti, ve které vznikl roku 1783 reformovaný toleranční sbor Horní Vilémovice. Pozornost budeme věnovat zejména období od 20. let do konce 80. let 18. století. První členskou základnu tohoto sboru lze na základě tolerančních přihlášek v zásadě přesně rekonstruovat. Jednotlivá vyšetřování kacířů 18. století poskytují další, byť omezený, materiál k rekonstrukci posledních kacířských generací, tj. generací proklamované části předtolerančního evangelického společenství.²¹

Zajímat nás bude, zda a jak hornovilémovští tajní evangelíci, a zejména tolerovaní protestanti, formulovali svou víru a náboženské představy, zda a jak obojí artikulovali v životní praxi, jak sami sobě rozuměli a s jakými představami eventuálně vstupovali do nového období. Ptát se budeme po kontinuitě předtolerančního a tolerančního evangelického společenství, po proměně v polovině 80. let 18. století, tj. jaké světy se zde setkaly – římskokatolický a evangelický, skrytý a oficiální, tolerovaný v obojích Uhrách a tolerovaný v Čechách a na Moravě. Budeme zkoušet na základě této jedné dílčí sondy nastínit odpověď na otázku Josefa Smolíka po zbožnosti a vnitřním životě předtolerančních a tolerančních evangelíků.²² A nakonec zkusmo vzneseme i otázku, zda tajní evangelíci byli či nebyli, chtěli nebo nechtěli být skrytou (podzemní či diasporní) reformační církví, eventuálně jakou.

80. léta 18. století považujeme za první hodinu moderního českého protestantismu. Úvodní citáty mj. naznačují, že i některé současné problémy českého protestantismu, potažmo česko-bratrské identity (např. týkající se liturgie), mají své kořeny v počátečním nastavení českého protestantismu v třetí třetině 18. století. Pochopení ani případné popsání

²¹ MELMUKOVÁ-ŠAŠECÍ, EVA, Předpoklady studia předtoleranční církve, in: AMEDEO MOLNÁR, JOSEF SMOLÍK (ed.), *Čeští evangelíci a toleranční patent* (SaT 6), Praha: Kalich 1982, 94.

²² SMOLÍK, *Vnitřní život toleranční církve*, 69.

českého protestantismu, theologické či historiografické, by tedy bez této kapitoly nebylo možné.

Nejprve nastíníme jednotlivé procesy s kacíři, které v oblasti proběhly. A potom provedeme roztřídění získaného materiálu do těchto kategorií: koinonia (společenství, sbory, organizace, rodina a obecnství, dědičtí, vůdci, kazatelé), martyria (zvěstování – kázání, vyučování, četba), leiturgia (kněžství, bohoslužby, svátosti, kasuálie), diakonia (vzájemná pastýřská péče a služba), theologia (rekonstrukce vyznání). Na závěr se pokusíme o několik shrnujících poznámek.²³

2. Výslechy tajných evangelíků (příběh)

2.1. *Horní Vilémovice a reformační kořeny v kraji*

Horní Vilémovice (dříve Horní Vilímovice či Ober Willimowitz) leží severně od města Třebíč ve výšce 590 metrů nad mořem. Historicky patří na Moravu. Krajským městem jim byla a je opět Jihlava. První zmínka o obci pochází z roku 1360.²⁴

V blízkosti sboru Horní Vilémovice se nacházelo několik významných středisek české reformace: Náměšť nad Oslavou s bratrskou tiskárnou Václava Meziříčského z Lomnice; Kralice, kam byla toto tiskárna v roce 1578 Janem ze Žerotína přesunuta; Velké Meziříčí a sotva dvanáct kilometrů vzdálená Třebíč.

Ve třicátých letech 15. století patřila Třebíč spolu s Ivančicemi k nejvýznamnějším opěrným bodům tábořské strany na Moravě. V devadesátých letech zde byl postaven bratrský dům. V 16. století strana podobojí spolu s Jednotou bratrskou ve městě převládly. Prvním luterským farářem se stal v roce 1568 Martin Stephanides Nosislavský (příznivec ovšem nejspíš strany Melancthonovy).

²³ Z dosud uvedeného snad zřetelně plyne, že povaha i skladba pramenů určují možné výsledky. Výslech útrpným právem jen těžko odkryje skutečný vnitřní život vyslychaného. Vyslychající a vyšetřovatelé ve věcech kacířství postupovali od konce 17. století osvědčeným systémem otázek, který se spíše než na souhlas s dogmaty zaměřoval na souhlas s církevní praxí. Důkazem kacířství, jak ještě uvidíme, byla kacířská kniha. Jsme tedy povětšinou vymezeni zápisy písařů a vzpomínkami, jejichž autory jsou z ciziny přišlí duchovní. (O to cennější je ojedinělý výskyt primárního pramene).

²⁴ Více též na <http://www.hornivilemovice.cz> .

3. září 1624 se v Brandýse nad Orlicí Jan Amos Komenský oženil s třebíčskou rodačkou Marií Dorotou, dcerou bratrského seniora Jana Cyrilla. V druhé polovině 20. let 17. století postoupila Kateřina z Valdštejna třebíčské panství svému bratru Adamu z Valdštejna a protestanti začali město opouštět. Část jich následovala bývalou paní a jejího manžela Karla staršího ze Žerotína do Vratislavi, jiní zamířili do Lešna či Krakova, kde zakotvili buď ve zdejších bratrských sborech nebo v reformované církvi, ostatní putovali do Horních Uher, zejména do Skalice, Senice a Reci. (Na některých místech Slovenska se tito uprchlíci pokusili o integraci do luterské církve, ve které se jim nezřídká dostalo obvinění z kalvinismu.) Roku 1654 měla Třebíč pouze třicet procent svého původního předválečného obyvatelstva.²⁵

V polovině 17. století se na podnět polenského děkana Christopfora Kazimíra Burešovského rozběhla protireformace na Třebíčsku, která měla ve městě a jeho okolí vymýtit všechny „husity, luterány, pikarty a Boleoslavské bratry“, a od sedmdesátých let se pak začaly objevovat stále častěji na seznamu center kacířství v kraji právě Horní Vilémovice.²⁶

²⁵ Srv. FIŠER, RUDOLF, NOVÁČKOVÁ, EVA, UHLÍŘ, JIŘÍ, Třebíč: Dějiny města, I., Třebíč: Blok 2004. FIŠER, RUDOLF, Postup rekatolizace a zbíhání českých poddaných do Třebíče a na třebíčské panství v polovině 17. století, Z kralické tvrze 9 (1977), 19–29. HOSÁK, LADISLAV, Po stopách emigrace na Slovensku: Uherská Skalice, Časopis národního musea 47 (1923), 197–201. HREJSA, FRANTIŠEK, Luterství, kalvinismus a podobojí na Moravě před Bílou horou, Český časopis historický 44 (1938), 296–326.474–485. HRUBÝ, FRANTIŠEK, Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou, Český časopis historický 38 (1934), 265–309 a Český časopis historický 39 (1935), 1–40.237–268.

²⁶ Protestantismem na Třebíčsku se zabýval především zdejší českobratrský farář ThDr. Ilja Burian (1919–1990). Výsledky jeho bádání byly posthumně shrnuty do knihy BURIAN, ILJA, Dějiny protestantismu v Třebíči a v Horních Vilémovicích, Třebíč: Arca JiMfa 1996. Tato práce zahrnuje období od začátku husitství do roku 1782, ve kterém se zastavuje. Až po dokončení tohoto článku jsem náhodou objevil na internetových stránkách Horních Vilémovic práci JOSEFA BRODSKÉHO Pamětihodné události církve evangelické v Horních Vilémovicích (2000). (<http://www.hornivilemovice.cz/pdf/evsbor.pdf>) Tato dílo obsahuje vedle výtahu z knih I. Buriana, E. Melmukové, A. Hruďičky (Topografie diecéze brněnské), edice tolerančních přihlášek, také přepis sborové kroniky a řadu další údajů.

2.2. 1719²⁷

V červenci 1719 udala služebná Magdalena Budařová hornovilémovicému rychtáři, že se její hospodář Karel Nečas účastnil spolu s dalšími tajného nočního evangelického shromáždění v domě Václava Klusáka,²⁸ při kterém byla vysluhována večeře Páně pod obojí způsobou. (Potajmu se za ním vypravila a oknem vše pozorovala.) Vyšetřování incidentu zahájili příslušní duchovní, kamenický farář Josef Karel Streitt a měřínský farář Jakub Felix Pacher.

V říjnu 1719 došlo do Horních Vilémovic napomenutí od královského komorního prokurátora v markrabství moravském s vybídkou k odřeknutí kacířství, odevzdání kacířských knih a s pohružkou pokutování.

První výslechy se uskutečnily zřejmě až v listopadu a prosinci 1719. Výslech Karla Nečase byl postaven především na konfrontaci s Magdalenou Budařovou a pacholkem Janem Jurdou. Od Budařové a Jurdy byl zjištěn popis tajného shromáždění, první jména účastníků, deskripce příchozích cizinců (měli zednické a řemeslnické šaty) a místo jejich původu (Uhry). Další otázky směřovaly na náboženskou praxi podezřelých mimo toto shromáždění a na jejich případné věroučné výpovědi, resp. uřeknutí.

Po výslechu Karla Nečase následovalo tázání těch, kteří byli označeni jako další účastníci tajného shromáždění, prohlídky v jejich domech, konfiskace vlastněné literatury a zjišťování jejího původu.²⁹ Během následujících měsíců se v samotných Horních Vilémovicích objevila řada dalších

²⁷ Základní pramen uložený v Moravském zemském archivu (dále MZA) B1 R 11/13 je v současné době nedostupný či ztracen, ačkoliv s ním Ilja Burian ještě pracoval. Vycházím tedy z jeho práce (BURIAN, *Dějiny protestantismu v Třebíči a v Horních Vilémovicích*, Třebíč: Arca JiMfa 1996). Jména místní i osobní jsou uváděny v současném znění – právě protože jsem v tomto jednom případě odkázán na vydanou práci, dále proto, že vesměs překládám z němčiny či latiny, kde se jejich výskyt (přepis) různí a také kvůli lepší čtivosti. MZA B1 R11/17 fol. 33–45 jsou zde zařazeny omylem – jedná se o pramen z roku 1723.

²⁸ Oba již s kacířskou minulostí.

²⁹ Vlastnění, čtení, půjčování, nakupování, vyměňování kacířských knih či jen řeč o nich je shodným rysem naprosté většiny osob, které byly v druhé polovině 17. a v 18. století obviněny, souzeny a odsouzeny pro kacířství. Kolem knih byla vedena naprostá většina procesů s kacíři. Kniha byla jen obtížné popiratelným důkazem – rouhačství lze dokázat jen těžko, stejně tak účast na kacířském shromáždění. Podle Trestního zákoníku Josefa I. byl kacířem i prodavač či pašerák zakázaných knih. Ve třicátých letech 18. století se ustálil postup výslechů

svědků, kteří proti jednotlivým obviněným vypovídali – jedni o jejich stravě, jiní o jejich absenci v kostele, případně kacířských či rouhačských výrocích. Vyslyšení byli rovněž zkoušeni z gramotnosti a znalosti římskokatolických modliteb, zejména růžence. Dále se ukázalo, že výskyt kacířství není omezen na samotné Horní Vilémovice (např. Radošov, Smrčné, Benetice).

V této fázi si zřejmě hornovilémovičtí stále ještě mysleli, že věc povolna utichne, nebo že se obejde bez následků či bude odbyta jako v podobných případech dříve složením vyznání, a z vyslyšajících kněží si tedy mnoho nedělali. Mezitím byl případ i s protokoly o výsleších předán olomoucké konzistoři a ta věc postoupila k prošetření jihlavskému kraji. V květnu 1721 byli zatčeni Karel Nečas, Václav Klusák, Jiří Trutnar, Samuel Krčál, Tomáš Peštál a Mikuláš Caha, ale v zápětí byli všichni zase propuštěni.

Znovu byla tato šestice zatčena o rok později, v březnu 1722. Zadržení byli umístěni v kamenickém vězení a z Jihlavy je dojížděl vyslyšet krajský hejtman Kryštof Příchovský z Příchovic.

Ještě v říjnu 1722 vyslyšení tvrdili o inkriminovaných kacířských bohoslužbách, že se jednalo o náhodné přátelské setkání se sousedy, a sami vyznávali, že jsou katolické víry.

Po neúspěšném dalším kole výslechů následovaly konfrontace se svědky i konfrontace vzájemné. Obvinění se většinou bránili poukazováním na charakter svědků. Např. Magdalena Budařová prý kradla a další svědek, Václav Tvarůžek, byl za trest po nějakém přečinu vypovězen z Ptáčova. (Z roku 1722 je také žádost zadržených o propuštění zdůvodněná péčí o hospodářství.)

Vyšetřování pokračovalo ovšem i v dalším roce a zatčených přibývalo. Teprve v dubnu 1723 vyslyšení přiznali účast na tajných evangelických bohoslužbách. O tomto přiznání byl v květnu informován pražský apelační soud. Ten nařídil zvýšení bezpečnostních opatření, nové prohlídky v domech vyšetřovaných, zatčení pacholka Jana Jurdy a pokračování ve výsleších za účelem zjištění jmen a popisu evangelických duchovních.

kacířů: Po otázce na stav a konfesi takřka vždy následovala otázka po četbě a vlastněných knihách. Teprve potom se výslech zabýval otázkami učení. Srv. DUCREUX, *Knih a kacířství*, 61–87. DUCREUXOVÁ, *Čtení a vztah ke knihám*, 51–80. ŠŮLA, JAROSLAV, *Četba tajných nekatolíků třebechovické farnosti v XVIII. století*, *Východočeský sborník historický* 4 (1994), 103–138.

Dva z doposud vyslychaných (Vít Pařízek a Matěj Peštal, oba z Radošova) odvolali své bludy a po veřejném přiznání k římskokatolickému náboženství v kamenickém kostele (stálo je to každého devět zlatých) byli z vězení propuštěni, protože bylo shledáno, že se nejedná o hlavní kacíře.

V srpnu 1723 byli zadrženi rozděleni a spolu s nově zatčenými přiděleni k telčskému a třebskému soudu. Do Třebíče bylo posláno šest žen. K telčskému soudu mířilo pět mužů, vesměs hlavní viníci, a jedna žena. Několik dalších bylo uvězněno v Brtnici. Třem lidem se již dříve podařilo při zatýkání utéci. Přesunem vězňených byl však zřejmě proces zpomalen, protože v říjnu pražský apelační soud musel urgovat zaslání vyžadovaných protokolů. Teprve v prosinci 1723 byl spis vypracován a do Prahy předán.

Celý proces nakonec skončil vynesením rozsudku 2. března 1724. Václav Klusák dostal rok v poutech a železech, Karel Nečas a Samuel Krčala každý po půl roce.³⁰

2.3. 1734³¹

V polovině třicátých let 18. století se situace takřka zopakovala. Zřejmě začátkem května 1734 odevzdal Tomáš Dokulil, podruh z Koutů sloužící u Bartoně Hodačky, kamenickému faráři evangelickou knihu. Při následném výslechu jmenoval čtyři muže, o kterých dosvědčil, že jsou to kacíři. Jeden z nich, Jiří Chromý, mu knihu půjčil a doporučil k četbě. Dále dosvědčil, že Jiří Chromý přijal ve svém domě evangelického duchovního ze Žitavy, který pak ve sklepeš vedl evangelické bohoslužebné shromáždění a vysluhoval při něm večeri Páně pod obojí způsobou.

Během následujících dnů byl v Kamenici pořízen seznam osob podezřelých z kacířství. Objevili se na něm obyvatelé nejen přímo z Koutů, ale především z Horních Vilémovic a z dalších okolních vesnic (např. Radošova, Horní Smrčné, Čechtína). Vedle hornovilémovických bratří Nečasů poznamenali autoři seznamu ještě i u dalších lidí, že se jedná o recidivisty.

³⁰ O tom, že v kraji nebylo kacířství omezeno jen na Horní Vilémovice svědčí i procesy z let 1724 a 1726, které proběhly před křižanovským soudem. První byl veden s tkalcem Jakubem Horníčkem a jeho syny, druhý s Jakubem Autratou. V obou případech se jednalo o držení kacířských knih. Srv. ŠTARHA, IVAN, Hrdelní soudy na Žďársku, II. část, Západní Morava. Vlastivědný sborník 3 (1999), s. 5.

³¹ MZA B1 R11/17 fol. 1-31 (Ketzer zu Wilimowitz und Neczas betreffend). Srv. též BURIAN, Dějiny protestantismu, 202nn.

Následovalo vyšetřování a první osoby byly odvedeny do vězení. Výsledky zatím probíhaly na kamenické faře, kam byli vyšetřovaní přiváděni z obecního vězení. Opět je vedli měřínský děkan Jakub Felix Pacher, kamenický farář Karel Josef Streitt, dále kamenický kaplan Jan Kurovský a třebíčský hejtman František Václav Pischely.

Koncem měsíce byla u Jiřího Chromého z Koutů vykonána domovní prohlídka.

Na to se krajský hejtman odhodlal k radikálnímu zátahu proti kacířům. V noci na 4. června nechal Horní Vilémovice obklíčit hajnými a před svítáním hon na „luterány a husity“ zahájil. Během června se ocitlo ve vězeních Jihlavy, Třebíče a Velkého Meziříčí 31 osob podezřelých z kacířství.

Jihlavský hejtman Karl B. von Allenstein v hodnocení zátahu zdůraznil, že hornovilémovičtí jsou zdrojem celého kacířství. Nejhorší z nich je pak Karel Nečas a jeho bratři Jiří a Tomáš. První právě sedí ve vězení za pašování tabáku, druhý je v Uhrách a kazatele zřejmě přivádí.

Léto a podzim roku 1734 uběhly ve snaze dopátrat se hlavního viníka. Obvinění vinu sváděli jeden na druhého, často na nepřítomné, mrtvé či napříč vesnicemi v kraji, a pak zas svá tvrzení odvolávali. Nakonec vzali žalobu zpět i hlavní svědci, tedy především Tomáš Dokulil, takže proces skončil mírně do ztracena a zřejmě bez velkých trestů.

2.4. 1757³²

Zdaleka ne všechny kacířské incidenty lze vysledovat a jistě jich ještě řada čeká na „objevení“. Klíčovým pramenem tu mohou být dosud nevyužívané pravidelné hejtmanské zprávy o kacířích, kterých si žádalo moravské gubernium.³³

Někdy na přelomu května a června 1757 našel čechtínský občan, zřejmě spíše náhodou (na udání?), ve Vržanově ve zvonici tři evangelické knihy, které neprodleně odevzdal na kamenické faře. Rychlé rozšíření této zprávy pravděpodobně pohnulo sedmdesátiletého chromého Mikuláše Cahu ze Smrčného k tomu, že se rozhodl varovat příbuzné v Budíkovících. (Nebo, pravděpodobně, tajné evangelíky v okolí vůbec. Sám Mikuláš

³² Státní okresní archiv Třebíč (dále SOkA Třebíč) S 8. Srv. též BURIAN, Dějiny protestantismu, 219nn.

³³ MZA B1 R11/1624 a 1610. Ilja Burian ve své práci uvádí několik dalších drobných konfliktů z třebíčského panství, na které narazil při práci v třebíčském okresním archivu. Drobné případy rovněž v SOkA Třebíč S 6 a S 7. Srv. BURIAN, Dějiny protestantismu, 217nn.

Caha měl s kacířstvím a jeho odvoláváním již několik zkušeností.) Jeho pohyb však neunikl pozornosti, vzápětí byl zatčen a vyslýchán kamenickým kaplanem Tomášem Puknerem. Po padesáté čtvrté ráno bejkovcem stařec přiznal, co věděl... Vyšetřovatelům poskytl obsáhlý seznam držitelů kacířských knih v širokém okolí. Souběžně s jeho výsledkem probíhaly už rovněž domovní prohlídky v domácnostech, které Caha uvedl, a nalezené knihy byly okamžitě zabavovány. Následně byl Caha dotazován, zda je zná.

V červenci začaly výslechy s odhalenými držiteli kacířské literatury. Ty probíhaly až do konce října a za tu dobu bylo zadrženo více než šedesát kacířských knih opět z okruhu několika desítek lidí.

Teprve při rozběhu vyšetřování nálezu se ukázalo, že řadě lidí byla kacířská praxe jejich sousedů známá.

2.5. 1762³⁴

V šedesátých letech proběhla na území pozdějšího reformovaného hornovilémovického sboru ještě nejméně tři vyšetřování jednotlivců, u kterých byly zadrženy kacířské knihy, a následně byla jejich celá náboženská praxe odhalena jako kacířská. Šlo o mlynáře Jiřího Jansu z Červené Lhoty, hospodáře Martina Vidláka z Horních Vilémovic a o mlynáře Martina Krodla z Bransouzů.

Větší proces byl veden s brtnickými farníky a probíhal od jara do podzimu 1762. Podnětem byl opět nález kacířských knih, od kterých vyšetřovatelé odvodili rozvinutou síť kacířství, která zasáhla nejméně třicet osob z širokého okolí. Nejsnáze bylo samozřejmě prokázáno půjčování knih, hlavní vyšetřovatel, jihlavský děkan Xaver Kuschel, však plynule u každého vyslýchaného přešel na klasická kacířská témata (duše v očistci, přímluva svatých, modlitba růžence, počet svátostí, moc škapulířů, odpustky ad.).

V září byli tři hlavní kacíři Vavřinec Pokorný, Matouš Chlupáček a František Smolík odsouzeni olomouckým biskupem Leopoldem Antonínem hrabětem Podstatským k exkomunikaci. Biskup totiž shledal, že odsouzení opakovaně svá kacířství před církví odvolávali, aby do nich za-

³⁴ SOkA Třebíč S 8 a 7. Srv. BURIAN, Dějiny protestantismu, 226nn. Státní okresní archiv Jihlava (dále SOkA Jihlava) VII B 12/398. Srv. HOFMANN, FRANTIŠEK, Nové listy a obrazy z minulosti Jihlavy: Od třicetileté války k revolučnímu roku 1848, 1., Brno: Blok 1967, 152–162.

krátce zas upadli a jiné k nim sváděli. Přísným trestem měla být vzbuzena především v jejich sousedech a ostatních podezřelých svatá bázeň.

V červnu 1763 odsoudil moravský zemský tribunál Matěje Květoně za kacírství k ročnímu žaláři na Špilberku. Tentýž Matěj Květon měl o devatenáct let později podle hornovilémovické sborové kroniky (psané tedy až z odstupu nejméně čtyřiceti let po události) říci:

„Slavná komis, vysoce učený páni, aj teď jsem, mají bibli svatou před očima otevřenou, ráčejí se do ní dívat, já jim budu z ní povídat – oni pak všichni pilně patříce na něho, neřekli na to ani slova, jediné ho volali, aby se šel jen do protokolu podepsat...“³⁵

2.6. 1782³⁶

V únoru 1782 podali římskokatoličtí občané z Chlumu, Koutů a Budíkovice u vrchnosti tři stížnosti na své sousedy Matěje Cahu, Jana Jurku a Jana Veškrnu, že hanobí katolické náboženství a agitují „dnem i nocí“ pro náboženství evangelické.

Obvinění při výsleších na konci měsíce přemlouvání k odstupu od římskokatolického náboženství popřeli. Konfrontací se svědky byla však žaloba potvrzena. Zároveň se ukázalo, že u Cahy byla pravidelně konána do noci dlouhotrvající shromáždění. O Janu Veškrnovi i o Matěji Cahovi musela vrchnost konstatovat, že se až do vydání Tolerančního patentu oba chovali jako řádní katolíci a že v katolickém náboženství jsou i řádně vycvičení.

Třebíčští podání byli však také z druhé strany znepokojováni tvrzeními, že přijde komise, která všechno přihlášeným k odstupu od římsko-

³⁵ HOFMANN, Nové listy a obrazy, 152-162. Archiv FS ČCE Horní Vilémovice R-III-B-1 (Církevní historie...Paměti hodný příběhové, které se při církvi evangelické podle helvetského vyznání Willimovické panství Třebíčského přihodili.) V dochovaného protokolu tato výpověď (samozřejmě) není.

³⁶ MZA B 1 R11/101. Srv. Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782. Země Morava. Kraj 2 Jihlava. Praha: SR ČCE, 1987. Archiv FS ČCE Horní Vilémovice R-III-B-1 (Církevní historie...Paměti hodný příběhové, které se při církvi evangelické podle helvetského vyznání Willimovické panství Třebíčského přihodili.). Tuto kroniku začal psát čtvrtý pastor JOSEF GERŽA, v jeho práci pokračoval JAN FABRY, pak byla zřejmě poničena a o rekonstrukci původních zápisů a událostí se pokusil po roce 1811 JAN WAVRUŠKA. První události po vydání Tolerančního patentu zpracoval také BURIAN, Dějiny protestantismu, 229nn.

katolického náboženství vezme a odsoudí je k „věčné otroctví a tahání šířů...“

V polovině dubna 1782 navrhl krajský hejtman potrestat „přední fundátory a vychvalovatele tohoto náboženství“ čtyřmi dny nucených prací v okovech, o chlebu a vodě. Gubernium návrh zamítlo a žádalo si svědectví těch, kteří měli být svedeni. Tato svědectví krajský úřad opatřil a guberniu zaslal výpovědi těch, kteří se na Cahou pořizovaném seznamu „odpadlíků“ ocitli podle vlastního svědectví proti své vůli.³⁷ Gubernium se dotázalo císařské kanceláře na další postup a v květnu císařská kancelář nařídila seznámení svůdců s tolerančními předpisy a přísné varování pod pohrůžkou citelného potrestání před další agitací.

Zároveň bylo 60 osob vyškrtáno ze seznamu 208 evangelíků, kteří se v únoru přihlásili podle seznamu pořizovaného Cahou. Krajský hejtman projevil naději, že za horlivé pomoci ustanoveného duchovenského komisaře bude možné i zbývající lehko navrátit na správnou cestu.

Mezitím doputovala krajem ustanovená komise pro tzv. slavnostní toleranční přihlášky i do blízkosti Horních Vilémovic, a to na brtnické panství, kde začala pracovat. Komise, která jednala 22., 23. a 24. února 1782, byla jednou z prvních po vydání Tolerančního patentu. Vedle duchovenského komisaře se její práce účastnil i sám krajský hejtman, rytíř Balthasar Clement von Boss, a jeho dva zástupci. K evangelickému náboženství se přihlásilo 118 osob. Jihlavský hejtman podal guberniu podrobný popis průběhu přihlášek, ve kterém konstatoval, že žádný z přihlašujících se otců od rodin nezná základy ani jednoho patentem povoleného náboženství. Tito mužové jsou podle něj rouhači a volno-myšlenkáři, kteří svedli své ženy i děti. Podle všeho jsou to samí drzí husiti, kteří pohrdají Bohem a které není možné přivést na pravou cestu. Spíše než evangelíci jsou to podle mínění krajského hejtmana členové dosud neznámé sekty. V závěru pak představitel kraje navrhl guberniu přísné trestání a podporu snahy brtnického duchovního uvést pobloudilce, nad kterými je srdce pravého křesťana otřeseno, zpět na cestu pravdy.

2. března přišla z gubernia na kraj odpověď: Hejtman a jeho zástupci se komise neměli vůbec účastnit, protokol byl zpracován mizerně

³⁷ O pár měsíců později se většina z nich znovu přihlásila k reformovanému vyznání...

a hejtman nemá co gubernium poučovat, komisi se mají účastnit jen ustanovení duchovní a zástupci panství, zatímco kraj se má starat o zřízení modlitebny a zajištění pastora, duchovenští komisaři (v tomto smyslu byli poučení i biskupové) nemají s nikým diskutovat, ale maximálně vysvětlovat možnosti patentu, napříště má kraj zajistit řádný průběh a přihlašující nevyslychat. Po tomto dopise se hejtman guberniu okamžitě omluvil.

V jiném listu přísedící jihlavský děkan Michael Loss, kterého biskup ustanovil duchovenským komisařem v jihlavském kraji, konstatoval, že jen pět z přihlášených v Brtnici mělo průměrné znalosti evangelického náboženství, ale zároveň dodal, že „jsou-li sektáři takového druhu i v ostatních místech kraje, pak není žádná naděje, že by bylo možné navrátit k pravověrné víře třeba jen jedinou osobu...“

V dubnu pracovala komise na panství třebíčském. I zde museli přihlašující se odpovědět na čtyři až pět otázek (jméno, věk a povolání; vyznání; podstata vyznání, ke kterému se hlásí; co je odvádí od katolické víry; nechtějí-li přece jen zůstat římskými katolíky). K evangelictví se přihlásilo 177 osob. V květnu komise zasedala na velkomeziříčském panství, kde se přihlásilo 162 osob. K nově vznikajícímu sboru měla připadnout ještě jedna rodina z budišovského panství, dvě rodiny z puklického panství a 19 osob z části panství náměštského.

Vznik tolerančního sboru ohrozila skutečnost, že téměř ve stejnou dobu, začátkem června 1782, došly na jihlavský kraj dvě žádosti o stavbu modlitebny a povolání pastora. Jedna z Horních Vilémovic na třebíčském panství a druhá ze Střížova na brtnickém panství. V žádosti z Horních Vilémovic bylo již uvedeno, kde budou do postavení modlitebny konány bohoslužby a kde může být ubytován nový pastor. Na střížovskou žádost hejtmanství reagovalo zamítavě a v srpnu 1782 došla navíc i z gubernia jednoznačná odpověď, že modlitebna a sbor ve Střížově nepadají v úvahu. Hejtmanství zároveň poukázalo na to, že z počtů přihlášených dva sbory podle předpisů o toleranci vytvořit nejde. A tedy že za daných okolností nevznikne sbor nikde a evangelíci z Třebíčska i Brtnicka, ať patří k velkohloteckému sboru na telčském panství, byť vzdálenému kolem šedesáti kilometrů.

S tím však hornovilémovičtí souhlasit rozhodně nechtěli. Zástupci tolerančních evangelíků z třebíčského i brtnického panství se začali domlouvat o jednotném postupu, aby vznikl prozatím alespoň sbor v Horních Vilémovicích, který by předepsaného počtu sta rodin (či pěti set obyvatel) dosáhl.

V létě 1782 přinesl Václav Příhoda z Otína pravděpodobně z Kunštátska³⁸ či Novoměstska katechismus Gruntové víry.³⁹

13. září požádali otínští přihlášení v čele s mlynářem Martinem Střechou na kanceláři ve Velkém Meziříčí o přestup od augsburské k helvetské konfesi. Na otázku, jaké jsou víry, odpověděli, že prastaré českobratrské. Na dosvědčení donesli dva katechismy: Mléko čisté pravdy boží,⁴⁰ tedy práci berlínského reformovaného duchovního J. T. Elsnera, a zmiňovaný Gruntové víry. Zároveň také zdůraznili, že již při slavnostních přihláškách chtěli do té církve, kde se láme chléb. K jejich výsledku byl přizván opět jihlavský děkan M. Loss, který ovšem věcně namítl, že Elsnerův katechismus zastává ve věci večeri Páně dogmata spíše luterská než reformovaná (kalvínská).

Hromadné i jednotlivé přestupy od augsburské k reformované konfesi představují jeden z nejhojněji diskutovaných jevů prvních let tolerance. Vysvětlit tento pohyb se pokoušeli všichni historici i theologové, kteří se problematice věnovali.

Zdeněk J. Medek zdůvodňuje toto rozdělení působením dvou zahraničních center v předtoleranční a toleranční době a zároveň vysokým stupněm konspirace.⁴¹

Jiní badatelé předpokládají existenci roztroušených a nejednotných skupin tajných evangelíků, které byly při volbě konfese ovlivněny informacemi zvenčí (vliv ze zahraniční, vrchnosti, jednotlivých osobností ad.).

Bohuslav Burian vysvětluje přestupy soupeřením kazatelů obou tolerovaných evangelických vyznání, které si sebou přinesli ze svých profesionalizovaných mateřských církví.⁴²

Slovenská badatelka Eva Kowalská pracující s dopisy, které posílali svému bývalému nadřízenému Michalu Institoriovi Mošovskému (1731–1803) čeští a moravští luterští pastoři, vysvětluje na základě tohoto materiálu odklon přihlášených evangelíků od luterství zklamáním z nastavení pravidel tolerance, a zejména z nemožnosti obnovit Jednotu bratrskou. Dalším důvodem byla podle ní vnější příbuznost luterské a římskokatolické liturgie a nekalá agitace reformovaných

³⁸ Z Olešnice pocházela poslední žádost tajných evangelíků o náboženskou svobodu a zde byl také Toleranční patent žadatelům prohlášen.

³⁹ Pravděpodobně nějaká verze Heidelbergského katechismu (1563).

⁴⁰ Mléko čisté pravdy Boží to jest katechismus aneb Nejprvnější počátek křesťanského učení s kratičkým vysvětlením k vzdělání mládeže církve Boží církve bratrské berlínské vytištěný v Berlíně u Kristiána Henninga Léta Páně 1748.

⁴¹ MEDEK, ZDENĚK J., Na slunce a do mrazu: První čas josefínské náboženské tolerance v Čechách a na Moravě, Praha: Kalich 1982, 311nn.

⁴² BURIAN, Toleranční kazatelé na Valašsku, 82n.

pastorů proti luterským kolegům.⁴³ Což je rovněž teze, kterou v zásadě přijímá i Zdeněk R. Nešpor.⁴⁴

Eva Melmuková upozorňuje, že většina přihlašujících se svou víru charakterizovala jinak než přihlášením k jedné z povolených konfesi, totiž že chtěli být evangelíky z Kristu, nikoli smýšlení Lutherova a Kalvínova, a že se často (mnohde to ostatně rozpoznali i duchovenští komisaři) hlásili odkazy na různé české reformační tradice (k husitství, Jednotě bratrské apod.). (Tyto formulace pak na některých místech dokonce přispěly ke vzniku tzv. tolerančních sekt.) Zároveň pracuje tato historička s předpokladem jednotné a propojené skryté církve české reformace. Komise při slavnostních přihláškách pak tajně evangelíky automaticky zapisovaly podle slovního vyjádření evangelisch = lutherisch k církvi a.v. Po 21. březnu 1782 tak činily i na základě úředního nařízení, které mezi tolerované evangelíky mlčky zahrnovalo také ty, „kdo se přihlásí za husity nebo pod jiným k této sektě náležejícím jménem“. E. Melmuková rekonstruuje dvě informace o Tolerančním patentu, který až na výjimky nebyl obyvatelstvu vyhlášen. Obě zprávy byly poslány ze severu brněnského kraje (panství Kunštát), kde byl patent vyhlášen jako odpověď na žádost o náboženskou svobodu. První informace organizovaně předávaná prostřednictvím předtolerančních kontaktů přes Českomoravskou vysočinu do Polabí obsahovala pouze zprávu o existenci patentu. Druhá zpráva reagovala na zapisování přihlašovaných k augsburské konfesi, o kterém se vysílatelé první zprávy dozvěděli, a doporučovala výslovnou přihlášku k církvi h. v. Evangelíci na Brněnsku chtěli být na základě vazeb na své krajany žijící v Uhrách (Hernádkak) a pro jejich zkušenosti raději členy církve h. v., která jim zároveň byla bližší pro svou bohoslužebnou prostotu, a tedy snad i tušenou blízkost k předtoleranční tradici.⁴⁵

Z námi zjištěného je zřejmé, že přestup otínských se odehrál ještě v době, kdy v nejbližší oblasti nepůsobil žádný duchovní ani jedné z tolerovaných konfesi.⁴⁶

Přestupem skoro šedesáti otínských evangelíků od augsburské konfese k reformovanému vyznání byla znovu výrazně ohrožena možnost utvořit na Třebíčsku evangelický sbor. Hornovílemovická sborová kronika, nikoli

⁴³ KOWALSKÁ, EVA, Heretici, bludáři a prozelyti: formovanie a vnímanie konfesijnej identity českých protestantov po roku 1781, in: KAREL KUBIŠ, *Obraz druhého v historické perspektivě II. Identity a stereotypy při formování moderní společnosti*, 2003, *Studia historica LII. Acta Universitatis Carolinae Philosophica et Historica* 5/1999. Praha: Karolinum, 135–146. KOWALSKÁ, EVA, *Neznámý Institoris? Pokus o portrét Michala Institorisa Mošovského (1731–1803)*, *Slovenská literatúra* 47 (2000), 429–442.

⁴⁴ NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, 350nn.

⁴⁵ MELMUKOVÁ, *Patent zvaný toleranční*, 149nn.

⁴⁶ První pastor h. v. Ferenz Kovacz přišel právě v září 1782 na rychmburské panství.

bez zaujetí, zaznamenává dojem místních římských katolíků, že nemožnost vystavět vlastní modlitebnu a získat pastora, vznikající konfesijní rozmlísky i dlouhé cesty do budoucí příslušné toleranční modlitebny, povedou časem k návratu tolerančních evangelíků do lůna římskokatolické církve.

Během roku 1783 byl do Horních Vilémovic dvakrát pozván Michael Blažek, který o sv. Trojici a o první adventní neděli vykonal v Horních Vilémovicích a ve Střížově bohoslužby s kázáním a večerí Páně. Kromě toho ještě na dalších místech navštívil nemocné a vedl menší shromáždění s výkladem, modlitbami a zpěvy. Jednou během tohoto roku navštívil vilémovické i augsburský pastor z Velké Lhoty, Daniel Boczko.

Mezi těmito návštěvami probíhalo přesvědčování ostatních přihlášených, aby i oni přestoupili od konfese, ke které byli původně zapsáni, k reformovanému vyznání, což se postupně více méně podařilo. Ale i tak na podzim 1783 ještě stále chyběly dvě rodiny nebo 17 osob do předepsaného počtu. 15. října 1783 podal jihlavský hejtman guberniu žádost o udělení výjimky pro honovilémovické. Paralelně vyslali evangelíci vlastní delegaci (složenou ze zástupců hlavních center evangelictví) do Vídně. Tvořil ji Martin Odpovídal (Horní Vilémovice), Matouš Chlupáček (Střížov) a Josef Šindelka (Otín). Měli se obrátit na protestantského prostředníka Drozdíka, aby jim poradil, jak dosáhnout povolání vlastního kazatele a stavby modlitebny.

17. listopadu bylo zřízení sboru pro evangelíky reformované konfese na panstvích Velké Meziříčí, Třebíč, Brtnice a Puklice povoleno. V Horních Vilémovicích mohli začít stavět modlitebnu a povolat pastora.

V závěru roku 1783 zaslali představitelé sboru dotaz kandidátovi kazatelského úřadu Istvánu Vasárheley, zda by se od 1. ledna 1784 neujal správy jejich sboru. Po jeho souhlasu mu poukázali šestnáct zlatých a dvacet krejcarů, které měl použít na svou ordinaci. Nato byl 8. února 1784 István Vasárheley vyzkoušen u své superintendence a ordinován. Od své mateřské církve dostal na cestu dvacet pět zlatých. 4. dubna 1784, na Květnou neděli, pak vykonal poprvé bohoslužby v domě svobodníka Václava Jaši.⁴⁷

⁴⁷ Srv. KAŠPAR, LUDVÍK BOHUMIL (ed.), Památník reformované církve Českomoravské obsahující popsání všech sboru evanjelických h. v. v Čechách a na Moravě v jubilejním roce 1881 stávajících, Praha: Spolek Komenského 1881, 206–208. István Vasárheley byl zapsán na kolegiu v Sar. Pataku v roce

Během dubna 1784 se István Vasárheley představil v kancelářích okolních panství. V květnu došlo jeho potvrzení od zemského gubernia a 22. května jej vyslaný císařský komisař jihlavského kraje instaloval.

První pastor dostával od sboru roční plat 200 zlatých, 20 měr žita, 16 sáhů měkkého dříví a oferu při večeři Páně. Za byt mu byl vykázán domek č. 10 na Jašově zahradě. Jiných zaměstnanců hornovílemovická církev neměla.

Kronika sboru zaznamenává celou řadu konfliktů, které měl v průběhu 80. let István Vasárheley s okolními římskokatolickými faráři. Ti se jej především snažili přistihnout při porušování některého z tolerančních prepisů. (V roce 1786 dokonce dostal z moravského gubernia varování, že ještě jeden přestupek a bude kazatelství zbaven.)

Teprve v roce 1786 se začala připravovat stavba vlastní modlitebny. Strážovští opět usilovali, aby se nacházela jinde než v Horních Vilémovicích, a dokonce pro ni nabízeli vhodné pozemky. O svatodušních svátcích roku 1787 však přivezl František Krčál do Horních Vilémovic první fúru kamení na stavbu modlitebny. 30. listopadu 1789, na první adventní neděli, modlitebnu posvětil superintendent Michael Blažek.

Na sklonku 80. let bylo po dalších rozepřích ustanoveno, že do Strážova bude kazatel z Horních Vilémovic dojíždět každou čtvrtou neděli v měsíci. Za cestu dostával 15 krejcarů. O jiných nedělích chodili ze Strážova buď do Vilémovic, nebo se shromažďovali ke společnému zpěvu, modlitbám, čtením z Písem a postil. V roce 1789 zaslali Strážovští přes jihlavské hejtmanství žádost o povolení stavby filiálního modlitebního domu. V žádosti však udali, že je na místě 305 rodin, přičemž jich ve skutečnosti bylo jen 35, takže jejich žádost byla zamítnuta.

1780, krátce působil jako učitel v Kloboukách. Tento rodák z Gálszécs (župa Zemplén) zde zůstal neobvykle dlouho, osm let. Dalších šest kazatelů po něm v průměru tři roky. SrV. CZEGLÉ, IMRE, Samuel Szalay a maďarští reformovaní kazatelé: Příspěvky k dějinám česko-maďarských církevních styků v prvním desetiletí po tolerančním patentu, Praha: SR ČCE 1985. RYCHETSKÝ, ČESTMÍR, Kazatelé a sbory české národnosti církví a. v. a h. v. v Čechách a na Moravě 1781–1918, Praha: SR ČCE 1983.

3. Víra, její projevy a společenství víry (rekonstrukce)

Nyní ukončíme vyprávění historického příběhu a pokusíme se zařadit výpovědi vyslychaných kacířů či přihlašujících se evangelíků a udání, která na ně byla podána, do pěti kategorií, dimenzí, mezi pět základních funkcí, kterými by se měla vyznačovat církev.⁴⁸

3.1. *Koinonia (a kontinuita)*

V této podkapitole si budeme všimnout informací, které by mohly posloužit k zodpovězení otázky, zda na území pozdějšího reformovaného sboru v Horních Vilémovicích existovalo v průběhu 18. století křesťanské evangelické společenství. Souběžně budeme sledovat problematiku případné kontinuity tohoto společenství a jeho formování zahraničními predikanty.

3.1.1. 1719

Vyzrazeného shromáždění se účastnilo více než dvanáct lidí, většinou se jednalo o manželské dvojice, ale i rodiče s dětmi. Část ze shromážděných zcela jistě nepocházela přímo z Horních Vilémovic. Rovněž okruh, ve kterém kolovala kacířská literatura, nebyl omezen jen na Horní Vilémovice a zahrnoval snad tři desítky lidí.

O jednom z vyšetřovaných, Samuelu Krčalovi, bylo obecně známo, že jeho otec je pochován jako nenapravitelný kacíř „na pomezí“, což syn při výslechu potvrdil. Tomáš Nečas pobýval v Uhrách a otec Václava Klusáka do Uher zřejmě před delším časem utekl a evangelické duchovní do země snad přiváděl.

Do kraje v této době docházeli nejméně dva tajní evangeličtí duchovní. Jedním z nich byl rodilý Čech Michal (Jan) Dyonisius,⁴⁹ který se objevoval častěji a přicházel z Uher. (Hornovilémovičtí byli schopni popsat část jeho cesty po Moravě.) Dyonisius se prý dokonce zmínil, že pečuje na své cestě o osmnáct tisíc tajných evangelíků, které měl zaneseny v seznamu

⁴⁸ Vycházet budeme ze stejných pramenů, na které už bylo odkazováno výše. Není-li výpověď v uvozovkách, jedná se o sumarizaci vyřčeného.

⁴⁹ *Michal Dyonisius (Dyonysius)* se narodil v Kralové u Turčanského Martina v roce 1679. 1. února 1708 jej ordinoval luterský superintendent Daniel Korman ml. (1663–1740). Po své ordinaci až do roku 1708 působil mezi tajnými evangelíky od Horních Uher po Prahu. Sr. BURIAN, MELMUK, MELMUKOVÁ-ŠAŠECÍ, *Evangelici v rané toleranční době, 167.* Zde odkaz i na další prameny k této postavě.

komunikantů. O druhém, straším, se vyšetřujícím nepodařilo bližší určení zjistit. Predikanty doprovázel muž se ženou, kteří znali cestu i věděli u koho se zastavit.

3.1.2. 1734

Doloženého shromáždění se účastnilo nejméně šestnáct lidí.

Pozoruhodné je, že manželka Jiřího Chromého, který byl zřejmě jedním z hlavních představitelů nekatolického kacířství a shromáždění organizoval či při nich dokonce sám vykládal Písma, o tajném kacířském shromáždění věděla, nechtěla se ho však účastnit a šla raději sama na římskokatolickou mši.

U většiny vyšetřovaných připsali vyslychající poznámku o recidivitě jejich kacířství. (Což je patrné i ze srovnání seznamu vyšetřovaných, mj. opět Nečasové.)

V třicátých letech 18. století je znovu doložen pravidelný výskyt dvou duchovních, z nichž jeden snad pocházel ze Žitavy (nebo v ní měl svou základnu) a druhý z Uher.

3.1.3. 1757

Z průběhu procesu vyplývá, že se tajní evangelíci v širokém okruhu znali a navzájem o sobě věděli, stejně jako věděli, kdo jakou knihu vlastní. Mikuláš Caha byl ostatními tajnými evangelíky označen za evangelického učitele pro celé Třebíčsko. Ti o něm rovněž svědčili, že v kraji distribuoval knihy, které dostával neznámou cestou ze Saska, a tajné evangelíky ke shromážděním svolával. (I v případě Cahy lze prokázat rodinnou kontinuitu.)

Také v této generaci je doložen manželský nesoulad: manžel (Jakub Zelníček z Hostákova) udal svou ženu, že je tajná evangelička.

3.1.4. 1762

Minimálně při nákupu a výměně kacířské literatury se setkávali kacíři s kacíři, kteří nepatřili do rodinného či lokálního kruhu.

3.1.5. 1782

Při výpovědích se objevují i takové, které naznačují, že také v posledním předtolerančním dvacetiletí probíhala jakási evangelická misie. Někteří se přihlašující například udávali, že k evangelické víře byli získáni např. před čtyřmi lety, vstupem do manželství apod. Jiní vypovídali, že jsou evangelické víry od narození, že je to víra po rodičích, se kterou se museli

doposud skrývat, a nyní s ní vystupují veřejně. Mnozí, nepochybně však z tradičních kacířských rodin, zároveň vypověděli, že se začali s evangelickou věroukou či jejími základy seznamovat teprve až v prvních měsících tolerance. (Takto se chovali dokonce také ti, o jejichž kacířské minulosti věděla i komise. Snad se jednalo o snahu omezit případnou diskusi na minimum. Obdobně lze v některých případech vysvětlit i odpovědi: „evangelíkem jsem od patentu“ či „nic nevím, budu se teprve učit“. Zvláště zářející je to u manželek či sourozenců představitelů tajných evangelíků či budoucích presbyterů hornovilemovického sboru. Lze se tedy domnívat, že výpovědi před komisí byly do značné míry výsledkem koordinovaného postupu. To potvrzují i doslovné shody ve výpovědích obyvatel jedné vesnice.)

V každé vesnici byla většinou jedna osoba, která určila linii odpovědi ostatních a „přihlašovací akci“ organizovala. (Nežřídká se na ni i ostatní ve svých výpovědích odvolávali.) Samozřejmě byly vzájemně dovolání na odpovědi manžela či manželky, dětí na rodiče.

Děti do třináctého roku zpravidla o svých rodičích nevěděly, že jsou tajní evangelíci.

3.2. *Martyria*

Probíhalo ve společenství tajných evangelíků předávání evangelia a jakou podobu toto předávání mělo?

3.2.1. 1719

Tomáš Nečas, bratr Karla Nečase, pobýval nějaký čas v Uhrách a po návratu „v mnohých nevěrách vyučoval“ nejen své příbuzné, ale také např. pacholka Jana Jurdu (z Budíkovic).

V domácnosti Karla Nečase byla v hlavní místnosti kniha, ze které hospodář předčítal, přišla-li nečekaně návštěva, tak ji vždy zakryl.

V rámci odhaleného okruhu kacířů kolovalo několik knih. Zadrženi věděli, u koho se ta která kniha nachází, přičemž bylo potvrzeno vyměňování a půjčování knih.

Ze zpráv o jednotlivých udáních či z výslechových protokolů se jen těžko dobere obsahu zvěstování (kázání či katecheze), které na vyzrazených setkáních či v domech obviněných probíhalo. O jiných schůzkách tohoto společenství či o jiných formách zvěstování netušíme skoro nic. Jistě však můžeme tvrdit, že podstatná část náboženského života se odehrávala nad knihou. A to nejen proto, jak již bylo naznačeno výše, že kniha byla hlavním důkazem kacířství.

Marie-Elizabeth Ducreux jde ve svém hodnocení významu četby dokonce až ke tvrzení, že kniha identitu kacíře či nekatolíka zakládá.⁵⁰ Zvláště zřetelné to je, pokud se jedná o bibli: „Katolíkem jsem byl, dokud jsem Písmo svaté neznal...“⁵¹

Důležitost knihy si uvědomovaly (kromě samotných nekatolíků) emigrantské obce (později misionáři pietismu) a domácí souvěrce zásobovaly reedicemi či překlady i římskokatolickými misionáři, kteří se kacířskou literaturu pokoušeli likvidovat a zároveň nahrazovat. Knihy sloužící k výměně měly být nahrazovaným co nejvíce podobné: vzhledem i tématickým obsahem. Např. Antonín Koniáš nebyl jen autorem Klíče kacířské bludy rozvírajícího a zavírajícího, ale i vlastní Postilly, aneb celoroční vejkladové (1740) – žánru od 16. století výrazně protestantského. (Liturgický rok, příslušné čtení z evangelia a epistolů a komentář, někdy i píseň.) V předmluvě k tomuto dílu doporučil dokonce uživateli i soukromý domácí způsob čtení, tedy něco také veskrze protestantského.

V době, kterou sledujeme, dominoval v protestantských zemích pietismus. Scházení se v *collegia privatae pietatis* přineslo i nový způsob zacházení s náboženskou literaturou. *Collegia privatae pietatis* tvořili lidé napříč stavy. Tito lidé se scházeli ke čtení bible, Knihy svornosti a k modlitbám. (Poprvé od reformace začali teologii opět „pěstovat“ obyčejní lidé, šlechtic s řemeslníkem. Tato setkání organizovali kandidáti teologie, potulní a pokoutní učitelé i řemeslníci – především obuvníci.)

Josef Smolík kdysi naznačil, že český tajný protestantismus stál pod vlivem pietismu.⁵² Tuto tezi nelze úplně přijmout, rozbor zabavené literatury ji spíše vyvrací. Pietistická produkce tu tvoří jen jeden z komponentů. Přesto vnější podmínky českého tajného protestantismu i setkání s kazateli pietistické formace vedly k tomu, že zde byly protestantismus, náboženství, spiritualita pěstovány obdobným způsobem jako v *collegia privatae pietatis*.

Středem četby byla samozřejmě bible. Četba byla aktem, projevem, nástrojem víry. Tajný evangelík se naučil hledat pravý význam textu. Pohyboval se na hranici, kdy mu přečtené bylo absolutní pravdou a na druhou stranu jej vedlo k vlastnímu kritickému poměřování. Každá kniha se mu zároveň stávala katechismem. Často si při vlastních výpovědích pomáhal referenčními citáty – z Písma či jiné literatury. Kniha a její četba často nahrazovaly kázání. Čtenář byl zvěstovatelem, vykladačem i tím, kdo si přečtené přisvojoval. A konečně svou četbou, svými knihami, vyjadřoval vztah k minulosti. Součástí paměti rodiny byl i vztah ke knihám. Čtení zakládalo jeho pocit odlišnosti.⁵³

⁵⁰ Srv. např. DUCREUX, Kniha a kacířství, 61–87. DUCREUXOVÁ, Čtení a vztah ke knihám, 51–80.

⁵¹ Evangelíci v rané toleranční době, 130–131.

⁵² SMOLÍK, Vnitřní život toleranční církve, 69–83.

⁵³ Srv. SCHENDA, RUDOLF, Volk ohne Buch: Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe: 1770–1910, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988. ENGELSING, ROLF, Der Bürger als Leser: Lesergeschichte in Deutschland 1500–1800, Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag, 1974.

„Klasickou“ podobu mělo zvěstování jistě během odhaleného shromáždění. Z jeho obsahu toho mnoho známého není. Víme pouze, že kazatel před vysluhováním večere Páně přítomné vybízel k věrnosti a k pamatování na Boha a jeho ustanovení. Na Boha mají věřící myslet stále – i při své práci.

Součástí vzdělávání a zvěstování bylo jistě vysvětlování rozdílů mezi evangelictvím a římským katolictvím. (Je jen otázkou, jak velký důraz na to byl kladen, zda skutečně tyto informace dominovaly – což by se mohlo z dochovaných protokolů jevit, či zda je to jen dojem vyvolaný způsobem dotazování.)

3.2.2. 1734

Rovněž v této generaci kolovaly kacířské knihy. Objevují se zmínky o knihách: Svatého Jana Husa Velká kniha a o bibli z melantrichovské produkce. Vyslychajícím se podařilo zachytit několik opisovaných prococtví a tištěné Prococtví sv. Hildegardy.

Na několika místech v oblasti docházelo ke společné četbě knih a zpěvu duchovních písní. Okruh účastníků tvořili sousedé a příbuzní. O jednom z přítomných, Jiřím Chromém, bylo doloženo, že jiným vykládal Písmo.

Na veřejnosti proběhlo několik rozhovorů „o víře“ a rovněž opakovaná veřejná kritika kázání římskokatolických duchovních s tím, že zkreslují biblickou zvěst.

Kazatel ze Žitavy během shromáždění vyučoval víře v Trojici, popíral možnost pomoci svatých a Panny Marie, tedy i smysl modliteb k nim, poukazoval na marnost modliteb za mrtvé, o očištcích prohlásil, že je zde na zemi, zdůraznil však modlitby za krále, knížata, vrchnosti, obce a lid, popřel platnost mše svaté a rovněž řekl, že se nesluší klanět obrazům a rytinám. O sobě řekl, že je husitské víry a napomenul přítomné, aby od ní neodpadli, drželi se jí a nevěřili domácím římskokatolickým kněžím. Zapření však nepovažoval za hřích.⁵⁴ Zdůraznil, že platnost má jen přijímání pod obojí. Na shromáždění přinesl rozmnoženou píseň, kterou byl jeden ze souzených schopen odzpívat. Písař zaznamenal tento úryvek: „Kdo by nebral z obojího, z rozkázání pána svýho, boj se pekla hořícího.“

⁵⁴ Srv. tzv. Ortenburská rada (1756), která z Čech dochována sice není, ale v postupech i formulacích nacházíme její paralely. REINGRABNER, GUSTAV, Protestanten in Österreich: Geschichte und Dokumentation. Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlau 1981, 159–160.

3.2.3. 1757

Toto vyšetřování se zřejmě soustředilo především na nález knih a na postavu Mikuláše Cahy, takže o obsahu zvěstování na ilegálních (prokázaných) schůzkách nic nevíme. Nejvíce zabavených knih pocházelo ze žitavské produkce Václava Kleycha. Oblíbeným autorem byl Kašpar Motěšický.⁵⁵ Našla se však také postila Jiřího Dikasta,⁵⁶ postila Husova, Strejcovy žalmy,⁵⁷ Kancionál evangelického horního podkrají brněnského z roku 1620 a dále jen těžko určitelné tituly: postila, Kazatelka, Modlitby, Kancionál, Zákon, Sumovní a gruntovní výklad celého Písma,⁵⁸ Poklad zpěvů duchovních,⁵⁹ Žalmy, Matouše Soustružníka knížka, Zrcadlo pobožnosti,⁶⁰ Písně duchovní, Modlitby kající horlivé a písně.⁶¹

⁵⁵ *Kašpar Motěšický* (asi 1640–1689) pocházel z rodiny slezských luterských duchovních, sám byl farářem v Adelsdorfu a Žitavě. V sedmdesátých a osmdesátých letech je doložen jeho výskyt mezi pražskými tajnými evangelíky. Nejčastěji se objevují jeho díla Křesťanská domovní postila (1682), *Suscitabulum poenitentiae*. Budič pokání...(1683), Kázání Svatodušní...(1691) a zejména dílo obsahující modlitby i písně *Ruční knížka* (1687), jejíž obsah ovšem vycházel pod různými názvy např. *Náboženské a horlivé modlitby* (1719). Hlavním vydavatelem Motěšického díla byl především zmiňovaný Václav Kleych (Klejch) (1678–1737). Sr. MALURA, JAN, KOSEK, PAVEL (ed.), *Čistý plamen lásky: Výbor z písní pobělohorských exulantů ze Slezska*, Brno: Host 2004.

⁵⁶ JIŘÍ DYKASTUS (asi 1560–1630), *Postila každodenní pobožná...* (1612 či 1614), mohlo se také jednat o *Modlitby* nebo *rozjímání* (1598, 1609, 1611, 1617).

⁵⁷ JIŘÍK STREJEC ZÁBŘEŽSKÝ (1536–1599), *Žalmové* neb *Zpěvové* svatého Davida (1587).

⁵⁸ Mohlo se jednat o KOMENSKÉHO (1592–1670) *Manuálník*. Aneb *Jádro celé Biblí Svaté* (1658) či např. o dílo SAMUELA MICHALIDSE (MICHAELIDES; 1674–1740), *Sumovní a gruntovní výklad celého Písma svatého Starého i také Nového zákona...* (1730).

⁵⁹ JOHANN MYLLER, *Poklad zpěvů duchovních*.

⁶⁰ Těžko by byla zabavena kniha „pravověrná“ *Zrcadlo pobožnosti pravokřesťanské*, to jest *Rozličná a pobožná duchovní cvičení přes celý den s přípravou k smrti...* Nákladem J. M. P. pana Františka Libštejnského z Kolovrat etc. léta 1650.

⁶¹ Většinu knih nelze blíže určit. Při zkusmé identifikaci jsem užíval JOSEFA JUNGMANNA, *Historie literatury české: aneb: saustawný přehled spisů českých s krátkau historií národu, oswícení a jazyka*. 2. vyd. Praha: Nákladem Českého museum 1849, *Knihopisu českých a slovenských tisků od doby nejstarší až do konce XVIII. století: tisky z let 1501–1800* (založil Zdeněk V. Tobolka, pokračovali František Horák a Bedřiška Wižďálková). WIŽĎÁLKOVÁ, BEDŘIŠKA, *Konkordance Koniášových Klíčů, Indexu, Jungmanna a Knihopisu*. Praha:

3.2.3. 1762

I tentokrát se vyšetřování odvíjelo od nálezů knih. Z výsledku brtnického krejčího Jana Vlvy se dozvídáme, že docházelo ke společnému čtení z knih. Mezi zabavenými knihami jsou Spanenbergova kniha,⁶² Příprava in octavo, Přemejšlování,⁶³ Zákon, Špalíček, Nebeský budíček,⁶⁴ Žalmy, Modlitby ranní a večerní, Modlitby žitavské,⁶⁵ Evangelium.

3.2.4. 1782

Přihlašující programově nechtěli přistoupit k věroučnému rozhovoru, do kterého se je přihláškou komise snažila zatáhnout. Opakovaně se objevovaly výpovědi zdůvodňující neznalost evangelické víry zabavením literatury. „Až přijdou učitelé evangelické víry, ti mě naučí.“

Z prvních měsíců jsou doloženy schůzky evangelíků, kteří se připravovali ke slavnostním přihláškám. Lze se domnívat, že se jednalo o přenesení dosud ilegální praxe navenek a o její zmnožení. Činnost Matěje Cahy, Jana Jurky, Jana Veškrny ad., osob přihlášky organizujících, byla zřejmě určitou formou komunikace poznané pravdy.

Toleranční evangelíci patrně nejhojněji užívali katechismus Krmanův⁶⁶ a Kašpara Motěšického.⁶⁷

Také praxe doložená pro střížovské evangelíky, tedy shromáždění ke společnému zpěvu, modlitbám, čtením z Písma a postil, odhaluje ustálené předtoleranční formy zvěstování.

Státní knihovna ČR: SNTL 1987. Srv. též KÁBRT, JIŘÍ, Česká bibliografie v době temna: Od r. 1620 až do sedmdesátých let osmnáctého století, Praha: SPN 1964.

⁶² Možná se jedná o některé dílo Zinzendorfova ochranovského nástupce Augusta Gottlieba Spangenberg (1704–1792). Jeho hlavní práce však pocházejí až ze sedmdesátých let.

⁶³ Snad dílo E. MILCE, Přemyšlování o sedmi posledních slovech ukřižovaného Ježíše (1738) či KOMENSKÉHO Přemyšlování o dokonalosti křesťanské (1622, znovu ovšem vyšlo až díky J. T. Elsnerovi v roce 1765).

⁶⁴ Snad Nebeský budíček duše křesťanské (1738). (Vysázeno antikvou. Tiskař Václav Jan Tibély neměl háčky a tak místo nich vysadil tečky či dvojtečky.)

⁶⁵ Buď KAŠPAR MOTĚŠICKÝ či VÁCLAV KLEYCH, Vroucí a náboženské modlitby (1720, 1725, 1734).

⁶⁶ DANIEL KRMAN ML. (1663–1740), Katechyzmus učení křesťanského, pro mládež (1718).

⁶⁷ Zřejmě Modlitby nabožně věrnému křesťanu k vžjwanj zautoru ewangelických wybrane. Tež otázky pro mladež... (Michal Hartmann 1706).

3.3. *Leiturgia*

Kromě dvou vyzrazených shromáždění, u kterých lze jejich průběh alespoň částečně rekonstruovat, se popisu liturgického rámce jiných shromáždění tajných evangelíků sotva dohledáme. Podle místy naznačené činnosti a podle zpráv z toleranční doby je možné odhadnout, že po pozdravení následovala modlitba, četba kázání z postily či výklad některého z přítomných, pak snad diskuse, modlitba a požehnání. Během shromáždění se zřejmě zpívalo několik písní.

3.3.1. 1719

Prozrazeného shromáždění se účastnili muži i jejich manželky. Muži si na shromáždění brali bílé košile a oblékali slavnostní čisté šaty.

Shromáždění vedl starší oholený muž v bílém přepásaném oděvu, který stál uprostřed shromáždění, přisluhoval mu druhý „v menší košilce“.

Součástí shromáždění bylo vyznání vin formou otázek a odpovědí. Následovala večeře Páně pod obojí způsobou, ke které bylo užito bohoslužebného kalicha, a modlitby v kleče.

Po shromáždění bylo bohaté jídlo (maso, slepice s nudlemi, pečínka). Dva účastníci shromáždění pak cizince doprovodili.

Z výpovědí je rovněž zřejmé, že se shromáždění konalo v podobném složení a formě každý rok.

Shromáždění bez predikanta konaná zpravidla v neděli a ve svátek nazývali tajní evangelíci zřejmě „čtením“, což naznačuje asi i jejich náplň.

3.2.2. 1734

Pravidelně před velikonočními svátky se objevoval duchovní, pocházející pravděpodobně ze Žitavy.

Shromáždění mělo tento průběh: modlitby, zpěv rozdané písně o kalichu Páně, přijímání oplatek a vína z kalicha (ten byl stříbrný a pozlacený a duchovní si jej přinesl s sebou).

Při vysluhování duchovní zpíval modlitbu Páně, případně říkal: „Doufej, synu/dcero, odpouštěj se ti hříchy.“

Na kazatele byla vykonána sbírka, do které měl každý přispět 15 krejcarů. Jeden z přítomných jej doprovodil kus cesty.

Z výslechů vyplývá občasná přítomnost dalších evangelických duchovních. Komunikanti při tom rozlišovali vysluhování vínem a chlebem nebo hostií. Druhý duchovní pocházel zřejmě z Horních Uher, z Vrbovců.

Slovákovi se platilo dva groše za službu a dva na jídlo, žitavskému 15 grošů za službu a 6 krejcarů na cestu.

Jeden z kazatelů byl oblečen do černých šatů.

3.2.3. 1782

Od roku 1782 přestali přihlášení evangelíci navštěvovat římskokatolické mše a vůbec konat dosavadní římskokatolickou náboženskou praxi. Počali se scházet po domech, číst Písma, tištěné modlitby a pravděpodobně kázání z postil, což doprovázeli zpěvem žalmů a dalších náboženských písní. Bylo-li to možné, vypravovali se jednotlivci do těch míst, kde již byl luterský či reformovaný pastor ustaven. O návštěvě bohoslužeb a o obsahu vyslechnutého kázání pak informovali své souvěrce.

Po Tolerančním patentu začali vilémovičtí a další evangelíci rovněž konat vlastní pohřby, které doprovázeli zpěvem a modlitbami. Tato praxe se neobešla bez vád s římskokatolickými sousedy. Při jednom takovém pohřbu byli během cesty Červenou Lhotou evangelíci dokonce kamenováni a dav jim nedovolil nebožku pohřbít. Nakonec musela zasáhnout příslušná vrchnost.

Po příchodu pastora se ustálila následující praxe. Většinou se konaly bohoslužby v Horních Vilémovicích a ve Strážově. V neděli a ve svátečních dny se v 10 hodin držely tzv. hrubé Služby boží, během kterých se za zpěvu žalmů a písní lid postupně scházel. Potom se kazatel hlasitě pomodlil a lid mu odpovídal. Následovalo čtení z bible a kázání. Po kázání se pastor znovu pomodlil, dal lidu požehnání a shromáždění bylo ukončeno písní, která se vztahovala k textu a obsahu kázání. Bohoslužby obvykle končily kolem poledne. Odpoledne se, v létě od tří, v zimě od dvou, konalo modlení, cvičení v katechismu, náboženství a zpěvu. Během neděle proběhla ještě tři další modlitební shromáždění.

Večeře Páně byla vysluhována zpravidla šestkrát do roka: v postu, o Velikonocích, o Letnicích, na nový chléb, na nové víno a o Vánocích. K večeři Páně se církev týden připravovala. Neděli před vysluhováním pronesl pastor kázání vybízející k pokání. Shromáždění pak bylo oznámeno, že má zanechat všech hříchů, srdečně jich litovat, polepšit se, odpustit druhým a smířit se s Bohem. Celý týden byl kající a v jeho průběhu se konala modlitební shromáždění. Samotné vysluhování následovalo po kázání a během něho se zpívaly žalmy a písně. Přistupovalo se podle pohlaví a věku, nejprve starší muži, pak mladší a jako úplně poslední nejmladší ženy. Během vysluhování shromáždění nikdo neopouštěl. Jen ve výjimečných případech byla večeře Páně

vysluhována i mimo nedělní či sváteční shromáždění. Po vysluhování proběhla sbírka.

Rovněž křest a svatba byly zpravidla konány během hlavního nedělního shromáždění.

Pohřby začínaly v domě smutku. Zde se pastor pomodlil za děti zemřelého, případně i kázal. Následovala cesta ke hrobu, kde se pastor opět pomodlil a za zpěvu bylo tělo uloženo do hrobu.

Mimo neděli byly slaveny Vánoce, Velikonoce a Letnice. Jiné svátky reformovaná církev v Horních Vilémovicích neslavila, pouze se evangelíci zdržovali venkovní práce, probíhal-li právě svátek římskokatolický.

V první polovině 80. let bylo zvoleno deseti členné staršovstvo. V jeho čele stál hospodář sboru.

3.4. Diakonia

Písemné prameny o tajném evangelictví (kacířství) nám v oblasti budoucího reformovaného sboru Horní Vilémovice až do tolerance neposkytnou žádnou zprávu o nějakém diakonickém či pastýřském aktu. Lze jen tušit, že zvláště v případech dlouhého věznění se společenství postaralo, aby rodina vězněného situaci ustála. Dokladů pro to však nemáme.

3.5. Theologia

Zaslechnout nějaké obsáhlejší vyznání tajných evangelíků se nám jistě nepodaří a, jak jsme již zmínili výše, je obsah odpovědí určen otázkou. To je snad jeden z důvodů, proč se odpovědi na podstatu víry dobrat nemůžeme a proč na druhou stranu tak výrazně převládají výpovědi týkající se spíše sekundárních rozdílů mezi protestantismem a římským katolictvím. K jakémusi věroučnému profilu snad nejvíce ukazuje skladba čtené literatury. Následující odstavce jsou pokusem systematizovat alespoň častěji se opakující výpovědi.

3.5.1. 1719

O evangelické víře: Evangelická víra je stará a zase začne. Již tento rok se prorocství dokoná a bude jeden ovčinec a jeden pastýř.

O hříchu: Hřích není z toho, co do úst vchází, ale z toho, co z nich vychází. V sobotu maso jísti žádný hřích není, jen když to člověk soukromě činí, aby žádnýho nepohoršil.

O modlitbě: Ve svinském chlévě se mohu modlití tak dobře jako v kostele.

O svátostech: Jsou jen dvě.

O večeři Páně: Kde je tělo, tam i má bejt krev a kde krev, tam kalich.

O památce svatých: Nám svatí nic nepomohou, ani Panna Marie, ona podobna jiným ženám; nechval, sotva se sami do nebe dostali.

O modlách: Nebudeš mít jiných bohův nadarmo a my že sobě modly děláme, když postavujeme statue a rytiny Panny Marie a svatých.

O očistci: Očistec jest na světě od zlých lidí, po smrti jen peklo a nebe.

O modlitbách za mrtvé: Bláznivá věc jest se za mrtvé modliti a jim pomoci chtít. Mše svaté po smrti jsou tak platny, jako kdyby se chciplému koni oves předložil.

O mámení: Všelijaké fortelné nástroje máme a červenou subtylně k obrazu Panny Marie přistrojíce, děláme, jakoby krví slzela... samý podvod a omyl.

O růženci: Růženec se modliti, daremná a Bohu nemilá věc jest...

O služebnících církve: Vaši kněží při mši a u oltáře jen myslí, co dělá kuchařka a jaká bude pečenka. Lutriánští kněží jsou spravedlivější, protože jsou se svejma ženami odevzdáni.

3.5.2. 1734

Při vyšetřování druhého velkého kacířského incidentu bylo objeveno několik prorockých či apokalyptických spisků.

Někteří z vyslychaných o sobě mluvili jako o katolících, zřejmě tedy jako o členech obecné církve.

Z reprodukce kázání se dozvídáme velmi podobné výpovědi, kterých se dostalo už i vyšetřovatelům prvního procesu. Snad jen mírně převažuje důraz na spásonosnost večeře Páně pod obojí způsobou. A také se objevuje více rekurzů k Husovu učení.

3.5.3. 1762

Opět se objevují námitky proti očistci, ctění obrazů, přímlově svatých, růženci, odpustkům, půstu, papeži, svěcené vodě a římskokatolické formě vysluhování.

3.5.4. 1782

Věřím: – v Boha Otce, Syna i Ducha svatého jinak nic nevím – svatou Trojici – dvanáct článků Apostolika, všemohoucího Boha a dvě svátosti – dvě svátosti, jak je ustanovil Kristus – deset přikázání božích. – Věřím, že musíme Boha nade všechno milovati a bližního pro Boha. – Věřím, že mne Bůh stvořil a že máme přikázání boží zachovávat a v neděli že nemáme pracovat.

Evangelická víra: Evangelickou víru pokládám za dobrou, že pochází z ráje. – Naše víra je založena na Kristu Pánu a Kristus Pán je skála jeru-

zalémská, za zemřelé se nemodlím, co jsem v té víře a jsem v ní přes 40 let od svatby. Protože mám tu víru v srdci, byla bych falešná osoba, kdybych od ní odstoupila. – V té víře jsem již od roku 1762, byl jsem sice tenkrát skrze bití přinucen katolickou vírou až do obdržení Tolerančního patentu držeti, nejčko ale od ní veřejně odstupuji.

Nutnost této víry: Byla bych obtížena ve svém svědomí, kdybych se obrátila k jiné víře. Nemohu být spasena, kdybych byla katolička. – Poznala jsem to celým srdcem, tak tedy celým srdcem chci v té víře zemřít. – Protože jsem se v té víře zrodila nechci od ní odstoupit. – Jsem už starý a v čem jsem se narodil, v tom i zemřu. – Tu víru jsem si však zamiloval, neboť zpíváme v našich zpěvnících, že máme přijímat Večeři Páně pod obojí způsobou, a kdo tak nečiní, že se má bát plamenů pekelných. – Líbí se mi to pro přijímání pod obojí a že to Kristus Pán při poslední večeři ustanovil.

Zdroje víry: Víím to, co mě otec naučil a co jsem pochopil z knih a modliteb, ostatní se musím naučit od učitele. – Jsem v tom vyučen od otce a matky, více nejsem vyučen než z modliteb a že mám Boha milovat a ctít. – Chodil jsem do školy ke svému strýci, bratru mého otce, co mě vyučil, to věřím. – Evangelický katechismus znám z paměti, ale ne celý. – Věřím, co mi podává Motěšický katechismus. – Věřím podle evangelických zpěvníků. – Můj muž měl knížku, z níž jsem poznala, že tato víra je dobrá. – Mám víru svého otce a chci v ní umřít. – Když se muž modlí, modlím se s ním.

Písmo: Poněvadž takový patent přišel, může se slovo boží číst a to já tedy chci držeti. – V evangelickém náboženství se mi líbí bible.

Dobré skutky: Každá víra je spasitelná, když jsou při ní dobré skutky.

Znalosti: Nic nevím, věřím v Boha a svatou Trojici a ostatní věřím vše, jak jsem se naučila. – Mnoho nevím, v mládí jsem věděla více, ale už jsem všechno zapoměla, musím se zase učit. – Z paměti mnoho neznám, jen co vidím, víra se líbí a když je muž, jak bych mohla být jiná. – Nemohu příliš mnoho vědět, protože nám před několika lety vzali knihy a nesměli jsme se to učit. – Naučila jsem se za několik týdnů něco z Krmanova katechismu, znám už skoro polovinu.

Učení: Umím zpívat a modlit se, věřím ve dvě svátosti: křest a Večeři Páně, ostatní se ještě naučím. – Písmu svatému ještě nerozumím, teprve se evangelickou vírou budu učit.

Spasení: V každé víře, kterou provázejí dobré skutky, lze být spasen.

Nevěřím: – nic jiného než pouze, co zákon Páně obsahuje a požadují lámání chleba, v nic jiného nebudu věřit ani kdyby přišel anděl z ne-

be – lidským nálezkům – očistec, ani modlitby za mrtvé, ani přímluvy, jen v samého Pána Boha – škapulíře, odpustky a mši svatou – užitečnost soch – užitečnost mše svaté, odpustků, růžence a vzývání svatých – že nám svatí mohou dát nebe.

4. Závěr

4.1.

Na začátku 18. století se zřejmě zastavil radikální úbytek (tajných) evangelíků v Čechách a na Moravě.⁶⁸ Dokonce se (sňatky, služba v armádě, sdílení literatury, učení písni – misie) k tajným evangelíkům přidávali i původem římský katolíci. Na přelomu století se na švédského krále Karla XII. obrátili zástupci (dle vlastního prohlášení) asi sedmi tisíc protestantů z Litomyšlska. Vojenská akce Karla XII. pak nakonec vedla ke zřízení šesti chrámů milosti ve Slezsku, do kterých po následujících sedmdesát let pravidelně putovali protestanti z řady míst Čech a Moravy.

Ve dvacátých letech 18. století se do vysluhování večere Páně prosadil „chleba, jaký má sedlák na stole“.

Z roku 1723 pochází memorandum Puncta Bohemiae určené pruskému králi Bedřichu Vilému I. obsahující prosbu o přímluvu u císaře i o zprostředkování tohoto memoranda anglickému, dánskému a švédskému králi – ti se měli společně zasadit o zastavení pronásledování pro víru, které se tajným evangelíkům v Čechách a na Moravě „děje skrze papisty“. V memorandu je i zmínka, že v roce 1719 přijímalo v Čechách a na Moravě osmnáct tisíc lidí večeri Páně pod obojí způsobou.

V první čtvrtině 18. století došlo k celé řadě procesů s tajnými evangelíky, z nichž některé zahrnovaly až pět set lidí. Tvrdá protikacířská opatření Karla VI. vedla následně k další vlně emigrace. Ta směřovala do Ochranova, Velkého Hennersdorfu, Gerlachsheimu a Gebhartsdorfu. Pozoruhodný vliv měli na české a moravské tajné evangelíky právě pastoři těchto obcí, zvláště Augustin Schulz a Jan Liberda. Ti svou znalostí pouze prvních osobností české reformace, Jana Husa a Jeronýma Pražského,

⁶⁸ Dosud chybí zásadnější srovnání příběhů tajného evangelictví v Čechách a na Moravě s příběhy z rakouských zemí. Toto srovnání se může ukázat jako klíčové pro bádání v obou zemích. Obsáhlý přehled bádání podal např. LEEB, RUDOLF, Die Zeit des „Geheimprotestantismus“, Corinthia. Zeitschrift für geschichtliches Landeskunde von Kärnten 190/1 (2000), 249–264.

a především vlastní zkušeností s potomky Jednoty bratrské usazenými na Zinzendorfově panství ztotožnili všechny české a moravské tajné evangelíky s Jednotou bratrskou. Intenzivní kontakt těchto obcí s protestanty zvláště v severovýchodních Čechách vedl alespoň částečně ke zpětnému uvědomění si tradic Jednoty bratrské (ovšem již v podobě ochranovské) v českém tajném protestantismu.

Tajní evangelíci ze severovýchodních Čech díky těmto kontaktům věděli, že se na některých místech Pruska Janu Liberdovi podařilo vyjednat usazení českých protestantů a zároveň je zbavit povinnosti zachovávat luterské řády a zvyky. A rovněž věděli o tom, že pruský král přijal některé emigranty ze Solnohradska. Jan Liberda získal v roce 1732 předběžný slib pruského krále, že případně přijme i další náboženské emigranty z Čech, a napsal o tom hennersdorfským. Ti tuto zprávu, aniž vyčkali konce jednání (které nakonec skončilo neúspěchem), vzkázali souvěrcům a příbuzným do severovýchodních Čech. Tam ovšem zpráva doputovala již v podobě: že na přímluvu pruského krále bude možné v Čechách a na Moravě vyznávat protestantskou víru. V září 1732 proběhla na Opočensku veřejná shromáždění protestantů, kteří začali sepisovat formulace své víry i jmenné seznamy souvěrců. Celá akce, která měla i několik drobnějších obdob na jiných místech království, skončila do měsíce zatčením hlavních představitelů a několikátýdenní vojenskou přítomností v oblasti.

Díky vojenským akcím války o dědictví rakouské se stal pruský král definitivně zdrojem naděje českých a moravských protestantů. Zároveň došlo k obměně a doplnění zdejší evangelické literatury i k další vlně emigrace bezprostředně spojené s odchodem pruských vojsk. V těchto i následujících letech je navíc možné do jisté míry spojovat návštěvy – mise kazatelů u českých tajných evangelíků – s organizací emigrace do Pruska. (Tak mělo dojít během čtyřicátých let k vystěhování asi patnácti tisíc evangelíků z Čech a Moravy.)

V šedesátých letech 18. století se na několika místech Čech a Moravy konaly poslední velké procesy s tajnými evangelíky. Právě tyto procesy představují (i díky zachovalosti spisového materiálu) jeden z nejcennějších pramenů pro poznání tajného protestantismu. Zpravidla jsou tyto procesy spojeny s prozrazením tajného shromáždění a s následným nálezem většího množství kacířských knih. (Relativně snadno lze rekonstruovat, jak se lidé vyslychaní a věznění v šedesátých letech, žijí-li, hlásí po Tolerančním patentu jako evangelíci – případně tak činí jejich děti.)

V sedmdesátých letech se začaly objevovat žádosti tajných evangelíků o udělení náboženské svobody určené již přímo habsburským pa-

novníkům. Žádost z Chrudimska (1774) adresovaná Marii Terezii měla (ještě) za následek vystěhování tří stovek představitelů protestantů do Sedmihradska a konfiskaci čtyř tisíc knih, stejně jako obdobná akce z Poděbradska. Velká selská rebelie o rok později nebyla, zdá se, rovněž prosta náboženských motivů.

Na jaře 1777 ohlásili tři římskokatoličtí duchovní na několika místech Valašska náboženskou svobodu. V zápětí se na tento „falešný toleranční patent“ (jak byla později událost pojmenována) přihlásili dosud tajní protestanti v sedmdesáti obcích, přičemž střízlivá čísla hovořila po několika týdnech o jednom desetitisíci protestantů. Následovaly schůze, sepisování žádostí, poselstva k císaři a samozřejmě komise (baron Kressel a Leopold Hay), která měla protestanty vrátit do lůna římskokatolické církve i mezi řádné poddané. Jelikož však zůstala bez valného výsledku, následovalo věznění hlavních představitelů a jejich násilné vystěhování do Sedmihradska. To bylo pravděpodobně způsobeno také zadržením jednoho ze dvou memorand, které valašští evangelíci chtěli předat pruskému králi a ruské carevně (schylovalo se k novému prusko-habsburskému válečnému konfliktu). V průběhu let 1779–1781 dostal Josef II. při různých příležitostech několik žádostí o náboženskou svobodu, jak z Valašska (1780 Vsetín), tak z Brněnska (1781 Nosislav, Olešnice). Odhaduje se, že v té době bylo na severovýchodní Moravě na čtyřicet osm tisíc protestantů. Nelze rovněž přehlížet, že např. Olešnice, ze které žádost doputovala do Vídně v září 1781, leží na cestě mezi Pruským Slezskem a Vídní a že tento kraj otevírá cestu přes Brno k Vídní – a jakékoli vojsko by (na Vídeň) postupovalo právě tudy.

4.2.

Horní Vilémovice a jejich okolí neleží ani v jednom z před tolerancí známých center tajného protestantismu, tedy ani na Valašsku ani na Brněnsku. Do protestantských emigrantských obcí i na jakékoli protestantské bohoslužby bylo odsud daleko. A přece se zde po celé 18. století setkáváme s výskytem kacířství či tajného evangelictví.

Tajní evangelíci z Hornívilémovicka byli členy římskokatolické církve a podléhali jejímu právu a jeho důsledkům. Římskokatolický kněz je křtil, oddával a většinou i pohřbíval. Do matrik římskokatolické církve byly zapisovány jejich životy. A v římskokatolické církvi museli plnit alespoň obligatorní minimum náboženských povinností (např. každoroční zpověď a placení desátků).

Na území Čech a Moravy (s výjimkou Ašska) neexistovala evangelická církev a nepůsobili evangeličtí duchovní. Společenství tajných evange-

líků bylo tedy budováno kombinací rodinného a lokálního společného přemýšlení nad Písmem, modlitbou a písněmi z kacionálů, četbou kolportované vybrané literatury a rozhovorem o ní, vzájemným propojením evangelických center a řídkými návštěvami predikantů různé konfesní i theologické orientace, zde pravděpodobně ze Saska a z Uher.

Četba Písem, katechismů, postil a další náboženské literatury zasazená do liturgického rámce modliteb a písní se odehrávala zpravidla v domech (případně v různých jiných úkrytech) a přítomna jí snad byla celá širší rodina včetně pacholků a děveček. Předsedal a výklad vedl laik. Takoveto schůzky probíhaly nejspíše v neděli a v katolický svátek.

Jednalo se tedy o *devotio domestica*.

Jednotlivá místní společenství měla „své vůdčí osobnosti“ a mívala svou „knihovnu“. Skladba nalezených knih ukazuje na promísení literatury předbělohorské, emigrantské – bratrské, luterské i reformované, pietistické i ortodoxní. Především touto četbou byl ovlivněn theologický profil tajných evangelíků.

Na základě dostupných pramenů o tajném evangelictví na Hornovitémoucku nalézáme vedle negativních vymezení vůči římskokatolické praxi a tradici, též rysy vyznavačství, osobního rozhodnutí, které počítalo namnoze s utrpením. Evangelickou komunitu tvořilo živé, kontinuitu vykazující společenství, které bylo plné odporu vůči lidským nálezům a za své měřítko mělo Písmo. Toto společenství toužilo po přijímání večere Páně podle reformačního podání, zdůrazňovalo dobré skutky a kázání.

Navenek se tajní evangelíci projevovali vlastněním „kacířských“ knih, nepravidelným chozením do kostela, jedením masa v pátek či v sobotu, vedením kacířských řečí, selektivní recepce mší a jejich interpretací, odmítáním znamení kříže a kritikou některých prvků římskokatolické barokní zbožnosti.

Nelze však tvrdit, že by se toto společenství vyznačovalo konflikty se svým okolím.

Ovšem život tajného evangelického společenství plynul ve státě jedné konfese. Jeho pouhá existence představovala politické ohrožení a narušovala nastavená pravidla konfesionalizace i sociální disciplinalizace (standardizace a homogenizace způsobů života)⁶⁹ obyvatelstva a jako taková byla trestána.

⁶⁹ SCHEUTZ, MARTIN, Die „fünfte Kolonne“. Geheimprotestanten im 18. Jahrhundert in der Habsburgermonarchie und deren Inhaftierung in Konversionshäusern (1752–1775), Mitteilungen des Institutus für österreichische

České a moravské sbory a.v. a h. v. mohly být obsazeny pouze kazateli s osvědčením těšínské konzistoře a.v. či s osvědčením, které vystavil některý superintendent a. v. či h. v. v uherském království (dekret z 6. března 1782), případně duchovními z Říše – nikoli však Saska či Pruského Slezska (dekret z 13. března 1782).⁷⁰ Některé vrchnostenské kanceláře dokonce disponovaly seznamem případných kazatelů a.v., ze kterého eventuálně doporučovaly či nabízely sborům ve svém obvodu.

Během osmdesátých letech 18. století (1781–1787) přišlo do Čech a na Moravu 76 pasteurů h. v., prokazatelně jich 22 bylo z území dnešního Slovenska a 38 z území dnešního Maďarska. Ve stejném období přišlo postupně i 72 pasteurů a.v., ze kterých prokazatelně 51 pocházelo z dnešního Slovenska a 7 z dnešního Maďarska.⁷¹

V prvních tolerančních letech došlo k setkání dvou zcela odlišných světů a příčin k jejich vzájemné „srážce“ zde byla celá řada. Především šlo o podmínky, za kterých byla tolerance uskutečněna, a o oboustranně odlišná očekávání. Zatímco uherští duchovní povětšinou vycházeli plni nadšení na misii do země, o které toho zpravidla příliš netušili, čekaly je zde vytvořené sbory, silné laické osobnosti, svébytné náboženské názory a myšlení a především leckde velmi konkrétní představy o pastýřsko-učitelenském úřadu či zvýšená očekávání od jeho výkonu. Setkala se tu tedy dvě naprosto odlišná chápání církve a její správy. Celý konflikt byl pak ještě umocněn konfesijním rozdělením, které sebou přineslo proselytismus, i trvalým antikatolickým vymezením.⁷²

Příchod této první generace evangelických duchovních i jejich bohoslovecká studia se odehrávaly v době intenzivního střídání a překrývání

Geschichtsforschung 114/3–4 (2006), 329–380. LEEB, RUDOLF, Zwei Konfessionen in einem Tal: Vom Zusammenleben der Konfessionen im Alpenraum in der Zeit des „Geheimprotestantismus“ und zum Verständnis der Konfessionalisierung, in: RUPERT KLIEBER, HERMANN HOLD (ed.), Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte der Donau-Alpen-Adria-Raumes, Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag, s. 129. Zde i další literatura.

⁷⁰ Srv. Evangelíci v rané toleranční době, 99.

⁷¹ Ne vždy známe všechny údaje. Srv. Evangelíci v rané toleranční době, s. 100. RYCHETSKÝ, Kazatelé a sbory. TOUL, JAN (ed.), Jubilejní kniha československé rodiny k 150letému jubileu Tolerančního patentu 1781–1931, České Budějovice: nákladem vlastním 1931. MELMUKOVÁ, Patent zvaný toleranční, zejména 181–201.

⁷² Srv. např. LEŠKA, ŠTĚPÁN, Rozmlauwánj gednoho Helwetského wyslance s ewangelickým Augšp. Wyzn. Czechem, Jindřichův Hradec: I. W. Hilgartner 1784. Dále vliv např. J. T. Elsnera. Nebo viz KOWALSKÁ, Heretici, bludáři a prozelyti, 135–146. Evangelíci v rané toleranční době, 109–112. BURIAN, Toleranční kazatelé na Valašsku.

několika theologických směrů, o směrech filosofických, státoporných ad. ani nemluvě.⁷³ Luterská i reformovaná ortodoxie se měnila v novou vlnu konfesionalizace, pietismus v probuzenectví a osvícenská theologie v racionalismus a liberalismus. Znaky těchto směrů, důsledky i problémy tohoto bohosloveckého přeryvu, si tito mužové v sobě nesli – vědomě i nevědomě, v úmyslné i neúmyslné reflexi. A to i přesto, že je většinou theologický kvas především německých univerzit nezasáhl přímo a jeho vůně i zvuk k nim doléhaly pouze zprostředkovaně na uherských silně konfesně ražených církevních kolegiích.

Theologický profil tolerančních bohoslovců lze rekonstruovat z několika komponentů: biografického zpracování jednotlivých postav, rozbořením jejich literární produkce⁷⁴ a korespondence s bývalými nadřízenými a zároveň organizátory jejich mise, především se Samuelem Szalayem a Michalem Institorisem Mošovským,⁷⁵ průzkumem superintendentních archivů, resp. záznamů o vizitacích a pamětních knih,⁷⁶ ohledáním církevního prostředí, ze kterého vzešli, resp. zvláště laického elementu v něm,⁷⁷ postavení duchovních v jejich mateřských církvích,⁷⁸ druhu, organizace, správy a charakteru bohosloveckých učilišť, která

⁷³ Srv. např. WALTER, PETER, JUNG, MARTIN H. (ed.), *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts: Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, s. 9.

⁷⁴ Základy položil např. BURIAN, *Toleranční kazatelé na Valašsku*. nebo HREJSA, FERDINAND, *Jan Szalatnay a jeho paměti z doby toleranční*, Praha: Blahoslavo-va společnost 1931.

⁷⁵ Srv. např. CZEGLE, SAMUEL, *Szalay a maďarští reformovaní kazatelé*. KOWALSKÁ, *Neznámý Institoris*, 429–442. ADAMIŠ, JÚLIUS, *Michal Institoris Mossótzty a českomoravští evanjelíci*, Bratislava 1933.

⁷⁶ Tak např. BO CZKO, DANIEL (ad.), *Memorabilis queadam Ecclesiae Euangelicae Magno Lhotensis a primordiis eius...* Archiv luterského sboru ve Velké Lhotě. Sg. L-III-D-1. Těž ČÁBELOVÁ, MILUŠE (ed.), *Památník farního sboru Českobratrské církve evangelické ve Velimi: 1783–2003*, Velim: Sdružení Českobratrské evangelické mládeže 2003.

⁷⁷ Pro Uhry ojedinělá publikace: BUCSAY, MIHÁLY, *Der Protestantismus in Ungarn. 1521–1978: Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart, II. Vom Absolutismus bis zur Gegenwart*, Wien, Köln, Graz: Verlag Hermann Böhlau 1979.

⁷⁸ Zejména reformovaní faráři se těšili po doznění tzv. smutného desetiletí, 1671–1681, *Trauerdekade*, jejímiž nejkrvavějšími oběťmi byli jejich předchůdci, zvýšené účtě. GOTTAS, FRIEDRICH, *Der Protestantismus in Österreich und Ungarn vom Ende des 18. Jahrhunderts (1781) bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts (1918): Parallelen und Unterschiede*, Jahrbuch für die Geschichte

přišli toleranční kazatelé navštěvovali a absolvovali (délka a úroveň dosaženého bohosloveckého vzdělání),⁷⁹ či analýzou jejich knihoven, resp. jejich četby.

4.3.

František Hrejsa, František Bednář, Rudolf Říčan, Ilja Burian, Eva Melmuková a další badatelé namnoze z českého protestantského prostředí rozdílnými slovy ve svých dílech počítali s existencí ilegální protestantské církve v Čechách a na Moravě v 17. i 18. století, se skrytou církví české (termín není užit jako označení lokální či nacionální, ale jako označení reformačního typu) reformace. Je možné na základě této jedné dílčí lokální sondy k jejich tezi přitakat?

Na konkrétním místě a ve vymezeném čase jsme byli svědky náboženské praxe, která byla mimo hranice zákona i státního náboženství. Jaký je však rozdíl mezi církví a kacířstvím?

des Protestantismus in Österreich 109 (1993), 5–36. GOTTAS, FRIEDRICH, Zur Geschichte des Protestantismus in Oberungarn, Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 110/111 (1994/1995), 131–149. SKODACEK, AUGUST A., Lutherans in Slovakia, Pittsburgh: Slavia Printing Co. 1982. BARTON, PETER F., Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa, Wien, Köln, Graz: Verlag Hermann Böhlaus 1992. FABINY, TIBOR, Bewährte Hoffnung: Die Evangelisch-Lutherische Kirche Ungarns in vier Jahrhunderte, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1984. BARTON, PETER F., BUCSAY, MIHALY, STUPPERICH, ROBERT, Brücke zwischen Kirchen und Kulturen, Wien, Köln, Graz: Verlag Hermann Böhlaus 1976. VESELÝ, DANIEL, Dejiny kresťanstva a reformácie na Slovensku, Liptovský Mikuláš: Tranoscius 2004. KVAČALA, JÁN, Dějiny reformácie na Slovensku, Lipt. Sv. Mikuláš: Tranoscius 1935. KOWALSKÁ, Evanjelické a. v. spoločenstvo.

⁷⁹ K hodnocení školního vzdělání, kterého bylo možno nabýt na uherských školách, poznámka z roku 1830: „Nur schade, dass man dort oft gute testimonia scholastica bekommen kann, auch wenn man nichts gelernt hat.“ Srv. LOESCHKE, Inneres Leben der österreichischen Toleranzkirche, 67–149. U pastorů h. v. naprosto převažují domácí, uherské, školy; ve většině (prokazatelně 55) studovali v Sar. Pataku, výjimečně v Debrecenu, ojediněle v zahraničí (Michal Blažek kromě Debrecenu i v Basileji a Utrechtu, Pavel Blažek v Bernu a Curychu). Zřejmě pouze dva, Joel Jessenius a Pavel Šlachta, studovali v Debrecenu i Sar. Pataku. Oproti tomu pastoři a. v. prošli většinou dvěma theologickými učilišti – na Slovensku a v Německu. Mezi německými fakultami se ponejvíce objevují Jenna, Wittenberg, Halle, Leipzig, Tübingen, Greifswald, Erlangen. Osm pastorů studovalo dokonce jen v Německu. Srv. Evangelíci, s. 100. RYCHETSKÝ, Kazatelé a sbory. TOUL, Jubilejní kniha českobratrské rodiny.

Tvořili ti, jejichž výsledků jsme byli svědky, spolu s těmi, kteří se v prvních měsících roku 1782 dostavovali na své kanceláře ke slavnostním přihláškám, reformační církve? (Při odpovědi na otázku po existenci „skryté církve“ velmi záleží na definici církve.)

Klasickým protestantským problémem⁸⁰ je rozlišování mezi dogmatickými a empirickými výpověďmi, mezi historickými a sociologickými aspekty na jedné straně a aspekty theologickými na straně druhé, mezi empirickou církví a církví víry,⁸¹ mezi církví viditelnou a skrytou (M. Luther), mezi církví, která je *creatura verbi* a *creatura evangelii* a církví, která je registrována státem a ukotvena v jeho zákonech. Mezi tělem Kristovým a konkrétní institucí.⁸²

Byli církví ve smyslu reformační konfese? Byli shromážděním „svatých, v němž se evangelium čistě učí a svátosti se náležitě vysluhují“?⁸³ Tvořili *communio sanctorum*? Byli společenstvím těch, kdož se před svátostí boží zachvěli, svou nepravost uznali, Bohu uvěřili, přes propast skočili a nyní k ní vodí nově...? Obecenstvím Bohem vytvořeným, a přece bez osobní odvahy věřících nemyslitelným?⁸⁴ Byli společenstvím těch, kdo svoji naději spojili s dílem a osobou Ježíše Krista? Sešli se k tomu nejdůležitějšímu, nejnaléhavějšímu, co se na zemi vůbec může dít, totiž k bohoslužbám, jejichž obsahem není lidské dílo, ale dílo Ducha svatého?⁸⁵ Resp. byl jejich život bohoslužbou? Vyznačovalo se toto společenství poslušností zákona Kristova, křížem protivenství pro pravdu a království boží a církevní kázní?⁸⁶ A kdo to posoudí?

⁸⁰ TRILLHAAS, WOLFGANG, Dogmatik, 2. rozšířené vyd., Berlin: Töpelmann, 1967, s. 511nn.

⁸¹ RÖSSLER, DIETRICH, Grundriss der Praktischen Theologie, 2. rozšířené vyd. Berlin, New York: de Gruyter, 1994, 286.

⁸² FILIPÍ, PAVEL, Církev a církve: Kapitoly z ekumenické eklesiologie, Brno: CDK, 2000, 11.

⁸³ Čtyři vyznání. Augsburské, Bratské, Helvetské a České. Se čtyřmi vyznáními starocírkevními a se Čtyřmi články pražskými, Praha: Komenského (prve Husova) evangelická bohoslovecká fakulta v Praze 1951, 69. (CA VII/1)

⁸⁴ HROMÁDKA, JOSEF L., Ústřední principy protestantské, Praha: Spolek evangelických akademiků „Jeronym“ 1925. (III. Princip víry, spasení, církve.)

⁸⁵ BARTH, KARL, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre: 20 Vorlesungen über das Schottische Bekenntnis von 1560 gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zürich: Evangelische Buchhandlung Zollikon 1938, 190.

⁸⁶ Čtyři vyznání, 291. (ČV XI/6).

Byli novověkou reformační církví? Starověk a středověk alespoň z části vedl dělítko mezi pravověřím a kacířstvím podle míry souhlasu se základními dogmaty. Novověk 18. století na Hornovilemovicu, alespoň se to zdá, dělil do značné míry podle otázek spíše sekundárních. V zachycených výpovědích se jasné formulace některého z reformačních článků nedobereme. Vedle opakovaného a hlasitého zdůrazňování dvou svátostí a nutnosti vysluhování a přijímání večeře Páně pod obojí způsobou se však zároveň setkáváme s odkazy na postavy, názvosloví a důrazy české reformace.

Tajní evangelíci na Hornovilemovicu rozhodně nebyli institucí a na několika místech se zdá, že ani od náboženské tolerance nechtěli vytvořené instituce, pouze přenesení toho, co doposud bylo v skrytu, navenek.

5. Literatura

- ADAMIŠ, JÚLIUS, Michal Institoris Mossótyz a českomoravští evangelíci, Bratislava 1933
- BARTH, KARL, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre: 20 Vorlesungen über das Schottische Bekenntnis von 1560 gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zürich: Evangelische Buchhandlung Zollikon 1938
- BARTON, PETER F., BUCSAY, MIHALY, STUPPERICH, ROBERT, Brücke zwischen Kirchen und Kulturen, Wien, Köln, Graz: Verlag Hermann Böhlaus 1976
- BARTON, PETER F., Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa, Wien, Köln, Graz: Verlag Hermann Böhlaus 1992
- BEDNÁŘ, FRANTIŠEK, Zápas moravských evangelíků o náboženskou svobodu v letech 1777–1781: prameny k dějinám tolerančního patentu, Praha: Královská česká společnost nauk 1931
- BRODSKÝ, JOSEF, Paměťhodné události církve evangelické v Horních Vilemovicích, <http://www.hornivilemovice.cz/pdf/evsbor.pdf>, 2000
- BROŽ, LUDĚK, Od tolerance k dnešku, in: AMEDEO MOLNÁR – JOSEF B. SOUČEK, LUDĚK BROŽ, BOHUSLAV POSPÍŠIL, JOSEF L. HRMÁDKA, Od reformace k zítřku, Praha: Kalich 1956
- BUCSAY, MIHÁLY, Der Protestantismus in Ungarn. 1521–1978: Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart, II. Vom Absolutismus bis zur Gegenwart, Wien, Köln, Graz: Verlag Hermann Böhlaus 1979

- BURIAN, BOHUSLAV, Toleranční kazatelé na Valašsku (1781–1861): Příspěvek k dějinám valašského evangelictví, Valašské Meziříčí: nákladem vlastním 1938
- BURIAN, ILJA, Dějiny protestantismu v Třebíči a v Horních Vilémovicích, Třebíč: Arca JiMfa 1996
- BURIAN, ILJA, MELMUK, JIŘÍ, MELMUKOVÁ-ŠAŠECÍ, EVA (ed.), Evangelíci v rané toleranční době, 1.–8., Praha: Oliva 1995–1996
- CZEGLE, IMRE, Samuel Szalay a maďarští reformovaní kazatelé: Příspěvky k dějinám česko-maďarských církevních styků v prvním desetiletí po tolerančním patentu, Praha: SR ČCE 1985
- ČÁBELOVÁ, MILUŠE (ed.), Památník farního sboru Českobratské církve evangelické ve Velimi: 1783–2003, Velim: Sdružení Českobratské evangelické mládeže 2003
- ČTYŘI VYZNÁNÍ. Augsburské, Bratrské, Helvetské a České. Se čtyřmi vyznáními starocírkevními a se Čtyřmi články pražskými. Praha: Komenckého (prve Husova) evangelická bohoslovecká fakulta v Praze 1951
- DUCREUX, MARIE-ELIZABETH, Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století, Literární archiv 27 (1994) (Česká literatura doby baroka. Sborník příspěvků k české literatuře 17. a 18. století), 61–87
- DUCREUXOVÁ, MARIE-ÉLISABETH, Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 32/1–2 (1992), 51–80
- ENGELSING, ROLEF, Der Bürger als Leser: Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800, Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag, 1974
- FABINY, TIBOR, Bewährte Hoffnung: Die Evangelisch-Lutherische Kirche Ungarns in vier Jahrhundert, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1984
- FILIPÍ, PAVEL, Církev a církev: Kapitoly z ekumenické eklesiologie, Brno: CDK, 2000
- FIŠER, RUDOLF, Postup rekatolizace a zbíhání českých poddaných do Třebíče a na trebičské panství v polovině 17. století, Z kralické tvrze 9 (1977), 19–29
- FIŠER, RUDOLF, NOVÁČKOVÁ, EVA, UHLÍŘ, JIŘÍ, Třebíč: Dějiny města, 1., Třebíč: Blok 2004
- GOTTAS, FRIEDRICH, Der Protestantismus in Österreich und Ungarn vom Ende des 18. Jahrhunderts (1781) bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts (1918): Parallelen und Unterschiede, Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 109 (1993), 5–36

- GOTTAS, FRIEDRICH, Zur Geschichte des Protestantismus in Oberungarn, Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 110/111 (1994/1995), 131–149
- HOFMANN, FRANTIŠEK, Nové listy a obrazy z minulosti Jihlavy: Od třicetileté války k revolučnímu roku 1848, 1., Brno: Blok 1967
- HOSÁK, LADISLAV, Po stopách emigrace na Slovensku: Uherská Skalice, Časopis národního musea 47 (1923), 197–201
- HREJSA, FERDINAND, Čeští kacíři dvacet let před tolerancí, in: FRANTIŠEK BEDNÁŘ, FERDINAND HREJSA, BOHUSLAV SOUČEK (ed.), Reformační sborník: Práce z dějin československého života náboženského, Praha: Comenium 1921
- HREJSA, FERDINAND, Jan Szalatnay a jeho paměti z doby toleranční, Praha: Blahoslavova společnost 1931
- HREJSA, FRANTIŠEK, Luterství, kalvinismus a podobojí na Moravě před Bílou horou, Český časopis historický 44 (1938), 296–326.474–485
- HROMÁDKA, JOSEF L., Cesty českých evangelíků, Praha: Kalich 1934
- HROMÁDKA, JOSEF L. Ústřední principy protestantské, Praha: Spolek evangelických akademiků „Jeronym“ 1925
- HRUBÝ, FRANTIŠEK, Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou, Český časopis historický 38 (1934), 265–309
- HRUBÝ, FRANTIŠEK, Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou, Český časopis historický 39 (1935), 1–40.237–268
- JANATA, JAN G., ŠUBERT, VÁCLAV, TARDY, HEŘMAN Z, Památka roku slavnostního 1863 tisícileté památky obrácení národu českého na Moravě, Slovensku a v Čechách na křesťanství, Praha: nákladem vydavatelův 1864
- KÁBRT, JIŘÍ, Česká bibliografie v době temna: Od r. 1620 až do sedmdesátých let osmnáctého století, Praha: SPN 1964
- KAŠPAR, LUDVÍK BOHUMIL (ed.), Památník reformované církve Českomoravské obsahující popsání všech sboru evanjelických h. v. v Čechách a na Moravě v jubilejním roce 1881 stávajících, Praha: Spolek Komenského 1881
- KOWALSKÁ, EVA, Evanjelické a.v. spoločenstvo v 18. storočí: Problémy jeho vývoja a fungovania v spoločnosti, Bratislava: Veda 2001
- KOWALSKÁ, EVA, Heretici, bludári a prozelyti: formovanie a vnímanie konfesijnej identity českých protestantov po roku 1781, in: KAREL KUBIŠ, Obraz druhého v historické perspektivě II. Identity a stereotypy při formování moderní společnosti, 2003, Studia historica LII. Acta Universitatis Carolinae Philosophica et Historica 5/1999. Praha: Karolinum, 135–146

- KOWALSKÁ, EVA, Neznámý Institoris? Pokus o portrét Michala Institoris-a Mošovského (1731–1803), *Slovenská literatúra* 47 (2000), 429–442
- LEEB, RUDOLF, Die Zeit des „Geheimprotestantismus“, *Corinthia. Zeitschrift für geschichtliches Landeskunde von Kärnten* 190/1 (2000), 249–264
- LEEB, RUDOLF, Zwei Konfessionen in einem Tal: Vom Zusammenleben der Konfessionen im Alpenraum in der Zeit des „Geheimprotestantismus“ und zum Verständnis der Konfessionalisierung, in: RUPERT KLIEBER, HERMANN HOLD (ed.), *Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte der Donau-Alpen-Adria-Raumes*, Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag, s. 129–150
- LOESCHE, GEORG, Inneres Leben der österreichischen Toleranzkirche: Archivalische Beiträge zur Kirchen- und Sittengeschichte des Protestantismus in Österreich 1781–1861, *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 36 (1915)
- LUKÁŠEK, JOSEF, K dějinám doby toleranční, Praha: Českobratrské družstvo 1939
- MALURA, JAN, KOSEK, PAVEL (ed.), Čistý plamen lásky: Výbor z písní pobělohorských exulantů ze Slezska, Brno: Host 2004
- MARTÍNKOVÁ, LENKA, Agenda pravitatis haereticorum z jihovýchodních Čech jako pramen pro studium tajného nekatolictví v 18. století, in: ZDENĚK R. NEŠPOR (ed.), *Nekatolíci v českých zemích v 18. století*, Ústí nad Labem: Albis international 2007
- MEDEK, ZDENĚK J., Na slunce a do mrazu: První čas josefínské náboženské tolerance v Čechách a na Moravě, Praha: Kalich 1982
- MELMUKOVÁ, EVA, Patent zvaný toleranční, Praha: Mladá fronta 1999
- MELMUKOVÁ-ŠAŠECÍ, EVA, Předpoklady studia předtoleranční církve, in: AMEDEO MOLNÁR, JOSEF SMOLÍK (ed.), *Čeští evangelíci a toleranční patent (SaT 6)*, Praha: Kalich 1982, 89–94
- NEŠPOR, ZDENĚK R., Náboženství na prahu nové doby: Česká lidová zbožnost 18. a 19. století, Ústí nad Labem: Albis international 2006
- NEŠPOR, ZDENĚK R., Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století, Ústí nad Labem: Albis international 2004
- Příhlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Morava, kraj 2 Jihlava, Praha: SR ČCE 1987
- Příhlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Morava, kraj 3 Znojmo, Praha: SR ČCE, 1988
- Příhlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Morava, kraj 5 Olomouc, Praha: SR ČCE 1988.

- Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Čechy, kraj 1 Rakovník, kraj 5 Litoměřice, Praha: SR ČCE 1989.
- Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Čechy, kraj 8 Beroun, kraj 10 Kouřim, kraj 14 Tábor, Pražská města, Praha: SR ČCE, 1996.
- Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Čechy, kraj 15 Hradec Králové, Telč: Veritas 2004.
- Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Čechy, kraj 14 Tábor, 2. opravené a doplněné vyd. Telč: Veritas 2005.
- Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Čechy, kraj 4 Mladá Boleslav. Telč: Veritas 2006.
- REINGRABNER, GUSTAV, *Protestanten in Österreich: Geschichte und Dokumentation*. Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlau 1981.
- RÖSSLER, DIETRICH, *Grundriss der Praktischen Theologie*, 2. rozšířené vyd. Berlin - New York: de Gruyter, 1994.
- RYCHETSKÝ, ČESTMÍR, *Kazatelé a sbory české národnosti církví a.v. a h. v. v Čechách a na Moravě 1781–1918*, Praha: SR ČCE 1983.
- SCHENDA, RUDOLF, *Volk ohne Buch: Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe: 1770–1910*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.
- SCHEUTZ, MARTIN, *Die „fünfte Kolonne“. Geheimprotestanten im 18. Jahrhundert in der Habsburgermonarchie und deren Inhaftierung in Konversionshäusern (1752–1775)*, *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 114/3-4 (2006), 329-380.
- SKALSKÝ, GUSTAV ADOLF, *K 50 leté památce vydání císařského patentu z 8. 4. 1861*, Praha 1911.
- SKALSKÝ, GUSTAV ADOLF, *Z dějin české emigrace XVIII. století*, 1., Choťeboř: Evangelická matice a.v. 1911.
- SKODACEK, AUGUST A., *Lutherans in Slovakia*, Pittsburgh: Slavia Printing Co. 1982
- SMOLÍK, JOSEF, *Vnitřní život toleranční církve*, in: AMEDEO MOLNÁR, JOSEF SMOLÍK (ed.), *Čeští evangelíci a toleranční patent (SaT 6)*, Praha: Kalich 1982.
- ŠTARHA, IVAN, *Hrdelní soudy na Žďársku, I. část, Západní Morava*. *Vlastivědný sborník* 2 (1998), 3–17.

- ŠTARHA, IVAN, Hrdelní soudy na Žďársku, II. část, Západní Morava. Vlastivědný sborník 3 (1999), 3–17.
- ŠTĚŘÍKOVÁ, EDITA, Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století, Praha: Kalich 1999.
- ŠTĚŘÍKOVÁ, EDITA, Exulantská útočiště v Lužici a Sasku, Praha: Kalich 2004.
- ŠTĚŘÍKOVÁ, EDITA, Pozvání do Slezska: Vznik prvních českých emigrantských kolonií v 18. století v pruském Slezsku, Praha: Kalich 2001.
- ŠTĚŘÍKOVÁ, EDITA, Z nouze o spasení: Česká emigrace v 18. století do Pruského Slezska, Praha: Kalich 1992.
- ŠTĚŘÍKOVÁ, EDITA, Zelów: Česká exulantská obec v Polsku, Praha: Kalich 2002.
- ŠTĚŘÍKOVÁ, EDITA, Země otců, Praha: Exulant 1995.
- ŠŮLA, JAROSLAV, Četba tajných nekatolíků třebechovické farnosti v XVIII. století, Východočeský sborník historický 4 (1994), 103–138.
- TOUL, JAN (ed.), Jubilejní kniha českobratrské rodiny k 150letému jubileu Tolerančního patentu 1781–1931, České Budějovice: nákladem vlastním 1931.
- TRILLHAAS, WOLFGANG, Dogmatik, 2. rozšířené vyd., Berlin: Töpelmann, 1967.
- VESELÝ, DANIEL, Dejiny kresťanstva a reformácie na Slovensku, Liptovský Mikuláš: Tranoscius 2004.
- WALTER, PETER, JUNG, MARTIN H. (ed.), Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts: Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.

Misijní akomodace v díle Mattea Ricciho a jeho druhů

Josef Lédl

Summary: Missionary accomodation of Matteo Ricci and his companions.

The Jesuit missionaries of the 16/17th centuries were the first to realize and in their missionary work to take account of the problem of inculturation. They took seriously the culture of other nations and tried to distinguish between what was conditioned by culture and what was common to all people. They were truly convinced about the universality of the christian faith, but at the same time they understood that such universality could not be claimed by European culture. In that they differed from the missionaries of previous centuries as well as from most of their contemporaries. They recognized that Christianity was identified with European culture only by way of accomodation and therefore they saw no reason why it could not be accomodated to other cultures as well. It led them to deep penetration into Chinese culture, so that nowadays, they are regarded as founders of modern sinology. We are indebted to them for dictionaries, language learn-books, numerous translations from Chinese as well as studies of various aspects of Chinese culture. At present their work becomes inspiration for the Asian churches in their search for indentity.

„Nepovažujte za svůj úkol působit na národy, měnit jejich způsoby, zvyky a návyky, nejsou-li zjevně protivně náboženství a řádným mravům, a nevyvíjejte na ně žádný tlak, abyste toho dosáhli. Vždyť co by mohlo být nesmyslnějšího než přesazovat Francii, Španělsko, Itálii nebo některou jinou evropskou zemi do Číny? Tohle vše u nich nezavádějte, leč jediné víru, která způsoby a zvyky jakéhokoli národa nepohrdá ani je neničí a jež vždy předpokládá, že nejsou hříšné, ale spíše si přeje vidět je uchráněné veškeré škody. (...) Nedělejte škodlivé rozdíly mezi zvyky národů a zvyky Evropy; dělejte to nejlepší, čeho jste schopni, abyste se jim přizpůsobili.“

Z dokumentu Posvátné kongregace pro šíření víry (1659)

Dne 24. dubna 1578 za svítání vypluly z lisabonského přístavu tři galeony: Svatý Ludvík, Svatý Jiří a Dobrý Ježíš. Tak začala „největší misionářská práce, kterou svět do té doby viděl.“¹ Jesuitská misie v Číně spojená se

¹ HOLLIS, CHRISTOPHER, *The Jesuits: A History*. New York: MacMillan, 1968. 248 stran, s. 67.

jménem Mattea Ricciho je dodnes předmětem úvah, námětem světových kongresů a inspirací misijních děl. Co na ní bylo tak zvláštního?

„...Ricci pochopil, že křesťanství může být v Číně přijato jen tehdy, jestliže se samo přizpůsobí tomu nejlepšímu, co je v čínské civilizaci. Také si uvědomoval, že s tímto přizpůsobením musí začít sám u sebe, protože „jednat jinak by bylo neodpustitelné sobectví“. Výsledkem toho bylo, že se Ricci vyhýbal závislosti na zahraničních misijních strukturách, jak jen to bylo možné. Slavil eucharistii raději v soukromých domech než v misijních kostelech a dával přednost setkáním v malých diskusních skupinách. Ricci svým postojem dával najevo, že si je vědom toho, že je v zemi hostem. Nechodil tam, kde ho nezvali, a byl-li zván, choval se skromně.

Ricci dokázal to, co se nepodařilo ostatním misiím v Číně: byl plně přijat jako člen vládnoucí třídy vzdělanců. Ricci byl nejen zběhlý v čínské literatuře a filosofii, ale uměl rovněž čínsky mluvit a psát. Schopnost psát je mimořádně důležitá, protože cizince, který neovládá čínské písmo, považují učenci za negramotného, bez ohledu na to, jak plynně ovládá mluvený jazyk.

Ricci též projevil vzácnou schopnost rozlišovat mezi tím, co je kulturní a zvláštní, a tím, co je univerzální a společné všem lidem. Ricci byl jeden z prvních misionářů, kteří brali kulturu vážně. V jeho přesvědčení, že křesťanská víra je univerzální, se obrážely jeho kořeny Evropy XVI. století. Zároveň rozuměl, že evropská kultura není univerzální, a v tom se radikálně lišil od většiny misionářů své doby. V konfrontaci s cizí kulturou a ve snaze přizpůsobit křesťanství této kultuře Ricci poznal, že jeho kultura je jen jednou z mnoha, jíž se křesťanství přizpůsobilo. (...) Ricci neviděl důvod, proč by se podobně nemohlo přizpůsobit i konfucianství a čínskému právu.

Tato otevřenost čínské kultuře ovšem nijak neoslabilu Ricciho misionářskou horlivost. Jesuitská misie v Číně ústila ve křty a zakládání církve.²

Protože vezíme až po uši v kultuře, která vděčí křesťanství za největší část svých inspirací, nedokážeme si dost dobře představit, s jakými těžkostmi se setkávali misionáři, kteří se jako první rozhodli zprostředkovat obsah křesťanské víry jiným kulturám.

Za autora pojmu „misijní akomodace“ bývá považován Ricciho současník a řádový spolubratr Robert de Nobili, ovšem fenomén akomodace je ve skutečnosti starý jako křesťanství samo. Setkáváme se s ním už v NZ (srv. Sk 17,22–33). Dogmatická tvorba prvních koncilů není nic jiného než formulace článků víry řečí řecké spekulativní filosofie. Corpus iuris canonici vychází z římského práva. Spojení křesťanství s evropskou kul-

² ADAMS, DANIEL J., *Teologie napříč kulturami. Západní úvahy v Asii*. Přeložil Luděk Brož, Praha: Metanoia Press, 1999, s. 43–46.

turní tradicí bylo (a dosud mnohdy je) natolik pevné, že křesťanští misiónáři často nedokázali rozlišit co je *depositum fidei* a co je pouhá kulturní forma. Příhodilo se to i těm, kdo rozlišovat chtěli (stalo se to i P. Riccimu, jak uvidíme). Dokonce ještě v XIX. století někteří misionáři dokazovali nadřazenost křesťanství např. kanalizací, vodovodem nebo železnicí.

J. Thauren³ definuje akomodaci jako „přizpůsobení subjektu misie objektu misie, zahrnující v rámci určitých mezí veškeré snažení a vycházející z akceptace národního ducha, životních podmínek a dosavadního kulturního vývoje.“ Rozlišuje přitom přizpůsobení zevnějšku (vzhledu), jazykové, estetické, sociální a právní, intelektuální, etické a náboženské. Malý bohovědný slovník⁴ říká, že „misijní akomodace znamená přizpůsobení evangelizačního úsilí tradici, duchu a životním podmínkám misionovaných národů v rozmezí věroučného a mravoučného programu Církve.“ V takovémto pojetí má akomodace pouze didakticko-pedagogický význam. V novější době se ovšem někteří misiologové začali zajímat i o theologický rozměr akomodace. Mluvili o tzv. inkorporativní akomodaci a uvažovali o začlenění pohanských kultur, v míře, v níž obsahují přirozené hodnoty, do mystického těla Kristova.⁵ Didakticko-pedagogická akomodace je problém spíše všeobecně lidský než specificky misijní a je úkonem praktického rozumu, zatímco inkorporativní akomodace se zakládá (v katolickém pojetí) na vztahu přirozenosti a milosti (*gratia supponit naturam*).

Specifickým problémem se stala akomodace na počátku novověku, kdy se setkala evropská a se západní kulturou spjatá církev s východním náboženstvím a kulturou. Tzv. spor o obřady⁶ vrátil církev o staletí zpět. Ve XX. století se katolická církev v dokumentech papežů Pia XI. (AAS 28, 1936, 406–409) a Pia XII. (AAS 32, 1940, 24–26) s tímto sporem vyrovnává postojem, který v podstatě odpovídá situaci před r. 1704.

Dnes se spíše než o akomodaci mluví o inkulturaci a její těžiště se hledá zejména na poli liturgie, katecheze, domorodého umění a filozofie, v etice a právu. V souboru zjevených pravd nesmějí být prováděny žádné škrty, ale na druhou stranu nesmějí být ignorovány přirozené hodnoty nekřesťanských kultur. Při posuzování etických, morálních a sociálních otázek je důležité chápat, že ne všechny v církvi tradované pojmy jsou

³ Lexikon für Theologie und Kirche, sl. 243.

⁴ Malý bohovědný slovník, Česká katolická charita 1963, s. 20.

⁵ LThK (pozn. 3), tamtéž.

⁶ Viz níže: Spor o obřady.

součástí souboru zjevených pravd jen proto, že jim bylo dlouho či dokonce odnepaměti vyučováno. (Příkladem mohou být třeba tzv. kardinální ctnosti.) Prosazování „evropanství“ místo křesťanství je dnes (přínejméně v teorii) překonáno.

Misie v Číně

Zbožná tradice chtěla, aby čínským věrozvěstem byl apoštol Tomáš, ovšem zatím se to nikomu nepodařilo dokázat. První formou křesťanství na čínském území, o které existují záznamy, byl nestorianismus. V VII. století ktésifónský katolikos vysílá do Číny oficiální poselstvo vedené biskupem Abrahamem. Císař biskupa i s jeho doprovodem přátelsky přijal a dovolil mu svobodně hlásat křesťanské učení. Zpočátku bylo křesťanství v Číně především záležitostí cestujících obchodníků a kněží, kteří je doprovázeli, ale pomalu se rozšířilo i mezi místní obyvatele. V IX. století bylo však císařským ediktem křesťanství zakázáno.

Druhou etapu zaznamenalo křesťanství v XIII. století za vlády mongolské dynastie Jüan. Na někdejší nestoriánskou misií tehdy navázal Mar Jabáláká, který se stal roku 1245 perským patriarchou. Po nestoriánech přišel do Číny i první katolický misionář, italský františkán Giovanni de Montecorvino, pro nějž bylo zřízeno v Pekingu arcibiskupství. Obě misie mají zásluhu na tom, že více než 30 000 Číňanů a Mongolů přijalo křesťanství. S pádem mongolské dynastie vzala za své jak misie nestoriánská, tak i františkánská, protože Číňané se rozhodli křesťanství jakožto cizí živel zlikvidovat. Když do země vstoupili jesuité, nezbyly tu po křesťanství už téměř žádné stopy...

Macao (1582–1583). Matteo Ricci dostává od svého superiora Valigna na příkaz, aby se učil čínsky, aby studoval čínské klasiky a připravoval se na svůj vstup do Říše středu. Od srpna 1582 do září 1583 se Ricci věnuje intenzivnímu studiu čínského jazyka a písma. Díky své mimořádné paměti a jím vyvinutým mnemotechnickým metodám dělá velké pokroky. V dopise ze 13. 2. 1583 o tom píše:

„Teď několik slov o čínském jazyku (...) co se týče mluvené řeči, je tak mnohozná, že obsahuje spoustu slov, která znamenají víc než tisíc věcí a často není jiného rozlišení mezi jedním a druhým významem, než výslovnost vyšším nebo nižším hlasem čtyřmi odlišnými tóny; a tak když mluví, často raději napíše, co chtějí říci, aby jim bylo rozuměno; písmena jsou totiž odlišná jedno od druhého. (...) Je tolik písmen, kolik je slov nebo věcí, proto je jich skoro šedesát tisíc a všechna jsou

velmi složitá a propletená. (...) Jejich psaní je spíše malování a tak píší štětcem jako naši malíři.⁷

Po několika neúspěšných pokusech dostávají Ricci a jeho společník Ruggieri koncem roku 1583 povolení vstoupit do Číny a usadit se ve městě Čaočching v provincii Kuantung. Vydají se tam pěšky.

Desátého září dorazili Ricci a Ruggieri s povolením prefekta Wang Pana do Čaočchingu v provincii Kuantung a založili tam první jezuitskou residenci. Postavili si dům a kapli a začali působit oblečení jako buddhističtí bonzové v šafránovém rouchu a s vyholenými hlavami. Brzy však přišli na to, že se mniši netěší u čínského obyvatelstva žádné zvláštní vážnosti. „Ačkoli se na ně lidé obracejí ve významných okamžicích života, neznamená to, že by se na ně dívali jinak než na placené řemeslníky. Jejich práce je zajisté choulostivá a někdy i nebezpečná, avšak to je nikterak nepovyšuje nad jiné odborníky, kterým se platí za odvedenou práci.“⁸ Ricci tedy přijal oděv učenců a ke svému počínštlému jménu Li Ma-tou si přidal společenské jméno (c') Si-tchaj („velký [=daleký] západ“). K evangelizaci přistupovali jesuité velmi opatrně. Ruggieri o tom píše generálnímu představenému Acquavivovi:

„Z tohoto hlediska je nezbytné postupovat s tímto lidem velmi mírně a nenechat se pohnout nemírnou horlivostí, neboť je velice snadné je ztratit. Říkám to proto, že tento lid je velmi nepřátelský vůči cizincům a zvláště se obává křesťanů, chápaje je jako Portugalce a Kastilce, které má za válečnický národ.“⁹

Akty nepřátelství na sebe nedaly dlouho čekat:

- 1584: Ricci je obviněn, že organizuje prodej čínských dětí do otroctví v Macau.
- 1585: Ricci je obviněn, že znásilnil ženu mladého konvertity.
- 1588: Misionáři jsou obviněni ze spiknutí proti státu.

Všechna tato obvinění Ricci před čínským tribunálem v Kantonu vyvrátil. V květnu 1589 nový místodržící Liu T'ie-čhaj veřejným ediktem vyhnal misionáře z města.

⁷ RICCI, MATTEO., *Lettere (1580–1609)*. Macerata: Quodlibet, 2001, s. 45.

⁸ KAMENAROVIČ, IVAN P., *Klasická Čína*. Přeložila Anna Hánová. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001, s. 146.

⁹ GERNET, JACQUES, *Chine et christianisme. Action et réaction*. Paris: Gallimard, 1982, s. 25.

Další etapou Ricciho misie je město Šaočou, kde setrval do roku 1595. V letech 1595–1598 působil v Nančangu, od roku 1599 do roku 1600 sídlil ve městě Nančino, které podle jeho slov považují Číňané za *più bella città di tutto il mondo*.¹⁰ Založil zde svou čtvrtou rezidenci. Navštívil zdejší astronomickou observatoř a vyrobil pro ni přístroje. Také tu potkal jednoho ze svých největších budoucích přátel a pomocníků, učenice jménem Sü Kuang-čchi, jenž při křtu přijal jméno Pavel a velmi se zasloužil o Ricciho vstup do hlavního města říše.

24. ledna 1601 vstupuje Ricci do Pekingu. Nazítří časně z rána předává své dary pro císaře eunuchům. 27. ledna jsou dary odevzdány císaři. Mezi dary jsou mapa světa, velké bicí hodiny, klavichord a dvě prismata. V doprovodném dopisu Ricci napsal: „Váš bezvýznamný poddaný se výtečně vyzná v astronomii, geografii, geometrii a matematice.“¹¹ Přes zamítavé stanovisko ministerstva obřadů povoluje císař jezuitům bydlet v sídelním městě. Na císařův rozkaz vyučuje Ricci dvorní matematiky obsluze hodin. Učí též dvorní hudebníky hře na klavichord; eunuchové musí před císařem zpívat jeden z Otto canzoni, které Ricci na žádost císaře mezitím složil. Později císař dokonce pověřil Ricciho, aby vyučoval jeho oblíbeného syna. Po nepříjemné epizodě uvěznění ve „vězení pro barbary“, kam byl uvržen rozhodnutím tribunálu pro cizince, se Ricci těší naprosté svobodě pohybu, kterou využívá k navazování přátelských vztahů s osobami, majícími vliv u dvora. Setkává se s Li Č'-cao, s nímž naváže intenzivní spolupráci v oblasti astronomie, geografie a matematiky. Císař povýší Ricciho do hodnosti mandarína (*kuan*) bez úřadu a vydržuje ho spolu s jeho spolubratry na účet státu.

- Roku 1603 vydává Ricci traktát Tchien-ču š'-i („Pravá idea Pána Nebes“), jakýsi katechismus, který vyvolá velkou nevoli buddhistů a pokus některých mandarínů odejmout Riccimu státní finanční podporu.
- Roku 1605 vydává Ricci Dvacet pět sentencí a reformuje čínský kalendář. Téhož roku otevírá nový řádový dům a kostel.
- Roku 1607 přeloží Ricci a Pavel Sü Kuang-čchi do čínštiny Euklidovu Geometrii: „Náš doktor Pavel se mnou přeložil velmi elegantně do

¹⁰ RICCI, Lettere, s. 275.

¹¹ CCHAJ SIAO-ČCHING, L'apport des missionnaires jésuites dans les relations culturelles et scientifiques entre la Chine et l'Europe du XVIe au XXe siècle [diplomová práce]. Lyon, 2001. Ecole nationale supérieure des sciences de l'information et des bibliothèques, s. 22.

čínskému písmu šest prvních Euklidových knih (...) a rychle je nechal vytisknout velice krásným písmem.“¹² Tímto činem a dalšími vědeckými počiny si oba získali velikou autoritu (a to i co se týče jejich misionářského díla): „...a tak nám všichni dávají v této věci přednost a projevují nám neobyčejnou úctu.“¹³

- Roku 1608 začíná Ricci psát své hlavní literární dílo *Della entrata della Compagnia di Gesù e Cristianità nella Cina*.

Rok 1610 byl rokem literárních zkoušek a Peking byl zaplaven velkým množstvím kandidátů. Ricci přijímá až dvacet návštěv denně: „Mým údělem jsou neustálé návštěvy šlechticů, kteří nepřetržitě přicházejí a vyptávají se na naši víru a naše vědy...“¹⁴

Ricci se už delší dobu cítí unavený. Připadá mu, že Čína pomalu strahuje jeho pevnou konstituci: „Vpravdě se nemohu nadíti dlouhého věku, už teď jsem celý šedivý, a ti Číňané se podivují, že ve věku tak málo pokročilém jsem tak starý, a nechápou, že oni sami jsou příčinou mých bílých vlasů.“¹⁵

3. května vyčerpaný Ricci uléhá, po několika dnech přijímá poslední pomazání a viaticum. 11. května 1610 umírá, nešťasten, že se mu nepodařilo obrátit na víru císařskou rodinu. Císař vydává zvláštní dekret, jímž – poprvé v dějinách – výslovně povoluje pohřbít cizince v čínské zemi. Ricciho hrob se nalézá v zahradě poblíž náměstí Nebeského klidu. Vedle této zahrady dnes stojí Ústřední škola Komunistické strany Číny.¹⁶

Problémy, nedorozumění a překážky

Nebesa nemluví.

Hovory Konfuciovy XVII,19

První Ricciho snahou bylo vyhledat v čínské tradici něco, co by se shodovalo s křesťanským učením, aby na to mohl navázat. Vycházel přitom z předpokladu, že křesťanství bude pro Číňany přijatelné jen tenkrát,

¹² RICCI, Lettere, s. 468.

¹³ RICCI, Lettere, s. 496.

¹⁴ RICCI, Lettere, s. 391.

¹⁵ RICCI, Lettere, s. 401.

¹⁶ MADELIN, HENRI SJ, L'héritage de Matteo Ricci en Chine, La Croix, 21.2. 2002.

když jim bude předkládáno ne jako něco absolutně cizího, ale naopak jako něco blízkého. To nutně vedlo k intruzi evropských vzorců uvažování do čínských textů a v důsledku toho i k nevyhnutelným interpretačním omylům.

Jako jiní misionáři měl i Ricci problémy s nalezením vhodných čínských ekvivalentů pro křesťanské pojmy. Problémem byl už základní pojem „Bůh“. V lidovém synkretistickém náboženství a v čínském buddhismu sice vystupovala různá božstva, ale Ricci si kladl za cíl oslovit především konfuciánské vzdělance, pro které to všechno byla pouze symbolika, ne-li přímo primitivní pověra. Studium čínských klasiků dospěl Ricci k (mylnému) mínění, že Číňané byli původně monotheisté uctívající Pána nebes, kterážto úcta časem zdegenerovala v „hmotařské“ uctívání Nebes samotných. Později tento názor změnil a nabyl (rovněž mylného) dojmu, že i výraz Nebesa je nutno chápat (mono)theisticky. Ve skutečnosti znamenají formulace klasiků „ctít Nebesa“ nebo „bát se Nebes“ cosi odlišného. Nepoukazují k jedinému všemohoucímu Bohu, nýbrž vyjadřují myšlenku podřízení se světovému řádu (*li*). Nebeský vládce, Šang-ti, je pak projekcí pozemského císaře (*ti*) a jeho funkce jsou úzce svázány s výkonem císařské moci. Většina konfuciánů pokládala pojem Pán nebes prostě za synonymum slova Nebe.

Historicky byl Šang-ti původně hlavním bohem pantheonu dynastie Šang, která byla násilně svržena roku 1122 př. Kr. rodem Čou. Aby opodstatnil svůj nárok na trůn, postavil rod Čou proti hlavnímu bohu svržené dynastie nového boha *Tchien* („Nebe“).

Křesťanská víra se vztahuje k (trans)personálnímu a transcendentnímu Bohu, oproti tomu *Tchien* Číňanů představuje pojetí, v němž se mísí náboženské s profánním. Když člověk zdvihne hlavu a vidí nebe, nazve je Nebeský Pán. To neznamená, že by nad Nebem byl ještě nějaký jiný vládce.¹⁷

Konfuciánské chápání Nebe zahrnuje tři odlišná hlediska. Nebe se projevuje zároveň a neoddělitelně jako:

- obloha, nekonečné nebe nad hlavou,
- odplatitel dobra a zla,
- stálý zdroj světového řádu (*li*) a světové energie (*čchi*).

¹⁷ PCHI-SIE LUN, citováno podle GERNET, JACQUES, *Chine et christianisme. Action et réaction*. Paris: Gallimard, 1982, s. 267–268.

Ricciho ztotožnění křesťanského Boha s čínským Nebeským vládcem bylo pro většinu místních učenců nepochopitelné, ba pohoršující.

„Je jeden barbar z dalekého Západu za mořem, jménem Li Ma-tou, příjmením Si-tchaj, který přišel do Číny počátkem éry Wan-li s několika druhy. Napsal knihy, z nichž jedna se jmenuje Tchien-ču š'-i („Pravá idea Pána Nebes“). (...) Jeho nápady a myšlenky jsou výstřední a rozporuplné, zdánlivě hluboké a vytříbené, ve skutečnosti však mělké a hrubé. (...) Začíná tím, že říká, že Pán Nebes je *li* („princip světového řádu“), pokračuje tím, že říká, že je to *šen* („duch“) a končí tvrzením, že je to *Jie-su*, zločinec z jedné západní říše za doby dynastie Chan.“¹⁸

Další nesnázi křesťanských misionářů v Číně byla nemožnost vyložit ideu stvoření. Neoddělitelnost viditelného nebe a Nebe jako principu zajišťujícího světový řád, jakož i korelace mezi hmotou/tělem (*ti*) a pohybem (*jung*) jsou pro čínské chápání právě tak principiální jako rozdíl mezi stvořením a Stvořitelem pro křesťanskou koncepci světa.

„Všechno, co je pod Nebesy je jen jedna věc. (...) Nebe a Země jsou jedna věc a neobsahují nic dvojitého.¹⁹ „Nebeský vládce“ je jen jednající ctnost (*te*) Nebes. (...) Hmota a duch nejsou dvě věci, nýbrž táž věc nahlížená ze dvou úhlů pohledu.“²⁰

Čínské myšlení popírá rozdíl mezi mnou a světem, duchem a hmotou, božským a světským. Někteří křesťanští misionáři proto obviňovali Číňany z nedostatku logického uvažování a snažili se je vystříhat před „chybami úsudku“. Nepochopili, že stojí před naprosto odlišnou koncepcí světa a zcela jiným způsobem myšlení, které jsou v úzkém vztahu s čínskou morálkou, náboženstvím, společenským řádem a politikou. Číňané založili svou filosofii na zcela jiných základech než Evropané. Ricci musel zasvětit svůj nejdelší traktát téměř úplně snaze dokázat všemožnými argumenty existenci čistě duchovních substancí. Rovněž Ricciho následovník Adam Schall v díle Ču-č' kung-čeng („Důkazy, že Pán Nebes řídí svět“), vydaném kolem roku 1626, vysvětluje, že

„Bůh křesťanů, na rozdíl od nejvznešenějších čínských pojetí, je ve své podstatě naprosto odlišný od Nebe, Země a deseti tisíc věcí (tj. všeho)..., nepochází z *Tchaj-ti* („původu světa“), nestřídá se v něm *jin* a *jang*, naopak: *Tchaj-ti*, právě

¹⁸ PCHI-SIE KUAN-ŤIEN LU, GERNET, s. 269.

¹⁹ Citace ALFRED FORKE, Geschichte der neueren chinesischen Philosophie, Hamburk 1938, podle GERNETA, s. 273.

²⁰ LONGOBARDO, s. 77, podle GERNETA, s. 274. NICCOLO LONGOBARDO byl superiorem čínské jesuitské misie od roku 1613.

tak jako *jin* i *jang* jím byly stvořeny. On stvořil všechno a není nic, co by se vymykalo jeho svrchované vládě.“²¹

Longobardo si stěžuje, že na podobnou argumentaci Číňané odpovídají: „Tak dobře. Jestliže váš Bůh je náš Šang-ti, nemusíte nám nic vysvětlovat, protože my víme lépe než vy, co je Šang-ti.“²²

Někteří misionáři pochopili, že v čínském pohledu na svět není místo pro jakýkoliv dualismus, ani pro osobního Boha, ale vyvodili z toho nepřesný závěr, že Číňané jsou skrznaskrz hmotáři a atheisté. „Jejich tajná filosofie je čirý materialismus,“ píše Longobardo²³ a Le Comte v dopise kardinálu Bouillonovi uvádí: „...v jejich dílech se nenachází nic než rafinovaný ateismus a odpor k jakémukoli náboženskému uctívání.“²⁴

Ale z čínského pohledu byli pravými materialisty právě misionáři, protože se snažili zbavit vesmír všech jeho neviditelných sil a udělat z něj pouhou věc, řízenou zvenčí a zbavenou své spontánní inteligence, jejímž důkazem jsou všichni živí tvorové. „Má snad smysl,“ táže se Chuang Wen-tao, „pod záminkou uctívání Pána Nebes prohlašovat, že Nebe a Země jsou bez rozumu?“²⁵ a Jang Kuang-sien píše: „Kdyby Nebe bylo stvořeno Pánem Nebes, bylo by pouhou necitlivou věcí. Jak by pak mohlo zrodit deset tisíc bytostí? (...) Je ve shodě se zdravým rozumem říkat, že někdo stvořil dvě prvotní energie (*jin* a *jang*), které dávají život všem bytostem?“²⁶ Zkrátka: bohové a duchové jsou jen subtilnější formou celosvětové energie (*čchi*), která je prostřednictvím principů *jin* a *jang* původem všech věcí světa. Rozdíl mezi hmotou a duchem je pouze ve stupni, nikoli v podstatě. Hmota sama je rozumná. Ne že by měla schopnost vědomého a reflexivního myšlení, ale má jakousi spontánní inteligenci, působící, že *jin* se spojuje s *jang*, a řídicí nesčíslné kombinace těchto dvou protikladných sil. Když chce Longobardo vysvětlit, čemu Číňané říkají *li*, píše, že se tím míní

„nekonečná, věčná, nestvořená, neporušitelná substance bez počátku a konce. Není to jen fyzický princip nebe, země a ostatních hmotných věcí, ale i morální princip ctností, obyčejů a jiných věcí duchovních.“²⁷

²¹ GERNET, s. 275.

²² LONGOBARDO, s. 86, citováno podle GERNET, s. 272.

²³ LONGOBARDO, s. 58, citováno podle GERNET, s. 276.

²⁴ GERNET, s. 276.

²⁵ PCHI-SIE TIE, V, 20b, GERNET, s. 277.

²⁶ PCHI-SIE LUN, s. 1106, GERNET, s. 277.

²⁷ LONGOBARDO, s. 78, GERNET, s. 279.

Originalita čínského myšlení se projevuje zejména tím, že odmítá činit rozdíl mezi statickou věčnou pravdou a dynamickým světem jevů a oddělovat rozum a cit.

„Obtíž, jak čínsky vyjádřit např. čím se liší obecné a zvláštní, ne příležitostně, ale bytostně, ve své podstatě, zná každý, kdo se někdy snažil přeložit do čínštiny pojmy vzniklé v ohebných jazycích typu řečtiny, latiny nebo sanskrtu.“²⁸

Lingvistické struktury kladou nevyhnutelně otázku po způsobu myšlení. Misionáři byli překvapeni, že u Číňanů nenacházejí myšlenková schémata, na něž byli zvyklí, a tak je obviňovali z nelogičnosti.

„Myšlenku uchopujeme už přizpůsobenou možností řeči. (...) To, co můžeme říci, vymezuje hranice a určuje strukturu tomu, co můžeme myslet. Jazyk dodává základní konfiguraci vlastností, které přičítáme věcem.“²⁹

Tak např. Aristotelových deset kategorií odpovídá mluvnickým kategoriím řeckého jazyka:

„...a nad touto kategorizací se rozprostírá pojem „bytí“, jenž všechno zastřešuje. Řečtina nejen že má sloveso ‚bytí‘ (což není samozřejmostí v každém jazyku), ale používá je zcela zvláštním způsobem... Jazyk umožňuje používat ‚bytí‘ jako objektivizující pojem, jež filosofická reflexe může užívat, analyzovat, situovat jako kterýkoliv jiný koncept.“³⁰

Oproti tomu čínská tradice vychází ze zcela odlišných jazykových předpokladů.

„Jediná civilisace, která zanechala důležité svědectví zpracované filosofické reflexe, aniž by se odvolávala na jazyk indoevropského typu, je civilisace čínská. Není možno si představit jazykový model odlišnější od řečtiny, latiny nebo sanskrtu, než je model čínský. Čínština představuje naprostou zvláštnost mezi světovými jazyky tím, že nemá žádné gramatické kategorie...: nic tu viditelně neodlišuje sloveso od adjektiva, přístavek od doplňku, podmět od přísudku. Po pravdě řečeno: tyto kategorie v čínštině existují pouze implicitně ve vztahu k jiným jazykům. Čínština nemá ani sloveso existence, nic, co by umožňovalo přeložit pojmy „bytí“ nebo „jsoučno“, které je tak snadné vyjádřit v řečtině substantivy το ὄν nebo οὐσία. Pojem bytí jako statické a věčné reality, odlišné od všech jevů, je v Číně neznámý... jedinou věčnou skutečností je Tao, spontánní řád, jenž vládne všem změnám (...)

²⁸ GERNET, s. 323.

²⁹ BENVENISTE, EMILE, Problèmes de linguistique générale. Paris: Gallimard, 1966, s. 63.

³⁰ BENVENISTE, s. 71.

Zvládání čínské řeči uvádí do pohybu jiné myšlenkové mechanismy a rozvíjí jiné schopnosti, než ty, které preferuje Západ. Shoda a kombinace jsou důležitější než logická členění (...) Ze svého úhlu pohledu Číňané obviňují misionáře, že užívají „všechny druhy oddělování a vymezování“ a že „se vrhají do nekonečných nepochopitelných mudrování“³¹

V historii západního myšlení je rozdíl mezi podstatou a případkem natolik základní, že je třeba velkého úsilí, chceme-li se od něj osvobodit. Tento rozdíl vyplývá z mluvnického rozdílu mezi substantivem a adjektivem. Aby vyjádřil pojem podstaty a případku, které jsou tak důležité pro demonstraci křesťanských pravd, musel Matteo Ricci přeložit podstatu jako *c'-li-če* („to, co stojí samo sebou“) a případek jako *i-laj-če* („to, co se opírá o něco jiného“). Toto rozlišení se z čínského pohledu jeví jako cosi naprosto svévolného a umělého, protože jazyk pro nic takového neskýtal oporu.

Na ospravedlnění těchto kategorií uváděl Ricci tento příklad: „Předpokládejme spojení ‚bílý kůň‘, v němž máme slova ‚bílý‘ a ‚kůň‘. ‚Kůň‘ je podstata (*c'-li-če*) a ‚bílý‘ je případek (*i-laj-če*). I kdyby nebyl bílý, je kůň koněm, zatímco kdyby nebylo koně, nemohlo by být ani nic bílého.“

K tomuto příkladu byl nejspíš inspirován paradoxem čínského sofisty Kungsun Lunga (320–250 př. Kr.) *paj-ma fej-ma jie* („bílý kůň není kůň“). Ovšem Kungsun Lung na rozdíl od Ricciho příkládá slovům „bílý“ a „kůň“ stejný význam. „Kůň, který není spojen s bílou, je kůň. Bílá, která není spojena s koněm, je bílá.“³²

Čínská slova se nevztahují k nehybným abstrakcím, nýbrž k dynamickým pojmům, které se definují opozicemi a komplementaritou. Čínští myslitelé se nezabývají věčnými jsovcy, ale růstem a úpadkem. Čínské pojetí lidské přirozenosti se vztahuje k řádu rozvoje v souladu s přírodou. A právě tak se základní pojem *li* nevztahuje k nehybnému zákonu, vnějšmu světu a veškerenstvu; představuje naopak myšlenku vnitřní organizace a vývoje.

Je pochopitelné, že P. Ricci viděl v *li* něco jako hypostasi nebo platónskou ideu. Riccimu připadalo absurdní, že Číňané nechápou, že svět musí mít příčinu a důvod existence, a že tou příčinou a důvodem je Stvořitel. Z druhé strany Číňanům připadala představa, že svět by mohl být vytvořen, směšná.

³¹ GERNET, s. 325–328.

³² KUNG-SUNG LUNG-C', GERNET, s. 329.

Riccimu se sice celkem úspěšně podařilo přeložit termíny tomistické filosofie do řeči, jejíž duch se jim vzpíral, ale přitom zřejmě buď nerozeznal nebo podcenil spjatost jazyka s myšlením. Pokud se učení o Pánu nebes zdálo být mnohým Číňanům hrozbou tradici, dobrým mravům a státu, nešlo vždy o pouhou xenofobii.

Jednou z příčin úspěchu misionářů v Číně počátkem XVII. století, byla kromě jejich matematických, kartografických a astronomických schopností jejich pojednání o morálce. Čínským literátům se zamlouvala díla evropské antiky. Nacházeli v nich podobnosti s vlastní tradicí. „Ovládat sebe sama“ (*kche-ti*) bylo přikázání, které nacházeli v Konfuciových Hovorách (*Lun-jü*). Nalézali tam rovněž „zlaté pravidlo“ evangelia: „Co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim“ (XII,2). Tyto analogie zaujaly jak evropské misionáře, tak i čínské vzdělance. První Ricciho prací v čínštině bylo útlé dílko *Ťiao-jou lun* („O přátelských vztazích“), sbírka sentencí převážně z antických autorů. Ricci o něm píše ve svém listu z 14. srpna 1599: „Tento traktát o přátelství mně a Evropě získal více důvěry, než všechno, co jsme do této doby vykonali.“³³

Čínská morálka se podobá morálce stoiků. Učí, že je třeba poklidně přijímat svůj osud a spokojit se se svým údělem. Misionáři nacházeli i další podobnosti. Například zpytování svědomí. Čínští literáti oné doby měli ve zvyku tzv. *ž'-sing* nebo také *c'-sing*, denní zkoušku či zkoušku sebe sama. V době dynastie Ming byly také velmi populární spisy zvané *Kung-kuo ke*, jakási „zpovědní zrcadla“ k zjišťování dobrých a zlých činů. Mezi vzdělanci byla běžná i praxe askese.

Oddanost vůči Nebi, snaha přemáhat vášně, zpytovat sebe sama, asketické tendence – to všechno se zdálo sbližovat čínské vzdělance a misionáře, „vzdělance ze Západu“. Ale podobné není ještě stejné. Čínští literáti nezpytovali svědomí proto, aby prosili Nebe za odpuštění svých hříchů, nýbrž proto, aby se lépe poznali a sami sebe lépe řídili. Základem čínské morálky je zlepšování sebe sama vlastními silami. Proto byla pro Číňany idea zástupné oběti čímsi zcela nepochopitelným.

Čínská představa kontinua, „je jen Jedno,“ odmítá stavět přehradu mezi imanencí a transcendencí, člověka a Nebe, život a smrt. Původně byl obřad uctívání předků vyhrazen vládnoucímu rodu. Postupně se však rozšířil mezi veškeré obyvatelstvo. Misionáři byli postaveni před veliký problém: mnozí z těch, kteří byli ochotni přistoupit na víru barbarů se nechtěli

³³ RICCI, Lettere, s. 276.

vzdát uctívání předků. Jedním z pěti základních vztahů konfuciánské školy je synovská oddanost (*siao*). Děti jsou poslušny svých rodičů, pokud tito žijí, a když zemřou, přinášejí jim oběti. Ricci se nakonec rozhodl, že se nejedná o náboženský, nýbrž o civilní akt, a uctívání předků povolil (to spolu s povolením ctít Konfucia bylo hlavní obžalobou ve sporu o obřady), on sám však byl vystaven útokům za nedostatek lásky k rodičům.

„Li Ma-tou se přeplavil deset tisíc *li* přes moře, aby přijel do Číny. Vzal s sebou své rodiče, ženu a děti? (...) Obžalovávám ho, že se dopustil veliké bezbožnosti, když mluví o synovské oddanosti a přitom svou rodinu opustil.“³⁴

Dále byla misionářům vytýkána nemravnost, protože na svých shromážděních dopouštěli, aby se spolu setkávali lidé obou pohlaví. Čínské mravy jsou v této věci velmi striktní. Od věku sedmi let se dívky a chlapci nesmějí setkávat. Roku 1616 byli v Nankinu obžalováni misionáři, protože „se přiblížili k ženám, aby je mazali svatými oleji“. Čínští kritikové vyčítali misionářům, že zatímco se volně přibližují k ženám, které se staly křesťankami, jsou příliš přísní vůči mužským konvertitům a nařizují jim, aby zapudili své konkubíny. „V jejich zemi,“ píše Čang Kuang-tchien, „má panovník stejně jako prostý člověk jenom jednu ženu. Nemají ani favoritky ani konkubíny. (...) Proč ti ničemní barbari chtějí vnašet rozbroje do našich ctihodných tradic svým barbarickým zvykem jednoženství?“³⁵ A buddhistický mnich Čcheng-jung obviňuje křesťany ze zvrácenosti: „Považují otce za bratra a panovníka za přítele, posílají si projevy soustrasti k narozeninám a blahopřání k úmrtí...“³⁶

„Když Matteo Ricci a později i ostatní jesuitští misionáři předkládali křesťanskou zvěst v rámci čínské konfuciánské tradice, vsadili bezpochyby na tuto velkou etickou tradici v naději na její završení v Ježíši Kristu. Podstoupili tím ale riziko, že křesťanství bude v Číně interpretováno především jako morální učení a že tím utvrdí čínské intelektuály v představě o jejich kulturní soběstačnosti.“³⁷

Jak se však nakonec ukázalo, největším rizikem této metody nebylo, že by snad byla neúčinná, ale to, že podle názoru jiných misionářů byla z morálního hlediska zavrženíhodná. Ricciho misijní praxe obsahovala

³⁴ PCHI-SIE ŠUO, GERNET, s. 254.

³⁵ PCHI-SIE ČAJ-JAO LÜE-I, V, 29a, GERNET, s. 259.

³⁶ PCHI-TCHIEŇ ČU-ŤIAO, GERNET, s. 260.

³⁷ CHARBONNIER, JEAN, En Chine Continentale, un Christianisme en mutation [online] 1997. Dostupné z: <<http://www.sedos.org/french/Charbonnier.html>>.

opravdu některé prvky, které se mohly jevit jako přinejmenším povážlivé. To, že se oblékali nejprve jako bonzové a potom jako čínští mandaríni se mohlo vykládat jako maska, převlek, který má místní obyvatele uvést v omyl, jako přisvojování si falešné identity. Thomas Merton ovšem s tímto pohledem nesouhlasí:

„Když si Ricci oblékl šat konfuciánského učence, nebyla to jezuitská kamufláž. Jesuité nosili tradiční čínský oděv, protože si zasloužili toto privilegium právě tak jako místní vzdělanci. Vybojovali si místo mezi mandaríny díky svým vědeckým a filosofickým znalostem.“³⁸

Tzv. „čínským obřadům“, tj. uctívání Konfucia a předků, a námitkám proti nim bude věnován samostatný odstavec, zde jenom stručná poznámka: hlavní rozepře se týkala pochopitelně theologických otázek, ale v souvislosti s obřady padla i obžaloba jezuitů z laxismu – tím, že dopouštějí, aby čínští křesťané zůstali v zajetí modloslužby, vážně ohrožují jak jejich naději na spásu, tak i mravní život.

Snad nepovážlivější, a to i ze současného hlediska, je fakt, že se Ricci ve snaze dostat se do hlavního města říše a k císařskému dvoru dopouštěl podplacení. Z čínského hlediska bylo ovšem vše v pořádku. Obdarovávat mocné je součástí etikety a chápe se jako zdvořilost. S pomocí určité sofistiky by se dalo Ricciho jednání vykládat jako součást akomodace; Ricci se zkrátka nejen obléká, ale i důsledně chová jako příslušník čínské vládnoucí třídy. Rozhodující je i tady intence, a tak nad touto součástí Ricciho misijní praxe zůstává viset otazník.

Ricciho dědicové

Výstižné shrnutí podává Cchaj Siao-čching:

Ricciho způsob evangelizace byl úspěšný, protože respektoval čínské zákony a zvyky. Ricci a ostatní misionáři té doby mohli v Číně šířit víru ze tří důvodů:

- řídili se místními zvyklostmi a přizpůsobovali evangelizaci místnímu a dobovému kontextu,
- byli ve styku s elitami
- někteří jesuité působili jako učenci ve službách čínského dvora,

³⁸ MERTON, THOMAS, Trzysta lat przed swoim czasem. W drodze [online]. Nr 2 (354) 2003. Dostupné na [www: <http://www.mateusz.pl/wdrodze/nr354/07-wdr.htm>](http://www.mateusz.pl/wdrodze/nr354/07-wdr.htm).

„(...) Jesuité zaměstnaní u dvora se už nezabývali apoštolátem. Věnovali se vědeckým úkolům, jejichž účelem bylo prokazovat nadřazenost evropské vzdělanosti, a tím i křesťanského náboženství. Jesuité přinesli nové vědomosti zejména ve třech oblastech: v matematice, astronomii a mechanice. Jejich přínos (zvláště co se týče astronomie) velmi rozšířil znalosti Číňanů, ale tyto znalosti zůstaly majetkem úzkého kruhu vzdělanců a císařských úředníků. (...) Vědomosti a vědecká práce, ale i malířský a hudební talent zajistili jesuitským misionářům důvěru panovníků. Tito muži, téměř bez výjimky mimořádní, vykonali v obtížných podmínkách obrovskou práci. Museli se učit čínsky a mandžusky a zároveň se věnovat astronomickému bádání, pracovat na atlasu a ostatních geografických projektech, zkoumat čínskou historii a chronologii (kterážto chronologie uváděla v pochybnost biblické datum stvoření světa i potopy), překládat a přitom nezapomínat na své náboženské povinnosti. Přicházeli z Itálie, Portugalska, Španělska, Vlámska, Německa, Francie i ze zemí střední Evropy.

Jesuité rovněž vytvořili svým hlubokým proniknutím do čínské kultury první školu sinologie. Vděčíme jim za slovníky, učebnice jazyka, množství překladů z čínštiny a studií o různých aspektech čínské kultury. (...) Zásluha jesuitů ve věci poznání Číny Evropou je nesporná. Díky jim získali Evropané v XVIII. století největší část svého poznání Číny. Jejich spisy vyvolaly nadšení pro tuto zemi, které se projevilo mimo jiné ve spisech filosofů té doby (Montesquieu, Voltaire, Leibniz, Rousseau). XVIII. století bylo obdobím, kdy Evropa projevovala o Čínu největší zájem v celé své historii, obdobím, kdy objev čínské kultury vyvolával v Evropě vášnivé filosofické spory.³⁹

V XVII. století dochází k radikální změně v organizování misíí. Důležitou byla iniciativa na straně vládců a řeholních řádů, zejména jezuitů, františkánů a dominikánů. Misionáři se těšili královské ochraně, ale na druhé straně se od nich očekávalo angažmá ve světských zájmech, dokonce i v obchodě. Roku 1622 proto ustanovil papež Řehoř XV. instituci nazvanou Posvátná kongregace pro šíření víry, známou pod zkratkou Propaganda.

„Nová organizace měla štěstí, že se jejím prvním sekretářem stal Francesco Ingoli... Jeho kněžskému životu se nedalo nic vytknout, na své hodnosti si nezakládal, insignia svého prelátství nikdy nenosil. (...)

Za svůj první úkol považoval získání co nejpřesnějších informací o stavu misíí na celém světě. Pak dílu určil základní linie. (...) V evangelizovaných zemích musí co nejrychleji vzniknout domorodé duchovenstvo. Domácí kněží nemají zůstat jen na subordinovaných místech, ale mají jim být svěřovány i biskupské stolce.

³⁹ CCHAJ SIAO-ČCHING, *L'apport des missionnaires jésuites dans les relations culturelles et scientifiques entre la Chine et l'Europe du XVIe au XXe siècle* [diplomová práce]. Lyon, 2001. s. 22 a 25.

Křesťanská víra se musí odpoutat od kolonialismu, aby nebyla stále chápána jako cizorodé náboženství.⁴⁰

Mnohé z těchto reforem se uskutečnily už za Ingoliho života. Některé si musely počkat na naplnění 300 let. Odhad, ke kolika obrácením Ricciho mise přispěla, se liší podle jednotlivých autorů a pohybuje se od tří set do dvou tisíc. Na způsob latinskoamerických „redukcí“ byly založeny křesťanské vesnice. Některé z nich existují dodnes. Současní čínští katolíci, přestože zdůrazňují svou nezávislost, rádi vyzdvihují vztah italského jesuity Mattea Ricciho k jejich zemi. Dodnes je možné v Číně najít křesťany, kteří jsou obzvláště hrdí na to, že mezi své předky mohou počítat přímé učedníky Ricciho.

Spor o obřady

Po Ricciho smrti začali do Číny přicházet misionáři jiných řádů, většinou dominikáni a františkáni. Některí z nich byli velice pohoršeni jezuitskou misijní praxí. Tak jim například vadilo, že na obrazech v křesťanských kaplích jsou Ježíš a jeho učedníci zobrazeni v botách, že v nich nevisí krucifixy, že se křesťané účastní obřadů k počtě Konfucia a že doma mají oltáře s tabulkami svých předků. Adam Schall (Ricciho nástupce) líčí, jak se setkal r. 1637 se dvěma františkány:

„...přišli do hlavního města rozhodnutí buď podstoupit mučednickou smrt nebo obrátit na víru císaře všech Číňanů. Ani jeden ani druhý neuměli čínsky... Oba byli oblečeni v řádových hábitech... Oba třímali v ruce krucifix a chtěli hned začít kázat... Uvítal jsem je a pokojně ale důrazně jsem jim vysvětlil, proč by se měli chovat opatrně a mírně. Neměl jsem velký úspěch; zuřivě mě napadli, zvláště bratr Gaspar de Alenda.“⁴¹

Po několika letech se nepochopení mezi dominikány a jesuity zvrhlo v šarvátku, točící se kolem tří otázek:

- 1) může se křesťan účastnit obřadů na počest Konfucia?
- 2) může křesťan praktikovat ritus uctívání předků?
- 3) jaký výraz se smí používat k označení Boha?

⁴⁰ KUBÍKOVÁ, JIŘINA, Křesťanské misie v 16.–18. století. Brno: L. Marek, 2001, s. 48–49.

⁴¹ DUCORNET, ETIENNE, Matteo Ricci, le lettré d'Occident. Paris: Editions du Cerf, 1992, s. 164.

Většina Ricciho následovníků přikládala obřadům čistě občanský smysl. Číňané tak vzdávají úctu památce Konfucia a svých předků, aniž by je vzývali jako duchy nebo božstva. Úcta ke Konfuciovi a předkům byla součástí státních i rodinných událostí, vyhýbat se jim znamenalo rezignovat nejen na společenské postavení, ale většinou i na rodinné vazby. Z těchto důvodů jesuité účast na některých rodinných nebo společenských obřadech připouštěli. Františkáni a dominikáni s touto interpretací nesouhlasili, tím spíše, že navštěvovali méně kultivované prostředí, náchylné k pověrečným praktikám.

Tito misionáři byli pro svůj otevřeně nepřátelský postoj vůči místním tradicím z Číny sice záhy vypovězeni, takže jejich znalost situace byla nutně velice omezená, považovali však za svou svatou povinnost domáhat se nápravy. Roku 1643 dominikán Juan Morales způsobil poplach v Kongregaci pro šíření víry. Předložil jí memorandum, jehož 17 článků se dotýkalo mj. „čínských obřadů“ – uctívání Konfucia, obětí předkům, domácích oltářů – jimž připisoval náboženský rozměr. Svátý stolec dal Moralesovi nejdříve za pravdu (1645), později na základě odvolání jesuity Martina Martiniho, přípustnost „čínských obřadů“ uznal (1656). Spor znovu otevřel o několik desítek let později apoštolský vikář z Fu-tien Maigrot, jenž díky konexím získal jednoznačně negativní stanovisko Pařížské university. Zároveň však jesuité předložili v Římě dobrozdání samotného čínského císaře, že dotyčné obřady mají pouze politický a občanský ráz. Komise kardinálů proto nejprve nevydala žádné rozhodnutí a posouzení ponechala na jednotlivých misionářích (1669), závěrečná zpráva komise však téměř ve všem souhlasila s odpůrci obřadů a papež Klement XI. ji podpořil.

A tak se křížové výpravy za odvolání rozhodnutí a rozhodnutí o odvolání střídaly po mnoho let a rozdělovaly misionáře, a tím i čínské křesťany na dvě antagonistické skupiny. Roku 1707 vysílá papež do Číny jako svého legáta biskupa Tournona. Toto rozhodnutí bylo velice nešťastné. Tournonovi bylo pouze 35 let. Číňané respektují věk. Tournon si rovněž neuvědomoval, že přijel do Číny ne aby sám rozhodl, ale aby vyhlásil rozhodnutí papeže. To ovšem dosud nebylo známo. Jesuité pro něj připravili podklady, které mu měly pomoci k vyváženému rozhodnutí. Tournon je však ignoroval a předal císaři vlastní dekret, odsuzující „čínské obřady“. Tím byl papež donucen svého legáta podpořit. Tournon byl zatčen a r. 1710 (sto let po Ricciho smrti) umírá v čínském vězení.⁴² Císař se cítil

⁴² Podle jiné verze byl z Číny vyhoštěn a zemřel cestou do Evropy.

uražen a odvolal toleranční edikt, který necelých deset let předtím vydal. Papež Inocenc XII. sice roku 1723 povolil zmírnění rozhodnutí, ale Benedikt XIV. 11. července 1742 dekretem *Ex quo singulari* „čínské obřady“ definitivně zavrhl. Roku 1773 byl pak na nátlak evropských panovníků zrušen i jesuitský řád.

Pro Říši středu se tak křesťanství stalo podvratnou sektou. Začalo období pronásledování. Občanský charakter zamítnutých obřadů byl znovu uznán až po dvou stech letech, roku 1939, papežem Piem XII.

Zhodnocení

Hodnocení Ricciho misijního přístupu se liší podle toho, co si ten který autor představuje pod pojmem evangelizace, resp. podle toho, pokládá-li evangelizaci vůbec za přípustnou. Tak např. sinolog Jacques Gernet, kterému jsme v tomto pojednání poskytli dosti místa, chápe Ricciho působení v Číně jako nezdar: „Ricci nepochopil, že čínské pojmy jsou dynamické. Chápe je jako abstraktní koncept, jako ekvivalent platónských idejí.“⁴³ Jiní s ním nesouhlasí. Tak například biskup Olivier de Berranger:

„Gernetova kritika (...) této „první konfrontace mezi Čínou a křesťanstvím“ bývá často citována. Poukazuje na různá nedorozumění mezi Riccim a jeho čínskými partnery v dialogu. Ale protože je psána téměř čtyři sta let po Ricciho traktátech, je už sama sebou anachronická.“⁴⁴

A Thomas Merton: „Ricci nejen stanovil inteligentní diagnózu zcela cizí situace, ale diagnostikoval i svou vlastní situaci a postavení celé západní křesťanské civilizace.“⁴⁵

„Během staletí byla křesťanská zvěst promyšlena a formulována ve znamení napětí mezi dvěma symbolickými městy: Jeruzalémem a Athénami. Ale čím dále tím více je církev nucena brát v potaz tertium quid, totiž cosi nezápadního, co není ani židovské, ani řecké. (...)

⁴³ GERNET, s., 286.

⁴⁴ BERRANGER, OLIVIER DE, A propos du berceau confucéen de l'Eglise en Corée. *theologia.fr* [online]. 07/02/2005. Dostupné z: <<http://www.theologia.fr/article/index.jsp?docId=2190534>>.

⁴⁵ MERTON, THOMAS, Trzysta lat przed swoim czasem. W *drodze* [online]. Nr 2 (354) 2003. Dostupné na [www: <http://www.mateusz.pl/wdrodze/nr354/07-wdr.htm>](http://www.mateusz.pl/wdrodze/nr354/07-wdr.htm)

Na rozdíl od snů liberálních theologů XIX. století ve skutečnosti neexistuje chemicky čistá esence křesťanství. Od začátku jde o křesťanství inkulturované, tj. riskující inkarnaci schémat a kategorií semitského myšlení do řecké kultury. Víra je transkulturní, ale neexistuje mimo kulturní vehikulum. Proto je iluzorní představovat si křesťanství, které by přestalo být západní... Místo toho je třeba připravovat tvořivé setkání mezi zdroji křesťanského Západu a vlastními hodnotami mimozápadních kultur, které jsou ovšem neoddelitelné od velkých náboženských tradic.⁴⁶

Asijská církev dnes prožívá své „období zrodu“, čas vzniku svébytné asijské teologie. Dřív byla vydána na milost a nemilost evropské teologii, vyrůstající z naprosto jiné dějinně kulturní půdy, z jiné citlivosti a jiných zkušeností.

„Asijská teologie se teprve odnedávna nachází na cestě tvorby vlastní theologické totožnosti. Na cestě k vlastní teologii, vyrůstající z asijské zkušenosti víry a asijských kořenů, zbavující se balastu šatu evropské teologie.“⁴⁷

Asijští biskupové na prvním setkání Federace asijských biskupských konferencí v Manile přijali historické rozhodnutí, že je třeba „rozvíjet vlastní (asijskou) teologii a dělat, co je v našich silách, aby život z evangelia mohl být co nejlouběji vtělen do bohaté historické kultury Asie.“⁴⁸

P. Jacob Theckanath ve svém referátu „Asijská tvář Ježíše“ zdůraznil, že asijské církve by měly toto poslání realizovat „s odvahou podobnou té, jakou měly původní církve, když se tvořivě chopily úkolu zakořenit obraz Ježíše Krista ve vlastních kulturách.“⁴⁹ Toto dovolávání se původní církve je velice významné. Znamená, že proces krystalizace asijské teologie připomíná gigantické dílo starověké církve, která provedla transformaci víry z judaistického do helénisticko-římského kontextu. Tato cesta se neobešla bez omylů, sporů a napětí.

⁴⁶ GEFFRÉ, CLAUDE, La prétention du christianisme à l'universel: Implications missiologiques [online]. Dostupné na: <<http://www.sedos.org/french/geffre.htm>>.

⁴⁷ MAJEWSKI, JÓZEF, Zaskakujące drogi chrystologii azjatyckiej. Więż 5 (2001), s. 81–91.

⁴⁸ Tamtéž.

⁴⁹ THECKANATH, JACOB. The Asian Image of Jesus. Theological, Biblical and Liturgical Renewal. Dostupné na: <<http://www.ucannews.com/html/fabc-papers>>.

„Bylo by možno položit si řečnickou otázku: kdo z církevních otců nevyznával nějaký blud, nepřiblížil se nějakému neortodoxnímu názoru? V neznámém terénu je nesnadné nezbloudit, ale pro víru – jak ukázali církevní otcové – není východiskem couvnout před těžkostmi.“⁵⁰

Matteo Ricci (jeho příběh i jeho misijní přístup) je inspirativní i pro dnešní církve. Ukazuje to neustálý zájem o jeho osobu a dílo, jak dokazují stále nové a nové publikace a celosvětové konference. Ta poslední se konala v roce 2001 na Tchajwanu a sborník příspěvků čítá přes tisíc stran.

Je ovšem i mnoho nedořešeného. Katolická církev by měla sladit prohlášení papežů (např. papežské exhortace *Ecclesia in Asia*) s dokumenty Kongregace pro nauku víry (např. *Dominus Iesus*). Všechny církve by si pak měly uvědomit, že dnešní situace na misijním poli je v leccems jiná.

„...nejvýznamnější aspekt zahraniční křesťanské přítomnosti v Číně nebude její dopad na Číňany, ale na křesťany Západu. (...) Západní křesťané by měli také přezkoušet své teologie ve světle čínských zkušeností. Na Západě se napsalo mnoho o potřebě kontextuální teologie. Křesťané v Číně vědí o kontextuální teologii víc, než budou kdy vědět křesťané na Západě.“⁵¹

Literatura

- ADAMS, DANIEL J., Teologie napříč kulturami. Západní úvahy v Asii. Přeložil LUDĚK BROŽ. Praha: Metanoia Press, 1999.
- BENVENISTE, EMILE, Problèmes de linguistique générale. Paris: Gallimard, 1966.
- BÉSINEAU, JACQUES, Matteo Ricci, Serviteur du Maître du Ciel. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.
- CCHAJ SIAO-ČHING, L'apport des missionnaires jésuites dans les relations culturelles et scientifiques entre la Chine et l'Europe du XVIe au XXe siècle (diplomová práce). Lyon, 2001. Ecole nationale supérieure des sciences de l'information et des bibliothèques.
- DAWSON, RAYMOND, Konfucius. Přeložila Stanislava Pošustová-Menšíková. Praha: Argo; Odeon, 1994.
- DUCORNET, ETIENNE, Matteo Ricci, le lettré d'Occident. Paris: Editions du Cerf, 1992.

⁵⁰ MAJEWSKI (pozn. 47), tamtéž.

⁵¹ Adams, s. 46–47.

- FAIRBANK, JOHN F., Dějiny Číny. Přeložili M. Hála, J. Hollanová, O. Lomová. Praha: Lidové noviny, 1998.
- GERNET, JACQUES, Chine et christianisme. Action et réaction. Paris: Gallimard, 1982.
- HUC, EVARISTE-RÉGIS, Le christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet: Tome second, Depuis le passage du Cape de Bonne-Espérance jusqu'à l'établissement de la dynastie Tartare-Manchou en Chine. Paris: Gaume Frères, 1857.
- JOHNSON, PAUL, Dějiny křesťanství. Přeložil Pavel Pšejja. Brno: CDK; Barrister & Principal, 1999.
- KADLEC, JAROSLAV, Církevní dějiny: IV. Církevní novověk. 3. přepracované vydání. Římskokatolická Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Litoměřicích, 1983.
- KAMENAROVIČ, IVAN P., Klasická Čína. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001.
- KUBÍKOVÁ, JIŘINA, Křesťanské misie v 16.–18. století. Brno: L. Marek, 2001.
- KÜNG, HANS; CHING, JULIA, Křesťanství a náboženství Číny. Praha: Vyšehrad, 1999.
- LIŠČÁK VLADIMÍR, Čína. Praha: Libri, 2002. 223s. Stručné dějiny států.
- OBUCHOVÁ, LUBICA, Čínské symboly. Praha: Grada, 2000.
- OVERMYER, DANIEL L., Náboženství Číny. Svět jako živý organismus. Přeložila Lena Andová. Praha: Prostor, 1999.
- RICCI, MATTEO, Lettere (1580–1609). Macerata: Quodlibet, 2001.
- RICCIARDOLO, GAETANO, Oriente e Occidente negli scritti di Matteo Ricci. Napoli: Chirico, 2004.

Proces smíření Palestinská hermeneutika události, identity a starozákonního textu

Monika Šlajerová

Summary: Process of reconciliation. Palestinian hermeneutics of event, identity and Bible. The article presents a theoretical elaboration of a process that the conflicting identity-groups in Israeli-Palestinian context have to undergo. The described process of oppression, emancipation and reconciliation of events, identities and texts is applied to the current field of Palestinian Old Testament hermeneutics. Hermeneutical approaches of Naim Ateek and Mitri Raheb are chosen as examples. The second part of the article analyses critically the contribution of the contemporary Western theologians (Brueggemann, Fuchs, Römer, Neuhaus, Marchadour) to the possible reconsideration of Old Testament political theology for the Palestinian context. The spiritual basis necessary for hermeneutics of reconciliation conflicting interest-groups is presented at the end of the study. The conclusion draws attention to the Bible as a sacred and at the same time fully human Scripture, including its value system, and recommends to the Western theology to take interest in responsible exegesis by ensuring balanced approach concerning the biblical and contemporary theological anticanaanism.

Úvodem

Ke střetu zájmů může dojít na politické, církevně-politické i teologické rovině, a to jak v oblasti jednání, tak v oblasti interpretace. V konfliktní situaci obecně mají obě strany možnost volit mezi pravidly, jimiž budou vývoj konfliktní situace usměrňovat a řídit. V první řadě si explicitně či implicitně volí mezi tím, zda chtějí, aby proces konfliktu vyústil ve smíření. A pak následuje široká paleta hierarchie hodnot a cílů, které chce ta či ona strana v průběhu konfliktu zájmů vyzískat či je naopak ochotna je ztratit.

Považovat rovinu jednání za tu aktivní a rovinu interpretace za pasivní je mimořádně nevhodné. Slovo má moc jednat a jednání se předává slovem. Zejména pokud je to výše zmíněná hierarchizace hodnot, způsob myšlení a usměrňování konfliktu a v neposlední řadě prezentace konfliktu, skupin i záměrů, jež stojí u kořene většiny konfliktních situací. Nejen

události, ale i texty se mohou interpretovat způsobem, který je až příliš odkázán na zájmy, a tudíž i hodnoty interpretujících skupin. Proto se domnívám, že je to především způsob myšlení jednotlivců i skupin, který determinuje stupeň a způsob konfliktnosti dané situace.

V předkládané studii přijímám událostní kontext izraelsko-palestinského konfliktu a situaci menšin v něm jako nosný pro předložení schématu vývoje konfliktu skupin od diskriminační k emancipační a smířlivé platformě (i). Na biblické hermeneutice čtené současnými očima izraelsko-palestinského ideologického konfliktu prakticky rozpracovávám počáteční teoretické schéma a představuji palestinské pokusy vyrovnat se s konfliktní hermeneutikou *contra nobis* (ii). Ve třetí části si беру na pomoc současné západní (biblické) teology (Brueggemann, Fuchs, Römer, Neuhaus, Marchadour) a ptám se, v čem je jejich způsob pojmání starozákonní (politické) teologie a jejich výkladový přístup nápomocný palestinské teologii ve vypořádávání se s problematickými biblickými tradicemi (iii). V poslední části krátce představuji základní hodnoty, neboli spirituální bázi nutnou pro výklad konfliktních textů skupin stojících v méně či více silném střetu politických a náboženských zájmů. Závěrečná reflexe pak předkládá otázky a úkoly západní (biblické) teologii a volá po pravdivosti při konfrontaci s aktuálně problematickými texty, po odpovědnosti při výkladu a po uvědomění si hodnotové podmíněnosti i bible samé.

1. Způsob myšlení: od výlučnosti ke koexistenci

K vyloučení hlasu jednotlivých skupin dochází především na základě mocenské nerovnosti, ať už charakteru politického (diskuze o tom, nakolik je stát Izrael demokratický), sociálního (nerovný sociální statut či pracovní příležitosti), etnického či kulturního (arabská menšina v židovském státě) či náboženského.¹ Tato nerovnost může být náhodného, přirozeného

¹ Dle: BARŠA, PAVEL, Politická teorie multikulturalismu, zejména kapitoly: Politika skupinových diferencí: I. M. YOUNGOVÁ (s. 141–159) a Demokracie bez substance: E. LACLAU a CH. MOUFFEOVÁ (s. 160–179). Dále: SCOTT, PETER, CAVANAUGH, WILLIAM T., The Blackwell Companion to Political Theology, s. 421–500 (State and Civil Society, Democracy, Critical Tudory, Postmodernism, Globalization). ROUHANA, NADIM N., Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State, s. 11–23. DE WIT, HANS, Through the Eyes of Another, s. 19–64.

původu. Může vzniknout využitím dané situace či být přímo výsledkem snahy určité skupiny o prosazení a vnucení svého pojetí společenského řádu a svého sebe-pojetí ostatním částem společnosti, a to jako pojetí univerzálního, nadřazeného, dominantního či prostě „správného“ a následováníhodného.

V případě kolektivní segregace a cílené diskriminace skupin toto uznání a tento prostor, je-li požadován, není svobodně a dobrovolně poskytnut. Pozice žádajícího subjektu je naopak marginalizována.² Aby utlačované skupiny překonaly vyloučení a získaly přiměřené místo ve společnosti, je třeba, aby dosáhly mocensky a ideologicky dostatečně silného hlasu. Toho docílí vyvinutím separatistické strategie, neboli dočasného vydělení se z celku. Kladné a veřejné prohlášení a potvrzení „své“ identity se pak jeví jako osvobození z ideologického útlaku, jak to můžeme vidět v případech tzv. teologií subjektů a v palestinské teologii, kdy autoři často začínají definicí toho, kým vlastně jsou: Palestinec, křesťan, Arab, popř. Izraelec a na daném pořadí velmi záleží. Dané skupině pomáhá tento přístup si svoji existenci vůbec uvědomit a artikulovat ji v jí preferovaných kategoriích.³

Separatistická strategie je prostředkem nutným, avšak dočasným. V emancipačním procesu totiž skupiny ve své interpretaci z pohledu menšiny často využívají metodu strategického esencialismu či jinak kritizovanou logiku identity. Hrozí zde riziko, že dojde k použití záporné

² Nemluvím zde o skupinách vymezených pouze odlišnými zájmy či ideologií, ale o skupinách vymezených odlišnou identitou hlubšího charakteru ustavenou odlišnými etnickými, národnostními, kulturními, jazykovými či na Blízkém východě i náboženskými danostmi (tzv. identitní „ready-made set“). Členové první skupiny mohou své neshody řešit v rámci sdílené platformy před-dohodnuté „sdílenou“ identitou, ty druhé však často nemusí mít k této vyjednávací platformě ani přístup, či jej mají značně ztížený. V izraelsko-palestinské situaci by se pak na základě tohoto rozlišení jednalo o konflikt tzv. nevyjednatelných identit (dělicí linie národnostní, etnická, kulturní, jazyková i náboženská) v porovnání s konfliktem tzv. vyjednatelných identit, použitelným pro situaci palestinské společnosti (dělicí linie náboženská).

³ Izraelskými médii a společností je palestinská menšina uvnitř státu Izrael pojmenována jako izraelská Arabové. V palestinské menšině samé došlo v průběhu let k odklonu od přijetí izraelského pojmenování k většímu používání slova „Palestinec“ při popisu své skupiny. V osmdesátých letech pak bylo vytvořeno označení Palestinci v Izraeli, který se stal preferovaným označením pro většinu této populace. Rouhana, *Palestinian Citizen*, s. 111–129.

logiky vylučujícího se protikladu či partikularismu a že budou vytvořeni noví „cizinci a nepřátelé“. Takto formovaná identita znemožňuje rovné sdílení jednoho prostoru s jinými skupinami a má neblahý vliv na potlačování rozdílů uvnitř vlastní skupiny.⁴ Každodenní zkušenosti hrozí redukce do preformovaných kategorií identity neměnné a výlučné esence a marginalizovaná skupina může přejímat absolutizační a totalitářské tendence mocensky dominantní skupiny, vůči níž se bouří. Identita utlačené skupiny je totiž vždy víceméně produktem svého utlačení. A proto by smyslem osvobozovacího procesu nemělo být jen potvrzení sebe sama, tj. vysvobození identity, ale také překročení sebe sama neboli vysvobození z identity.⁵ Proces artikulace vlastního sebe-pochopení utlačovaných skupin jako takový je však velmi žádoucí, neboť zbavuje dominantní skupinu uplatňovaného práva na absolutnost a činí evidentní její partikulárnost.

V nadcházející fázi konfliktu jsou obě skupiny rovným dílem vybízeny, aby se postupně zřekly způsobu formování svých identit výlučným, esenciálním a absolutizujícím způsobem a sebe-artikulaci usouvztažnily, tj. uvědomily si zásadní vztahovost formování svých identit a odhalily mezi nimi průchozí cesty. Odmítnou-li tuto cestu skupiny nastoupit, vznikající konflikt se dále utvrzuje a skupiny přiznají, že hodnoty klanového myšlení, tj. realizace vlastního „kmene“ (náboženství, kultury, etnika, státu apod.) jsou jim bližší než hodnoty pokojného sousedského soužití. Uměle udržovaný konflikt je pak jakýmsi druhem spolu-závislosti, pouze potvrzuje myšlenku o již vždy dané vztahovosti v průběhu utváření identity skupiny a točí se kolem kategorií, vůči kterým se obě skupiny v konfliktu vymezují.

⁴ To je patrné zejména v palestinské společnosti a v palestinském sekulárním nacionalismu, kdy se zapomínalo na náboženské rozdíly proto, aby se dosáhlo platformy neproblematicky sdíleného palestinství. V následném kroku pak právě tyto náboženské rozdíly vystoupily do popředí.

⁵ V případě izraelsko-palestinského konfliktu je to fenomén příliš velké odkázanosti při definování sebe sama na přítomnost druhého. Zde mám na mysli fakt okupace, který je zásadním, z „vnějšku“ pocházejícím identifikačním elementem pro absolutní většinu palestinské populace. Okupace a konflikt také pomáhají udržovat spojnici mezi izraelskými a palestinskými Palestinci, a to i přesto, že obě skupiny již po šedesát let žijí v jiném státním celku. Otázka prostoru je tedy důležitá nejen pro geopolitiku; má zásadní důsledky i pro formování identity a přetrvávání konfliktu.

Rozhodnou-li se skupiny odstoupit od totalitního klanového způsobu myšlení a pocitu, že si vystačí sami, nastoupí cestu společné proměny. V této praxi dochází k otevření diskursivního pole a k formování diskursivně utvářené identity. Cílem je překonávat asimilaci, segregaci a destruktivní soupeření a společně nalézat prostor pro koexistenci v různosti. V něm mohou být manipulativně vystavěné identity demytologizovány a nová společná identita konstruována kolem hodnot otevřenosti k chybějící plnosti a vítězství, v němž není poražených. Stav přirozené rovnosti může být docílen pouze na základě politiky uznání a zabezpečení společně sdíleného prostoru. Tuto politiku je třeba podpořit politikou cílené sociální, politické, ekonomické a kulturní rovnosti. Charakter ideologie vládnoucích elit a způsob formování identit jednotlivých skupin pak hraje v procesu konfliktní či naopak mírové koexistence rozhodující roli.

2. Starý zákon v ideologickém konfliktu

2.1. Proces hermeneutického konfliktu a smíření na poli Starého zákona
V současné palestinské hermeneutice se pohybujeme v oblasti aktuálních dějin působení textu. Konflikt ve Svaté zemi se státem Izrael jako politickou mocností okupující „Judu a Samaří“ má všechny předpoklady pro to mít až příliš doslovnou, nejen metaforickou, identifikační navazovací linii na Starý zákon: je to „židovský“ Starý zákon. Z perspektivy odlišné náboženské skupiny, je však také křesťanský.

Palestinští křesťané a jejich teologové k tomu říkají, že určité místo a čas klade textu otázky, neboli že žijeme text skrze aktuální kontext. Fakt, že znak (slovo, text, událost) může v odlišných souvislostech nabýt odlišných a překvapujících významů a že význam není fixní, ale vztahovou kategorií je v interpretaci Starého zákona na „identitní hranici“ izraelsko-palestinského konfliktu jasně nahlédnutelný. O význam „slova“ (textu, události) se bojuje, zejména pokud je vzato z posvátné literatury, jež se pro dané komunity stala v průběhu dějin tradice jaksi ideologicky závazná. Odlišná tradice a identita daných komunit je pak výsledkem re-artikulace „textu“ v daných historických souvislostech a na nedoučenosti textu/události je přímo závislá.

Do situace aktuální biblické interpretace na území Izrael/Palestina uvádí G. S. Khoury, když na základě „žité reality“ reinterpretuje žalm 121

z pohledu palestinské komunity. Zde je to pojem „Izrael“ a jeho aktuální politické konotace, který způsobuje rozpaky.⁶

„Když my, Palestinci, pozvedáme své oči k horám, vidíme nové izraelské kolonie vystavěné na naší zemi. Vidíme síť bezpečnostních a vojenských cest rozrůstající se den za dnem. Vidíme silnice propojující kolonie vedené tak, aby odřízly palestinská města. Jako by pavoučí síť byla splétána kolem našich domů – aby nás pohltila. Ti, kteří strážejí a chrání Izrael, nespí ani nedřímou. Armáda, policie a bezpečnostní služba je neustále zaměstnaná. Tím ohrožuje naše životy. Zabraňuje našemu vycházení i vcházení, když vyhláší zákaz vycházení a staví check pointy. Naše pohyby jsou sledovány...avšak ne proto, abychom byli chráněni.“⁷

Možnost příliš doslovné identifikační linie mezi současným státem Izrael a židovským lidem na jedné straně a Starým zákonem a v něm prezentovanými „dějinami“ na straně druhé je pak výchozím bodem základního údivu a rozčarování palestinských křesťanů, totiž že „příběh“, který byl dříve vysvětlován spirituálně či „univerzálně“, je jako by obrácen proti nim, že jako by proti Palestincům/Filištinům „sedí“. Slovo i příběh pro palestinské křesťany (muslimové s tímto sporem většinou nejsou vůbec obeznámeni) mění hodnotové zbarvení, ztrácí duchovní povzbuzující význam a přijímá význam opresivní, podobně jako v případě jihoafrických či latinskoamerických křesťanů.⁸

Po vzpamatování se z počátečního údivu a po překonání tendence text odvrhnout dochází k prvnímu kroku, ve kterém je text cíleně interpretován z pohledu utlačované menšiny. To by se za neizraelských okolností dělo identifikací s biblickým lidem izraelským. V palestinském kontextu je to však Izrael/židovská komunita, která již zcela přirozeně „obsadila“ příběhy.⁹ Proto nemohou palestinští křesťané jít po hlavní linii, ale musí hledat v bibli ty skupiny, které jsou samy vyvoleným lidem marginalizová-

⁶ Žalm 121 v ekumenickém překladu bible: „(1) Píseň k pouti. Pozvedám své oči k horám: Odkud mi přijde pomoc? (2) Pomoc mi přichází od Hospodina, on učinil nebesa i zemi. (3) Nedopustí, aby uklouzla tvá noha, nedříme ten, jenž tě chrání. (4) Ano, nedříme a nespí ten, jenž chrání Izraele. (5) Hospodin je tvůj ochránce, Hospodin je ti stínem po pravici. (6) Ve dne tě nezasáhne slunce ani za noci měsíc. (7) Hospodin tě chrání ode všeho zlého, on chrání tvůj život. (8) Hospodin bude chránit tvé vycházení a vcházení nyní i navěky.“

⁷ KHOURY, Olive Tree Theology, s. 44.

⁸ PRIOR, Bible and Colonialism. Michael Prior uplatňuje tzv. morální kritiku bible ve výše zmíněných geografických kontextech.

⁹ Za diskuzi nad textem článku děkuji Janu Rücklovi.

ny. Tím se však začleňují do příběhů v pozici Hagar, Nábota, žen z Jericha. Snaží se říci: já jsem tam také, já do toho příběhu také patřím, já mám také hlas a chci něco říct. To je však pozice marginalizovaná, beroucí za vděk místem, které je jim v příběhu „protivníkem“ před-určeno, a tím vlastně „protivníka“ utvrzuje v jeho vlastní prezentaci příběhu. Navíc se tímto způsobem opět sleduje logika esencialismu, kdy bible slouží k identifikaci s určitými „tábory“: Hebrej je žid a Izraelec, Palestinec je Kanaanec, Moábec, Amoreita, Sárar je Sárar židovskou a Hagar je Hagar egyptskou.

Příkladem textu vytvořeného z pohledu marginalizované menšiny je text Othmara Fuchse a Ulrike Bechmann odkazující k Jozue šesté kapitole, dobytí Jericha.¹⁰

„Ahoj. Neznáš mě, ale už jsme se setkali, v příběhu. Jsem žena z Jericha. Neznáš mě jménem. Jmenuji se Nachla. Jsem jedna z těch zapomenutých. Ale jsem také v textu, v posledním verši, který jsi právě slyšel: „muže i ženy, mladíky i starce, těž skot a brav i osly.“ Jsem jedna z těch žen.

Chtěla bych se s tebou setkat. Táhneš s Jozuem? Ale zdi Jericha stále ještě stojí a brána je otevřená. Ukážu ti to tu, jestli chceš...Víš, žijeme v krásném městě. Máme pramen, který nikdy nevysychá, ani v létě. A to je moc důležité, protože v Jerichu jsou nesmírně horká léta. Právě díky vodě je naše město tak zelené. Podívej se na ty ovocné stromy. A palmy, mnoho palem. Podívej se na zdi města a na bránu. Je důležité, abychom je měli a abychom je dobře chránili. Mnoho obchodníků a cestovatelů přichází do našeho města. Jsme bohaté město... Pojd' se mnou hlavní ulicí, ukážu ti náš chrám. Není to nádhera budova? Možná můžeš tím malinkým okýnkem nahlédnout dovnitř a vidět všechno to zlaté a stříbrné bohatství. Jsme opravdu vděční našim Bohům, že žijeme na tak dobrém a úrodném místě.

Pojďme do mého domu, musíš mít žízeň. Můžu ti nabídnout mléko a ovoce? A podívej, toto jsou mé tři děti. Tohle je má nejstarší dcera, je jí dvanáct. No není krásná? A chytrá jak je. Musím jí najít dobrého manžela, který jí bude mít rád. A tady je můj nejmladší, tříletý. Tak rád si hraje u domu s naším oslem.

Ale...podívej, slunce už zapadá. Musíš si pospíšet. Potřebuješ se přece vrátit k Jozuovi. Za chvíli totiž zavřou městskou bránu. A ta když se zavře, nikdo už nemůže dovnitř ani ven. Tak si pospěš zpátky. Zítra, až vyjde slunce, zdi se zřítí. Město bude vypáleno a Jozue vezme všechno zlato a poklady pro svého Boha. Víš, Jozuův Bůh nemá žádné slitování ani se starci, ženami a dětmi...Tak teď už běž, zítra se znovu setkáme – ale já už tady nebudu, protože mě zabiješ.“

Tento text je příhodnou ukázkou interpretace dobytí Jericha z pohledu marginalizované skupiny. Jericho je v příběhu i s jeho obyvateli vyplněno

¹⁰ FUCHS, OTTMAR, BECHMANN, ULRIKE, *Hermeneutic for a New World: Memory as Encounter*, s. 4.

jako klaté a autoři popisují situaci z úhlu pohledu těchto zapomenutých, vyhlazených. Tato prezentace je jistě užitečná pro podporu palestinského hlasu. V konečném důsledku je však problematická. Nejen, že autoři zde sugerují, že přijímají biblickou prezentaci jako dějinně danou. Domnívám se navíc, že argumentace utrpením je obdobně zpochybnitelná jako argumentace vyvoláním. Vůči „Bohem požehnanému“ tažení Jozueho je zde vystavena proti-identita „posvátných“ obyvatel Jericha. Subjektu je v obou případech přidána jakási emočně podbarvená etická hodnota, pomocí které má získat preferenční zacházení v porovnání s ostatními subjekty. Tím v poslední instanci ostatní zavazuje, manipuluje a znemožňuje postoupit k rovnému podílení se na utváření společného prostoru/identity. To však nic nemění na tom, že výklad, jak říká Mitri Raheb, vyžaduje především odpovědnost vůči zainteresovaným aktérům současných dějin a na to se snaží performance o ženě z Jericha poukázat.

Zaujmutí pohledu z menšinové perspektivy již otvírá cestu k uvědomění si perspektivnosti a podmíněnosti biblických textů a jejich výkladů vůbec. Raheb mluví nejen o pátém evangelium, ale také o šestém evangelium, tj. vykládací komunitě a její rozhodující úloze: v závislosti na dobových a místních událostech (5. evangelium, tj. Svatá země, ale i jakékoli jiné území a jeho události) vytváří určitá komunita (6. evangelium) ideologii/interpretaci/text (starozákonní knihy, čtyři evangelia, církevní prohlášení, akce apod.). Sám přiznává Starému zákonu jeho zásadní perspektivnost, tj. je vyprávěn z určitého úhlu pohledu. A tak, ačkoli se Ateek snaží zachovat bibli nárok na pravdu v jejím celku, Raheb ji tvrzením o její perspektivnosti zásadně souvztažňuje jako sebe-prezentaci určité komunity, šestého evangelia (viz dále). V tomto kroku se otvírá prostor pro kritické metody, v palestinském kontextu zejména literárně-historickou a socio-ideologickou kritiku. Emoční složka přítomna v židovském, křesťanském i palestinském podání by měla jít stranou a kritika by měla sloužit k zvěcnění a k porozumění vzniku určité biblické perspektivy.

Konečným krokem je pak rozpoznání, že Písmo nemusí sloužit ke kolektivní identifikaci „táborů“, skupin. Perspektivnost Starého a Nového zákona a vůbec jakékoli teologie a komunity je zcela přirozená a akceptovatelná, avšak pouze tehdy, nejedná-li se o perspektivu vylučujících se kategorií. Proto je třeba zachovat společnou platformu a dbát na nedourčenost textu/události, tj. jeho transcendentu neboli možnost jinakosti. Palestiniští teologové se snaží nacházet etické hodnoty, které by spravedlivou a neofenzivní hermeneutiku podporovaly. V hledání sdílené platformy etických a spirituálních hodnot pro společnou izraelsko-palestinskou her-

meneutiku jsou však stále ještě na počátku. To, co se však od nás vyžaduje je stejná míra zakotvenosti v tradici/identitě jako v aktualitě a otevřenosti budoucímu, a zejména odpovědnost za předkládaný výklad události či textu vůči minulým i aktuálním komunitám lidského společenství. Dokáželi-li komunity alespoň částečně vystoupit ze své identity, může i na poli hermeneutiky dojít k „aha-efektu“, totiž k zjištění, že spolupracujeme-li, získáme pro všechny mnohem více, než v konkurenčním boji vedeném pouze pro některé. Otázka po motivaci daných subjektů k smířlivému kroku je vždy obtížná a v souvislosti s izraelsko-palestinským konfliktem jde, podle mého názoru, o tyto triviální, ale značně účinné hodnoty.

2.2 Hlavní hermeneutické palestinské přístupy

Nyní představím dva hlavní hermeneutické přístupy palestinských teologů. Naim Ateek je anglikánem a zakladatelem jeruzalémského ekumenického centra palestinské teologie osvobození Sabeel a Mitri Raheb je luteránský duchovní, zakladatel Mezinárodního betlémského centra.¹¹

Naim Ateek¹² volí osobu Ježíše Krista, který lidem zjevil pravou Boží podstatu, jako hermeneutický klíč k adekvátní biblické interpretaci a interpretaci dějinných událostí. Palestinskou svízel se zneužitím bible k politickým účelům se snaží vyřešit rozlišením autentických a neauten-

¹¹ Ke vzniku palestinské teologie, teologických center a k jednotlivým palestinským teologům viz ŠLAJEROVÁ, MONIKA, *Palestinská politická teologie. Její vznik, charakteristika, autoři a témata. K palestinské hermeneutice obecně: EADEM, Kontextuální palestinská teologie a její vztah ke starozákonní interpretaci. K palestinské církevní politice: EADEM, Vztahy státní, národní a církevní složky v jeruzalémské církevní politice po roce 1967. Charakter, vývoj a aktuální výzvy.*

¹² Základní monografie: ATEEK, NAIM STIFAN, *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, Orbis Books, New York, 1989. Další ATEEKOVY práce: ATEEK, NAIM S., ELLIS, MARC H., RUETHER, ROSEMARY RADFORD (eds), *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*, Orbis Books, New York, 1992. ATEEK, NAIM S., PRIOR, MICHAEL (eds), *Holy Land, Hollow Jubilee. God, Justice and the Palestinians*, Melisende, London, 1999. ATEEK, N.S., DUAYBIS,, CEDAR, TOBIN, MAURINE (eds), *Challenging Christian Zionism*. Melisende, London, 2005. V češtině viz MÍČKA, ROMAN, *Palestinská teologie osvobození*, in *Teologie & Společnost*, 1/2006, s. 15–20. ŠLAJEROVÁ, MONIKA, *Optika křesťanského lidu musí být nenásilná. Rozhovory s palestinskými teology NAIMEM ATEKEM a RAFIQEM KHOURYM*, in *Teologie & Společnost*, 1/2006, s. 21–23.

tických biblických textů na základě vývoje obrazu Boží podstaty, tj. napětí mezi univerzálním a partikulárním přístupem, inkluzivním a exkluzivním. V bibli i v dějinách je dle Ateeka možno vysledovat tyto tendence v příslušných tradicích: a/ nacionalistická tradice militantního přístupu, teritoriálního požadavku a zidealizované minulosti (přední proroci, zéloti, sionismus), b/ na Tóru orientovaná tradice vzdávající se politické moci pro hodnoty náboženské a etické (farizejové, rabínský a reformovaný judaismus) a c/ prorocká tradice prosazující univerzalistickou a inkluzivní tendenci (prorocká tradice krystalizující v exilu, Kristus je jejím vrcholem). Neautentickými texty jsou pak takové texty, které neodpovídají Boží podstatě zjevené Kristem (Bůh je Bohem lásky, nikoli pomsty), zůstávají však platné pro pedagogické účely.¹³ Ateek se snaží zbavit se kmenové, příliš úzké představy Boha a vyhnout se exkluzivnímu pojetí v otázce teologie země.

Ateek se snaží zachovat bibli jako celku nárok na pravdu. Pouze v jejím rámci klasifikuje validitu jednotlivých textů. Používá víceméně předkritický přístup, sleduje dějpravnou linii biblického podání jako víceméně věrohodnou a příběhy klade za sebe do časové linie. Neumí je klást synchronně vedle sebe a docílit tak určité plastičnosti a plurality v bibli. Tím jakoby stojí v logice fundamentalizujícího výkladu. To kompenzuje netradičním propojováním biblických témat, událostí a myšlenkových hnutí napříč dějinami. Dualistické rozpadnutí textů na autentické a neautentické je taktéž zpochybnitelné. Osoba Ježíše Krista jako hermeneutického klíče je rovněž v takto nspecifikované podobě těžko přijatelná. V Ateekově práci taktéž chybí odkaz na komunitu či tradici jako zázemí k interpretaci. Ateek má však nepopíratelné zásluhy, neboť jako první přístup palestinské teologie na konci osmdesátých let systematizoval a spojil v něm převyprávění socio-politické historie konfliktu, biblickou interpretaci, systematickou teologii a otázky aplikované etiky.

Mitri Raheb¹⁴ rozpracovává kontextuální, perspektivní hermeneutiku. Uplatňuje historicko-kritickou metodu, kanonickou a socio-ideologickou

¹³ Dobyť Jericha (Jz 6), zlořečení a zabití dětí (2Kr 2, 23-24), zničení Amálekovy památky (Ex 17,14-16; Dt 25,17-19; 1Sa 15,1-3), egyptské rány, usmrcení prvorozených, zničení vojska (Ex 7-12; Ex 12,29; Ex 14-15) atd.

¹⁴ RAHEB, MITRI, Ich bin Christ und Palästinenser: Israel, seine Nachbarn und die Bibel, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. IDEM, Bethelém Besieged: Stories of Hope in Times of Trouble, Fortress, Minneapolis, 2004. Úvodní

kritiku a zohledňuje dějiny působení textu. Volá po zodpovědnosti při výkladu textu vzhledem k současným dopadům působení určitého výkladu a upozorňuje na socio-politické zájmy a motivace každého výkladu.

Bible je pro něj Boží slovo v dějinném slově lidského svědectví a zkušenosti víry. Nikoli objektivní fakta, ale žité pravdy. Je souborem různých kontextuálně a vírou podmíněných narativů vyprávěných z konkrétní perspektivy určitého lidu, souborem narativů pojednávajících o zemi, o lidu a národech dané země a o proměnách identity židovského lidu. Potvrzuje bibli jako knihu menšiny a zdůrazňuje, že pronásledovaný vykládá situaci/bibli jinak než pronásledující. Bibli Starého a Nového zákona pojímá v její jednotě. Ježíš namísto identifikace s jedním lidem usiloval o smíření odlišných skupin v zemi a celý proces identifikace zpochybnil a uvedl na spirituální rovinu. Klíčem k výkladu je mu princip zákona a evangelia, přičemž soudit neznamená provést nestranná soud, nýbrž odstranit konflikt a nastolit stav opětovného pokoje. Ježíš Kristus je zosobněním této Boží spravedlnosti.

V unikátním kontextu Svaté země považuje Raheb zemi za páté evangelium, hermeneutický klíč k pochopení biblické zvěsti. K vysvětlení současné situace dodává, že tragédií země bylo, že získala příliš velkou ideologickou reputaci, nekorespondující s jejím skutečným geopolitickým významem a se schopnostmi jejích obyvatel. Pověštinou byla okupována a ponechána-li sama sobě, obtížně sama sebe spravovala, neboť se zde nevyvinula dostatečně autonomní a inkluzivní identita, která by sjednotila odlišné národy, jež v zemi od nepaměti sídlily.

Kontinuita palestinského lidu sídlícího v zemi s přetrvávající blízkovýchodní biblickou kulturou je Rahebovi šestým evangeliem a dalším nezbytným hermeneutickým klíčem. Pokouší se vypořádat se s biblickým „antikenaanismem“, číst bibli z pohledu obyvatel Kenaanu a vytvořit tak alternativní hermeneutiku palestinského podání k posílení palestinského křesťanského lidu. V druhém kroku se pokouší o rozvinutí teologie inkluzivní spirituality, která by byla hermeneutice nápomocná (ve spolupráci s Ottmarem Fuchsem a Ulrike Bechmann). Ta má za cíl (i) překonat exkluzivní „kmenovou“ mentalitu projevující se jak ve výkladu biblických textů, tak ve výkladu politických událostí, (ii) vytvořit společnou lokální

přednáška ke konferenci *Shaping Identities in the Times of Crisis. Narratives of Land, People and Identities*, International Center of Bethlehem, 7. listopadu, 2005, Betlém.

izraelsko-palestinskou platformu duchovně-interpretčních pravidel, na základě kterých by se dalo sdílené Písmo společně vykládat neofenzivně vůči kterékoli straně a (iii) která by podporovala inkluzivní nenásilnou kulturu a spěla k smíření interpretací i národů sídlících v zemi.

Oba autoři se setkávají s texty, ve kterých je lokální populace devalvována a utlačována. Ateek již v samotné bibli rozlišuje autentické a neautentické texty a násilné neautentické texty interpretuje jako „zrcadlo“ vhodné pro pedagogické účely. Raheb staví celou bibli, prezentované dějiny i hodnoty, pod úhel určité perspektivy, a tím jí jako celek relativizuje. Oba však přiznávají, jak zásadní problém při čtení Starého zákona v situaci zneužití bible k podpoře politických cílů mají. V následující kapitole proto přihlédneme k pokusům západních teologů reflektovat politický život starozákonní komunity (Brueggemann) a problematičnost identifikace s texty (Othmar Fuchs). Socio-ideologickou kritikou Thomase Römera ozřejmíme pro palestinskou teologii nejproblematictější soubor textů, tj. pocházející z deuteronomistické dějeproy a představíme spirituálně-kanonický přístup Davida Neuhouse a Alaina Marchadoura.

3 Starozákonní politická teologie očima západních teologů

3.1. *Brueggemann: teologie Hospodinovy a Faraónovy politiky (příběh exodu)*

Walter Brueggemann¹⁵ ve svém rétorickém přístupu uznává, že Izrael vypráví své politické dějiny skrze silně osobní, zaangažovaný interpretační proces. Jde mu o sledování sebe-prezentace komunity samé, neboť snažit se určit, jak vypadala izraelská historická politická realita před teologickým zpracováním mu přijde pozitivistické hledání událostí za textem. O historicitu se koneckonců příliš nestarají ani bibliční autoři, když příběh exodu odívají do liturgického hávu, aby jej mohli aplikovat v nových politických konstelacích. Brueggemann na příběhu exodu¹⁶ demonstruje

¹⁵ BRUEGGEMANN, WALTER, Scripture: Old Testament, in SCOTT, PETER. CAVANAUGH, WILLIAM T. (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, s. 7–20.

¹⁶ Na příběhu exodu si všímá vyjádření chytrého vzdoru (porodní báby), násilné rezistence (ubíjení Egyptana) i neadresovaného úpění (*give voice*), které přesto vystoupí k Hospodinu a to pro povahu Hospodina samotného, nikoli kvůli Iz-

hlavní myšlenku biblické politické teologie. Ta podle něj spočívá v konfrontaci dvou mentalit, metaforicky řečeno, Faraónovy a Hospodinovy. Tato dichotomie se stává kritériem. Politická rozhodnutí „vládců“ jsou biblickými autory posuzována na základě mnohem zásadnějším rozhodnutí teologického, tj. pro či proti Hospodinu, pro či proti Faraónovi. „Faraón“ představuje opresivní, absolutní, totalitární monopol, jehož myšlení je motivováno touhou po moci a strachem z nedostatku. „Hospodin“ představuje interruptivní politiku, subversivní a prorockou mentalitu zasahující do absolutizujícího ekonomicko-politického statu quo, politiku hlásající otevřenost, diskursivní smlouvu, jednání založené na myšlence štědrosti a sousedsky, koexistenčně orientovaných vztazích s praxí soucitu motivovaného vzpomínkou „byli jste otroci v Egyptě“.

Brueggemann přiznává, že politický život starého Izraele výjimečný nebyl, neboť se obvykle odehrával v logice „Faraónovy“ politiky zavedeného statu quo.¹⁷ Avšak zejména v citlivosti vůči sociální bolesti jako politickému faktu/datu, v prorockém volání po spravedlivé distribuci statků a v obhajobě práv vyloučených uměl Izrael nechávat prostor politice „Hospodinově“. Preferovaným způsobem artikulace nesouhlasu byla konfrontace zejména vládní autority, a to subverzivním hlasem „Hospodinova“ způsobu myšlení a jeho zastánců, proroků, jež se snažili uskutečnit ekonomicko-politickou spravedlnost v reálném světě.

Starozákonní sebe-prezentaci Brueggemann charakterizuje jako teologickou politiku, ve které je Hospodin učiněn centrem, zasahuje do všech politických záležitostí a je zainteresován na otázkách moci. Ve SZ neexistuje politika teologicky nepoznamenaná a neexistuje ani teologie politicky neorientovaná. Brueggemann upozorňuje na nebezpečí, kdy politická teologie i teologická politika tendují k absolutismu a politické věci se stávají věcmi božími. Na druhou stranu vidí roli politické teologie v její deabsolutizační funkci, když mluví o politických věcech jako o předposledních a nechává prostor pro svobodu a Boží, etický zřetel. Brueggemann tvrdí, že biblický Izrael rozumí sobě jako vyvolenému proto, aby

raeli. Od zjevení Mojžíšovi v hořícím keři má Izrael zastánce a vyžaduje se od něj aktivita a ochota riskovat a být připraven na konfrontaci.

¹⁷ Na mezinárodní rovině byl podroben tlaku impérií a přizpůsoboval se jejich požadavkům (aby země unikla okupaci či destrukci), na národní rovině panovalo neustálé napětí mezi centralizovanou politickou autoritou (vládou) a lokálními autoritami (města, starší, proroci).

uskutečnil specifickou, teologicky založenou politickou ekonomikou. Tato zvláštnost pak stojí u kořene Izraele jako kontrastní společnosti.

Základní Brueggemannova teze je, že politická realita starozákonní komunity byla silně teologicky interpretována. Předpokládá, že skutečná politická realita se neodlišovala od politické reality okolních národů, která je v Brueggemannových i biblických očích prezentována jako „Faraónova“. Předpokládá, že to byla víceméně teologie a zejména prorocká tradice, která přinášela etický, „Boží“ zřetel do „faraónovské“ politické reality a takto upravenou realitu v biblickém podání zaznamenala. Takto ostré etické ohodnocení politické reality jako „faraónovské“ a teologie jako „hospodinovské“ však demonizuje politický svět, jež si přece může klást nárok na etický zřetel a idealizuje teologii jako nositelku a uskutečňovatelku ideálních hodnot. Náboženství je zde tím, kdo vnáší etický zájem do politické oblasti. Tento neexplicitně formulovaný přístup může Brueggemann zastávat ještě tak v případě příběhu o exodu. Jak by si ale poradil s teologií knihy Jozue? Kdo tam přepsal politickou realitu tak, aby byla snad ještě horší, než jaká kdy politická realita může být? Právě kvůli náboženskému zřeteli, jak to prezentuje teologie knihy Jozue, je přece v Jerichu veškeré obyvatelstvo vyhlazeno jako klaté. Teologie dozajista nemusí být dle současných měřítek eticky pozitivním faktorem a politická realita nemusí nutně nést eticky negativní předznamenání. Koneckonců i o náboženských/teologických věcech, nejen politických, je třeba mluvit jako o předposledních, neboť ani ony sami nevlastní eticky nezpochybnitelnou autoritu.

3.2. *Othmar Fuchs: role identifikace (dobyť Jericha)*

Příběhy přirozeně slouží k identifikaci a kontra-identifikaci.¹⁸ Právě díky ní mohou být pro člověka či komunitu přínosné a stávat se narativem jeho vlastní identity. Příběhy však mohou být nebezpečné: obvykle táhneme s Jozuem, tj. jdeme s preferovanou dějovou linií/postavou, hrdinou-prorokem Jozuem a bloudícím lidem izraelským zaštitěným Boží nezpochybnitelnou autoritou vyvolení. Nebezpečí pak spočívá v tom, když tentýž příběh, jakoby postranním efektem k dosažení svého cíle, slouží k legitimaci devalvace, diskriminace, segregace či vyhlazení té druhé strany

¹⁸ FUCHS, OTHMAR, *Suffering as a Hermeneutical Key: Steps towards a Christian Spirituality*. Předneseno na konferenci: *Shaping Identities in the Times of Crisis. Narratives of Land, People and Identities*, International Center of Bethlehem, 6.–12. listopadu 2005 v Betlémě.

a k zapomenutí na oběti „hrdinské historie“. Pro tyto „vyloučené“ se pak příběhy stávají opresivními. V tom případě, jak tvrdí Fuchs, jsou to oni, kteří mají právo zpívat píseň „Jozue dobyl Jericho“, pravděpodobně však ne příliš radostným tónem. Ostatní, tj. hlavní vypravovací linie, má projevat solidaritu a zpívat píseň: „Naslouchejte lidem z Jericha“. Othmar Fuchs těmito metaforami samozřejmě nemluví pouze o starozákonních příbězích, ale také o způsobu prezentace současné politické historie izraelsko-palestinského konfliktu a o identifikační strategii jako velmi citlivém nástroji k hájení jednotlivých stanovisek.

Sama bible si problematiky identifikace všímá, když ve 2S 11,27 – 12,9 představuje Davida jako toho, který se identifikoval s „nesprávnou“ stranou, neboli neuvědomil si, že příběh mluví o něm, nikoli však v pozitivním světle. Prorok Nátan se větou „ten muž jsi ty“ snaží zprostředkovat pravdivé setkání Davida s příběhem a se sebou samým. Podaří se mu to, neboť David se rozpozná v příběhu v té straně, která činila bezpráví. Nátan v dané chvíli zosobňuje tu správnou identifikační perspektivu, je hermeneutickým klíčem k příběhu. David naopak prokazuje vůli k porozumění a k lítosti. K tomu Fuchs dodává, že výklad textu by měl být mimo jiné orientován otázkou, kdy je daný biblický text určen k imitaci a kdy je naopak postaven jako zrcadlo. Podotýká, že je třeba dbát normativní intence, rozpoznávající, kterým směrem leží pravděpodobně autentické pochopení textu v současné situaci, či je alespoň potřeba zjistit, nepřítomnost jakých podmínek vede k nepochopení/zneužití biblických textů. O nalezení hermeneutického klíče k pravdivému, spravedlivému uchopení textů se Fuchs snaží při rozpracování spirituality neofenzivní interpretace (viz dále).

Další podmínka ke správné identifikaci subjektů je založena na myšlence, že sociální statut koresponduje se statutem hermeneutickým. V případě přenesení příběhu do současných podmínek je dle Fuchse třeba, aby „příběhy“, ten biblický a ten současný korespondovaly. Sociální a osobní situace čtenáře/komunity musí do vyprávěného příběhu sedět. Proto Fuchs považuje za nezbytné provádět komparaci sociálních kontextů: analýzu socio-politického kontextu biblického příběhu na jedné straně a na druhé straně analýzu současné socio-politické situace daných skupin a případně jejich situace existenciální. Tím se vrací k otázce, kterou Bruggeman nechává nedořešenou, tj. kdy je kdo vlastně Faraón a kdy kdo Hospodin, kdy je kdo David a kdy kdo Goliáš.

Text je vytvořen proto, aby nesl myšlenku a ta je – s postupem dějin – srozumitelná, pokud je srozumitelné prostředí, z kterého vyšla. Z tohoto

úhlu pohledu tvrdí Othmar Fuchs, že je zapotřebí komparace sociálních kontextů, toho biblického a toho současného. A z tohoto optimismu vychází i většina kritických exegezí biblických textů.

Avšak teologům, kteří se odváží říci, že sám SZ je na některých místech kolonizačním textem,¹⁹ a ani teologům palestinským, kteří bibli jako okupační text zažívají, by tento přístup zřejmě nestačil. Událost a text není možné spojovat donekonečna. Kdyby byl text knihy Jozue přiveden k realizaci, došlo by ke genocidě a Jericho by už nestálo. A k mnoha genocidám i bez ospravedlnění textem, již došlo. V případě posvátné literatury není navíc nikterak zaručené, že kritika, která si dokáže poradit s historicitou či nehistoricitou dané události, si také dokáže poradit s textem, který je sice ze současného úhlu pohledu některými ohodnocen jako eticky či společensky nepřijatelný, přesto však nadále zůstává kanonický a posvátný.

Proto i z Fuchsových úvah nepřímou vyplývá zásadní otázka, jaká je vlastně role bible jako posvátného textu. Spočívá její role v identifikační rovině? V rovině etické, v rovině následování? Je apelem? Je biblický text pro komunitu autoritativní a závazný? Jakým způsobem, jakou měrou, v jaké výkladové perspektivě? Tyto otázky po způsobu přijetí bible řeší nejen západní společnost ze svého sekularizujícího úhlu pohledu, ale i palestinská teologie z pohledu politického a ideologického. O socio-ideologickou kritiku teologického myšlení deuteronomistické tradice se pokouší Thomas Römer.

3.3. Römer: socio-ideologická kritika (deuteronomistická tradice)

Ateek zařazuje texty z deuteronomistické tradice víceméně do proudu nacionálně orientovaných biblických textů a považuje je za neautentické vzhledem k Boží podstatě zjevené v Kristu. Raheb je vidí v rámci sebe-prezentace dané komunity, avšak víceméně přiznává, že si s deuteronomistickou dějepřavou neví rady. Jejím nejvýznamnějším tématem je totiž země: její zaslíbení v Deuteronomiu, dobytí v knize Jozue a správa a ztrá-

¹⁹ DAVIES, PHILIPS, recenze: COLLINS, JOHN J., *The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age*, in RBL, Society of Biblical Literature, 12/2006. „But that the Bible is a colonial text and has been used in support of colonial expansion (including Zionism) is undeniable, and contemporary biblical scholarship at any rate can no longer claim neutrality on the issue of the biblical basis of contemporary attitudes to Middle Eastern politics, both in Israeli and Western countries (especially America).“ (s. 2–3).

ta v knihách následujících. Ateek i Raheb mají částečně dobře nakročeno v pozorování perspektivnosti a nacionálního zaměření interpretace.

Kritická exegeze jim může pomoci v tom, že texty ukotví v historické rovině (k dobytí Jericha pravděpodobně nedošlo), v sociologické rovině (deuteronomističtí autoři byli elitou národa, bible tedy není nutně psaná z pohledu utlačené menšiny) a v rovině ideologické (literatura může sloužit jako ideologie na podporu politického boje). Kritika taktéž zrelativizuje vnitřně-biblickou pozici deuteronomistických textů (nejsou posledním vyjádřením biblické ani jiné pravdy).

Výklad Thomase Römera²⁰ budeme sledovat v třech navrhovaných základních vrstvách deuteronomistické redakce: novoasyrské, novobabylonské a perské. Römer představuje politické výzvy jednotlivých období a reakce deuteronomistických autorů na ně.

Autoři a redaktori deuteronomistické tradice v jedné osobě podle Thomase Römera patří k dvorní administraci, elitě národa. Mají přístup k pramenům a částečně mohou ovlivňovat politickou realitu. Mají potřebu porozumět událostem, interpretovat je, dávat jim smysl a tím zpětně podporovat své zájmy a požadovanou identitu.²¹

Do první vrstvy novoasyrské tradice patří dle Römera i první část knihy Jozue a příběh dobytí Jericha.²² Deuteronomistická ideologie měla podporovat politiku krále Jósijáše usilujícího o větší národní autonomii a o začlenění části severního království do Judy. Deuteronomistická ideologie byla v podstatě prostředkem k přesvědčení/zastrašení protivníka, prostředkem k legitimaci expanzivní, nacionální a centralistické politiky a vyzdvižení judské nadřazenosti. Využila k tomu běžného literárního žánru a ideologie asyrské dvorní válečné propagandy. Ta odrážela nacionální a vojenské sebe-pochopení asyrské nadřazenosti a patřila do strategie psychologického vedení boje. Bůh Hospodin přejal charakteristiky asyrského národního Boha Ašura a stal se bojovníkem za politickou autonomii svého „národního“ lidu.

V případech příběhů Jozuova dobytí se tedy nejedná o reálný popis událostí, ale o běžnou politickou propagandu užívanou mimo jiné na asyrském dvoře. V knize Jozue jsou celkem tři druhy dobovačných příběhů.

²⁰ RÖMER, THOMAS, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*. T&T Clark, London, 2005.

²¹ RÖMER, THOMAS. *The So-Called Deuteronomistic History*, s. 45–66.

²² RÖMER, THOMAS. *The So-Called Deuteronomistic History*, s. 67–106.

Dobytí Jericha je jakýmsi deuteronomistickým ideálem, neboť je dobyto a vyhlazeno zcela. Při dobytí Aje je ušetřena kořist a s Gibeónany je na základě Isti uzavřena smlouva, jež představuje alternativu k destrukci. Pozitivně viděno, deuteronomistická dějeprava se snažila vyzdvihnout právo svého panovníka a lidu na větší autonomii vůči novoasyrské říši na poli mezinárodní politiky, na poli domácí politiky se pak snažila podpořit centralizační snahy panovníka a legitimovat obsazení části sousední země. Příběhy pak měly sloužit jako zastrašovací manévr a měly podnítit obyvatele severního království k přijetí reformem po vzoru „Gibeónanů“.

Podání v knize Jozue se však stalo zakládajícím mýtem dobytí zaslíbené země, a právě toto podání v současnosti slouží k teologickému ospravedlnění dobytí a držení „Judy a Samaří“, neboli okupovaných palestinských území. Avšak tomuto podání o získání země násilím protiřečí podání vyprávěné v Genezi (Gn 12–36). Zde je získání země popsáno jako provedené mírovou cestou, ať už je Izrael viděn jako součást lokální populace či přicházející zvnějšku (Ex, Oz 12,14). Pluralita tradic založená na pluralitě autorů/redaktorů/hnutí umožňuje v již samotném biblickém kánonu volit mezi prezentacemi získání zaslíbené země. A to i přesto, že přístup knihy Jozue založený na příběhu exodu nabyt v průběhu dějin tradice navrch nad přístupem prezentovaným v Genezi. Navíc, jde-li o historicitu událostí, mnozí badatelé hypotézu exogenního vzniku Izraele a hypotézu dvanácti kmenů odmítají vůbec. Přiklání se k socio-ekonomickým důvodům vzniku izraelských kmenů z původního lokálního obyvatelstva. A proto Römer uzavírá novoasyrskou redakci větou, že je vcelku možné, že „dobyvačná tradice“ knihy Jozue je pouhou invencí deuteronomistických pisatelů a jejich zájmů.

Z exilové a perské redakční vrstvy deuteronomistické školy jsme v bibli zdědili témata exilu a návratu do země, provázanosti držení země a poslušnosti zákona, téma monotheismu, téma vyvolení a zaslíbení, téma oddělení od místní populace, myšlenku „prázdné zaslíbené země“ a naopak rozsáhlých hranic zaslíbené země.²³

Ze země deportovaná elita, jíž se zhroutil její politicko-ideologická myšlenková konstrukce, se v průběhu babylonského exilu ptá, jak srovnat svoji poněkud nacionalistickou ideologii s porážkou, tj. s neúspěchem monarchie a exilem. Téma země a zákona se dostává do středu deuteronomistické dějepravy a ne/poslušnost zákona se stává kritériem pro

²³ RÖMER, THOMAS, *The So-Called Deuteronomistic History*, s. 107–164, 165–183.

posuzování historie země, tj. od jejího nabytí až k její ztrátě. K držení země je třeba poslouchat Hospodinův zákon a objevuje se téma exkluzivní monolatrie. Kniha Soudců je typickým monotematickým projevem této interpretace.

Z exilové perspektivy také vzniká představa „prázdné zaslíbené země“, a to opět z perspektivy deportované minority a její elity. Myšlenka, která byla hojně přejata ve dvacátém století v souvislosti se sionistickým obyváním Palestiny. Ačkoli docházelo k deportacím mnoha dalších komunit a většina judských obyvatel v zemi zůstala (až 90–95%), perspektiva strategického esencialismu této deportované elity zajistila, že exil se stal důležitou součástí konstrukce židovské identity.

V průběhu perské doby to pak byla témata segregace, monotheismu a integrace zájmů diaspory, jež deuteronomistická škola navracející se z exilu ideologicky prosazovala. Ideologie separace od autochtonního obyvatelstva, „lidu země“, reflektuje boj o moc mezi navrátilivší se elitou a majoritní lokální populací. Pobyt v exilu se stává kritériem toho, kdo přísluší k „pravému Izraeli“. Návrat je chápán jako nové dobytí a téma centralizovaného náboženského kultu a lojality se stává záminkou pro propagaci segregace. Univerzalistická ideologie perského období je aplikována v myšlence monotheismu. A znovu, segregační moment, vydělující komunitu pro zvláštní vztah s Bohem, se dostává do popředí v „pozitivním“ motivu zaslíbení země neboli vyvolení a v jeho důsledku, oddělení se od ostatních národů (Dt 7,2nn – vyhubení, ale i Ex 23,30nn – vypuzení). Znovu, Genesis dokáže prezentovat vyvolení a zaslíbení sídlení v zemi v neexkluzivním smyslu, kdy země je dána všem Abrahamovým potomkům.²⁴ Posledním tématem deuteronomistické dějepřavy je legitimace sídlení mimo zemi, tj. v diaspoře. Jedním z nástrojů, jak tento problém ošetřit bylo rozšířit hranice země zaslíbené tak, aby obsáhly i babylonské komunity, tedy k Eufratu (Dt 1,7; 11,22–25; Joz 1,3–4). Na tyto velké hra-

²⁴ RÖMER, THOMAS, Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse? Une lecture de Genèse 16. In: *Études théologiques et Religieuses*, 1999/2, s. 161–172. „Ensuite, cette promesse, comme toutes celles de la Genèse, n'implique aucune expulsion manu militari. Et finalement le pays est donné à toute la « semence » d'Abraham. Nulle part il n'est dit que la descendance d'Abraham, est limitée à la lignée d'Isaac-Jacob. La descendance d'Abraham, c'est Ismaël et Isaac. Et nous avons vu que Gn 16 présente le premier fils d'Abraham comme un méditateur possible des promesses divines.“ (s. 172)

nice zaslíbené země se v současnosti odvolává izraelská extrémní a náboženská pravice a mnozí křesťanští sionisté.

Römer uzavírá, že se vznikem Tóry deuteronomistická dějeprava jako myšlenkový a zájmově nosný celek přestala existovat a centrální téma židovské náboženské identity se přesunulo od „země“ k „zákonu“, přenosné domoviny a Tóra byla zformována tak, aby vyhovovala zájmům komunit sídlících v zemi i v diaspoře.

Způsob, jakým Römer demythologizuje starozákonní deuteronomistickou dějepravu je pro mnohé předkritické teology nepřijatelný. Je taktéž nepoužitelný pro mezináboženský dialog, neboť málo lidí, a nejméně pak fundamentalisté, přistoupí na takto kritickou platformu. A zřejmě je i nevhodný pro laické publikum a běžnou pastorační práci.

Römerova kritika z literárně-historické a socio-ideologické perspektivy totiž nezachraňuje nejen realitu (tj. dějiny a události), ale ani ideje.²⁵ To si však myslím, že je to, oč by vlastně palestinským teologům mohlo jít, zejména těm obeznámeným se západní kritickou tradicí.

Co se týče historicity, potřebují palestinští teologové ujištění a solidní znalost toho, co je pro izraelsko-palestinský kontext rozhodující, totiž, že události se takto opravdu nestaly, že bible je také literatura a nepopisuje historii přímo.

Na rovině socio-ideologické kritiky, je pro palestinskou teologii – paradoxně – osvobozující poznání, že deuteronomistická tradice byla psána z pohledu elity a jejích politických zájmů. Palestínští teologové si tak mohou poopravit tendenci považovat bibli za napsanou z pohledu utlačované menšiny a podporovat tak ono preferenční zacházení v tomto případě s biblickým lidem neboli strategický esencialismus vůbec. Na okraj poznamenám, že bibli se nemusí ospravedlňovat pouze kolonialismus, ale také právo na osvobození. Palestinská komunita si tak oddechne, uvidí-li paralelu se současnou nábožensko-politickou propagandou používanou místními vládnoucími elitami. Uvědomí si že teologie není apolitickou záležitostí a že už v bibli sloužila jako nástroj zájmových skupin k pragmatickému prosazení a dosažení požadovaných politických a náboženských myšlenek a cílů. Exegetickým rozkrýváním vrstev prosazovaných významů si palestinská komunita uvědomí pluralitu překrývajících se biblických tradic (jak jsme viděli na příkladu Geneze a Deuteronomia) a nečernobílý způsob utváření kánonu. Uvědomí si, že v bibli, i přes tvrdost

²⁵ Slovy Jana Rückla.

deuteronomistické tradice či právě pro ni, fundamentalizující dichotomie vylučujícího se protikladu „ber všechno nebo nic“, být nemusí.²⁶ Fakt vyplývající z Römerovy exegeze, že ne všechny ideje ve Starém zákoně jsou „svaté“, pomáhá Palestincům nazřít, že Starý zákon se sice stal posvátnou literaturou, ale jeho autoři nebyli pouze „etičtí proroci“, jak by rád naznačil Brueggemann. Bible tedy není nadideologická, ale naopak velmi lidská bible, a to i ve svých politických a etických konotacích.

Pouze málokdo je však v Palestině tak jako Mitri Raheb schopen vynikající Römerovy vhledy, ať už v rámci deuteronomistické tradice či Tóry, vnést do pastorační praxe a na starozákonní texty kázat nevyhýbavě a aktuálně, biblicky i politicky kriticky, neofenzivně pro hebrejskou bibli a židovskou komunitu a s duchovním užitekem pro palestinské posluchače. Pro nekriticky orientovaného posluchače je proto možná vhodnější způsob rozpracování starozákonní teologie v palestinském kontextu tak, jak jej prezentuje David Neuhaus a Alain Marchadour.

3.4. Neuhaus, Marchadour – spirituálně-kanonický přístup (země)

Méně sofistikovanou cestou totiž dospívá David Neuhaus a Alain Marchadour k obdobným závěrům, a to za pomoci metody pro většinu přijatelnější, tj. na základě kanonického a spirituálního přístupu.²⁷ Autoři literárně-historickou kritiku víceméně nepoužívají a když ano, tak velmi citlivě. Obecně jsou nakloněni nedekonstruovat základní starozákonní židovskou perspektivu. Zároveň vycházejí z katolického kánonu a křesťanského podání dějin působení textu. Převyprávěním Starého a Nového zákona dochází k závěru, že centrem Tóry není země, ale zákon, který je tématu země nadřazen. Byl dán na Sinaji a nikoli v zemi. V zemi pak má být smlouva a zákon naplňován. Téma a hranice „zaslíbené země“ relativizují, když pozorují biblickou dialektiku pohybující se mezi pouští a zemí, zemí a pouští. Bylo by chybou považovat zemi-poušť za geografické termíny: země se může stát pouští a poušť zemí. Poušť je metaforicky považována za místo exilu, místo Boží nepřítomnosti a země za konečné místo spočinutí. Člověk si však svou neposlušností, nevděčností a svým

²⁶ Tato dichotomie je ztělesněna křesťanskými sionisty, kteří naléhají na palestinské křesťany, aby podporovali stát Izrael, ne-li, nemají ve Svaté zemi jako křesťané právo žít.

²⁷ NEUHAUS, DAVID, MARCHADOUR, ALAIN, *The Land, the Bible, and History: Toward the Land That I Will Show You*, Fordham University Press, New York, 2006.

nárokem opakovaně volí exil, poušť, a to i přesto, že třeba sídlí v zemi. A tak je pro tyto autory Starý zákon více než oslava dobytí a držení země. Je to hluboké svědectví o lidech a jejich selhání uznat Boží štědrost vůči obyvatelům celé země. Tuto myšlenku ilustrují na motivu různé geograficky pojatých hranic zaslíbené země. Ty ve své rozdílnosti svědčí o eschatologické univerzalistické perspektivě, totiž, že celá země je povolána být zaslíbenou zemí vděčnou Hospodinu.

Domnívám se, že tento druhý přístup židovského jezuity, Izraelce učícího na palestinských územích, Davida Neuhausa a francouzského starozákonníka Marchadoura je vhodnou protívahou Römerově přístupu. Neruší základní vyprávěcí linii biblických knih, ale spíše je převypravuje, což je přijatelnější pro biblicky před-kritického a blízkovýchodního čtenáře. Židovské dědictví Davida Neuhausa se zde nezapře, stejně jako jeho katolictví: pro palestinského čtenáře bude text zřejmě stěžejní stravitelný, a to z toho důvodu, že Starý zákon je zde až příliš považován za „židovský“, stejně jako je zároveň silně prezentována katolická perspektiva. Každopádně je to tento kanonicko-spirituální přístup vědomý si současné situace konfliktu a psaný přímo z jeho středu, který splňuje podmínky neexkluzivní biblické hermeneutiky zachovávající nárok na Písmo jak izraelské židovské, tak křesťanské palestinské straně. Z židovsko-katolické perspektivy tak tato kniha činí to, co dokázal učinit Msgr Michel Sabbah z perspektivy palestinsko-katolické.²⁸

²⁸ SABBAAH, MICHEL, *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui* (1993), *Lettre pastoral de Mgr Michel Sabbah*, in *Documentation catholique*, 16. ledna 1994, No 2086, s. 72-83. MICHEL SABBAAH vyzývá své věřící, aby Bibli nezavrhovali, i přesto, že je zneužívána proti nim, neboť její hodnota a pravda je závislá na autoritě Boží a nikoli na autoritě přátel či nepřátel, kteří Písmo využívají a zneužívají ke svým účelům. Jejím zavržením by učinili stejnou chybu jako jejich oponenti, a navíc by se zbavili poslední duchovní opory. Bible je duchovním slovem Božím, nikoli politickou knihou a akceptovat politické čtení Bible znamená ji znehodnotit. Má být užívána jako nástroj k pokoji, nikoli jako nástroj k boji, byť argumentačnímu. Proto jí nemají být kladeny ty otázky, na které není schopna a ani nechce odpovídat. Starý zákon totiž není knihou dějin, dějin židovského lidu. Slovo Boží má být přijímáno s pokorou v konkrétné věřící komunitě. Ohání-li se však kdo biblí, má si ji vzít k srdci celou, i s jejími etickými požadavky. Bible je Božím slovem v slově lidském, a proto se na ní vztahuje kontextuální podmínění (uplatňování historicko-kritické metody atd.).

4. Spirituální báze pro hermeneutiku smíření

4.1. Palestiňští teologové

Palestiňští teologové se vzácně shodují, pokud jde o hodnoty, které je nutno v rámci konfliktu a jeho mírového řešení prosazovat. Základní problém spatřují v demonizaci a dehumanizaci druhého. Požadují projevení sympatie s nespravedlivým utrpením Palestinců z izraelské strany a porozumění komplexitě židovské identity z palestinské strany (Salim Munayer).²⁹ Společnou hodnotou je jim touha po odpovědně užívané spravedlnosti, spravedlivým být a spravedlnost činit. Spravedlnost je však nedostatečná, není-li provázána láskou a milosrdenstvím (Naim Ateek).³⁰ Etický postoj Mitriho Raheb je založen na novozákonní maximě lásky k nepřátelům. Milovat však neznamená vše strpět - člověk má milovat své nepřátele, nikoli nespravedlivé skutky.³¹ Elias Chacour se pak orientuje ve svém etickém programu na Blahoslavenstvích.³² Obecně se dá říct, že je to hodnota spravedlnosti a smíření, kterou zástupci palestinské teologie prosazují.

4.2 Othmar Fuchs

Ve svých příspěvcích k palestinské hermeneutice dochází Fuchs k tomu, že společnou platformou zajišťující neofenzivního výklad textu a koneckonců i události jsou sdílené hodnoty, z kterých má být text/událost vykládán/a.³³ V první řadě je to připravenost k lítosti před Bohem (*repentance*) neboli připravenost identifikovat sama sebe jako hříšníka a připravenost k obratu svého srdce (*metanoia*), svého smýšlení a způsobu

²⁹ Nejlépe analyzováno v MUNAYER, SALIM J., *On the Road to Reconciliation in* MUNAYER, SALIM J.(ed), *In the Footsteps of our Father Abraham*, s. 81–92.

³⁰ ATEEK, NAIM STIFAN, *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, s. 115–150.

³¹ RAHEB, MITRI, *Ich bin Christ und Palästinenser*, s. 92. Raheb k otázce spravedlnosti: RAHEB, MITRI, *Law, Power, Justice, and the Bible*, in ATEEK, NAIM, ELLIS, MARC H., RUETHER, ROSEMARY RADFORD, *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books. Maryknoll, New York, 1991. s. 207. s. 97–100.

³² Např. CHACOUR, ELIAS, *Und dennoch sind wir Brüder. Frieden für Palestina*, Verlag Josef Krecht, Frankfurt am Main, 1991², s. 153–157.

³³ FUCHS, OTHMAR, *Suffering as a Hermeneutical Key: Steps towards a Christian Spirituality*.

jednání. V souvislosti s potřebou spravedlivého jednání hovoří Fuchs o vnímavosti k bolesti a o solidaritě v utrpení. Důležitá je Fuchsova vy-
bídka k tzv. „nekorupční“ spiritualitě, jež odmítá volit ze dvou a vybrat
jednoho proti druhému. Negativní a pozitivní diskriminaci Fuchs vidí
jako odlišné strany téže mince a zejména v izraelsko-palestinském kon-
textu je tato hodnota nezbytným požadavkem pro jakékoli mírové snahy.
V tomto smyslu varuje před zafixováním, přisouzením nálepky „oběti“
jedné skupině, neboli před ideologizací jedné historické situace na úkor
pokračujícího proudu dějin. Závěrem Fuchs přiznává, že souhlasí s dife-
renciací textů a volí ty, jež mají dynamiku předložených hodnot a potenci-
ál osvětlit v perspektivě těchto hodnot texty ostatní. K hierarchizaci textů
chce použít sociální, eklesiologický a pneumatologický kontext. Pasto-
rační a hermeneutický zřetel, stojící pod Božím soudem, jdou pospolu,
když propojují sociální a existenciální podmínku textu na jedné straně
a čtenáře/události na straně druhé. Jeho závěrečnou myšlenku při rozví-
jení spirituální báze interkulturní hermeneutiky v situaci konfliktu pak je,
že lidé mají tendenci zacházet s biblí po způsobu zacházení s lidmi.

4.3. *Groupe de recherche islamo-chrétien*³⁴

Závěrem bych chtěla představit společná pravidla skupiny muslimsko-
křesťanského čtení posvátných Písem. Obecné směrnice k pravdivému
dialogu si skupina určila jako následující: (i) uvědomování si transcenden-
ce textu neboli pokora (nejsme vlastníky základů naší víry), (ii) uznávání
hodnot tradic a víry druhého, otevřenost vůči němu a vůči jeho inter-
pretaci, vzájemné uznání se ve víře jako bratři, (iii) akceptace rozdílů,
rozpoznání a ohrazení rozdílů, respekt před neslučitelným a odmítání
synkretismu, (iv) přemýšlení nad texty společně, členění problémům spo-
lečně, (v) vyloučení apologie a polemiky, (vi) vítaná kongruence, (vii) ne-
spokojenost s opakováním klasických formulací a schémat.

³⁴ GRIC (Groupe de recherches islamo-chrétien). *Ces Écritures qui nous ques-
tionnent. La Bible et le Coran*. Éditions du Centurion, Paris, 1987. *Orientati-
ons générales pour un dialogue en vérité*, s. 14–23. Internetová adresa: <http://www.gric.asso.fr/>.

5. Závěr

Výklad Starého zákona, má-li přihlížet k současnému blízkovýchodnímu a kulturnímu dění obecně, je obtížný, a to nejen pro blízkovýchodní, ale i pro západní teology. Blízkovýchodní teologie se většinou problému přímé konfrontace s textem i nadále vyhýbá pomocí spiritualizace, univerzalizace i typologizace textu na úkor všudypřítomných, nevyčleněných otázek vycházejících z politicko-náboženského kontextu věřících.

Západní biblická teologie zápasí na půdě Starého zákona s dědictvím antisemitismu a šoy, se znovuobjevením hebrejské bible a angažovaností v židovsko-křesťanském dialogu. Na druhé straně je však čím dále tím více vystavena narůstajícímu tlaku kulturně-politické reality, jež vyžaduje ohledat a určit evropský vztah k islámu a k arabské komunitě. Starozákonní lid se formoval ve vztahu ke svým sousedům, a proto se o „arabské“ komunitě i na stránkách bible hovoří, často devalvujícím způsobem. Otázkou je, zda byla nesmiřitelná samotná realita sousedských vztahů či jejich prezentace biblí, anebo obojí. Položíme-li si tutéž otázku v kontextu současného izraelsko-palestinského konfliktu, domnívám se, že to je ideologická prezentace konfliktu a rozdíl mezi komunitami, která propaguje nesmiřitelnost většinou běžných sousedských vztahů. Sousedské vztahy se totiž mohou dobrými i špatnými stávat na základě prezentace podléhající více či méně přejícnému výkladu interpreta.

Na začátku článku jsem konstatovala, že k vyloučení skupin dochází na základě záměrně pěstované mocenské nerovnosti a že jak dominantní, tak marginalizovanou či jednoduše jakkoli oslabenou skupinu nemusí minout pokušení formovat svou identitu pomocí strategického esencialismu optikou devalvace či opovržení druhým, jiným. Jelikož náboženství samo pracuje s určitým druhem mýtu, nemělo by proto zapomínat na cosi, co můžeme nazvat „demytologizací identit“, neboli na prověření, zda je strategický esencialismus ideologických, metafyzicky založených mýtů a jejich komunit skutečně potřebný a v současnosti vhodný. Na některých ideologických mýtech, neboli sebe-prezentaci metafyzického nádechu, je totiž založena nejen zcela přirozená, nutná a pohyblivá hranice, ale často i ideologická manipulace a nerovnost mezi lidmi/komunitami s důsledky nejen v náboženské, ale i v politické oblasti.³⁵

³⁵ Viz Barša, Pavel, Politická teorie multikulturalismu, výše zmíněné kapitoly.

Domnívám se, že je zcela přirozené a má být úkolem teologie, aby vytvářela myšlení, kterým nasměruje svoji komunitu. Svou tvorbou má teologie povinnost odpovídat na aktuální otázky a utvářet identitu své komunity, tj. identitu nositelů určitých zájmů, ať už „světských“ či „náboženských“.³⁶ Legitimně proto činili autoři deuteronomistické tradice a legitimně činili ti autoři, kteří v rámci Starého zákona jejich ideologie přepisovali, psali své vlastní dle své „jiné doby“ a obojí zařazovali do kánonu. Avšak fakt, že posvátná literatura je psána víceméně pro vnitřní potřeby dané komunity, by neměl umožňovat, aby její identitu a způsob myšlení bylo možno formovat jakýmkoli způsobem splňujícím interní cíle.

Řešení problémů způsobených ať už literárním či reálným, do důsledku provedeným strategickým esencialismem tak nakonec zůstává odkázáno do rukou „šestého evangelia“, tedy křehké žijící komunity, ať už tehdejší či současné a jejich hodnot, neboli teologické a politické soudnosti a odpovědnosti.

Proto je zapotřebí podpořit výzvu Mitri Raheba po odpovědnosti vůči současným aktérům dějin při „tvorbě“ textu/výkladu/události/identity. Odkazují na – dnes snad již částečně pochopenou – nemožnost formulovat myšlenky pouze pro „interní“ potřebu, bez ohledu na jejich možný přímý dopad a na nebezpečí záměrného prosazování takových myšlenek a činů, které vedou k diskvalifikaci partnera, o to více pro laické publikum frapantní, děje-li se tak v teologii a náboženství. Také se domnívám, že je čestné, aby se nejen palestinští teologové, ale i západní (biblická) teologie, učící se vypořádat se s antijudaismem, chtěla začít učit navazovat rovnocenný vztah s biblickým Izmaelem a vyrovnat se s antikenaanismem bible a devalvujícími soudy nad osudem všech biblických, ale i současných Emorejců, Chetejců, Perizejců, Kenaanců, Jebúsejců, Amorejců, Pelištejců, Moábců, Edomců a mnohých dalších.

V bibli totiž příběh o dobytí Jericha zůstane, stejně jako se „nevypaří“ genocidy a křivdy dvacátého století. Rozdíl tu přece však zůstává. Bible a její autorita pro nás může být motivací, apelem, identifikací, inspirací, etickým závazkem i soudem. O svědectví biblických příběhů můžeme projevovat zájem a s kritickou exegezí se ptát, jak se události vlastně staly,

³⁶ Není-li identita komunity utvářena, společnost a církev nežije, ale je zmatená, neurčitá, indiferentní. To lze pozorovat i na palestinské teologii, neboť jednotlivé církve utváří každá „jinou“ a přesto všechny politickou teologii, neboť v daném kontextu se politizací svého tázání vyhnou jen za cenu odchodu z reálného světa.

jaká je struktura a záměr příběhu. O události současnosti se však starat musíme. Protože je to koneckonců žitá realita, ke které nás má bible vést ve smyslu principu být strážcem svého bratra. Proto neuškodí si uvědomit, že bible je lidskou biblí i ve svých etických soudech a že stejně jako je soudobá realita závislá na duchovních a politických preferencích určitých zájmových skupin, tak i bible jako posvátná literatura určité komunity byla při svém vzniku, byla v průběhu dějin a je i v současnosti závislá na oněch duchovních a politických hodnotách komunit, které si ji jako posvátnou přivlastňují. Komunity – ať ty starozákonní či současné – se proto chtě nechtě musí vypořádávat v prvé řadě se svou každodenně žitou politickou realitou, a to dle svých vlastních hodnot, schopností a svého vlastního vědomí a svědomí, jež se většinou na bibli spoléhat může, ale také nemusí.

Literatura

- AITEK, NAIM STIFAN, *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, New York: Orbis Books, 1989.
- AITEK, NAIM S., ELLIS, MARC H., RUETHER, ROSEMARY RADFORD (eds), *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*, New York: Orbis Books, 1992.
- AITEK, NAIM S., PRIOR, MICHAEL (eds), *Holy Land, Hollow Jubilee. God, Justice and the Palestinians*, London: Melisende, 1999.
- AITEK, NAIM S., DUAYBIS, CEDAR, TOBIN, MAURINE (eds), *Challenging Christian Zionism*, London: Melisende, 2005.
- BARŠA, PAVEL, *Politická teorie multikulturalismu*, Brno: CDK, 1999.
- BRUEGGEMANN, WALTER, *Scripture: Old Testament*, in Scott, Peter, Cavanaugh, William T. (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004, str. 7–20.
- CHACOUR, ELIAS, *Und dennoch sind wir Brüder. Frieden für Palestina*, Frankfurt am Main: Verlag Josef Krecht, 1991², str. 153–157.
- DAVIES, PHILIPS, Recenze: COLLINS, JOHN J. *The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age*, in RBL, *Society of Biblical Literature*, 12/2006.
- DE WIT, HANS, *Through the Eyes of Another. Towards Intercultural Reading of the Bible*, in: JONELEIT-OESH, SILJA. NEUBERT, MIRIAM, *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular. Neuere Konzepte in Theorie un Praxis*, Frankfurt: Verlag Otto Lembeck, 2002.

- FUCHS, OTHMAR, BECHMANN, ULRIKE, *Hermeneutice for a New World: Memory as Encounter. With the Interlude „Josua fit the battle of Jericho...“*, FUCHS, OTHMAR, *Suffering as a Hermeneutical Key: Steps towards a Christian Spirituality*. Obojí předneseno na konferenci: *Shaping Identities in the Times of Crisis. Narratives of Land, People and Identities*, International Center of Bethlehem, 6.–12. listopadu, 2005, Betlém.
- GRIC (Groupe de recherches islamo-chrétien), *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran*, Paris: Éditions du Centurion, 1987.
- KHOURY, GERIES SA ´ED, *Olive Tree Theology – Rooted in the Palestinian Soil*, in: *Missionswissenschaftliches Institut Mission e.V., Jahrbuch für kontextuelle Theologien – Yearbook of Contextual Theologies*, Aachen 1993, str. 38–75.
- MÍČKA, ROMAN, *Palestinská teologie osvobození*, in *Teologie & Společnost*, 1/2006, str. 15–20.
- MUNAYER, SALIM J., *On the Road to Reconciliation*, in MUNAYER, SALIM J. (ed), *In the Footsteps of our Father Abraham*, str. 81–92, Jerusalem: Musalaha, 1993, 2002.
- NEUHAUS, DAVID, MARCHADOUR, ALAIN, *The Land, the Bible, and History: Toward the Land That I Will Show You*, New York: Fordham University Press, 2006.
- PRIOR, MICHAEL, *Bible and Colonialism*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- RAHEB, MITRI, *Ich bin Christ und Palästinenser: Israel, seine Nachbarn und die Bibel*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.
- IDEM, *Bethlehem Besieged: Stories of Hope in Times of Trouble*, Fortress, Minneapolis, 2004. Úvodní přednáška ke konferenci *Shaping Identities in the Times of Crisis. Narratives of Land, People and Identities*, International Center of Bethlehem, 7. listopadu, 2005, Betlém.
- IDEM, *Law, Power, Justice, and the Bible*, in ATEEK, NAIM, ELLIS, MARC H., RUETHER, ROSEMARY RADFORD, *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*, New York: Orbis Books, Maryknoll, 1991.
- RÖMER, THOMAS, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London: T&T Clark, 2005.
- RÖMER, THOMAS, *Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse? Une lecture de Genèse 16*, in *Études théologiques et Religieuses*, 1999/2, str. 161–172.
- ROUHANA, NADIM N, *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State: Identities in Conflict*, New Haven and London: Yale University Press, 1997.

- SABBAH, MICHEL, Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui (1993), Lettre pastoral de Mgr Michel Sabbah, in: Documentation catholique, 16. ledna 1994, No 2086, str. 72–83.
- SCOTT, PETER, CAVANAUGH, WILLIAM T, The Blackwell Companion to Political Theology, London: Blackwell Publishing, 2004.
- ŠLAJEROVÁ, MONIKA, Palestinská politická teologie. Její vznik, charakteristika, autoři a témata, in ParrÉsie. Revue pro východní křesťanství, 2007 (přijato k publikaci).
- EADEM, Kontextuální palestinská teologie a její vztah ke starozákonní interpretaci, diplomová práce, Praha: ETF UK, 2003.
- EADEM, Vztahy státní, národní a církevní složky v jeruzalémské církevní politice po roce 1967. Charakter, vývoj a aktuální výzvy, in Teologická reflexe, 1/2007, str. 5–31.
- EADEM, Optika křesťanského lidu musí být nenásilná. Rozhovory s palestinskými teology Naimem Atekem a Rafiqem Khourym, in Teologie & Společnost, 1/2006, str. 21–23.