



Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

řídí Pavel Filipi

číslo 16 (2010/1)
Život Dekalogu,
život Písma

Život Dekalogu, život Písma

Uspořádal Martin Prudký

Články M. Prudkého, O. Halamy, J. Halamy, P. Hoška a O. Macka vznikly v rámci výzkumného záměru MSM0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvl. české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Pavel Filipi

Vychází dvakrát ročně

Pro Univerzitu Karlovu v Praze, Evangelickou teologickou fakultu vydává nakladatelství Mlýn v Jihlavě

Adresa a objednávky: Mlýn, Vrchlického 1, 586 01 Jihlava

Obálku navrhl © Jakub Tayari

<http://www.etf.cuni.cz/sat>

ISSN: 1802-6818

ISBN: 978-80-86498-40-9

Obsah

MARTIN PRUDKÝ	
Editorial	vii
I. ŽIVOT DEKALOGU	
MARTIN PRUDKÝ	
Dekalog v biblické teologii: Text Desatera a jeho význam pro bibli a její teologii	3
OTA HALAMA	
Poznámky k interpretaci Dekalogu v českých dějinách církve	24
JINDŘICH HALAMA	
Život s Bohem. Návod k použití	39
TIM NOBLE	
Desatero ve filmech DeMillea a Kiesłowského	51
PAVEL HOŠEK	
Desatero a Küngův projekt světového étosu	65
II. ŽIVOT PÍSMÁ	
ONDŘEJ MACEK	
„... i kdyby sám anděl z nebe přišel ... nemohu jinak ...“ Bible a náboženská kniha v rukou kacířů 18. století	73
GERHARD SAUTER	
Jak můžeme zachovat biblickou věrnost a zároveň číst bibli z pohledu své dnešní situace?	92

Editorial

Martin Prudký

„Pro většinu křesťanů je bible čímsi jako textem smluvních podmínek počítačového softwaru. Nikdo ji opravdu pořádně nečte, jen rychle přejde na konec a odklikne: *Souhlasím*.“ Tento sarkastický výrok, který se nedávno objevil ve formě kresleného vtipu na internetové sociální síti, je zajisté nadšázkou a nepřiměřenou generalizací. Něco na něm však bude, jinak by se takovému vtipu nikdo nezasmál, byť třeba omylem. Pro mnoho křesťanů bezesporu platí, že bible je v první řadě autoritou, Písmem svatým, jímž k nám promlouvá Bůh, a teprve pak se případně můžeme ptát, co se v bibli píše, co vlastně její text říká a jak tomu máme v konkrétním kontextu svých životů rozumět. Také pro biblický text, podobně jako pro text smluvních podmínek uživatele softwaru však platí, že tu není proto, aby čtenář zůstal jen u pouhého čtení, vzal sdělení textu na vědomí a dál nic nedělal. Takový text je tu od toho, aby přes „aklamativní bránu“ přitakání k základní intenci svého sdělení otevřel člověku svět „aplikací“ a aktuálních užitků přečtených slov v konkrétní situaci čtenáře – čtení textu nabývá smysl svým *směřováním do života*.

Tento svazek Studií a textů Evangelické teologické fakulty obsahuje příspěvky, které jsou věnovány otázkám porozumění, výkladu a interpretace biblických textů, včetně dějin jejich užití – krátce: *otázkám života Písma v náboženských a kulturních dějinách*. Z tohoto velice širokého a v posledních desetiletích na mnoha místech po světě intenzivně zkoumaného pole jsme v minulých dvou letech na ETF vybrali dvě oblasti, k jejichž problematice jsme uspořádali konference. Zázemím a platformou pro badatelskou práci nám byl výzkumný záměr *Hermeneutika křesťanské, zvláště protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy* (MSM0021620802).

První konference se konala 21. listopadu 2008 a byla též příspěvkem fakulty k programu připomínek 90. výročí vzniku Českobratrské církve evangelické. Tematicky jsme ji zaměřili na jeden ze základních pilířů života evangelických církví v pohledu historickém i aktuálním – v plném znění nesla titul: *»Bible v rukou lidu« – role Písma v životě reformačních církví*.

Texty přednášek prvních dvou pozvaných řečníků této konference zde najdete otištěny. ONDŘEJ MACEK, doktorand katedry Praktické teologie, ve své studii uvedl a vyhodnotil historické prameny z doby předtoleranční,

zejména výpovědi osob vyslychaných pro podezření z kacířství a jejich svědectví o roli bible, reformačních postil a dalších typů knih, které utvářely jejich víru a životní postoje. GERHARD SAUTER, emeritní profesor systematické teologie a ředitel Ekumenického institutu Evangelické teologické fakulty na Rýnské Friedrich-Wilhelmově univerzitě v Bonnu, ve své přednášce pojednal jeden ze základních problémů aktuálního užití a interpretace Písma, loyaltitu k autoritě jeho slov na straně jedné a nutnost kritického pochopení a aktuálně kontextuálního uplatnění jeho Slova na straně druhé. Obě přednášky vzbudily již při konferenci ohlas a podnětnou diskusi. K odpolednímu bloku byli k přednáškám pozváni nejprve PETR POKORNÝ, profesor novozákonní biblistiky a ředitel Centra biblických studií AV ČR a UK v Praze, který přispěl přednáškou *České překlady Bible a jejich teologie*, a pak PIERRE BÜHLER, profesor systematické teologie z Teologické fakulty univerzity v Curychu a vedoucí tamního institutu pro hermeneutiku a náboženskou filozofii, který proslovil přednášku s názvem *»Svíce nohám mým«* – *Reformační chápání Bible, jeho obtíže a možnosti dnes*.

Druhá konference se konala „do roka a do dne“, 20. listopadu 2009, a měla také jubilejní souvislost. Konala se v rámci akcí uspořádaných k 90. výročí založení evangelické bohoslovecké fakulty v Praze.

V předvečer konference udělila na návrh ETF Univerzita Karlova dvěma vynikajícím osobnostem a dlouholetým podporovatelům odborné teologické práce v naší zemi doktorát *honoris causa* – takto oceněni byli KAREL A. DEURLOO, emeritní profesor Starého zákona a biblické teologie z Amsterdamu, a GERHARD SAUTER, emeritní profesor systematické teologie a ředitel Ekumenického institutu Evangelické teologické fakulty v Bonnu.

I konference z roku 2009 byla koncipována v rámci výše uvedeného výzkumného záměru. Téma však bylo tentokrát zacíleno na otázky porozumění, výkladu, interpretace a užití *jednoho konkrétního textového oddílu*, totiž *Desatera*. Naším záměrem bylo na příkladu tohoto biblického textu (Ex 20,2–17 / Dt 5,6–21), jenž má pro křesťanskou tradici zcela nesporně velkou důležitost a jenž má mohutné dějiny působení, ukázat nejen pluralitu možností jeho chápání, výkladu, interpretací a aplikací, nýbrž také pojednat vnitřní potenciál biblického textu a základní hermeneutické otázky, které rozhodují o možnostech jeho pochopení a uplatnění.

Plný název konference zněl: *Smysl a význam textu v křesťanské tradici – Dekalog*. Konference se v auditoriu zúčastnila řada zahraničních hostů, jakož i účastníků setkání Spolku přátel ETF. Její program byl proto rozčleněn na dva bloky plenárních přednášek a na blok čtyř paralelních workshopů. Na stránkách tohoto čísla naleznete texty všech plenárních přednášek, a to v pořadí, jak zazněly na konferenci (MARTIN PRUDKÝ,

OTA HALAMA, JINDŘICH HALAMA, TIM NOBLE), jakož i textové zpracování workshopu PAVLA HOŠKA. Ostatní workshopy byly pod vedením uvedených odborníků zaměřeny na tyto tematické aspekty: *Recepce Dekalogu v Matoušově evangeliu* (JIŘÍ MRÁZEK), *The Impact of Decalogue in the Writings of Apostle Paul* (JAN ROSKOVEC) a *Dekalog v kázání a vyučování církve* (LADISLAV BENEŠ).

Studie zveřejněné v tomto čísle tedy čtenářům našeho časopisu nabízejí důležitý pohled na »život Dekalogu«, resp. »život Písma« na dějinné cestě církve, a to jak ve specifické oblasti protestantské tradice, tak v širším kontextu společnosti a kultury. Máme naději, že publikace studií vyvolá u čtenářů podobný zájem a podobnou potřebu rozhovoru o nastolených otázkách, jako tomu bylo při obou konferencích. Dojde-li k tomuto ozvuku, snad tím i tyto studie přispějí k dalšímu »životu Dekalogu« a »životu Písma« mezi námi, a nakonec třeba i k tomu, že naše případné souhlasné přikyvování nad slovy Písma bude mít podstatně jinou váhu než ono výše uvedené, víceméně formální a bezmyšlenkovité kliknutí myší počítače na tlačítko „I agree“.

I. Život Dekalogu

Dekalog v biblické teologii: Text Desatera a jeho význam pro bibli a její teologii¹

Martin Prudký

Summary: The Decalogue in Biblical Theology: The text of the Ten Commandments and its significance for the Bible and its theology. The Decalogue is one of the best-known biblical texts, and, in terms of the history of its influence, one of the most important. At the same time, however, the Decalogue is in many respects a problematic passage which raises many questions. Even within the biblical tradition itself, in the canonical shape of its text, and in the history of interpretation, the Decalogue is an extremely unusual passage, although an authoritative one – it is included in the Torah twice and in two different forms, its structure does not consist of ten statements, and the individual statements it consists of are not homogenous either in length or in literary form. The study briefly recapitulates the reasons for the heterogeneous character of the Decalogue text, and in particular considers the impact and consequences of this unusual nature of the Decalogue as a “canonical passage of tradition” for the hermeneutics of biblical texts: the internal issues and plurality of the “normative” passage that has been passed down raise the question of the openness of this “norm” and the need to interpret it. An essential element here is the “theologisation of the law” which occurs with the Decalogue. Through the influence of the Decalogue, the Torah given on Sinai is the “word of Jhwh”, not the decree of a king, as was usual in the cultures of the Ancient Near East. The characteristics of the Decalogue described here have functions that correspond to the needs of the religious life of Israel in exile or in diaspora, or also to its life in the land of its fathers on its return from exile, and have a suitable potential for the subsequent history of interpretation and for the possibility of variable use of this authoritative and at the same time ambiguous text.

1. Dekalog – text samozřejmý, ovšem problematický

Pro orientaci a pro navození tématu bych vám rád na úvod předložil dvě teze, které jsou na první pohled v napětí, ba zdánlivém protikladu, a které zřetelně otevírají hermeneutickou problematiku, tj. nastolují otázky po porozumění, výkladu, interpretaci textu, jeho smyslu a významu:

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

Teze 1.: Desatero je velmi známý text. O jeho místě v bibli a o jeho významu pro židovskou a křesťanskou tradici (jakož i pro široké dějinně kulturní působení těchto tradic) může nevědět či pochybovat snad jen ignorant. Desatero je pevně zakotveno v obecném povědomí jako známý útvar biblické tradice; je etablováno v kánonu látek patřících k obecné vzdělanosti. – Stručně řečeno: Desatero je daností jaksi *samozřejmou*.

Dokumentovat tuto tezi by bylo možné velmi důkladně a obšírně; mohlo by to být téma pro samostatný příspěvek, v němž by bylo možné využít širokou škálu studií (včetně monografií o dějinách recepcce a dějinách působení Dekalogu v jednotlivých typech náboženských tradic, zejména židovství, křesťanství a islámu),² jakož i průzkumy sledující obecné povědomí a stav vzdělanosti.³ Tento aspekt „známosti“ a „samozřejmého významu“ byl (nepřímo) vyjádřen všemi příspěvky z konference k výročí Evangelické teologické fakulty UK „Dekalog“, které jsou v tomto sborníku otištěny. Proto ho nyní ponechám stranou.⁴

Teze 2.: Desatero je při bližším pohledu text až překvapivě problémový. O jeho označení, struktuře, obsahu i významu panují nejrůznější, často protikladné či konkurenční představy. Ony mohutné dějiny recepcce, dějiny výkladu Desatera a jeho působení přitom otázky nad Dekalogem a jeho problémy spíše rozvíjejí a násobí, než že by je řešily a odstraňovaly. K jejich řešení přispívají obvykle tím, že nastolují problémy další.

Jinými slovy: Desatero je textem *enigmatickým*. Naléhavě nás staví před otázky po porozumění, výkladu a interpretaci daností textury, jež bychom u takto známého a autoritativního textu rádi považovali za zřetelné, pochopitelné a srozumitelné; ony však takové nejsou!

Než tuto tezi o Desateru jako textu problémovém zdůvodním a rozvedu, dovoluji si uvést obecnější poznámku k tématu: už tyto dva rysy Desatera (jeho *samozřejmost* a jeho *problémovost*; jeho *zřetelnost* a jeho *záhadnost*) činí z tohoto biblického textu *mimořádně vhodný materiál pro her-*

² Z obsáhlé literatury srv. zejména GÜNTER STEMBERGER, *Der Dekalog im frühen Judentum*, in INGO BALDERMANN (Hrsg.), *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989, s. 91–103; HENNING G. REVENTLOW – AXEL GRAUPNER, *Weisheit, Ethos und Gebot Weisheits- und Dekalogtraditionen in der Bibel und im frühen Judentum*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001. Český HORST G. PÖHLMANN – MARC STERN, *Desatero v životě židů a křesťanů / Dialog ortodoxního rabína a křesťanského teologa*, Praha: Vyšehrad, 2006; LUBOŠ KROPÁČEK, *Duchovní cesty Islámu*, Praha: Vyšehrad, 2006.

³ Z mnoha materiálů tohoto typu srv. např. publicistickou „mileniální bilanci“ Desatero přikázání očima deseti osobností, *Lidové noviny – Orientace* (2000), s. 19–22.

⁴ K tématu v širší souvislosti viz MARTIN PRUDKÝ, *Význam Desatera pro pluralistickou společnost*, in MILADA DIVIŠOVÁ – JANA DOLEŽELOVÁ – MARIE RÚT KRÍŽKOVÁ – MARTIN PRUDKÝ (vyd.), *Dialog Křesťanů a Židů*, Praha: Vyšehrad, 1999, s. 17–26.

meneutické zkoumání, pro tázání po porozumění, výkladu a interpretaci. Nezbyvá než si klást řadu otázek:

- Co zakládá smysl a význam *takového* textu?
- Jak odlišit a jak navzájem spojovat *jednotlivé roviny významu*?
- Do jaké míry a s jakým uplatněním je nutné zkoumat *dějiny vzniku* textu či jeho předchozích útvarů a tradic? Jak tyto dějiny určují smysl konečného znění?
 - Jak se vyrovnat s problémem *variant* textu v jeho v synchronním tvaru? Jak přesně zní Desatero?
 - Jaký vliv má na význam textu jeho literární zasazení do několika *různých kontextů*? – Či v opačném pohledu: jaký vliv na význam textu a chápání jeho smyslu má jeho *izolace od daných kontextů*, k níž při výkladu a užití Desatera nezřídka dochází?
 - A [last but not least] do jaké míry je třeba brát v úvahu (resp. do jaké míry je vůbec možné si odmyslet!) bohaté *dějiny porozumění, recepce a interpretace* Desatera? A jak se tyto „dějiny působení“ podílejí na našem chápání smyslu vlastního textu?

... text problematický

Vraťme se však ještě k tezi, že Desatero je textem *problematickým až záhadným*. V několika poznámkách se pokusím velmi stručně charakterizovat problémovost Desatera a uvést, proč je tento rys důležitý pro naše téma – pro smysl a význam (biblického) textu v křesťanské tradici.

1) Slovem *Dekalog* označujeme běžně text, který se vyskytuje v Ex 20, 2–17 a v Dt 5,6–21. Už to je podivné – totiž, že tento tak významný text se v bibli vyskytuje *dvakrát*. Jak známo, *dublety* představují v každém souboru textů specifickou problematiku, ve svatých, kanonických spisech obzvlášť! Existují-li v textech dublety, je nutno se ptát nejen po důvodech vzniku podvojného podání, ale také po jeho důsledcích, po efektu zdvojené podoby finálního textu. Co vyjadřuje daný tvar tradice tím, že určitou pasáž zdvojuje? Jak s tím při chápání a výkladu takového textu máme nakládat? – Máme například text, který je opakován, chápat podruhé stejně, nebo jinak než poprvé? Je opakování pouze připomínkou, nebo má i jinou funkci a jiný efekt?

2) Problém dublety je však v případě Dekalogu umocněn tím, že máme tento text v bibli *dvakrát a přitom odlišně*, pokaždé jinak! A ona dubleta s variacemi je nejen „tak nějak“ v bibli, ale v samé Tóře! V samém jádru starozákonní tradice, v části, jež se nám podává jako zjevení Boží

vůle, Hospodinův „Zákon ze Sínaje“, máme tento veledůležitý text dvojmo a přitom odlišně; znění Desatera podle Ex 20 a podle Dt 5 jsou ve své kanonické podobě mírně, ale nepřeslechnutelně různá, zřejmě vědomě rozlišena!⁵

Jak tomu máme rozumět? Jak máme s touto skutečností interpretačně nakládat? Které znění „platí“? Textová tradice si je tohoto problému dobře vědoma, jak prozrazují různé pokusy o harmonizaci textových variant.⁶

3) Další problém je s **označením Dekalog**. Tradiční termín „desatero Božích přikázání“ není biblický. V textu Ex 20 ani Dt 5 žádný takový nadpis nad oddílem není, toto označení je záležitostí pozdější tradice. V blízkém kontextu (v Dt 4,13; 10,4) se ovšem na tento útvar odkazuje termínem „deset slov“ (עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים),⁷ což už předpokládá nejen existenci tohoto útvaru, ale i jeho normativní platnost. Fenomén „desatera“ (desetice bodů) je sám o sobě již výrazem pro autoritativní normu. Ovšem, a to je další problematický aspekt, ani v biblické tradici není toto označení vázáno výlučně jen na text, jímž se zabýváme; v Ex 34,28 je se stejným termínem, tedy „Desaterem“, jakož i s motivem „smlouvy“ a s motivem „napsání na kamenné desky“⁸ svázán jiný oddíl, tzv. kultický dekalog. V této souvislosti pak někdy bývá Desatero podle Ex 20,2–17 a Dt 5,6–21 označováno jako „etický Dekalog“.

4) Bezprostředně navazujícím problémem pak je, že **počet výroků** (tezí) **Desatera neodpovídá názvu**. Hlavních vět v imperativu či prohibitu (tezí,

⁵ SRV. FRANK-LOTHAR HOSSFELD, *Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die Originale Komposition und seine Vorstufen*, Fribourg – Göttingen 1982; FRANK-LOTHAR HOSSFELD, *Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen: Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs*, in F. L. HOSSFELD (Hrsg.), *Vom Sinai zum Horeb*, 1989, s. 73–117; česky JAN HELLER, *Desatero, úvod a výklad*, in JAN HELLER – MILAN MRÁZEK, *Zákon a Proroci*, Praha: Kalich, 1984, s. 8–70, 19–23; nově přetištěno: JAN HELLER, *Desatero*, in JAN HELLER, *Hlubinné vrty. Rozbory biblických statí a pojmů*, Praha: Kalich, 2008, s. 181–224, 190–193. K problematice nejodlišenější pasáže textu Desatera, příkazu o šabat, v synchronní perspektivě MARTIN PRUDKÝ, *The Two Versions of the Sabbath-Commandment: Structural Similarities*, in HERMANN M. NIEMANN – MATTHIAS AUGUSTIN (eds.), *Stimulation From Leiden: Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organisation for the Study of the Old Testament, Leiden 2004*, Frankfurt a. M. – Berlin – New York: Peter Lang, 2006, s. 239–255.

⁶ Vedle dokladů různocnění v dochovaných rukopisech a ve starověkých překladech je výmluvným dokladem snahy o harmonizaci textu tzv. Nashův papyrus (2. st. ante), na němž je příkaz o šabat zapsán ve tvaru, který kombinuje oba argumenty (podle Ex 20,11 a Dt 5,15).

⁷ Ῥεκυ οἱ δέκα λόγῳι – odtud termín „Dekalog“.

⁸ K motivu a jeho funkci srv. Dt 4,13; 5,22; Ex 24,12; 31,18; 32,16 a 1Kr 8,9.

výroků) je zde formálně celkem čtrnáct, resp. *třináct*.⁹ Existuje několik tradičních variant, jak text uspořádat a rozčlenit na *deset* výroků (odstavců), aby celek svou stavbou vytvářel „desetici tezí“. Tři hlavní podoby řešení (typy členění a počítání výroků) představují tradice židovská, reformovaná (spolu s řecko-pravoslavnou) a římsko-katolická (spolu s luterskou) – viz Tab. 1.

Nad tímto jevem si nelze neklást otázku: Proč je (tradičním) *Desaterem* útvar textu, který (ani v tradici samé) *není desetičlenný*? Jak máme rozumět tomu, že tento čtrnácti- či třináctičlenný katalog má být chápán jako Desatero?

Tab. 1:

<i>Tradiční způsoby členění Desatera na deset výroků</i>				
Ex 20,2–17	Dt 5,6–21	<i>tradice židovská</i>	<i>tradice reformovaná + řecko-pravoslavná</i>	<i>římsko-katolická + luterská</i>
v. 2	v. 6	I.	I.	I.
v. 3	v. 7	II.		
v. 4–6	v. 8–10	II.	II.	
v. 7	v. 11	III.	III.	II.
v. 8–11	v. 12–15	IV.	IV.	III.
v. 12	v. 16	V.	V.	IV.
v. 13	v. 17	VI.	VI.	V.
v. 14	v. 18	VII.	VII.	VI.
v. 15	v. 19	VIII.	VIII.	VII.
v. 16	v. 20	IX.	IX.	VIII.
v. 17a	v. 21a	X.	X.	IX.
v. 17b	v. 21b			X.

5) V navázání na předchozí poznámku: Samozřejmě přitom neběží jen o počet tezí, ale i o **strukturně-kompoziční efekt** každé z variant tradičního rozčlenění Desatera. Každé řešení se nakonec úspěšně dobere toho,

⁹ Jednotlivých pokynů je čtrnáct. Pokud však tradiční podvojnou figuru „klanět se a sloužit“ (Ex 20,4; Dt 5,9) považujeme za jeden útvar, podvojně formulovanou tezi (tzv. *hendiadys*), pak je výroků celkem třináct.

že text je *desetičlenným* katalogem požadavků, ovšem pro vyznění textu je podstatné, které teze jsou *spojeny* do jediného odstavce a které naopak mají váhu *samostatného* výroku.

Ilustrativním příkladem nám v tom může být zákaz zobrazování božstva (v reformovaném pojetí tzv. druhé přikázání). Není žádná náhoda, že v tradici reformované teologie s jejím velmi kritickým postojem k roli obrazů v kultickém kontextu má teze „nezobrazíš si Boha“ platnost *samostatného* přikázání, a je proto pojmána jako samostatná hlavní věta, zatímco v tradicích římsko-katolické či luterské, které jsou k roli výtvarného umění v kultu mnohem vstřícnější, je tento výrok *subsumován* pod tezi o cizích božstvech a je pojmán jako rozvíjející či doplňující prvek tzv. prvního přikázání („nebudeš mít jiného Boha“); samostatně (a ve zkrácené verzi textu Desatera pak už vůbec) v tomto pojetí nezaznívá.

Významotvorný a interpretační efekt členění textu na jeho vyznění lze přitom sledovat už ve variantách kantilace (systému vyznačení přízvuků a dalších prvků rétorického přednesu) a ve značkách členění textu v nejstarších masoretských rukopisech.¹⁰

6) Oblast několika dalších problémů Desatera představuje *literární forma textu*. Čekali bychom, že u desetice tezí půjde o *formálně jednotný* či alespoň v hlavních rysech *formálně sjednocený* katalog. Je proto překvapivé, že z hlediska literární formy či žánru *není Dekalog homogenním textem*. Rozdíly jsou tak výrazné, že jsou nápadné i na první poslech, a to i v překladech.

Týká se to nejprve *různé délky formulací u jednotlivých tezí*. Řada z nich jsou krátké, úsečné výroky („nezabiješ“, „nezcizoložíš“, „nepokradeš“), jiné jsou komponovanými, složitě strukturovanými tezemi, jež zahrnují definice pojmů, výčty aspektů i motivační argumentaci (viz např. příkaz o šabbatu, Tab. 2).¹¹

7) Nejednotný je Dekalog také ve věci *pozitivní či negativní formulace* požadavků. Výrok o úctě k rodičům je formulován pozitivním imperativem („cti otce svého a matku svou“), zatímco standardní formou všech

¹⁰ *Setuma* a *petucha* na straně jedné, *sóf pasúk* na straně druhé zde představují alternativní systémy členění textu, dvě variantní tradice přednesu (možno přirovnat ke dvěma nápěvům jednoho písňového textu).

¹¹ Tab. 2 je převzata ze studie PRUDKÝ, The Two Versions of the Sabbath-Commandment: Structural Similarities, s. 243; zdůvodnění předložené analýzy a vyhodnocení paralelnosti jevů v obou textových verzích s. 242–245.

Tab. 2:

Dt 5,12–15		Sekvence	Ex 20,8–11	
שָׁמֹר אֶת־יְהוָה הַשַּׁבָּת לְמַדְשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:	12a b	uvedení tématu (pareneze!) <i>den »Šabbat«</i> (nejde o nový příkaz)	זָכוֹר אֶת־יְהוָה הַשַּׁבָּת לְמַדְשׁוֹ:	8
שֵׁשֶׁת יָמִים - תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל־מְלַאכְתְּךָ: יּוֹם הַשְּׁבִיעִי - שַׁבַּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ	13a b 14a	vymezení pojmu – definice <i>šest dnů :: den sedmý</i> »Šabbat pro Hospodina«	שֵׁשֶׁת יָמִים - תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל־מְלַאכְתְּךָ: יּוֹם הַשְּׁבִיעִי - שַׁבַּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ	9a b 10a
לֹא תַעֲשֶׂה כָּל־מְלָאכָה אֲתָה וּבְנֶדְיִיבְתְּךָ עֹבְדֶיךָ וְאִמְתֶּךָ וְשׂוֹרְדֶיךָ וְחֹמְרֶיךָ וְכָל־בְּהֵמַתְּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עֹבְדֶיךָ וְאִמְתֶּךָ כְּמוֹךָ	b c d e f	hlavní věta příkazu [o Šabbatu] <i>nekonat žádnou práci!</i> zdůvodnění /	לֹא־תַעֲשֶׂה כָּל־מְלָאכָה אֲתָה וּבְנֶדְיִיבְתְּךָ עֹבְדֶיךָ וְאִמְתֶּךָ וְשׂוֹרְדֶיךָ וְחֹמְרֶיךָ וְכָל־בְּהֵמַתְּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ:	b c d e
וְזָכַרְתָּ כִּי־עָבַדְתָּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיֹּצִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם / בְּיַד חֲזָקָה וּבְיָד עֲזוּבָה	15a b c	rozvedení / argument → exodus / → stvoření ~ Ex14 (20,2) / ~Gn 2,2	כִּי־שֵׁשֶׁת־יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֶת־הַיָּם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם וַיָּנוּחַ	11a b
עֲלֵיכֶם צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־יְהוָה הַשַּׁבָּת: ס	d	retrospektivní vysvětlení »Hospodin přikázal konat / požehnal a posvětil den Šabbat«	עֲלֵיכֶם צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְיִקְדְּשֶׁהָ: ס	c d

ostatních výroků¹² je záповěď, *vetitiv* (hebrejsky: sloveso v *preformativu* se záповorkou אֵל).¹³

8) Nadto, z formálního hlediska je dost podivné, že v Desateru nastává *změna rétorické konstelace* – v textu se proměňuje, *kdo* ke komu *o čem* (*o kom*) mluví. Zatímco v úvodu Desatera promlouvá tzv. *ich-formou* Bůh sám („Já, Hospodin jsem tvůj Bůh, já jsem tě vyvedl ...“, „nebudeš mít bohy jiné“), ve výroku o Božím Jménu a o šabatě je mluvčím někdo jiný; tento

¹² U koncentricky (chiasticky) komponovaného výroku o šabatě je hlavní tezí věta *centrální* („Nebudeš konat žádnou práci ...“), nikoli věta *úvodní* („pamatuj na den šabatě ...“); formálně tedy toto „příkázání“ odpovídá standardní formě většiny výroků Dekalogu (*vetitiv* se slovesem v *preformativu* a se záповorkou אֵל); podrobná argumentace viz výše uvedená studie.

¹³ K otázkám formy a žánru srv. již ALBRECHT ALT, *Die Ursprünge des Israelitischen Rechts*, 1934, in ALBRECHT ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I.*, München 1959, s. 146–190; v kritickém navázání na jeho teze GEORG FOHRER, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte*, Berlin: de Gruyter, 1969, s. 120–148; ERHARD S. GERSTENBERGER, *Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts*, Neukirchen-Vluyn: Verlag des Erziehungsvereins, 1965; nově souhrnně HANS JOCHEN BOECKER, *Recht und Gesetz im AT und im Alten Orient*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1984 a FRANK CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit: Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München: Chr. Kaiser, 1993. Česky stručně v recenzním článku MARTIN PRUDKÝ, *Desatero netradičně aneb k problému vykládání a interpretace Bible, Teologická reflexe 15* (2009), s. 76–93, 85n.

jiný mluvčí referuje o Bohu ve 3. osobě (distancovaně, popisně: „Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha ...“; „Neboť v šesti dnech učinil Hospodin nebe i zemi ...“). V dalším pokračování textu Desatera, od výroku o úctě k rodičům dál, pak už není o Bohu vůbec řeč.

Jakkoli adresát zůstává v celém Desateru stejný (singulární „ty“ vyjádřené zájmenem), role mluvčího se očividně mění, stejně jako zřetel k Hospodinu/Bohu. Jak máme těmto proměnám rozumět? Jakou roli má změna role mluvčího na vnímání textu, jehož autorita(tivnost) je spojena s aspektem „Božího slova“?

Výše uvedených osm poznámek k nápadně podivným, nestandardním a problematickým rysům Desatera bych bez nesnází mohl rozšířit na příslowecných *deset*, pro doložení a charakteristiku mé druhé úvodní teze však i těchto osm stačí. Ještě bych rád zmínil, že tradice – tradice užití a výkladu textu Desatera i tradice biblická, nakolik známe její způsoby tradování – má dostatek prostředků, aby si se všemi těmito „rušivými rysy“ (pokud by měla zájem) poradila; pokud by tradice vnímala potřebu eliminovat napětí, učinila by tak a prostředkovala by tak významný text, jakým je pro ni Dekalog, neproblematicky, formálně a stylisticky náležitě zpracovaný (srv. např. pravidelnost katalogu dvanáctera kleteb v Dt 27,15–26). Jestliže tak biblické podání v případech Dekalogu nečiní, a toleruje dokonce dvojí, variantní podobu textu, je třeba to brát při výkladu a interpretaci vážně.

Uvedený stav má zajisté své důvody a své dopady:

a) *důvody*: Mezi důvody formální rozmanitosti Desatera patří nepochybně jeho *vznik z více zdrojů* (problém literárního vzniku) a jeho *postupné utváření v několika etapách* (problém dějin tradice). Současný stav této oblasti bádání zde nebudu podrobněji líčit, vynutilo by si to velký exkurz mimo hlavní linii mého tématu; odkazuji v této věci na odbornou literaturu.¹⁴

Základní představu o vzniku Dekalogu jako celku¹⁵ lze shrnout ve dvou odstavcích takto:¹⁶

¹⁴ Viz např. HOSSFELD, *Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*; GEORG BRAULIK, *Die deuteronomistischen Gesetze und der Dekalog*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991; CHRISTIAN FREVEL – MICHAEL KONKEL – JOHANNES SCHNOCKS (Hrsg.), *Die Zehn Worte: Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2005. Stručně MATTHIAS KÖCKERT, *Die Zehn Gebote*, München: Verlag C. H. Beck, 2007, kap. „Eine Kurzbiographie des Dekalogs“, s. 40n.

¹⁵ Nikoli ovšem původu jednotlivých „příkázání“, vzniku jejich formulací, či dokonce původu jejich motivů!

¹⁶ Odstavec je mírně upraveným textem z mého hesla *Dekalog* pro připravovaný *Encyklopedický biblický slovník* (čl. Dekalog, část 2.3 *Otázka vzniku a literárního utváření*). Do tisku připravuje Česká biblická společnost ve spolupráci s Centrem biblických studií AV ČR a UK v Praze na rok 2011.

Jako u jiných „dublet“ je také u Dekalogu třeba vyjasnit především otázku původnosti a literární závislosti obou verzí, případně otázku jejich hypotetické předlohy (tzv. *Pradedkalogu*). Vzhledem k tomu, že obě verze (Ex 20,2–17 a Dt 5,6–21) obsahují jak jednoznačné deuteronomistické (dtr.), tak svébytné kněžské (P) látky, je dochovaná podoba textů – s jejich odlišnostmi, ovšem právě také i s jejich vysokou mírou shody – nepochybně výsledkem komplexního procesu redakčního utváření, na němž se podílela jak deuteronomistická, tak kněžská „ruka“. Ani jednu z obou verzí přitom nelze považovat jednoduše za „původní“ a druhou za její úpravu. Vzhledem k povaze odchylek (např. několika rozvíjejícím „dodatků“ ve verzi Dt) je logičtější uvažovat o předloze v linii verze podle Ex 20 – ovšem ještě bez zákazu zobrazování, který má výrazně dtr. jazyk i věcné souvislosti, a také bez příkazu o šabat, který je specificky kněžský a zřejmě pozdější. Pro literárně historickou úvahu je podstatné, že už tento hypotetický, elementární tvar Dekalogu jazykově i věcně zpracovává látky *Knihy smlouvy* (Ex 20,22–23,33; tj. látky již utříděného souboru *kněžských tradic*) a současně také navazuje na dílčí „katalogy“ nepravosti, jak je známe z tradic *prorockých* (srv. Jr 7,3; Oz 4,2). Uvedené texty Dekalog spíše předpokládá a zpracovává; předpoklad obráceného vztahu – že by Jeremjáš a Ozeáš „citovali Desatero“ a byli tak svědky jeho „archaického stáří“ – je méně pravděpodobný.

Formálním domovem, „místem vzniku“ Desatera (jeho tzv. *Sitz im Leben*) je v tomto pohledu nejspíše literární a redakční dílna pracující na utváření látek Pentateuchu, a to v exilním či raně poexilním prostředí (nejdříve 6. st. ante) – nikoli ústní tradice v prostředí kultu premonarchické doby, jak na dlouhá desetiletí pro starozákonní bibliktiku postuloval Albrecht Alt¹⁷ a jak po něm tvrdili jeho žáci (v našem prostředí Miloš Bič a Jan Heller).

b) dopady: S ohledem na naše téma nemusíme tyto hypotézy nyní řešit. Spíše se ptejme, **jaké dopady a jaké důsledky** má pro hermeneutiku biblických textů skutečnost, že nám Dekalog není v bibli podán jako neproblematický text. Mám za to, že tyto důsledky jsou z hermeneutického hlediska enormní.

b1) Především, zdánlivě banálně: Biblické podání, a to i v oblasti svých preskriptivních tradic, nám nepředkládá jen jasné teze a jednoznačné formule, jež bychom měli pouze respektovat a tradovat dál (jako neměnnou „svatou nauku“), nýbrž nás svou povahou (*traditio*) i tradovaným obsahem (*traditum*) *staví před otázky*, jak daným slovům rozumět, a zve nás k ohledávání možných odpovědí (těch je obvykle více). Jako adresáti tradovaných slov jsme postaveni před úkol hledat, promýšlet a vyhodnocovat jejich smysl ... a to každý sám za sebe i ve společné rozpravě oslovených (Božího lidu). – Tolik poznámka *metodická*: sama povaha látek navozuje *proces učení* (porozumívání) v *interpretaci*.

b2) Za druhé, v přímé návaznosti na výše řečené – poznámka *materiální*: Je-li právě v Tóře onen tak důležitý kus tradice, jakým je Dekalog, podán s naznačenou mírou problémovosti (resp. otevřeností pro variantní chápání a různá pojetí výkladu a uplatnění), je tím nejen otevřena cesta

¹⁷ ALT, Die Ursprünge des Israelitischen Rechts, 1934 (*Kleine Schriften Zur Geschichte Des Volkes Israel I.*), s. 146–190.

pro pluralitní výkladové tradice, nýbrž *sama norma* výchozího textu se tím deklaruje jako *autorita otevřená*. Není kontejnerem hotových odpovědí, nýbrž základnou a orientační tabulí k jejich hledání. – Zejména tam, kde se Dekalog stal směrodatným textem pro orientaci či regulaci v dalších vrstvách tradice (např. v oblasti aplikované etiky), ukazuje se tato jeho otevřenost být podstatnou daností.¹⁸

2. Role a význam Dekalogu v kontextu bible

V této části přejdu k jádru svého tématu, k otázkám po roli a významu Desatera v kontextu Písma a jeho teologie. Při vši své výše uvedené komplikovanosti a problematičnosti je ale Desatero již pro samu biblickou tradici textem *význačným a jedinečným*, který má v kánonu – v tom, jak je umístěn a koncipován v kontextu ostatních biblických tradic – *zvláštní a výjimečnou* roli.

To je pro naše hermeneutické téma velmi důležité pozorování: biblický soubor textů má svůj vnitřní řád, své uspořádání, jež svým textům *dává nabytí smysl a význam*. Právě Dekalog, navzdory svému nemálo problematickému charakteru a enigmatickým rysům, je pro biblickou tradici (a pro textové kompozice, v nichž je tradován) očividně oddílem, který vyniká svým významem: *Dekalog* je už v bibli samé zvýrazněn a vyzdvížen do role *paradigmatu*.

Děje se to několika způsoby a prostředky.

2.1. Literární jednotka

Především: Dekalog je jako textový oddíl v obou kontextech, do nichž je umístěn (Ex 20 a Dt 5), zřetelnou *literární jednotkou*, svébytným útvarem. V širším narativním kontextu zaznívá jako samostatná řeč, zvláštní Hospodinova proklamace – jako zvláštní Hospodinovo promluvení, jež je zasazené do jedinečné narativní scény a nastoleno ve specifických souvislostech (Ex 20,1 a Dt 5,1–5).

2.2. Preambule Tóry

Za druhé, z hlediska *literárně kompozičního*: Na obou místech je Dekalog umístěn *na počátek* většího souboru textových oddílů, jež představují „Boží zákon zjevený na Sínaji (Chorébu)“. To je mimořádně významná pozice a jedinečná role. Dekalog se tím stává jakousi *preambulí Zákona ze Sí-*

¹⁸ Takto využívá potenciál Desatera řada moderních autorů, např. JAN MILÍČ LOCHMAN, *Desatero. Směrovky ke svobodě*, Praha: Kalich, 1995.

naje, *ouverturou Tóry* – úvodním *sumářem* všeho toho, co pro Izrael platí jako „Boží zákon“ (resp. Zákon Mojžíšův).

Tím vzniká *efekt*, jako bychom ony rozsáhlé kompozice dílčích příkazů, zákazů, nařízení a pokynů, jež po Desateru jak v Ex, tak v Dt následují, měli chápat jako *rozřikání*, konkretizaci či podrobnější prováděcí předpisy k Dekalogu. Není žádná náhoda, že se řada vykladačů pokusila vnést do rozsáhlých a málo přehledných zákoníků, které v bibli máme, přehled a řád právě takto – rozhodli se pojmout je jako explikaci Desatera; jednotlivé příkazy vykládat podle *regule* vytčené na úvod, tj. podle zásad shrnutých v Dekalogu.¹⁹

2.3. *Přímá řeč Hospodinova, zapsaná vlastní rukou*

Dalším rysem, jímž biblické podání Dekalogu ozvláštňuje a zvýrazňuje, je *perspektiva mluvčího*. Navzdory tomu, že „uvnitř“ Desatera, ve formulaci jeho tezí, není role mluvčího jednoznačná,²⁰ „navenek“, ve svém literárním zasazení, je Dekalog podán jednoznačně jako *přímá řeč Boha samého*.²¹ To je opět v daném kontextu výjimečné. Všechna ostatní ustanovení Zákona zjeveného na Sínaji jsou *prostředkována Mojžíšem*; jak v knize Exodus, tak v Dt je to zdůrazněno a vysvětleno zvláštní epizodou příběhu, která ustanovuje Mojžíše do role prostředníka (Ex 20,18–21 a Dt 5,22–31). Proto se v bibli i v navazující tradici potom také mluví o „Zákonu Mojžíšovu“²² či o „Tóře, kterou vám přikázal Mojžíš“.²³ Desatero je oproti tomu však podáno jako přímé oslovení Bohem, přímé „Slovo Hospodinovo“ (srv. tento termín bezprostředně v Dt 5,5).

Totéž platí i o motivu *zapsání* těchto slov. Forma *písemného zápisu* vyjadřuje a zdůrazňuje autoritu, platnost a závaznost řečených slov. To, že je text zákona či smlouvy „zapsán“, resp. přímo „vytesán“ na kamenné stély, neslouží jen jeho uchování či fixaci (jako ochrana proti zapomnění či pozdější úpravě znění), nýbrž také – z hlediska hermeneutického bych řekl spíše především – vyjadřuje jeho *statut*. Právě u Dekalogu je to příznačné.

Zákon jako celek (Tóra ze Sínaje) je pro biblickou tradici, zejména deuteronomistickou, spojován s Mojžíšem v roli prostředníka. To vyjadřuje jak termín „Mojžíšův Zákon / Mojžíšova Tóra“ (תּוֹרַת מֹשֶׁה), tak rozmanité opisy

¹⁹ Tak už interpreti bible ve starověku, např. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ (*De decalogo*) či midraš *Numeri Rabba* 13,15–16. Z novodobých komentátorů srv. např. BRAULIK, *Die deuteronomistischen Gesetze und der Dekalog*.

²⁰ Dekalog začíná v „ich-formě“; ve výroku o Jméně a o šabatě však „někdo“ mluví „o Bohu“ ve třetí osobě (viz výše).

²¹ Ex 20,1; Dt 5,1–5.

²² Srv. Joz 8,31.32; 23,6; 1Kr 2,3; 2Kr 14,6; 23,25 aj.

²³ Joz 1,7; Mal 3,22 aj.

a formule, které dar Zákona na Sínaji vyjadřují (srv. např. Dt 4,44n²⁴). Proto se vypráví, že Mojžíš podle Dt 31 Zákon (Tóru) „sepsal“ a předal ve formě „knihy“ („svitku“) Léviocům, aby ji uložili do „schrány smlouvy Hospodinovy“. Schrána Hospodinova, onen trůn, jenž pro Izrael reprezentuje *Boží přítomnost* uprostřed lidu, se tak stává jakousi „skříní na Tóru Mojžíšovu“. Jinak řečeno: Hospodin je ve svém Slovu přítomen tam, kde je uprostřed jeho lidu přítomna Tóra, Zákon Mojžíšův.

Dekalog má v této tradici – v podání podle Deuteronomia – specifickou roli. Je nejen „přímou řečí“ Boha samého, ale Hospodin jej i zapsal (vytesal) jakoby „vlastní rukou“. Bezprostředně poté, co slova Dekalogu zaznějí (jako citát Hospodinova slova), stojí v následujícím verši:

*Tato slova mluvil Hospodin k celému vašemu shromáždění na hoře zprostředku ohně, oblaku a mrákoty mocným hlasem a víc nepřipojil.
a víc nepřipojil.
Napsal je na dvě kamenné desky a dal je mně. (Dt 5,22)*

Tři důležité motivy v tomto bezprostředním kontextu charakterizují Dekalog jako celek:

(a) Tato slova promluvil sám Hospodin, a to jako slova zjevení, výraz **epifanie**.

(b) „*víc nepřipojil*“ – Tato tzv. kanonizační formule vyjadřuje uzavřenost, autoritu, *kanonicitu* předkládaného útvaru.

(c) Jsou to slova napsaná, resp. *vyrývá do kamenných desek* – slova trvalé hodnoty a neměnného tvaru, napsaná takto Bohem samým.

Jak lépe by biblické podání mělo ještě vyjádřit *význam* a *platnost* daných tezí?

Znalci Písma by v této souvislosti mohli upozornit na to, že toto pojetí nelze připsat jen Deuteronomiu; i v knize Exodus je tomu podobně, snad ještě výrazněji:

*Mojžíš se obrátil a sestupoval z hory s dvěma deskami svědectví v ruce.
Desky byly psány po obou stranách, byly popsány po líci i po rubu.
Ty desky byly dílo Boží, i písmo vyryté na deskách bylo Boží. (Ex 32,15–16)*

Když pak Mojžíš narazil na to, jak Izraelci mezitím pod Sínajem Hospodina zradili, desky odhodil a pod horou Boží roztránil. V příběhu obnovování smlouvy, který pak následuje, námi sledované motivy opět hrají klíčovou roli:

²⁴ Dt 4,44n: „Toto je zákon, který předložil Mojžíš Izraelcům. Toto jsou svědectví, nařízení a práva, která přednesl Mojžíš Izraelcům po jejich vyjití z Egypta ...“

Hospodin řekl Mojžíšovi:

„Vytěsej si dvě kamenné desky jako ty první,

a já na ty desky napíšu ta slova, která byla na prvních deskách, jež jsi roztříštil. (Ex 34,1)

Na základě dosavadního pozorování můžeme shrnout, že v obou kontextech, do nichž je Dekalog zařazen, je celou řadou formálních a kompozičních prostředků, jakož i intertextuálními vztahy (odlišením) vyjádřena jeho *zvláštnost, výjimečnost, jeho zvláštní role a význam.*

S těmito formálními znaky se ovšem pojí také **věcné, obsahové aspekty a souvislosti**, které vyjadřují váhu a spoluvytvářejí význam Dekalogu. Onen motiv „napsání“ (fenomén Božího autografu) nám tuto kapitolu již pootevřel. Níže jsou uvedeny a stručně charakterizovány ještě alespoň čtyři jiné fenomény, které spoluvytvářejí zvláštnost a význam Dekalogu pro biblickou tradici.

2.4. Dvojí vztahový zřetel – k Bohu a k člověku

Obsahově se Dekalog vyznačuje *dvěma základními zřetely*: „k Hospodinu, Bohu tvému“ a „k bližnímu tvému“. Tyto dva vztahy jsou očividně základními danostmi lidského jednání – utváření života, který má být Desaterem orientován.

Není to samozřejmě nic překvapivého a nového; nic, co by se týkalo jen Dekalogu. Pokud bychom prověřili jiné biblické texty, které mají podobnou funkci, nebo se třeba pokusili formulovat antropologii žalmů,²⁵ došli bychom k podobnému obrazu: život člověka je utvářen v těchto dvou základních vztazích – *k Bohu a k člověku*, resp. jak se opakovaně říká v Dekalogu: (se zřetelem) „k Hospodinu, Bohu tvému“ a „k bližnímu tvému“. Význam Desatera je v tom, že tomuto podvojnému vztahovému zřeteli dává zcela jasně a zřetelně zaznít a stává se tak pro další tradici textem, které tuto základní danost víry Izraele vyjadřuje klasicky. Právě proto, že tyto dva zřetele tak jasně vyjadřuje, se Desatero mohlo stát základním textem biblické teologie a antropologie.

Pokusy shrnout či vystihnout „celý Zákon“ nějakou stručnou tezí mají obvykle stejnou podvojnou logiku – například tzv. *dvojpříkázáním lásky*.²⁶ Stavějí na stejné podvojně struktuře a pro formulaci své podvojně teze vybírají dva vhodné citáty z Tóry, které onen konstitutivní podvojný vztah vyjadřují tímž motivovým slovesem „milovat“: „milovat budeš Hospodina, Boha svého“ (Dt 6,5) a „milovat budeš bližního svého“ (Lv 19,18).

²⁵ Viz BERND JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen: Neukirchener, 2003; česky stručnou formou BERND JANOWSKI, *Člověk ve starověkém Izraeli. Základní otázky starozákonní antropologie, Teologická reflexe XI* (2005), s. 117–143.

²⁶ Viz Mt 22,36–40; Mk 12,28–34; Lk 10,25–28.

U Desatera je toto dvojí zaměření či vztahování tezí někdy spojováno s fenoménem „*dvou desek*“ – teze první desky prý mají regulovat vztahy k Bohu, deska druhá vztahy mezilidské. Jakkoli má tato myšlenka velké dějiny působení a najdeme ji různými způsoby uplatněnou už u antických autorů židovských i křesťanských, v samotných biblických látkách není motiv dvou desek s otázkou členění Desatera nikde spojován.

2.5. Zvěst a její nárok (*indikativ a imperativy*)

Jiným důležitým prvkem Dekalogu, který má také strukturální (kompoziční) povahu, ale týká se věcných, teologických aspektů, je řešení *vztahu indikativního a imperativního aspektu sdělení*, resp. řešení vztahu teologické teze jakožto *zvěsti* o Božím díle a *důsledků* či *nároků*, které z ní pro její adresáty vyplývají.

Pro význam a funkci Dekalogu v biblické teologii je podstatné, že nezachycuje příkazy či zákazy a že neobsahuje jenom je a ne především je. Mohlo by nás překvapit nebo alespoň zaujmout, že to první, co v tzv. „Desateru Božích přikázání“ zaznívá, není žádné přikazování či zakazování (řeč imperativní či prohibitivní), nýbrž *pozitivní, indikativní výrok* – teze, jež zaznívá z Božích úst a má zjevující roli (epifanickou funkci) a zvěstné zacílení (kérygmatickou intenci). Přitom i zde platí, že co je „na počátku“ (*in principio*), je zásadní (*princiální*):

Já, Hospodin [jsem] tvůj Bůh,

jenž jsem tě vyvedl ze země egyptské, z domu otroků. (Ex 20,2; Dt 5,6)

To je, jak už odpradáвна upozorňují mnozí komentátoři, pro význam a smysl celého Dekalogu podstatné předznamenání. A platí to i se zřetelem k našemu tématu. Tento rys dává textu „Desatera přikázání“ jeho specifický *smysl a význam*, hermeneuticky jej vymezuje.

Stojí-li totiž na počátku Dekalogu tato indikativní věta, pak oné deseti požadavků, příkazů či zákonů máme zřejmě rozumět jako dopadům, důsledkům této teze. Hospodin touto větou proklamuje podstatné momenty, které předurčují a vymezují všechna následující slova Desatera – svou *subjektivitu* a svou *autoritu* (mluví z pozice svrchovaného „*já*“), své *jméno (Hospodin / יהוה)* a základní bázi *vztahu* k osloveným („já ... jsem *tvůj Bůh*“); tento vztah a tato autorita Hospodina, jako Boha synů Izraele, vznikly a jsou vyjádřeny událostí *exodu*, vyvedení z Egypta – to se zde také připomíná, protože je to pro Izrael konstitutivní čin spásy, jímž vzniká Boží lid. Tzv. „formule exodu“ proto patří k tomu nejzákladnějšímu a nejelementárnějšímu, jak lze o Hospodinu vyznavačsky mluvit.

Jinak řečeno: celé Desatero (a tedy i ona velká kompozice Tóry, kterou Dekalog uvádí) stojí a padá s pozitivní tezí o Hospodinu jako onom zvláštním božstvu, jež se ujímá utištěných, zachraňuje je z otroctví ... a ze za-

chráněných otroků si tvoří svůj lid. Pokyny, zákazy a příkazy, jež následují, pak v návaznosti na tuto tezi formulují pravidla, jak má Hospodinův lid nadále žít, aby do otroctví znovu neupadl.

Z hermeneutického hlediska je tato konstrukce vztahu *indikativního a imperativního aspektu* v Desateru podstatná. Jednoduše řečeno: rozhoduje o tom, zda oblast vztahů k Bohu a k bližním pojme jako prostor, v němž se uplatňuje *odpovědnost* za přijaté dary svobody, z nichž žijeme, nebo jako prostor apriorních nároků a kategorických imperativů.

Právě pro tuto základní danost, kterou Dekalog sdílí i s parenetickými pasážemi apoštolských listů Nového zákona, se Desatero mohlo stát základním textem i pro křesťanskou tradici, která si zakládá na tom, že je proti legalismu.

2.6. *Výpověď o Bohu (teologie)*

Má třetí poznámka k věcným aspektům, jež vytváří důležitou charakteristiku Desatera, se týká *způsobu, jímž tento text mluví o Bohu*; jedná se tedy o poznámku k *teo-logii* v užším slova smyslu (jako „vypovídání o Bohu“).

U textu, jenž je tradičně vnímán jako „esence zákona“, je samo o sobě pozoruhodné, že nevyjadřuje jen *nároky a pravidla pro člověka*, nýbrž také přímo i nepřímo *vypovídá o Bohu*, že mluví o „Hospodinu, Bohu Izraele“ a sděluje o něm zásadní věci. Důležité je i to, že tato výpověď tvoří formální počátek i věcné východisko kompozice Desatera.

Úvodní větu Dekalogu a její základní funkci jsem zmínil výše; *proklamuje Hospodina* jako suverénního mluvčího, který vyhláší následující pravidla jako „směrovky ke svobodě“,²⁷ a to pro adresáty, které Hospodin vyvedl z Egypta, z domu otroctví; vysvobozením z Egypta se totiž stal „jejich božstvem“. *Teologickým východiskem* je tedy jednající Hospodin jako svrchovaný, aktivní subjekt, resp. jeho soteriologické konání, jež se nás jako adresátů těchto slov týká. Řečeno po jednotlivých momentech: Na scéně je *mluvící Hospodin* a oslovení, *jeho lid*. To, oč běží, je *vysvobození*, záchrana; a právě tato záchrana zakládá mezi mluvčím Hospodinem a osloveným lidem *vztah* (on je „jejich božstvem“; oni jsou „jeho lidem“), pro který platí určitá *pravidla*.

Na úvodní větu pak velmi těsně navazuje požadavek tzv. prvního příkázání:

Já, Hospodin jsem tvůj Bůh (tvé božstvo),

jenž jsem tě vyvedl ze země egyptské, z domu otroků. –

Nebudeš mít bohy jiné (božstva jiná) kromě mne. (Ex 20,2–3; Dt 5,6–7)

²⁷ Srv. HELLER, Desatero, úvod a výklad, s. 10n; reprint: HELLER, *Hlubinné vrty. Rozbory biblických statí a pojmů*, s. 184n; LOCHMAN, *Desatero. Směrovky ke svobodě*, s. 5n.

Tato věta vyjadřuje víru Izraele v jediného Boha a je obvykle považována za proklamaci (požadavku) *monotheismu*, a takto za jeden z nejdůležitějších vkladů myšlení Izraele do kulturních dějin lidstva.

Obvykle ji v tomto smyslu vnímáme jako postulát *samozřejmý*. – Pozor na to! Tato teze Dekalogu není žádnou samozřejmostí, nýbrž „slovem do pranice“; pro náboženský život Hospodinova lidu v kontextu starověkých kultur je nanejvýš *tvrdým* požadavkem. Kdyby byla tato teze samozřejmostí, v Dekalogu by dozajista nebyla. Stačí zalistovat bibli a číst pozorně, abychom se poučili, jak nesamozřejmé, ba *nenormální* je „celým srdcem“, veškerými jistotami a nadějemi viset *jedině* a *výlučně* na Hospodinu. Krom toho nám i archeologické nálezy dobře dokládají, jak běžné a rozšířené bylo pro Izrael (zejména v době předexilní) utvářet náboženský život pomocí prvků, které podle biblického pravověří k Hospodinovu kultu rozhodně nepatří (fenomény uctívání jiných božstev a doklady jejich reprezentací na svatých místech).²⁸

Nebudu se zde pouštět do historického exkurzu, s ohledem na naše téma mám však za potřebné podtrhnout, *jak významnou roli hraje* v biblické tradici a v našem zpětném pohledu na náboženství Izraele tato teze o uctívání jediného Boha, požadavek *exklusivního henolatristu* (tj. požadavek *výlučného uctívání* jediného „Pána a Boha“ v konkurenční nabídce mnoha jiných „panstev a božstev“).²⁹ Brýlemi této teze totiž obvykle nahlížíme *celé* náboženství Izraele, *celý* obraz jeho dějin (tak nás to učí sama bible) a veškerou jeho náboženskou literaturu. Tato teze se nám totiž stala *kritériem* biblického pravověří – kritériem nesporným a jakoby samozřejmým, a to bez ohledu na to, kdy, za jakých okolností, v jakém konkrétním kontextu

²⁸ Z bohaté literatury srv. např. OTHMAR KEEL – CHRISTOPH UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischen Quellen*, Freiburg: Herder, 1992; TRYGVE N. D. METTINGER, *No Graven Image?: Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1995; ANGELIKA BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

²⁹ Na rozdíl od *monotheismu*, konceptu, který staví na předpokladu existence jediného božstva (řec. μόνος = jediný; θεός = bůh), a v podstatě tak neumožňuje uvažovat o alternativních božstvech, patří k definici *henolatristu* otevřený předpoklad mnoha božstev, z nichž se však uctívá jen jediný (řec. εἷς μὴ ἓν [gen. ἑνός] = jeden; λατρεύειν = sloužit, uctívat). Exklusivismus henolatristu je vztahový, zatímco eksklusivismus monotheismu má ontologický zřetel. Srv. MATTHIAS KÖCKERT, Wandlungen Gottes im antiken Israel, *Berliner Theologische Zeitschrift* 22 (2005), s. 3–36; W. OSWALD, *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, Stuttgart: Kohlhammer, 2009, s. 91n.

a s jakou intencí byl zákaz „*sloužit a klanět se jiným božstvům*“ původně formulován.

Podobně je tomu s druhou podstatnou tezí, která v Dekalogu upravuje zřetel k Bohu a získala si mimořádný vliv v biblické teologii: *zákaz vytváření idolů* (zákaz „zobrazování“).

Na její formulaci je patrné, že původně míří na docela konkrétní praxi, jež byla v dějinném kontextu Izraele obvyklá, totiž na tvorbu tesaných či reliéfem opatřených objektů, které ztělesňovaly přítomnost božstva ve svatyni:

Neučiniš si rytý či otesaný idol. (Ex 20,4; Dt 5,8)³⁰

To zprvu nijak neproblematizuje funkci neopracovaných kamenů (מַצֵּבֹת) a dalších objektů v kultu Hospodinově.³¹ V postupu tradice a v souvislosti s reformami kultu však dochází k rozšíření záběru, širšímu pojetí vyloučených praktik, až je i formulace, kterou známe z Dekalogu, doplněna o upřesňující přístavek „[ani] jakékoli zpodobování“ Boha.

Neučiniš sobě rytiny, ani jakého podobenství těch věcí, kteréž jsou na nebi svrchu, ani těch, kteréž na zemi dole, ani těch, kteréž u vodách pod zemí ... (Ex 20,4 Kral.)

Aniž bychom se museli pouštět do hypotéz o době a konkrétních okolnostech vzniku tohoto požadavku,³² můžeme pro naše téma – podobně jako u požadavku „výlučného uctívání“ – zajisté konstatovat, že jeho působení je mimořádné. Přitom ale platí, že starozákonních textů, které by v tomto smyslu zákaz zobrazovat Boha vyjadřovaly, je až překvapivě málo.³³ Váha Dekalogu a jeho role v bibli však působí, že tuto tezi vnímáme jako požadavek, který zcela zásadně a bytostně patří k *hlavním rysům biblické teologie*.

2.7. Tendence k typové, paradigmatické výpovědi

Posledním rysem, který bych v dané souvislosti měl zmínit, je *tendence k zobecnění*, k potlačení kontextuálnosti a naopak ke zvýraznění *typovosti* či *paradigmatické platnosti* zásad, jež v Dekalogu zaznívají. Týká se to nejen tezí o Bohu, ale i druhé poloviny výroků, které pojednávají vztah k „bližnímu tvému“.

³⁰ *Neučiniš sobě rytiny ...* překládá věrně Bible kralická.

³¹ Např. Gn 28,18.22; Oz 3,4; 10,1; srv. však Lv 26,1; Dt 16,22; 2Krl 18,4; 23,14 aj.

³² K problematice dějin tradice „zákazu zobrazování“ viz podrobně CHRISTOPH DOHMEN, *Das Bilderverbot: Seine Entstehung und seine Entwicklung im AT*, Frankfurt am Main: Athenäum, 1987; MATTHIAS KÖCKERT, *Die Entstehung des Bilderverbots*, in BRIGITTE GRONEBERG (Hrsg.), *Die Welt Der Götterbilder*, Berlin – New York 2007, s. 272–290.

³³ V úzkém slova smyslu jen Dt 4,15n; nikoli zákaz, ale věcně v téže souvislosti Abk 2,18; Ž 97,7 aj.

U zákazu zobrazování jsem to již krátce naznačil. Jádrem hlavní věty, formulované z kulturně-dějinné perspektivy velmi konkrétně (*neučiníš si rytou modlu*; hebr. פֶּסֶל *pesel*), vyjadřuje specifický řemeslný postup, totiž obvyklou technologii.³⁴ To zajisté nemá znamenat, že socha vytvořená pokročilejšími technologiemi, například *odlévaná* (hebr. מַסֶּסָה *masséchéá*), by byla v pořádku. Nejspíš proto je teze v Desateru později doplněna přístavkem: ... *rytou modlu, totiž jakékoli zpodobení ... – Intence* zákazu totiž není omezena na konkrétní danosti partikulárního kontextu, nýbrž platí zásadně.

U zákazu zobrazování můžeme tuto *tendenci k omezení kontextuálnosti*, resp. ke *zvýraznění paradigmatickosti dané teze* sledovat díky podvojně formulaci – zákaz hlavní věty je rozšířen o přístavkové upřesnění. U jiných „příkázání“ se tato tendence projevuje jinak – ne rozšiřující glosou, nýbrž naopak *krácením* teze, totiž redukováním jakýchkoli stop po konkrétních okolnostech. To se týká například příkázání „*nepokradeš*“.

Již Albrecht Alt upozornil ve své studii z roku 1949³⁵ na to, že v „Knize smlouvy“, tedy dílčí sbírce legislativních výroků, která v knize Exodus po Desateru bezprostředně následuje a jejíž látky jádro Dekalogu již předpokládá (Ex 20,22–23,33), se vyskytuje *zákaz kradení* ve specifitějším významu:

Kdo někoho ukradne, ať už jej prodá nebo jej u něho naleznou, musí zemřít. (Ex 21,16)

V deuteronomistickém zákoníku se vyskytuje výrok věcně obdobný:

Když bude někdo přistižen, že ukradl někoho ze svých bratrů Izraelců, hrubě s ním nakládal a prodal ho, tedy ten zloděj zemře; tak odstraníš zlo ze svého středu. (Dt 24,7)

Oba výroky obsahují stejné sloveso jako Dekalog (hebr. גָּנָב *gánáb*), ačkoli terminologie označující různé typy zcizování je v hebrejštině poměrně bohatá. Je tedy možné, že ve starší vrstvě běželo o *krádež člověka*, resp. o zbavení plnoprávného člena společnosti jeho svobody, tedy o *únos* a případně i následný prodej do otroctví (srv. příběh Josefa a jeho bratrů; Gn 37,27n; termín explicitě v Gn 40,15).

V kontextu Desatera by tento význam docela dobře zapadal. Sousední zákazy v Dekalogu se přece také netýkají *majetku*, nýbrž vždy „bližního tvého“, jeho osobní bezpečnosti a jeho personální či sociální integrity: jeho

³⁴ O fenoménu soch v kultu starověkých kultur, o způsobu jejich výroby a rituálu proměny ve svátostné předměty reprezentující božstvo viz MICHAEL DICK, *Mezopotamské kultické sochy: svátostné setkání s božským, Tesáno do kamene, psáno na pergamen, tištěno na papír. Studie a texty ETF*, č. 13 (2008), s. 69–90.

³⁵ Přetištěno ve sborníku ALBRECHT ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I.*, München: Beck, 1968, s. 278–332.

„holého života“ (*nezabiješ*) a jeho „života rodinného“, tj. jeho manželky, resp. legitimacy jeho potomstva (*nezcizoložíš*). Do této řady dobře zapadá výrok „*nepokradeš*“ ve výše uvedeném významu: „*nezbavíš svobody bližního svého*“, „*nezcizíš svému bližnímu jeho svobodu*“. Majetku bližního se týká až příkázání desáté: „*Nebudeš dychtit po domě bližního svého ...*“

Platí-li tato hypotéza, pak je význam výroku „*nepokradeš*“, jak jej máme v Dekalogu, *rozšířen* tím, že je sloveso „*nepokradeš*“ zbaveno svého předmětu – nejenže „*neukradneš člověka*“, *neukradneš vůbec nic*. Vypuštěním specifikujícího předmětu se výrok stává obecným. V jednoslovné tezi, kterou tvoří pouze slovesná formule, vyznívá zákaz zcela absolutně.

Tento jev můžeme pozorovat i u ostatních úsečných zákazů Desatera. U všech krátkých výroků Dekalogu můžeme v biblických textech najít jejich širší, kontextuálně specifikované varianty, od nichž se krátká teze Dekalogu odlišuje uvedeným způsobem. – Tato skutečnost významným způsobem přispívá k charakteru Dekalogu jako souboru *paradigmatických požadavků*.

Ovšem, ještě jeden prvek se na tomto charakteru u krátkých prohibitivů Desatera podílí: *volba terminologie*. Pro vyznění a uplatnění proklamované zásady je podstatné, nakolik *široký* a *obecný*, či naopak *konkrétní* a *specifický* je význam použitého slovesa. – Například pro uvedenou zásadu „*nepokradeš*“ si můžeme vybrat z poměrně širokého spektra hebrejských sloves, které se hodí pro různé typy a druhy kradení, loupení, rabování, uchvacování, zlodějské odhánění dobytka, plundrování sídel, oloupení pocestného, únosu či násilného připravení o živé či neživé zboží, útoku na movitý či nemovitý majetek.³⁶ Hebrejšтина má bohatou škálu specifických termínů pro tuto sémantickou oblast. – Sloveso použité v Dekalogu je z nich přitom *nejobecnější*, nevyjadřuje ani techniku ani stupeň násilnosti činu a běžně se pojí s širokou škálou různých předmětů a kontextů.

Shrnuji: *Tendence k rozšíření významu* je v Dekalogu patrná na více místech a v různých rysech. Mám za to, že souvisí s *rolí*, kterou Dekalog v biblické tradici od počátku má: nejen jako *sumář*, nýbrž jako *programová preambule legislativních kompozic Tóry* má Dekalog vyjadřovat to, co je v Zákoně ze Sínaje *paradigmatické*. Kontextové okolnosti a kazuální souvislosti proto musejí v Desateru ustupovat. To neznamená jen *zobecnění* významu, nýbrž spíše *typizaci*, *paradigmatizaci*. Jako preambule nahlašuje Desatero zásady, jež pak sbírky ustanovení Zákona Mojžíšova konkrétně

³⁶ Vedle použitého hebr. termínu גָּנַב *g-n-b* jsou to především tvary slovesných kořenů נָחַץ *b-z-z* (oloupit, loupežnický kořistit), חָבַט *ch-t-p* (vyrabovat, uchvátit, zmocnit se čeho přepadením), גָּזַל *n-h-g* (odehnat cizí dobytek), $\\text{שָׁבַט}$ *p-š-t* (vyplundrovat vojenským rabováním) a לָקַח *g-z-l* (násilím komu co vzít, připravit koho o co).

vyjadřují v jednotlivých ustanoveních; v takové preambuli je *in nuce* řečeno vše, ale není v ní formulováno všechno. V tomto smyslu je Dekalog preambulí Tóry ze Sínaje; v některých podobách tradice je považován za její ztělesnění (*pars pro toto*).³⁷

3. Závěr – Hermeneutická role Dekalogu

Na závěr se pokusím shrnout, jak uvedené rysy textu Dekalogu přispívají k jeho *rolí* a *významu*, který má pro bibli jako celek a pro biblickou teologii.

Na Dekalogu je v tomto ohledu podstatné, jaký *efekt* vnáší do vnímání legislativních textů Pentateuchu, do celkového chápání „žánru zákona“ a biblických právních látek. Desatero tyto látky *teologizuje* – předznamenává je jako „Slovo Hospodinovo“, uvádí je jako ustanovení „Hospodinovy smlouvy“ a dává celému Zákonu ze Sínaje ráz zjevení (epifanie). Tradice práva a zákonů se tím stává *Tórou od Hospodina*. – To má celou řadu mimořádně důležitých důsledků.

Odkazy k Bohu se v biblických zákonících všelijak roztroušeně vyskytují poměrně často; například v tzv. zákoně svatosti se jako refrén navrácí motivační napomínání: *Buďte svatí, neboť já, Hospodin, váš Bůh, jsem svatý* (Lv 19,2 aj.). Ovšem Dekalog působí a znamená v tomto aspektu mnohem víc. Svými zvláštními rysy, jež mu dávají vyniknout jako *paradigmatickému sumáři* Zákona, a svou kompoziční rolí, jež z něj činí *preambuli* (ouverturu) základní kompozice biblických zákoníků, *spojuje veškeré právo s Hospodinovým zjevením na Sínaji* a činí je obsahem tohoto zjevení – a to v obou literárních zpracováních, v knize Exodus i v Deuteronomiu. Tím je „Zákon Mojžíšův“ *teologizován*, stává se obsahem smlouvy Hospodina a jeho lidu, regulí vztahu vzájemnosti, jímž je Hospodin definován jako „Bůh Izraele“ a Izrael jako „lid Hospodinův“.

Tento koncept má ovšem také zřetelně polemický hrot: v daném kulturně-historickém kontextu je totiž běžné, že zákoníky vyhlašuje *král*. Deklarace právních pravidel patří do jeho svrchované působnosti. Jakkoli ke královské roli patří, že právo vyhlašuje jako Boží pověřenec či služebník, je to jeho specifická královská pravomoc. Lapidárně řečeno: zákon je „slovem krále“,³⁸ nikoli „slovem Božím“.

Zřetelně to vyjadřuje například úvod Chammurapiho zákoníku (jeho preambule):

³⁷ Toto pojetí se projevuje zejména ve výtvarném umění, kde je Tóra (Zákon Mojžíšův jako celek) zobrazován dvěma kamennými deskami.

³⁸ Srv. např. 2S 14,17.

...když mne Marduk pověřil, abych vedl lid a chránil v zemi mravy, vložil jsem do úst země právo a spravedlnost a pečoval jsem o prospěch lidí utištěných: ...³⁹

Desatero svým zasazením do biblických látek i svou dikcí vyjadřuje zcela jiné pojetí, jež je pro biblickou teologii zcela určující: Sám Bůh promluvil (zjevil) „tato slova“, dokonce je sám i napsal (Dt 5,22). Přitom v nich promlouvá *ich-formou* a od počátku je vztahuje ke svému dílu spásy (formule exodu).

I když pak ty rozsáhlé zákoníky, které po Desateru následují, jsou „zákonem Mojžíšovým“, není *Mojžíš* v bibli ničím víc než *prostředníkem* Hospodinova daru Tóry ze Sínaje. A biblická tradice si dává veliký pozor, aby Mojžíše nelíčila jako *krále* – ačkoli nemá žádný problém s tím, aby jej líčila v působnosti *kněze* či *proroka*, a to včetně příslušné terminologie.

Toto pojetí zákona, jež je Dekalogem vyjádřeno, potom působí, že Tóra ze Sínaje může utvářet a utváří život Izraele bez ohledu na to, zda *instituce království* vůbec existuje. Toto pojetí zákona jako *Slova Hospodinova* umožňuje žít Izraeli třeba v exilu či diaspoře, kde není chrám ani palác Davidovského krále – a stejně tak (a nejinak!) pak ovšem také žít, když Hospodin, Bůh Izraele, svůj lid třeba i ze zajetí navrátí do země otců a dá jim nově žít v Jeruzalémě, na Sijónu.⁴⁰

Pro tyto své paradigmatické rysy a pro význam, jenž má pro chápání práva v bibli, má Dekalog uvnitř Písma mimořádný význam. Je jedním z velmi důležitých textů pro chápání bible. Pro tyto své rysy a pro uvedený význam se v židovské i křesťanské tradici ostatně stal jedním z nejdůležitějších „identifikačních“ textů, který má pro další tradice regulativní funkci.

Na tom nic nemění, že mu všemožné směry či postavy křesťanstva a židovstva v dějinách rozuměly (a dodnes rozumějí) *různě*; přesto – ba právě tak – se shodují v tom, že tento text je autoritativní normou, „slovem Božím“, platným zákonem.

Jakkoli jsou v Písmu i jiné texty, které mají pro dějiny působení biblických látek velký význam a v lecčem i podobné rysy, Dekalog je v tomto ohledu mimořádný, jedinečný.

³⁹ *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (TUAT), Gütersloh 1985, Bd. I. 1, s. 44.

⁴⁰ Srv. např. Mal 3,22 aj.

Poznámky k interpretaci Dekalogu v českých dějinách církve¹

Ota Halama

Summary: Notes on the Interpretation of the Decalogue in the History of the Czech Church. The Decalogue was the primary catechetical text of the medieval church. Its role increased after 1215 when the text of the Ten Commandments became a common part of confessional practices. Thus, the texts of the Decalogue soon played a role in relation to the lay element and in national languages. In addition to anonymous interpretations of the Decalogue, we meet up with commentaries by Hus' "forerunners," Matěj of Janov and Tomáš of Štítýň, in Bohemia during the fourteenth century. After 1500, the influence of John Wycliffe's work, *De mandatis divine*, dominated. This text especially had an effect on Jan Hus, as well as on Jakoubek of Stříbro and Vaclav of Dráčov, among others. Later, during the Hussite Revolution, a musical adaptation of the Ten Commandments came about. We also find its succinct interpretation in Hussite catechisms of the same period. In addition to these Hussite explications of the Decalogue, the use of works by foreign authors, such as Nicholas of Dinkelsbühl, Jean Gerson, Johannes Nider, and Thomas Ebendorfer, was also characteristic in the Czech lands in the fifteenth century. After 1500, we only encounter a brief commentary on God's commandments by the Utraquist priest, Jan Bechyňka, and a comprehensive work on this theme by Lukáš of Prague, a theologian of the Unity of Brethren. However, Martin Luther's commentary on the Decalogue was translated into Czech and published in 1590. Except for that, up to the end of the century, we find only a largely unknown commentary on the Ten Commandments from the pen of Pastor Šimon Brodský in 1573. Thus, prior to the Battle of White Mountain in 1620, interpretation of the Decalogue continues to be evident only in catechetical, liturgical, and hymnic texts that document the original place of the Ten Commandments in the life of the pre-Reformation church.

Nadepsané téma může čtenáře na první pohled překvapit hned nadvkrát: bohatstvím materiálu na jedné straně, nedostatečným zpracováním pak na straně druhé. Dosud žádný badatel nevěnoval úsilí otázce, jak byl vlastně u nás Dekalog církví tradován, ani jaká bývala jeho recepce ze strany laiků. Také v následujících řádcích čtenář se zájmem o danou otázku však vy-

¹ Tento text vznikl v rámci výzkumného záměru MSM0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvl. české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

čerpávající poučení o interpretaci Dekalogu v českých dějinách církve ne-nalezne; spíše poznámky k budoucímu zpracování tématu, a navíc vázané jen k době vymezené vládou Karla IV. a bělohorskými událostmi, s pouhým výhledem k době novější. Pomohou-li však i takto pojaté, a vlastně evidenční, poznámky k budoucímu poznání neznámého, jakkoli tušeného, oddílů našich církevních dějin, splnil následující příspěvek svůj úkol i poslání, které mu určil jeho autor.

Pro uchopení naší otázky potřebujeme materiál, čím více, tím lépe, protože je třeba srovnávat. Nechceme-li se proto pouštět do prázdných úvah a více či méně opodstatněných analogií, nalezneme dostatek pramenného materiálu teprve v době karlovské, kdy byla ve 14. století podle některých badatelů dokončena vnější christianizace naší vrcholně středověké společnosti. Jistě, že i v dobách starších patřilo Desatero k základním věroučným textům, jejichž ovládnutí srdcem i ústy konstituovalo křesťana a vytvářelo křesťanskou společnost. Jistě, že přestupování jednotlivých Božích příkazů patřilo k realitě tehdejších dnů všedních i svátečních. K vizi mozaiky nám však přeci chybí většina kamínek a obracíme se proto na půdu jistější.

Pomineme-li zatím biblické texty, je jisté, že ve 14. století u nás zřetelně převládlo Desatero v latinské augustinské podobě, vyšlé původně z Dekalogu starozákonních knih Exodu a Deuteronomia. Známou tuto podobu si připomeneme, vypustíme-li z biblického textu Desatera příkaz o obrazech a rozdělíme-li poslední přikázání ve dvě, pro ilustraci pak uvedme alespoň začátek: „*Nebudeš mieti bohův jiných! Nevezmeš jména Boha tvého nadarmo! Pomni, aby den sváteční světil!*“ atd.² Takto zjednodušená a snadno zapamatovatelná podoba Dekalogu se nám dochovala z téže doby také ve své staročeské podobě, kterou jsme ovšem citovali, dokonce ve dvou odlišných textových verzích.³ Svědčí to jednak o katechetickém úsilí církve přiblížit zásadní text laickému posluchačstvu, na druhou stranu i o tom, že laici již byli podobné texty schopni nejen recipovat, ale dokonce i memorovat, jakkoli pro ten účel v okleštěné formě. Za jakým účelem?

K základním laickým křesťanským textům, jakými jsou vyznání víry či modlitba Páně, se Desatero připojilo poměrně pozdě – teprve zinstitutioněním svátosti pokání, tedy po roce 1215, kdy bylo IV. lateránským koncillem uloženo každému křesťanu jít ke zpovědi alespoň jedenkrát v roce.⁴ Z Desatera se tak, zjednodušeně řečeno, stalo zpovědní zrcadlo; navíc, jak

² Ed. ANTONÍN ŠKARKA, *Nejstarší česká duchovní lyrika*, Praha 1949, s. 61, s cennou evidencí rukopisů v poznámce na s. 89–90.

³ Srov. JIŘÍ DAŇHELKA, *Nová verze staročeského Desatera, Listy filologické*, 1963, roč. 86, č. 1, s. 101–104.

⁴ Srov. EMANUEL HAVELKA, *Husitské katechismy*, Praha 1938, s. 7.

bylo řečeno, snadno zapamatovatelné i laikům. A v souvislosti s hříchy a ctnostmi se Dekalog a jeho výklad dostal do společnosti scholastických látek typu: o osmi blahoslavenstvích, o sedmi smrtelných hříších, o hříších proti Duchu svatému apod., vesměs volně tématicky spojených se zpo- vědní praxí, ale nejen tou. Dekalog hrál svou roli i v běžné katechezi dospělých a dětí, jak dokládá např. spis Tomáše z Hibernie († 1338) *De tribus punctis* z roku 1316, který měl podle nařízení arcibiskupa Arnošta z Parbubic († 1364) patřit k majetku každého kněze a jehož obsahem byl vedle exposé Desatera také výklad vyznání víry a sedmi smrtelných hříchů.⁵

Po tom, co jsme řekli, je prozatím snad jasné, že skutečnost existence krátké latinské, české či německé verze Desatera, se kterou se ve 14. století u nás setkáváme, nebyla „valchováním Písma“, jeho svévolným vykloučením ze strany církevní autority, ale krokem vstříc negramotným laikům při jejich křesťanské formaci během celého života. Byla převažující možností, ale ne možností jedinou. Svědčí o tom nejen např. kazatelsky mravokárná staročeská báseň *Desatero kázanie božie*,⁶ určená ryze laikům, ale i dobové biblické texty, spisy církevních otců, scholastiků a také spisy autorů tehdy živých – to však již byla jiná společnost.

Ani první staročeský překlad Písma totiž nepatřil laikům, byl určen zřejmě jeptiškám dosud neznámého kláštera. A stejně jako jeho předloha, vulgátní biblický text, žádné výpustky, ani protismyslové úpravy ve znění Desatera nečinil – text je kompletní.⁷ Kompletní text Dekalogu, byť tradičně rozdělený 3 ku 7, přinášela i nejslavnější středověká biblická dějprava nazvaná *Historia scholastica* od Petra Comestora († 1180), jehož spis ve 14. století také došel svého českého zpracování.⁸ S obsáhlejším, řekněme: bibličtějším zněním Dekalogu se pak pochopitelně setkáváme po celé 14. století, jakkoli valem tradičně děleným a s důrazy položenými různými autoritami na různých místech. Alespoň některé v onom století vlivné můžeme jmenovat ...

Klasikem středověké biblické exegeze se stal svou *Postillou* františkán Mikuláš z Lyry († 1349). Jeho kazatelské komentáře k celému Písmu byly vedle starší *Glossy* Walafrida Strabona († 849) základní pomůckou při studiu a výkladu bible a byly s ní také později tištěny. Při výkladu knihy Exodus se Desateru Lyra pochopitelně nevyhnul a kompletní text zde také

⁵ Tamtéž, s. 11–13.

⁶ Ed. JOSEF HRABÁK, *Staročeské satiry Hradeckého rukopisu a Smilovky školy*, Praha 1962, s. 55–89, 2. zpracování této skladby otištěno zde na s. 151–152.

⁷ Ed. VLADIMÍR KYAS, *Staročeská bible drážďanská a olomoucká. Kritické vydání nejstaršího českého překladu bible ze 14. století III – Genesis – Esdráš*, Praha 1988, s. 132.

⁸ Ed. JAN V. NOVÁK, *Petra Comestora Historia scholastica*, Praha 1910, s. 160–164.

okomentoval bez výpustek jednotlivých veršů. S Mikulášem Lyrou býval někdy zaměňován jeho mladší vrstevník, německý augustinián Henricus de Frimaria († 1355), tedy Jindřich z Freimaru u durynské Gothy, který po roce 1318 působil v Praze u sv. Tomáše. Jindřichův komentář se jen na našem území dochoval v mnoha rukopisech, býval různě zpracováván a později i tištěn. O jeho dalším vlivu na Jana Husa († 1415) ještě uslyšíme. Zmínit však zde konečně musíme v souvislosti se založením pražské univerzity v onom věku ještě jednu postavu, jejíž dílo se s rozběhem teologického studia v Praze stalo stejně jako v tehdejších evropských univerzitním světě klasickým, totiž postavu již 12. století – Petra Lombardského († 1160). V závěru třetí knihy jeho slavných čtyř knih *Sentencí* nalezneme krátký výklad Desatera i s přílehlými oddíly o lži a přísaze.⁹ A stejně jako Freimara zmíníme Lombarda znovu v souvislosti s Husem.

Představili jsme zde pro jejich význam i další vývoj pouhé tři autory. Samozřejmě, že výkladů na Desatero ze 14. století se nám dochovalo anonymně mnohem víc, a to dokonce i v našich knihovnách. Jisté přerušení však vyžaduje obrat k autorům, které jsme zvyklí řadit již k reformaci či k jejím počátkům.

Jakkoli se jeden z textů staročeského Desatera, o němž jsme již mluvili, zachoval v kontextu sbírky tzv. modliteb Milíče z Kroměříže († 1374), první kloudný doklad zájmu našich předhusitských autorů o výklad Desatera nalezneme u Milíčova pokračovatele a osobního hagiografa pařížského mistra Matěje z Janova († 1393). Jeho nevelký spis *De decem praeceptis* z doby po roce 1381¹⁰ zůstal dosud nevydán a jediný, kdo se jím zatím zabýval, byl Vlastimil Kybal při své již více než sto let staré práci o Matěji z Janova.¹¹ Kybal zde sice vysoko Janovův traktát nehodnotí, jako jiné výklady Desatera jej považuje za „bezvýznamný“, zároveň však odhaluje možnosti dalšího vývoje, zárodky husitské „myšlenky o lidských nálezcích“, de-

⁹ Srov. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri quatuor – lib. III, dist. 37–40*: „De decem praeceptis, quomodo conteneantur in duobus mandatis charitatis; De triplici genere mendacii; De perjurio; De sexto et septimo praecepto secundae tabulae“, dostupné nesnadněji v Migneho patrologii, MPL 192, 830–840. Moderní edice: *Magistri Petri Lombardi, Parisiensis Episcopi Sententiae in IV libris distinctae – 2. Liber III et IV, cum 5 indicibus*, Roma 1981.

¹⁰ Srov. PAVEL SPUNAR, *Repertorium auctorum Bohemorum provectum idearum post Universitatem Pragensem conditam illustrans – I*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdansk – Łódz 1985, s. 162–163, č. 431; incipit: „Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Necessesse est cuilibet cristiano, volenti ingredi ad vitam eternam“. Další rukopis eviduje MARIE TOŠNEROVÁ (red.), *Rukopisné fondy centrálních a církevních knihoven v České republice*, Praha 2004, s. 163: Národní knihovna ČR v Praze Rkp. 60 (Minorité Český Krumlov – deponát).

¹¹ Srov. VLASTIMIL KYBAL, *M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení*, Praha 1905 (reprint 2000), s. 36–38.

finici Antikrista, která později přešla skrze Janovovo životní dílo *Regulae Veteris et Novi Testamenti* i do díla druhého zakladatele husitství Jakoubka ze Stříbra († 1429), který z Janova v mnohém vycházel, a věci další. Druhým pak milíčovcem, který se perem utkal s výkladem Dekalogu, byl vzdělaný a známý laik Tomáš ze Štítného (cca † 1405). Učinil tak v traktátu *O desateru božiem prikázání*,¹² který se dochoval hned ve čtyřech sbornících jeho staročeských prací z přelomu 14. a 15. století, ba dokonce i v mladším chorvatsko-hlaholském zpracování z prostředí pražského emauzského kláštera sv. Jeronýma na Slovanech.¹³ I Štítný ve své práci zůstává poplaven tradiční podobě výkladu Desatera, ba i kontext jeho spisů svědčí o zmíněném spojování tématu Dekalogu s tématy dalšími. Některé jeho poznámky však svědčí již o blížícím se přívalu, jako ta o kritice posvátných obrazů,¹⁴ u nás přítomná minimálně od doby zmíněného Matěje z Janova, staršího Štítného současníka.

Asi nebude úplnou náhodou, že kromě Jindřicha z Freimaru známe jménem v našem prostředí 14. století pouhé dva autory samostatných výkladů Dekalogu, navíc oba „poznamenané“ nálepkou tzv. předchůdců Husových a jejich dílo přes veškerý vztah k tradici přeci jenom kontaminované probíhající procesem, který vyústí v husitství. Husitství by se však neobešlo bez díla anglického filosofa a teologa Johna Wyclifa († 1384) a mimo jiné jeho traktátu *De mandatis divinis*,¹⁵ který do dějin vstoupil spíše jako Wyclifův *Decalogus*. Wyclifův výklad Desatera z let 1375–1376 je opět výkladem tradičním, opřeným tentokrát o výklad Dekalogu dosud nezmíněného Wyclifova krajana a lincolnského biskupa Roberta Grosseteste († 1253). Těžko v něm vyhledat co kacířského, a snad i proto se dodnes dochovalo poměrně nečekaných 17 rukopisů tohoto díla, nepočítáme-li mladší výtahné zpracování z pera anglického husity v Čechách Petra

¹² Ed. ANTONÍN JAROSLAV VRÁTÁKO, *Thómy z Štítného Knihy naučení křesťanského*, Praha 1873, s. 290–301; srov. SPUNAR, *Repertorium auctorum Bohemorum – I*, s. 200, č. 532; incipit sborníků muzejního, sázavského a jezuitského: „Chceš-li přijíti k životu, zachovajž prikázání. Slova tato spasitel vyřekl o desateru božiem prikázání zákona starého“; incipit opatovického sborníku: „Chceš-li býti spasen, drž prikázání. Když spasitel na světě chodě“.

¹³ Srov. JOHANNES REINHART, *Výklad desatera Tomáše ze Štítného v starochorvatské literatuře*, *Slavia*, 2005, roč. 74, č. 2–3, s. 313–327.

¹⁴ Srov. VRÁTÁKO, *Thómy z Štítného Knihy naučení křesťanského*, s. 294: „Protož anif jsem z těch, jenž mluviechu, by nemělo mezi křesťany obrazův býti, mnít, žeť sú uplielšili ...“

¹⁵ Ed. JOHANN LOSERTH – FREDERIC D. MATTHEW, *Johannis Wyclif: Tractatus de mandatis divinis accedit Tractatus de statu innocencie*, London 1922 (reprint 1966); srov. WILIELL R. THOMSON, *The latin writings of John Wyclif. An annotated catalog*, Toronto 1983, s. 45–47.

Payna-Engliše († 1456).¹⁶ Jeho vliv, jak vzápětí uvidíme, však byl na naše poměry nečekáný – Wyclif se tedy i zde mohl hrdě připojit k tzv. domácím předchůdcům Husovým.

Husův *Výklad viery, desatera a páteře* patří sice ke spisům z Husova pera nejznámějším, rozhodně však není jediným, kde se Hus s otázkou Desatera snažil vypořádat. Z přelomu let 1407–1408 pochází první Husův dochovaný výklad Dekalogu, vycházející z univerzitní práce na tradičním výkladu zmíněných *Čtyř knih sentencí* Petra Lombardského. Závislost na vykládané látce je u Husa zřejmá. Hus v podstatě rozepisuje jednotlivá témata Lombardovy příručky, už tak v daném tématu strohé, potenciálně očekávaných kacířství se však zde ani v celku knihy nedopouští. Celý text je suchý, školský, téměř jako by visel v bezčasu, a ani druhý Husův spis v tomto smyslu na tom není výrazně lépe. Jde o traktátek *Expositio decalogi* z počátku roku 1408,¹⁷ tedy bezprostředně navazující na výklad *Sentencí* a Lombardovy knihy také patří k jednomu z jeho zdrojů. Ne jenom a ne pouze. Kromě vlastního synodního kázání z roku 1407 užil Hus při přípravě textu ještě jedno dílko, totiž stejnojmenný spisek Henricha z Freimaru, o němž jsme již hovořili. Závislost na Freimarovi vedla před stoletím katolického historika a výborného znalce husitství Jana Sedláka dokonce k tomu, aby Husův spis považoval za pouhá excerpta z Jindřichova díla.¹⁸ Revizi Sedlákovu názoru však můžeme očekávat až s novým kritickým vydáním Husova díla, nemluvě o tom, že stále schází i edice Freimarova. Učené rozpravy věnované Desateru a psané latinou Hus spiskem *Expositio decalogi* definitivně opustil. Někdy v roce 1411 přispěl pak v souvislosti s reformou bohoslužebného pořádku v Betlémské kapli k popularizaci Desatera i vyznání víry tím, že jejich texty v staročeském znění dal jako nejstarší v Betlémě vymalovat na stěnách,¹⁹ kam je po čase následovaly další texty Husovy a Jakoubkovy. Zájem o křesťanské laiky však vedl Husa roku 1412 nakonec k sepsání oné velké knihy *Výkladu viery, desatera*

¹⁶ Srov. FRANTIŠEK M. BARTOŠ, *Literární činnost M. Jana Rokycany, M. Jana Příbrama, M. Petra Payna*, Praha 1928, s. 101–102, č. 9.

¹⁷ Ed. VÁCLAV FLAJŠHANS, *Spisy M. Jana Husí – Expositio decalogi*, Praha 1903; přel. MILAN SVOBODA, *Výklad desatera*, in *Mistra Jana Husí Sebrané spisy – 1/1*, s. 103–134; srov. FRANTIŠEK M. BARTOŠ – PAVEL SPUNAR, *Soupis pramenů k literární činnosti M. Jana Husa a M. Jeronýma Pražského*, Praha 1965, s. 97–98, č. 45; inc. „Locutus est dominus cunctos sermones hos etc. Ex 20. Exponendo decalogum populo simpliciter“.

¹⁸ Srov. JAN SEDLÁK, *Pramen Husovy „Expositio decalogi“*, *Studie a texty k náboženským dějinám českým – 1*, Olomouc 1914, s. 23–31.

¹⁹ Srov. BOHUMIL RYBA, *Betlémské texty*, Praha 1951, s. 14–15, 38 (edice rekonstruovaného textu).

a páteře i k další úpravě tohoto textu do mladších a úspornějších verzí.²⁰ Na rozdíl od předchozích prací se zde Hus již zřetelně orientoval na svém velkém učiteli Wyclifovi,²¹ jehož traktát *De mandatis divinis* se stal Husovi z celé třetiny základem k vlastnímu zpracování. Teprve zde a v této souvislosti nalezneme u Husova výkladu Dekalogu kritické šlehy, současné narážky i britký jazyk. Oblibu tohoto textu však nedokládá jen vlastní Husovo kratší dvojí zpracování, ale i to, že *Výklad* přešel jak do slovanského prostředí Emauzského kláštera,²² kde se nalézal již výklad Štítného, ale našel si svou cestu i do dolnoněmčiny, v níž vyšel roku 1485 péčí mistra Jana z Lübecku († 1502);²³ nemluvě o českých vydáních a opisech dalších.

Husova zmínka ve velkém *Výkladu desatera* o tom, že zlí kněží horlí proti viklefištům, kteří káží o přikázáních Desatera a malují jeho text po stěnách kostelů a domů, jistě nedokládá pouze existenci Dekalogu na stěnách Betlémské kaple a fakticitu Husova výkladu. Jistě šlo o víc. Hus zřejmě nepřímo naráží na události spjaté s recepcí Wyclifova díla v prostředí části pražské univerzity, kam pochopitelně došel a byl přijat i Wyclifův *Decalog*. Snad i na památnou obranu tohoto Wyclifova spisu, kterou v rámci odboje proti zásahu pražského arcibiskupa vykonal mezi jinými Husův kolega, mistr Jakoubek ze Stříbra roku 1410. V každém případě nám podrobnosti unikají. Jisté však je, že Husův výrok lze do jisté míry brát i poněkud nadsazeně. Anonymní výklady Desatera máme doloženy v našem prostředí i z počátku 15. století a bylo by jistě odvážné šmahem je bez prozkoumání na základě Husova výroku řadit do prostředí pražských viklefištů. S počátkem 15. století se však pojí i vznik dalšího velkého a významného výkladu Dekalogu, jak lze soudit prozatím z počtu dochovaných rukopisů, tentokrát z pera vynikajícího vídeňského univerzitního profesora a pozdějšího

²⁰ Ed. JIŘÍ DAŇHELKA, *Magistri Iohannis Hus Opera Omnia – 1: Výklady*, Praha 1975; srov. BARTOŠ – SPUNAR, *Soupis pramenů*, s. 155–157, č. 109: incipit většího Výkladu: „Ktož budeš čísti ... Každý křesťan, jenž rozumění má“; s. 157–158, č. 110: incipit menšího Výkladu: „A že sprostnému těžko je dlůhů řeč spatovati“; s. 158–159, č. 111: incipit krátkého Výkladu: „Spasitel církvi svatě, která jest sbor“.

²¹ Srov. JAN SEDLÁK, Pramen Husova českého Výkladu, *Studie a texty* – 1, s. 170–247; JAN SEDLÁK, Dodatek ke studii „Pramen Husova českého Výkladu“ ve Studii a textech I, s. 170 nn., *Studie a texty k náboženským dějinám českým* – 2, Olomouc 1915, s. 263–267; JAN SEDLÁK, K pramenům Husova Výkladu, *Studie a texty* – 2, s. 355–359; JAN SEDLÁK, Stať o boji v Husově Výkladu desatera, *Studie a texty* – 2, s. 528–531.

²² Srov. JOHANNES REINHART, Husov Výklad desatera božieho přikázanie u hravskoglagoljskom (starohrvatskom) prijevodu, *Slovo*, 47–49, Zagreb 1999, s. 221–254.

²³ Srov. BARTOŠ – SPUNAR, *Soupis pramenů*, s. 157, č. 109; PAVEL SPUNAR, *Literární činnost utrakvistů doby poděbradské a jagellonské*, Acta Reformationem Bohemicam Illustrantia – 1. Příspěvky k dějinám utrakvismu, Praha 1978, s. 246, č. E5; faksimile: JAN HUS, *Dat boeken van deme repe. De uthlegginge ouer den louen*, úvod Amedeo Molnár, Hildesheim – New York 1971.

znalce české otázky, doktora teologie a protivníka husitů Mikuláše z Dinkelsbühlu († 1433) *De decem praeceptis decalogi*.²⁴ I zde však třeba litovat – není moderního vydání, není edice; snad i zde připadne badatelům, jako v případě Matěje z Janova, text tohoto typu „bezvýznamný“. Ale vraťme se z Vídně do Prahy.

Viděli jsme, že Hus je při své práci na výkladu Desatera v letech 1407–1408 ještě nedotčen vlivem Wyclifovým a čerpá ze zdrojů tradičních, pravověrných. Wyclifův výklad Desatera sice Hus znal již v dobách svých univerzitních výkladů Lombardových sentencí, v souvislosti s vlastním výkladem Dekalogu jej však dosud neužíval.²⁵ V létě 1410 však již byla situace jistě jiná. Proti zásahu arcibiskupa, který v likvidaci Wyclifových knih viděl také potenciální likvidaci českých vikleřistů, se zvedla v husovských kruzích vlna odporu. Jedna Wyclifova kniha za druhou nacházela statečné obránce a i Wyclifův *Decalogus* našel podporu v projevu Husova kolegy Jakoubka ze Stříbra.²⁶ Stalo se tak 28. července 1410 a o Desateru zaznělo toho dne pramálo. Posлуhač sice na počátku Jakoubkovy protestace dostal informaci o tom, že Wyclifova kniha, která byla odsouzena jako heretická, obsahuje „pravdu života a evangelické učení“, její obsah mu však zůstal skryt, neboť Jakoubek obraty svého oblíbeného učitele Matěje z Janova zvedá proti protivníkům duchovní meč, útočí na Antikrista a jeho církev, vše pro víru a zákon Kristův v naději na konečné vítězství. Dekalog sám toho dne Jakoubka příliš nezajímal, vrátil se k němu až po několika letech v dobách revoluce.

Již v pramenech 14. století jsme zaznamenali řadu témat, která se Dekalogu a jeho jednotlivých příkazů více či méně dotýkají – zmínil jsem např. přísahu nebo lež – a vytváří v rámci souvislého výkladu Desatera i mimo něj vlastně samostatná pojednání. V husitství tento vývoj pochopitelně pokročil, výklad jednotlivých otázek se vlastně osamostatnil a tyto samostatné traktáty na téma obrazů, přísahy, svěcení svátků, trestu smrti, války a duchovního boje, lichvy a další naplňují řadu latinských i českých kodexů husitské doby. Zřetelný je zde však také ústup od školského zpra-

²⁴ Srov. ALOIS MADRE, *Nikolaus von Dinkelsbühl Leben und Schriften. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte*, Münster 1965, s. 330–331. Dinkelsbühlův traktát je dochován ve třech verzích: 1. inc.: „Audi, Israel, praecepta domini dei tui ... In verbis istis spiritus sanctus ...“; 2. inc.: „Si vis ad vitam ingredi, serva mandata ... In verbis propositis ostendit Christus ...“; 3. De decem praeceptis cum decem plagis Aegyptiorum, inc.: „In generali breviter est dicendum ...“

²⁵ Srov. JAN SEDLÁK, *Prameny Husovy Lektury na III. knihu Sentencí, Studie a texty* – 1, s. 436–449, zde s. 448n.

²⁶ Ed. JAN SEDLÁK, *Mgri Jacobi de Misa Defensio libri Decalogi Mgri Johannis Wiclef, Studie a texty* – 2, s. 316–328; srov. SPUNAR, *Repertorium* – I, s. 219, č. 578.

covávání tématu Desatera formou učených traktátů a jeho aplikace mezi laické vrstvy formou katechismu, písně a ovšem také kázání.

Husitské katechismy samozřejmě Desatero zčásti také tradičně obsahují, někdy formou stručnou, někdy připojují obsáhlý výklad jednotlivých příkazů.²⁷ Zajímavé je, že z dochovaných pramenů je Desatero obsaženo zejména v textech radikálních husitů směru Mikuláše z Drážďan († 1417) a táborů, pro něž je charakteristická naprostá záповeď přísahy a zákaz trestu smrti. Důraz na Desatero nalezneme i v tábořských písních. O zpěvu Desatera při tábořské bohoslužbě máme zprávy a představu, jak taková píseň mohla vypadat, nám prostředkuje skladba *Nuž křesťané víry pravé* z roku 1415,²⁸ kterou složil Jan Čapek († 1445?) a po svém zvyku věnoval zejména dětem. Z dalších písní lze ještě jmenovat skladbu *Nebudeš miati bohův jiných*²⁹ či píseň *Slyšte přikázání božie*.³⁰ Tábořské skladby jsou zde překvapivě tradiční, drží klasické dělení Desatera 3 ku 7 a jednotlivé biblické verše vlastně nekomentují. Jejich „tábořkost“ je vlastně důsledná bibličnost, pro táboře v mnohém typická.³¹ K výkladu a poznání Desatera však přispěl i duchovní otec táborů Jakoubek ze Stříbra, již několikrát zmiňovaný. Jakoubkův příspěvek k našemu tématu je jeho zřejmě pozdní nedokončené dílo *Postilla super decem mandata domini* z 20. let 15. století,³² které postihl mnohokrát zmiňovaný osud středověkých děl – zůstal v rukopise a jediné informace o něm podal jeho objevitel F. M. Bartoš.³³ Jakoubka k tématu kázání vedla skutečnost, že Desatero je velice přestupováno a zřídka se o něm káže. Měl pravdu! Nevěříme-li zcela nadnesené větě Husova *Výkladu* o viklefském vykládání Desatera v Praze po roce 1410, pro které nemáme doklady, a připomeneme-li si, že dosud neznáme žádnou starší postilu z našeho prostoru, která by Dekalog vzala za své téma, jen několik osamělých kázání na Desatero či jednotlivý jeho příkaz zřejmě z postní doby, je třeba Jakoubkovi přisvědčit. Jakoubek stejně jako Hus ve

²⁷ Srov. HAVELKA, *Husitské katechismy*, s. 32, 72, 95, 101–103 aj.

²⁸ Ed. ZDENĚK NEJEDLÝ, *Dějiny husitského zpěvu – 6. Texty*, Praha 1956², s. 188–189; BOHUSLAV HAVRÁNEK – JOSEF HRABÁK – JIŘÍ DAŇHELKA a kol., *Výbor z české literatury doby husitské – I*, Praha 1963, s. 300–302; srov. ZDENĚK NEJEDLÝ, *Dějiny husitského zpěvu – 4. Táboři*, Praha 1955², s. 230–235; PAVEL SPUNAR, *Repertorium auctorum Bohemorum proventum idearum post Universitatem Pragensem conditam illustrans – II*, Warszawa – Praha 1995, s. 43–44, č. 16.

²⁹ Ed. NEJEDLÝ, *Dějiny – 6*, s. 195–200; srov. NEJEDLÝ, *Dějiny – 4*, s. 275–281.

³⁰ Ed. NEJEDLÝ, *Dějiny – 6*, s. 200–201; NEJEDLÝ, *Dějiny – 4*, s. 281.

³¹ Ještě k pojetí Desatera u tábořských radikálů srov. NEJEDLÝ, *Dějiny – 4*, s. 377.

³² Srov. SPUNAR, *Repertorium – I*, s. 241, č. 654; inc. „Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Mt 19. In istis verbis salvator tangit“.

³³ Srov. BARTOŠ, Příspěvky k dějinám Václava IV. 6. Jakoubkův Výklad desatera, *Věstník České akademie věd a umění*, 1942, roč. 51, č. 2, s. 92–100.

Výkladu při svém kázání zřetelně užívá Wyclifova zmíněného spisu *De mandatis divinis*, apokalyptický nádech celé postile pak dodává užívání starší Jakoubkovy práce *Výklad na Zjevení sv. Jana*. Z Bartošova přehledu je zjevné, že i zde zaznívají problematické kusy, týkající se zejména obrazů, přísahy a války, Jakoubek se však dotýká i tzv. věčných platů, kostnických otců a táborů. Na další si však opět musíme počkat do vydání tohoto Jakoubkova díla v moderní kritické edici.

Na Jakoubkovo úsilí vykládat laikům Desatero jeho nástupce v čele středomohusitů, později volený pražský arcibiskup, Jan Rokycana († 1471) nenavázal.³⁴ Jeho nástupce na betlémské kazatelně mistr Václav z Dráčkova († 1469) však ano. Učinil tak spisem *Expositio decalogi* z doby před rokem 1448.³⁵ A opět jsme zde odkázáni na stručnou charakteristiku nálezece spisu prof. F. M. Bartoše,³⁶ který doložil Dráčkovicovu závislost na již známém výkladu Jakoubkově, připomněl stále přítomnou apokalyptickou náladu v nové husitské generaci, víc však povědět nestačil. Kritická edice, dodávám, opět chybí. Z poděbradské a jagellonské doby nám tak vedle díla Václava z Dráčkova v našem zorném poli zůstává jedině drobný spisek utrakvistického kněze a literáta Jana Bechyňky († 1507) z doby kolem roku 1500, který svou úvahu o smrtelných hříších a Božích příkázáních vtělil do traktátku s poněkud neobvyklým názvem *Knězi Jakubovi dva sajry*.³⁷

Nedostatek pramenů z oněch dob, které by formou samostatného pojednání či kázání byly věnovány výkladu Dekalogu, ještě neznamená, že Desatero zmizelo z života české církve. Naprosto ne! Strana pod obojí dál opisovala a studovala zejména Husův *Výklad*, oblíbený byl stále výklad Štítného. Znely písně, děti i dospělí se vzdělávali v katechismu, chodili ke zpovědi i k přijímání. Po celé 15. století nacházíme u nás opisy spisů Freimara i Dinkelsbühla, postupně se k nim řadí také díla moderní: Jeana Gersona († 1429), Johanna Nidera († 1438), Thomase Ebendorfera († 1464),³⁸ která věnovali Dekalogu a jejichž jména známe ze seznamů husitských

³⁴ O Dekalogu v Rokycanově díle pojednal FRANTIŠEK ŠIMEK, *Učení M. Jana Rokycany*, Praha 1938, na různých místech podle obsahu a rejstříku.

³⁵ Srov. SPUNAR, *Repertorium – II*, s. 91, č. 126; inc.: „Mt 19. Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Quia omne tortuosum ad aliquam regulam dirigitur“.

³⁶ Srov. BARTOŠ, *Husitský Sborník novoříšský, Jihočeský sborník historický*, 1952, roč. 21, s. 67–68.

³⁷ Ed. NOEMI REJCHRTOVÁ, Zkušební písemná práce utrakvistického kněze, in *Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty – 2*, Praha 1982, s. 45–63, zde s. 57–63; srov. SPUNAR, *Literární činnost utrakvistů*, s. 187, č. 50/2; inc. „Pocivému knězi Jakubovi, načeradskému faráři, otci mému v pánu milému“.

³⁸ Srov. jejich různé dochované spisy: JOHANNES GERSON, *Opus tripartitum de preceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi*; JOHANNES NIDER, *Praeceptorium divinae legis*,

protivníků. A to zde pomíjíme význam tehdejší biblické práce, roli Martina Lupáče († 1468) na nové recenzi biblického překladu, tisky prvních českých biblí a další okolnosti, které s naší otázkou také mohou souviset či přímo souvisí a pro vážnou práci s textem Dekalogu je ovšem nutné je zohlednit. Nám zde však nezbývá prostor. Abychom pokračovali v našem přehledu, je třeba se obrátit k dílu Jednoty bratrské, respektive k dílu velkého muže její 2. generace, Lukáši Pražskému († 1528).

Lukášovi se jako jednomu z mála dostalo vlivem okolností i nesporného talentu možnosti vybudovat církev, řekli bychom, proti všem. Samozřejmě, že nebyl sám a k jeho dílu napomáhali další předáci Jednoty, odpovědní za její další vývoj, žádný z nich však po sobě nezanechal tak monumentální dílo. Katechismy, kázání, agendu, sbírku jakéhosi „kanonického práva“ Jednoty, vyznání víry, písně, redakci biblického textu, vyjádření téměř ke všem svátostem, spory a polemiky s protivníky, jistě i mnoho dalšího.³⁹ Bylo by proto s podivem, kdybychom zde nenalezli také výklad Desatera – nalezneme a ne jeden!

Lukášův výměr Desatera jakožto „*lidským slovem zaznamenaný úmysl prvotního (přirozeného) Božího zákona*“ definoval již Amedeo Molnár⁴⁰ a týž edičně představil i Lukášův drobný výklad Desatera, respektive jeho převyprávění obsažené v katechismu *Otázky dětské*.⁴¹ To je jedna tradiční poloha, kde Desatero nalezneme i mimo Jednotu – při katechezi dětí. Druhá rovina je spojená opět tradičně se zpovědí, která i v Lukášově generaci měla v Jednotě své místo – Desatero je tak v Lukášových *Zprávách kněžských* také zpovědním zrcadlem.⁴² Kromě toho v Lukášově díle nalezneme dokonce obsáhlý a samostatný výklad Desatera, který však vstoupil do badání o Jednotě pod poněkud nejasným názvem *O spravedlnosti a milosti* a zůstal dosud pouze v olomouckém rukopise.⁴³ Těžký literární styl autora, přítomný téměř ve všech jeho pracích, zde sice oživují překvapivě hladivé úryvky z Kempenského *Následování Krista*, scholastické nazírání na problém nezastírá sice teologická a etická specifika Jednoty Lukášovy doby, i tak se však při letmém pohledu jeví jako práce vcelku tradiční.

sive Expositio decalogi; THOMAS EBENDORFER DE HASELBACH, *Tractatus de decem praeceptis*.

³⁹ Srov. JOSEF TH. MÜLLER, *Dějiny Jednoty bratrské – 1*, přel. F. M. BARTOŠ, Praha 1923, s. 334–350 a KNIHOPIŠ č. 5019–5059.

⁴⁰ Srov. AMEDEO MOLNÁR, *Bratr Lukáš, bohoslovec Jednoty*, Praha 1948, s. 44.

⁴¹ Tamtéž, s. 121–122.

⁴² Srov. KNIHOPIŠ č. 5059; zejména oddíl: „Jaká služba má býti při těch, jenž neumějí se spovídati hříchův“ na l. 20a–23b.

⁴³ Srov. SVK OLOMOUC sign. E 21; inc. „Pán buoh všemohúci chtě člověka stvořeného ...“; děkuji dr. Martinu Rothkegelovi za zpřístupnění kopie tohoto rukopisu.

Bratrský zpěvník Lukášovy redakce mi pak nebyl k dispozici, sáhl jsem proto po prvním velkém tištěném kancionále Jednoty z roku 1541, který na Lukášem zavedenou písňovou práci navazoval, po *Písniích chval božských* Jana Roha († 1547).⁴⁴ I zde nalézáme po táborech a utrakvistech píseň „*na prikázanie božie, jenž vysvětlují pravý rozum vůle jeho svaté v nich*“. A i zde je Desatero pojmáno tradičně, obrazy z Desatera mizí, poslední prikázání je pochopitelně rozděleno. Interpretace Dekalogu je pak taková, že bratrské píseň může zpívat téměř každý. Kancionál nás však zpravuje i o tom, jaké bylo místo Desatera v liturgii Jednoty, kdy jeho recitace a zpěv písně o něm patřily do situace, „*když se koli líbí a příčina neb potřeba toho přítomná byla by*“.

Část díla Lukáše Pražského a samozřejmě Rohův kancionál vyšly již v době po Lutherově vystoupení, v době, kdy evropský humanismus nehlásal jen návrat k antice, ale potažmo i k originálním biblickým textům. I Dekalog se tak těšil zájmu humanistů,⁴⁵ jakkoli recepci například Erasmo († 1536)⁴⁶ výkladu Desatera v našich zemích není možno na rozdíl od jiných Desideriových prací nijak výrazně doložit. Zajímavé však je, že jedním z prvních překladů Lutherových († 1546) prací, dodnes v českém jazyce rozsahem nepřekonaný, je spis, respektive Lutherovo *Kázání na desatero prikázání boží* tištěné v Praze již roku 1520 v překladu mistra Pavla Příbrama († ?) a péčí tiskaře Pavla Severína z Kapí Hory († 1554).⁴⁷ Lutherův zcela tradiční augustinský výměr Desatera byl jistě dobře přijat v prostředí, které k Desateru přistupovalo ze stejných pozic. Teprve pozdější orientace části tzv. novoutrakvistů a Jednoty bratrské v českých zemích na teologii církví reformovaných učinila tomuto tradičnímu vidění věci přítrž a v textech mladších se začínáme setkávat s opuštěním dosavadní pozice a vystoupením vstříc novému pořádku. Zdá se tedy, že formální stránka

⁴⁴ Srov. KNIHOPIŠ č. 12 856; faksimile ZDENĚK V. TOBOLKA, Praha 1927, l. QQ3a-RR2a: „Píseň na prikázanie Božie, jenž vysvětlují pravý rozum vůle jeho svaté v nich.“ Píseň zde uvedené: „Jakž první člověk uvěřil ...; Ej, všickni spolu zpievejme ...; To věduce křesťané ...; Znamenaje každý člověk ...; Chtě Kristus spravedlivost naši ...; Pane Kriste, jenž pravda ...“ Závěr oddílu: „Jiné píseň podle teýchž prikázání Božích a učenie písem svatých o ctnostném a mravném životě, aneb i dobrých skutcích z viery v Pána Krista pocházejících i jeho následovných.“

⁴⁵ Evidenci latinských děl na téma Dekalogu nejen humanistů zpřístupňuje elektronická databáze Latin Bibliography 1500–2001, nakladatelství K. V. Saur, ve 2. vydání přístupná na [www.stránkách Masarykovy Univerzity v Brně](http://www.stránkách.Masarykovy.Univerzity.v.Brně); zde je si možno udělat náležitý přehled o dílech, kterým se zde ani později nevěnujeme.

⁴⁶ Srov. Dilucida et pia explanatio Symboli quod Apostolorum dicitur, decalogi præceptorum, et dominicæ precatonis, per Des. Erasmus Rot. opus nunc primum, et conditum et aeditum, ex officina Frobeniana, Basileæ 1533.

⁴⁷ Srov. KNIHOPIŠ č. 5110.

Desatera by nám mohla sloužit k rozpoznání orientace jednotlivých teologů u nás i jejich směrů před Bílou horou; jasné to však není a i pramenů je málo. Na rozdíl od doby starší nacházíme totiž u nás v době předbělohorské jediný spis, který Desatero samostatně vykládá, totiž *Výklad na desatero* prostějovského faráře Šimona Brodského († ?) z roku 1573,⁴⁸ který v současnosti zapadl do fondu piaristů v Příboře a zdá se, že nedošel většího ohlasu. Kde tedy brát?

Odpovědi bychom se mohli dobrat při rozboru těch textů, kde lze otázku Dekalogu očekávat – katechismů, agend a písní. Ani vlivem světové reformace nebyla u nás zcela opuštěna zpovědní praxe, její nesvátočná podoba byla však více spojena s přijímáním večeře Páně, a přípravě k přijímání byla tak věnována náležitá pozornost. Obě známé předbělohorské agendy – luterská *Agenda česká* z roku 1581 i *Pravidlo služebností církevních* Tobiáše Závorky Lipenského († 1612) z roku 1607 – mají ve svých oddílech „O zpovědi a rozhrěšování“ a „Správa o připravování se ku požívání těla a krve Páně a svatém rozhrěšení“ prostor Desateru věnovaný.⁴⁹ Luteraaní nám zde však na rozdíl od „optimisticky“ laděných svých předchůdců a souputníků, kteří znalost Desatera u svých dotázaných v textech předpokládali, přinášejí zřejmě reálnější obrázek skutečného stavu společnosti, kdy na otázku kněze: „Milý příteli, umíš-li desatero Boží přikázání a víš-li, co v nich Pán Bůh od jednoho každého z nás žádá?“ potenciální komunikant odpovídá: „V pravdě, pane faráři, jáť jich neumím“.⁵⁰ Je to výjimka, myslím však, že zajímavá. Zajímavá i proto, že od roku 1547, kdy v Prostějově vyšel náš první český tištěný slabikář,⁵¹ někdy mylně přisuzovaný bratřím, se Desatero spolu se základními věroučnými články stalo průpravou na cestě ke stále se zvyšující gramotnosti obyvatelstva našich zemí. Na rozdíl od luterských nebo luteranizujících agend, které jsme uvedli, se postupně v Jednotě bratrské prosadila podoba Dekalogu v nám již známé

⁴⁸ Srov. KNIHOPIS č. 1301; FERDINAND PÍSECKÝ, Nový rukopis. Výklad desatera Šimona Brodského, faráře v Prostějově z r. 1573, *Časopis Vlasteneckého spolku muzejního v Olomouci* 1910, roč. 27, s. 29; MARIE TOŠNEROVÁ (red.), *Rukopisné fondy muzeí a galerií v České republice*, Praha 2001, s. 152–153, č. 146: Příbor fond piaristé Příbor sign. Př-XII, B 13: „Exordium na Desatero přikázání Pána Boha našeho a přitom i vejklad božských přikázání v městě Prostějově od ctihodného kněze Šimona Brodského, faráře prostějovského ... napsán a dokonán tento výklad na Desatero ode mne kněze Jana Hulesia v dědině Otnicích 1584.“

⁴⁹ Ed. OTA HALAMA, *Ultravizistické agendy k večeři Páně*, Acta Reformationem Bohemicam Illustrantia – 6. Coena Dominica Bohemica, Praha 2006, s. 133–314, zde s. 174 a 218–219.

⁵⁰ Tamtéž, s. 174.

⁵¹ Srov. KNIHOPIS č. 15 441: *Slabikář český a jiných náboženství počátkové, kterýmžto věcem dítky křesťanské hned z mladosti učeny býti mají*, dekalog na l. A6b-A7a; faksimile Praha 1928.

formě, opuštěny tedy byly praktiky doby Lukášovy. Zda k tomu došlo vlivem vlastní biblické práce Jednoty nebo spíše vlivem reformovaného školení jednotlivých jejích členů, dnes těžko posoudit. Klonil bych se spíše k druhé možnosti. Každopádně předbělohorské bratrské katechismy jsou již ve výměru Desatera „reformované“⁵² a to mělo vliv i na další vývoj církvi v exilu i toleranci.

Pro následný vývoj církve u nás a k její recepci i interpretaci Dekalogu v době pobělohorské je nutné na jedné straně zkoumat novou tridentinskou orientaci římské církve, která jako jediná tehdy prostředkovala náboženský život obyvatel, a na straně druhé prozkoumat prostředí tzv. tajných nekatolíků. První není tak nesnadné. Máme k dispozici, ba i v češtině, katechismy, výklady Dekalogu jednotlivých katolických autorů, kancionály, postily a další a další texty, kde by se naše otázka dala dohledat. Druhý úkol bude o poznání těžší a lze mu jediné držet palce: obrysy vnitřního života našich exulantů a tajných evangelíků jsou nám dosud valně zahaleny tajemstvím. Stejně komplikovaná bude ovšem i práce toho, kdo by se ujal interpretace Dekalogu v dějinách našich tolerančních církví. I zde je práce v počátcích, jakkoli již mnohé bylo vykonáno. A počátkem by mohl být alespoň inventář toleranční literatury, bez něhož se při další práci ani zde neobejdeme.

Tímto výhledem jsme se dostali k závěru. Bylo snad zřejmé, že vše zde stojí a padá s dochovanými prameny – kde scházejí, bylo se třeba odmlčet. Je však ještě třeba, abychom si vytkli úkoly, které se na poli poznání interpretace Dekalogu v dějinách české církve objevily.

Prvním úkolem bude pochopitelně heuristika, bez které si nelze práci vůbec představit. Je s podivem, jak relativně snadno se badatel může orientovat v repertoriích a soupisech středověkých rukopisů, přijde-li však k době novější, jistá půda se začne ztrácet pod nohama, evidence mizí.

Následně bude třeba vlastní jazykovědné zkoumání textu Dekalogu, který, jak jsme viděli, fungoval i nezávisle na biblických knihách, jakkoli mu byly vzorem, a jehož místo bylo v praktické církevní sféře. Vedle toho pak i text biblický, jehož vývoji v jednotlivých recenzích staročeské bible se dosud nikdo nevěnoval. I zde totiž platí, co překlad, to výklad, a jazykové instrumentarium může skrývat nečekaná překvapení. Setkáme-li se totiž např. v jednom textu staročeského Desatera s příkazem: „Pomni na den nedělní, aby jej světil“; rozhodně to nelze smést jen tak ze stolu poukazem k vadě překladu atd.

⁵² Ed. LUDVÍK BOHUMIL KAŠPAR, *Katechismus českobratrský. Dle původního vydání z r. 1608 věrně otištěný*, Praha 1877, s. 5–6; FRANTIŠEK BEDNÁŘ, *Katechismus bratrský podle vydání z roku 1616*, Praha 1933, s. 7–9.

Viděli jsme také, že mnohé z jednotlivých výkladů Dekalogu středověkých autorů se vzájemně doplňují, vzájemně na sebe navazují. Tento běžný jev, předpokládaný u mnoha těchto děl, nelze pochopit bez důkladného zkoumání filiace jednotlivých textů. Krom Jana Sedláka v případě spisů Husových však na tomto poli vykonal co jen málokdo. Ony texty však bude nutné také zpřístupnit, nejlépe formou kritických edic. Je poměrně tristní, že např. *Postilla perpetua* Mikuláše z Lyry, bez které si exegezi nedokázal představit žádný středověký učenec či kazatel, je dodnes přístupná pouze v reprintu dávné inkunábule.⁵³

Zkoumání jistě nesmí pominout látky, které jsme průběžně zmiňovali: katechismy, liturgické skladby, písně, agendy, zpovědní příručky a další. Nesmí však chybět ani analýza Dekalogu z hlediska dějin umění, které jsme se zde zcela vyhnuli – rohatý Mojžíš s deskami zákona je ve výtvarném umění a knižní výzdobě poměrně známý motiv.

Konečně teprve tehdy, po vykonané práci, bude možné přistoupit ke skutečně vážnému teologickému zhodnocení role Dekalogu v dějinách české církve a jeho jednotlivé příkazy také podrobit příslušnému etickému zkoumání, jemuž jsme se zde ovšem z pochopitelných důvodů vyhnuli.

⁵³ Srov. NICOLAUS DE LYRA, *Postilla super totam bibliam*, Frankfurt am Main 1971, reprint štrasburského vydání z roku 1492.

Život s Bohem. Návod k použití (Dekalog v evangelické etice dvacátého století)¹

Jindřich Halama

Summary: Living with God. A user manual (The Decalogue in Protestant Ethics of the Twentieth Century). This study attempts to interpret the main features of ethical explications of the Decalogue in European Protestantism during the second half of the twentieth century. The Decalogue alternately became a symbol for a universal human ethical minimum or for the exclusive morality of Christian society, which in both cases, is a distortion of its meaning. During the final decades of the century, an interpretation, which views the Decalogue as a document fostering the voluntary responsibility of liberated people to God, dominated. The author proposes seeing the Decalogue's commandments as operating instructions – as sound counsel that it clearly is necessary to carry out – and conversely, as trustworthy advice about what to meticulously avoid – if we are to retain the granted freedom in living with God and with other people.

Podtitul tohoto příspěvku by mohl svádět k představě, že se budeme pokoušet o jakousi koncentrovanou zkratku dějin evangelické etiky v posledním století. To však není naším cílem. Nejde a nemá jít o soustavné dějiny etických interpretací Dekalogu ve 20. století. Období, které bude v našem zorném poli, je ostatně kratší, zhruba poslední půlstoletí, a centrální otázkou, kterou si přitom budeme klást, je význam Dekalogu jako celku. Nebudeme se zabývat interpretacemi jednotlivých přikázání, ale tím, jak evangelická etika v posledních desetiletích chápala a chápe úlohu Dekalogu v životě člověka a lidského společenství.

Omezíme se přitom na několik nejvýraznějších interpretací, přednostně těch, které jsou eticky zaměřeny, a přihlédneme zvlášť k české teologické scéně.

Struktura tohoto příspěvku je prostá: nejprve se krátce podíváme na současné i starší pohledy na Dekalog z morálního hlediska. Jak moralisté či etikové vnímali povahu mravní závaznosti Dekalogu pro křesťana či člo-

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

věka obecně. Ve druhé části se soustředíme na teologické pojetí Dekalogu ve vztahu k zákonu a přikázání a pokusíme se formulovat hlavní společné rysy jeho novějších teologických výkladů. V závěru chci opovážlivě navrhnout, jak by na základě řečeného bylo možné Dekalog chápat a zacházet s ním v každodenním životě dnešního křesťana.

1. Dekalog jako obecný základ mravnosti?

Pokus vstoupit do jakéhokoli tématu z roviny co nejobecnější se často děje prostřednictvím encyklopedických hesel, která by měla zrcadlit, co se o věci obecně smýšlí. Protože žijeme v době, kdy se obecně stále více hledá na internetu, můžeme sáhnout po „wikipedii“, abychom se dozvěděli, že: *Desatero je v evropské kultuře i mimo okruh náboženství považováno často za „etické minimum“* (heslo „Desatero“). Jak k tomu došlo, to naznačuje sám text dotyčného hesla, když sděluje, že v židovství a křesťanství je Desatero považováno za „*katechetický souhrn morálky*“, přičemž pro židy se jeho platnost omezuje na národ vyvedený z egyptského otroctví, zatímco v křesťanské katechezi je mu připisována platnost univerzální. Naznačuje se nám tedy linie, podle níž Dekalog vyjadřuje:

- v židovství – partikulární morálku vyvoleného lidu;
- v křesťanství – univerzální morálku Bohem stvořeného člověka;
- v sekulární společnosti – obecně lidské etické minimum.

To je ovšem obraz, který z bible nevyčteme. Jak k tomu došlo? Na žádoucí analýzu tohoto procesu jsem nenarazil (což neznamená, že neexistuje), sám jsem ji neprovedl, odvážím se tedy pravděpodobného odhadu. Byl to zřejmě středověký pokus o univerzální křesťanskou civilizaci, který z Desatera udělal v představách evropského obyvatelstva univerzálně platné etické minimum. Tato představa, už od dob osvícenského racionalismu notně vyprázdněná, pak přežila celé období moderny, takže Hans Joachim Kraus mohl ještě na počátku 60. let napsat, že Desatero se stalo v moderní době symbolem či výrazem „absolutních mravních norem“, platných bez ohledu na kontext. To vyústilo v situaci, kdy se „absolutní normy“ vznášejí abstraktně, schématicky a bez souvislosti v řídkém vzduchu moralismu“.²

U nás se zatím poslední veřejné čtení zájmu o Desatero objevilo okolo přelomu století, kdy se mnozí pokoušeli reflektovat a bilancovat – a na pořad dne přišla mravní situace ve společnosti. Řeč o Desateru jako mož-

² HANS JOACHIM KRAUS, Gebote ohne Gott?, in GÜNTHER BAUER (Hrsg.), *Die zehn Gebote. Fragen aus unserer Zeit*, 2. vyd., Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1962, s. 107.

ném morálním tmelu sekulární společnosti byla v morálním ovzduší, které se místy blíží vakuu, plácnutím do vody, které potvrdilo pravdivost Krausovy analýzy i po čtyřiceti letech. Ale nehledě na hluchotu postmoderního člověka vůči bezpodmínečným mravním výzvám: mohl by návrat k Desateru jakožto vyjádření základní obecně lidské mravnosti pomoci překonat mravní krizi?³ Jakub Trojan se tehdy nad situací zamýšlel, a přestože sledoval obecné mravní tápání a tázání se sympatiemi ke všem snahám o nápravu či zlepšení, konstatoval jednoznačně: „antropologická perspektiva je neudržitelná bez teologické“.⁴

Přijetí Dekalogu jako možného univerzálního základu mravnosti nutně předpokládá jednak jeho redukci na obecně přijímané zásady, tedy vlastně jeho zrušení a nahrazení „Některými principy z Desatera“ (což se stejně historicky dlouhodobě dělo), jednak určitou antropologii, která v evangelické teologii druhé poloviny 20. století už dávno nebyla doma.

Pokud jde o antropologii, která umožňuje učinit z Dekalogu univerzální mravní základ, téměř symbolicky, právě v polovině století, vyšel český výklad Desatera z pera Zdeňka Trtíka, pozdějšího profesora Husovy bohoslovecké fakulty. Člověk je v něm označen jako nositel Božího prazjevení,⁵ které je hříchem zastřeno a rozrušeno, ne však zničeno. Zůstává při díle alespoň do té míry, aby člověk dokázal rozpoznat platnost obecných mravních příkazů.

S polovinou 20. století tato perspektiva v evangelické etice prudce slábne a ztrácí na významu. Rád bych řekl, že mizí, to však neodpovídá skutečnosti. Poměrně vlivný zůstává tento proud v teologii evangelikální s jejím důrazem na *revelatio generalis*. Dekalog je tu chápán jako objektivní mravní norma a nástroj orientace pro tu část předpokládané lidské mravní přirozenosti, která při vsí lidské hříšnosti a pokaženosti zůstává funkční. Schopnost přijímat absolutní normy z Božího zjevení je založena nezrušitelně v našem stvoření k obrazu Božímu.⁶

³ „Když slyším výzvy, aby se společnost navrátila k Desateru, mám nutkání se s jistou škodolibostí zeptat, zda skutečně chceme obnovit společnost, ve které by jeho příkazy dávaly smysl.“ JOHN BARTON, *Etika a Starý Zákon*, Jihlava: Mlýn, 2006, s. 11.

⁴ JAKUB S. TROJAN, Dekalog v dnešní diskusi o etice, *Křesťanská revue*, 2001, roč. 68, č. 3, s. 62–65, cit. s. 63.

⁵ ZDENĚK TRTÍK, *Výklad Desatera*, Praha: Blahoslav, 1950, s. 9.

⁶ CHARLES W. CARTER – R. DUANE THOMPSON, *The Biblical Ethic of Love*, New York: Peter Lang, 1990, s. 50n. Dvojí podobu Božího zjevení, skrze přírodu a skrze životní zkušenosti, zastává i mnohem starší výklad z pera salvátorského evangelického faráře Stanislava Čapka (STANISLAV ČAPEK, *Výklad desatera*, Praha: Evangelisační odbor Seniorátu Pražského, 1929), v němž je Desatero nahlíženo jako zákony, které vyjadřují „celý obor mravního i náboženského života“. A nedosti na tom, je z něj možno vyčíst „nejen hrubé začátky,

S takovouto antropologií, která umožňuje vytvářet univerzálně pojaté mravní koncepce, pracuje převážně morální teologie katolická a odtud pochází největší morální projekt poslední doby, *Světový étos* Hanse Künga (1990).⁷ Küng však ani neuvažuje, že by za základ mohl vzít Dekalog jako celek. Snaží se identifikovat společné mravní zásady všech velkých světových náboženství a dochází k tomu, co nazývá „pět velkých přikázání lidskosti“ (nebo také „maximy elementární lidskosti“):⁸ nezabíjet, nelhat, nekrást, nekonat zlo, ctít rodiče a milovat děti. V Dekalogu tato přikázání snadno identifikujeme, neboť mimo jiné jsou v něm i ona – stejně jako ve všech velkých mravních koncepcích lidstva, jak ukazuje Küng. Jsou to zásady společné pro všechna velká náboženství, protože jsou společné všem lidem. To, že je najdeme i v Dekalogu, tedy není překvapivé. Mnohem spíše nás to upozorňuje, že specifika Dekalogu musíme hledat jinde než v těchto přikázáních.

Zjištění tohoto druhu učinila evangelická teologie ve 20. století, etika zřejmě až v jeho druhé polovině, a v důsledku toho se téměř jednomyslně propracovala k přesvědčení, že prohlásit Dekalog za možný obecný základ mravnosti znamená buď nebrat vážně člověka, jeho skutečnou povahu a možnosti, nebo nebrat vážně Dekalog, případně nebrat vážně ani jedno. K přirozené lidské výbavě nepatří výlučný vztah k Hospodinu, Bohu, který vysvobodil a vysvobozuje svůj lid, jak nám Dekalog připomíná. Z přirozených lidských předpokladů lze odvodit pouze ony zásady elementární lidskosti, které jsou součástí přikázání Desatera, tvoří však jeho základ. Desateru nejde v první řadě o ně, Dekalog není a nechce být univerzálním mravním zákoníkem.

Čím tedy je, nebo (dobře eticky) čím má být Dekalog, musíme zjišťovat jinak položenými otázkami, méně se ohlížet na obecné mravní myšlení a normy, a zaměřit se na biblické texty a kontexty.

2. Dekalog, zákon a přikázání

To nás přivádí k přesložitě otázce, jak chápat biblicky a systematicky pojmy zákon a přikázání, které jsou s Desaterem spojeny. Biblisté nás sice upozorňují, že pojem zákon spojila s Dekalogem až mnohem pozdější křesťanská

nýbrž i jemné odstíny duchovního náboženství“ – opírá se tedy zřetelně o evoluční pojetí náboženství.

⁷ HANS KÜNG, *Světový étos. Projekt*, Zlín: ARCHA, 1992.

⁸ Op. cit., s. 60n.

vykladačská tradice,⁹ zrovna evangelická etika se však interpretaci pojmu zákon nikterak vyhnout nemůže.

Emeritní bonnský systematik a etik Martin Honecker ve svém úvodu do evangelické etiky¹⁰ popisuje dvě linie v pojetí Dekalogu, které (nutně schématicky) charakterizuje jako luterskou a kalvinistickou tradici:

a) Jednou cestou je chápat Dekalog jako výraz přirozeného zákona, tedy s obecnou platností, přinejmenším pokud se týká jeho druhé desky (vztahu k lidem), a v této roli jako zákon svým působením předcházející evangelium (typicky luterské pořadí zákon – evangelium).

b) Druhý směr Dekalog interpretuje jako výraz etiky vděčnosti za poznanou milost, což se tradičně pokládá za typicky kalvinistický rys (pořadí evangelium – zákon).

Jakkoli je toto schéma rozšířené, a historicky doložitelné, v našem zkoumání nám málo pomůže. To první, Dekalog jako výraz přirozeného zákona, jsme právě coby nepřiměřenou moralistní koncepci odložili do dějin.

O druhé interpretaci, Dekalogu jako základním dokumentu etiky vděčnosti, se jistě dá uvažovat, jako příklad této interpretace nám může posloužit třeba výklad Kurta Henniga.¹¹ V jeho podání vypadá základní postoj k přikázáním Dekalogu asi takto: přikázání se nesnažím dodržovat proto, abych tím získal nějakou odměnu, na zemi nebo v nebi; snažím se je dodržovat z vděčnosti k tomu, který je můj Bůh a je se mnou.¹²

Hennig radikálně ztotožňuje přikázání s evangeliem: Boží přikázání je evangelium. Je vysvobozením ze strachu, poučením, jak uniknout zlu, vyznačením bezpečné cesty, ale tím i stanovením hranic, za nimiž se pohybovat není radno.¹³ A tady se, po mém soudu, dostává etika vděčnosti do vnitřního konfliktu. Snažím-li se dodržovat přikázání z vděčnosti, co s vymezením zapovězených nebo přinejmenším důrazně nedoporučených zón? Mohu být vděčen za přikázání, které mne takto varuje, ale v tom případě je vděčnost důsledkem, nikoli motivací k dodržování přikázání. Motivací k plnění přikázání by byla spíš důvěra, že Bůh, který mne vysvobozuje, mi dává nejlepší možná pravidla v mém vlastním zájmu. V takovém případě by zřejmě bylo lépe mluvit o etice důvěry než o etice vděčnosti. Navíc,

⁹ JAN HELLER, Desatero. Úvod a výklad, (1984) in JAN HELLER, *Hlubinné vrty. Rozbory biblických statí a pojmů*, Praha: Kalich, 2008, s. 182–224, cit. s. 183.

¹⁰ MARTIN HONECKER, *Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundsbegriffe*, Berlin: Walter de Gruyter, 1990, s. 256n.

¹¹ KURT HENNIG, *Das Grundgesetz Gottes. Eine Auslegung der Zehn Gebote*, Stuttgart: Quell Verlag, 1982.

¹² Op. cit., s. 42.

¹³ Op. cit., s. 25.

pokud jde o přikázání, která formulují pozitivní morální pravidla a návody pro různé životní situace, ta musíme hledat jinde než v Desateru, jak sám Hennig zdůrazňuje (a doporučuje hledat je především v mudroslovi).¹⁴

Jakmile se začneme zabývat pozitivní rolí přikázání, napomínání, nabádání k dobrému životu, dostáváme se ke svrchovaně etickému tématu – klasicky dogmaticky nazvanému „*tertius usus legis*“. Kalvín jej nazývá také *praecipuus usus legis* (Inst. II.7.12), či *usus in renatis*, týká se tedy role zákona v životě věřících, v životě Božího lidu, pokynů, kterými se může a má řídit, pravidel, která má respektovat, a činů, které má konat. Lidské jednání, dobře reformačně chápané nikoli jako podmínka k čemukoli, ale jako důsledek poznané milosti, dostává pravidla, jimiž se v této nové situaci má řídit.

Zatímco v kalvinismu je tento článek organickou součástí věrouky, v luterství a jeho učení o zákonu a evangeliu byl dramaticky sporným bodem co do možnosti, potřebnosti nebo vůbec přípustnosti zohlednění dobrých skutků v životě křesťana. Pro naše zamyšlení nad povahou přikázání je důležité zjištění, předložené Wilfriedem Joestem,¹⁵ že Martin Luther, jakkoli sám nikdy termín *tertius usus legis* neužil, zná pozitivní užití zákona, který v evangeliu dává konkrétní pokyny, a zná poslušnost víry, která je se svobodou víry zajedno. Ví o přikázání, které říká člověku, jemuž je darována spása: smíš, protože ...¹⁶

Boží přikázání má v reformační teologii tuto dvojí podobu: podobu Božího slova volajícího na jedné straně k odpovědnosti a k soudu, a na druhé straně zvětujícího milost.

Přiřazení Desatera pod onu první, přísnou podobu, je pravidelným počinem všech legalismů. Takto pojatý Dekalog potom v kombinaci s osmi záporně formulovanými přikázáními vede ke vzniku dojmu, že křesťanství je charakteristické tím, co se nesmí.

Proti legalistickému pojetí, které bylo a zůstává velmi silným proudem v křesťanské etice, přinesla zvláště šedesátá léta interpretace, které čtenáře či posluchače ujistí: Já, Hospodin, jsem tvůj Bůh, proto nemusíš ... Případně to lze formulovat kladně: Vysvobodil jsem tě, proto smíš, můžeš ...¹⁷

¹⁴ Op. cit., s. 23.

¹⁵ JOEST WILFRIED, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius usu legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese*, 3. vyd., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

¹⁶ Op. cit., s. 195n.

¹⁷ Nejvýraznějším příkladem je rozšířená parafráze Dekalogu: ERNST LANGE, *Zehn großen Freiheiten*, Gelnhausen 1965, 1978¹⁰, 1984¹⁶, Česky: Deset velkých svobod, *Křesťanská revue*, 1967, roč. 34, s. 26nn., 48nn. Příkladem protilegalistické etiky šedesátých let, nyní přístupné i českému čtenáři, je pak bezesporu JOSEPH FLETCHER, *Situační etika*, Praha: Kalich, 2009 (anglický originál 1965).

Nebezpečím těchto protilegalistických interpretací, jakkoli sympatických, může být a bývá opět problematická antropologie. Tentokrát založená nikoli ve stvořené mravní přirozenosti člověka, ale v jeho ospravedlněné či znovuzrozené podobě, v níž se domnívá být vítězem nad hříchem a zdárným skutečňovatelem Božích přikázání, případně být Bohem zachráněn a proměněn do této podoby.¹⁸

Není třeba dokazovat, že obě krajnosti, jak legalismus, založený na chápání přikázání jako neměnných pravidel, jež je nutno dodržovat, tak anti-legalismus, spoléhající na proměnu člověka a zcela nové možnosti (proto nazvaný např. sociologem náboženství P. Bergerem „utopismus“), jsou nepřiměřenými jak pro pojetí křesťanské etiky vůbec, tak pro interpretaci Dekalogu zvláště.¹⁹ Přiměřenou interpretaci Desatera z hlediska křesťanské etiky je evidentně nutno hledat někde uprostřed, v napětí mezi svobodou a odpovědností, soudem a milostí či ve šťastných případech v jejich spojení. To je přístup, který v evangelické etice posledních desetiletí jednoznačně převládá a jeho vynikající ukázkou je výklad Desatera z pera J. M. Lochmana.²⁰

Než však přistoupíme k této perspektivě, zmiňme ještě stručně dvě koncepcce evangelické etiky, které zaslouží pozornost.

Tou první je *Evangelická etika* Hanse Georga Fritzsche,²¹ nejrozsáhlejší pokus vybudovat na půdorysu Desatera ucelený tvar křesťanské etiky. Úkolem teologické etiky je pro něj objasnění v bibli předložených přikázání Božích, pokud jde o náš morální život (s. 16). Předsevzatý úkol objasnit přikázání pak naplňuje tím, že projde každé Boží přikázání v pořadí, jak jsou v Desateru. Protože se nezdržuje úvody a vysvětlováním obecných předpokladů, ponechává čtenáře při dojmu, že do některého z přikázání Desatera lze vřadit každé přikázání, které se nachází v bibli. To také pečlivě a se systematickostí téměř tomistickou činí, přičemž látky inter-

¹⁸ Český čtenář pak má nově možnost seznámit se s interpretací, která prostě (a kontroverzně) konstatuje: neděláš to. Přikázání Desatera se v tomto pojetí stávají „konstatováním určitého stavu Hospodinova vyznavače ...“ JIŘÍ BENEŠ, *Desítka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*, Praha: Návrat domů, 2008, citát s. 23. Kritika viz MARTIN PRUDKÝ, Desatero netradičně aneb k problému vykládání a interpretace bible, *Teologická reflexe*, 2009, roč. XV, č. 1, s. 76–93.

¹⁹ Přitažlivost legalismu a utopismu v křesťanské etice se zabývá PETER BERGER, *Vzdálená sláva*, Brno: Barrister & Principal, 1997: „... jak legalismus, tak utopismus do morálky v našem životě vnášejí velkolepá zjednodušení, což také vysvětluje jejich neutuchající přitažlivost.“ (s. 171)

²⁰ JAN MILIČ LOCHMAN, *Desatero. Směrovky ke svobodě. Nástin etiky pod zorným úhlem Desatera*, Praha: Kalich, 1994 (německý originál 1979).

²¹ HANS-GEORG FRITZSCHE, *Evangelische Ethik. Die Gebote Gottes als Grundprinzipien christlichen Handelns*, Berlin: EVA, 1961.

pretuje programově a důsledně z novozákonní perspektivy. Patrným cílem Fritzscheho díla je nacházet způsob, jak zachovávat a naplňovat Boží přikázání. Tedy zaměření deontologické, předpokládající hotovou, danou normu. Desatero je tu, při vši snaze vyhnout se úskalí legalismu i antinomismu a udržet napětí mezi individuálním a sociálním, spíše statickou budovou, připraveným prostorem, jež je třeba naplňovat přiměřeným obsahem. I datem svého vzniku je toto dílo předurčeno stát se pokusem (jakkoli poctivým) najít interpretaci Dekalogu pro pozdní modernu, ještě netušící, jak blízko je radikální zlom epoch.

Druhým dílem je o generaci mladší *Hospodářská etika* curyšského etika Arthura Richa.²² Rich věnuje kapitolku interpretaci „biblických maxim“, jak je nazývá, a stručně se vyjadřuje k interpretaci Desatera. Přikázání Desatera „... ve svém normativním slovním vyjádření nejsou sama absolutními požadavky, nýbrž relativním a tudíž měnitelným vyjádřením něčeho absolutního. Toto absolutní ... lze chápat jako požadavek humanity obsažený ve smlouvě, kterou Jahve uzavřel s Izraelem.“ (s. 214) Celé Desatero staví Rich pod požadavek lásky a smysl jeho přikázání vidí ve směřování k prohloubení lidství. Stejně vnímá i Ježíšův vztah k Desateru, které je pro něj ... dobrou cestou k humánnějšímu životu (s. 217).

Richova perspektiva s výhledem k humanizaci lidského života je jednoznačně teleologická a v kontextu celého autorova díla mírně optimistická. Dekalog je tu relativním nástrojem ke zprostředkovávání absolutního Božího nároku eschatologické povahy, který za ním musíme rozeznat.

Při hledání pomyslného vyváženého středu mezi legalismem a utopismem v interpretaci Desatera se Fritzscheho pojetí jeví být poněkud blíže legalismu, Richovo naopak utopismu. Nejsilnějším důrazem v evangelické interpretaci Dekalogu je však v posledních desetiletích rozhodně důraz na svobodu, a k němu se nyní obrátíme.

3. Svoboda jako ústřední kontext Dekalogu

Skutečnost, že se celá řada novějších prací o Dekalogu soustředí na svobodu jako ústřední motiv, je naprosto zřetelná už při zběžném pohledu na relevantní literaturu. Shrnuje to ve své práci o významu a interpretaci Dekalogu Frank Crüsemann.²³ Vyjádření, že Dekalog je „jedinečnou proklamací svobody“ (Freiheitsproklamation ohnegleichen), najdeme už

²² ARTHUR RICH, *Etika hospodářství I. Theologická perspektiva*, Praha: OIKOYMENH, 1994.

²³ FRANK CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1993, s. 13.

ve výkladech švýcarského teologa Waltera Lüthiho brzy po válce,²⁴ v dalších letech pak tento důraz stále sílí. Asi nejdůležitějšími texty z pozdější doby jsou tu Ebelingova kázání *Die zehn Gebote* a zmíněné Lochmanovo *Desatero – Wegweisung der Freiheit*.²⁵

Společně sdíleným přesvědčením je, že Dekalog není univerzálním dokumentem, ale je určen těm, kdo byli Bohem vysvobozeni. Příkázání Dekalogu „mají smysl jen ve vztahu k vysvobozujícímu Bohu, jak o něm svědčí Exodus“,²⁶ „je řádem pro ty, kdo byli vysvobozeni“,²⁷ „souvisí se zápasem o pravé pochopení křesťanské svobody“.²⁸

Neboli první podmínkou porozumění příkázáním Dekalogu je zkušenost s vysvobozujícím Bohem, který se člověku zjevuje jako dárce svobody. Ebeling to formuluje jako zkušenost bezpodmínečného nároku, osobní setkání s Božím oslovením. Podobně hovoří Fuchs o metaforické roli zákona – přenesení centra našeho vnímání z nás samých ke druhým prostřednictvím připomenutí, že jsme byli otroky a Bůh to svým zásahem změnil.²⁹ Boží milost je univerzální, Dekalog však je partikulárním dokumentem pro ty, kdo ji poznali a přijali. Jeho původní určení bylo zřejmě mnohem užší, než si zpravidla uvědomujeme. Kdo byli jeho adresáty? Crüsemann ukazuje, že patrně pouze plnoprávní členové izraelského lidu, tedy muži, kteří vládli ve svých domech a hospodářstvích, prostě patriarchové.³⁰

To druhé, Dekalog je dokumentem smlouvy, jde v něm o život před Bohem a s Bohem. Fuchs to nazývá organizační funkcí zákona, totiž organizování smluvního společenství. Znamená to stanovení řádu, vymezení prostoru, v němž člověk Bohem vysvobozený může svou svobodu uskutečňovat. Toto vymezení je převážně negativní, neboť popisuje hranice prostoru, za nimiž už svoboda není možná. Uvnitř těchto hranic je ponechán značný prostor pro vlastní odpovědnost a rozhodování, jak svou svobodu konkrétně žít. Příkázání Desatera nechtějí autoritativně nařizovat, vytvá-

²⁴ WALTER LÜTHI, *Die Zehn Gebote Gottes ausgelegt für die Gemeinde*, Basel: Friedrich Reinhardt, 1950, s. 15.

²⁵ GERHARD EBELING, *Die Zehn Gebote in Predigten ausgelegt*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1973. JAN MILÍČ LOCHMAN, *Wegweisung der Freiheit*, Gütersloh 1979.

²⁶ CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, s. 13.

²⁷ EBELING, *Die Zehn Gebote in Predigten ausgelegt*, s. 29. Podobně WILHELM STÄHLIN, *Die Urordnung des Lebens. Ein Versuch, die Zehn Gebote zu verstehen*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1973, s. 15.

²⁸ LOCHMAN, *Wegweisung der Freiheit*, s. 16. Zcela v Lochmanově linii je výklad J. NOHAVICI (*Desatero*, Brno: Trans World Radio, 1997): „směrovky svobody jsou pro ty, kterým byla darována svoboda“ (s. 8).

²⁹ ERIC FUCHS, *Co dělá naše jednání dobrým? Uvedení do etiky*, Jihlava: Mlýn, 2003, s. 102.

³⁰ CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, s. 79.

řet cosi nového, ale pořádat či uchovávat již existující vztah k Bohu.³¹ Dekalog platí osvobozeným a je určen k uchovávání této svobody,³² či má pomáhat v jejím naplňování, „je svou podstatou magna charta osvobození“.³³

Na začátku 21. století stojí tedy evangelická etika uprostřed postmoderní společnosti bez univerzální nábožensko-mravní koncepce, nenabízí Dekalog jako recept na veškerý mravní deficit či úpadek a v souladu se sociologickým vývojem k menšinovosti jej chápe mnohem partikulárněji, než bývalo zvykem. Je to chyba a projev slabosti? Jsem přesvědčen, že není. Křesťané by mnohem spíše než strážci a garanty morálky měli být strážci a garanty svobodného a odpovědného lidství.

4. Desatero jako návod k použití?

Čím tedy může a má být Dekalog, vraťme se k úvodní otázce, v onom partikulárním rámci vysvobozeného Božího lidu? Tady se vracím k titulu svého příspěvku a navrhuji – návodem k použití.

Žijeme v konzumní technologické společnosti, která nás vybavuje stále důmyslnějšími zařízeními a přístroji. Ovládat je není často vůbec triviální, a tak máme někde po ruce návod k použití, abychom zjistili, co dělat, když potřebujeme nastavit správný čas buzení na elektronickém radiobudíku, přepnout z televizního vysílání na domácí kino, naprogramovat topení na víkend nebo cokoli podobného ...

Důležitou součástí všech uživatelských manuálů jsou nejen pokyny, jak zařízení uvést v činnost, ale také varování, co nedělat. Ne, že by to člověk udělat nesměl, ale důrazně se to nedoporučuje. Jsou postupy, kterými zařízení spolehlivě poškodíme nebo zničíme, jsou i takové, kterými můžeme vážně ohrozit sami sebe nebo druhé (třeba ohřívát uzavřenou konzervu v mikrovlnné troubě, omývat zapnutý elektrický spotřebič vodou, nalévat jedovaté chemikálie do lahví od minerálky ...). Zpravidla to pokládáme za samozřejmé. Jenom blázen by toho nedbal – a přece se stále dějí neštěstí.

Navrhuji takto chápat Dekalog. Jako uživatelský manuál k životu s Bohem, jako návod k udržování a provozování svobody, kterou nám dává. Jaké to otevírá možnosti, co všechno se dá zažít, to nám žádný manuál, a tedy ani Dekalog, nepopíše. To je součástí dobrodružství objevování a kouzla všeho nového. Je tu však několik spolehlivých rad, co je určitě

³¹ WERNER H. SCHMIDT (in Zusammenarbeit mit HOLGER DELKURT und AXEL GRAUPNER), *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, s. 22.

³² CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, s. 85.

³³ LOCHMAN, *Wegweisung der Freiheit*, s. 16.

třeba udělat a čeho se naopak úzkostlivě vyvarovat, máme-li si onu darovanou svobodu v životě s Bohem a s druhými lidmi uchovat. Každému, kdo tuto svobodu zakusil, je to jasné. Jenom blázni toho nedbají. Ale je jich – je nás – stále překvapivě mnoho.

Literatura

- JOHN BARTON, *Etika a Starý Zákon*, Jihlava: Mlýn, 2006.
- GÜNTHER BAUER (Hrsg.), *Die zehn Gebote. Fragen aus unserer Zeit*, 2. vyd., Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1962.
- JIŘÍ BENEŠ, *Desítka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*, Praha: Návrat domů, 2008.
- CHARLES W. CARTER – R. DUANE THOMPSON, *The Biblical Ethic of Love*, New York: Peter Lang, 1990.
- FRANK CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1993.
- STANISLAV ČAPEK, *Výklad desatera*, Praha: Evangelisační odbor Seniorátu Pražského, 1929.
- GERHARD EBELING, *Die Zehn Gebote in Predigten ausgelegt*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1973.
- JOSEPH FLETCHER, *Situation Ethics. The New Morality*, Philadelphia: Westminster Press, 1966. *Česky Situační etika*, Praha: Kalich, 2009.
- HANS-GEORG FRITZSCHE, *Evangelische Ethik. Die Gebote Gottes als Grundprinzipien christlichen Handelns*, Berlin: EVA, 1961.
- ERIC FUCHS, *Co dělá naše jednání dobrým? Uvedení do etiky*, Jihlava: Mlýn, 2003.
- JAN HELLER, Desatero. Úvod a výklad, (1984) in JAN HELLER, *Hlubinné vrty. Rozbory biblických statí a pojmů*, Praha: Kalich, 2008, s. 182–224.
- KURT HENNIG, *Das Grundgesetz Gottes. Eine Auslegung der Zehn Gebote*, Stuttgart: Quell Verlag, 1982.
- MARTIN HONECKER, *Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*, Berlin: Walter de Gruyter, 1990.
- WILFRIED JOEST, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese*, 3. vyd., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.
- HANS KÜNG, *Světový étos. Projekt*, Zlín: ARCHA, 1992.
- ERNST LANGE, *Zehn großen Freiheiten*, Gelnhausen 1965, 1978¹⁰, 1984¹⁶.
Česky: Deset velkých svobod, *Křesťanská revue*, 1967, roč. 34, s. 26nn., 48nn.

- JAN MILÍČ LOCHMAN, *Desatero. Směrovky ke svobodě*, Praha: Kalich, 1994 (německy *Wegweisung der Freiheit*, Gütersloh 1979).
- MARTIN LUTHER, *O dobrých skutcích*, Praha: Kalich, 1986.
- WALTER LÜTHI, *Die Zehn Gebote Gottes ausgelegt für die Gemeinde*, Basel: Friedrich Reinhardt, 1950.
- JAN NOHAVICA, *Desatero*, Brno: Trans World Radio, 1997.
- OTTO HERRMANN PESCH, *Die zehn Gebote*, Mainz: Matthias-Grünewald Verlag, 1976.
- HORST GEORG PÖHLMANN – MARC STERN, *Desatero v životě židů a křesťanů* (dialog ortodoxního rabína a křesťanského teologa), Praha: Vyšehrad, 2006.
- MARTIN PRUDKÝ, *Desatero netradičně aneb k problému vykládání a interpretace bible, Teologická reflexe*, 2009, roč. XV, č. 1, s. 76–93.
- ARTHUR RICH, *Etika hospodářství I. Teologická perspektiva*, Praha: OIKOYMENH, 1994.
- WERNER H. SCHMIDT (in Zusammenarbeit mit Holger Delkurt und Axel Graupner), *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
- WILHELM STÄHLIN, *Die Urordnung des Lebens. Ein Versuch, die Zehn Gebote zu verstehen*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1973.
- JAKUB S. TROJAN, *Dekalog v dnešní diskusi o etice, Křesťanská revue* 2001, roč. 68, č. 3, s. 62–65.
- ZDENĚK TRTÍK, *Výklad Desatera*, Praha: Blahoslav, 1950.

Desatero ve filmech DeMillea a Kiesłowského¹

Tim Noble

Summary: The Ten Commandments in Films by DeMille and Kiesłowski. This article looks at three films which have as their title The Ten Commandments or Decalogue. It argues that the films offer, intentionally or not, a new way of seeing and understanding the story of the meaning of the commandments for their respective generations. They do this by articulating particular fears and concerns and by pointing towards possible paths to follow. These give us a glimpse, of the always to be realised eschatological fullness of life with God. The images they employ become ones which people themselves can use to express their own understanding of the commandments, and in that sense they become part of what the commandments are. For us today, the films are themselves part of the body of interpretation and reception of the Ten Commandments.

Úvod

V tomto článku se budu zabývat několika filmy, v jejichž titulu se objevuje „Desatero přikázání“ nebo nějaká varianta tohoto výrazu. Mou snahou bude prověřit, jaký druh interpretace Desatera každý z filmů považuje za takový, který nabízí schůdnou podobu náboženského a mravního života pro danou kulturu.

Určit přesně počet filmů, v jejichž titulu je Desatero přikázání použito, je obtížné. Nicméně přední filmová internetová stránka Internet Movie Database (Internetová databáze filmů) uvádí pod heslem “Ten Commandments” třicet čtyři výsledky, navíc dalších dvacet pět obsahuje klíčové slovo “Ten Commandments” (Desatero přikázání). Zdá se, že asi třicet z těchto filmů se více či méně nějak vztahuje k biblickým přikázáním.² Já se však v následujícím textu omezím na tři významná díla. První dvě díla jsou různé verze filmu *The Ten Commandments*³ (*Desatero přikázání*) ame-

¹ Rád bych poděkoval své ženě doc. Ivaně Noble za její velmi užitečné připomínky k pracovní verzi tohoto eseje.

² Viz <http://www.imdb.com/find?s=all&q=ten+commandments> [1. 12. 09] a odtud další odkazy.

³ První němá verze z roku 1923 a druhá verze z roku 1956.

rického režiséra Cecila B. DeMillea.⁴ Třetím je *Dekalog*, cyklus deseti krátkých filmů (z nichž dva byly rovněž uvedeny v kinech v o něco delší verzi⁵) vytvořený polským režisérem Krzysztofem Kiesłowským pro Polskou televizi. Protože filmy vznikaly po sobě s rozestupem vždy něco málo přes třicet let (1923, 1956, 1988), nabízejí také vhled do zájmů a starostí tří po sobě jdoucích generací ve dvacátém století.⁶ Začnu se dvěma DeMilleovými filmy a poté budu pokračovat úvahami nad Kiesłowským. Pokusím se ukázat, jak se obrazy, které filmy používají k vyjádření obav a starostí po sobě jdoucích generací, i filmy samy skrze své specifické modelování příběhu stávají součástí interpretace a recepce příkázání pro dnešek.

The Ten Commandments (1923)

První verzi filmu *The Ten Commandments* Cecila B. DeMillea⁷ byl němý film vyrobený v roce 1923.⁸ Skládal se ze dvou nerovnoměrných částí, v úvodních titulcích nazvaných jako Prolog a Příběh.⁹ Posledně jmenovaná část je v podstatě soudobá moralistická hra o příkázáních, zatímco úvodní Prolog vypráví příběh Exodu a je zhruba ekvivalentem kapitol 6–32 v biblickém příběhu, ačkoli mnohé je vynecháno.

⁴ DeMille (1881–1959) psal své jméno různými způsoby. DeMille je způsob, jaký užíval ve své profesi, zatímco v osobním životě používal „de Mille“. Používám zde variantu DeMille. Viz životopis na oficiálních internetových stránkách: www.cecilbdemille.com/bio.html [10. 11. 09].

⁵ *Krátký film o zabíjení* a *Krátký film o lásce*, oba z roku 1988.

⁶ Přestože to zde není předmětem diskuze, je také fascinující povšimnout si vztahu a rozdílů mezi dvěma DeMilleovými filmy a animovaným celovečerním filmem *The Prince of Egypt* (*Princ Egyptský*) z roku 1998, v němž je důraz na jednotu mezi třemi velkými monoteistickými systémy (judaismem, křesťanstvím a islámem) ještě silnější než v DeMilleově verzi z roku 1956.

⁷ DeMille měl přes rodinu církevní i divadelní vazby. Jeho otec Henry byl laickým kazatelem episkopální církve a učil na Columbia University. Brzy po Cecilově narození začal působit v divadle v New Yorku a později se sám stal úspěšným autorem divadelních her. DeMilleova matka pocházela z židovské rodiny, i když poté, co se provdala, konvertovala k episkopálnímu křesťanství. Cecil začínal jako herec na jevišti, od roku 1913 se přesunul do filmů a po zbytek života se podílel na tvorbě filmů. Režiroval přibližně osmdesát filmů, mnohé z nich také produkoval. Seznam je dostupný na internetové databázi filmů Internet Movie Database: www.imdb.com/name/nm0001124/ [10. 11. 09].

⁸ Ve filmu se objevily největší kulisy, jaké byly do té doby pro film vystavěny, představovaly město Rameses. Také to byl jeden z nejdražších filmů, které v té době vznikly, s tehdy ohromným rozpočtem přes milion dolarů. Po dokončení filmu byly kulisy pohřbeny, což je jeden ze způsobů, jakým se zkoušíme zbavit Babylonu!

⁹ Jak poukazují BRUCE BABINGTON a PETER WILLIAM EVANS ve svém díle *Biblical Epics: Sacred Narratives in the Hollywood Cinema* (Manchester: University of Manchester Press, 1993), s. 42, tato juxtapozice byla v rané Hollywoodské tvorbě poměrně častá.

Úvodní titulky udávají kontext filmu. Stojí v nich:

Náš moderní svět Boha definoval jako nějaký „náboženský komplex“ a Desateru se vysmíval jako STAROMÓDNÍMU. Poté, skrze ten smích, přišlo otřesné zahrnění světové války. A nyní se krví zmáčený, rozvášněný svět už nesměje, nýbrž nařká, hledaje cestu ven. Ale cesta ven je jen jedna. Existovala dříve, než byla vyryta do kamenných desek. Bude existovat, až se kámen rozpadne. Desatero přikázání nejsou pravidla, která mají být dodržována jako laskavost Bohu. Jsou to základní principy, bez kterých lidstvo nemůže žít pospolu. Nejsou to zákony – je to ZÁKON.

Tento interpretační klíč sám musí být chápán v dalším nevyřčeném kontextu – totiž v kontextu střetávání pozdního liberálního protestantismu s rostoucím fundamentalismem.¹⁰ Vnitřní zápas mezi těmito dvěma tendencemi probíhá napříč filmem a slouží jako jeden ze zdrojů dramatického napětí v akci, i když to je z pochopitelných důvodů¹¹ nevyřčené.

Jiný způsob, jak vyjádřit toto napětí, nabízí dva termíny pocházející od francouzského filozofa Jean-Françoise Lyotarda: *le grand récit* (metanarace, velký příběh) a *petits récits* (malé příběhy).¹² Ty „základní principy“, o kterých mluví úvodní titulky – termín rozhodně meta-narativní – se vždy vynoří proti zvláštnostem a spletitostem malých příběhů jednotlivých postav v nich zúčastněných. To je případ, jak uvidíme, všech tří filmů.

Tento konflikt je zejména zřejmý v soudobé moralistické hře, která tvoří druhou část příběhu. Moralistická hra, žánr, který se rozvinul v pozdním středověku napříč Evropou, spočívá v předchozí obeznamenosti publika s tím, o čem pojednává, což navíc znamená, že postavy plní alegorickou roli. Němý film se svým užíváním výrazných líčidel, melodramatického jednání a s potřebou diváků rychle identifikovat postavy bez slovní informace byl zvláště vhodný pro tento žánr. DeMille vychází z těchto prvků, aby vylíčil příběh, který se stal mladému muži jménem Dan McTavish, který odmítl Boha a jeho přikázání. Dan je uveden do kontrastu se svým poctivým mladším bratrem, tesařem Johnem. Pro případ, že bychom nepochopili smysl, titulek nás odkazuje k porovnání s Ježíšem.

¹⁰ Viz PETER CHATTAWAY, „Review of *The Ten Commandments*“, in *Christianity Today*, www.christianitytoday.com/ct/movies/reviews/2007/tencommandments.html [vlo-ženo 19. 10. 07, přístup 9. 11. 09], a SUMIKO HIGASHI, *Cecil B. DeMille and American Culture: The Silent Era*, Berkeley: University of California Press, 1994, s. 180. Viz o filmu obecně s. 179–194.

¹¹ Toto podle všeho není záměrné teologické téma filmu, ale více či méně podvědomá reakce na stávající události, jak navrhuje HIGASHI (*The Silent Era*).

¹² Viz JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: University of Manchester Press, 1994, s. 31–39 a 60 (česky: *O postmodernismu*, Praha 1993). Byl jsem upozorněn na tento termín ve vztahu k Desateru v souvislosti s jeho užitím v článku o Kiesłowského *Dekalogu*, k němuž se později vrátím; KRISTOPHER KOWAL, Krzysztof Kiesłowski's *Dekalog 8: Narrating Jewish-Polish Reconciliation*, *The European Legacy* 4/4 (1999), s. 58–76, zde s. 60

Příběh chce dokázat, že příkázání jsou silou usměrňující lidské chování, a ukazuje tedy cenu, kterou člověk platí, když je opomíjí. Dan, jenž si vzal dívku Mary, která urazila puritánskou víru své matky tím, že tančila v neděli odpoledne, se stává vedoucím dodavatelem státních stavebních zakázek. Staví velký kostel, ale používá příliš málo cementu v betonu. Pokud rozumíme filmu jako moralistické hře, pak má také cement alegorickou roli. Můžeme mu rozumět jako závazné moci Desatera, síle, která umožňuje společnosti fungovat a zůstávat pohromadě. Snad poté není překvapivé, že je to morální John, kdo objeví, že beton je špatný a nařídí, aby budova byla evakuována. Po několika chvílích se objeví matka obou mužů a žádá, aby mohla dovnitř a mohla se setkat s Danem. Když však prochází kostelem, jedna ze zdi se zřítí, a ona zůstane zavalena pod sutinami.

Když je nalezena, už jen sotva dýchá a Dan přiznává svou vinu. „Ó mamí“ říkají titulky. „Neumírej – nebo to budu já, kdo tě zabil. To já jsem postavil tyto zdi – a ty jsou ze špatného betonu.“ Již dříve jsme měli dost náznaků toho, jaký typ křesťanství jeho matka zastává. Druhá část filmu začíná tím, že matka předčítá z rodinné bible. Slova, která čte, jsou z Ex 32,28: „a padlo jich v ten den z lidu na tři tisíce mužů“.

Že zrovna tato poměrně zvláštní epizoda o zkáze je veršem, který čte, nám napovídá, že její Bůh je mstivý a násilný Bůh, jehož je třeba se bát. Svými posledními slovy nyní matka přiznává, že také ona je vinna kvůli způsobu, jakým ho vychovala: „Cokoli jsi udělal, vše je má vina. To já tě učila, aby ses Boha **bál**, místo abys ho miloval – a LÁSKA je vše, na čem záleží!“ V tu chvíli¹³ přichází Dan blíž k obrácení, ale zůstává na kluzkém úbočí zříceniny, a když pak uniká na člunu pojmenovaném Defiance (Vzdor), jeho člun se roztříští o skálu, a on ztroskotá v bouři. Konverze se omezuje na rozhovor Danovy matky s jeho ženou Mary, která je zázračně uzdravena z lepry.¹⁴

Přestože má tato část filmu mnoho znaků moralistické hry, žádná z postav není zcela redukována na pouhou šablonu nebo alegorii. Jinými slovy, ačkoli nás scénář očividně chce varovat před hroznými následky, ke kterým vede porušení Desatera příkázání, a vypráví příběh světa, ve kterém se

¹³ Titulky říkají: „Dan bojuje sám se sebou a začíná si uvědomovat, že když porušíš Desatero příkázání, příkázání pak zlomí tebe. (Jedná se o volný překlad, protože anglické titulky pracují s frází a se slovní hříčkou Fighting with his back against the wall – Dan begins to realize, that if you break the Ten Commandments – they will break you.)

¹⁴ Je zde také třetí žena Sally Lungová, která, jak se dozvídáme, utekla z kolonie malomocných (nemocných leprou) v Molokai a která je podezřelá, že vědomě nakazí leprou ty, s nimiž se setkává. Ona nám připomíná nebezpečí náказы a zla přicházejícího zvenčí. Sally je Danem zastřelena, ale v mnoha směrech slouží jako jeho *alter ego* tím, že zrcadlí způsob života, jaký vede i on.

tak stalo – našeho světa, přesto zde nechybí pochopení pro ambivalentní situace, které jsou součástí každého lidského života. Také tady se ukazuje zápas mezi velkým příběhem základních principů a malými příběhy jednotlivců. Přestože uvedeným záměrem filmu je posílit roli přikázání jako základních principů, rozporné nároky příběhu a rozpoznání komplikovanosti jednotlivých postav znamenají, že „malé příběhy“ se domáhají zachování vlastní integrity oproti velkolepému příběhu o tom, co by mělo být.

Filmová cesta začíná ve zkaženém městě, které Dan vystavěl a v němž bylo Desatero přikázání, ten cement, který pojí lidstvo dohromady, vynecháno ze stavební směsi. Závěrečný záběr filmu nám ukazuje, kam taková cesta může vést. Mary odešla do Johnova domu a on jí předčítá příběh o uzdravení z malomocenství.¹⁵ Objevuje se krátká epizoda o Ježíšově uzdravování a potom se vracíme za stále ještě čtoucím Johnem. Je časné ráno a skrze okno je vidět panoráma města. Mary pohlédne z okna a poté na své ruce a poví Johnovi: „Proč to, Johne, ve světle mizí?“ On odpovídá: „Ano, VE SVĚTLE to mizí!“ Co je zde klíčové, je právě pohled z okna. Vidíme svítání nad novým městem, nad městem zbaveným zla takových lidí, jakým byl Dan, nad městem, kde láska a úcta k přikázáním spojuje lidi dohromady a kde je možné zakoušet Kristovo světlo a jeho uzdravující moc. Leží před námi země zaslíbená, nový Jeruzalém, i když jako diváci, podobně jako Mojžíš, nemůžeme vstoupit.¹⁶

DeMille odmítá dva pokusy o odpověď na mravní a duchovní krizi, která vyvstala po hrůzách první světové války. Jedním z nich je ateismus, druhým fundamentalismus.¹⁷ Jeho víra přiznává místo Desateru přikázání, ale filtrovanému čtením Nového zákona s důrazem na lásku. Tento zákon lásky¹⁸ je prosazovaný jako hlavní zaměření mravního života. V životě žitém v lásce a skrze lásku prosvítá moc Deseti přikázání být cementem, který drží pohromadě nespočetná zrnka písku, která tvoří lidství. Nové město může být vystavěno bez korupce a zla a ohrožení nákazou zvenčí.

¹⁵ Viz Mt 8,1–3. Všimněme si, že zde je to žena, která přichází, přestože v řečtině čteme, že to byl *lepros*.

¹⁶ Toto je samozřejmě poněkud smíšená metafora a aluze. Avšak filmy, zejména tato verze a verze Kiesłowského, jsou silně urbanizované a Desatero přikázání je nahlíženo z pohledu Nového zákona. Pripadá mi tudíž, že obě představy – Nový Jeruzalém a země zaslíbená – jsou ve filmech implicitně přítomné.

¹⁷ Chattaway ve své „Review“ poznamenává, že příběh „je kritický jak k ateistickému skepticismu, tak k příkrému náboženskému fundamentalismu“.

¹⁸ Toto bylo zdůrazněno například římskokatolickým teologem BERNHARDEM HÄRINGEM. Srov. s jeho knihou *The Law of Christ: Moral Theology for Priests and Laity. Vol. 3, Special Moral Theology: Man's Assent to the All-embracing Majesty of God's Love* (transl. Edwin G. Kaiser CPPS), Cork: Mercier, 1967.

The Ten Commandments (1956)

DeMilleova repríza Deseti přikázání je tím druhem filmu, pro nějž bylo vymyšleno označení „velkofilm“. Podle internetové stránky Box Office Mojo je (poté co se upraví příjem) pátým komerčně neúspěšnějším filmem všech dob s hrubým příjmem blížícím se jedné miliardě dolarů.¹⁹ Díky natáčení v Egyptě²⁰ s doslova tisícíhlavým obsazením (celé vesnice byly navíc zapojeny do natáčení) a s délkou přes tři a půl hodiny je film opravdu fantastickým dílem.

V úvodu filmu se na diváky obrací DeMille. Jeho úvod slouží částečně ke zdůraznění provedených bádání, důvěryhodnosti příběhu a použití autentických lokalit. Také spojuje Mojžíšův příběh s příběhem Ježíšovým²¹ tím, že postuluje třicet let²² Mojžíšova skrytého života. Tyto historické a zeměpisné rysy jsou DeMilleem použity, aby dodaly filmu poněkud předstíranou autentičnost. To mohlo být zamýšleno jako odvrácení možné kritiky ze strany fundamentalistů za zlehčování bible,²³ zatímco to umožňovalo

¹⁹ Viz <http://boxofficemojo.com/alltime/adjusted.htm>. Skutečný příjem byl poněkud nižší – 65 milionů dolarů. Přesto to byl zdaleka největší kasovní úspěch roku 1956 se ziskem téměř jednou tak vysokým než u filmu na druhém místě v seznamu – *Around the World in 80 Days (Cesta kolem světa za osmdesát dní)*. Další film s Yulem Brynnerem z téhož roku *The King and I (Král a já)* byl v tomto seznamu na pátém místě se ziskem, který odpovídá pouhé pětině toho, co vydělal film *The Ten Commandments*. Viz www.boxofficereport.com/database/1956.shtml.

²⁰ V tomto ohledu je zajímavé povšimnout si, že čtyři z prvních pěti filmů “box office” z roku 1956 se zabývají zkušeností s dalšími „exotickými“ místy nebo kulturami. Druhým filmem po *The Ten Commandments* byl film *Around the World in 80 Days (Cesta kolem světa za osmdesát dní)* režiséra Michaela Powella, který se evidentně nestal o mnoho více než cestopisem, a čtvrtým byl film *The Seven Wonders of the World (Sedm divů světa)*, což byl vlastně cestopisný dokument. Na pátém místě byl *The King and I (Král a já)*. Také film, který se umístil na třetím místě, *Giant (Obr)* režiséra George Stevensa (a poslední film Jamese Deana) byl přinejmenším velkolepým historickým eposem o životě několika generací na texaském ranči, který obsahoval mnoho z dějin první poloviny dvacátého století ve Spojených státech. Film *Desatero přikázání* bylo možné natáčet v Egyptě proto, že nová hlava egyptského státu generál Nasser pamatoval na DeMilleův příznivý obraz muslimů v jeho filmu *The Crusaders (Křižáci)* z roku 1935.

²¹ Jedná se samozřejmě o jeden z hlavních motivů Matoušova evangelia. Je otázkou, zda měl DeMille na mysl konkrétně toto, ale jistě to ukazuje, že příběh je čten křesťanskými očima a v tomto smyslu také film následuje cestu předchozího díla.

²² Toto bylo částečně nutné také proto, aby diváky připravil na Charltona Hestona, kterému bylo něco málo přes třicet let (na rozdíl od Theodora Robertse, jemuž bylo přes šedesát let, když hrál Mojžíše ve verzi z roku 1923).

²³ Zajímavé je, že přestože film ve skutečnosti v mnoha tvrzeních není příliš blízký biblickému vyprávění a spíše se v mnohém vyprávění přidržuje Koránu a midrašů, nepřivolał hněv fundamentalistů. Není pochyb, že je to díky domněle příznivému vyobrazení amerického křesťanství.

obrátit se na nevěřící a skeptiky s poukazem, že se jedná o historicky zodpovědný film, který je založen na pečlivém bádání.

DeMilleův úvodní projev zároveň vyjasňuje, že v pozadí je studená válka a strach z té druhé strany, zvláště ze strany sovětské.²⁴ Aby byla zvýrazněna povaha té druhé strany, spojily se různé prvky: totalitní architektura města, kult vůdce, možná dokonce i skutečnost, že Yul Brynner, který hraje Ramsese a má nápadný cizí přízvuk,²⁵ se narodil ve Vladivostoku! Film tedy skrze kontrast, který k tomu tvoří Charlton Heston a cesta izraelského lidu, poukazuje na možnost osvobodit se od útlaku diktátorských režimů. DeMille říká, že příběh je „o zrození svobody.“ A dodává:

Tématem tohoto snímku je, zda lidé mají být podřízeni zákonu Božímu, nebo zda mají být podřízeni vrtochům diktátora jako je Ramses. Jsou lidé majetkem státu, nebo jsou to svobodné duše před Bohem? Stejná bitva pokračuje dnes po celém světě...

Přestože nepřítel není jmenován, ta narážka je zřejmá. Zákon Boží je tím, co nás osvobodí od sil zla. Významným rozdílem oproti prvnímu filmu je, že nyní mají příkázání úlohu spíše v kontextu národním než ryze osobním. Zdůrazněn je osud národa a jeho podíl na překonání tyranie. Toto je snad možné vidět také na kontrastu mezi otroctvím města a svobodou divočiny, což je obraz obzvláště důležitý v americké národní mytologii.²⁶ Novým Jeruzalémem zde již není země, nýbrž je jím lid. V tomto kontextu je předání Desatera na hoře pečeti svobody, je poslední částí Božího závazku vyvést lid z otroctví, jakkoli jsou oni sami v pokušení vrátit se a stát se, tentokrát dobrovolně, otroky (jak nás upomíná scéna s orgiemi).

Závěrečná scéna filmu ukazuje Mojžíše vyhlížejícího na zaslíbenou zem. Slova, která pronáší, jsou z Lv 25,10 a jsou odkazem na léto milostivé a pobídkou k vyhlášení svobody v celé zemi. Jak mnozí z prvních amerických diváků poznali, jsou to také slova napsaná na Zvonu svobody ve Filadelfii.²⁷ Film však předkládá tento text drobně pozměněný. Namísto singulárního „vyhlásíte v zemi svobodu všem jejím obyvatelům“²⁸ se místo určení

²⁴ V tom, co se tu říká, je bezpochyby také stále přítomna vzpomínka na druhou světovou válku a Hitlera, třebaže v tomto období už velmi zesílil strach z druhé, sovětské, strany. Film jako *Invasion of the Bodysnatchers* (*Invaze zlodějů těl*, rovněž z roku 1956) je dobrým příkladem toho, jak byly tyto obavy vyjádřeny v hollywoodských filmech.

²⁵ Jedná se o jeden z mála biblických velkofilmů, ve kterých zápornou postavu nehraje britský herec. Sir Cedric Hardwicke, jediný britský herec, hraje Sethiho, Ramsesova otce, který je vykreslen velmi příznivě. Film *Princ egyptský* obnovil tradici, když v něm roli Ramsese namluvil Angličan Ralph Fiennes.

²⁶ Viz SIMON SHAMA, *Landscape and Memory*, London: Fontana, 1995, např. s. 185–205 a s. 571–578.

²⁷ Viz BABINGTON a EVANS, *Biblical Epics*, s. 10.

²⁸ V původním znění obou DeMilleových filmů je bible citována z Authorised (King James) Version.

objevuje v plurálu: „Jděte, vyhlaste v zemích svobodu všem jejich obyvatelům.“²⁹ Mojžíš je proměněn ve velkého otce zakládajícího americkou demokracii a zakončuje film na vrcholku hory s paží vztyčenou do výše jako socha Svobody. Z vrcholku hory posílá svůj lid, aby nesl demokracii do světa za řekou. Toto typologické čtení je uvedeno do kontrastu s Ramseyem, který vyžaduje, aby ho jeho lidé uctívali a obdivovali tak, jako se on sám obdivuje. Tato totalita, s jakou je citace z Levitiky použita, a zahrnutí všech bez rozdílu³⁰ ostře kontrastuje s natočením scény exodu. Když lidé opouštějí město Rameses, jsou většinou zabírání v detailu, takže středem zájmu je jednotlivec. Babington a Evans to ve své knize o biblických velko-filmech komentují takto:

Když si [kamera] vybírá, sleduje a vrací se k jednotlivcům z toho davu, zdá se, jako bychom byli svědky převahy typicky propojené židovsko-křesťanské a americké demokratické revoluce nad jinými revolucemi, politicko-etické nadřazenosti spočívající v jejím odmítnutí abstraktního konceptu „lidu“ bez jednotlivců, kteří ho tvoří ... Davy Hebrejců jsou složené z jednotlivců stejně proti-autoritativních jako jsou jejich vůdci, jejichž dvojím potvrzením je jejich status jakožto prostých podnikatelů v idylickém, nezkorumpovaném kapitalismu a jakožto Božích dětí.³¹

Nicméně jakkoli to může být lákavé, film nesmí být redukován na to, že vysvětlením Desatera příkázání ospravedlňuje americký imperialismus. Egypťané sami o sobě nejsou kritizováni, jen jejich vládci. Kromě toho, když DeMille z Jitra a jeho dcery Sipory (Mojžíšovy ženy) udělal potomky Izmaelovy, vybízí své diváky, aby sňatek mezi Siporou a Mojžíšem viděli jako spojení lidu knihy.³² Chování Izraelců, zejména dohlázele Dátana, mezitím ukazuje, že útlak nepřichází jen zvenčí, nýbrž i zevnitř. Film končí pohledem na zemi zaslíbenou. To možná DeMilleovi umožňuje vyhnout se tomu, aby se musel potýkat s problémy osidlování a hrozeb městské korupce (které jsou tak jasně vidět v druhé části verze z roku 1923).³³ Nicméně také to může nabízet eschatologickou vizi. Cesta ke svobodě, doprovázena Archou úmluvy, není nikdy skončena. Cesta přes řeku do země zaslíbené je stále před námi, vždy je tu nový Jeruzalém, který teprve musí být postaven.

²⁹ Viz CHATTAWAY, "Review" a BABINGTON a EVANS, *Biblical Epics*, s. 55.

³⁰ Viz např. EMMANUEL LEVINAS, *Totality and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987 (česky: *Totalita a nekonečno*, Praha 1997) a mou diskuzi k tomu: TIM NOBLE, *Keeping the Window Open: The Theological Method of Clodovis Boff and the Problem of the Alterity of the Poor*, Prague: IBTS, 2009, s. 166–180.

³¹ BABINGTON a EVANS, *Biblical Epics*, s. 63.

³² Viz CHATTAWAY, "Review" a BABINGTON a EVANS, *Biblical Epics*, s. 54–55.

³³ Viz BABINGTON a EVANS, *Biblical Epics*, s. 57.

Krzysztof Kiesłowski: Dekalog (1988)

Dekalog je cyklus deseti filmů vyrobených pro Polskou televizi. Přestože Kiesłowski na jednu stranu rád zdůrazňuje, že se jedná o cyklus a nikoli o sérii, a na druhou stranu se zdráhá říci v čem je rozdíl, je možné učinit k tomu několik poznámek. Je to cyklus v tom smyslu, že přestože je možné shlédnout každý z filmů samostatně a vizuální styly se liší,³⁴ je mezi filmy určitá vzájemná závislost. Svým zasazením do soudobé Varšavy je cyklus filmů navenek zcela jasně odlišný od DeMilleových filmů. Nicméně také Kiesłowski chtěl klást otázku, jakou roli přikázání hrají, tentokrát v přerodu Polska z pozdně komunistického do raně kapitalistického státu.³⁵ V této fázi své kariéry se záměrně vyhnul přímému politickému komentáři.³⁶ Chtěl, aby jeho filmy byly srozumitelné také ne-Polákům, a tvrdil, že místo není určující, nejdůležitějším prvkem ve filmu je situace, která se může teoreticky stát kdekoli.

Složité morální dilemata, se kterými se lidé v těchto filmech potýkají, nejsou, jak je tomu prokazatelně ve filmech DeMilleových, doprovázena jedinou sadou optimálních etických odpovědí založených na náboženství. Kiesłowski se určitě domnívá, že lidé sdílejí společnou morální orientaci,³⁷ ale vzrušení v příběhu a naléhavost filmů často vychází ze skutečnosti, že lidé sice na jednu stranu rozeznávají, co by dělat měli, ale na druhou stranu poznávají, že toho nejsou schopni. Tento konflikt mezi tím, co postavy nějak vnímají jako správný způsob jednání a cestami, které si ve skutečnosti vyberou, podněcuje děj filmů.

Abych se mohl více zaměřit zejména na to, co je tím, co chce Kiesłowski říci o morálních a náboženských otázkách, jimž společnost čelí, zaměřím se blíže na osmou epizodu *Dekalogu*.³⁸ Film je dobrým příkladem toho,

³⁴ Původně měl být každý z filmů režírován jiným režisérem, ale nakonec se Kiesłowski rozhodl režírovat je všechny sám. Nicméně bylo zaměstnáno devět různých kameramanů (Pior Sobocinski byl zodpovědný za *Dekalog* 3 a 9), což dává filmům velmi různorodou vizuální atmosféru i přesto, že je tam množství Kiesłowského typických pohledů a záběrů, zvláště se zrcadly a některé rané experimenty s nápadem sjednocovat barvu, což se stalo základem pro jeho pozdější trilogii *Tři barvy*.

³⁵ Přestože byla většina filmů poprvé odvysílána Polskou televizí v létě 1990 (první epizoda byla vysílána v prosinci 1989, ty ostatní v květnu a červnu 1990), byly napsány a natočeny v posledních dvou letech komunismu.

³⁶ Viz např. JOHN M. GRONDELSKI, From "The Ten Commandments" to the *Decalogue*, *Journal of Religion and Film* 7/1 (2003), online <http://www.unomaha.edu/jrf/Vol7No1/tentodecalogue.htm> (7. 11. 09). Článek má číslované odstavce 1–31, viz zvláště odstavec 8.

³⁷ Jasně to prohlašuje v rozhovoru, který doprovází anglickou verzi na DVD.

³⁸ Je zajímavé, že podle všeho tento film vzbuzuje nejsilnější reakce, negativní i pozitivní. M. DAWSON, „Kiesłowski *Dekalog* Episodes 6–10“, www.leftfieldcinema.com/krzysztof-kieslowski-dekalog-%E2%80%93-episodes-06-10 (5. 11. 09) ho považuje za „nejslabší ze

jak malé příběhy dostanou téměř vždy přednost před jakýmkoli pokušením, aby ustoupily velkému příběhu. Osmé³⁹ přikázání vystupuje proti vydání křivého svědectví proti bližnímu. Je zajímavé, že toto je jeden ze dvou filmů, v nichž jsou přikázání nějakým způsobem citována, a v obou případech se jedná spíše o záměrné chybné citace. Ten druhý případ je v *Dekalogu 10*, jenž začíná punk-rockovou písní, která navádí posluchače, aby kradli, zabíjeli atd. V *Dekalogu 8* počáteční citace přikázání naznačuje, že jde o křivé svědectví před Bohem, ale bližní je opomenut.⁴⁰

Zápletka *Dekalogu 8* je prostá. Šedesátnici Zofii (Maria Koscialkowska), profesorku etiky, navštíví Američanka Elzbieta, která přeložila její dílo do angličtiny. Elzbieta (Tereza Marczevska) hovoří plynně polsky a navštíví jeden ze Zofiiných kurzů, v němž jsou studenti nabádáni, aby navrhovali a diskutovali různé etické případy, které mají co do činění s tématem „etického pekla“. Elzbieta vypráví příběh mladé židovské dívky, která byla v roce 1943 přivedena do katolické rodiny, v níž měla zůstat pod podmínkou, že se nechá, byť formálně, pokřtít. Když ale dívka přišla, všimla si, že je v domě neklid. Chvilí poté přišla žena z té rodiny a řekla, že křest se nemůže konat, protože

oni nejsou schopni lhát Tomu, v kterého věří, který jim nařizuje, aby byli laskaví, ale také zakazuje křivé svědectví. Křivé svědectví, které se chystali vědomě vykonat, bylo neslučitelné s jejich principy.

Během vyprávění příběhu je poměrně brzy zřejmé, že příběh se týká Elzbiety a Zofie a brzy po přednášce se to potvrzuje.

Po opětovném navštívení „místa činu“ se obě vracejí do Zofina bytu. Zde se dozvídáme důvod, proč Zofia odmítla pomoci mladé šestileté Elzbietě. Zofia jí vypráví:

Důvod, proč jsem se tě musela zbavit, je docela obyčejný. Jaký dopad měl ten večer na můj život, je jiná věc – o tom se nebavme. Ten muž, který chodil kolem s rukou v kapse, byl můj manžel. Zemřel v roce 1952. Byl funkcionářem v podzemním hnutí. Bylo nám řečeno, že ti, kteří tě mají přivést, pracují pro gestapo a skrze tebe, kněze a tvého poručníka by gestapo zničilo nás i naši organizaci. To je celé tajemství. Později se ukázalo, že ta informace byla falešná. Nicméně na základě ní jsme téměř popravili tvé možné opatrovníky.

série Dekalog“, zatímco JOSEPH CUNNEEN, „Kieslowski on the Mountaintop: Ten Commandments from the late Polish director“, *Commonweal* August 15th 1997, s. 11–14, zde na s. 14 říká, že pro něho „je Dekalog 8 vrcholem série“.

³⁹ Číslování je, nikoli překvapivě, dáno Kieslowského zázemím a výchovou v katolickém Polsku a odpovídá římskokatolické verzi.

⁴⁰ Obdobný problém, kdy se jedná o falešné svědectví životem, které formálně respektuje Boha, ale ve skutečnosti ignoruje bližního, ukazuje také přesvědčivá kniha JANA GROSSE, *Neighbours: The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland*, London: Arrow, 2003.

Film končí tím, že Elzbieta navštíví krejčího, který měl být jejím opatrovníkem. On však není ochoten vzpomínat na válku, a dokonce ani mluvit s Elzbietau jakkoliv jinak než jako krejčí se svou potenciální zákaznicí.

Téma Zofiina kurzu (etické peklo) je jedním z interpretačních klíčů pro porozumění tomu, co chce Kiesłowski ve filmu říci. Zofia porušila několik příkázání z důvodů, které podle ní byly dobré, ale v určitém smyslu to z jejího života udělalo peklo. Zofia připouští, že když nepomohla té dívce, byla si vědoma, že ji pravděpodobně odsuzuje k smrti. Když vědomě lhala a při té lži se odvolávala na Boha, brala jméno Boží nadarmo. Kromě toho, když na sebe vzala moc rozhodovat o životě či smrti druhého člověka, usurpovala si tak Boží místo i roli. I když bychom mohli argumentovat, že přímým způsobem nijak neporušila příkázání nevydat křivé svědectví proti bližnímu.⁴¹

A právě otázka křivého svědectví proti bližnímu je v tomto filmu ústřední. Křivé svědectví proti bližnímu – ta lež řečená o potenciálních opatrovnících – je tím, co dalo podnět zmíněným událostem. Film skvěle ukazuje cenu, kterou lidé platí za hřích, způsob jakým jedno hříšné jednání může vést k celé řadě dalších. I když se dvěma ženám podaří dospět k jakémusi usmíření, krejčí, který měl být Elzbietiným poručíkem a který stále nedokáže prolomit mlčení o tom, co se stalo před více než čtyřiceti lety, nás upomíná, že hřích trvá a ovlivňuje lidi i po dlouhé době.⁴²

Kiesłowski nemá v rukou snadné odpovědi. Říká, že nechce dávat odpovědi, ale spíš vznášet otázky. Postavy nemohou být zjednodušeny na prosté vzory. Možná proto se zdá, že se nakonec vyhnou peklu, protože, jak jsme viděli na příkladě Ramsese a jeho města v DeMilleových filmech, jedním z charakteristických rysů pekla je stejnost. Na rozdíl od těch filmů, kde postavy jsou především šiframi v řeči velkého příběhu, i když ani tam jim není upřena určitá komplexnost, v Kiesłowského filmech převažují malá vyprávění.⁴³ Film může také například naznačovat úvahy o tom, že i Elzbieta ve svém vyprávění v jistém smyslu vydává křivé svědectví proti Zofii.

⁴¹ K tomu viz KOWAL, „Krzysztof Kiesłowski's *Dekalog 8*“, s. 73–74 a PORTON, „Review of the Decalogue“, s. 50. Kowal tvrdí, že tím bližním, proti němuž vydala Zofia křivé svědectví, když se odvolávala na příkázání, aby ochránila polské hnutí odporu, byla ve skutečnosti Elzbieta a její opatrovník. To funguje, uvažujeme-li o příkázání v poněkud tradičnější krátké katechetické podobě: „Nebudeš lhat“ a nemusí to být zcela nerozumné, protože to může být alespoň jedna z myšlenek, se kterými Kiesłowski pracuje. Já však nejsem přesvědčen, že toto tvrzení je obhajitelné z hlediska příkázání o vydávání křivého svědectví proti bližnímu.

⁴² Je zajímavé povšimnout si také odcizení mezi Zofií a jejím synem, který se ve filmu nikdy neobjeví a zřejmě není s matkou v kontaktu. Ve scénáři je zřejmě popsán jako katolický kněz ve farnosti mimo Varšavu.

⁴³ Viz KOWAL, „Krzysztof Kiesłowski's *Dekalog 8*“, s. 60.

Když nezná Zofiiny důvody, může jen vyprávět příběh o zradě, strachu a opuštění. Tohle je pro ní Zofia. Náš vlastní soud o těch fiktivních postavách nám pak připomíná, že jakékoli morální soudy o skutečných lidech možná také mohly vzniknout na základě omezených informací. Kiesłowski neprohlašuje, že žádné morální soudy nejsou možné. Odmítá takový nehorázný relativismus. Věci jsou správné nebo špatné, ale snad je moudré zdržet se toho, abychom je tak „onálepkovali“ příliš rychle. Situace musí být posuzovány podle toho, jestli jsou životu prospěšné, nebo život ničící.

Dekalog je blíže DeMilleově filmu z roku 1923 nejen v konečném neúspěchu metanarace udržet si rozhodující vliv, ale obzvláště ve svém využití budov k předložení obrazu zkažené společnosti. Většina filmů začíná pohledem na strukturu nějaké budovy. Tato struktura se svou anonymitou, masivností a jednotvárností domáhá potlačení lidské jedinečnosti, právě jako město Rameses. Obraz struktury budovy vypadá, jako by v sobě zahrnoval porušenost vztahů. V různých filmech hrají svou roli i další struktury a jejich ošidnost, rozklad nebo slabost. Často jsou význačné, avšak většinou jsou záporné.

Ale opustit město nepomáhá. Zvláště při scéně vraždy v *Dekalogu 5* je také venkov místem hrůzy, smrti a zkázy, konečného nenapravitelného rozpadu vztahů. Avšak lidé si mohou uvědomit, a ve filmech to také dělají, že jsou tu další možnosti. V anonymitě bytových domů objevují druhy vztahů, které jsou životodárnější a obnovují určitý druh spravedlnosti. Domy se tak stávají místy setkání, nového uspořádání a obnovení vztahů a přátelství. Opětovné uspořádání vztahů, které obraz nového Jeruzaléma implikuje, je zde tedy přítomné. V tomto smyslu nás Kiesłowského filmy nenechávají uvíznout v situaci, z níž není úniku, i když většina z nich nemá to, co bychom mohli považovat za obvyklý „happy end“. Avšak metafora nového Jeruzaléma zde musí být změněna na metaforu s více otevřeným koncem, metaforu země zaslíbené. Protože stejně jako to svými rozdílnými způsoby činí obě verze filmů *The Ten Commandments*, filmy *Dekalogu* nás nechávají nahlédnout do země zaslíbené, ale přímo přes řeku nás nevezmou.

Závěr

Každý ze tří filmů, které jsem zkoumal, se nejprve snaží rozkrýt některé z hrozeb, jimž čelí lidé žijící v době vzniku filmu.⁴⁴ Každý chce ukázat, jak může lidem Desatero pomoci vyrovnat se s těmito hrozbami, a každý nabízí vlastní interpretační klíč pro čtení příkázání jednotlivě i dohromady.

Rozdíl mezi filmy spočívá v tom, že každý chápe hrozbu své vlastní doby jinak. Pro DeMillea ve filmu z roku 1923 je jí svět, který buď Boha odmítl nebo kázal netolerantního Boha bez lásky. Obojí nese rovnou zodpovědnost za hrůzy války a zkázu pout, která by měla lidi spojovat.⁴⁵ Zde se pak příkázání stávají „cementem“, který lidem umožňuje žít pohromadě v lásce a míru. Když DeMille v roce 1956 předělával film, nebyla to jen kinematografická technologie, co se změnilo. V prvním filmu jsme viděli jednotlivce, v jejichž životě se Desatero symbolicky ukazovalo skrze porušování pravidel vztahů, jímž tito lidé ničili sami sebe i své vztahy. Nyní jde o lidská seškupení a o národy. V protikladu ke světu zkázy a útlaku symbolizovanému násilím faraónova systému je Desatero symbolem cesty k svobodě. V této verzi je Desatero vyličeno jako stráž umožňující lidem a národům zůstat svobodní. Přestože je národ viděn jako skupina individualit, je vyprávěn spíše příběh o národu než čistě osobní příběh. Drama se tu odehrává mezi národem, který si zvolil svobodu, a národem, na který byla uvalena nesvoboda. Ve srovnání s rozlehlostí pouště a s pevností hory je pak lidská moc navrhovat a stavět velkolepé světy redukována téměř na nic. Příroda vítězí i nad největším úsilím lidstva.⁴⁶

V Kiesłowského pojetí je problém nejlépe pochopitelný jako určitá forma anomie, v níž fyzické a společenské struktury působí proti vytvoření životodárných vztahů. Kiesłowského postavy usilují o smysl uprostřed složitosti, o nějakou lásku a naději v rozpolceném světě. Jejich snahy jsou v nejlepším případě úspěšné jen částečně, avšak oni se, každý svým způso-

⁴⁴ Je zajímavé, že Kiesłowského filmy, navzdory tomu, že jsou jasně zasazené do konkrétního skutečného místa a času, jsou pravděpodobně méně kontextové než DeMilleovy historické biblické filmy, které se se soudobými problémy vyrovnávají v mnoha směrech robustněji.

⁴⁵ V souvislosti s tím stojí za to připomenout, že když v roce 1922 film vznikal, Barth v tom samém roce napsal předmluvu ke svému revidovanému komentáři k epistole Římanům. DeMille není proto-barthián, ale důvody, které ho vedly k natočení filmu, možná nejsou bez vztahu k událostem, které vedly Bartha k rozvinutí jeho práce.

⁴⁶ Toto je reminiscence Shellyho slavné básně *Ozymandias*, která končí slovy: „Jsem Ozymandias, jsem králů král, má díla, Mocní, vizte a v prach hned! Nic po stranách víc nezbylo, jen kolem té trosky obrovské, kam stačil hled, se písek vlnil v obzor dlouhým polem.“ (překlad Jaroslava Vrchlického, v originále: “My name is Ozymandias, King of Kings: / Look on my works, ye mighty, and despair! / Nothing beside remains. Round the decay / Of that colossal wreck, boundless and bare / The lone and level sands stretch far away.”)

bem, právě ve svých pokusech setkávají s jinými možnostmi, se způsoby, jak sami sebe překročit, aby dosáhli k druhým nebo aby byli druhými dosažení.

Filmoví tvůrci nám nemusí nabídnout žádné hluboce nové vhledy do Desatera, pokud tím myslíme nějakou formu interpretace, kterou se dosud nikdo nezabýval. Avšak pokud je každé nové vyprávění samo o sobě novým vhledem, novým způsobem, jak vidět a rozumět příběhu, pak nám filmy něco nového nabízejí. Protože způsob, jakým vyprávějí příběh o významu přikázání pro svou cílovou generaci, je důležitý. Vyjadřují obavy a zájmy tím, že ukazují, co je tím, co odděluje lidi a národy od sebe. Zároveň nám ukazují cesty, kterými je možné se vydat. Tyto cesty nás samy o sobě nedovedou do plnosti zaslíbené země, ale dávají nám krátce nahlédnout, dávají nám zkušenost (jakkoli malou) eschatologické plnosti života s Bohem, která bude vždy teprve uskutečněna. Obrazy, kterých užívají, se stávají takovými, jaké mohou lidé sami použít k vyjádření svého vlastního porozumění přikázáním, a v tom smyslu se stávají součástí toho, čím přikázání jsou. Pro nás jsou dnes filmy samy o sobě cementem, který pomáhá budovat tělo interpretace a recepce Desatera.

Desatero a Küngův projekt světového étosu¹

Pavel Hošek

Summary: Decalogue and Küng's project of global ethic. In this article the author focuses on the obvious similarity between the second half of the Decalogue on the one hand and Hans Küng's proposal of global ethic on the other, as presented in Küng's writings and accepted by the representatives of world's religions at the Parliament of world's religions in Chicago in 1993. In the second part of the article the author presents and analyzes the reasons of this similarity and also the reasons why the commandments of the first half of the Decalogue are not included into Hans Küng's formulation of global ethic: the second half of the Decalogue, dealing primarily with interpersonal relationships, has many parallels in world's religions, and it is therefore a suitable resource and referential point for global ethic. The first half of the Decalogue, on the other hand, which deals primarily with divine-human relationships, offers a specifically monotheistic (Abrahamic) anchorage of religious ethics. It is therefore directly applicable and relevant only for Jews, Christians and Muslims, and as such it cannot be used for the formulation of global ethic, because global ethic is designed to be acceptable, valid and binding for believers of each and every religion and culture, including non-theistic traditions.

Katolický teolog Hans Küng je duchovním otcem iniciativy (adresované všem věřícím i nevěřícím lidem dobré vůle), která nese název „Světový étos. Projekt“. Tuto iniciativu zformuloval jakožto naléhavou výzvu čtenářům ve stejnojmenné knize, která vyšla roku 1990, a v řadě dalších tematicky příbuzných prací.² Küng v těchto publikacích mimo jiné volá po návratu k etickým hodnotám a imperativům biblické tradice. Součástí jeho výzvy je tudíž návrat k Ježíšovu Zlatému pravidlu, stejně jako k příkázáním

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

² HANS KÜNG, *Světový étos. Projekt*, Zlín: Archa, 1992; HANS KÜNG, *Světový étos pro politiku a hospodářství*, Praha: Vyšehrad, 2000; HANS KÜNG – KARL-JOSEF KUSCHEL, *Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství*, Brno: CDK, 1997; HANS KÜNG – KARL-JOSEF KUSCHEL, *Weltfrieden durch Religionsfrieden*, München: Piper, 1993; HANS KÜNG, *Ja zum Weltethos*, München: Piper, 1995; HANS KÜNG – KARL-JOSEF KUSCHEL, *Wissenschaft und Weltethos*, München: Piper, 1998, atd.

tzv. druhé desky Desatera, tedy té části Desatera, která se týká mezilidských vztahů.³

Vzhledem k tomu, že Hans Küng je profesionální křesťanský teolog, dalo by se předpokládat, že jako věrný vykladač bible prostě nově tlumočí obsah „zjevené Boží vůle“, jak je zaznamenána v Písmu. A že z tohoto důvodu je jeho výzva nápadně podobná Desateru přikázání. Takovéto vysvětlení nápadné shody mezi Küngovým pojetím světového étosu a biblickým Desaterem by ovšem bylo velmi nepřesné. Exegeze biblického textu Desatera či jeho aktualizující interpretace totiž v žádném případě nejsou východiskem ani motivem Küngovy koncepce světového étosu. Východiskem a rozhodujícím motivem Küngových úvah o světovém étosu totiž není bible, ale hodnocení současné politické, ekonomické, ekologické a kulturní situace.⁴

Küng komentuje globalizační trendy posledních desetiletí, jakož i politické, ekonomické a společenské problémy současného světa, a klade otázku, jak předejít prohlubování mezikulturních napětí, jak zamezit zhoršování ekologické situace, jak řešit ekonomické problémy chudých zemí, jak zajistit univerzální dodržování základních lidských práv a především jak zajistit mírovou koexistenci různých kulturních a civilizačních okruhů v rámci stále se zmenšujícího globalizovaného světa.⁵

V této souvislosti se táže, jakou roli mohou v prohlubování či naopak řešení nastíněných problémů sehrávat světová náboženství. S pohledem do minulosti, ale i vzhledem k současné situaci, konstatuje, že náboženství měla a mají pro své stoupence nesmírný motivační potenciál – a to k dobrému i ke zlému. Náboženství poskytují motivační a mobilizační zdroje k těm nejušlechtlejším, ale i k těm nejkrutějším činům. Vzhledem k tomu, že náboženství v minulosti byla a i v současnosti jsou často jednou z příčin

³ KÜNG, *Světový étos*, s. 60n. a 62n.; KÜNG, *Světový étos pro politiku a hospodářství*, s. 127n. a 142; KÜNG – KUSCHEL, *Prohlášení ke světovému étosu*, s. 18 a 19nn.; HANS KÜNG, *Towards a World Ethic of World Religions*, in HANS KÜNG – JÜRGEN MOLTMANN (eds.), *The Ethics of World Religions and Human Rights*, London: SCM Press, 1990, s. 116 a 117, a také HANS KÜNG, *Weltreligionen, Weltfrieden, Weltethos*, Tübingen: Stiftung Weltethos, 2000, s. 20n. a 22nn.

⁴ KÜNG, *Světový étos*, s. 9nn. Viz také HERMANN HÄRING, *Hans Küng. Grenzen durchbrechen*, Mainz: Grünewald, 1998, s. 318nn.

⁵ Viz k tomu KÜNG, *Světový étos*, s. 13–32, viz také bilancující kapitola Küngových prací věnovaných jednotlivým světovým náboženstvím v rozhovoru s křesťanstvím, např. HANS KÜNG – HEINRICH VON STIETENCROHN, *Křesťanství a hinduismus*, Praha: Vyšehrad, 1997, s. 213nn.; HANS KÜNG – HEINZ BECHERT, *Křesťanství a buddhismus*, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 215nn.; HANS KÜNG – JOSEF VAN ESS, *Křesťanství a islám*, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 182nn.

konfliktů a napětí, není možné je na cestě ke globální mírové koexistenci vynechat – jsou-li součástí problému, musí být i součástí řešení.⁶

Jak říká Hans Küng: „Není míru mezi národy bez míru mezi náboženstvími.“⁷ Projekt světového étosu je tedy pokusem definovat soubor společně sdílených (ač velmi různě zdůvodňovaných) etických hodnot, principů, postojů a zásad, který by mohl sloužit jako platforma mírové koexistence, spolupráce a konkrétní společné angažovanosti lidí pocházejících z různých kulturních a náboženských tradic. Světový étos nemá být novou ideologií ani synkretickou syntézou jednotlivých náboženství. Hans Küng podobnou syntézu nepovažuje ani za možnou, ani za žádoucí.⁸ Je ale přesvědčen, že zatímco rozdíly mezi náboženstvími jsou zřejmé a nápadné, dosud bylo jen málo pozornosti věnováno tomu, co mají náboženství společného.⁹ Na věroučné rovině se jednotlivá náboženství zcela evidentně rozcházejí, naproti tomu na rovině etických ideálů existuje mnohem větší vzájemná shoda.¹⁰

Küng je přesvědčen, že k dosažení mírové koexistence a konkrétní spolupráce mezi náboženstvími nemáme a nemusíme čekat na shodu na rovině věrouky – k takové shodě nejspíš nikdy nedojde. Naproti tomu na rovině etických hodnot dalekosáhlý konsensus mezi náboženstvími existuje, a to jakožto platforma mírové koexistence a spolupráce úplně stačí.

Světový étos tudíž není třeba vymyslet nebo ho vytvořit, stačí tento existující etický konsensus „objevit“, uvést ve všeobecnou známost, získat pro něj co nejvíc odpovědných lidí a využít jej jako východisko spolupráce.¹¹ Nikdo z věřících nemusí (nesmí!) relativizovat či oslabovat věroučné jádro své tradice či zrazovat její partikularitu, její specifické obrysy. Naopak: podle Künga má každý věřící věrně a odhodlaně uskutečňovat nejvlastnější hodnoty své vlastní tradice. Ve všech náboženstvích světa totiž najdeme nějakou verzi Zlatého pravidla, jak Küng často zdůrazňuje.¹² Ve všech náboženstvích také najdeme, jak Küng neúnavně připomíná, čtyři

⁶ KÜNG, *Světový étos*, s. 42nn.; KÜNG, *Světový étos pro politiku a hospodářství*, s. 145nn.

⁷ KÜNG, *Světový étos*, s. 128. Viz také Küng, *Weltreligionen, Weltfrieden, Weltethos*, s. 4, a HÄRING, *Hans Küng. Grenzen durchbrechen*, s. 286nn.

⁸ Viz k tomu KÜNG – KUSCHEL, *Prohlášení ke světovému étosu*, s. 5. Viz také k této problematice úvodní kapitola Küngových prací věnovaných jednotlivým světovým náboženstvím v rozhovoru s křesťanstvím, např. KÜNG – VON STIETENCROON, *Křesťanství a hinduismus*, s. 11nn., KÜNG – BECHERT, *Křesťanství a buddhismus*, s. 11nn., KÜNG – VAN ESS, *Křesťanství a islám*, s. 11nn.

⁹ KÜNG, *Světový étos*, s. 59.

¹⁰ KÜNG, *Towards a World Ethic of World Religions*, s. 115nn.

¹¹ KÜNG – KUSCHEL, *Prohlášení ke světovému étosu*, s. 10n.

¹² Vedle výše uvedených odkazů viz také např. Küngova předmluva knihy HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN, *Miteinander leben lernen*, München: Piper, 2008, s. 13.

etická pravidla, která více méně přesně odpovídají druhé desce biblického Desatera.¹³

Právě tato univerzální přítomnost pravidel mezilidských vztahů, jak je formuluje druhá deska Desatera, je pro Künga nesmírně důležitá. Ve své výzvě k objevení a uplatňování světového étosu se totiž obrací na všechny lidi dobré vůle. Úspěch projektu světového étosu pochopitelně stojí a padá s tím, zda a nakolik se mu dostane univerzálního přijetí. Také proto nutně ve formulaci světového étosu nepřicházejí v úvahu příkázání první desky Desatera, týkající se vztahu mezi člověkem (Božím lidem) a Bohem, svrchovaně jednajícím v dějinách Izraele. Odkaz k Hospodinu, který vyvedl Izrael z Egypta, ba i pouhý odkaz k Bohu Stvořiteli, by omezil platformu spolupráce na monoteisty abrahamovských tradic. Má-li a chce-li být světový étos světový (univerzální), nemůže jeho legitimita záviset na mono-teistických předpokladech abrahamovské ekumeny. Chce-li Hans Küng pozvat ke spolupráci např. i neteistické buddhisty, musí být zásady světového étosu formulovány tak, aby byly přijatelné, platné a závazné i pro ně.¹⁴

V případě druhé desky Desatera se to velmi dobře daří, příkázání nezabiješ, nezcižolžíš, nepokradeš a nepromluvíš křivého svědectví proti bližnímu svému jsou výslovně zmíněna v prohlášení Parlamentu náboženství světa ke světovému étosu, které z iniciativy Hanse Künga podepsalo v Chicagu v roce 1993 na 200 zástupců světových náboženských tradic.¹⁵

Jak je zřejmé z výše uvedeného, Küng ve své koncepci světového étosu zdůrazňuje příkázání druhé desky Desatera nikoli především proto, že je jako křesťanský teolog nalézá v Písmu, ale spíše a zejména proto, že je považuje za univerzální etické zásady, za „abecedu lidského jednání“,¹⁶ vyjadřující obecně platná pravidla mezilidských vztahů a přítomné v podstatě ve všech kulturních a náboženských tradicích, a právě proto vhodné jakožto konsensuální východisko, resp. platforma pro spolupráci.¹⁷

Küng ovšem nepovažuje teologické zakotvení těchto příkázání za nepodstatné. Jakkoli chce svůj světový étos nabídnout i nevěřícím, je přesvědčen, že náboženské zakotvení zásad a hodnot světového étosu je důležité – a to z důvodu zmíněného nesmírného motivačního potenciálu, který v sobě náboženství nesou, a také proto, že pouze náboženské, re-

¹³ Vedle výše uvedených odkazů viz také Küngova předmluva knihy SCHÖNHERR-MANN, *Miteinander leben lernen*, s. 14, a též HÄRING, *Hans Küng. Grenzen durchbrechen*, s. 325n.

¹⁴ KÜNG – KUSCHEL, *Prohlášení ke světovému étosu*, s. 44nn.

¹⁵ KÜNG – KUSCHEL, *Prohlášení ke světovému étosu*, s. 19, 21, 23, 25 a 40.

¹⁶ HANS KÜNG, *Po stopách světových náboženství*, Brno: CDK, 2006, s. 218.

¹⁷ Ke Küngově pojetí vztahu Desatera a světového étosu viz také knihu HANS KÜNG – WALTER HOMOLKA, *Weltethos aus den Quellen des Judentums*, Freiburg: Herder, 2008.

spektive teologické zakotvení dokáže dát etickým pravidlům nepodmínĕnost a univerzalitu – a tudíř i závaznost, tĕžko nárokovatelnou u pravidel formulovaných bez odkazu k transcendentnímu horizontu.¹⁸

Jedineĕnost biblickĕho Desatera spatřuje Künĝ nikoli v obsahu druhé desky, ale právě ve specifickĕm teologickĕm opodstatnĕní pŕíkázání druhé desky Desatera, týkajících se mezilidských vztahů. Toto teologické zakotvení pŕíkázání druhé desky pŕináší podle Künĝa právě obsah první desky Desatera, tedy bytostné vztažení pravidel mezilidských vztahů k Hospodinu jakořto jejich zdroji a garantu. Tedy nikoli pouze: „Nezabijeř“, ale „Já jsem Hospodin, tudíř nezabijeř“.¹⁹ Desatero, jak jej nalĕzáme v knihách Exodus a Deuteronomium, je takto podle Künĝa jedineĕné právě specificky monoteistickým opodstatnĕním univerzálnĕ platného, obecnĕ lidského (a i jinĕmu opodstatnĕní otevřenĕho) ětosu.²⁰ Toto specificky monoteistické opodstatnĕní všelidského ětosu ĕi ětosu humanity je podle Künĝa neproblematicky platné a závazné pro řidy, křĕřtany,²¹ ale také, jak opakovanĕ zdůrazňuje Künĝ, pro muslimy (vzhledem k adaptaci Desatera v Koránu, v sůře 17,22–38),²² tedy pro stoupence všech tŕi abrahamovských nábořenství,²³ kteŕi dohromady tvoŕí více neř polovinu lidstva. Ostatní nábořenřské tradice (napŕ. hinduismus, buddhismus, nábořenství Ćíny) mají pochopitelnĕ pro zásady všelidského ětosu (tj. pro „abecedu lidského jednání“) jiná opodstatnĕní.²⁴

Künĝ bývá někdy kritizován za to, ře jeho úsilí o prosazení svĕtovĕho ětosu pŕipomíná pořetitou snahu o nastolení utopického svĕtovĕho řádu věĕného míru, a také za to, ře ve svĕm úsilí o ustavení platformy pro mezinábořenřskou spolupŕáci zrazuje ĕi popírá jedineĕnost křĕřtanství.²⁵ Do-

¹⁸ KÜNĜ, *Svĕtový ětos*, s. 56n.

¹⁹ KÜNĜ, *Po stopách svĕtových nábořenství*, s. 196. Viz k tomu Künĝův komentář k Dekalogu v sekci věnované judaismu na výukových internetových stránkách nadace Weltethos, www.global-ethic.org.

²⁰ HANS KÜNĜ, *Das Judentum*, München: Piper, 2001, s. 42, viz tĕř s. 69–73.

²¹ KÜNĜ, *Das Judentum*, s. 423, 588, 605.

²² KÜNĜ, *Das Judentum*, s. 72, a také HANS KÜNĜ, *Der Islam*, München: Piper, 2006, s. 129–131.

²³ KÜNĜ, *Po stopách svĕtových nábořenství*, s. 196 a 218.

²⁴ KÜNĜ, *Das Judentum*, s. 749. Viz k tomu také Künĝovy komentáře k univerzálním etickým naukám jednotlivých svĕtových nábořenství na výukových internetových stránkách nadace Weltethos, www.global-ethic.org. Künĝ tyto univerzální etické nauky jednotlivých nábořenřských tradic zdůrazňuje také v jednotlivých dílech seriálu *Svĕtová nábořenství očima profesora Hanse Künĝa*, kteŕý v pŕekladu do ĕĕřtiny vydal FILMEXPORT HOME VIDEO v roce 2009. Knižním doprovodem k tomuto seriálu je výře zmiřovaná Künĝova uĕebnice *Po stopách svĕtových nábořenství*.

²⁵ Viz k tomu PAVEL HOŘEK, Hans Künĝ a dialog nábořenství, *Dingir* 3/2003, s. 89nn., a také PAVEL HOŘEK, Hermeneutické pŕedpoklady teologie nábořenství Hanse Künĝa, in KAREL

mnívám se, že obě tyto kritické výtky se zakládají na nedorozumění. Küng jako křesťan ve svém úsilí o prosazení světového étosu neusiluje o nic jiného než o křesťansky zodpovědný přístup k budoucnosti tváří v tvář globálním hrozbám. Svě křesťanské souvěrce vybízí k tomu, aby věrni nejvlastnějším hodnotám a ideálům Ježíšova učení spolupracovali se všemi lidmi dobré vůle (jinak věřícími i nevěřícími) na uskutečňování hodnot Božího království. Nic více a nic méně. Nejedná se tedy v žádném případě o teologickou výprodej ani o zpochybňování jedinečnosti křesťanství. Jedná se o zodpovědný a angažovaný přístup k problémům současného světa, který Hans Küng, na rozdíl od některých jeho kritiků, považuje za bytostnou a neodmyslitelnou součást křesťanské víry.

Být křesťanem znamená podle Künga jistě mnohem více než být eticky uvědomělým angažovaným občanem. Ale rozhodně to neznamená méně. Světový étos není pošetilým pokusem o budování Božího království bez Boha, není to snaha nahradit specificky křesťanskou (a každou jinou) víru globálním kvazináboženstvím.²⁶ Světový étos není náboženství. Je to občanská iniciativa znepokojených křesťanů, kteří nechtějí čekat se založenými rukama na konec světa. Je to občanská iniciativa, která se ovšem pokouší využít a mobilizovat náboženskou motivaci křesťanů i jinak věřících lidí tím, že jim přesvědčivě ukáže bytostný soulad mezi niternými hodnotami a ideály jejich víry a angažovaným úsilím o nápravu světa ve spolupráci se všemi lidmi dobré vůle.²⁷ Úsilím, které je podle Künga nanejvýš naléhavě nutné a pro které je třeba získat každého odpovědného člověka (ať je křesťan nebo ne), nemá-li lidstvo pomalu, ale jistě dospět ke globální katastrofě.

Názory na otázku, jaké má Küngovo úsilí naděje na úspěch, se velice různí, je považován za naivního donkichota i za prorockou postavu. Není záměrem tohoto článku odpovědět na otázku uskutečnitelnosti Küngovy vize. V tomto článku šlo pouze o vyjasnění nápadné podobnosti mezi Küngovou formulací světového étosu a druhou deskou biblického Desatera a zejména o rozptýlení jistého nedorozumění ohledně příčin této podobnosti.

FLOSS – HERMANN HÄRING – PAVEL HOŠEK – IVAN ŠTAMPACH, *Hans Küng – teolog na hraně*, Praha: Dingir, 2008, s. 31 a 58–63.

²⁶ Viz k tomu KÜNG, *Světový étos*, s. 78n.

²⁷ KÜNG – KUSCHEL, *Prohlášení ke světovému étosu*, s. 5nn., 53 a jinde.

II. Život Písma

„... i kdyby sám anděl z nebe přišel ...
nemohu jinak ...“
Bible a náboženská kniha v rukou kacířů
18. století¹

Ondřej Macek

Summary: Bibel und religiöses Buch in den Händen der Ketzer des 18. Jahrhunderts. Der Artikel versucht in einigen Schritten die Umstände vorzustellen, welche dem tschechischen Protestanten ein Buch, nämlich die Bibel (fast schon als ikonographisches Symbol) in die Hand drückte. Nach einer kurzen Charakterisierung des Phänomens eines geheimen annähernd durch die Jahre 1624 bis 1781 begrenzten Protestantismus und drei Quellenbeispielen der Rolle des religiösen (protestantischen) Buches für die Aufrechterhaltung einer nichtkatholischen religiösen Gesinnung wird der Bücherbestand charakterisiert und gegliedert, den wir in den Verzeichnissen über konfiszierte Bücher am häufigsten vorfinden. In einem weiteren Teil werden dann die Formen der Reaktion der römisch-katholischen und des Staatsapparates auf Funde ketzerischer Literatur sowie Möglichkeiten der Resonanz der wahrscheinlich gelesenen Bücher in erhaltenen Aussagen geheimer und tolerierter Protestanten beschrieben. Am Schluss werden neben Nachklängen in der tschechischen Bibelstradition im 19. und 20. Jahrhundert auch die Möglichkeiten einer weiteren Erforschung dieser Problematik angedeutet.

„Pudeat Italiae sacerdotes, quos ne semel quidem nouam legem constat legisse, apud Thaboritas uix mulierculam inuenias, quae de nouo testamento et ueteri respondere nesciat.“ (Hanba kněžím v Itálii, kteří – jak známo – ani jednou nečetli Nový zákon! To u Táborů bys stěží našel ženušku, která by nedovedla zodpovědět otázky týkající se Nového i Starého zákona.)²

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

² AENEAE SYLVII EPISCOPI SENENSIS IN LIBROS ANTONII PANORMITAE POETAE, DE DICTIS ET FACTIS Alphonfi regis memorabilibus, Commentarius, in AENEAS SYLVIVS PICCOLOMINI, *Opera quae extant omnia. His quoque acc. Gnomologia ex omnibus Sylvii operis collecta et index.* Unveränd. Nachdr. [d. Ausg.] Basel 1551. Frankfurt a. M. : Minerva-Verl., 1967, 480. Za pomoc při opatřování originálu tohoto hojně tradovaného výroku děkuji Janu Rücklovi a Janu A. Dusovi.

Tento výrok ilustruje specifický vztah českých protestantů k bibli. Jeho autorem je Eneáš Silvius Piccolomini (1405–1464), papež Pius II.

V tomto příspěvku bychom se chtěli pokusit představit jednu z okolností, které pevně vtiskly (málem až jako ikonografický symbol) českému evangelíkovi do rukou knihu, resp. bibli.³

1. Tajné evangelictví

Nemáme k dispozici přesnou statistiku počtu přihlášených českých a moravských evangelíků k augsburskému a helvetskému vyznání. Pro Čechy je doloženo spolehlivé číslo teprve z roku 1788 – necelých 45 tisíc obyvatel. Celkový počet přihlášených evangelíků v Čechách a na Moravě bývá odhadován na 80 tisíc.⁴ První podrobný soupis ovšem pochází až z roku 1828, kdy se v Čechách, na Moravě a ve Slezsku (!) k některé evangelické konfesi přihlásilo takřka 163 tisíc obyvatel, tedy zhruba 3 % z celkového počtu obyvatelstva. Předbělohorské Čechy a Moravu obývalo asi dva a půl milionu lidí, z nichž zřejmě nejméně 90 % patřilo k některému z reformačních proudů. Kdo však tvoří onen most mezi protestanty před rokem 1620, resp. 1624 či 1648, a nekatolíky po roce 1781?

13. března 1621 vypověděl císař z českých zemí všechny kalvinistické kazatele, neboť „... posluchače své rozlučují s panovníkem zákonitým a je k odboji vedou ...“⁵ Na konci téhož roku následovalo vypovězení utrakvistických a bratrských duchovních a o rok později i německých luterských

³ Byl jsem požádán, abych se pro toto tematické číslo Studia a textů ETF vrátil k tématu, které jsem zpracoval několikrát již dříve, navazuji tedy především na tyto své zde uvedené texty: *Praxis pietatis haereticorum*, in ONDŘEJ MACEK (ed.), *Po vzoru Berojských. Život i víra českých a moravských evangelíků v předtoleranční a toleranční době*, Praha: Kalich, 2008, s. 160–284; *Geheimprotestanten in Böhmen und Mähren im 17. und 18. Jahrhundert*, in RUDOLF LEEB – MARTIN SCHEUTZ – DIETMAR WEIKL (eds.), *Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert)*, Wien – München: Böhlau Verlag – Oldenbourg Verlag, 2009, s. 237–269; *Měl kacířské knihy, četl je a své ženě z nich předčítal ... Poznámky k teologickému zápisu žitého náboženství*, *Studia Comeniana et Historica* 38/80 (2008), s. 133–150; *Kacíři, písmáci, daňkovci a společenství s příběhy*, in JAKUB KELLER (ed.), *Evangelická identita. Sborník příspěvků z kurzu pro kazatele ČCE, pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 21.–25. ledna 2008*, Benešov: Eman, 2008, s. 23–46.

⁴ FRANTIŠEK BEDNÁŘ, *Památník Českobratrské církve evangelické: Českobratrská církev evangelická a její senioráty a sbory na stezkách minulosti a na prahu přítomnosti*, Praha: Kalich, 1924. EVA MELMUKOVÁ, *Patent zvaný toleranční*, Praha: Mladá fronta, 1999.

⁵ TOMÁŠ VÁCLAV BÍLEK, *Reformace katolická neboli obnovení náboženství katolického v království českém po bitvě bělohorské*. Dle pramenů původních sepsal Tomáš V. Bílek, Praha: Dr. Frant. Bačkovský, 1892, s. 4.

farářů. Císařským patentem z 9. dubna 1624 pak bylo povoleno vyznávat v českém království a moravském markrabství pouze římskokatolické náboženství. Královská města nesměla přijímat nekatolické měšťany, ba měla nekatolíkům odejmout městská práva a zakázat jim vykonávání živností. Nekatolíci nesměli nic vlastnit a pod pokutou 100 zlatých ani konat vlastní schůze či pobožnosti.⁶ Případným organizátorům hrozilo vyhnanství a propadnutí majetku. Kdo se neúčastnil mše svaté, byl pokutován čtyřmi zlatými, nemajetní měli jako trest odvést dvě libry vosku. V roce 1626 začalo první čištění měšťanských knihoven od kacířských tisků. Takto bylo např. už v únoru zabaveno občanům Uherského Hradiště 247 kacířských (převážně českých) knih.⁷

A přesto na základě pramenů (rozličné povahy), především však protokolů z výslechů, lze doložit, že v Čechách a na Moravě (podobně jako např. v částech Slezska, Uher a v rakouských zemích) existovali jednotlivci i skupiny obyvatel, kteří navzdory platným zákonům zůstávali nejen ve spojení s protestantskými církvemi v zahraničí, ale především v rámci rodinného, rodově spřízněného a místního společenství konali v různé míře náboženskou praxi, jež 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).

Pokusme se tento fenomén nejprve stručně charakterizovat.⁸

a) Adjektivum z tohoto označení je sice vžitě, ale i zavádějící. Jak tajní ve skutečnosti tito evangelíci totiž byli? O jejich existenci věděla římskokatolická církev, k jejich trestání byla zvána příslušná místní, krajská a zemská vrchnost, jejich žádosti o náboženskou svobodu putovaly do zahraničí a posléze dokonce k vídeňskému císařskému dvoru, o jejich „potřeby“ se staraly zahraniční tiskárny, emigrantské sbory i protestantské panovnické domy. A nakolik bylo možno uchovat takovéto tajemství v rámci sousedských vztahů? Nezřídka jsme totiž svědky zároveň přísného utajení tajných

⁶ BÍLEK, *Reformace katolická neboli obnovení náboženství katolického*, s. 51. Ovšem asi podle Beckovského.

⁷ FRANTIŠEK HRUBÝ, K osudům českých nekatolických knih na Moravě v době po Bílé hoře, *Časopis matice moravské* 50 (1926), s. 664–672. Srov. též např. OLGA FEJTOVÁ, Odras rekatolizačního procesu ve skladbě náboženské a moralistní literatury v knihovnách novoměstských měšťanských elit v době pobělohorské, *Documenta Pragensia* 20 (2002), s. 101–113.

⁸ Podrobně např. ONDŘEJ MACEK, Tajné evangelictví jako následek Vestfálského míru? Pokus o charakteristiku jednoho fenoménu, in JIŘÍ HRBEK – PETR POEHLA – JAN ZDICHYNEC (eds.), *Od konfesijní konfrontace ke konfesijnímu míru. Sborník z konference k 360. výročí uzavření vestfálského míru*, Ústí nad Orlicí: Ořtis, 2008, s. 106–126, 310–311. (Zde také odkazy na další literaturu. Rovněž je v tomto článku akcentována pojmová debata, zda mluvit o „tajných evangelících“ či „tajných nekatolících“, které se zde vyhneme.)

bohoslužeb i vcelku veřejných (kacířských) rozhovorů o víře, byť se některé z nich odehrály např. v hospodě, a tedy pod vlivem vypité pálenky.

b) Nemluvíme v žádném případě o instituci (organizaci), byť např. mobilizace tajných evangelíků ke skupinovým emigracím, přihlašovacím akcím (např. Opočensko 1732, Valašsko 1777) a k tolerančním přihláškám na konci roku 1781, resp. v prvních měsících roku 1782, svědčí o vzájemném propojení jednotlivých evangelických enkláv.

c) Ač se pravidelně setkáváme s predikanty (většinou ordinovanými kazateli), kteří do Čech a na Moravu přicházeli ze Saska, Pruska, Slezska či Horních Uher, jednalo se o veskrze laickou křesťanskou societu.

d) Jednotlivá místní společenstva se scházela s těžko určitelnou pravidelností k pobožnostem a bohoslužbám, jejich členové si vyměňovali náboženskou literaturu i si navzájem sloužili např. péčí o rodiny uvězněných. Obecenství tajných evangelíků nebylo ohraničeno sociálně, pohlavně ani věkově. Nemáme dost dokladů proto, abychom snad mohli hovořit o rozdělení a určení rolí v rámci místní kacířské society. Setkáváme se však s přirozenými autoritami, nikoli výjimečně ženami, které vyučovaly, organizovaly konventikly či jim předsedaly. Vyšetřované a usvědčené z kacířství nacházíme ve všech vrstvách venkovské (a výjimečně i městské) společnosti, jsou jimi: podomci, řemeslníci i členové obecních rad.

Než postoupíme dále, je třeba ještě zdůraznit, že prameny, které máme pro naše zkoumání k dispozici, jsou tvořeny převážně protokoly z výslechů, které obsahují informace získané nezřídka násilím, přičemž míra přiznaného částečně určovala výši trestu; dále se jedná o životopisy náboženských exulantů, ty však byly zas psány již s odstupem (často několika desetiletí) a pod zřetelným vlivem pietismu; částečně spolehlivým, avšak stručným pramenem jsou většinou slavnostní toleranční přihlášky a nakonec vedle různých jiných emigrantských, státních a římskokatolických pramenů mohou posloužit i evangelické prameny potoleranční (správní agenda sborů, korespondence jednotlivých duchovních a sborové kroniky a pamětnice).

2. Tři příklady

a) Anna Anderlová, rozená Benešová, se narodila v roce 1703 v Heřmanicích, odkud v roce 1736 emigrovala do Gerlachsheimu a později do Berlína, kde v osmdesáti osmi letech zesnula. Zanechala po sobě tento životopis: „... hned od mého mládí jsem byla od svých rodičů, a zvláště od mého děda vedena ke zbožnému životu. Znali Písmo svaté, které měli ještě po

starých Českých bratřích ... Když mi bylo 20 let, vstoupila jsem do stavu manželského s vdovcem Janem Anderlem ... V osmém roce mého manželství nás potkalo to neštěstí, že byl můj muž prozrazen, že má knihy. Hned byl vzat spolu s jinými do vězení do Litomyšle ... byl vyslýchán teprve po třech týdnech. Měl přiznat, kolik má knih a kde je schovává. K některým se přiznal, ale protože Písmo svaté tak miloval, nepřiznal se ke všemu. Nevěřili mu, protože falešní lidé u hraběte i kněze žalovali, že máme ve sklepe schovaný kalich a že se tam shromažďujeme a slavíme Večeři Páně ... Ve své zlobě jej nechali mrskat. Dostal 350 ran. Jeho tělo bylo celé opuchlé. Potom co jej tak zřídili, přišli v noci ke mně, aby prohledali sklep a vzali knihy ... Musela jsem otevřít sklep a vydat všechny knihy. Když jsem jim je dala, týral mne bitím nejprve kněz, pak jezuita. Jeden z nich vzal knihu Arndtovo Pravé křesťanství a chtěl mě s ní uhodit mezi oči. Rychle jsem uhnula. Vzali tedy hůl a tou mne mlátili ... Pak šli do světnice a musela jsem jim dát 2 zlaté pokuty. Přesto mne ještě nenechali být. Měla jsem jim říci, co čtu v Bibli a jaké písně ze zpěvníku zpívám. Když jsem jim na to odpověděla, kleli, nadávali a hrozili, že mi vezmou děti ...“⁹

Jan Anderle byl později spolu s dalšími šesti muži odveden k vojsku. Jeho žena a děti se s ním již neshledaly.¹⁰

b) V létě 1780, tedy rok před vydáním Tolerančního patentu, byl v Humpolci zadržen Vojtěch Bíba, pastýř z Pejškova, a humpolecký nádeník Pavel Jozífek. Při výslechu bylo zjištěno, že Bíba donesl Jozífkovi v košíku třináct knih, který měl Jozífek dále distribuovat dalším tajným evangelíkům v Humpolci a okolí.¹¹ Celkem se jednalo o čtyři tituly: Duchovní života studnice od slovenského evangelického faráře Eliáše Mlynárových

⁹ Citováno podle EDITA ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století*, Praha: Kalich, 1999, s. 298–299.

¹⁰ Tento případ je citován také v GUSTAV ADOLF SKALSKÝ (ed.), *Supplika českých emigrantů k sboru řezenskému z r. 1735 a její přílohy*, Chotěboř: otisk z kalendáře Hus na rok 1912, 1911, s. 13.

¹¹ MZA Brno – SOKA Pelhřimov Děkaný úřad Humpolec inv. č. 85 kniha č. 85. Část přetištěna v RUDOLF MAHOVSKÝ (ed.), *K 150. výročí tolerančního chrámu P. v Humpolci*, Praha: Staršovstvo českobratrské evang. církve v Humpolci, 1935, s. 62–84. K tomuto viz také LENKA MARTÍNKOVÁ, *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, s. 32–50. A především PAVEL HOLUB, *Nekatolíci v Humpolci ve druhé polovině 18. století*, in MACEK (ed.), *Po vzoru Berojských. Život i víra českých a moravských evangeliků v předtoleranční a toleranční době*.

(1670–1720),¹² Prešpurský kancionál,¹³ Nábožné a horlivé modlitby od Kašpara Motěšického (1640–1689)¹⁴ a Perlička dítek božích od Sixta Palmy Močidlanského (1569–1622).¹⁵ Během několika týdnů se vyšetřovatelům podařilo rozplést síť nejméně dvaceti tajných evangelíků, kteří si mezi sebou vyměňovali kacířskou literaturu, přičemž u podstatné části z nich se jednalo o recidivu kacířské nákazy. Někteří z nich dokonce nebyli ani biřmováni. Kromě již zachycených knih bylo při domovních prohlídkách v různých skrýších nalezeno dalších několik desítek knih včetně např. Písma svatého, Arndtovy Zahrádky rajske, Strejcových žalmů, biblické sumy¹⁶ či kancionálu s portrétem Mistra Jana Husi. Výsledky pak už jen odkryly vcelku „běžné kacířské bludy“. Následovaly církevní exkomunikace, pokuty a po příslušném pokání opětovné přijetí do lůna římskokatolické církve. O dva roky později se vyšetřovaní stali členy humpoleckého sboru církve augsburského vyznání.

K samotné skladbě kacířských knih se ještě dostaneme, nyní tedy jen několik poznámek, co tento více méně náhodný nález prozrazuje: částečně rozkrývá síť tajných evangelíků na Humpolecku, tiskařský původ knih jednoznačně ukazuje styk se slovenskými evangelíky, obsahově se jednalo o modlitební knížku, kancionál a dva tituly, které v sobě kombinují biblický a katechismový výklad (včetně komentáře ke svátostem), který byl doplněn písněmi a modlitbami.

¹² U starých tisků uvádím letopočetem nejpravděpodobnější vydání. *Duchownj Żiwota Studnice, plná Božského Občerstwenj; Wyprýsstěná w Rági Pjsma Swatého, otewřená od Duchu Swatého, a wsem Spasenj žádostiwým, a Mílosti BOžj žjžnjcým Srdcým gak každodenně Ráno y Wečer, tak také we wsselikých Potřebách, Křjžjch a Zsauženjch: Ano též při Zpowědi, Wěčeři(!) Páně, Nedělnjch y Swátečnjch Božjch Službách, k potěšitedlnému Vžjwánj Cjrkwe Augsspurského Wyznánj dokonalegi wydaná Skrze Eliásse Mlinarowjch, Měsstana Kežmarského. W Presspurku, v Frantisska Augustýna Pařsko, 1775.*

¹³ *Zřejmě Ručnj Kancyonáljk domownj y pocestný, s připogenau kraticčkau Knjžeczčkau Modliteb. W Presspurku v Frantisska Augustyna Patzko, 1775.*

¹⁴ *Nábožné a Horlivé Modlitby, Wraucné a skraussené ku Pánu BOhu Prošby a Žádosti obsahujcý, Wěrným Křestánům z Autorů Ewangelických k wsselikému Času spořádané k njmžto y Otázky Náboženstw Křestanského, a Pjsně K. Kasspara Motessického připogené gsau. W Presspurku, v Frantisska August. Patzko. 1778.*

¹⁵ *Perlička Djtek Božjch, Aneb Modlitby Pobožné Na dwanácte Czláneků Wjry Křestanské s přidánými pěknými Modlitbami a Pjsničkami složená. Pro Cjrkew Ewangelickau. W Presspurku (!), v Frantisska Patzko 1779.*

¹⁶ *Snad: Krátká Summa Biblické Hystorye, w njž se ty wěcy, které se w Cjrkwj Božj staly, od stwořenj swěta, až do rozšjfenj Náboženstw Křestanského, obsahuj: rozdelená na Kapitoly, a zepsana w kratických Otázkach a Odpowědech, k wzdělánj malých djtek. Přetlumocená z Uherského do Slowenského gazyku skrze M. T. S. Ss. K. [= Michala Tomka správce školy komlošské?] W Presspurku 1776. U Frantisska Augustýna Patzko. M.*

c) V roce 1782 se na jimramovském panství ke slavnostním přihláškám k helvetskému vyznání dostavila také dvacetiletá Terezie Kadlecová ze Spělkova. Na otázku, jaké je víry, odpověděla: „... že jak její rodiče, tak i ona je starobratrský český víry ...“ Na otázku, proč odstupuje od římskokatolické církve, odmítala zprvu odpovědět s tím, že by to komisi mrzelo. Až když k tomu byla donucena pravila: „... že to, co bych jim chtěla říci, stojí v 1. epistoletě sv. Pavla ke Korintským ve 4. kapitole, verše 1,2 a 3 ...“¹⁷

3. Způsob a čas četby

Ústředním médiem předávání obsahu křesťanské víry v duchu protestantské tradice byla po dobu více než sto padesáti let, jak jsme již naznačili, rodinná „katecheze“. Zpravidla šlo o vyprávění Ježíšova příběhu a svědectví pro jeho význam (byť se zdá, že se velké oblíbenosti těšily i narativní celky z Pentateuchu a Samuelových či Královských knih, zmiňovaná je hojněji rovněž postava Jobova ad. – na řadě míst se četl Komenského Manuálník¹⁸ či podobné biblické sumáře). (Většina postil, které níže zmíníme, je komponována podle starocírkevních perikop, takže lze důvodně předpokládat znalost těchto textů.) Věrouka se tedy šířila především „vertikálně, z generace na generaci“.¹⁹ K čemuž je třeba dodat, že hlavním aktérem v procesu předávání nemusela být vždy bezprostřední generace či nejbližší příbuzný. „Katechezi dětí“ se mohl věnovat prarodič, ale i starší sourozenec či třeba strýc. Výjimečný není ani případ podruha v roli učitele či hospodáře převádějícího k evangelické víře svého služebníka.

Běžným bylo nabývání gramotnosti na evangelických náboženských textech. (Václav Stračka z odlehlejší vysočinské samoty si od Tomáše Přibyla z Radlic vypůjčil kancionál pro svou dvanáctiletou dceru a učil ji z něj číst.)²⁰

Dalším „nástrojem zvěstování“ byly samozřejmě také sousedské konventikly – ostatně označované samotnými evangelíky jako „čtení“, při kterých právě nad knihou docházelo k výměně náboženských zkušeností

¹⁷ ILJA BURIAN – JIŘÍ MELMUK – EVA MELMUKOVÁ-ŠAŠECÍ (eds.), *Evangelici v rané tole-
ranční době. 1–8*, Praha: Oliva, 1995–1996, s. 136.

¹⁸ *Manualnjc. Aneb Gádro cele Bibl Swate. Summu wsseho co Bůh Lidem I. k Wěřenj wygewil. II. k Čziněnj poručil. III. k Očekáwánj zasljbil. Plně a gasně obsahujcj. Mjsto nowé swjce sedjcým gessně w temnostech zpusstěnj swého Cyrkwe České ostatkům podané | Léta M. DC. LVIII. [=1658.] (Wytlačeno w Amsterodámě w Gabriele a Roy w Létu vpěnj nasseho | Příd BeránkV Kryste | swé spas | Hněw k CyrkwI w Ltost pro Měň zas [=1658.]*

¹⁹ JAN KUČERA, Příspěvek k problémům lidového náboženství v 17. a 18. století, *Sborník historický* 23 (1975), s. 5–35, zde 8–9.

²⁰ MACEK, *Praxis pietatis haereticorum*, s. 218.

a vzájemné komunikaci osobního i společného náboženského příběhu. Opakovaně se setkáváme s osobami, které se těšily šíře uznávané autoritě a byly i z větší dálky zvány k předsedání místní societě. Průběh samotné komunikace neznáme, samostatné (originální) ucelené zvěstování bylo asi spíše výjimkou. Těžko lze rovněž odhadnout pravidelnost schůzek, ta však zřejmě vyplývala z povahy věci. Těchto shromáždění se účastnil spíše menší počet lidí, kolem dvou desítek, a různě se maskovali, např. v Rychnově u Houserů v čp. 43 předstírali střihání vlasů a vousů.²¹

Kázání ordinovaného duchovního bylo sváteční výjimkou, ke které docházelo zřídka, jednou, maximálně čtyřikrát do roka, a to jen na křížovatkách cest více predikantů, jakou byla kupříkladu v 17. století Praha.

Podle dostupných pramenů však nejčastěji četl jednotlivec či malá rodinná skupina. Osobní spirituální praxi popisuje zřejmě docela výstižně Tomáš Juren: „Dostal jsem náhodou Manuálník do rukou, v kterémž sem k svému potěšení rád, však ale v skromnosti na větším díle buď v lesi aneb někde na poli čítával.“²² Nebo: ve vesnici Vrbice šel za svítání zkontrolovat krajský římskokatolický misionář starce Zmlsala, jestli koná svou pravidelnou ranní pobožnost opravdu nad knihami, které mu předchozího dne předložil ke kontrole. Nalezl však jiné knížky, které zabavil.²³ Pavel Ševců ze Lhoty za Machovem vypověděl, že každou neděli nahlas své rodině četl a pak s negramotnou manželkou zpívali. Stejně i Jan Lelek z Lužce nad Cidlinou: „Tak někdy v neděli sem sobě některej výklad pročtel.“²⁴

Četba se tedy odehrávala jako součást každodenní pobožnosti – ráno či večer a pak příležitostně ve dnech pracovního klidu. Místo čtení se odvíjelo od toho, kde byla kniha uchovávána, tedy buď v domě či v přírodní skrýši.

Ceny jednotlivých titulů se v různých krajích lišily, přesto např. výše uvedený příklad humpoleckých tajných evangelíků dokládá, že i nemazetní (námezdní dělníci či pastýři) byli ochotni obětovat nemalou finanční

²¹ JOSEF CHALUPNÍK, Z osudů evangelického lidu na bývalém panství rychmburském od dob husitských až do vydání Tolerančního patentu, in KAREL ANDERLE – JOSEF CHALUPNÍK – FRANTIŠEK ŠÁDEK (eds.), *Z roboty ducha k svobodě. Tři obrazy z dějin prvního českého tolerančního sboru evangelického Krouna a evangelického živilu na bývalém panství rychmburském*, Krouna: Nákladem českobratrského sboru evangelického v Krouně, 1931, s. 15.

²² TOMÁŠ JUREN, *Paměti kantora Tomáše Jurena. 1750–1827*, dle rukopisu ed. Kliment Čermák, Čáslav: nákladem vlastním, 1904, s. 10. Více k četbě a především vlastní tvorbě této výjimečné postavy in SIXTUS BOLOM, *Tomáš Juren. Toleranční doba na Vysočině a hudba srdce*, Brno: Sursum, 2008.

²³ ANTONÍN PODLAHA, *Z dějin katolické reformace ve století XVIII. Působení misionářů. Sborník historického kroužku 5 (1904)*, s. 45–50.

²⁴ VLADIMÍR KOBLÍZEK, Český venkov a kniha, in JAN TYDLITÁT (ed.), *Východočeská duchovní a slovesná kultura v 18. století. Sborník příspěvků ze symposia konaného 27.–29. 5. 1999 v Rychnově nad Kněžnou*, Rychnov nad Kněžnou: Albert, 1999.

částku na opatření nového titulu. Jednotlivá rodina měla pravděpodobně kolem pěti knih, v rámci místní society snad existovala jakási knihovnička, ze kterých si zřejmě tajně evangelíci půjčovali, takže v některých staveních bylo zabaveno až – na tu dobu neuvěřitelných – dvacet knih. Vyskytují se rovněž případy, že se několik lidí složilo na zakoupení jediné knihy, která pak mezi nimi kolovala. Přesto byl počet titulů, které měl jednotlivec k dispozici, značně omezen.

Nastupoval proto zřejmě fenomén známý z německých pietistických kruhů, totiž tzv. intenzivní četba.²⁵ Jednotlivec četl nahlas. (Tak byl také mnohdy odhalen.) Četl totéž neustále dokola. Těžko odhadnout, zda byla středem jeho četby bible, měl-li ji. Pravděpodobnější se jeví kancionál. Četba byla aktem, projevem, nástrojem jeho víry. Učil se samostatně hledat význam textu. Pohyboval se na hranici, kdy mu přečtené bylo na jedné straně absolutní pravdou, na straně druhé jej vedlo k vlastnímu kritickému poměřování jiných církevních konceptů. Naprosto běžně měl usvědčený kacír doma i pravověrnou římskokatolickou literaturu, a to nejen k zamaskování skutečného přesvědčení, musel tedy umět poměřovat a srovnávat. Každá kniha se tajnému evangelíkovi zároveň stávala katechismem. Často si při vlastních výpovědích pomáhal referenčními citáty – z Písma či jiné literatury. Kniha a její četba nastoupily na místo kázání. Čtenář si byl zvěstovatelem, vykladačem i tím, kdo si přečtené přisvojoval. A konečně svou četbou, svými knihami, vyjadřoval i vztah k minulosti – součástí paměti rodiny byl rovněž vztah ke knihám, jejich předávání. Čtení zakládalo čtenářův (kacířův) pocit odlišnosti.

4. Skladba četby a pokusy ji nahradit

Celkem výstižný žánrový výčet podává Antonín Koniáš (1691–1760): „Kdyby skryše a sklepy, truhly a almamy, kdyby komory a špýchary mluvití mohly, ukázaly by nám několik pikhardských zapovězených biblí. Kdyby se všechny došky rozpadnouti mohly, vypadly by z nich postily jednoty bratrské. Ještě v jarmarách se skrývá katechismus jednoty bratrské, modlitby a písne Žitavské, Trnavské i Drážďanské.“²⁶

²⁵ Srov. např. ROLF ENGELSING, *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500–1800*, Stuttgart: Metzler, 1974. MARIE-ÉLISABETH DUCREUX, Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacírství v Čechách 18. století, *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 32/1–2 (1992), s. 61.

²⁶ *Zlatá Neomilné Ržjmsko-Katolické Prawdy Dennice Na Wegročnj Slawnosti Swatých a Swětic Božjch w Epistolnjch Ržečjch Které y k Nedělnjm Epistolám dlé prwnjho Regstřjku přiwlastniti se mohau Swětlymi Pjsma S° Dúwody Gednosworným Swatých Orciůw Swědectwjm se wygasňugjcy; Zawedené w temmostech bludu Dusse Swětlem samo-spasytedlné*

Zabavené knihy lze rozdělit především podle stáří, proveniencie a žánru. Zatímco poměr tisků (a s odstupem i autorů) předbělohorských a emigrantských (a překladů) se postupně logicky mění ve prospěch knih tištěných v zahraničí, zůstává žánr knih vlastně stále stejný. Vedle částí či celé bible nacházíme nejčastěji díla, která obsahují v jednom svazku modlitby, písně i věroučnou část (různé formy nábožensko-vzdělavatelné literatury – *Erbauungsbücher*) a dále pak samostatné kancionály, postily,²⁷ katechismy, sbírky modliteb, věroučné spisy, knihy historické a knihy časové. Svým konfesním původem se jednalo o tituly utrakvistické (Kliment Bosák), luterské (postila Martina Philadelpha Zámorského, Johanna Spangenberg – postila a *Summaria*, Philip Kegel, s odstupem Luther, Johann Arndt, Johann Gerhard, A. H. Francke, Mathias Höe – pietistická literatura tvoří výrazně větší složku, spíše se řadě knih dostalo reedice v pietistických tiskárnách), reformované (především katechismy J. T. Elsnera) a bratrské (Kralická bible v hallských vydání, Strejcovy žalmy či Matouš Konečný). Zřejmě naprosto největší obliby se těšila díla Václava Kleycha a Kašpara Motěšického (Ruční knížka, Nábožné a horlivé modlitby), která právě v sobě zahrnovala modlitby, písně i instrukce pro život z víry. O tisk evangelických knih v češtině se starali jednotlivci, emigrantské obce, pietističtí misionáři i protestantské panovnické domy, které tak ovšem sledovaly vedle náboženských zájmů i zájmy politické (Žitava, Berlín, Halle /Saale/, Dráždany, Lešno, Prešpurk).

Porovnáme-li fragmentárně zachované soupisy zabavených knih v druhé polovině 18. století, můžeme přibližně říci, že se v kacířských knihovnách zpravidla nejhojněji objevovala díla těchto autorů: Kliment Bosák (zemřel 1530), Johann Spangenberg (1484–1550), Jan Stráněnský

Wjry oswjucujcý; Někdy od Dwogictihodného Kněze Krystoffa Pflaumera z Towaryšstwa Pána GEژیsse w Prátelském Rozmlauwánj předstawená; Nynj pak od gednoho téhož Towaryšstwa Kněze w Episttolnj Wyswětlenj rozssýřená. Milým Wlastencům Misto bludných Kněh obětowaná S Dowolenjm Duchownj Wrchnosti. Wytisštěná w Praze w Joachyma Kamenického L. 1728.

²⁷ „Zachované výtisky postil středověkých i pozdějších ukazují, že šlo o knižní produkty jednak nijak laciné, jednak neobyčejně vážené a po generace v rodinách užívané, často až do krajního opotřeбенí. Byla období, kdy žánr kazatelské prózy literární tvorbu přímo ovládl, zvláště zřetelné je to ve století osmnáctém. I v pokatolických pobělohorských českých zemích působila v tomto ohledu tradice reformační, protestantská: soudilo se, že čtení vymyšlených, zábavných a dějově vzrušujících příběhů se hodí tak nanejvýš pro dospívající mládež a pro slabé pohlaví; seriózní muž, vědomý si svých životních cílů a úkolů, chtěl číst něco vážného, něco, o čem může uvažovat a rozprávět se stejně seriózními a odpovědnými lidmi; hledal pro četbu něco, co podávalo životní návod a co ho nejen vytrhávalo z všedního koloběhu, ale dávalo mu i odpověď na věčné existenciální tázání konečného, smrtelného lidského jedince.“ ALEXANDR STICH, *Jazykověda – věc veřejná*, Praha: Lidové noviny, 2004, s. 210–211.

(1517, zemřel po 1585), Johann Habermann (1516–1590), Martin Philadelphus Zámorský (1550–1592), Jiří Strejc (1536–1599), Johann Arndt (1555–1621), Havel Žalanský (1567–1621), Matouš Konečný (1569–1622), Jiřík Dykastus (1560–1630), Jan Rosacius Hořovský (1581–1632), Jiří Třanovský (1592–1637), Matthias Höe von Höenegg (1580–1645), Jan A. Komenský (1592–1670), Kašpar Motěšický (1651–1689), Johannes Miller (zemřel po 1710), Jan Achilles, Filip Kegelius, Eliáš Mlynárových (též Mlynář, Molitoris) (1670–1720), Václav Kleych (1678–1737), Heinrich Milde (1676–1739). Dále Melantrichova vydání bible, různé předbělohorské vydání Kralické bible a zejména hallská vydání (1722, 1745, 1766). Samostatně pak Nový zákon v Kleychově edici (1720) a dále pak znovu jeho hallská vydání. Z jednotlivě vydávaných biblických knih nejčastěji Žalmy, Sírachovec, Přísloví a evangelia. Z homiletické literatury byly kacířům zabavovány zvláště často: postila třebíčského správce sboru Jana Kapity (asi 1548–1589), Postila česká Johanna Spangenbergova a norimberské vydání Postily Jana Husa (1564), různá vydání Kapitovy postily (1586, 1615) a díla Martin P. Zámorského, Václava Štefana, Havla P. Žalanského, Matouše Konečného, Filipa Kegelia, Kašpara Motěšického. Z kancionálů sbírky Tobiáše Závorky Lipenského, Jiřího Třanovského, Johanna Millera, Jana A. Komenského, Jiřího Sargánka a Johanna Eichhorna (překlady Michala Laniho). Různé katechismové přívažky byly většinou součástí zpěvníků či (jiných) modlitebních knih. Hojněji se vyskytoval Lutherův Malý katechismus v úpravě Jiřího Ambrozi a později díla Jana T. Elsnera. Ze spirituální literatury překlady Praxis pietatis Lewise Baylyho (s Komenského i Elsnerovou předmlouvou). Z modlitebních sbírek kniha Kaspara Neumanna a anonymní Křestianská Sskola Modlenj (poprvé 1553)

Pozoruhodný literární zjev představovaly rukopisné písmácké sborníky, do kterých si tajní evangelíci opisovali především písně, ale také části modliteb, postil a historických spisů (zvláště Havla Žalanského). Právě tyto výbory alespoň částečně naznačují okruhy témat, které tajné a později tolerované evangelíky zajímaly. (Opisování neustalo po celé 19. století.) Zřetelně často se objevují písně o přípravě na smrt, písně o nebeském životě a písně o rádném křesťanském životě. Obliby se ovšem těšily i písně o Mistru Janu Husovi, kupodivu také exulantské písně s jejich nářkem nad rodnou zemi, písně shrnující biblické příběhy i parafráze Desatera a modlitby Páně. Výrazně specifické jsou písně o „pravdě Kristově“ či různá podobenství o Babylóně a vysvobození z něj. Většina autorů takových sborníků nám zůstává anonymní, z těch známých jmenujme příkladem Řehoře Jakubce Olešnického, který byl rovněž autorem jedné z posledních žádostí o náboženskou svobodu určených císaři Josefu II., či již zmiňovaného Tomáše Jurena.

Pražské arcibiskupství distribuovalo mezi své duchovní od roku 1733 vzorový výslech kacířů, který se již ve čtvrté otázce ptá po vlastněných knihách.²⁸ Kniha tedy dělá kacíře. Kniha je důkaz. Rouhačství lze totiž dokazovat jen obtížně, stejně tak účast na kacířském shromáždění. Vlastnění knih je oproti tomu důkaz spolehlivý a nepopíratelný. Podle trestního zákoníku císaře Josefa I. (1708) je kacířem svůdce, prodavač a pašerák zakázaných knih. A kacířství je *crimen contra statum*,²⁹ což je možné trestat i smrtí. Ostatně podle usnesení tridentského koncilu, která v Čechách vstoupila v platnost roku 1605, hrozilo držitelům, čtenářům i posluchačům zakázané kacířské literatury vyobcování z církve. O případném opětovném přijetí exkomunikovaného musel rozhodnout biskupský soud a dotyčný musel projít velmi přesným rituálem, který vrcholil vyznáním podle Pia IV. a za něj ovšem musel exkomunikovaný zaplatit stanovenou taxu. (Bez existence v římskokatolické církvi nebylo možno existovat ani ve státě.)

24. dubna 1633 napsal židlochovický farář Jan František Vendský olo-moucké konsistoři o Nosislavských: „... bludaři tu mají velmi mnoho knih, ze kterých se jako z troudu rozdmýchává jejich blud a zatvrzelost ... měly by se jim bez odkladu odejmout ...“³⁰ Podle jiných představitelů římskokatolického kléru kniha dokonce kacíře vytváří: Diecézní misionář Antonín

²⁸ MARIE-ELIZABETH DUCREUX, *Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, in *Česká literatura doby baroka. Sborník příspěvků k české literatuře 17. a 18. století* (Literární archiv 27 /1994/, s. 61–79.)

²⁹ MARTIN SVATOŠ, *Knihy zabavené přičiněním misionáře Antonína Koniáše S. J. na opočen-ském panství na jaře roku 1733 a jejich čtenáři*, in TYDLITÁT (ed.), *Východočeská duchovní a slovesná kultura v 18. století. Sborník příspěvků ze symposia konaného 27. – 29. 5. 1999 v Rychnově nad Kněžnou*, s. 264–382.

³⁰ Citováno podle FRANTIŠEK KLEIN, *Čtení o minulosti nosislavské. Prameny a příspěvky k dějinám a rodopisu jihomoravského městečka Nosislavě se zřetelem k poměrům na celém bývalém panství židlochovickém*, výtiskla knihtiskárna Konráda Kovalíka v Židlochovicích, 1940, s. 10. Srov. Misionář P. Jakub Firmus napsal: „Staré i nové knihy kacířské, čtené i zpívané v soukromí, jsou příčinou přetrvávání kacířství ...“ A jezuita P. František Mateřovský: „Prohlídky a vyšetřování, která jsem vedl poslední dobou, mne nutí dosvědčit záluďný růst kacířského hříchu, který se vkrádá do Prahy a na různá místa diecéze ... a především pak je vidět skutečný kořen veškerého zla, jímž jsou kacířské knihy, v Čechách se množí a ukrývají na nejrůznějších místech. Jsou zděděny po předcích a v počtu ještě větším přinášeny z kacířských krajín. Nejúčinnějším prostředkem je zničit je ...“ AUGUSTIN NEUMANN, *Prostonárodní hnutí dle podkladů konsistoře královéhradecké. I*, Hradec Králové: Tiskové družstvo, 1931, s. 161. Podle DUCREUX, *Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století*, s. 59. Ostatně Antonín Koniáš, Jakub Firmus, Matěj Třebický, Adam Poustka a František Mateřovský jsou patrně (i díky Jiráskovu Temnu) nejnámějšími českými „rekatolizátory“.

Koniáš se domníval, že kdyby nebylo knih, nebylo by ani kacířů³¹ – naopak negramotnost byla mnohde postačujícím důkazem pravověrnosti. K tomu připojme referenci historika Antonína Podlahy (1865–1932): „I jen jedinká kniha bludná, jsouc v rodině opět a opět předčítána, vstúpila v mysl čtoucíh a poslouchajících tolik bludného přesvědčení a předsudků, že zmařití mohla veškerou námahu kněží katolických. Odtud vysvětliti si možno oprávněnost úsilí missionářů, směřujícího k vyhlazení bludných knih.“³²

Výstižně římskokatolické pojetí hereze vyložil v jednom ze svých kázání jihočeský kněz Ondřej František Jakub de Waldt (1683–1752) „Aj, to jsou již písmáci! Tuť již sami sobě dlé zdání a conceptu svého i ty taky nejhlubší tajemství, které i v tom učení bez zvláštní milosti Ducha Svatého vyložiti nemohou, vykládati budou ...“³³ Ostatně majitel dobré bible, i misionářem podle přesných pravidel opravené bible, měl být upozorněn, že bible v národním jazyce není slovem Božím, nýbrž tím je pouze Vulgáta, a pokud by z ní majitelé vykládali a veřejně četli, měla jim být zabavena.

Jen ve druhé polovině 18. století bylo na území pražské arcidiecéze zabaveno asi padesát tisíc kacířských knih. Proto se stále častěji objevovaly pokusy užít knih i jako nástroje pravověrné konverze, resp. vyměňovat lidem kacířské knihy za knihy dobře římskokatolické. A to za knihy i co nejvíce podobné: vzhledem a tematickým obsahem. Tak byla napodobována právě produkce žitavská, lipská i hallská. Např. Antonín Koniáš nebyl jen autorem Klíče kacířské bludy rozvírajícího a zavírajícího, ale i vlastní Postilly, aneb celoroční vejkřadové (1740) – žánru od 16. století výrazně protestantského. A v předmluvě doporučuje dokonce i soukromý domácí způsob čtení („... nejenom v Chrámích Božích veřejně ... nýbrž i v pohodlný čas spasitelně ...“) – tedy něco také veskrze protestantského.

5. Recepte četby

Obsáhlejších a strukturovanějších věroučných výpovědí se od tajných a tolerančních evangelíků zpravidla nedočkáme, byť výjimky potvrzují pravidlo.

³¹ HYNEK BOUCHAL, Ničení knih v Koniášových textech, in TYDLITÁT (ed.), *Východočeská duchovní a slovesná kultura v 18. století: Sborník příspěvků ze symposia konaného 27. – 29. 5. 1999 v Rychnově nad Kněžnou*, s. 103–114.

³² PODLAHA, *Z dějin katolické reformace ve století XVIII. Působení missionářů. Sborník historického kroužku* 6 (1905), s. 176.

³³ Ondřej F. J. de Waldt, Kázání na den svatého Jakuba většího, apoštola Páně. Citováno podle KOBLÍZEK, *Český venkov a kniha*, s. 93. Srov. též Ondřej František Jakub de Waldt (1683–1752) a jeho doba. *Symposium věnované osobě, dílu a době píseckého rodáka, faráře, kazatele a literáta*, Dobř: Římskokatolická farnost Dobř, 2005.

dlo.³⁴ Znovu a snad ještě výrazněji platí také zde pravidlo, že otázka určuje odpověď. Vyšetřovatelé tajných evangelíků měli poměrně jasnou představu, co je to lutriánské či husitské kacířství, a k potvrzení této své představy neváhali použít dostupných prostředků, i z tohoto důvodu se většinou setkáváme především s negací římskokatolické náboženské praxe: poutí, postů, památky svatých a modliteb ke světcům, modliteb za mrtvé, modliteb růžence, očistce, životních způsobů duchovních, papežství apod. Vedle negativních výpovědí převládají požadavky na vysluhování pod obojí způsobou a zdůrazňování dvou svátostí. Přestup k evangelické církvi či odchod do exilu je často uvozován nouzí o spasení³⁵ či odkazem na Písmo (zde se opakovaně vyskytuje citace verše z epištoly Galatským, který máme v titulu tohoto článku) a zároveň podpírán již výše zmiňovanou rodinnou výchovou.

³⁴ „My všickni bratří v Kristu Ježíši a náboženství evangelického vyznalí křesťané z obcí těchto: Hoře a dole Štěpnice, Víchová, Valteřice, Rychlov, Benecko, Lhota, Poniklá, Roudnice, Jestřábí, Křížlice, Mříčná, Hrabačov, jejich hraběcí excelenci z Harrachu, panství jilemnického přínaležející poddaní, vyznáváme tímto listem, kterak nám náš nejmilostivější císař a král, Pán a země kníže do milostivých patentů vydati ráčil, aby jeden každý věrný poddaný v dědičném království českém své náboženství totiž římské, augšpurské a helvetické provozovati mohl, a když od jednoho náboženství 100 familií se vynacházeti bude, jednoho kazatele Božího slova sobě povolati mohou. Pročež my při konci tohoto listu všickni bratří pospolu Pane Otče duchovní věděti dáváme, a pro lásku Boží žádáme, aby nám v tom za zlé neměli, naše víra jest tato:

My vyznáváme snešení apoštolské ve dvanácti článkách a z nich jeden nevy pouštíme, a že Kristus Pán s námi do skonání světa jako Bůh a člověk zde na světě přebývá, a že on nenávidí hříčů a že je všemohoucí Pán, a že všechny chce spasiti, a že za všechny lidi umřel, netoliko jen za vyvolené, a svatou Večeři Páně přijímáme v lámání chleba, a že tu spolu Bůh a člověk Kristus přítomný v lámání chleba, kříže neděláme a nosit ho před sebou nebudeme, zvonu to my nepotřebujeme, a to proto, kdo neposlechne hlasu Hospodinova, kterýž hřímá na nebi, ten ani zvonů neposlechne. Co se týká ofery, to my kupectví v chrámu Páně netrpíme, ale chleba a víno sv. Večeře Páně koupíme, svíčku nechceme, nebo Bůh jest věčné světlo, latinskou řeč taky ne. Sumou: co není v zákonu Páně vepsáno, to my nedržíme, ale ty, které nám sám Pán Bůh v Písmě svatém ukazuje, to my věříme, a to proto vědět dáváme, že my jinšího kazatele Slova Božího nemůžeme přijíti pro tvrdost lidu.“ (27. listopadu 1782, Jilemnice) Citováno podle BURIAN – MELMUK – MELMUKOVÁ-ŠAŠECÍ (eds.), *Evangelíci v rané toleranční době*, s. 29–30, 230–233.

³⁵ Srov. životopis Tobiáše Bernarda. „... Bernert jim smele odpověděl: My nejsme žádní zloději. Kdybyste věděli, kdo jsme a kam jdeme, šli byste s námi. My jsme lidé, kteří hledají své spasení. Opouštíme hřích a chceme žít poctivě. Vy o tom tady v Čechách málo víte. Myslíte si, že vám svatí pomohou dostat se do nebe. Ale ti, pokud tomu tak skutečně je, dosáhli svého spasení pouze z milosti. A vy žijete v neřestech a vzdalujete se od Boha stále víc. – Bernert jim pověděl ještě více o těchto věcech, když o ně projevilí zájem. Jeden z těch mužů pravil: Chraň Bůh, abych takové lidi zdržoval a jim v jejich předsevzaté cestě překážel!“ Citováno podle ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století*, s. 302.

Jak tedy působilo Písmo a jeho komentáře (ať již v podobě postil, kancionálů, katechismů, modlitebních sbírek či nábožensko vzdělávatelné literatury) v rukou kacířů 18. století? Před jakékoli konstatování předešleme, že stupeň poznání pramenů i jejich zmiňovaná povaha, nám umožňují výpověď velmi omezenou. Snad lze říci, že většina výpovědí tajných a tolerančních evangelíků zůstala na povrchu reformační teologie, ale přesto ve zřetelné reformační lince.³⁶ Jen těžko by však pouhé rodinné tradování jakési odlišnosti bylo s to přetrvat stopadesátileté místy značně život ohrožující protivenství, resp. pouhý nesouhlas by jistě nevedl do nezajištěné emigrace a k vystavování se politickým, společenským a hospodářským postihům.

Martin Nádvorník z Petroupíma při tolerančních přihláškách vypověděl: „Rodiče mně zanechali knihy, v kterých jsem četl a se cvičil, cvičení jest to, že máme pod obojím přijímati.“ Vojtěch Škvor z Čerčan na otázku, proč pochybuje o víře katolické vypověděl: „Že nám nedali prve knihy a Zákon Páně čísti...“ Jiří Skrčený z konopištěského panství na otázku: „Když vás tak a tolik shromážděno bylo, jaké tehdy jednání a jaké rozmlouvání mezi váma jste měli?“ Odpověděl: „O tom nám vyhlášeným Patentu jsme mluvili, a já jsem hned vyndal ven knihu, totiž Zákon Páně z Hally Magdeburské, s nákladem Wiesenhauser, druhou Řeči evangelické bez autora, třetí Danielovy prorocství bez authora, všechny vyndal jsem najednou; Mrackej vzal Danielovo prorocství a začal v ní číst, aby jsme všichni slyšeli, já jsem vzal druhou, totiž Evangelické řeči, a četl jsem dvanáctej artikul víry, Zákon Páně ale dal jsem zase do almárky.“ Anebo Havel Klaus z Čerčan na otázku, co jej pohnulo k odstupu od římskokatolické církve, odpověděl: „... nic jinšího, než ty písničky Motěšický, které jsem si tůze do mého srdce vzal, mě nepohnulo ...“³⁷

Patrně však můžeme tvrdit, že to byla kniha, co působilo, co zřetelně napomohlo přežití, co napomáhalo udržení protestantismu v Čechách a na Moravě. Ač jsme se výše pokusili sestavit, byť neúplný, seznam četby tajných evangelíků, neposkytují nám dochované výpovědi při výsleších či tolerančních přihláškách dostatek materiálu pro výzkum vlivu konkrétní četby na věroučné smýšlení. Z výpovědi „mám doma Motěšického“ nelze usuzovat žel na víc než na to, že toto dílo bylo rozšířeno a čteno. Ovšem předpoklad, že majitel oněch sto šedesáti modliteb Motěšického je četl po

³⁶ Českým (reformačním) specifíkem je zdůrazňování dobrých skutků, resp. jednota vyznání a životní praxe. „Když nejsou u nějaké víry žádné dobré skutky, tak mne žádná nespasí.“ (Pavel Plucar, Brandlín) Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Morava, kraj II. Jihlava, 1987.

³⁷ Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781–1782, země Čechy, kraj 8 Beroun, 2. oprav. vyd., Telč: Veritas, 2008.

několik let, alespoň přece jen z části naznačuje, jaké mohlo být čtenářovo věroučné smýšlení. Teologickými zdroji Motěšického byl Luther a zejména Komenského Praxis pietatis. Motěšického Ruční knížku lze chápat jako modlitebního průvodce smrtí, hříchem, pokušením, manželstvím, výchovou dětí, vojáka před bitvou, kupce, který rozkládá své zboží, ale i křesťana v krajině modlářské. Již jen jazykové figury výrazně rozvíjejí subjektivní spiritualitu – většina modliteb je v první osobě singuláru. Zároveň jsou to modlitby výrazně biblické, rozvíjejí a varíují verše z různých částí Písma, samozřejmě nejhojněji z žalmů. Součástí knížky je ovšem i stylizovaný rozhovor modlitebníka s Kristem – v jeho stínu se ostatně modlitebník chce skrýt.

I další výjimečné stopy působení knih samozřejmě potvrzují pravidlo. Např. verš hojně rozšířeně písně „kdo by nebral z obojího, boj se pekla hořícího“ zřetelně ovlivnil myšlení evangelíků o nutnosti přijímat večeri Páně pod obojí způsobou. Nebo touha tolerančních evangelíků po vysluhování večere Páně kvašeným chlebem, „chlebem jaký má sedlák na stole“, je patrně důsledek doslovného čtení biblického textu, ve kterém se o oplatce nic nepíše.³⁸ Na druhou stranu biblické citáty (často s udáním verše), které zaznívají v memoriálech požadujících náboženskou svobodu, při tolerančních přihláškách i v prosbách o vyslání pastora, zřetelně ukazují na praktické komparativní užívání Písma. Např. nosislavští evangelíci užíli ve své petici, kterou předali císaři Josefu II. v květnu 1781, pětadvacet citací ze Starého i Nového zákona.³⁹

Leccos o užití Písma před rokem 1781 naznačují první měsíce tolerance, před příchodem luterských a reformovaných pastorů, během kterých zřejmě došlo k veřejné realizaci dosavadní skryté praxe, případně k jejímu zintenzivnění. Písmo bylo např. čteno při přástvě, zvuk kolovrátků pak přerušovaly debaty o přečteném a jednotliví účastníci navrhovali a hned i notovali zpaměti písně z kancionálů, které vykládaly či do-

³⁸ Srov. FERDINAND HREJSA, *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912, s. 638. Lámání kvašeného chleba se do Čech dostalo až s Bedřichem Falckým. I Jednota bratrská používala oplatku a vzpírala se změně. Při čtení ustanovení oplatku duchovní nelámali, teprve klečící lid dostával oplatky lámané. Byť se některé bratrské sbory v době těsně předbělohorské k užívání kvašeného chleba nakonec přiklonily, nezdá se příliš pravděpodobné, že by se tato tak krátká tradice ujala a udržela. Toleranční výzvy k lámání kvašeného chleba by snad ještě bylo možné připsat vlivu reformovaných predikantů z Horních Uher – ten ovšem nebyl tak veliký, aby se po Tolerančním patentu ono volání ozvalo napříč českými a moravskými kraji tak silně.

³⁹ Přetištěna v FRANTIŠEK BEDNÁŘ, *Zápas moravských evangelíků o náboženskou svobodu v letech 1777–1781. Prameny k dějinám tolerančního patentu*, Praha: Královská česká společnost nauk, 1931, s. 584–586.

tvářely přečtenou biblickou pasáž.⁴⁰ Komparativní či asociativní znalost Písma vykazují i biblické verše – jediná ozdoba tolerančních modliteben, které rovněž vybírali sami evangelíci.

6. Závěr

Snad tedy smíme říci: chápání českého evangelíka jako horlivého čtenáře Písma svatého je do značné míry určeno tím, že římskokatolická církev i o monokonfesijnost usilující stát zřetelně rozpoznaly, že protestantská kniha je jednou z hlavních příčin přetrvávání evangelického kacířství (zločinu proti státu), a tak se záhy zaměřily na její vyhledání a likvidaci. Kniha, o které bylo automaticky předpokládáno, že slouží k magisteriem neprostředkovanému výkladu Božích tajemství, se stala důkazem kacířství a její pouhé držení způsobem, jak kacíře rozpoznat.

Horno- a dolnouherští pastoři, kteří v polovině osmdesátých let 18. století dorazili na Moravu a do Čech, neusedli s členy svých sborů k jejich starým knihám, jak od nich bylo očekáváno. Naopak toleranční stát je donutil normalizovat četbu evangelíků a staré knihy nahradit úředně schválenými a konfesně určitými. Část písmáků se proto v následné rozčarované reakci utopila v tolerančních sektách a někdejší kancionály a modlitební sbírky jim časem nahradily spisy osvícenců a Národní noviny Karla Havlíčka Borovského. Je pozoruhodným jevem tolerance, že trvale zakotvili v Čechách a na Moravě jen ti z uherských pastorů, kteří dokázali nahlédnout spiritualitu někdejších tajných evangelíků a kteří je začali zásobovat nikoli konfesní literaturou, ale postilami a modlitebními knihami.

19. století znamenalo pozvolný, nikdy však úplný úpadek druhdy sevržené spirituality domácích pobožností. Z písmáků se stávali lidoví kronikáři a zakladatelé obecních knihoven. Na druhou stranu přinesla zvláště druhá polovina 19. století až neuvěřitelný boom desítek evangelických časopisů, novin i různých písmáckých pomůcek a postil (doposud zřejmě nejoblíbenějšího českého protestantského žánru), kterým ovšem spolehlivě začaly konkurovat různé historické spisky obracející pozornost českých evangelíků k jejich slavné husovské minulosti. Teprve mladší učitelé Husovy fakulty shromáždění kolem Josefa L. Hromádky, případně později kolem Josefa B. Součka, a zvrat v podobě německé okupace roku 1939 přivedli tyto někdy trochu liberální i trochu nacionální české evangelíky znovu důrazně zpět k Písmu. Např. starozákonník Slavomil C. Daněk vyhlásil návrat k Písmu za jediný možný způsob vzdorování totalitě i za je-

⁴⁰ BURIAN – MELMUK – MELMUKOVÁ-ŠAŠECÍ (eds.), *Evangelíci v rané toleranční době*. 1–8, s. 309.

diný možný program duchovní obnovy.⁴¹ Toto biblické soustředění, dílem někdy možná rezignující na vnější politické události, pak vydrželo alespoň části českých protestantů i během čtyřiceti let komunismu a svým způsobem i Český ekumenický překlad je částečně pozdním dozvukem tohoto návratu písmáků.

Závěrem ještě zmíňme několik poznámek a odkazů k dalšímu bádání. Je třeba postupovat dále vypracováváním dílčích lokálních sond⁴² a souběžně rekonstruovat věroučný profil těch, kteří se mezi lety 1781–1783 přihlásili k některé z tolerovaných protestantských konfesí. Monografické zpracování si zaslouží i jednotliví písmáci (včetně rozboru tohoto pojmu),⁴³ zvláště pak se zřetelem na jejich četbu, resp. její vliv na jejich náboženské smýšlení.⁴⁴ Jen málo pozornosti bylo dosud věnováno rozboru účinků četby,⁴⁵ způsobu čtení, analýze samotných knih⁴⁶ a jejich jazykové stránce a působení exilových emigrantských obcí, které po několik generací domácí kacíře zásobovaly.⁴⁷ A nemnoho toho víme také o české protestantské čtenářské obci 19. a 20. století.

⁴¹ Srov. např. *Studie a texty Evangelické teologické fakulty* 11 (2/2007).

⁴² Jako jen např. in MACEK (ed.), *Po vzoru Berojských. Život i víra českých a maravských evangeliků v předtoleranční a toleranční době*.

⁴³ Srov. JANA NECHUTOVÁ, *Po vzoru Berojských*. Recenze, *Církevní dějiny* 4 (2009), s. 109–112 a MACEK, Kacíři, písmáci, daňkovci a společenství s příběhy, s. 23–46.

⁴⁴ Jako jen např. BOLOM, *Tomáš Juren. Toleranční doba na Vysočině a hudba srdce*. LUDĚK ŠMÍD, *Lidoví kronikáři středního Polabí. III. Písmácký kronikář Jiří František Čermák*, Poděbrady: Oblastní muzeum v Poděbradech, 1972. JAN BLAHOŠLAV ČAPEK, *Československá literatura toleranční 1781–1861. 1*, Praha: Čin, 1933. JAN BLAHOŠLAV ČAPEK, Některé doplňky k „Československé literatuře toleranční“, *Křesťanská revue* 48 (1981), s. 203–218.

⁴⁵ DUCREUX, *Knihy a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, s. 61–79. DUCREUX, *Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století*, s. 51–80.

⁴⁶ JAROSLAV ŠŮLA, *Četba tajných nekatoliků třebechovické farnosti v XVIII. století. Východočeský sborník historický* 4 (1994), s. 103–138. BLAHOŠLAV ŠPANIEL, *Staré knihy nosislavské, Jižní Morava* 36/39 (2000), s. 173–202.

⁴⁷ JAN MALURA – PAVEL KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky. Výbor z písní pobělohorských exulantů ze Slezska*, Brno: Host, 2004. JAN MALURA, *Duchovní erotika v Harfě nové Jana Liberdy a její biblické inspirace*, *Česká literatura* 52/1 (2004), s. 1–16. JAN MALURA, Jiří Sarganek – pietistický pedagog a spisovatel z Těšínska, in *Śląska Republika Uczonych – Schlesische Gelehrtenrepublik. 2*, Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2006, s. 137–156. JAN MALURA, *Kancionál Václava Klejcha a jeho místo ve vývoji české a slovenské hymnografie*, *Slavia* 75/4 (2006), s. 373–388. JAN MALURA, *Modlitby Kašpara Motěšického*, *Listy filologické* 126/1–2 (2003), s. 53–66. JAN MALURA, *Příchod milované bytosti*. Jan Liberda, *A2* 3/21 (2007). PAVEL KOSEK (ed.), *Ruční knížka. Kašpar Motěšický, Listy filologické* 126/1–2 (2003), s. 67–79. PAVEL KOSEK, *Jazyk kancionálu Harfa nová Jana Liberdy*, *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské university. A. Řada jazykovědná A 52/1*, Brno 2004, s. 95–108. PAVEL KOSEK, *O jazyce českého exilu 18. století (na ukázkce spisu „O obhájení učení evangelium svatého“)*, in *Přednášky a besedy ze 40. běhu LŠSS [Letní*

„... i kdyby sám anděl z nebe přišel ... nemohu jinak ...“

Ona tábořská žena z úst Eneáše Silvia Piccolominiho bibli pravděpodobně v životě v rukách nedržela, protože neuměla číst a zcela jistě si koupí takové knihy dovolit nemohla. Naše otázka tedy zní: Dovedli si kacíři 18. století stejně jako ona spolehlivě odpovídat na otázky z Nového i Starého zákona, resp. uměli si biblickou zvěst, evangelium, vykládat do svých životů a sytit se jím? (A modifikace této otázky na našeho současníka se nabízí.)

školy slovanských studií], Brno: Masarykova univerzita, 2007, s. 76–92. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století*.

Jak můžeme zachovat biblickou věrnost a zároveň číst bibli z pohledu své dnešní situace?¹

Gerhard Sauter

Zusammenfassung: **Wie können wir Schrifttreue wahren und zugleich die Bibel von unserer Situation her lesen?** Der Text erörtert das Rahmenthema der Konferenz („Die Bibel in der Hand des Volkes“) und knüpft an den Aufsatz des Autors an: „Die Kunst des Bibellesens“ (EvTh 52, 1992, 347–359). Wie kann man heute die Menschen zum „Leben mit der Bibel“ ermutigen – in einer Kirche, die sich vom Anfang in der Böhmisches Reformation an als ein aus dem Gehorsam gegen das göttliche Wort geborenes Volk Gottes verstanden wusste? In Zeiten der Unterdrückung und in Krisensituationen wurde die Bedeutung des Hinweises auf das „sola scriptura“ immer neu wahrgenommen. Die Schrifttreue bedeutet beides: die Treue der Schrift, der wir trauen. Die Treue gegenüber den biblischen Texten hält sich an ihr „Treuezeugnis“ und an die Erwartung, dass wir durch sie zur Erkenntnis und Erfahrung der Treue Gottes geführt werden.

I. „Bible v rukou lidu“

Božímu lidu je bible *svěřena* proto, aby ji mohl *společně číst*: toto přesvědčení sdíleli reformátoři se svými předchůdci. Jeho předpokladem byl překlad bible do národního jazyka. V Bratrské konfesi z roku 1535 se říká, že čtení bible v národním jazyce je potřebné, a to také pro vedení sborů v nauce i v životě.² Jak tomu dnes máme rozumět?

Přístup z pohledu dějin kultury, který už před několika desítkami let učaroval také teologii po celém světě, líčí překlad bible do národních jazyků jako počátek nějakého organického procesu: velmi rozmanitý a cizí soubor textů postupně zapustí kořeny v konkrétní kultuře, v její živné půdě vyraší, a pokud rozeseté zrno není zadušeno, vyrazí do květů – do nanejvýš rozdílných květů, podle daných životních okolností, někdy jsou to květy opravdu podivuhodné – a doroste, také na základě čtení bible, do plodů, které svými semeny a jejich rozšířením podnítí nový proces růstu. Tento

¹ Přednáška pro sympozium „Bible v rukou lidu“ na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze 21. listopadu 2008 při příležitosti výročí 90. let trvání Českobratrské církve evangelické, která vznikla 17. prosince 1918, bezprostředně po založení Československé republiky, sjednocením českých luterských a reformovaných církví.

² Bratrské vyznání (1535), I. O Písmích svatých, 4–5, in *Čtyři vyznání*, Praha 1951, s. 124n.

proces se dále množí a diferencuje v sociálních vrstvách podle toho, jak to odpovídá jejich různým životním podmínkám. Ty se střetávají na třecích plochách, někdy společně produktivně rostou, častěji se však rozcházejí.

Takové vylíčení však pomíjí mnoho z toho, co šlo s reformačními překlady bible ruku v ruce a nač bychom dnes mezi všemi dalšími okolnostmi neměli zapomínat. Čtení bible v národním jazyce stále více vstupovalo na místo *naslouchání*. Tuto změnu podpořilo také rozšíření biblí nebo částí bible, které bylo umožněno ve větší míře teprve knihtiskem od poloviny 15. století. Do té doby se biblické texty četly pouze nahlas, i před lidmi, kteří číst uměli a byli by si mohli texty přečíst sami. Předčítalo se ve společenství tak, jako se četla různá sdělení, a tak to bylo také slyšeno. Co všechno se změnilo, když si každý četl pro sebe, nejprve ještě nahlas před ostatními, ale pak už jen potichu, nebo dokonce v mlčenlivém osamění? Ve staré Jednotě bratrské, v 16. století, se doporučovalo nečíst bibli o samotě doma, snad proto, že se tím poškozují sborový život: *koinónia* jako společenství věřících, které neexistuje pouze při bohoslužbách, ale také ve všedním životě. V některých případech bylo patrně soukromé čtení bible dokonce zakázáno. Ve sboru se již z bible sice nejen *předčítalo*, ale i když se bible četla *společně*, pak se měla číst přece jen tak, aby z ní bylo slyšet evangelium, aby vešla do povědomí jako zvěst o Božím příchodu k nám lidem a o jeho jednání při nás. To je třeba mít na paměti.

Možná ještě silnějším rozchodem s tradicí, než byl přechod od slyšení ke čtení, bylo to, že bible již nebyla svěřena jen v ruku kléru. Reformační překlady bible byly neseny myšlenkou, aby byla bible „předána do věrných rukou“ Božímu lidu a aby v něm přišla „do dobrých rukou“, neboť někomu něco „svěřit“ znamená klást mu to na srdce a očekávat, že se prokáže jako hoden takové důvěry. *Božímu lidu se tedy důvěřovalo, že dokáže bibli věrně uchovávat – a to znamená: nechat to, co v sobě bible skrývá, volně působit, a tedy nebrat to do vlastních rukou*. Tak se bránilo ztrátě důvěry, kterou tento lid zažíval, když začalo jednat a rozhodovat vedení církve, na dálku řízené z Říma, a to způsobem, který příliš často zraňoval nebo potlačoval důvěru ve výslovnou Boží vůli a v Boží soud a záchranu. To se může stát v římském katolicismu, tedy v hierarchicky strukturované církvi, stejně jako v základnových společenstvích nebo v reformovaných, presbyterně a synodně uspořádaných církvích, k nimž lze počítat také České bratry v jejich dlouhých dějinách. I tato otázka důvěry nás proto bude provázet dále.

Na počátku svého čtení bible se asi někteří členové sboru cítili jako v příběhu o letnicích, kdy se poutníci z mnoha zemí při apoštolském kázání z Ducha podivovali nad tím, že „o velikých skutcích Božích“ slyšeli ve svých

vlastních, tak odlišných jazycích (Sk 2,11). Nyní četly sbory o důležitých, zaslíbení plných Božích činech ve *svém* jazyce. O nich a o jejich dopadech četly i v mnoha jiných biblických textech, o nichž nejen slyšely, ale také je měly před očima. Četly o Božích skutcích v mnoha příbězích, zákonech, proroctvích a mudroslovných výrocích, z nichž mnohé jistě ještě nikdy neslyšely. Mohly rozumět všemu, co četly? Co z toho zaslechly?

Jako pomůcky pro lepší porozumění byly psány úvody nebo vysvětlující pasáže, které se k překladům bible přidávaly. Martin Luther nikdy nedával své překlady – nejprve jednotlivých biblických knih, pak celé bible – bez předmluv, které nejsou jen pouhými úvody. V předmluvě ke své velké sbírce kázání, k církevní postile (1522), chce ukázat, „co má člověk hledat a očekávat v evangeliích“³, například v Ježíšově kázání na hoře, které je třeba chápat jako evangelium a ne jako zákon nebo jako morální nauku. Kalvín napsal úvod do Nového zákona a obrátil se výslovně na čtenáře, „Jean Calvin au lecteur“.⁴ Ve všech těchto uvedeních jako by se vymezoval prostor, v němž se může čtení biblických knih svobodně pohybovat. K Bibli kralické (1579–1594), vzoru pro mnoho dalších českých překladů, byly přidány komentující vysvětlivky; jak v roce 1931 prokázal Josef B. Souček⁵, měly zřetelně kalvinistický ráz a chtěly tak v začínající konfesijní době ukázat čtoucím sborům směr. Když se dnes, při příležitosti výročí církve, znovu vydává tento úctyhodný převod bible v jakési „dvojitě bibli“ spolu s novým ekumenickým překladem, dobře by mu slušelo, kdyby i tato bible byla uvedena teologicky vydatnou předmluvou a nejen úvodem, který podává zprávu o jejím obtížném vzniku a končí poděkováním spolupracovníkům a všem, kdo ji podpořili.

Takže přece jen: „Důvěřuj, ale prověřuj!“? Nemělo by se tedy čtení bible držet teologicky na uzdě, než aby bylo povoleno úplně svobodně? Úvodní pokyny a teologický doprovod při čtení bible nebyly jediné pomůcky, ale byly spojeny s katechismem a zpěvníkem – a tím s elementární věroukou pro sbory, která jim pomáhala, aby ve čtení *vyspěly*. Pouze společně, když se zpěvník, katechismus a bible vykládají a podporují vzájemně, fungují jako regulační obvod, jemuž bible stále znovu dodává impulzy. Takto byly překlady bible Božím lidu svěřeny, tedy nikoli přenechány bez komentáře. V doprovodných textech k překladům bible probleskovala velká

³ MARTIN LUTHER, „Eyn kleyn unterricht, was man ynn den Euangelijis suchen und gewarten soll“: WA 10/I. 1, s. 8–18.

⁴ Préfaces à la Bible, in JEAN CALVIN, *Œuvres choisies*, ed. O. Millet, Paris: Gallimard, 1995, s. 29–56.

⁵ Ve své disertaci *Theologie výkladů kralické šestidílký; separátní výtisk z věstníku královské české společnosti nauk, řada 1, 1932, s anglickým shrnutím.*

důvěra v teologii, která je přiměřená evangeliu a má jednotící sílu. Šlo o to, vyposlechnout *cantus firmus*, základní melodii vícehlasého Písma svatého.

Jak se to dělo v české reformaci? Jak píše Rudolf Říččan ve svých Dějinách Jednoty bratrské, česká reformace se „rodí pod tlakem Božího slova“⁶. Boží slovo bylo vnímáno jako zapsané „svědectví o Boží vůli a o spásném Božím jednání pro lidi v Ježíši Kristu“, vykládané společně ve společenství víry.⁷ Tento výklad chtěl naslouchat tomu, jak Bůh sám přichází ke slovu v jednotlivých biblických hlasech, chtěl naslouchat Bohu v důvěře, že Bůh sám bude dnes zde mluvit k nám, svému lidu, a řekne nám to, co my sami si nikdy říci nedokážeme, natož abychom to dokázali vymyslet: že živý Bůh volá ze smrti k životu. Toto a pouze toto probouzí nespoutanou důvěru v Boží neúnavné, trvalé, postupující a pokračující jednání.

Rozhodující tedy bylo a je to, jak se bible do ruky bere. *Přijímáme ji s prázdnýma rukama*, jako lidé, kteří byli otřeseni ve své sebejistotě, také a právě ve své náboženské sebejistotě, ve své důvěře ve vykladačskou moc církve a ve světový řád – anebo *si ji bereme k ruce*, abychom tím dosáhli toho či onoho, pokud možno jako zbraň k sebeosvobození, nebo snad dokonce jako prostředek k sebevykoupení?

Tyto otázky si kladla Jednota bratrská a dnes se pro nás tato otázka klade stejně. To, co při tom krok za krokem odhalujeme a čeho se můžeme držet, bych chtěl charakterizovat jako „biblickou věrnost“ (Schrifttreue).

II. Biblická věrnost: Věrnost bible Božímu lidu a věrnost tohoto lidu bibli

Slovo *biblická věrnost* má dvojitý význam: *Je to věrnost bible, které důvěřujeme*. Ustavivně odkazuje na Boží jednání: zcela rozdílnými způsoby řeči a formami textu, které vznikaly po velmi dlouhou dobu. Prostřednictvím slov mnoha lidí a jejich zcela rozdílného postavení odkazuje stále znovu na Boží neotřesitelný příslib, odkazuje na toho Jednoho, který stále zachovává věrnost těm, jimž přislíbil, že je bude provázet a ukazovat jim cestu k sobě – znovu nanejvýš rozdílným způsobem. Tímto poukazem se bible otevírá i nám.

Věrnost biblickým textům se drží jejich „svědectví o věrnosti“ a očekávání, „že nás povedou k poznání a zakoušení Boží věrnosti“. To je očekávání, které se nedá zmást ani tím, že pro nás Písmo často mlčí a že je

⁶ RUDOLF ŘÍČČAN, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha: Kalich, 1957, s. 8.

⁷ AMEDEO MOLNÁR, *Quellen der Theologie der Brüder*, in RUDOLF ŘÍČČAN, *Die Böhmischesen Brüder*, Berlin 1958, s. 296.

někdy víceznačné. V tom, že bible dosvědčuje Boží věrnost, je „stále ještě silnější ... než její nesporná omylnost“.⁸ Naše biblická věrnost se vyjadřuje v tom, že se bez rozpaků držíme tohoto svědectví o věrnosti. Tak vzniká a roste důvěra, nejen důvěra k blízkému, ale právě také ke vzdálenému – nebo pro nás v našem vnímání vzdálenému, skrytému – Bohu, tak vzniká a roste důvěra i tam, kde na nás Bůh působí cize nebo nevyzpytatelně. Protože se spoléháme na Boží příslib, oslovujeme ho kvůli tomu, abychom se zeptali *právě na to*, jak drží své slovo. Zároveň se musíme bez ustání ptát, zda jsme tento příslib také správně slyšeli, nebo zda jsme do něj nevložiteli něco, co z něj pak prostě zase vyposlechneme.

Kvalita Písma nezávisí na naší věrnosti – je nesnesitelné, když se někdo vychloubá, že je „věrný Písmu“ ve smyslu „pevně zakotvený v bibli“ („bibelfest“), což může být forma duchovního ustrnutí! Avšak na základě věrnosti Písma mohou ti, kteří společně slyší, „co ti bylo oznámeno“ (Mi 6,8), zachovávat také věrnost vůči sobě navzájem. Naslouchat Písmu lze jen tehdy, když mu neskáčeme do řeči, ale necháme jej domluvit, i když to často vyžaduje velkou trpělivost a vytrvalost. Když se jej pokoušíme poslouchat společně, znamená to také: poslouchat se mezi sebou navzájem, neskákat si do řeči, nebrat tomu druhému slovo, ale nechat ho domluvit právě tam, kde mluví na základě toho, co vyčetl z bible. Věrnost, kterou jsme zakusili, umožňuje naši věrnost vůči sobě navzájem, ale pouze tehdy, když nás společně vede k biblické věrnosti. K tomu bych chtěl uvést tři znaky:

Zaprvé: Biblická věrnost vytváří z církve a sborů, byť by byly sebemenší, *naslouchající společenství*. Víra je ze slyšení, píše Pavel (Ř 10,17) – lze toto slyšení zrušit čtením bible, totiž vospělým čtením? Jistě ne! Záleží spíše na tom, zda se při čtení, při pronikavém čtení, *staneme posluchači*. A to právě poté, co se křesťané v reformačních církvích stali z *naslouchajícího společenství čtenáři bible*! Ostatně mnoho dnešních lidí se s biblí setkává, když něco z bible zaslechnou, třeba v rozhlasových zamyšleních, často jen tak mimochodem, protože nikdo nevypnul rádio. A mezi audioknihami v Německu je bible také na špici.

Když vedeme druhé lidi k tomu, aby slyšeli biblické texty, když jim je „předčítáme“, například při bohoslužbách, při biblických hodinách, při výuce náboženství a při pastoraci, připravujeme se na to tak, aby je druzí také správně uslyšeli? Protože pravé čtení a správné převyprávění je veliké umění! V severoamerických církvích lze často pozorovat,

⁸ MICHAEL BEINTKER, Anmerkungen zur Kategorie der Texttreue, in *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, vyd. Hans H. Schmid – Joachim Mehlhausen, Gütersloh 1991, s. 281–291, 283.

jak intenzivně a plasticky čtou „černí“ členové sboru nedělní evangelium, jako by ho právě teď dostali do ruky jako nebyvalou a neslýchanou zvěst a byli přímo přemoženi tím, co nyní předávají dál. Prosté, ale nanejvýš pozorné čtení, které nechává biblický text promluvit, může říci mnohem více než leckteré rétoricky vybroušené a záměrně naléhavé kázání. Zda se text čte tak, jako se nabírá prýšticí pramenitá voda, může být dáno také překladem. Rozeznává v nás nějakou strunu? Anebo vytváří pouze disonance – a proč? Snad proto, že jsou čtenáři nebo posluchači rozladění? Nežádka se může starý překlad stát novým textem, protože převody, které upravily bibli podle dnešního vkusu do mluvené řeči, již nic nepodněcují.

Co se děje, když posloucháme – například když posloucháme hudbu? Tón vzniká v každém uchu jinak, je vytvářen sluchem, při novém slyšení zase znovu a to závisí na mnoha věcech, které souhrnně nazýváme *naše situace*. K ní toho patří mnoho: místo, čas, atmosféra, životní okolnosti, naladění hudebníků, jejich nástrojů i naladění naše, především však to, jak je vytvářen a dotvářen náš sluch, sluch jednoho každého z nás. To, co vnímáme, přijímáme, nikoli však tak jako při technicky co možná korektní reprodukci, nýbrž tak, že to přijmeme do sebe, ba že to do sebe téměř vneseme. Zapůsobí to – ale jak? Co se v nás děje? Co se s námi děje, když posloucháme a nejde to jedním uchem tam a druhým ven, což je mimochodem většinou patrně sebeklam?

Víra je ze slyšení: i při tom se v nás mnohé vytváří a přetváří. Naslouchající společenství je něco jiného než „interpretující společenství“ – jak se církev nebo křesťanstvo dnes často nazývá ze sociologického pohledu: tedy něco jiného než jen společenství, které se dokáže shodnout na smyslu života, na svobodě a zodpovědnosti křesťana, na křesťanské solidaritě a na mnoha jiných věcech a které patrně bude hledat radu v bibli. Jeho náboženská řeč se do značné míry vyvinula z překladu bible do lidového jazyka. Tuto řeč musí toto společenství průběžně proměňovat, aby se nestala nesrozumitelnou. – To je sociologický pohled, pozorování zvenčí: zkoumá shody ve výkladu bible nebo alespoň minimální konsensus, jehož pomocí lze dosáhnout shody v náboženském výkladu světa, např. pro základní etické otázky jako je svoboda víry, sociální spravedlnost a zachování stvoření. Pro naslouchající společenství se může naproti tomu jeho opravdový *soulad* zakládat pouze na tom, že vyrůstá ze společného *naladění*, z naladění na Boží jednání, na jeho zaslíbení a vedení.

Zadruhé: Biblická věrnost se drží *jednoty Písma*, i přes všechny vnější a vnitřní nesrovnalosti jeho textů. Co zde znamená „jednota“? V žádném případě to není fenomén jednotného celku! Biblická kritika s takovým po-

jetím do základů skoncovala⁹ – někdy ovšem natolik radikálně, že vedle rekonstrukce mnoha hlasů, které v textech zanechaly své stopy, ztratila svoji závažnost otázka *proč* a *kvůli čemu* bychom je tedy vlastně vůbec měli poslouchat nebo byla tato otázka nahrazena vlastními úvahami. Oprávněně zůstávají pochybnosti vůči pohledu na biblický kánon jako organický celek, v němž všechny části ladí dohromady – jak tomu bylo např. v pozadí jinak příkladně přesného čtení textu u Johanna Albrechta Bengela¹⁰ –, protože *může* svádet ke „konkordanční metodě“, která rozhodně není cestou, kterou by bylo nutné jít, neboť pouze kombinuje stejně znějící slova z rejstříků. Zde se jednota vytváří uměle, když se sestavují dohromady části textu nebo někdy dokonce jen jazykové fráze bez ohledu na jejich kontext. Sporná je také harmonizace biblických textů, která například nevnímá rozdílná podání, vyhlazuje rozpory a uvádí do pořádku to, co se jeví jako nesrozumitelné. Takové zneužití však člověk většinou objeví u druhých, nikoli sám u sebe. Liberální teolog Adolf von Harnack měl zbožnou, bible znalou tetičku v Dorpatu (dnes Tartu), kterou jednou navštívil a ptal se jí, zda také rozumí všemu tomu, co čte. Ona s odzbrojující naivitou odpověděla: „Čemu nerozumím, to si sama dovysvětlím.“ Jestlipak její známý synovec rozpoznal, co si sám dovysvětloval on, pouze v lepším stylu: např. v zájmu své teorie o vzniku „prostého Ježíšova evangelia“, které údajně již nepotřebovalo Starý zákon a které bylo později až k zadušení zapleveleno řeckým duchem, který s sebou přinesl formování dogmatu ve staré církvi? – Když biblické texty nebo obraty vzbuzují pohoršení, jsou zarážející, když vzbuzují rozrušení nebo když odporují tomu, co je nám důvěrně známé a nač jsme zvyklí, pak je velmi jednoduše interpretujeme tak, abychom je mohli zařadit do toho, co vidíme nějakým způsobem jako „jednotu“. Ve jménu takového sjednocování bylo z bible v průběhu církevních dějin stále znovu vylučováno nebo vytlačováno na okraj mnohé – v neposlední řadě také utváření kánonu jako přiznání se k jednotě Písma svatého.

Historické vědomí, které do značné míry ovládlo také teologii, chápe „jednotu“ pouze jako dynamický proces kritické adaptace, formování, integrace a překonávání toho, co se traduje. „Tak se biblický kánon – v obou

⁹ Důležité kritické body uvádějí JAMES BARR, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Philadelphia: Westminster, 1983 a JOHN BARTON, *The Nature of Biblical Criticism*, Louisville – London: Westminster John Knox, 2007. Dokumentace jedné teologické pracovní skupiny v USA obsahuje konstruktivní podněty, jak respektovat jednotu Písma: ELLEN F. DAVIS – RICHARD B. HAYS (vyd.), *The Art of Reading Scripture*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.

¹⁰ JOHANN A. BENDEL, *Gnomon Novi Testamenti*, Praefatio § § 13n., 21, vydání Berlín 1855 podle ³1773, s. XII n., XVII.

Zákonech –“, napsal Josef B. Souček roku 1966, „jeví jako dlouhý, stále znovu navazovaný řetěz reinterpretací“¹¹. „Písmo se tak jeví jako nikdy nekončící dialog, v němž podstatná zvěst a pravda – evangelium – stále znovu bojuje s překážkami a zatemňováním: v životě společenství, v nichž biblické spisy vznikaly, ale také v myšlení a životě jejich autorů.“¹² Tento dialog pokračuje v průběhu času a vyostřuje se vždy, když se sahá zpět přímo do bible – jako v reformaci, také a právě v české reformaci, kdy se na církevní tradici, alespoň na tu novější, pohlíží celkově jako na dobu zatemňování, anebo dokonce jako na dobu falšování.

Takový diachronní pohled je třeba doplnit o otázku po synchronní jednotě Písma, jak ji lze vnímat v danou určitou dobu: „Jednota Písma svatého souvisí s tím, ... jak Písmo samo sebe zdůvodňuje jako referenční bod (jako *kánon*) pro konkrétní společenství s omezenou a vnímatelnou historickou jednotou.“¹³ To vede vzápětí k otázce po *jednotě církve*, ale jinak, než jak nám to dovoluje historický pohled na kontinuitu a diskontinuitu, na souvislosti a přelomy nebo také na to, co je relativně trvalé a co je více či méně proměnlivé. Této otázky se zde můžeme pouze dotknout.¹⁴ Palčivou se stává především v dobách krize, kdy hrozí, že se rozpadne jednota církve, což se později zlehčí a označí jako rozdělení církve nebo jako diferenciaci. Ve skutečnosti jde o pravdu církve, která je předřazená její identitě. V tomto pořadí nalezla reformace své nasměrování, a právě proto připadla bibli v ruce církevního lidu určující role.

Synchronní jednota Písma je vnitřním základem utváření kánonu. Zde církev odhalila založení své jednoty ve svém životě s bibli, když *se vystavila celku Písma*: jako sbírce textů, které dílem pocházejí od jednotlivých, jmenovitě uvedených autorů, většinou však vznikaly komplikovaným procesem zapisování a tradování; mnoho textů při tom bylo zase znovu vyloženo a re-interpretováno za rozdílných životních podmínek. Viděno zvenčí je to všechno v podstatě nanejvýš heterogenní a disparátní, a přesto to zůstává dohromady neseno tím, že zde mluví Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův, ten Bůh, který vzkřísil Ježíše Krista z mrtvých.

Protože si stará církev byla tohoto jednoho vědoma, načrtla v kánonu obrys toho, kde a v jakých mezích toto jedno s konečnou platností vní-

¹¹ JOSEF B. SOUČEK, Einheit des Kanons – Einheit der Kirche, in *ZdZ* 22 (1968), s. 219–224, znovu otištěno in PETR POKORNÝ – JOSEF B. SOUČEK, *Bibelauslegung als Theologie* (WUNT 100), Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, s. 99–108, 101.

¹² Tamtéž, s. 102.

¹³ ROWAN WILLIAMS, Der Literalsinn der Heiligen Schrift, in *EvTh* 50 (1990), s. 55–71, 68.

¹⁴ Srv. k tomu: GERHARD SAUTER, Kanon und Kirche, in JOHN BARTON – MICHAEL WOLTER (vyd.), *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons / The Unity of Scripture and the Diversity of the Canon*, (BZNW 118), Berlin – New York 2003, s. 239–259.

mala. Nezapsala kánon z vlastní moci a neprosazovala ho pak všemi prostředky. Naopak se přiznala k *vnitřnímu prnutí biblických spisů*, k jejich *dynamice* a k jejich *jednotě* navzdory všem odlišnostem, nebo dokonce protikladům, které známému čtenáři bible nikdy nezůstaly skryty. Stará církev objevila v celku bible „základní dokument pro konání kázání, které zakládá církev“, jak to trefně formuloval Martin Kähler.¹⁵ Jako takový je biblický kánon jednotou *sui generis*: vytváří prostor, v němž se posluchači Slova mohou nenuceně a svobodně pohybovat, v němž stále znovu narážejí na překvapení a v němž jsou vedeni k novému vnímání na základě rozmanitosti jednotlivých perspektiv, které vyjadřují očekávání a překrývají se. Proto mohla stará církev, která sama již trpěla značným napětím a rozdělením, svěřit svoji jednomyslnost sjednocující síle biblických spisů, jejichž rozdíly a různá hodnota jí byly naveskrz jasné (proto se také tak dlouho vedly spory ohledně přijetí jednotlivých knih do kánonu). U husitů, kteří se nejprve opírali především o Nový zákon, to ovšem nějaký čas trvalo, než zaměřili svou pozornost také na jiné biblické spisy. Sklon vybírat si z bible je stejně jako dříve pro naslouchání bibli nebezpečný.

Zatřetí: Celá bible v ruce *celého lidu*: to znamenalo značnou odvahu, neboť to mohlo otevřít brány rozdílnému chápání, a dokonce nepřekonatelným rozdílům při odvolávání se na bibli. Toho se obával nejen katolický klérus, nýbrž starosti o to si dělali i církevní reformátoři. Čtení bible se mohlo stát zárodkem pro štěpení jednoty nové církve stejně jako jednoty jejích sborů. To se dělo a děje právě tehdy, když čtenáři bible argumentují tím, že bibli zcela a úplně znají: pak ovšem většinou nikoli bibli jako celek plný napětí, nýbrž jednotlivá vybraná biblická místa, často ještě fixovaná na konkrétní biblický překlad, v němž se cítí naprosto doma. Ptají se po biblických odpovědích na otázky, které je denně zaměstnávají, bez ohledu na biblický kontext. S pomocí takových odpovědí chtějí čtenáři bible ukázat, že stojí bibli obzvláště blízko – a bible jim, a pokud možno pak dokonce pouze jim a těm, kteří smýšlejí stejně jako oni.

Zde se dotýkáme neuralgického bodu čtení bible, který bych chtěl ilustrovat malou satirou Johanna Petera Hebela z dob, v nichž byla Lutherova bible ještě biblií lidovou:

„Sedlák potká na poli učitele a ptá se: ‚Myslíte to ještě pořád vážně, co jste včera děti učil: ‚Když tě někdo uhodí na pravou tvář, nastav mu i druhou‘ [Mt 5,39]?‘ Učitel odvětlí: ‚Na tom nemůžu nic změnit, stojí to v evangeliu.‘ Sedlák mu tedy uštědří políček a hned přidá ještě druhý, neboť na něj už dlouho má pořádný vztek. Opodál právě projíždí na koni místní vladář a říká svému myslivci: ‚Josefe, podívej se tam, co ti dva spolu mají!‘ Učitel právě dává sedlákovi dva políčky

¹⁵ MARTIN KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig: A. Deichert, ²1896, s. 22.

a volá: „Stojí také psáno, ‚jakou měrou měříte, takovou bude naměřeno vám‘ [Mt 7,2].‘ Tu se Josef vrátí ke svému pánovi a říká: ‚To nic není, vaše milosti, oni si jen navzájem vykládají Písmo.‘“¹⁶

Úderný výklad bible! I když k tomu našťestí nedochází vždy, závisí zacházení s bibli na tom, jak se bible používá. Stále více se to děje pod heslem: „Co čtu ve své bibli? Třeba tam najdu něco zcela jiného, než co stojí ve tvé bibli!“ Sdělujeme si, zda a jak jsme se v bibli sami rozpoznali, i když čteme stejnou bibli nebo biblický překlad, a teprve tak si sdělujeme také to, co jsme tam našli. V tomto problematickém smyslu přišlo tzv. *Bible sharing* ze severní Ameriky do módy také u nás. A prosazuje se ještě o to silněji, čím méně lze předpokládat, že se navzájem nacházíme ve stejné situaci.

Historicko-kritická metoda nás naučila zvažovat dějinný odstup „naší situace“ od biblických textů, od textů, které jsou rovněž zapředeny do konkrétních dějinných konstelací. Proto jsou nám v leccčems vzdálené a zůstávají pro nás cizí, ale přece jen zprostředkovávají jakýsi základní objem toho, co je všem lidem společné napříč časy, a to se dá srovnávacím způsobem odkrýt a zpřístupnit také v náboženském ohledu a sledovat v jeho proměnách. Dnes, pod vlivem sociálních věd a psychologie, se texty kromě toho posuzují ještě s ohledem na formy zvládání existence, s ohledem na konflikty a jejich překonávání a s ohledem k otázkám po smyslu a jejich odpovědím; tak se můžeme z dokumentů naučit, jak jsme se mohli nebo jak se můžeme chovat, když nalezneme podobnosti nebo si přivlastníme podobné odpovědi. – Je zřejmé, že tím vším se také nesmírně stupňuje rozmanitost čtení bible, až k nepostižitelnosti. A tato nepřehlednost se pak omezuje pomocí redukci, které nám mají umožnit orientaci: např. pomocí redukci na otázku po sociální spravedlnosti nebo po zdařilém životě, po rovnoprávném partnerství, po smyslu a naplněném životě.

Pro naše téma bych však chtěl pojem „situace“ soustředit do *pohledu*, jímž zahlížíme sdělení, přísliby a nároky. Pohled pochází z toho, co někdo může vidět a jak ostře to vidí, jak je uzpůsobena jeho duchovní sítnice a – při čtení bible – jaké dostal nadání Duchem, které formuje jeho poslouchání a čtení. Schopnost a způsob recepce v neposlední řadě závisejí na tom, zda jsou živeny nedůvěrou, a tedy se uzavírají, nebo zda jsou postaveny na důvěře, a tedy jsou svobodné a otevřené.

¹⁶ JOHANN PETER HEBEL, *Schwänke aus dem Rheinischen Hausfreund*, 1. díl, Stuttgart 1839 (reprografický přetisk Dortmund: Harenberg, 1979), s. 87n.

III. Co znamená: Číst bibli z pohledu naší situace?

Biblická věrnost ve dvojitým smyslu: jako věrnost Písma vůči nám a jako naše věrnost Písmu nám staví Písmo před oči jako *osobu, která důvěru prokazuje a důvěru očekává*. Podobá se živému tělu, je něčím jiným než pouze soustavou prastarých textů. Tak jako každé srovnání nelze ani toto přepínat. Každé srovnání kulhá, zvláště v teologii. Jediným srovnávacím bodem je vztah důvěry, který nás s bibli spojuje, a tak nás spojuje také navzájem.

Vztah důvěry mezi lidmi se osvědčuje na tom, že nějaké „ty“ není definováno jen tím, co si člověk *myslí*, že o něm ví. Výpovědi, které neodpovídají tomu, co už o tom druhém vím, jsou často vnímány jako zklamání, protože se zdá, že se mě netýkají. Pak se o toto „ty“ nebudu zajímat. Avšak cizost a skrytost toho druhého mě dovádí k tomu, co je ve vztahu důvěry již přítomno, co však mohu zakusit jen tehdy, když se mu vystavím. Pouze toto mě posune skutečně dál, jinak se ztratím v pouhém opakování. Podobně to platí také pro bibli. I v ní se setkávám s mnoha věcmi, které jsou pro mne cizí a zarážející. Když pak nastane zklamání, je to často jen obrácená strana snahy najít v bibli sám sebe. Právě když se zdá, že se to podaří, vzniká nuda a rozmrzelost.

Kdy je tak těžké důvěřovat a zachovávat věrnost, především za ztížených okolností?

Když si myslíme, že toho druhého známe, že ho máme dokonce prokouknuté, zatímco vůbec neznáme sami sebe.

Když jsme si vytvořili mínění o druhých a stále znovu pro ně hledáme další potvrzení, namísto abychom byli otevření pro to, co nás u druhých překvapuje a co nám umožňuje podívat se na sebe sama nově.

Když očekáváme od druhých příliš mnoho a jsme zklamáni, když se toto očekávání nenaplní, anebo se naplní jinak, než jsme předpokládali.

Písmo se zdráhá – a to v průběhu čtení bible, především v průběhu společného čtení – stát se odrazem toho, co bychom do něj rádi vnesli. Právě proto zaručuje kánon určitou míru zaručené a osvědčené stability, bez níž by nemohla zůstat živá žádná církev. Je to živoucí stálost, která se osvědčila během všech dějinných proměn a při vši rozmanitosti chápání bible a chce se osvědčit i nadále.

S důvěrou v to je pak rozmanitost a pluralita čtení bible potřebná a je také pomocí, protože vyžaduje *vzájemný rozhovor*. Rozdílná čtení uvnitř

naslouchajícího společenství mohou podporovat „schopnost jednotlivého křesťana číst a mluvit“¹⁷. To čeští evangelíci zažívali často, zvláště v době protireformace, kdy museli žít v ilegalitě bez svátostí a farářů a přežívali pouze s bibli, a navíc až do konce 18. století do značné míry pouze v ústním předáváníí. Reformační „sola scriptura“ dostalo nový zvuk. Pro mnohé členy sborů se jednotlivé biblické výroky, které se naučili nazpaměť, „by heart“, jak se to říká anglicky, staly pokladem, z něhož žili a který se ukázal jako nevyčerpatelný. Pro velmi staré členy sborů v Číně, kteří vyrostli jako analfabeti, jsou tím dodnes ona tzv. „zlatá slova“, kterých se drží: Desatero přikázání, Ježíšova blahoslovenství a modlitba Páně. I jiní čínští křesťané, kteří si vzali tato slova k srdci, prošli s jejich pomocí v dobách pronásledování hrozným utrpením, například během kulturní revoluce. Rozhovor s ostatními, především se znalými čtenáři, kteří dokáží vyložit biblická slova v jejich kontextu, při tom byl a je neocenitelnou pomocí – když skrze vzájemné naslouchání, při němž vždy spoluzaznává také výklad pro můj vlastní život, lze z biblického textu zaslechnout onen často tichý hlas.

Pro rozhovor čtenářů bible je zapotřebí odvahy k mnohoznačnosti, která se nezvrtné v libovůli. Avšak tento rozhovor se nesmí vyčerpat v tom, že chceme navzájem v rozhovoru zůstat, ačkoli i to je důležité. Například v jižní Africe je dnes zapotřebí spolu mluvit, aby se našla jednota odpovídající zrušení překážek, které přinesl konec apartheidu. Politický úkol: to, čeho se dosáhlo nebo co bylo třeba jen slíbeno na úrovni státu, je nutné radikálně provést v církvi a také to žít.¹⁸ Nestačí ovšem pouze si vyměňovat a navzájem si zprostředkovávat odlišná stanoviska. Rozhodující otázka zní: „Kde se můžeme sejít?“ – „Zůstáváme společně pod Slovem“: toto heslo, které lze v mnoha variacích zaslechnout i z německých synodů, zůstává tak dlouho prázdnou frází, dokud nedokáže jasně a zřetelně říci, co to znamená „zůstávat pod Slovem“. Skončí to tím, že si navzájem smírně uznáme různé způsoby čtení, abychom získali minimum toho, co je společné? Pak by byla bible posledním zbytkem jakéhosi sociálního lepidla – a pak by se heslo „zůstat pod Slovem“ stalo životní lží církve.

Na to, jak neupadnout do takové životní lži, neexistuje žádný patentovaný recept. Ale lze posílit schopnost duchovní odolnosti, abychom dokázali lépe vzdorovat nepřízní počasí a infekcím:

Vzájemné naslouchání může vést k naslouchání Písmu jen tehdy, když si vyjasníme, že Boží mluvení v bibli – ať už skrze lidi nebo v ozvěně, kterou

¹⁷ RAINER FISCHER, *Mit der Bibel auf Buchführung* (Wechsel-Wirkungen 48), Waltrop: Spenner, 2004, s. 40.

¹⁸ Srv. např. DIRKIE SMIT, *On Belonging: Doing Theology Together*, in DARREN C. MARKS (vyd.), *Shaping a Global Theological Mind*, Aldershot UK: Ashgate, 2008, s. 153–162.

v lidech vyvolává – je vždy také *cizí zvěstí*, ačkoli nám v jednotlivostech může znít jako zvěst velmi známá, neboť jinak bychom ji vůbec nemohli vnímat. Této cizosti jsme vystaveni všichni *společně*. Často je to zvěst nevyžádaná, odpověď na naše otázky nedává hned a někdy je nedává vůbec, nebo nás nevyhnutelně staví před překvapivé otázky.

Když čteme bibli *tak přesně, jak jen můžeme*, pak dbáme na jazykové detaily, na spodní i svrchní tóny, když dáváme pozor na nuance, na sotva znatelné přeryvy, střihy a pauzy, na akcenty ve vyprávěních, na jejich obraty, které při každém novém poslouchání a čtení nově a často nenadále vplynou do biblických textů.¹⁹ Když doprovodíme svědky a svědkyně na jejich cestě, pak také zpozorujeme, jak jsou oni blízko nám a my jim: se vším tím, co jsme očekávali od Spasitele a spásy a co se zhatilo, se svými vzpomínkami na Ježíše, jimiž ho chceme zachytit a podržet, se svými pokusy o únik.

Přesné čtení se nespokojuje s tím, „co je tu psáno“, nýbrž vede k tomu, abychom to četli *v souvislosti*, v souvislosti, která daleko přesahuje jednotlivé biblické spisy a která nekončí ani s rozsahem kánonu: v souvislosti Božího příběhu s člověkem. Teologie může a má podněcovat právě k tomu: číst přesněji v souvislostech – právě tehdy, když si myslíme, že víme, co v bibli stojí (třeba jen: morálka nebo touha po proměně), a myslíme si, že ji známe. To svádí k únavě ze čtení, pak ochabuje opravdová zvědavost, touha a připravenost zakusit něco nového – zvědavost, kterou čtení bible probouzí a obsahuje.

Únavě ze čtení můžeme čelit jen tak, když se pokusíme vést *vytrvalý život s bibli*, který se *dokáže vystavit jejímu vnitřnímu prnutí a dynamice*. Život s bibli: nežádá se tu příliš mnoho? Není to, alespoň dnes, pro členy našich sborů, pro presbytery, nebo dokonce pro faráře nerealistické, ano lze to po nich vůbec žádat? Skutečně by se život církve – a to jak život jednotlivců, tak život společný – bez života s bibli scvrkl, anebo dokonce zhroutil? Nemohli bychom ve věku počítačů komunikovat jinak, rychleji, cíleněji, nápomocněji nebo především napínavěji? Nebudu vznášet žádné nároky, a už vůbec ne nároky utopické. Ale mělo by zaznít, že věrnost

¹⁹ K tomu mohou napomoci úvahy o estetice recepce, viz GERHARD SAUTER, *Die Kunst des Bibellesens*, in *EvTh* 52 (1992), s. 347–359, přepracovaná verze in GERHARD SAUTER, *Protestant Theology at the Crossroads: How to Face the Crucial Tasks for Theology in the Twenty-First Century*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007, s. 33–54; RAINER FISCHER, *Die Kunst des Bibellesens. Theologische Ästhetik am Beispiel des Schriftverständnisses* (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung 1), Frankfurt a. M. aj.: Peter Lang, 1996; FISCHER, *Mit der Bibel auf Buchführung* (viz výše, pozn. 17).

Písma je tak nezměrně bohatá, že před nás staví nárok, že se čtením nikdy nedojdeme ke konci.

Last but not least: Nepotřebujeme právě připravenost starých Bratří číst bibli také jako návod pro *formy života* víry? Pro formy, v nichž probíhá žitý život, život osobní i život ve společenství. *Život s bibli* byl a je takovou formou života, i když se žije jen zlomkovitě. K tomu pomáhají třeba Hesla Jednoty bratrské, která – navzdory jejich výběru, který svádí k *fast food* – dokáže zprostředkovat alespoň jakousi vzdálenou potuchu o tom, co přináší pravidelné čtení. Moje žena zažila při svém vyučování ve škole pro postižené, jak děti, které vůbec neprošly náboženskou socializací, byly fascinovány představou, že (postupem času) čtou tato hesla milióny lidí na zemi, a tedy patří dohromady: získaly potuchu o jednotě církve. K *lectio continua*, postupnému čtení, které má svoji dobrou tradici v reformovaných církvích, ale také ve večerní modlitbě anglikánských církví, se ještě více blíží každodenní čtení, která jsou v Heslech navržena. A ještě lepší pomoc nabízejí kontinuální texty „Bible na jeden rok“, jak jsou k mání, pokud vím, také v Českobratrské církvi evangelické.

Čeští bratři původně čerpali z biblického pramene své návody pro sbořový život. Do jaké míry se to děje v Českobratrské církvi dnes, nemohu posoudit. V Německu však v každém případě sotva ještě existují takové pokusy, možná i proto, že již dlouho obecně vzbuzují podezření ze „zákonictví“. Avšak zkušenosti z mnoha amerických sborů a naposledy z Honkongu v místních sborech, které jsou blízko čínským domácím společenstvím, mě vedly k otázce, zda toto podezření nevytěšňuje úkol, před kterým stojí církev na celém světě: vytvářet formy života, které přispějí k tomu, že budeme schopni žít ve *společenství* nebo že se schopnými žít ve společenství vůbec zase znovu staneme. A to vytvářet takové formy života, které následují evangelium Ježíše Krista a které takto jejich okolí také vnímá, způsob života, který očekává, že dostane požehnání, když Ježíš Kristus ospravedlní a posvětlí náš život. Formy života, které zároveň také vydávají svědectví, zcela bez nároků, ale nanejvýš vážně a bez falešných ohledů.

Pokud takové formy života pomohou cvičit se v biblické věrnosti, budou podporovat také další zkušenosti věrnosti, za které vděčíme zjištění, že Bůh, jeden a tentýž Bůh, nás soudí a zachraňuje – a také zjištění, jak to Bůh činí, jak rozmanitě, neobyčejně, rušivě, osvobodivě a překvapivě. Hus se v Kostnici odvolal na Krista jako posledního soudce, nikoli na bibli jako instanci nad koncilem. Avšak odkud bychom se mohli dozvědět, kde jinde můžeme číst a slyšet, že jdeme vstříc tomuto soudci? Proto se po nás biblická věrnost požaduje, je naším úkolem a platí i nám.