



Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

řídí Pavel Filipi

číslo 23 (2013/2)

Výklad a tradice

Studie k hermeneutice křesťanských tradic

Výklad a tradice

Studie k hermeneutice křesťanských
tradic

Uspořádal Jiří Mrázek

Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Pavel Filipi

Vychází dvakrát ročně

Vydává Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta

Adresa: UK ETF, pošt. př. 529, Černá 9, 115 55 Praha 1

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

ISSN (print) 1802-6818

ISSN (on line) 1805-2762

ISBN: 978-80-86498-43-0

Obsah

JIŘÍ MRÁZEK	
Editorial	3
DAVID RAFAEL MOULIS	
Zajišťování prosperity a blahobytu na starověkém Předním východě	4
ONDREJ ZATROCH	
Několik intertextuálních čtení knihy Rút	30
LADISLAVA ŘÍHOVÁ	
<i>Adversus nationes</i> Arnobia ze Sikky: Historie a teologické důrazy	48
FILIP OUTRATA	
<i>Peccatum naturale</i> u Juliána z Aeclana a ve starší teologické tradici	60
ZDENKO Š. ŠIRKA	
Skúsenosť s hermeneutikou v modernej pravoslávnej teológii	77
MATOUŠ HOLEKA	
Písmo a pravoslavná tradice v ekumenickém kontextu	104

Editorial

Jiří Mrázek

Nové číslo *Studií a textů ETF*, které se nyní dostává laskavému čtenáři do rukou, či spíše na obrazovku, není tentokrát oborově monotematické. Spojujícím prvkem je okolnost, že příspěvky představují výsledky bádání našich doktorandů. Záměrem bylo představit jejich badatelský rozlet v co největší, reprezentativní šíři – v tomto případě od archeologie, přes starozákonní biblistiku, patristická bádání až po hermeneutické práce. Nadějeme se, že by v brzké době mělo vyjít ještě jedno podobné číslo *Studií a textů ETF*, v němž by byly zastoupeny zbývající oblasti bádání a zbývající postgraduální badatelé, na které se v tomto aktuálním čísle nedostalo.

Zajišťování prosperity a blahobytu na starověkém Předním východě¹

David Rafael Moulis

The Prosperity and Wealth Ensuring in the Ancient Near East: Prosperity is one of the most important factors in the life of the ancient being. There was necessary to focus on the future. It means, the best agricultural crop, enough rain, and also to have the favor of the gods. The gods were responsible for the crop and they also chose an earthly king. Such a chosen king was the link between nation and the god. During the ancient time existed many ways how to find favor with the gods. The prosperity is a significant element for development of the society. This paper concentrates on the aspects of the ancient Near East society that dedicate to a better future. The future without starvation, fights, or rather future with plenty of water, food, and with male descendants to save (royal) dynasty forever.

1. Úvod

Tento příspěvek si klade za cíl zmapovat a definovat nejrůznější prvky vybraných kultur starověkého Předního východu, které se v průběhu dějin podílely na formování raného mesianismu. Ovlivňovaly také to, jak lidé vnímali postavení krále, který byl pozemským garantem úrody, blahobytu a stabilního státu. Dynastii takového ideálního vládce měla být zaručena věčná vláda – nikoliv jen samotnému králi, ale celému rodu. Otázky spásy a věčného života jedince jsou až pozdějšími záležitostmi, kterým se věnuje celá řada odborných publikací a článků. První část této práce se zaměřuje na podobu královských ideologií v Ugaritu a Mezopotámii, kde lze vystopovat podobné pojetí královského úřadu a obdobnou titulaturu panovníka, jaká je známa u judských (izraelských) králů a později je obdobně titulována mesiášská postava.² Druhá část článku se snaží představit celou řadu více i méně známých rituálů a slavností, které měly zajistit pře-

¹ Tento výstup vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2013–2016.

² Ve studii se často objevují termíny v této podobě: *Judsko (Izrael)*, protože není zcela prokazatelná existence spojeného království Judska a Izraele pod názvem Izrael. Text se soustředí primárně na Judsko s hlavním centrem v Jeruzalémě. V textu se rovněž vyskytuje *bůh/božstvo* a *Bůh*. Pokud je míněn Hospodin, je užito formy Bůh, v ostatních případech je na začátku slova malé písmeno.

devším úrodnost a plodnost v zemědělství, které zcela logicky ovlivňuje samotné blaho a spokojenost lidu. Jde o záležitosti, které mají daleko prostší význam než pozdější teologické pojetí mesianismu – kladou si za cíl zajistit základní životní potřeby jedince starověkého světa.

Obraz izraelského království má společné prvky zejména s kanaánskými a mezopotámskými královskými ideologiemi. Babylónští a asyrští králové byli božími syny a posly, kteří obdrželi zákony z božího úřadu, a proto bylo v Mezopotámii běžně vnímaným faktem, že královský majestát sestoupil od bohů. Z dopisů v egyptské El Amarně víme, že fénická a kanaánská královská ideologie byla v základech shodná s babylónskou a určitě jí byla také inspirována. Je téměř jisté, že Judsko převzalo značnou část královské ideologie od Kanaánců. Kde se dají nalézt kořeny k zajištění stabilní budoucnosti jedince i národa? Dá se říci, že souvisí s každoročními oslavami Nového roku, které byly původně spojeny s oslavou dosazení božstva (v Judsku Hospodina) na trůn a doplňovaly je přímlyvy za blahobyt v nadcházejícím roce. Král zastával důležitou pozici v novoročních oslavách jako zástupce božstva a jako ručitel za dobrý nový rok. Z Egypta a Mezopotámie je doloženo, že s nástupem nového krále na trůn bylo očekáváno zahájení nového a úspěšného období, vzrůst úrodnosti a poražení nepřátel.³ Tyto představy z intronizačních obřadů se dostaly do judských a izraelských představ o novém králi a poté do samotných mesiášských představ.

Vidím tvá nebesa, dílo tvých prstů, měsíc a hvězdy, jež jsi tam upevnil: Co je člověk, že na něho pamatuješ, Syn člověka, že se ho ujímáš? Jen maličko jsi ho omezil, že není roven Bohu, korunuješ ho slávou a důstojností. Svěřuješ mu vládu nad dílem svých rukou, všechno pod nohy mu kladeš: všechen brav a skot a také polní zvířata a ptactvo nebeské a mořské ryby, i netvora, který se prohání po mořských stezkách. Hospodine, Pane náš, jak vznešené je tvoje jméno po vší zemi!⁴

Tento biblický Žalm 8 opěvuje nejen velikost Boha, ale i vysoké postavení Syna člověka. Na první pohled se může zdát, že tento text hovoří obecně o jakémkoliv člověku, ale naskýtá se i možnost, že je míněn Adam, nebo je veleben pozemský král. Akt božského stvoření a ustanovené mužské nadvlády nad vším, co bylo stvořeno, byl obnovován v každoročních oslavách, při nichž byla prohlášena výhradní dominance krále z Žalmu 8. Výsostné postavení vládce vyplývá z knihy Genesis:

³ Např. texty z Asýrie či nastolovací hymnus Merneptaha a Ramsese IV, in: HELMER RINGGREN, *The Messiah in the Old Testament*, London: SCM Press, 1956, s. 21–23.

⁴ Ž 8,4–10.

A Bůh jim požehnal a řekl jim: „Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe.“ Bůh také řekl: „Hle, dal jsem vám na celé zemi každou bylinu nesoucí semena i každý strom, na němž rostou plody se semeny. To budete mít za pokrm.“⁵

Toto provolání bylo adresováno králi, který v roli Adama zastupoval při obřadech lidstvo před Hospodinem.⁶ Judský (izraelský) král byl v ideálním případě vybrán Bohem, pomazán a prohlášen za Božího syna. Měl udržovat právo a spravedlnost ve své zemi a také zodpovídal za Boží milost, déšť a plodnost. Pomocí Boží síly porazil všechny nepřátele a vláda jeho trůnu měla být věčná nad celým světem.

2. Ugaritský král jako garant blahobytu

K rekonstrukci instituce království ve starověkém Ugaritu nám slouží dva texty: „*O Keretoviti*“ a „*O Aqhatovi*“.⁷ Ačkoliv se v nich přímo o královském majestátu nepíše, dozvídáme se z nich o posvátném významu krále ve starověké předovýchodní společnosti. Podle J. Graye není Keret historickým králem, ale umírajícím a znovu obnovujícím se vegetačním božstvem. V počátku ságy „*O Keretovi*“ král nařiká nad smrtí ženy a všech dětí, odchází do své komnaty, kde roní slzy a usíná.⁸ J. Gray doplňuje, že nejde o královu osobní katastrofu, ale o symbolickou celospolečenskou záležitost. Do králova snu sestoupil El, který mu slíbil ženu, aby přinesla nové potomstvo a El králi nařídil, aby vykonal obět na střeše. Král vystoupil ze samoty a znovu se sblížil se svým lidem. Vykonal obět a slavnostně vyšel z paláce. Keret si odnesl do svého domu ženu, která mu porodila sedm synů a mnoho dcer. Jeden z princů byl Jacib.⁹ Jacibovo jméno svým významem odkazuje k ustanovení dynastické koncepce vlády.¹⁰ Díky božstvu král mohl zplodit potomky a jednomu z nich bylo umožněno vládnout věčně (případně skrze další syny). Král stál ve zvláštním vztahu k božstvu, stal se Elovým synem. J. Gray uvádí, že použité slovo „*mlk*“ – království, je jednou z vlastností Ela, která byla jakýmsi kanálem mezi bohem a pozemským králem.

⁵ Gn 1,28–29.

⁶ RINGGREN, *The Messiah in the Old Testament*, s. 20.

⁷ Texty jsou též známy jako „*Krt*“ (KTU 1.14–1.16) a „*Dn 'el*“ (KTU 1.17–1.19).

⁸ O Keretovi 1.14.i In: ONDŘEJ STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty*, [s. 1.]: Vyšehrad, 2003, s. 175–176.

⁹ „*Yšb*“ = „On bude pokračovat“.

¹⁰ O Keretovi 1. 14.i – 1. 15.ii In: STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty*, s. 177–191.

Z Kanaánu je známa představa obnovujícího se božstva, ale odkud se vzala? Kanaán byl ze dvou stran obklopen mocnými kulturami, jež tento motiv znaly. V Egyptě se konal Horus-Osirisův rituál, ve kterém hrál král roli obnovujícího se boha a z oblasti Mezopotámie jsou známy oslavy Akítu. Akítu, sumersky Á-ki-ti, patří mezi nejstarší doložené mezopotámské festivaly, jež také souvisely s šestiměsíčním cyklem rovnodennosti. Z toho je jasné, že se svátek konal dvakrát ročně, a to v měsíci nisannu a tašritu.¹¹ Původ oslav zřejmě začíná v Uru, kde byl oslavován bůh Nanna. Novoroční slavnosti ve starověku buď obnovovaly čas vnímaný člověkem, nebo sloužily k potvrzení legitimacy vládnoucího krále, aby byla ospravedlněna jeho pozice v boji s chaosem.¹²

V Kanaánu byl král stále jedním z lidu a zároveň toto společenství ztělesňoval. Vedl svůj lid ve válce, čímž zodpovídal za celospolečenskou radost, anebo v případě neúspěchu způsobil zármutek. V primitivním kmenovém společenství v oblasti Kanaánu na okraji Arabské pouště bylo božstvo koncipováno jako nejvyšší autorita kmene. Bůh byl považován za kmenového otce či příbuzného, který je s kmenem či klanem spjat. Bůh nebyl individuálním božstvem, ale celokmenovým.

Zde je možné hledat pojetí božského syna („bn ʿel“) – ugaritského krále. Král jako zvolený zástupce svého lidu reprezentoval před svým bohem národ v různých obřadech, aby byl udržen společenský a přírodní řád či aby panovník zasáhl v dobách nejrůznějších krizí. Král v Ugaritu ve funkci kněze zastupoval svůj lid, a proto cokoli udělal, nemělo mít individuální charakter, ale celospolečenský. Kromě toho přijímal zjevení a ve svém úřadě soustřeďoval osobu proroka.¹³ Obzvláště důležitým úkolem krále bylo vykonávání obětí, před kterým se král stáhl a truchlil. Z antropologického hlediska jde o tzv. rituál oddělení čili iniciaci. Když El krále uklidnil, panovník vykonal oběť na střeše chrámu či paláce.¹⁴ Ugaritský král-kněz stejně jako v jiných primitivních společenstvích zajišťoval a obnovoval plodnost. Král měl v kultu výsostné postavení, především byl ochráncem majestátu a jednal jako kněz, čímž se stal prostředníkem mezi božstvem a královstvím, Elovi ručil za zachování práva a spravedlnosti.¹⁵

¹¹ BLAHOŠLAV HRUŠKA, *Kultovní život starého Sumeru*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 1995, s. 102.

¹² Více o akítu viz VERONIKA SOBOTKOVÁ, *Babylonské novoroční oslavy*, bakalářská práce, Západočeská univerzita v Plzni 2003 a VERONIKA SOBOTKOVÁ, *Nový rok ve starověké Mezopotámii a Egyptě*, diplomová práce, Západočeská univerzita v Plzni 2005.

¹³ JOHN GRAY, „Canaanite Kingship in Theory and Practise“, *Vetus Testamentum*, 1952, roč. 2, č. 3, s. 195–204.

¹⁴ STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty*, s. 178–184.

¹⁵ STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty*, s. 61 a 63.

Po smrti se král stal božskou bytostí a se svými ostatními předky střežil dynastii a království.¹⁶ Vládcovo zbožštění dokládá text „*Královská liturgie a seznam králů Ugaritu*“.¹⁷ Dnes obsahuje pouze dvacet jmen, původně jich čítal třicet až padesát šest. Před každým jménem je částice „il“, která se dá srovnat se sumerským znakem *DINGIR*.¹⁸ Tím je vystižena králova božská podstata, zbožštění a zvěčnění.¹⁹

3. Království v Sumeru, Babylónii, Asýrii a starověkém Izraeli

V královských institucích Předního východu nelze striktně oddělit světské prvky od náboženských. Pozemské království je natolik provázáno s vládou a náklonností božstev, že se ne jeden panovník pyšní svým původem a osudem, který mu byl dán samotným božstvem. Království jako dar od bohů by mohl mít své kořeny u Semitů, kteří jím ovlivnili Sumer. Pro správné fungování celého systému byla důležitá symbióza božstev, vládce a lidu. Každá tato skupina měla v zavedeném řádu svoji roli a svým jednáním ovlivňovala ostatní. Aby měl král dostatečnou autoritu a jeho lid byl skutečně poslušným, musel panovník zdůraznit to, že se nestal vládcem ze své vůle, ale že šlo o naplněnou vůli božstev. Král se stal legitimním pozemským garantem hojnosti, spravedlnosti, nejvyšším soudcem a vojenským vůdcem.

Nabukadnezar I. (II. dynastie z Isinu) se zasloužil o návrat sochy boha Marduka, kterou z Babylónu odvěkli Elamité. Marduk se s ostatními bohy a ochrannými duchy rozhněval na lidskou špatnost a Babylón za vlády kassitské dynastie opustil, a proto byl dobyt Elamity. Nabukadnezar v modlitbě požádal Marduka, aby se vrátil do Babylónu, aby obnovená boží přítomnost zaručila rozkvet a blaho země i lidu.²⁰

Stejným vládcem se zabývá i fiktivní autobiografie, v níž je možné vidět, jakým způsobem bylo možné doložit legitimitu vlády buď celé dynastie, nebo jednotlivého krále. Nabukadnezarovi byla dána moc navěky a také byl ustanoven správcem všech svatyní. Jeho sémě bylo střežené z předtopních časů, původem od Enmedurankiho, krále Sipparu, který usedl na trůn před božími soudci Šamašem a Adadem. Enmeduranki byl nejpřed-

¹⁶ STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty*, s. 48–49.

¹⁷ KTU 1. 113.

¹⁸ Determinant označující božstvo.

¹⁹ STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty*, s. 334–336.

²⁰ JIŘÍ PROSECKÝ, *Královské knihy staré Mezopotámie*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 1995, s. 37–39.

nejším synem Ninurty-nádin-šumi, spravedlivého krále, pravého pastýře, upevňovatele základů země, byl knězem mocných bohů Adada a Guly, byl povolán a zvolen srdcem velkých bohů Ana a Dagona.²¹

„*Nabonidova autobiografie*“ obsahuje modlitbu krále, ve které žádá o dlouhověkost, aby se mohl starat o svoji zemi a lid:

Jsem-li já vskutku král, s nímž souhlasí tvé srdce, který (však) na královskou moc nepomýšlel, mně, neznalému, jemuž tys, pane pánů, ruce naplnil více než (těm) králům, které jsi povolal před dávnými (časy), aby vládli, prodluž mé dny, necht' dlouho trvají má léta, necht' pečovatelem jsem!²²

Z textů o středoasyrském králi Aššur-uballitovi I. se dozvídáme, že má obdobnou titulaturu jako panovníci ve výše zmíněných případech, ale navíc mu bůh Aššur dovolil vybudovat vodní kanál, který přiváděl vodu a s ní spojenou úrodu a plodnost. Král byl zodpovědný za úrodu, ale nebýt přízně božstva, nebylo by mu to bývalo umožněno. Toto je ideální ukázka toho, jak je důležitá náklonnost božstva panovníkovi a zároveň poslušnost krále vůči božstvu. Ani jedna strana by bez té druhé nemohla činit patřičné kroky. Salmanasar I. (taktéž středoasyrský král), který byl oblíbencem bohyně Ištary, byl do funkce zvolen bohem Enlilem, aby chránil rituály a zaručoval neposkrvněné oběti všem bohům. Pakliže Salmanasar plnil uložené úkoly, měl se stát hrdinou, aby porazil veškeré nepřátele a díky přízni bohů už neměl mít žádné rivaly.²³

Asyrské království se s největší pravděpodobností vyvinulo z kněžství, především z okruhu kněží kolem boha Ašura. V Asýrii je náboženský charakter zdůrazněn ještě více než v Babylónii a královský majestát je takřka synonymem pro kněžství. Král měl na zemi dokonat to, co nebylo učiněno bohy z nebe.²⁴ Asyrský král byl korunován v chrámu, obdržel královské insignie a byl pomazán olejem, podobně jako tomu bylo v Izraeli a Egyptě.²⁵ Kněz konající korunovaci řekl:

Koruna Tvé hlavy označuje: Ašur a Ninlil jsou pány Tvé koruny. Necht' Tě chrání sto let. Necht' Tvé ruce a nohy mohou k oltáři Ašura, Tvého pána, buď šťastný. Necht' kněžství Tvé a kněžství Tvých synů je blahé před Ašurem, Tvým pánem. V chrámu dá Ti řeč, sluch, udělí přízeň, pravdu a spravedlnost.²⁶

²¹ PROSECKÝ, *Královské knihy staré Mezopotámie*, s. 106.

²² PROSECKÝ, *Královské knihy staré Mezopotámie*, s. 145.

²³ A. KIRK GRAYSON, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia B.C.*, RIMA I. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press, 1987, s. 48–52; 109–112; 182.

²⁴ SAA X,185.

²⁵ H. F. LUTZ, „Kingship in Babylonia, Assyria, and Egypt“, *American Anthropologist*, 1924, roč. 26, č. 4, s. 442–445.

²⁶ Vlastní překlad autora. Anglický text in: LUTZ, „Kingship in Babylonia, Assyria, and Egypt“, s. 446

Volba konkrétního krále byla výsledkem výběru nejvyšších bohů, kteří mu dopřáli prosperitu země a vysoký věk (podle některých textů až sto let).²⁷

Novoasyrští králové (např. Ašurbanipal) dosazovali své bratry do velekněžských pozic bohů Ašura a Sína, neboť král a jeho dům se musel v první řadě věnovat službě bohům a být skutečným prostředníkem mezi lidmi a bohy.²⁸ Až když byl obstarán kult, bylo možné zaměřit se na jiné aspekty. V dochovaném novoasyrském požehnání je zmíněna přímluva k bohům Nabuovi a Mardukovi, aby byl král (dobrý pastýř) zdrav a dlouho živ, aby měl silnou armádu a aby se mu všechny cizí země samy pokořily.²⁹ V jiném literárním zdroji (v „*Aššurbanipalově korunovačném chvalo zpěvu*“) je za skutečného krále považován nejvyšší bůh Aššur a Aššurbanipal je pouze jeho zástupcem. Aššur krále králem vytvořil svojí rukou a velcí bohové měli zaručit ochranu králova života a jeho trůn měl být upevněn navěky. Nemělo mu chybět štěstí, radost a ani silná armáda. To vše platilo i pro jeho následovníky.³⁰ Aššur byl žádán, aby královo jméno a jména jeho synů přežila s nebesy a zemí, tedy věčně, jako v případě Davidovské dynastie v Judsku. Mezi asyrskými texty nechybí fragmentární záznam z Aššurbanipalovy knihovny o oběti za zdar úrody a zajištění dostatku dešťů:

Na zemi boha Béla stanul, oběti posvátné vykonal, bůh obět přijal, město obklopil, rozhněvané srdce své odvrátil, darem jeho se uspokojil, ... přátelsky byl mi nakloněn. ... déšť dštil a sklizeň se vydařila ...³¹

Novoasyrské stavební nápisy z doby vlády Sargona II. a Sinacheriba z měst Kalchu, Ninive a Dúr-Šarrukénu lze také využít k představě, jak byl asyrský panovník titulován a společensky vnímán. Sinacheribův nápis nás zpravuje o výběru vhodného panovníka:

Aššur, Anu, Enlil, Ea, Sín, Adad, Marduk, Nabú, Nusku, Ištar, velcí bohové, kteří mezi celým lidstvem vybírají (knížata) pro vládu nad černohlavci, jmenovali knížetem mne, Sinacheriba, krále velkého, krále mocného, krále světa, krále Asýrie, krále čtyř stran světa, knížete, který pečuje o jejich kult.³² Nechť jeho synové (Sinacheribovi) a jeho vnuci stojí mezi černohlavci pevně na věky věků. Každý z budoucích knížat, jehož jméno vysloví Aššur k vládě nad zemí a lidem.³³

²⁷ SAA IX,207.

²⁸ LUTZ, „Kingship in Babylonia, Assyria, and Egypt“, s. 447.

²⁹ SAA I,134.

³⁰ SAA III,11.

³¹ PROSECKÝ, *Královské knihy staré Mezopotámie*, s. 51.

³² JANA PEČÍRKOVÁ, *Stavební nápisy Sargona II. a Sinacheriba*, kandidátská práce, Univerzita Karlova, Praha 1969, s. 143.

³³ PEČÍRKOVÁ, *Stavební nápisy Sargona II. a Sinacheriba*, s. 180.

Jak je z vybraných královských textů a mýtů zřejmé, neustále se opakují základní motivy, které se věnují prosperitě v nejrůznějších oblastech života krále, lidu i božstva. Tyto aspekty je možné vidět i v dalších kulturách starověkého Předního východu, včetně Judska a Izraele. Kde je možné vystopovat prvotní náznaky lidského očekávání stabilní budoucnosti a prosperity? Do nižších forem eschatologických představ člověka se promítaly zkušenosti s ničivými povodněmi, požáry, cyklony, zemětřesením, sopečnou erupcí, zatměním nebeských těles a se vším, co mohlo naznačovat zničení a konec světa. Vyšší formy eschatologie navíc zahrnovaly například naději na vysvobození z cizí nadvlády, kde se projevovalo národní uvědomění a v člověku zůstávala jen vzpomínka na dávnou „slavnou“ minulost. N. Schmidt se domnívá, že i mýty astronomického původu měly svůj podíl na vzniku silné eschatologie. V souvislosti s pozorováním vesmírných těles a jejich propojením se zvěrokruhem byla rozvinuta myšlenka renovace světa po jeho zničení. Rozdělení roku do zvěrokruhu proběhlo v 1. tis. př. o. l. u Chaldejců. Rozvoj eschatologie jde ruku v ruce s růstem intelektu, morálního vnímání, sociálními zkušenostmi a rostoucími znalostmi člověka o přírodě. Zničení světa (kosmická katastrofa způsobená především ohněm) a následný návrat blaženého pozemského ráje je podle N. Schmidta ideou, která se z Elamu přes Babylón dostala s Amorejci do oblasti Kanaánu a tam se v 8. stol. prolнула s židovskými představami. Představa božského krále nemá původ v Judsku (či Izraeli), protože v něm neexistoval kult zbožštělého panovníka, a proto jde o praxi přinesenou ze sousedství. U Izraelitů byly vnímány přírodní pohromy a nemoci jako přímé projevy Hospodinova trestu za hříšné chování lidu. Požehnaná bohatá úroda, hojnost stád, ochrana před divokou zvěří, vyhrané války, bohatá válečná kořist, zdraví, dlouhověkost a četné potomstvo jsou naopak odměnami. Tyto kladné projevy zesílí před příchodem obnovy světa po „kosmickém požáru“ a návratu pozemského ráje.³⁴

Takzvaný Kýrův válec (Kýrův edikt) z 6. stol. př. o. l. nalezený v Babylónu nás zpravuje o legitimitě Kýrovy vlády a vysvětluje, proč mu bylo dovoleno město dobýt. Podle textu byl perský král Kýros II. (podobně jako Nabukadnezar I.) zvolen bohem Mardukem, aby v Babylónu obnovil řád a zničil stávající dynastii. Původní novobabylónští králové už nebyli hodni boží podpory, a proto zoufalý Marduk hledal mezi všemi národy, až našel Kýra, který měl požadovanou kvalitu – spravedlivé srdce. Marduk ho doslova vzal za ruku a dal mu své panství. Jakýkoli král musel oplývat výsadami

³⁴ NATHANIEL SCHMIDT, „The Origin of Jewish Eschatology“, *Journal of Biblical Literature*, 1922, roč. 41, č. 1/2, s. 103–110.

jako je spravedlnost, vstřícnost a laskavost k chudým, schopnost vést svůj lid jako pastýř, který vede své stádo a v neposlední řadě měl být králem dobyvatelem.

Spravedlnost je charakteristickou vlastností, která hrála svoji roli již u prvních starověkých králů v Sumeru. Sumerský vládce Gudea měl smysl pro spravedlnost, která je podobná spravedlnosti proudící dolů od Slunce.³⁵ Solární původ práva je znám u Chammurabiho, jenž obdržel zákony od slunečního boha Šamaše. Při nastolení nového krále v Mezopotámii se předpokládalo, že jeho vláda potrvá po celou dobu existence říše. Novosyrský král Aššurbanipal reprezentoval božstvo na zemi před lidem jako poslušný pastýř bohů, proto od boha Nabúa obdržel moudrost (právo), kterou zapsal na tabulky. Aššurbanipal boží pokyny naslouchal, a proto jeho jméno bylo bohy pozvednuto. Novobabylónský král Nabukadnezar II. byl povýšen na krále bohem Mardukem, aby jako pastýř vedl a chránil svůj lid, zatímco žezlo spravedlnosti mu bylo do rukou dáno Nabúem. Stručně shrnuto, spravedlnost byla darem od bohů, a nikoli vrozenou vlastností krále. Král se stal moudrým a spravedlivým podobně jako byli bozi, ale on musel být před bohy pokorný, aby jeho panování zajistilo spásu jeho lidu.³⁶ Podobné pojetí království, které je předáno jako Hospodinův dar vládci, bylo i u Izraelitů. Prvky královského úřadu je možné spatřit u některých významných biblických osob z dob před vznikem samotného institutu království. Například příběh Mojžíše, který se narodil pozemským rodičům, byl poslán po vodě v košíku, až byl nakonec zachráněn a vychován královskou rodinou. Známa je akkadská paralela tohoto příběhu se Sargonem, zakladatelem Akkadského státu. Podle některých badatelů je tento druh mýtu o dětství zákonodárce, který nastoluje nový věk nebo zakládá novou dynastii, univerzálním motivem. Vztah budoucího vládce k vodě je důležitý, podobně jako pastevectví (také Mojžíš byl pastevec), které je charakteristikou vlády krále nad svým lidem. U Mojžíše se objevují i mnohé další „královské výsady“. Stává se soudcem lidu a Bůh ho naučil znát řád přesně tak, jak popisuje kniha Exodus.³⁷ Mojžíš na hoře Sinaj dostává od Boha Zákon, který zná nejdříve jen on sám a teprve později ho předává Hospodinovým stoupcům. Ve stejné pozici bývali mezopotámští vládci, jež dostávali zákony od božstva a poté s ním seznamovali svůj lid. Vládce nebo vůdce, jakým byl Mojžíš, měl důležitý celospolečenský význam, neboť on byl tím, kdo s obdrženým Hospodinovým právem seznámil svůj lid. Byl

³⁵ ERWIN R. GOODENOUGH „Kingship in Early Israel“, *Journal of Biblical Literature*, 1929, roč. 48, č. 3/4, s. 170–173.

³⁶ GOODENOUGH „Kingship in Early Israel“, s. 174–177.

³⁷ Ex 18,13–18.

prostředníkem mezi Hospodinem a svým lidem. Mojžíš ale ovládal daleko více než jen právo. Znal vědu, magii, pastevectví a měl mystickou moc nad základními prvky.³⁸ Bůh mu dokonce řekl: „*Pohleď, ustanovil jsem tě, abys byl pro faraóna Bohem, a Áron, tvůj bratr, bude tvým prorokem.*“³⁹ Také první izraelský král Saul byl vybrán samotným Hospodinem, aby vysvobodil jeho lid z rukou Pelištejců. Přestože se Hospodin zdráhal Izraelitům krále poskytnout, již dříve se zavázal, že jakmile bude dobytá země, kterou Izraeli přislíbil, bude zvolen král.⁴⁰

Jak je napsáno v První Samuelově, král Saul nebyl poslušným Hospodinovým nástrojem, nejednal podle Hospodinova slova a vykonával to, co mu nebylo svěřeno (neoprávněně obětoval; ušetřil smrti krále Agaga; odebral si nejlepší části z válečné kořisti), a proto ho Hospodin později zatratil. Hospodinův duch se od Saula odklonil, začaly vnitřní nepokoje, a král zemřel v bitvě. Ale až do Saulovy smrti platilo, že je Hospodinův pomazaný a tím byl nedotknutelný.⁴¹ Saulovi byly po jeho smrti odňaty symboly královské moci – čelenka a náramek z paže.⁴² Náramek se sluneční rozetou jako symbol královské moci je velmi dobře znám i z asyrských reliéfů.⁴³

Král David, moudrý jako Boží posel, také rozlišoval mezi dobrem a zlem.⁴⁴ Ovládal i magické chápání přírody, což je klasickou starověkou královskou výsadou. Král je na příkaz Hospodina vybrán a pomazán na základě osobní krásy a schopnosti chránit spravedlnost. Je korunován a obdařen již zmíněným viditelným symbolem moci – náramkem.

Svržením jakéhokoli uzurpátora a nastolením nového pravého krále na trůn má být obnoven mír a společnost, proto má být král vojenským přeborníkem, aby dokázal ochránit především pravdu a spravedlnost. Trůn takového krále má být věčný a on sám je oslovován jako božstvo. I v Judsku bylo úkolem krále (podobně jako v Mezopotámii) nést žezlo spravedlnosti.⁴⁵

Věčný život je vládnoucímu judskému králi zaručen v Knize žalmů: „*Ty nejkrásnější ze synů lidských, z tvých rtů se line milost, proto ti Bůh navěky*

³⁸ GOODENOUGH, „Kingship in Early Israel“, s. 179–180.

³⁹ Ex 7,1.

⁴⁰ Dt 17,14–15.

⁴¹ 1 S 26, 9–11.

⁴² 2 S 1,10.

⁴³ GOODENOUGH „Kingship in Early Israel“, s. 190. Panovník byl v Mezopotámii korunován především na Nový rok. V onen den vládce obdržel královské insignie jako je roucho, pokrývka hlavy, koruna, žezlo a hůl. Více in: SOBOTKOVÁ, „Novoroční slavnosti akitu – historie a antropologické interpretace“, in: LUKÁŠ PECHA (ed.), *Orientalia Antiqua Nova VIII*, Plzeň: Adela, 2008, s. 344–345.

⁴⁴ 2 S 14,17–20.

⁴⁵ GOODENOUGH „Kingship in Early Israel“, s. 192–199.

žehná!⁴⁶ Jde o odkaz k mesianistické postavě a podobné výrazy k oslavě krále byly běžné v Babylónii i Egyptě.⁴⁷ V pozdějších dobách, kdy Izrael jako národ upadal nebo byl trýzněn nepřátelskými vojsky a lidé zoufali, že nemají ideálního krále (takového, jakým byl kdysi v dávných dobách David), který by je ochránil před nepřáteli, dostavily se vášnivé naděje, že by takový král v budoucnosti ještě mohl přijít.⁴⁸ Tyto představy pramenily z nehlubšího přesvědčení společnosti a vycházely ze zkušenosti z dob krále Davida, kterému národ důvěřoval.⁴⁹

4. Asyrský strom života

Asyrský strom života, někdy nazývaný jako asyrský posvátný strom, je spojován s novoasyrskými panovníky Aššurnasirpalem II. a Salmanasarem III. Objevuje se na královském rouchu, špercích, oficiálních pečetidlech, na zdech a na reliéfech královských paláců.

Nejvýznamnějším nálezem, který o stromě života vypovídá, je trůnní sál Aššurnasirpala II. v Kalchu, kde se strom objevuje jako centrální motiv místnosti přímo proti vstupu do sálu. Typickým doplňkem stromu života bývají opylovači, tzv. okřídlení géniové, kteří stojí po obou stranách stromu. V jedné ruce drží vodní vědro, které mohlo souviset s očistným rituálem a v druhé ruce mají tzv. očišťovač. Vědro mohlo sloužit jako nádoba na sebraný pyl a v druhé ruce génia byla šiška, s jejíž pomocí napomáhal opylování, aby byla zajištěna dostatečná úroda nebo plodnost. (Umělé opylování za účelem větší sklizně pomáhá např. datlové palmě.)⁵⁰ V Kalchu je na reliéfu mezi strom života a oba opylovače vsazen král ve své lidské podobě a géniové, místo aby přímo opylovali strom, „opylovávají“ krále. Opylovávají stromy skrze krále, skrze toho, kdo je nepostradatelný při zajištění blahobytu. Pakliže asyrský strom života znázorňuje boží uspořádání světa, pak král reprezentuje realizaci řádu a skutečný boží obraz perfektního člověka. Z této interpretace vyplývá možná dvojí funkce posvátného stromu v asyrském umění. Buď se jedná o znázornění božského uspořádání světa udržovaného asyrským králem, anebo jde o vyjádření dokonalého člo-

⁴⁶ Ž 45,3.

⁴⁷ GOODENOUGH „Kingship in Early Israel“, s. 200.

⁴⁸ Více k mesianismu v judaismu in: DAVID RAFAEL MOULIS, *Mesianismus v židovství a raném křesťanství*, bakalářská práce, Západočeská univerzita v Plzni, Fakulta filozofická, Katedra antropologických a historických věd, Centrum blízkovýchodních studií, Plzeň 2008, s. 6–42.

⁴⁹ GOODENOUGH „Kingship in Early Israel“, s. 199–205.

⁵⁰ VĚRA TYDLITÁTOVÁ, *Stromy ve starozákonní tradici*, Středokluky: Zdeněk Susa, 2008, s. 98.

věka – asyrského krále jako absolutního vládce říše.⁵¹ Samotný strom může být stylizovanou datlovou palmou nebo granátovníkem, který symbolizuje plodnost a kosmický řád stvrzený králem. Jednoduše řečeno, tato scéna se stává vizuální metaforou pro královskou roli zpodobňující boží vládařství na zemi, skrze kterou může Asýrie dosáhnout hojnosti.⁵²

5. Kanaánské rituální drama – svátek jara v Ugaritu

Kanaánské slavnosti prvotin byly prototypem pozdějšího izraelského svátku týdnů (Šavu'ot). Informace o ugaritských jarních slavnostech se dochovaly na hliněné tabulce pod názvem „Kanaánská báseň milosrdných bohů“ („*The Canaanite Poem of the Gracious Gods*“), nalezené v Ugaritu.⁵³ Někteří badatelé tvrdí, že skladba oslavuje jeruzalémského boha Šalima. Úvod samotného textu je určen milosrdným bohům, kteří jsou nazýváni „princové“ a „vysocí“. K oslavě prvotin jsou pozváni bohové, ale i Slunce, které zapříčiňuje, že větve plodí ovoce. Všichni povolání se účastní hostiny, zatímco věřící prosí za mír a zpívají písně pojednávající o odřezávání vína, které může symbolizovat buď zeslabování vína (vinný stonek může připomínat mužský úd), nebo jeho prořezávání znázorňuje zabití boha.⁵⁴ Následuje důležitý obřad, který se skládá ze tří rituálů a opakuje se sedmkrát (více o jeho významu níže). Jako první je vyroben symbol měsíce a je umístěn na podstavec, následuje vaření kúzlete v mléce a nakonec se do nádrží nalévá čistá voda. Sochy dvou bohyň plodnosti Ašery a Anat jsou luxusně oblečeny a odvedeny před shromáždění, kde jsou všichni přítomní bohové slavnostně korunováni. Jejich obrazy jsou připraveny na podstavcích nebo ve výklencích. Teprve nyní začíná samotné drama, jež se odehrává na pobřeží. Bůh El (popisovaný jako stařec) si přichází pro vodu na vaření. Elova ohebnost vzhledem k jeho vysokému věku vzrušuje dvě přihlížející ženy, které jsou identifikovány jako Ašera a Anat. El si odnese vodu domů, odkládá hůl a vystřelí na oblohu šíp. Neomylně sestřeluje ptáka, ze kterého uvaří jídlo a začíná se soustředit na ženy, které se ho pokouší svádět. Obě dvě jsou šokovány, jak je stařík vitální a začnou se mu klanět a nabízet celoživotní službu. Neví, jestli byly Elem přijaty jako dcery, nebo jako manželky, proto mu střídavě říkají otče/muži. Skladba pokračuje hojností ero-

⁵¹ SIMO PARPOLA, „The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy“, *Journal of Near Eastern Studies*, 1993, roč. 52, č. 3, s. 167–168.

⁵² BARBARA NEVLING PORTER, „Sacred Trees, Date Palms, and the Royal Persona of Ashurnasirpal II“, *Journal of Near Eastern Studies*, 1993, roč. 52, č. 2, s. 133; 138–139.

⁵³ THEODOR H. GASTER, „A Canaanite Ritual Drama: The Spring Festival at Ugarit“, *Journal of the American Oriental Society*, 1946, roč. 66, č. 1, s. 49.

⁵⁴ GASTER, „A Canaanite Ritual Drama: The Spring Festival at Ugarit“, s. 59.

tických scén a obětováním Slunci a hvězdám. Poté se narodí synové, kterým El jako pán světa otevírá dokořán nebesa a zemi a jsou pozváni k hostině. Na závěr všichni procházejí stepní krajinou, aby se setkali se strážcem sýpky a požádali ho, aby jim otevřel skladiště a zřejmě vydal pokrmu.⁵⁵

Z výše zmíněného rituálu (skládal se ze tří úkonů), je jasné, že zahrnuje prvky astronomických, pasteveckých a zemědělských oslav. Celý složitý obřad byl obohacen o zpěvy a modlitby sboru složeného z kněží, kteří se přimlouvali, aby pole plodila jako rajska zahrada.⁵⁶ Při bližším pohledu na první obřad, který byl astronomického charakteru, je jasné, že se týkal měsíce. Západosemitské měsíční božstvo bylo nazýváno Jarich (měsíc). Výjevy srpku měsíce známe z mnoha míst Kanaánu, např. z amuletů a pečetidel, na kterých zastupuje boha měsíce. Měsíc byl nejčastěji vystaven na podstavci nebo na speciálním oltáři, snad na druhu kultického sloupu.⁵⁷ Druhá část rituálu měla tři fáze. Vaření velkého množství čerstvého mléka, uvaření kůzlete v mléce a neznámý úkon s tvarohem či máslem. Z textu nelze přesně určit, o co se jedná, ale snad jde o konzumaci mléčných potravin, které o jarních slavnostech symbolicky podporují plodnost zvířat dávajících mléko, což má odvrátit pokles mléčné produkce. V oblasti Kanaánu se mláďata koz rodí v zimě, a to skutečně časově odpovídá možnosti použít kůzle k jarním oslavám prvotin. Astrální prvky v textu naznačují, že pro tento svátek bylo důležité sledování měsíční fáze a vyhlížení srpku nového měsíce. Snad proto se část oslav konala na střeše. Ústředním tématem samotného pozadí posvátného dramatu je zrození božského potomstva z božského manželství.⁵⁸ Poslední část obřadu souvisela s čistou vodou a je jen těžko vyložitelná, neboť je zde text poškozen. Jedna z možností výkladu říká, že šlo o podobný akt, jakým bylo babylónské mytí úst.⁵⁹ V básni se také objevuje zvolání: „*K poli bohů!*“ Pokud se pod těmito slovy skrýval rituál, mohl vyjadřovat divadelní ztvárnění hnojení pozemků, které je známo i z tzv. Adonisových zahrad.⁶⁰ Adonisovy zahrady byly významným prvkem stejnojmenného kultu. Ze střepeu či mělké nádoby byla vytvořena zahrádka, která byla oseta a zalévána. Úroda vzklíčila rychle, ale stejným tempem uvadla. Vyklíčení a uvadnutí bylo symbolickým Adonisovým znovuzrozením a následným zahy-

⁵⁵ GASTER, „A Canaanite Ritual Drama: The Spring Festival at Ugarit“, s. 50–56. Text je na svém konci značně poničen, proto není jasné, jak příběh končí.

⁵⁶ The Canaan Poem of the Gracious Gods, III, řádky 12–15.

⁵⁷ GASTER, „A Canaanite Ritual Drama: The Spring Festival at Ugarit“, s. 60.

⁵⁸ GASTER, „A Canaanite Ritual Drama: The Spring Festival at Ugarit“, s. 72–73.

⁵⁹ GASTER, „A Canaanite Ritual Drama: The Spring Festival at Ugarit“, s. 61.

⁶⁰ Adonis byl obměnou boha Baala. Hojně byl uctíván ve městě Byblos. Adonis = semitské Adoni = „můj pán“.

nutím.⁶¹ Z Egypta je znám podobný rituál tzv. „hnojení pole“. Pole známé jako Osirisovo bylo rituálně okopáváno, aby došlo ke vzkříšení zavražděného boha. Tento čistě magický sezónní akt měl zajistit plodnost.⁶²

6. Dumuziho kult

Slavnosti, které v Mezopotámii zaručovaly plodnost a hojnost v nastávajícím roce, jsou spojeny s bohem Dumuzim. Sumerský královský seznam uvádí dva panovníky mající jméno Dumuzi. Prvním je Dumuzi-pastýř, který byl předpotopním králem ve městě Badtibira, a druhý, Dumuzi-rybář, vládl v Uruku. Dumuzi jak vegetační božstvo každoročně mizí do podsvětí s nedostatkem vláhy. Kult umírajícího vegetačního božstva v létě a na podzim byl rozšířen v oblasti Kanaánu, Egypta, Babylónie, Asýrie a u Foiničanů.

Existuje několik literárních zpracování o lásce bohyně Inanny k Dumuzimu. Například v nippurském příběhu „*Dumuziho svatba*“ se o Inannu ucházejí čtyři potenciální ženiši. Nejperspektivnějším z nich je právě Dumuzi. Inanna vysílá pro všechny z nich a oni přichází se svými dary. Pastýř Dumuzi přináší smetanu a mléko, zemědělec čerstvé obilí, lovec ptáky a rybář kapry. Dumuzi dorazí k domu Inanniných rodičů, volá na budoucí nevěstu, ale ona se úmyslně zdržuje. Poté, co se oblékne, otevře dveře, Dumuzi ji vezme do rukou, políbí ji a společně odchází do Dumuziho rodného domu. Symbolické otevření (Inanniných) dveří Dumuzimu se odráží i v jiných textech.⁶³ Již v předchozí kapitole byl zmíněn jiný druh otevření prostoru (sýpky), ovšem za stejným účelem – poskytnutím obživy. I v případě otevření domu Inanny vše směřuje k zajištění blaha v podobě dostatku jídla. V tzv. „*Uruckém textu*“ vystupuje Dumuzi s přízviskem Ama’ušumgal’anna. Inanna Dumuzimu otvírá sklad na datle v posvátném okrsku Eanna v Uruku. Ama’ušumgal’anna podle T. Jacobsena představuje to, co je uskladněno ve skladišti – „jeden velký trs datlí“, obrovský pupen, který palma každý rok zplodí a z něho pak vyraší květy a plody.⁶⁴ Dumuzi-Ama’ušumgal’anna je ztělesněním síly, která každoročně stojí za

⁶¹ JAN HELLER, *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kanaanu*, Praha: Kalich, 1988, s. 291.

⁶² GASTER, „A Canaanite Ritual Drama: The Spring Festival at Ugarit“, s. 64.

⁶³ THORKILD JACOBSEN, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven – London: Yale University Press, 1976, s. 32–33.

⁶⁴ Ama’ušumgal’anna sumersky znamená „jeho matka je nebeský drak“. In: PROSECKÝ, *Královské knihy staré Mezopotámie*, s. 77.

produktivitou palem a Inanna je pak přítomnou božskou silou v datlovém skladišti.⁶⁵

Dalším zajímavým zdrojem zpravujícím o Dumuziho kultu je „*Iddin-Dagan text*“, který nese jméno krále. Král v něm figuruje jako rituální postava, do níž je vtělen bůh Dumuzi.⁶⁶ Božský pár spolu stráví noc a ženich (král) následující ráno připraví hostinu. Se svojí mladou nevěstou usednou na královský stupínek, muzikanti a zpěváci začnou zpívat a hrát radostné písně a král dá pokyn k zahájení slavnostní hostiny. Posvátné manželství má zajistit úspěšnou sklizeň, která se promítá do samotné svaatební hostiny, během níž je provoláno: „*Král je bůh!*“ Na základě toho je král Iddin-Dagan a bůh Dumuzi-Ama'ušumgal'anna spojován v jednu postavu. Král na sebe může brát identitu boha plodnosti a úrody a královna nebo velekněžka v rituálu zastupuje Inannu, která představuje božstvo a sílu skladiště, které je zárukou pro zajištění dostatku skutečných potravin.⁶⁷ Jiná skladba, „*Požehnání ženicha*“, se týká širšího významu plodnosti a úrody.

V případě Dumuzi-Ama'ušumgal'anna byla zmiňována pouze úrodnost palem. Navíc, jak už název napovídá, je zde králi, milovanému ženichu Inanny, dokonce žehnáno. Tato požehnání se týkají například zajištění stabilní vlády či garance královského trůnu, žezla a pevné koruny. Dumuzi byl nejprve spojován se „silou“ jediné plodiny, ale jak města ekonomicky rostla, rozvíjela se i v hospodářské oblasti a například Uruk se postupem času soustředil na pěstování datlových palem, chov dobytka a ovcí. Díky tomu je Dumuzi v některých skladbách pastýřem a zároveň zemědělcem.⁶⁸

V literárních textech má Dumuzi tři role, které se vždy týkají vegetačních cyklů. Je manžel Inanny, bohem mizejícím v podsvětí a zároveň ztělesněním stepní vegetace. V Sumeru Dumuzi mizí do podsvětí dvakrát. V létě ho tam pronásledují démoni a v zimě tam nahrazuje oživenou Inannu. Průběh svatby Inanny s Dumuzim se stal vzorem pro svatou svatbu za vlády třetí dynastie z Uru a také v Isinu. Spojení krále (Dumuziho) a kněžky (Inanny) mělo zajistit úrodnost v následujícím roce. Zbožštělý předpotopní Dumuzi mohl ve svaté svatbě představovat kultovní zdůvodnění království a legitimitu krále, který se stará o blaho své země. V oslavných skladbách na Šulgiho je panovník Uru nositelem titulů:

⁶⁵ JACOBSEN, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, s. 36.

⁶⁶ DANIEL REISMAN, „Iddin-Dagan's Sacred Marriage Hymn“, *Journal of Cuneiform Studies*, 1973, roč. 25, č. 4, s. 185–202.

⁶⁷ JACOBSEN, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, s. 37–39.

⁶⁸ JACOBSEN, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, s. 41–43.

kněz en⁶⁹, pastýř, syn Sumeru a Dumuzi.⁷⁰ Rituály, které měly vazby na zemědělské svátky, byly doplňovány obětmi zemědělských a hospodářských produktů představující výsledek plodivé síly chthonických božstev.⁷¹

Probuzení přírody na jaře, které souvisí se zazelenáním se krajiny, hnaním stád na pastviny a jeho pářením, ovlivňuje prosperitu pastevce, množství nově narozených kůzlat/jehňat a dostatek mléka. Z pohledu pastevce byl ve svaté svatbě kladen důraz na prvek rozmnožování zvířat. V tomto aktu člověk viděl boží přínos, který se projevoval na jaře a posvátným (kosmickým sexuálním) aktem byla oplodněna celá příroda.⁷² Božstvo je také silou, která na zem sesílá povodně a obnovuje přírodu. Jaro ovšem netrvá věčně a síla produktivity ubývá, až ji zcela pohltí horké letní klima, což je důsledkem Dumuziho umírání, který se stává obětí smrti a mizí v podsvětí. Smrt Dumuziho je popsána v mýtu „*Dumuziho sen*“. Dumuziho sestra Geštinanna⁷³ (s epitetem Amageštinanna⁷⁴) vládne v suchém létě, kdy roste vinná réva. Dumuzi se opět vrátí vládnout až na podzim. V jednom z textů je Dumuzi nalezen v pivovaru (dosl. domě piva), což podle T. Jacobsena svědčí, že Dumuzi je v tomto textu božstvem odpovědným za sílu růstu obilí. Jeho smrt nastává ve chvíli, kdy probíhá sklizeň obilí, ze kterého je vařeno pivo. Pivo se pak uchovává v podzemních skladištích, což je jasná paralela s podsvětím, kde se má Dumuzi během vegetačního klidu nacházet. Z tohoto pojetí Dumuziho a Geštinanny vychází skutečnost, že oba starověké opojné nápoje pivo a víno jsou příbuzné, jako bratr a sestra. Dumuzi a Geštinanna jako obilí a réva (pivo a víno) umírají v době sklizně dané plodiny a jsou uloženi do podzemních skladů, ale každý v jiném ročním období. Obilí se sklízí na jaře a réva pouze na podzim.⁷⁵ V některých sumerských textech bývá Dumuzi ještě nazván přízviskem Damumu (Damu) a i zde má charakter vegetačního božstva. Damu je otcem pozemských králů s hlavními středisky ve městech Isin, Larsa, Girsu a Ur.⁷⁶ Třetí dynastie z Uru nám po sobě zanechala skladbu, v níž je zmiňován její první panovník zbožštěný Ur-Nammu. Kromě něho je zde vypsáno několik dalších panovníků, kteří byli zbožštěni již v průběhu svého života.⁷⁷

⁶⁹ „En“ by sumerský velekněžský titul.

⁷⁰ HRUŠKA, *Kultovní život starého Sumeru*, s. 54–56.

⁷¹ HRUŠKA, *Kultovní život starého Sumeru*, s. 68.

⁷² JACOBSEN, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, s. 47.

⁷³ Dosl. „nebeská vinná réva“.

⁷⁴ Dosl. „matka-nebeská vinná réva“; „GEŠTIN“ = „víno, vinná réva“; „AN“ = „nebesa“; „AMA“ = „matka“. In: SUMERISCHER ZETTELKASTEN, s. 50; 54; 206.

⁷⁵ JACOBSEN, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, s. 47 a 62.

⁷⁶ JIŘÍ PROSECKÝ et al., *Encyklopedie mytologie starověkého Předního východu*, Praha: Libri, 2003, s. 52.

⁷⁷ JACOBSEN, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, 1976, s. 71.

7. Sumerská svatá svatba

Ze sumerských pramenů víme o dvojitým chápání nového roku. V kosmické kosmologii začínal nový rok na jaře na počátku vegetačního období, kdežto v chthonické kosmologii souvisel s vodou a záplavami, které v Mezopotámii přicházely na podzim. V této druhé kosmologii je důležité oddělení se nebe od země, které je zároveň spojováno se vzájemným oplozením, jehož důsledkem byly deště a orkány. Proběhla tak první svatá svatba bez účasti lidstva. Déšť oplodnil zemi a tím započal růst rostlin, a proto nový rok začínal až na podzim.⁷⁸

Svatá svatba velmi zjednodušeně označuje spojení boha a bohyně. V Sumeru se jednalo o intimní vztah mezi králem a bohyní lásky, aby byla zajištěna plodnost země a lidu. Dumuzi byl na počátku 3. tis. př. o. l. dávným králem Uruku a Inanna v něm byla strážkyně božství. Literární důkazy o posvátném svatebním rituálu jsou z doby vlády Enmerkara, který panoval dvě generace před Dumuzim, a také z doby vlády Enmerkara současného soupeře Ensuckešdanna z Arraty. Mýtus „*Sestup Inanny do podsvětí*“ je možné spojit s rituálem Dumuziho a Inanniny svaté svatby. Tento mýtus byl stvořen za účelem vysvětlení neúrodného období roku a veškerého vegetačního klidu. Svatá svatba je vnímána jako rituál plodnosti.⁷⁹

Dumuzi je hlavní postavou oslav Hieros Gamos (svatá svatba). Sexuální vztah mezi králem a bohyní symbolizuje moc vzniklou spojením sil plodnosti. Smíchání mužského a ženského prvku plodnosti otevírá bohatství vesmíru. Partnerství člověka a boha evokuje a zaručuje světovou plodnost. Bohové přinášejí plodnost skrze kontrolu přírodních sil, zatímco člověk ji ovlivňuje prací na polích, kanálech a ve skladištích. V rituálu svaté svatby se král stává bohem, ačkoliv nepřestává být člověkem (vládcem země). Rituálním spojením a Inanninou láskou získává král požehnání pro plodnost a prosperitu během vlády. Králi jako jedinému smrtelníkovi bylo umožněno proniknout za hranice lidského světa – do světa božského. Zobecněním aktu zjistíme, že se jednalo o spojení lidstva s bohy zřejmě jako součást korunovačního obřadu. Například Inanna králi Šulgimu uděluje korunovační klenoty a král si pak jde pro požehnání k bohům, mezi něž patří Utu, Ninazi a Nanna. Ve skladbě „*Požehnání Dumuziho v jeho svatební den*“⁸⁰ se dočítáme o svatbě mezi anonymním králem jako Dumuzim a Inannou. Inanna připravuje svoji ložnici a vyžaduje pohovku, na které se bude

⁷⁸ HRUŠKA, *Kultovní život starého Sumeru*, s. 43–44.

⁷⁹ PIIRJO LAPINKIVI, *The Sumerian Sacred Marriage: In the Light of Comparative Evidence*, SAAS XV, Helsinki: Helsinki University Press, 2004, s. 1–4.

⁸⁰ Text označován DI D₁.

milovat s králem. Inannina pomocnice bohyně Ninšubura doprovází krále k posvátnému klínu „manželky“ a modlí se za krále, aby mu byla garantována dobrá vláda, pevný základ královského trůnu, dobré žezlo k vedení lidu a prosí o celkovou plodnost země, hojnost luk, ovčínů, zahrad, vody v řekách a bažinách, mnohost ptactva, ovcí a koz. Inanna se má přimluvit, aby byla králi dopřána dlouholetá vláda, aby mu byla udělena dobrá koruna a diadém, aby ovládl velké území, aby byl dobrým pastýřem nad lidem a v neposlední řadě, aby byla zaručena dlouhověkost pro všechny lidi v jeho paláci. Král nakonec přistupuje k Inanně a objímá její hrud' jako završení korunovace.⁸¹ Celkově lze usuzovat, že králové, kteří užívali božský determinant *DINGIR* před jménem, náleželi k téže době, z níž máme zmínky o svatbě mezi králi a bohyněmi. Jen zbožštění králové byli těmi, kterým velela bohyně, aby s ní sdíleli její lóže.⁸² Král hrál roli Dumuziho či jiného boha a kněžky se zhostily role bohyně plodnosti. Dva smrtelníci zastupující bohy svým spojením evokují boží zrození, a tak všechny děti, které se narodily králi, pocházely z posvátné svatby. Král sám pocházel z posvátné svatby, neboť i jeho předci v ní mají svůj původ. Panovník během posvátného manželství dosahuje božského statusu, a proto jsou všechny královny sexuální akty posvátné.⁸³

V rámci obřadu svaté svatby král získal přízeň božstev, která zajistila úrodnou zemi a obyvatel, kteří se účastnili svatební hostiny, proklamovali věrnost svému vládci.⁸⁴

8. Dumuziho kult na dvoře krále Davida

K rozuzlení otázky existence Dumuziho kultu na dvoře krále Davida je potřeba nahlédnout do 2. knihy Samuelovy. V příběhu z této knihy se do Támar (sestry Davidova syna Abšalóma) zamiluje Davidův syn Amnón.⁸⁵ Slovo Amnón v hebrejštině znamená pravdivý/skutečný syn, v kontextu příběhu se jedná o „věrného pastýře“. Vlastní jméno Támar znamená hebrejsky palma. Tyto dvě postavy mají své paralely u mezopotámských bohů u Dumuziho (věrného pastýře) a Inanny (dámy palmy, matky bohyně v jednom, matky a milenky Dumuziho).⁸⁶ Amnón z lásky onemocní a nechá k sobě přes Davida svoji sestru Támar zavolat a poručí si, aby mu

⁸¹ LAPINKIVI, *The Sumerian Sacred Marriage: In the Light of Comparative Evidence*, s. 5–6; 44.

⁸² LAPINKIVI, *The Sumerian Sacred Marriage: In the Light of Comparative Evidence*, s. 6.

⁸³ LAPINKIVI, *The Sumerian Sacred Marriage: In the Light of Comparative Evidence*, s. 7–8.

⁸⁴ JIŘÍ PROSECKÝ et al., *Encyklopedie starověkého Předního východu*, Praha: Libri, 1999, s. 311.

⁸⁵ 2 S 13,1.

⁸⁶ G. R. H. WRIGHT, „Dumuzi at the Court of David“, *Numen*, 1981, roč. 28, č. 1, s. 54–56.

upekla dvě srdíčka, která by ho posílila. Když mu Támar pokrm donese, Amnón se ji pokouší svést, ona se brání, ale nakonec je přemožena. Amnón poté začal svoji sestru nenávidět a vyhnal ji. Na sobě měla pestrobarevné roucho, které nosily princezny panny.⁸⁷ G. Wright styl roucha spojuje se stejným typem, které obdržel Josef, syn Jákoba, a dodává, že se nejedná o roucho královských panen, ale o posvátné roucho známé už u Ištary.⁸⁸

Verš v knize Ezechiel 8,14 poukazuje na spojení kultu Tammúze (hebrejský a aramejský ekvivalent jména Dumuzi) s Chrámem: „*A přivedl mě do brány Hospodinova domu, která vede k severu, a hle, sedí tam ženy a oplakávají Tammúza.*“ Tammúz byl v lidové tradici spojován s Hospodinem.⁸⁹

9. Stříh ovcí

K jarním slavnostem na starověkém Předním východě, které byly spojeny s oběťmi, aby bylo odvráceno zlo, souvisí tzv. stříh ovcí. Obřad stříhání ovcí byl takřka univerzálním předovýchodním svátkem, dnem k veselici a hodování někdy na přelomu března či dubna v období jarní rovnodennosti. Festival musel být dokončen s ohledem na potřebu pracovní síly obyvatel pro blížící se sklizeň obilí. Přestože záznamů o těchto slavnostech není příliš, důležitý je náboženský význam. O stříhání ovcí nás zpravuje tabulka z Lagaše vládce Lugalandy (24. stol. př. o. l.) a Ammi-Saduka z dynastie Chammurabiho (17. stol. př. o. l.). Stříhání ovcí mohlo být na některých místech doprovázeno obětováním prvorozeného samce stáda. V Lagaši se k ochraně ovcí a koz a ke stříhu ovcí stavěly speciální ohrady a přístřešky poblíž napajedel. Před započítím stříhu kněží obětovali za přítomnosti pastevců berana a modlili se v ohradách za hojný výnos vlny.⁹⁰ S touto praxí se setkáváme i u Nomádů a promítla se do tradice obětování beránka na židovský svátek Pesach.⁹¹ V 1. knize Samuelově se nalézá příběh, o kterém G. Wright tvrdí, že je ovlivněn starověkým rituálem stříhání ovcí. Na Karmelu žil Nábál se svojí ženou Abígajil. David se doslechl, že Nábál zrovna stříhá ovce (slaví stříž), a tak nechal vyslat mládence, aby v tento „šťastný den“ popřáli pokoj jeho domu.⁹²

⁸⁷ 2 S 13,2–18.

⁸⁸ WRIGHT, „Dumuzi at the Court of David“, s. 55.

⁸⁹ S. H. HOOKE, *The Origins of Early Semitic Ritual*, London: Oxford University Press, 1938, s. 56.

⁹⁰ HRUŠKA, *Kultovní život starého Sumeru*, s. 97–98.

⁹¹ WRIGHT, „Dumuzi at the Court of David“, s. 57–58.

⁹² 1 S 25,7–8.

10. Hospodin jako král

Existuje několik starozákonních žalmů, které patří do skupiny tzv. korunovačních žalmů, jež se používaly při každoročních korunovačních oslavách v předexilním Izraeli.⁹³ Všechny tyto žalmy spojuje proklamace Hospodinovy svrchované vlády.⁹⁴ Žalmy 47; 48; 93 a 95–100 odkazují ke korunovaci Hospodina. Slavnost Hospodina jako krále měla být slavena v pevném datu. Bylo tomu tak každoročně v období izraelské a judské monarchie. Stejně jako v Babylónii, i v Judsku (Izraeli) slavnost souvisela s Novým rokem. Korunovace byla uvedena procesím⁹⁵ a například Šalomoun a kněží přišli v procesí s Archou k vysvěcení Chrámu, podobně jako šlo procesí k síni osudu o babylónském Novém roce v Babylónu. Zde se jedná o kultické pozadí, v němž je Hospodin králem.⁹⁶ Korunovační žalmy mají uvést Hospodina a ukázat, že teď sídlí v jejich městě⁹⁷ a bude soudce nad lidem, bohy a nad Izraelem.⁹⁸ Žalm 8 je skladbou, která chválí stvoření. Dalšími texty, ve kterých se o Hospodinu píše jako o králi, stvořiteli a soudci jsou Žalmy 29; 33; 114; 149 a Ex 15,1–18. Žalmy 65; 67 a 85 jsou úzce spjaté se sklizní a plodností a zároveň se týkají oslav Nového roku.⁹⁹ V Žalmu 65 je Hospodin popisován téměř jako bůh plodnosti, kterému vděčíme za hojnost.¹⁰⁰

V době judského (izraelského) království byla Hospodinova korunovace slavena jednou ročně v souvislosti s novoročními oslavami, které se navíc týkaly sklizně. Podle A. Petersena oslava začínala famózním procesím, ve kterém byl Hospodin v podobě sochy, archy nebo snad neviditelný vnesen do Chrámu. Účastníci dramatu v Chrámu prožívali Hospodinův souboj s chaosem, stejně jako porážky jiných božstev a národů. Hospodin vítězně „vstoupil“ do své svatyně, přebíral majestát, usedl na trůn a začal soudit. Jeho příchod představoval znovu stvoření a zajištění deště a plodnosti. Všichni zúčastnění se Hospodinu podrobili a tím si zaručili budoucí spásu. Oslavy králova uvedení na trůn byly každoroční událostí, během

⁹³ Ž 93,1a; 96,10; 97,1; 47,9. Ex 15,18 a Iz 52,7.

⁹⁴ A. GELSTON, „A Note on מלך יהוה“, *Vetus Testamentum*, 1966, roč. 16, č. 4, s. 507.

⁹⁵ 1 Kr 8.

⁹⁶ Ž 24; 48; 84; 118 a 132.

⁹⁷ Ž 46,5–6 a 76. Podle E. R. Goodenougha a jiných badatelů je skupina tzv. královských žalmů dochovaným předexilním pramenem oslav králových narozenin nebo pravidelných oslav výročí korunovace krále.

⁹⁸ Ž 1; 50; 67; 75; 82.

⁹⁹ ALLAN ROSENGREN PETERSEN, *The Royal God: Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit?*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, s. 20–24.

¹⁰⁰ Ž 65,9–14.

níž král procházel slavnostním znovunastolením.¹⁰¹ Stvoření bylo jedním z prvků korunovačních žalmů a tvořilo základ aktu spásy. Je nepochybné, že toto procesí s Archou úmluvy proběhlo při zasvěcení Šalomounova chrámu Hospodinovu jménu. Jen těžko lze souhlasit, že by se tato tradice udržovala po celé období judské monarchie, neboť není sporu o tom, že velesvatyně, kde byla uložena Archa úmluvy, byla přístupná jen veleknězi, a to jen jednou za rok, jak bude popsáno dále. V oblasti Mezopotámie bylo potřeba lidem neustále připomínat přítomnost božstva a doplňovat to jeho prezentací v procesí. Zdali se dá s podobnou praxí počítat i v Jeruzalémě, je jen těžko doložitelné a vše zůstává otázkou spekulací.

11. Oslavy Nového roku v oblasti Kanaánu

I v oblasti Kanaánu (později Izraele a Judska) jsou předělem roku rovnodennosti, které oddělují období sucha od období dešťů neboli období setí a sklizně. Izraelité počátek Nového roku na podzim podle chthonické kosmologie zachovali i po příchodu do Kanaánu. Velikonoce a svátek stánků byl slaven ve stejném roce po vinobraní. Původ této tradice je až u Abraháma z chaldejského Uru, kde byla hlavní svatyně měsíčního boha Nannara.¹⁰² Využívání lunisolárního kalendáře je spojováno s biblickým exodem, který se měl podle tradice odehrát 15. nisanu. Na základě tohoto měl být nisan považován za první měsíc náboženského kalendáře. Civilní začátek nového roku ovšem stále probíhal na podzim. Když se Židé po návratu z Egypta usadili v Kanaánu, objevily se nové zemědělské svátky (např. Svátek stánků – Sukot).¹⁰³ Sukot byl slaven patnáctého dne měsíce tašrítu (tišri). Stánky buď připomínaly chýše, ve kterých Hebrejci přebývali, když byli ještě kočovníky, nebo příbytek samotného Boha, jenž před postavením Chrámu spočíval ve Stanu setkávání. Osmého dne od začátku svátku se konalo svaté shromáždění se zvláštními oběťmi. Z toho dne se vyvinula novoroční oslava, jejíž kořeny sahají do královské doby, ale plně se rozvinula v době babylónského exilu, nebo těsně po něm. Tato slavnost snad byla spojena s nastolením Hospodina jako krále, který ve slavnostním procesí přichází do Chrámu a ujímá se vlády. Slavnost doprovázelo dramatické ztvárnění Hospodinových spasitelských činů.¹⁰⁴ První písemný

¹⁰¹ PETERSEN, *The Royal God: Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit?*, s. 24–29.

¹⁰² HRUŠKA, *Kultovní život starého Sumeru*, s. 44.

¹⁰³ SOBOTKOVÁ, *Babylónské novoroční oslavy*, s. 39–41.

¹⁰⁴ ADOLF NOVOTNÝ, *Biblický slovník*, Praha: Kalich, 1992, s. 896.

náznak oslavy dosazení Hospodina na trůn máme doložen při vysvěcení Chrámu v Jeruzalémě.¹⁰⁵

Novoroční oslavy se postupem času překryly s jinými svátky, například s vinobráním, a už o nich nemáme více informací. Jóšijášova reforma vytvořením centrálního jeruzalémského kultu svátkům odebrala nezávislost a zemědělský charakter. Svátky se nově slavily jako připomenutí velkých náboženských událostí. Původně měly novoroční slavnosti zemědělský charakter pojící se s novým vegetačním cyklem, civilní Nový rok byl vytvořen až sekundárně. Zemědělský význam svátků se vytrácel, nastal přechod k období mýtických oslav a později byly vyjmuty i mýty a slavily se každoroční dějinné události – Hospodinovy skutky ve prospěch lidu.¹⁰⁶

T. Eskola Archu popisuje jako Boží trůn, který byl opravdovým znakem Jeho vlády. Hospodin byl králem bez žezla a koruny, ale s trůnem ve velesvatyni v Chrámu. Trůn symbolizoval Boží přítomnost a byl prostředkem k udržení styku mezi Bohem a lidmi, a proto byl centrem židovské bohoslužby. Během Dne smíření byl Bohu dán status opravdového krále Izraele, jenž byl v onom dni usmiřován veleknězem. Trůn se nacházel ve vyhrazené části, kam směl jen velekněz jednou za rok o Dni smíření. Oddělená místnost vyhrazená Hospodinu by se dala přirovnat k architektuře skutečného královského paláce. Pokud by vstoupila do velesvatyně nepovolaná osoba, podlehla by smrti. Přiblížení k Bohu podléhalo přísným Božím instrukcím. Velekněz o Dni smíření stříkal kozí krev na Archu a k Bohu se nesměl přiblížit bez patřičné oběti. Archa byla nejen obrazem trůnu, ale i stolicí milosrdenství. Tyto skutečnosti jsou založeny na podstatě teofanie, kdy byl kult prostředkem, jak komunikovat s Bohem jako králem Izraele. Trůn – Archa je mediátorem mezi Bohem a lidem (zastoupeným veleknězem) a zároveň metaforou pro sílu a milosrdenství.¹⁰⁷

V pozadí teokratické víry stojí snaha učinit z pozemského vládce zástupce vládce nebeského. Tento úřad zastávala davidovská dynastie, již si zvolil Bůh. Proto může být vztah mezi Bohem a králem nazván vztahem adoptivním. David byl jakýmsi Božím synem a jejich vztah byl založen na unikátním svazku. Přestože krále jako Božího syna, pozemského zástupce či přímo božstvo známe z okolních kultur, zde v Izraeli není král uctíván jako Bůh. Král z Davidova rodu obdržel „pouze“ autoritu od Hospodina, ale nejvyšší politickou i náboženskou autoritou zůstává sám Hospodin. Legi-

¹⁰⁵ 1 Kr 8,6; 8,10–11.

¹⁰⁶ СОВОТКОВА, *Babylonské novoroční oslavy*, s. 42–44.

¹⁰⁷ Král Šalomoun usedá na Hospodinův královský trůn. In: 1Pa 29,23.

timita krále z rodu Davida nebo mesiáše není dána jeho usednutím na vlastní trůn, nýbrž na trůn Boží.¹⁰⁸

12. Závěr

Otázka zajišťování blahobytu a prosperity je důležitá nejen pro existenci jedince či rodiny, ale promítá se do celé společnosti. Dostatek potravy a určité životní úrovně má za následek bující a vzkvétající civilizaci. Z pohledu člověka starověkého Předního východu není jiné možnosti než důvěřovat svému králi jako zástupci mezi lidem a bohy a je potřeba věřit samotným bohům. Když bude kult dobře spravován a zemědělské aktivity budou doplňovány správnými magickými rituály, budou přicházet deště, vzroste úroda, bude se dařit dobytku a národ bude prospívat, žít v míru a v naději na kvalitní budoucnost.

Zajišťování prosperity bylo jak v rukou krále, který například skrze posvátnou svatbu zajišťoval plodnost, tak v rukou jedince, který mohl skrze různé magické rituály ovlivňovat hospodářské úspěchy. K nejdůležitějším slavnostem, které měly zaručit požehnaný následující rok, patřily novoroční slavnosti. Ty poskytovaly prostor nejen pro připomenutí toho, kdo je bohem a že je stále přítomen, ale také byla znovu upevněna role krále a byl obnoven svazek mezi bohy a vládcem či lidem. V Judsku (Izraeli) tomu bylo podobně, jen role Hospodina jako svrchovaného vládce zastíňovala v některých aspektech krále. Král zde navíc neztělesňoval božstvo a neobjevovaly se rituály jako posvátný sňatek. Přesto se některé jiné kulturní prvky do rané židovské kultury dostaly bez větších problémů. Bezesporu se tak stalo u vybraných aspektů oslav Nového roku a zemědělských slavností spojených s úrodou.

Seznam zkratk:

SAA – State Archives of Assyria, Helsinky

SAAS – State Archives of Assyria Studies, Helsinky

RIMA – The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods

Literatura:

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih, Česká biblická společnost, Praha: Česká biblická společnost, 2005, 1290 s.

¹⁰⁸TIMO ESKOLA, *Messiah and the Throne*, WUNT II/142, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, s. 52–63.

- BLACK, JEREMY – GEORGE, ANDREW – POSTGATE, NICHOLAS, *A Concise Dictionary of Akkadian*, Weisbaden: Harrassowitz Verlag, 1999.
- COHEN, MARK E., *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda, Maryland: CDL Press, 1993.
- DOHMEN, CHRISTOPH – STEMBERGER, GÜNTER, *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*, Praha: Vyšehrad, 2007.
- ESKOLA, TIMO, *Messiah and the Throne*, WUNT II/142, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- GASTER, THEODOR H., „A Canaanite Ritual Drama: The Spring Festival at Ugarit“, *Journal of the American Oriental Society*, 1946, roč. 66, č. 1, s. 49–76.
- GELSTON, A., „A Note on יהוה מלך“, *Vetus Testamentum*, 1946, roč. 16, č. 4, s. 507–512.
- GOODENOUGH, ERWIN R., „Kingship in Early Israel“, *Journal of Biblical Literature*, 1929, roč. 48, č. 3/4, s. 169–205.
- GRAY, JOHN, „Canaanite Kingship in Theory and Practise“, *Vetus Testamentum*, 1952, roč. 2, č. 3, s. 193–220.
- GRAYSON, A. KIRK, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia B. C.*, RIMA I. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1987.
- HELLER, JAN, *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*, Praha: Kalich, 1988.
- HOOKE, S. H., *The Origins of Early Semitic Ritual*, London: Oxford University Press, 1938.
- HRUŠKA, BLAHOŠLAV et al., *Mýty staré Mezopotámie*, Praha: Odeon, 1977.
- HRUŠKA, BLAHOŠLAV, *Kultovní život starého Sumeru*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 1995.
- JACOBSEN, THORKILD, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven; London: Yale University Press, 1976.
- LAPINKIVI, PIIRJO, *The Sumerian Sacred Marriage: In the Light of Comparative Evidence*, SAAS XV, Helsinki: Helsinki University Press, 2004.
- LUTZ, H. F., „Kingship in Babylonia, Assyria, and Egypt“, *American Anthropologist*, 1924, roč. 26, č. 4, s. 435–453.
- MOULIS, DAVID RAFAEL, *Mesianismus v židovství a raném křesťanství*, bakalářská práce, Západočeská univerzita v Plzni, Fakulta filozofická, Katedra antropologických a historických věd, Centrum blízkovýchodních studií, Plzeň 2008, 86 s.
- NOVÁKOVÁ, NEA – PECHA, LUKÁŠ – RAHMAN, FURAT, *Dějiny Mezopotámie*, Praha: Karolinum, 1998.
- NOVOTNÝ, ADOLF, *Biblický slovník*, Praha: Kalich, 1992.

- PARPOLA, SIMO, „The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy“, *Journal of Near Eastern Studies*, 1993, roč. 52, č. 3, s. 161–208.
- PEČÍRKOVÁ, JANA, *Stavební nápisy Sargona II. a Sinacheriba*, kandidátská práce, Univerzita Karlova, Praha 1969.
- PETERSEN, ALLAN ROSENGREN, *The Royal God: Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit?*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- PORTER, BARBARA NEVLING, „Sacred Trees, Date Palms, and the Royal Persona of Ashurnasirpal II.“, *Journal of Near Eastern Studies*, 1993, roč. 52, č. 2, s. 129–139.
- PROSECKÝ, JIŘÍ, *Královské knihy staré Mezopotámie*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 1995.
- PROSECKÝ, JIŘÍ et al., *Encyklopedie starověkého Předního východu*, Praha: Libri, 1999.
- PROSECKÝ, JIŘÍ et al., *Encyklopedie mytologie starověkého Předního východu*, Praha: Libri, 2003.
- REISMAN, DANIEL, „Iddin-Dagan’s Sacred Marriage Hymn“, *Journal of Cuneiform Studies*, 1973, roč. 25, č. 4, s. 185–202.
- RINGGREN, HELMER, *The Messiah in the Old Testament*, London: SCM Press, 1956.
- SCHMIDT, NATHANIEL, „The Origin of Jewish Eschatology“, *Journal of Biblical Literature*, 1922, roč. 41, č. 1/2, s. 102–114.
- SOBOTKOVÁ, VERONIKA, *Babylonské novoroční oslavy*, bakalářská práce, Západočeská univerzita v Plzni, Fakulta humanitních studií, Katedra sociální a kulturní antropologie, Plzeň 2003, 52 s.
- SOBOTKOVÁ, VERONIKA, *Nový rok ve starověké Mezopotámii a Egyptě*, diplomová práce, Západočeská univerzita v Plzni, Fakulta filozofická, Centrum blízkovýchodních studií, Plzeň 2005, 98 s.
- SOBOTKOVÁ, VERONIKA, „Novoroční slavnosti akítu – historie a antropologické interpretace“, in: PECHA, LUKÁŠ (ed.), *Orientalia Antiqua Nova VIII*, Plzeň: ADELA, 2008, s. 341–350.
- STEHLÍK, ONDŘEJ, *Ugaritské náboženské texty*, [s. l.]: Vyšehrad, 2003.
- TYDLITÁTOVÁ, VĚRA, *Stromy ve starozákonní tradici*, Středokluky: Zdeněk Susa, 2008.
- WRIGHT, G. R. H., „Dumuzi at the Court of David“, *Numen*, 1981, roč. 28, č. 1, s. 54–63.

Internetové zdroje:

- SAA I,134 – Blessings and Rituals,
<http://oracc.museum.upenn.edu/cgi-bin/oracc>, 12. 9. 2010.
- SAA III,11 – Assurbanipal's Coronation Hymn,
<http://oracc.museum.upenn.edu/cgi-bin/oracc>, 12. 9. 2010.
- SAA IX,207 – The Perfect Likeness of the God,
<http://oracc.museum.upenn.edu/cgi-bin/oracc>, 16. 9. 2010.
- SAA XIII,56 – Offerings for the King and his Family,
<http://oracc.museum.upenn.edu/cgi-bin/oracc>, 16. 9. 2010.
- SAA XVII,32 – Babylonians Rejoicing and Praying for the King,
<http://oracc.museum.upenn.edu/cgi-bin/oracc>, 16. 9. 2010.
- SAA X,185 – The Promotion of Assurbanipal,
<http://oracc.museum.upenn.edu/cgi-bin/oracc>, 16. 9. 2010.
- SUMERISCHER ZETTELKASTEN,
<http://www.assyriologie.uni-muenchen.de/forschung/sumglossar/index.html>, 12. 1. 2011.

Několik intertextuálních čtení knihy Rút¹

Ondrej Zatroch

Some Intertextual Readings of the Ruth Narrative: The article attempts to analyse several thematic features and literary patterns of the Ruth narrative in the light of other biblical texts. It concentrates on relations with Ezra and Nehemiah, particularly with their endogamic reform and rationale for this reform in Ezra 9–10 based on the opposition between Israel as the “holy seed” on the “holy place” and foreign women as a source of pollution and impurity. The book of Ruth borrows this ontological view of holiness and impurity, but transforms it in delicate way by using the allusion to the memory of Israel in Genesis (Judah, Tamar and Perez) to point out, that in the beginnings of Israel are “impure” (incestuous) places similar to the Israelitic views on Moab in Gn 19. Ruth narrative distorts the well-known anti-Moab texts in Numeri and Deuteromium by depicting Ruth as an heroine figure with exemplary ethos, acting with *chesed* for the good of Noemi and consequently for the good future of whole Israel. The future of the post-exilic community is viewed in the close connection with its liberation from generalizations, “genetically” rooted barriers and all kind of stereotypes, which are seen as a problem in dealing with the memory of this community. The solution thus lies in the self-critical, active and unbroken recalling of all secluded places in communal memory.

Kniha Rút jako intertextuálně atraktivní text – nástin problematiky

Biblická kniha Rút je z mnoha hledisek významným textem. Jedná se o součást tzv. Megilot, tedy svátečních svitků, a konkrétně Rút je čtena během svátku Šavuot. Takové specifické liturgické užití v rámci komunity starého Izraele a v rámci pozdějšího judaismu je pro jakýkoliv text jistou výsadou. Když ale poučený čtenář přihlédně k obsahu knihy, dochází přirozeně k řadě otázek. Rút jako literární postava je Moábkou, tedy představitelkou národa, který je v mnoha jiných textech spojen s duchovním ohrožením, nečistotou a prokletím pro Hospodinův lid. To je umocněno faktem, že se jedná o ženu, která je v textech Starého zákona nahlížena převážně v podřízeném vztahu k muži, jako představitelka jinakosti a nevypočitatelnosti, zvláště pokud se jedná o ženu-cizinku. Rút je tedy literárně vymodelována

¹ Tento výstup vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2013–266201.

jako koncentrát *jinakosti*, nakonec ale není pro Izrael nositelkou prokletí, nečistoty a zkázy, ale naopak – požehnáním, vykoupením a budoucností. Klíčové pro tuto studii je to, *jak* se tento přerod děje. Literární stavba, zpracovanost a plasticita děje je zásadním bodem, který přispívá k samotnému smyslu příběhu a komplexnosti intertextuálních vazeb.

Kniha Rút sice neobsahuje přímé citace jiných textů, ale je celkem bohatá na krátké zmínky, narážky (aluze) týkající se jiných biblických postav nebo na podobnosti s nimi a s dalšími motivy (požehnání, odchod z vlastní země a návrat do ní, opuštění vlasti a odchod do cizí země, vyvolenost Izraele, vdovství atd.). Svým obsahem tedy nabízí široké pole možností intertextuálního čtení.

Studie si neklade za cíl odpovědět na všechny otázky a prosvítit všechna zákoutí textu (např. problematika specifické podoby levirátního práva v Rút, možné redakce knihy nebo návázanost na postavu Davida). Hlavním zájmem je zkoumat, jak jsou jiné texty přítomny v knize Rút, jak je transformuje a rekonfiguruje, do jakého světla vrhá spřízněné texty, ale své místo má rovněž snaha o rekonstrukci sociálně-kritického působení knihy v rámci své doby, tedy toho, jakou vizi světa a Izraele Rút přináší a chce prosadit. Pozornost je věnována zejména vztahu ke knihám Ezdráš a Nehemjáš (dále jen EN), ale také protimoábským textům z knihy Numeri a Deuteronomium a narážkám na narativy knihy Genesis, jako je Abramovo putování do nové země, počátky Moábu v Gn 19 a Gn 38 (Júda a Támar). Studie razí tezi, podle které je Rút sofistickou reakcí na uzavřené pojetí vyvolenosti Izraele a snahy o jeho „čistotu“ v EN. Závěr studie je věnován úvaze o tom, jak může Rút proměňovat intertext dnešního čtenáře – zejména židovského a křesťanského.

1. Koncept intertextuality a jeho přínos pro čtení biblických textů

Intertextualitu lze chápat jako perspektivu, podle které se z textu stává intertext podoby pletiva, sítě nebo univerza vzájemných vztahů. Takové reinterpretaci ale není podroben pouze text jako literární produkt, dílo nebo artefakt, ale v konečném důsledku i celá skutečnost a sociálně-kulturní dynamika. Text už není nahlížen jako stabilní předmět s konstantními rysy, je relativizováno jeho místo v lineární časovosti a je spíše viděn jako systém v pohybu, proces, a dokonce jako funkce.² Intertextualita jako pojem se poprvé objevuje v myšlení Julie Kristevy na konci 60. let

² DANIELA HODROVÁ, „Text mezi texty“, *Česká literatura*, 2003, roč. 51, č. 5, s. 538.

20. století jako dobová reakce na dřívější myšlenkové směry, které měly tendence vytvářet ucelený teoretický popis a aparát nástrojů, jež lze při literární a lingvistické analýze aplikovat – zejména se jedná o strukturalismus.³ Jedná se celkově o bouřlivé období, kdy v kruhu levicových intelektuálů časopisu *Tel Quel* vznikaly texty, které měly obecně vyhrocený, manifestní charakter a usilovaly o proměnu společnosti samotné. Jejich koncepce vznikaly v prostředí krize dosavadních jistot na poli humanitních věd a přinesly mezi jinými i takové představy, jako je „smrt autora“.⁴ Kde jsou však autoři mrtví, ztrácí se i jejich výsadní právo na originální znění textu, navíc v každé „krizi hodnot“ tradiční autority přestávají být autoritami a na místo vědecké smířlivosti a věčnosti nastupuje politický boj. To je vidět i na textech Kristevy, kde nejsou na prvním místě citována jména autorit z pole literárních teorií, ale předcházejí jim jména ideologických a politických představitelů, v jejichž světle jsou texty psány a k nimž se otevřeně hlásí.⁵ Kristeva vnáší píšící subjekt, tedy autora, ale i adresáta dovnitř do textu a nechává je zcela rozplynout. Její pojetí je tedy dost radikální, nechává „ztextuálnět“ autora, adresáta a prakticky celou společnost. To má však dalekosáhlé důsledky. Tento pohled vylučuje dvě představy: za prvé, že znak odkazuje k realitě a za druhé, že realita sama existuje přirozeně a netextualizovaně, nezávisle na sémiotických procesech. Dochází také ke zrušení rozdílu synchronního a diachronního rozměru textu jejich zpřítomněním, k rozplynutí linearitě času do jakéhosi *všečasu*, kde je přítomné, minulé i budoucí vzájemně prostoupeno. Znak v pojetí Kristevy sice odkazuje k realitě, která je však (*inter*)textová a vytvořená sémiotickým procesem, ve kterém je *označující–označované* nahrazeno *označujícím–označujícím*.⁶

Za faktického praotce intertextuality jako fenoménu je ale považován ruský literární teoretik a filosof Michail M. Bachtin se svým pojetím smyslu rodícího se z dialogu a různých polarit a s pojetím kultury jako prostoru

³ Je ale třeba říct, že mezi progresivním pojetím intertextuality u Kristevy a strukturalismem je velice tenká, ale zároveň i propastná hranice: „*Strukturalismus ve své klasické podobě vidí jednotlivý text v množství vztahů, ve struktuře odkazů, vidí jej jako průsečík heterogenního kódu a překračuje jeho hranice tam, kde jej považuje za část celkového textu jednoho autora, jedné epochy nebo celé kultury. Přesto mu nejde o difuzní prostor mezi texty, o nekontrolovatelnou komplexitu smyslu, ale spíše se zdá, že tato komplexnost není pro systémové a strukturální myšlení dosažitelná*“ in RENATE LACHMANNOVÁ, „Intertextualita a dialogičnost“, in: MIROSLAV ČERVENKA, *Čtenář jako výzva: Výbor z prací kostnické školy recepční estetiky*, Brno: Host, 2001, s. 255.

⁴ ROLAND BARTHES, „Smrt autora“, *Aluze*, 2006, roč. 10, č. 3, s. 56–58.

⁵ JULIA KRISTEVA, *Slovo, dialog a román*, Praha: Sofis, 1999, 82 s.

⁶ „...psaní čte nějaké jiné psaní, čte samo sebe a konstruuje se v jakési destruktivní genezi“ in KRISTEVA, *Slovo, dialog a román*, s. 20.

rozličných, vzájemně soupeřících diskurzů.⁷ Bachtinova dialogičnost se také rodila v polemice, a sice s formalismem, strukturalismem a novokantovstvím.⁸ Byl to právě Bachtin, který uvedl jakousi dvojznačnost svého dialogického pojetí skutečnosti – jako obecné filosofické a místy až mystizující teorie, podle které je dialog nejzákladnější způsob existence,⁹ ale i jako instrumentu pro porozumění smyslu literárních děl a textů.¹⁰

V poměrně krátké době po prvotním impulsu Kristevy bylo vytvořeno různými autory extrémní množství nové terminologie, která se vzájemně prostupuje, překrývá nebo si protiče. Celý koncept je dále rozvíjen hlavně v pracích Rolanda Barthesa, Jacquesa Derridy, Harolda Blooma, Michaela Riffattera, Gérarda Genneta, Jonathana Cullera a dalších.¹¹ Autoři mají potřebu si vytvářet vlastní zásobárnu pojmů, pojmy staré nově nadefinovat a přizpůsobovat si je, což na jednu stranu umožňuje vznik vždy originálního pojetí, na druhou však přesycenost celkového prostoru intertextuality a jeho značnou nečitelnost. Shamma Schahadatová uvádí výčet pojmů, které usilují o postižení vztahu text–text u různých autorů: *intertext* (jednou myšlen jako text předchozí, jindy následný), *subtext* – *kon-text*, *mezitextovost*, *paratextovost*, *metatextovost*, *architextovost*, *hypertextovost*, *genotext*, *fenotext*, *pretext*, *post-text*, *manifestní text*, *referenční text*.¹² Vedle toho lze nalézt i další pojmy jako: *hypotext*, *anatext*, *transtext*, *text v textu*, *autotext*, *prototext*, *text*.¹³

Takové pluralitě se ale nelze divit, protože do značné míry souvisí se samotnou podstatou tohoto fenoménu, rozsahem změny paradigmatu, který s sebou nese, ale také proto, že intertextualita čerpá z rozmanitých zdrojů (psychoanalýza, filosofie, lingvistika, literární kritika, věda atd.) a dovolávají se jí myšlenkové proudy nejrůznějších původů: literární věda, sémiotika, lingvistická poetika, rétorika, socio-rétorická kri-

⁷ Rozdíl mezi Bachtinem a Kristevou je zjevný v tom, že Bachtin stále trvá na spojení/setkání subjektů a v jeho případě lze spíš mluvit o intratextualitě.

⁸ MICHAEL HOLQUIST, *Dialogism: Bakhtin and His World*, 2. vyd., London: Routledge, 2002, s. 13–19, 39–46.

⁹ MIKHAIL BAKHTIN, *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, University of Minnesota Press, 1984, s. 293.

¹⁰ Svědčí o tom například jeho pojem *chronotop*, který text váže ke konkrétnímu času, nebo pojem *heteroglosia*, který pomáhá v textu/díle identifikovat různé způsoby řeči a s nimi svázané sociální konfigurace. Viz HOLQUIST, *Dialogism: Bakhtin and His World*, s. 111.

¹¹ V českém prostředí se můžeme setkat s originální a dodnes přínosnou prací JIŘÍHO HOMOLÁČE z poloviny 90. let minulého století *Intertextovost a utváření smyslu v textu*, Praha: Karolinum, 1996, 116 s.

¹² SHAMMA SCHAHADAT, „Intertextovost: čtení – text – intertext“, in: MILTOS PECHLIVANOS, *Úvod do literární vědy*, Praha: Hermann & synové, 1999, s. 360n.

¹³ LACHMANNOVÁ, „Intertextualita a dialogičnost“, s. 246.

tika, strukturalismus, poststrukturalismus, dekonstrukce aj. Jejím projevem není jenom mimořádná terminologická roztržičnost, nýbrž i dynamická otevřenost pojmu. Lze říci, že na poli zkoumání intertextuality vznikl synkretický diskurz vyznačující se propojováním teoretické a interpretační perspektivy, spoji a výměnami mezi různými přístupy ke konstituování smyslu daného textu nebo díla.

Ve vztahu k intertextualitě existují *progresivnější*, v *jeden intertext splývající* tendence přibližující se ke Kristevě, ale taky *umírněnější* tendence (k níž se tato studie přiklání), které se snaží celý intertextuální interpretativní horizont zpřehlednit, dát mu jistá pravidla a učinit z něho prakticky použitelný nástroj pro různé projekty vyžadující interpretační úsilí. Příkladem je Gérard Genette, podle kterého klade intertextuální čtení na čtenáře nárok. Ten musí intertextuálním vztahům rozumět, aby měl představu o smyslu textu a o kultuře *za textem*.¹⁴ Takto pojatému konceptu intertextuality má blízko Lubomír Doležel s pojmem *transdukce*, který zahrnuje mezitextové a mezikulturní vlivy, přenosy, adaptace a transformace. To se týče i zamlčení nebo přenosů z jednoho žánru do druhého. Na důkladné znalosti (inter)textur pro celkový úspěch interpretace trvá i Michael Riffaterre, podle kterého čtenář nemůže zůstat u horizontální četby, ale musí operovat se všemi mimotextovými, literárními a kulturními vztahy.¹⁵ Jak je vidět, v takovém pojetí je čtenář textu pro rozpoznání intertextuálních kódů klíčovým prvkem, ale ono intertextové odkazování je nakonec otevřeno i směrem ke čtenáři a jeho kontextu.¹⁶ Aby tedy bylo intertextuální čtení úplné, je důležitá čtenářova znalost vlastního kontextu.

Intertextualita samozřejmě neminula ani starozákonní biblistiku a toto spojení vygenerovalo poměrně bohaté spektrum prací různé kvality a různého zaměření.¹⁷ Vzhledem k širokému rozptylu způsobu intertextuálního

¹⁴ GÉRARD GENETTE, *Palimpsests, Literature in the Second Degree*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1997, s. 2, 4–7.

¹⁵ ZOFIA MITOSEKOVÁ, *Teorie literatury. Historický přehled*, Brno: Host, 2010, s. 387.

¹⁶ PETR A. BÍLEK, *Hledání jazyka interpretace k modernímu prozaickému textu*, Brno: Host, 2003, s. 182.

¹⁷ Existuje vícero kratších studií, ale i knih, které se věnují čtení různých biblických textů za použití díla a pojmosloví Michaila Bachtina, ale i těch, které jsou progresivnější a jdou dál do postmoderních důrazů čtení, nejednou až do území hraničícího s iracionalitou. Pro další kritiku viz JAMES BARR, *History and Ideology in the Old Testament*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 141–162. Příkladem velice kvalitní studie je např. SARAH NICHOLSON, *Three Faces of Saul: An Intertextual Approach to Biblical Tragedy*, London: Sheffield Academic Press, 2002. JSOTS Supplement Series, 339, 281 s. nebo také níže uvedená práce Petera W. Laua. Mnoho studií se věnuje spíše pravidlům identifikace vnitrobiblických aluzí bez hlubší analýzy módu vzájemných vztahů a přepracování: MICHAEL FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, New York: Oxford University Press,

nahlížení i rozmanitosti kritické biblické interpretace si volbu specifické podoby intertextuálního pojetí musí každý badatel zodpovědně rozhodnout i se všemi důsledky sám za sebe. Tato krátká studie se drží kritické podstaty bádání a úplně nepomíjí lineární časovost a celkovou dějinnost textu. Vybírá si ale ty podoby a možnosti intertextovosti, které můžou kritickou reflexi textu zdynamizovat a prohloubit. Autor studie zastává názor, že intertextuální čtení není o rozpoznání *jednosměrných* vlivů starších textů při novém psaní, o rekonstrukci pramenů, tradic a forem, které se na jeho konstrukci podílely, ale o zachycení celé šíře *vzájemných* propojení a jejich typů, o rekonstrukci „situace čtení“, tedy sociálního, politického, kulturního a náboženského milieu, ve kterém text vznikl a působil, a potažmo toho, jak text mohl proměňovat komplexní pletivo své doby a jaké světlo vrhal na texty už známé.¹⁸ Z prací, které čtou knihu Rút intertextuálními „brýlemi“, budu jmenovat především podnětnou dizertaci Petera W. Laua¹⁹ a komentář Kirsten Nielsenové.²⁰ Tato studie se ale pokouší o vlastní analýzu intertextových relací.

2. Datace knihy Rút

Datace starozákonních knih je stále živě diskutována a kniha Rút není výjimkou. Jaký význam má datace knihy Rút a jiných textů, ke kterým ji vážou vztahy pro intertextuální čtení? Biblické texty v rámci kritického zkoumání nelze z dějin úplně vyřadit jako nadčasovou nebo všečasovou entitu po způsobu Kristevy. Když volíme poněkud umírněnější formu intertextuálního chápání, tak pro pochopení dynamiky intertextuálních vazeb Rút má tato otázka své místo, ale jak nakonec uvidíme, nemusí to být nutně místo zásadní. Z volby datace může vyplynout, jestli je Rút protestem proti snahám o čistotu Izraele v EN a v Dt, jak to vnímá většina badatelské obce, nebo je jimi Rút překonávána. Jen malá část badatelů

1985; LYLE ESLINGER, „Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion: The Question of Category“, *Vetus Testamentum*, 1992, roč. 42, č. 1, s. 47–58; BENJAMIN D. SOMMER, „Exegesis, Allusion and Intertextuality in the Hebrew Bible: A Response to Lyle Eslinger“, *Vetus Testamentum*, 1996, roč. 46, č. 4, s. 479–489; PAUL R. NOBLE, „Esau, Tamar, and Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions“, *Vetus Testamentum*, 2002, roč. 52, č. 2, s. 219–252.

¹⁸ JONATHAN CULLER, „Presupposition and Intertextuality“, in: JONATHAN CULLER, *The pursuit of signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, Ithaca: Cornell University Press, 2001, s. 103.

¹⁹ PETER W. LAU, *Identity and Ethics in the Book of Ruth*, Berlin: De Gruyter, 2011, 246 s.

²⁰ KIRSTEN NIELSEN, *Ruth: A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997, 124 s.

se přiklání k dataci do předmonarchického a exilního období,²¹ proto se zaměříme především na poexilní a monarchické období.

2.1. Argumenty pro poexilní datování

Je k němu uváděno několik důvodů: pozdní podoba hebrejštiny a údajné arameizmy, potřeba vysvětlení zvyků a zákonní praxe s odvoláním na to, že se to v Izraeli děje „odedávna“ (4,7) a také rozdíly v aplikaci levirátního práva mohou naznačovat buď jeho pozdější reinterpetaci, nebo nesprávné pochopení; existují podobnosti mezi rodopisem v knize Rút (4,18–22) a kněžskými rodopisy v Pentateuchu a knihách Paralipomenon (1 Par 2,3–15); kanonické zařazení knihy Rút mezi Spisy – kvůli předpokladu, že ty byly zkompletovány po Prorocích; přítomný motiv cesty ze země a navrácení by mohl být reflexí zkušenosti exilu. Pro pozdní datování mluví rovněž literární charakteristika a strategie knihy, která je v mnohém podobná pozdní knize Ester. I v rámci poexilního datování ale existuje rozptyl mezi názory badatelů. Někteří se kloní k ranému poexilnímu období,²² jiní ji kladou do doby velice pozdní, zejména Erich Zenger, který její konečnou redakci z důvodu údajného mesiášského aspektu klade do 2. století před Kr.²³

2.2. Argumenty pro monarchické datování

Datování do období království získalo svou popularitu na konci 20. století. Takové datování je založeno na několika předpokladech: údajná žánrová a teologická podobnost s texty, které jsou považovány za starší (knihy Soudců, josefovské pásmo z knihy Genesis, dějiny královského dvora z 2. knihy Samuelovy); apologie krále Davida, jeho dynastie a objasnění jeho původu. Edward Campbell²⁴ přišel s tezí, podle které byl příběh v ústní podobě vytvořen v době Šalomouna a sepsán v období od 9. do 8. století př. Kr., jiní vznik knihy posouvají do doby kralování Jošijáše. Zajímavým poznatkem je, že komentář Kirsten Nielsenové, který je do velké míry založen právě na analýzách intertextuálních vztahů, se kvůli narážkám na výše zmíněné texty přiklání spíše k monarchickému datování.²⁵

²¹ Pro přehled ROBERT L. HUBBARD JR., *The Book of Ruth*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1988. The New International Commentary on the Old Testament, s. 23, 24.

²² ZIONY ZEVIT, „Dating Ruth: Legal, Linguistic and Historical Observations“, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 2005, roč. 117, s. 576–594.

²³ ERICH ZENGER, *Das Buch Ruth*, Zürich: Theologischer Verlag, 1992, Zürcher Bibelkommentare, s. 28.

²⁴ EDWARD CAMPBELL, *Ruth*, Garden City: Doubleday, 1975, Anchor Bible 7, s. 24.

²⁵ NIELSEN, *Ruth: A Commentary*, s. 12–17.

2.3. Datování jako problém

Je možné vidět, že datování Rút (a mnohých dalších starozákonních textů) není exaktním projektem. Kupříkladu je často uváděno, že právě ideologicko-teologická stránka knihy je výrazným orientačním bodem pro její datování. Konkrétně to znamená, že její jistý „univerzalizmus“ a otevřenost vůči cizincům jsou často vnímány jako protest proti endogamické reformě v EN.²⁶ Tentýž argument ale Arndt Meinhold užívá k prosazování předexilního datování.²⁷ Dalším příkladem je vnímání teologické strategie, kdy je Bůh spíše v pozadí událostí a objevuje se převážně v promluvách postav, zejména ve formulích pozhánání. Ronald Hals to považuje za důkaz monarchického původu knihy, konkrétně ji vidí jako produkt „osvícenství“ z doby Šalomouna.²⁸ Stejný argument může být ale viděn i z hlediska podobnosti s knihou Ester, která je jasně pozdní a obsahuje podobnou „teologickou“ strategii.²⁹

Známy je pokus F. Bushe³⁰ datovat Rút pomocí lingvisticko-filologických analýz, tedy jakýmsi sečtením tvarů, které jsou řazeny mezi pozdní biblickou hebrejštinu, vůči těm, které jsou obvykle považovány za ranou neboli „standardní“ biblickou hebrejštinu. Poměr raných a pozdních rysů hebrejštiny je 10:8, na základě čehož usuzuje, že autor knihy Rút nežil dříve než v mezidobí mezi ranou a pozdní hebrejštinou, tedy od pozdního předexilního období do období poexilního. Jako nejpravděpodobnější se mu jeví rané poexilní období.³¹ Předpoklady takové metody datování jsou ale sporné. I kdybychom přijali její obsah pozdních a raných rysů biblické hebrejštiny, tak takové sčítání a porovnání nemůže být exaktní, protože nebere do úvahy možnost imitace specifického jazykového stylu spojeného s autorským záměrem nebo s ohledem na návaznost na styl dostupné tradice.³² Jako více pravděpodobná se jeví možnost, že „pozdní“ i „raná“ bib-

²⁶ ANDRÉ LACOCQUE, „Subverting the Biblical World: Sociology and Politics in the Book of Ruth“, in: PETER S. HAWKINS a LESLEIGH CUSHING STAHLBERG, *Scrolls of Love: Reading Ruth and the Song of Songs*, New York: Fordham University Press, 2006, s. 20–30.

²⁷ ARNDT MEINHOLD, „Theologische Schwerpunkte im Buch Ruth und ihr Gewicht für Datierung“, *Theologische Zeitschrift*, 1976, roč. 32, s. 129–137.

²⁸ RONALD M. HALS, *The Theology of the Book of Ruth*, Philadelphia: Fortress Press, 1969, 81 s.

²⁹ SUSAN NIDITCH, „Legends of Wise Heroes and Heroines“, in: DOUGLAS A. KNIGHT a GENE M. TUCKER, *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*, Philadelphia: Fortress Press, 1985, s. 454.

³⁰ FREDERIC W. BUSH, *Ruth, Esther*, Dallas: Word Books, 1996. Word Bible Commentary 9, s. 22–24.

³¹ Tamtéž, s. 30.

³² IAN YOUNG, „Late Biblical Hebrew and the Qumran Peshet Habakkuk“, *Journal of Hebrew Scriptures*, 2008, č. 8, s. 15–16.

lická hebrejšтина víceméně dlouho koexistovaly během období předexilního, exilního i poexilního.³³

2.4. Volba datování

Tato studie volí datování knihy Rút do perského období, zejména z důvodu ideologicko-teologických a také proto, že svět implikovaného čtenáře v perském období zapadá do světa a výzev knihy Rút více než kterýkoliv jiný.³⁴ Datování do perského období si ale neklade nárok na definitivnost, je subjektivní volbou pro potřeby této studie. Jak bylo řečeno výše, z hlediska intertextuálního čtení je zásadní rekonstrukce toho, jakým způsobem může nebo mohla kniha Rút proměňovat intertext sociální a kulturní. To se může týkat každé doby, ve které je konkrétní text – v tomto případě Rút – již k dispozici. I kdyby byla tato kniha předexilní nebo exilní provenience, neruší to možnost její sociálně kritické role v době perské. Pro čtení zaměřené na intertextuální vztahy je důležitý spíše jakýsi *kairos* textu, tedy jeho možné „zapadnutí“ do dané situace, ne ani tak *chronos* textu.

3. Literární žánr Rút

Knihy Rút je díky své významové komplexnosti, plasticitě děje a estetickým kvalitám obvykle považována za mistrovské dílo. Hermann Gunkel označil Rút z hlediska *Formgeschichte* za novelu, nový žánr (*Gattung*), který v zájmu jistého vylíčení postav záměrně používá přehánění.³⁵ Takové označení Rút od té doby provází velice často, bývá ale také charakterizována jako *krátký příběh*, zejména kvůli své délce, ale také kvůli tomu, že na rozdíl od novely, která postavy a situace rozvíjí, krátký příběh jejich vnitřní podstatu pouze zjevuje.³⁶ Takové přesné rozdělení ale není úplně možné – jak je možné v případě Rút rozhodnout, jestli je její postava a děj rozvíjen, nebo je jenom odhalována jeho podstata? Některé studie se zabý-

³³ IAN YOUNG – ROBERT REZETKO – MARTIN EHRENSWARD, *Linguistic Dating of Biblical Texts*, London: Equinox, 2008, s. 341–360.

³⁴ Tato volba vychází zejména ze studie Petera W. Laua, který mapuje spojnice mezi knihou Rút a jednotlivými obdobími a také hodnotí možnost jejího datování do doby Chizkijáše a Jošijáše. LAU, *Identity and Ethics in the Book of Ruth*, s. 145–190.

³⁵ „...eine neue Gattung, die im Interesse der Charakterschilderung soweit ausgesponnen ist.“ I navzdory takové charakteristice je třeba říct, že Gunkel odmítá vidět v Rút jakousi skrytou politickou agendu a vnímá její estetickou hodnotu v jisté izolaci od ostatních knih kánonu. HERMANN GUNKEL, *Reden und Aufsätze*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913, s. 85.

³⁶ W. LEE HUMPHREYS, „Novella“, in: *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable: Narrative Forms in Old Testament Literature*, Sheffield: JSOT Press, 1985, s. 84–85.

valy podobnostmi mezi knihou Rút a helénistickou literaturou nebo anticou komedií a tragédií.³⁷ Takové spojnice ale nejsou z hlediska komparace těchto žánrů s knihou Rút úplně přesvědčivé.³⁸ Gunkelova charakteristika Rút je velice výstižná a odhaluje důležitý prvek literárně-teologické imaginace a užití jakéhosi „natažení“ postav a děje za obvyklé meze. Na to navazuje André LaCocque a dodává, že takový styl má za cíl ukázat mezní možnosti a dospět díky němu k etickému poučení.³⁹ Je ale potřebné blíže vymezit, o jaký druh novely se jedná, případně, jaký je její vztah k dějinám.

3.1. Narativní fikce a paměť Izraele

Z výše uvedeného je jasné, že se v případě Rút jedná o fikci. Popis života je ale velice realistický, je v něm přítomná smrt, vdovství, hořkost, ale také radost a jistá naděje. Odvolává se rovněž na zvyklosti, postavy z literární paměti Izraele a je zasazen do doby Soudců. Robert Alter proto Rút nazývá historizující fikcí.⁴⁰ Mark S. Smith zastává názor, že se takové fikce vážou spíše k literární a kulturní *paměti* Izraele, ne k historii.⁴¹ Lze tedy říct, že se v případě Rút jedná o novelu, která i navzdory své fiktivnosti a přehánění aktivně pracuje s pamětí Izraele. Takový vztah k paměti není ale nasměrován pouze do minulosti, tedy za použití známých postav, příběhů a prvků ze života, ale i do budoucnosti. Záměrem takové novely je vložit do této paměti i nově vytvořené postavy (zejména Rút) a své vlastní vize, a tak formovat budoucí identitu a život komunity.⁴²

³⁷ NEHAMA ASCHKENASY, „The Book of Ruth as Comedy: Classical and Modern Perspectives“, in: PETER S. HAWKINS a LESLEIGH CUSHING STAHLBERG, *Scrolls of Love: Reading Ruth and the Song of Songs*, New York: Fordham University Press, 2006, s. 31–44.

³⁸ LAWRENCE M. WILLS, *The Jewish Novel in the Ancient World*, Ithaca: Cornell University Press, 1995, s. 225.

³⁹ V takovém příběhu může Moábka Rút představovat morální vzor, připojit se k Izraeli a nakonec přispět k jeho dobru a budoucnosti. Takový příběh není neutrální, zpravidla z něho plynou pro čtenáře závažné důsledky. Podobně bychom mohli charakterizovat i knihu Jób, ve které může bezdůvodně trpět bohobojný a dokonalý Jób, nebo knihu Jonáš, ve které se k Hospodinu obrací celé pohanské město, nebo tzv. dvorní narativy jako Ester, kde se z bezvýznamné židovské dívky stává perská královna, a příběh o Josefovi v Egyptě, v kterém se z izraelského otroka stane druhý muž po faraónovi, zachránce Egypta i svých bratrů. viz ANDRÉ LACOCQUE, *Ruth: A Continental Commentary*, Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2004, s. 9–10.

⁴⁰ ROBERT ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, 1981, s. 34.

⁴¹ MARK S. SMITH, *Memoirs of God: Memory, History and the Experience of Divine in Ancient Israel*, Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2004, s. 10–18.

⁴² KRISTIN MOEN SAXEGAARD, *Character Complexity in the Book of Ruth*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, s. 49.

4. Rút a EN

Je obvyklé, že komentáře ke knize Rút zmiňují vztah k EN a v případě pozdního datování i to, že se jedná o kritickou reakci na sociálně-náboženskou situaci v raném období druhého chrámu, ba dokonce o protest proti ní. Napětí mezi Rút a EN je nepopiratelné, je ale důležité pochopit vnitřní strukturu etnicko-náboženské vize EN a jemné nuance jejího vztahu k příběhu Rút.

EN je vskutku textem, který staví zdi a dává důraz na oddělení od národů země jako ochranu před rituálním znečištěním (מַעַמֵי הָאֲרָצוֹת – Ezd 9,1; 10,11; Neh 10,29; מִטְמֵאתָ גוֹיֵי-הָאָרֶץ – Ezd 6,21; כָּבֵד בְּנֵי נֹכַר – Neh 9,2). Studie N. Glovera,⁴³ která se opírá při analýze etnicity Rút o současné etnologické teorie, ale vnímá tyto snahy jako nezbytné pro zachování etnické identity Izraele, ne jako něco pramenícího z ryzích předsudků nebo paranoie. Argumentuje tím, že kdyby příbuzenské vazby a kultické omezení byly omezeny, etnická skupina jako diferencovaná entita by mohla přestat existovat.⁴⁴ Podle něho neexistuje zásadní protiklad mezi Rút a důrazy EN, protože Rút pojednává o cizince, která se přiklonila k Hospodinu, Bohu Izraele, nevrátila se ke „svému lidu a ke svým bohům“ a funguje v příběhu jako vzor angažovanosti ve prospěch druhého – v tomto případě Noemi, její rodiny a potažmo i Izraele. Řečeno v terminologii EN, Rút se podle něj odvrátila od nečistoty pohanů k dotazování Hospodina a k Tóře (Ezd 6,21; Neh 10,29). Glover si tedy všímá jakési „mezery“ v textu EN, přes kterou může proklouznout i Moábka, když se odvrátí od své kultické minulosti a svého původu a přikloní se k Hospodinovi. Doslova píše, že kdyby se Rút v noci na humně připlížila k Nehemjášovi, její příběh by měl stejný konec.⁴⁵ I navzdory těmto zvláštnostem, které v textu EN můžeme nalézt, je v něm mnohem více snahy o oddělenost od pohanů, zvláště pokud se to týká smíšených manželství. Moábky jako hrozba, od které je potřeba odstoupit, jsou několikrát zmiňovány a propuštění žen cizinek je možné vnímat jako jakési završení procesu očisty (Neh 13,1–3. 23, Ezd 9–10). Možnost konverze těchto žen není vůbec diskutována, problémem je už prosté mísení, které je ztotožněno se zpronevěrou vůči Bohu (Neh 13,27). Nehemjáš uvádí Šalomouna jako příklad odpadnutí způsobený cizinkami (13,26). Argumentace Ezdráše v 9. a 10. kapitole je ale poněkud odlišná⁴⁶ (nejde

⁴³ NEIL GLOVER, „Your People, My People: An Exploration of Ethnicity in Ruth“, *Journal for the Study of the Old Testament*, 2009, roč. 33, č. 3, s. 293–313.

⁴⁴ Tamtéž, s. 306.

⁴⁵ Tamtéž, s. 309.

⁴⁶ Nehemjáš se od Ezdráše ve své argumentaci poněkud liší, manželství s cizinkami je pro něho především možností pro odpadnutí Izraele, není nahlíženo z perspektivy konceptu

mu ani tak o možnost apostáze). Je vystavěna na spojení genetické a teologické stránky Izraele (זרע הקדוש – Ezd 9,2). „Svaté símě“ se tak ve smíšeném manželství *a priori* znesvěcuje, nedočteme se o žádném přezkoumání a bližším diferencování jednotlivých případů – vše se děje v jakési „svaté“ uspěchanosti a horlivosti (Ezd 10,7–14). Striktní endogamie a nařízení rozluky už uzavřeného smíšeného manželství je možné vnímat jako jakési počátky „plotu kolem Tóry“, tedy rozšíření, zpřísnění smyslu textu Zákona pomocí syntézy různých textů,⁴⁷ kdy smíšené manželství není *potenciálním* ohrožením duchovně-genetické čistoty, ale prostě zlem, které není možné tolerovat a je potřeba se ho co nejdříve zbavit (Neh 13,27). Pro rozkrytí pletiv zasahujících až k Rút se jeví koncept „svatého semene“, který je výslovně zmíněn v Ezd 9,2 (זרע הקדוש) a dále rozpracován v 9. a 10. kapitole knihy a který navazuje na Dt 7,1–8, zejména verše 6–8, jako velice závažný. Na rozdíl od textu Deuteronomia ale upozaduje možnost odpadnutí od Hospodina a dává dále v Ezd 9,10–12 do popředí jiný rozměr, a to protiklad mezi svatostí Hospodinova lidu a nečistotou cizích národů (טמא, נדה).

Důležité je si povšimnout, že ženy cizinky nejsou formálně z ničeho obviněny, problémem jsou právě muži, kteří si je vzali za ženy. Jejich problémem je přesně řečeno to, že způsobili přebývání žen cizinek (וּנְשֵׁי נְכַרִּיּוֹת מֵעַמִּי – Ezd 10,2, hifil slovesa יָשַׁב se v této souvislosti objevuje také dále ve verši 10,14.17 a 18) uvnitř svaté komunity Izraele, na svatém místě a neoddelili se od okolních národů (לֹא-נִבְדְּלוּ הָעַם – Ezd 9,2; o oddělení více v 10,11 a Neh 9,2). Sňatek mužů s cizinkami je tedy nahlížen ve světle toho, že díky němu dovolili ženám cizinkám pobývat na místě, kde by pobývat neměly. Text Ezd 9–10 samozřejmě užívá termíny obvyklé pro manželství a sňatek (נָשָׂא – 9,1; בְּנוֹתֵיכֶם אֶל-תְּהַנּוּ לְבָנֵיהֶם – 9,1; וּבְנֵי תִיָּהֶם אֶל-תִּשְׂאוּ לְבָנֵיכֶם – 10,11; a také sloveso הִתְּן ve verši 14), což znamená, že Ezdráš naráží na zákazy smíšených manželství a používá termíny k tomu obvyklé, ale skutečný problém je viděn převážně v tom, že jsou ženy přítomny tam, kde být nemají. Řešením je tedy oddělení mužů z komunity Izraele od těchto žen a jejich národů, což je přikázáno v Ezd 10,11. Na motiv svatosti Hospodina, jeho lidu a místa jeho přebývání navazuje i Ezdrášova modlitba v 9. kapitole, kde čteme: „*Je to nyní malý okamžik, co se nám dostalo smilování Hospodina, našeho Boha, který*

čistoty a nečistoty a v podstatě navazuje na mainstreamové zdůvodnění problematičnosti smíšeného manželství. Viz DAVID J. A. CLINES, *Ezra, Nehemiah, Esther: NCBC*, Grand Rapids: Eerdmans, 1984, s. 254.

⁴⁷ RICHARD BAUTCH, „Intertextuality in the Persian Period“, in: JOHN L. BERQUIST, *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, s. 33.

nám zachoval hrstku těch, kdo vyvázli, a dal nám zakotvit na svém svatém místě“ (v. 8). Komunita navrátilců je tedy „svaté símě“ (9,2), které je na Božím svatém místě (בְּמִקְוֵם קֹדֶשׁ) a provinila se tím, že dovolila cizinkám jako nositelkám nečistoty na něm pobývat. Problémem žen cizinek u Ezdráše není hlavně to, že by vedly k odpadnutí od Hospodina, ale hlavně jejich vlastní podstata, tedy to, že znesvěcují zem svou nečistotou (בְּטִמְאוֹתָם, נְדָה) – termíny použity v Ezd 9,11).

Koncept nečistoty, která znesvěcuje svatost lidu a potažmo i svatého Božího místa, je znám například z Lv 15,31: „*Tak budete zdržovat Izraelce, aby se neznečistili a pro své znečistění nezemřeli, kdyby znečistili můj příbytek, který je uprostřed nich*“. Lv 15,31 je završením oddílu, který se věnuje nečistotě způsobené výtokem, noční polucí a menstruací (v. 32 a 33). Problémem v tomto případě není nečistota sama o sobě (jedná se o znečištění, kterým se nedá předejít), ale to, jak se vyhnout kontaktu s nečistotou (טִמְאוֹה) a jaké očistné rituály je potřeba vykonat. Problémem je nejen člověk jako nosič nečistoty, ale také předměty, se kterými přichází do kontaktu (podobně i Nu 19,22), protože každý čistý, který s nimi přichází do kontaktu, se stává nečistým. Kumulativní potenciál nečistoty je vyjádřen vyhlášením, že když nebudou vykonány potřebné očistné rituály, nečistota může přijít do kontaktu se svatostánkem, Hospodinovým příbytkem (מִשְׁכַּן). Podobně mluví i Lv 22,3, kde je Áronovým synům určeno, že „*kdyby se někdo ve vašich pokoleních ze všeho vašeho potomstva přiblížil ke svatým darům, které Izraelci oddělují Hospodinu jako svaté, a byl nečistý, bude vyobcován od mé tváře. Já jsem Hospodin*“. Termín נְדָה je v kněžských textech užít téměř výlučně v souvislosti s menstruací a je součástí konceptu nečistoty (טִמְאוֹה).

Potíž se ženami v Ezd 9–10 je tedy poněkud jiná, než jak ji vnímá Deuteronomium. Hlavním problémem je, že tyto ženy jsou jaksi ze své podstaty zdrojem nečistoty/znesvěcení, a tím se stávají protějškem „svatého símě“ na „svatém místě“.⁴⁸ To je patrně hlavní důvod, proč je voleno radikální řešení oddělení/rozluky. Podle takto přejatého vzorce aplikovaného na smíšená manželství ti, kdo byli nakaženi nečistotou (i bez záměru) a přitom přijdou do kontaktu se svatostí, můžou zemřít. Právě to je náhled, který je podkladem pro Ezdrášovo modlitební zděšení (Ezd 9,14).

Rozkrýt takto ontologicky až geneticky nahlíženou nečistotu/svatost je klíčové pro pochopení literárně-teologické strategie knihy Rút a porozumění jejím vzájemným texturám. Rút se ve vztahu k EN nachází kdesi mezi

⁴⁸ JACOB MILGROM, *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday, 1991, s. 731.; podobně i JAN JOOSTEN, *People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Law in Leviticus 17–26*, Leiden: Brill, 1996, s. 124.

konfrontací a navázáním na jeho diskurzivní schéma. Rút totiž také pracuje s genetickým konceptem vyvolenosti Izraele a svatosti, ale zároveň s ním velice subtilně polemizuje a modifikuje jeho obsah.

5. Rút jako kniha počátků

V knize Rút najdeme několik spojnic s příběhy praotců, které narážejí na počátky Izraele. Motiv opuštění vlastní země a odchod do jiné země spojuje Rút s praotcem Izraele, Abrahamem (Gn 11,29–12,5). Rút je tedy představena ve spřízněnosti s ním, nejprve ve smyslu životního směru – opuštění „své země“ a putování do cizí země spojené s Hospodinem. Na tom je založen dialog během prvního setkání Boáza s Rút, kde Rút pokládá otázku, která by docela dobře mohla být spontánní otázkou jak implikovaného, tak i dnešního poučeného čtenáře: „*Jak to, že jsem u tebe došla přízně, že se mě ujímáš, ačkoliv jsem cizinka?*“ (Rt 2,10) a Boáz odpovídá: „*Jsem dobře zpraven o tom, co jsi po smrti svého muže učinila pro svou tchýni, že jsi opustila otce i matku i rodnou zem a odešla jsi k lidu, který jsi dříve neznala. Necht' ti Hospodin odplatí za tvůj skutek. Ať tě bohatě odmění Hospodin, Bůh Izraele, pod jehož křídla ses přišla ukrýt*“ (2,11.12). Dalo by se dokonce říct, že rozhodnutí Rút pro odchod do Betléma má díky literární výstavbě narativu ještě větší kvalitu, zejména díky tomu, že Rút zakouší několikanásobné odrazování Noemi a je svědkem toho, jak se její příbuzná Orpa tímto odrazováním nakonec nechá „zlomit“ a vrátí se do své země (1,8–16).⁴⁹ Rút tedy neruší důraz na původ, ale připomíná počátky Izraele, které nejsou v jakémsi zázračném a svatém vakuu, ale musí se logicky dít v kontaktu s národy a skupinami jinými než je teď on sám. Abraham není praotcem Izraele díky svému „svatému původu“, ale díky tomu, že se rozhodl zanechat minulost a odejít ze svého „rodiště“, „domu svého otce“, do země, kterou mu má Hospodin ukázat (Gn 12,1). Poučenému čtenáři, který zná příběhy praotců (což můžeme směle předpokládat i u implikovaného čtenáře), ale nemůže uniknout, že Abram neputuje do země sám, ale s Lótem, praotcem Moábců (Gn 12,5). Etiologie Moábu v knize Genesis sice nahrává náhledu, podle kterého je ve všech Moábcích zakódováno něco nízkého, incestního a zvráceného, něco, co nelze odpreparovat a odmyslet,⁵⁰ narativ Rút se ale s tím vyrovnává pomocí reminis-

⁴⁹ NIELSEN, *Ruth: A Commentary*, s. 16, ale také například Šabbat 55a, který si všímá jiné významové nuance: „Abraham šel na Boží pokyn, ale Rút z vlastní iniciativy.“

⁵⁰ Patrně také souvisí s hlasy volajícími po čistotě Izraele a jeho oddělenosti od jiných národů v perském období. THOMAS L. BRODIE, *Genesis ad Dialogue: A Literary, Historical and Theological Commentary*, New York: Oxford University Press, 2001, s. 60 a 257; Také LES-

cence na onu scénu, která následuje po útěku ze Sodomy (Gn 19,30–38). Setkání „na humně“ s Boázem popsané ve 3. kapitole je protějškem neméně slavné incestní scény „na hoře“. I tady se vše odehrává v noci. Moábka Rút se snaží využít příležitost slavení, kdy je Boáz ve slavnostní náladě a „dobré myslí“, aby si mohla s vlastním přispěním a na Noemin popud najít „odpočinutí“ a aby „jí bylo dobře“ (3,1). Vše se ale děje v důrazu na sebeovládání a počestnost⁵¹ navzdory rizikovým okolnostem (v. 13 a 14), na naplnění povinnosti zastánce (v. 9. 12. 13) a s formulí požehnání (v. 10). První místo v celé scéně má naplnění řádu věcí, tomu je podřízeno i poněkud pragmaticky vypadající spiknutí Noemi a Rút i Boázovy zjevné sympatie k Moábce při jeho nohách.⁵² Rút je navíc Boázem i celou komunitou ve verši 11 rozpoznána jako „žena znamenitá“ (אִשָּׁת חַיִל).

Dalším textem z knihy Genesis, který mluví o ženské lsti s cílem získat potomstvo a je do Rút přímo zakomponován, je Gn 38. Rút zmiňuje Júdu, Támar a jejich společného syna Peresa v 4,12: „*Nechť je tvůj dům skrze potomstvo, které ti dá Hospodin skrze potomstvo této dívky, jako dům Peresa, jehož Támar porodila Judovi*“. Takové přání je právě ve spojení s Moábkou Rút velice nezvyklé. Peres vzešel ze styku mezi snachou a tchánem, tedy stykem, který je vnímán jako „zvrhlost“ (přesněji LAx Lv 20,12, podobně i 18,15) a zasluhuje smrt. Narativ Rút tedy sahá do paměti Izraele a vybírá případ, který jeho počátky přibližuje počátkům Moábu. Když Moábci pocházejí ze styku otce s dcerou, tak Judejci od nich v tomto ohledu nemají daleko. V 18. kapitole knihy Leviticus je to vzdálenost několika veršů (18,7 a 15). Peresem začíná i závěrečná genealogie vrcholící u krále Davida (Rt 4,18–22). Důvodem, proč získává Peres pro Rút takovou důležitost (jedná se celkově o poměrně okrajovou postavu kánonu), je patrně souvislost mezi *nečistými* okolnostmi jeho narození a narozením Moába, jak je vylíčeno v knize Genesis.

Inherentní nečistota cizinek jako antonymum svatosti Božího lidu – vztah, na kterém je postavena argumentace v Ezd 9–10 – v knize Rút neplatí. Klíčovou roli ve vztahu literárních obyvatel Betléma vůči Rút sehrává étos hrdinky, který je vyjádřený hebrejským výrazem כֹּסֶף, pře-

TER L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period: Volume 1: A History of the Persian Province of Judah*, London: T&T Clark International, 2004, Library of Second Temple Studies, 47, s. 171 a PETER ACKROYD, „A Jewish Community in Palestine in the Persian Period“, in: LOUIS FINKELSTEIN a W. D. DAVIES, *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 130–160.

⁵¹ YAIR ZAKOVITCH, *Das Buch Rut: Ein jüdischer Kommentar*, Stuttgart: Katolisches Bibelwerk, 1999, s. 144.

⁵² SHADRAC KEITA a JANET DYK, „The Scene at the Threshing Floor: Suggestive Readings and Intercultural Considerations on Ruth 3“, *The Bible Translator*, 2006, č. 57, s. 17–32.

kládaným v ČEP jako „milosrdenství“ a „oddanost“ (1,8; 3,10). Tato kvalita souvisí s jejím aktuálním skutkem/konáním (רָחַם – 2,12). Moábka Rút, tedy někdo, od koho by se dalo očekávat prokletí a zvrácenost, projevuje lidskost, snahu o zachování izraelské rodiny a o její požehnání. Striktní endogamie v EN, náhled na cizí ženy jako nositelky nečistoty a snahy o vymezení mohou být v Rút nahlíženy jako snahy o vymazání/vytěsnění jistých částí své vlastní paměti. Budoucnost je viděna v otevřenosti, v překonání nenávisti a strachu, v uvědomění si toho, že *jiný* je neoddělitelnou součástí izraelské identity. Taková vize ale nebortí koncept vyvolenosti Izraele⁵³ – Rút zanechává svou minulost a připojuje se k lidu Izraele a k Hospodinu – staví ho ale na jiném principu. Jedná se o vyvolenost otevřenou všem, vyvolenost k *chesed*, k soudržnosti a péči o opuštěné a nuzné.

6. Rút a Dt 23,2–6

Jedním z hlavních témat knihy Rút je zachování jména izraelské rodiny ohrožené vymřením.⁵⁴ Možná důležitější je, že hlavní hrdinkou v zachování jména a rodiny před vymřením je právě žena cizinka, a navíc cizinka zatížena zvláštním stigmatem. Dalším textem, se kterým se Rút vyrovnává, je protimoábské přikázání z Dt 23,2–6 a k němu navázaný příběh z Nu 22 až 25. Ezdráš i Nehemiáš ve snaze o endogamii navazují na protimoábské přikázání z Deuteronomia (Dt 23,4–7; Neh 13,1–3, u Ezd 9,12 je z tohoto textu citována jen část, přesněji Dt 23,7, a celkově se jedná o složeninu vícero textů).⁵⁵ Přikázání samo je formulováno velice přísně. Moábec, Amónec ani jejich desáté pokolení nesmí nikdy (עַד-עוֹלָם) vstoupit do Hospodinova shromáždění. Důvodem pro takový krok je, že „*nevyšli vstříc s chlebem a vodou na cestě, když jste táhli z Egypta, a že Moáb najal proti tobě Bileáma, syna Beórova, z Petóru v Aramském Dvojříčí, aby ti zlořečil*“ (v. 5). To je důvod, pro který nemá Izrael „*usilovat o jejich pokoj a jejich dobro po všechny své dny*“ (v. 7, vl. překlad). Moáb je vnímán jako skupina, která má být kvůli své snaze proklít Izrael sama odříznuta od všeho

⁵³ JOEL S. KAMINSKY, „Did Election Imply the Mistreatment of Non-Israelites?“, *The Harvard Theological Review*, 2003, roč. 96, č. 4, s. 414–420.

⁵⁴ OSWALD LORETZ, „Theme of the Ruth story“, *Catholic Biblical Quarterly*, 1960, roč. 22, č. 4, s. 391–399.

⁵⁵ Jevamot 76b řeší napětí mezi přikázáním z Dt a Rút argumentem, podle kterého Dt 23,2–6 mluví o Moábcích a Amóncích v mužském rodě. Vstup Rút jakožto ženy do komunity Izraele tedy není porušením přikázání. Za takovým zdůvodněním stojí specifická halachická imaginace. Pro potřeby této studie je ale důležité vnímat, že přikázání z Dt je součástí složitějšího pletiva vztahů a je užito ve prospěch propuštění žen cizinek v EN.

požehnání. Z formálního hlediska se sice nejedná o proklínací formuli, ale smysl textu směřuje k tomu, že Moábu nemají být zpřístupňovány životní síly a žádná dobrodininí, což není daleko od samotného principu prokletí.⁵⁶ Prokletí Moábu ale přímo zmiňuje Bileámovo žehnání z Nu 24,9: „*Kdo ti bude žehnat, buď požehnan, kdo tě bude proklínat, buď proklet*“. Klíčovou roli v celém zpracování knihy Numeri i v příkázání Deuteronomia sehrává motiv změny z prokletí na požehnání a myšlenka, že konečné slovo o nich nemá člověk, ale Hospodin: „*Ale Hospodin, tvůj Bůh, nechtěl Bileáma slyšet. Proto zvrátil Hospodin, tvůj Bůh, zlořečení tobě v požehnání, neboť Hospodin, tvůj Bůh, tě miloval.*“ (Dt 23,6)

Lze říct, že narativ Rút i v tomto případě koncept zvratu z prokletí na požehnání přejímá, ale zároveň ho radikálně transformuje. V Rút se totiž nejedná (pouze) o zvrát ze zlořečení v požehnání ve prospěch Izraele, ale ve prospěch Moábky Rút. O prvním výroku z úst Boáze, který by mohl být vnímán jako požehnání Rút, jsme se už setkali při narážce na Abrahámovu putování (2,12), s druhým, už s použitím typické žehnací formule ליהודה אהבה ברכיה אהבה, se setkáváme ve 3. kapitole, kde je Rút žehnána přímo (v. 10), a třetí případ, kdy je Moábka Rút uvedena v kontextu požehnání, je, když betlémské ženy žehnají Noemi po narození Obéda (4,14–15). Toto třetí požehnání je možné vnímat jako jakési završení celé argumentace ve prospěch Rút, celé intertextuální pletivo totiž rozvíjí ještě o krok dál. Rút v něm není žehnána přímo, ale je viděna jako postava, skrze kterou se požehnání děje, postava, která hraje hlavní roli pro zachování budoucnosti Noemi a potažmo i celého Izraele. Z prokletého Moábu, který má v úmyslu proklít Izrael, se v Rút stává požehnaný Moáb, který hraje aktivní roli v požehnání Izraele.

Závěr

Knihy Rút boří stereotypy a zobecnění (každý Moábec je zvrácený) za použití protikladů – z proklínáče Izraele se stává nositel požehnání a záchrany; někdo, s kým je spojována zvrácenost a bezbožnost, je hrdinem vyznačujícím se *chesed*. Rút má tedy hrdinské rysy zasazené do záchrany Izraele, i když ne válečnické, jako je tomu například u Miriam, Debory, Jael nebo Judit. Její hrdinství je zasazeno do jiných podmínek, má spíše silný etický akcent orientovaný na aktivitu ve prospěch dobré budoucnosti druhého člověka – bez ohledu na jeho cizinectví.

⁵⁶ HORST DIETRICH PREUSS, *Old Testament Theology: Volume One*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1995, s. 179–183.

Rút plní svou sociálně-kritickou a teologickou roli tím, že přináší radikálně jinou vizi komunity Izraele a úplně jiný typ „posttraumatické“ reakce. Reflexe exilu, návratu a vize správné budoucnosti Izraele je v EN spojená s očištěním komunity od všeho vnějšího a cizího, s přísným dodržováním Zákona a chrámovou bohoslužbou. Klíčovou roli začíná mít „znalec zákona Mojžíšova“ (Ez 7,6). V knize Rút naproti tomu není řeč o kultu, chrámu a Jeruzalému, ani o Zákoně, jeho vykladačích a jeho správné aplikaci. Jak už bylo řečeno, pro intertextuální vztahy není důležitá pouze zjevná přítomnost jednoho textu v druhém, narážky (aluze) a citace, ale také zamlčení nebo vymazání. V teorii intertextuality může být i nepřítomnost považována za jistý druh přítomnosti.

Lze si klást otázku, jestli nebo nakolik byl v následném životě knihy Rút její subverzivní potenciál využit. Čtení Rút má sice své pevné místo v židovské liturgii svátku Šavuot,⁵⁷ ale jak už bylo naznačeno, její ostré hrany byly do jisté míry „zhalachizovány“ nebo udušeny příliš silnými etnickými důrazy.⁵⁸ Bylo by ale velice zkratkovité takové tendence označit za rozhodující nebo jediné. Kromě jiného by to nebylo čestné vůči dialogické podstatě a komplexnosti židovské tradice i ve věci vztahu Izraele k cizincům. Už samotný fakt, že kniha jako je Rút má své místo v židovské i křesťanské tradici, svědčí o mnohém a je jasné, že s ní tyto komunity musí vést poctivý dialog i v naší nelehké době plné mezikulturního prolínání a z něho plynoucích obohacení i závažných konfliktů a napětí. Intertextuální vztahy Rút s jinými texty popsané v této studii poukazují také na to, že vyvolenost a vztah k *jinému* má různé možnosti řešení a je důležité, aby si je komunita víry navázaná na biblické texty prozámnila v každé době nanovo. Rút může být silnou nití v intertextuálním pletivu současného čtenáře a komunity víry. Budoucnost a naděje pro Hospodinův lid prezentuje v silném sepětí se zanecháním zobecňování, v „odzbrojení“ mezikulturních, mezináboženských a společenských stereotypů, které vnímá především jako problém zacházení s vlastní pamětí. Takové odzbrojení se proto logicky mělo dít pomocí (sebe)kritického připomínání všech zákoutí vlastní tradice.

⁵⁷ Hlavní důvod spojení se svátkem Šavuot patrně tkví v zasazení příběhu Rút do času sklizně obilí. Za povšimnutí ale stojí skutečnost, že během Šavuot je připomínáno darování Tóry (primárně ve smyslu Pentateuchu a ústní tradice), která je právě s Rút ve vzájemném napětí. Čtení svitku Rút se dokonce děje před čtením Tóry. NEHEMIA POLEN, „Dark Ladies and Redemptive Compassion: Ruth and the Messianic Lineage in Judaism“, in: PETER S. HAWKINS a LESLEIGH CUSHING STAHLBERG, *Scrolls of Love: Reading Ruth and the Song of Songs*, New York: Fordham University Press, 2006, s. 59–60.

⁵⁸ Více v MICHAEL S. MOORE, „Ruth the Moabite and the Blessing of Foreigners“, *Catholic Biblical Quarterly*, Ap. 1998, roč. 60, č. 2, s. 215–216.

Adversus nationes Arnobia ze Sikky: Historie a teologické důrazy¹

Ladislava Říhová

Adversus nationes von Arnobius von Sicca: Geschichte und theologische Akzente: Der Artikel befasst sich mit dem christlichen Apologeten Arnobius von Sicca, der in der Zeit der diokletianischen Christenverfolgung wirkte, und mit seinem apologetischen Werk *Adversus nationes*. Nachdem die historischen Quellen und biographische Angaben des Autors analysiert worden waren, informieren wir über den wichtigsten Editionen des Werkes *Adversus nationes*. Weitere Absätze des Artikels umfassen vor allem die Strukturell- und Inhaltscharakteristik und natürlich auch die Problematik der literarischen Quellen des Arnobius. Im letzten Abschnitt wurde der Umriß der wichtigsten theologischen Themen des Schriftes behandelt. Es handelt sich hier primär um Arnobius's Gottesverständnis, seine Charakteristik des Wirkens Christi und um die Verständnis der Trinitätslehre im ganzen. Weiter wurden auch die Auffassung der Seele und die Möglichkeit des Gotteserkenntnis erwähnt. In dem Text wurde ganz kurz auch die Argumentationsmethode des Arnobius beschrieben, mit der auch die Problematik der philosophischen Quellen eng zusammenhängt, weil gerade durch heidnische Philosophie das logische Konzept des Werkes beeinflusst wurde.

Úvod

Článek si klade za cíl obeznámit českého čtenáře s Arnobiem ze Sikky,² v našem jazykovém prostředí poměrně neznámým latinsky píšícím autorem, a samozřejmě i s jeho dílem *Adversus nationes*. Arnobiovi a jeho dílu se v českém jazykovém prostředí zatím nikdo soustavně nevěnoval, nemáme proto dosud český překlad jeho spisu *Adversus nationes*. A ani sekundární literatura k tomuto tématu není nikterak bohatá.

¹ Tento výstup vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2013–2014.

² Podle místa původu je též nazýván Arnobius Afer. Můžeme se však setkat i s označením Arnobius Starší, jak je označován pro odlišení od svého známějšího jmenovce galského biskupa Arnobia Mladšího (Arnobius Iunior), známého zejména díky sporu s Augustinem.

Jedinými česky psanými prameny jsou článek Otakara Jirániho, napsaný na počátku minulého století,³ a diplomová práce Olgy Matulíkové s názvem *Arnobius jako pramen poznání své doby*, obhájená roku 1970.⁴ Prvně jmenovaný pramen se věnuje primárně Arnobiovu pojetí řeckých a římských mýtů a kultu, avšak otázky křesťanské teologie nijak významně nezmiňuje. Práce O. Matulíkové je zaměřena, jak již sám její název napovídá, na historický kontext. Autorce však unikají některé zásadní souvislosti, přičemž otázka Arnobiova pojetí křesťanství i zde zůstává nevyřešena.

Dříve než se budeme podrobněji věnovat zmíněnému Arnobiovu dílu, musíme krátce zmínit životní osudy samotného autora, neboť ty měly na formu i obsah spisu nemalý vliv.

Arnobiův život

O Arnobiově životě se nezachovalo mnoho zpráv. Ohledně jeho biografie jsme odkázáni prakticky pouze na zmínky v Jeronýmových dílech *De viris illustribus* a *Chronicon*, kde se Arnobiovi krátce věnuje. Arnobius sám nám o svém životě nezanechal žádné zprávy a autobiografické poznámky neobsahuje v rozhodující míře ani jeho spis. Jediným pramenem tedy zůstává Jeroným, díky němuž můžeme odvodit i předběžné datum sepsání Arnobiovy apologie. To lze stanovit na období mezi lety 303–310.⁵

Jeroným nám o Arnobiovi podává následující zprávu: „*Arnobius sub Diocletiano principe Siccae apud Africam florentissime rhetoricam docuit, scripsitque adversum gentes, quae vulgo exstant, volumina.*“⁶ Dovídáme se, že Arnobius byl za vlády císaře Diokleciána učitelem rétoriky v Sicce,⁷ kde také sepsal své dílo *Adversus nationes*. V následujícím oddíle, věnova-

³ OTAKAR JIRÁNI, „Mytologické prvky Arnobiova spisu *Adversus nationes*“, *Listy filologické*, 1908, roč. 35, s. 1–11, 80–97, 163–188, 323–339, 403–423.

⁴ OLGA MATULÍKOVÁ, *Arnobius jako pramen poznání své doby*, diplomová práce, Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 1970.

⁵ Na základě vlastních slov Arnobiových a s přihlédnutím ke zprávám Jeronýmovým v *De vir. ill. LXXX* stanovuje Burger datum sepsání na období mezi lety 303–310. CHRISTOPH BURGER, *Die theologische Position des älteren Arnobius*, diplomová disertační práce, Heidelberg: Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Theologische Fakultät, 1970, s. 2. S údajů Burgerovými se pak přibližně shoduje i datace Altanerova (304–310). Dattrino je ve vymezení odvážnější a uvádí časový horizont let 303–305 bez uvedení argumentů. LORENZO DATTRINO, *Patrologie: Překlad a dodatky prof. Jaroslav V. Polc*, Praha: KTF UK, 1997, s. 94.

⁶ *De vir. ill. cap. LXXIX*, in: *Patrologia Latina Database [CD-ROM]*, Disk 1, Vol. 23. Windows 95 Release 4, Chadwyck – Healey, 1996.

⁷ Město Sicca, dnes známé jako El Kef na severozápadě Tunisu, v době Arnobiově známé též jako Sicca Veneria a nechvalně proslulé kultickou prostitucí v souvislosti s kultem bohyně

ném jinému významnému latinskému autorovi Lactantiovi,⁸ nás Jeroným informuje také o tom, že Arnobius byl jeho učitelem.⁹ Kromě afrického původu¹⁰ a skutečnosti, že Lactantius byl Arnobiovým žákem, spojuje tyto dva apologety i několik dalších významných skutečností, z nichž nejvýznamnější je fakt, že se ani po své konverzi aktivně nezapojili do života tehdejší církve a křesťanství proti pohanům hájili svým zcela specifickým způsobem. Částečná izolace od života církve měla pak na Arnobia a jeho pojetí křesťanství, jak si ukážeme později v části věnované specifickým apologetickým dopad spíše negativní. Arnobiova konverze, stejně jako jeho vztah k místní církvi, je vůbec dosti nejasná. Z hlediska historických pramenů jsme i zde odkázáni na záznamy Jeronýmovy, v nichž čteme: „*Arnobius rhetor in Africa clarus habetur. Qui cum Siccae ad declamandum iuvenes erudiret et adhuc ethnicus ad credulitatem somniis compelleretur neque ab episcopo impetraret fidem, quam semper impugnaverat, elucubravit adversum pristinam religionem luculentissimos libros et tandem velut quibusdam obsidibus pietatis foedus impetravit.*“¹¹

Zmíněný Jeronýmův výrok obsahuje vedle nám již známých informací o Arnobiově povolání i zajímavou tradici o jeho obrácení.

Jeronýmovo podání soudí, že Arnobius se ke křesťanství obrátil na základě snu nebo vidění (*ad credulitatem somniis compleretur*).¹² Problematickým se z hlediska Arnobiovy biografie stalo konstatování (viz výše), podle něhož Arnobiovi jeho biskup nedůvěřoval, a proto byl rétor nucen sepsat svou apologii, díky níž si údajně důvěru získal. Mezi badateli dodnes není shoda ohledně výkladu Jeronýmovy zprávy týkající se motivu sepsání Arnobiovy apologie. Spor je veden především o roli biskupa v tomto jednání. Ze slov Jeronýmových není totiž jasné, zda byl Arnobius nucen svůj spis napsat jako podmínku přijetí do církve a důkaz pravdivosti své víry

Venuše, bylo jedním z významných kulturně-náboženských center v provincii Numidii a v oblasti severní Afriky vůbec.

⁸ Celým jménem Caecilius Firmianus Lactantius (asi 250–320) – vychovatel Crispa, syna císaře Konstantina. Patří k latinským apologetům konce třetího a počátku čtvrtého století, k jeho nejvýznamnějším dílům patří spis *Divinae institutiones*, jedno z prvních děl latinské patristiky.

⁹ „*Firmianus, qui et Lactantius, Arnobii discipulus...*“ De vir. ill. cap. LXXX, in: Patrologia Latina Database, Disk 1, Vol. 23. [CD-ROM]

¹⁰ Je třeba poznamenat, že africký původ není mezi křesťanskými apologety ničím neobvyklým. Vždyť z Afriky pocházeli i takoví velikáni jako Tertullián, Cyprián, Augustin či jejich předchůdce, jeden z prvních latinsky píšících křesťanských apologetů, Minucius Felix.

¹¹ HIERONYMUS, *Chronicum* [326/7 A. D.], in: Patrologia Latina Database [CD-ROM], Disk 1, Vol. 27. Windows 95 Release 4, Chadwyck – Healey, 1996.

¹² Takové obrácení na základě snové vize nebylo v době Arnobiovy konverze ničím neobvyklým. Řada křesťanských apologetů popisuje podobný motiv své konverze.

(k tomuto názoru se mezi jinými kloní i Jiráni¹³ a Altaner¹⁴), nebo svou apologii sepsal zcela dobrovolně a v jednání s biskupem mu byla nikoli podmínkou, nýbrž bonusem (k této verzi se kloní jak Burger¹⁵, tak Swift¹⁶), neboť biskup mohl mít i přes pochyby, které Arnobiova předchozí kariéra odpůrce křesťanů vzbuzovala, prospěch z jeho rozsáhlé znalosti pohanského prostředí, argumentačních metod a uvažování. Další silnou zbraní, již křesťané té doby v rozhodující míře neměli, mohlo být i jeho vzdělání v rétorice. Je velkým Arnobiovým problémem, že v době sepsání *Adversus nationes* nedisponoval, jak bude ukázáno později v části věnované teologické problematice spisu, hlubšími znalostmi křesťanství,¹⁷ neboť církev by tak jistě, vzhledem k jeho vzdělání, získala významnou posilu v boji proti pohanským oponentům.¹⁸

Dotkli jsme se nyní krátce Arnobiova díla, než se však tomuto tématu budeme věnovat podrobněji, pojednáme o jeho historii a edicích.

Adversus nationes – zapadlý rukopis

Nejstarším dochovaným exemplářem Arnobiova spisu je minuskulní rukopis neznámého autora nalezený v Paříži a pocházející z devátého století. Tento rukopis, vydaný poprvé tiskem roku 1543 prostřednictvím Fausta Sabaea, obsahuje vedle sedmi knih Arnobiova spisu ještě knihu osmou,

¹³ JIRÁNI, „Mytologické prvky Arnobiova spisu *Adversus nationes*“, s. 2.

¹⁴ BERTHOLD ALTANER, *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 3. vyd., Freiburg: Herder, 1951, s. 152.

¹⁵ BURGER, *Die theologische Position des älteren Arnobius*, s. 6.

¹⁶ LOUIS J. SWIFT, „Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets“, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1965, roč. 96, s. 440.

¹⁷ Tato neznalost křesťanské problematiky ovlivnila spis nejen po stránce obsahové, ale měla vliv i na Arnobiovu metodu argumentační, což vedlo k poklesu celkové kvality díla.

¹⁸ Je všeobecně známou skutečností, že se křesťanská církev v tomto období potýkala s – dalo by se říci – nedostatkem vzdělaných příslušníků většinou vyšších společenských tříd, kteří by byli schopni účinné argumentace proti vzdělaným pohanským oponentům. Nutno dodat, že církev si této své nesnadné situace byla velmi dobře vědoma, jak je patrné z vlastních děl křesťanských autorů. Jako ilustrace nám zde dobře poslouží známé Jeronýmovo vidění, v němž popisuje svůj problém s nízkým stylem biblického textu a uvědomuje si jeho negativní dopady spočívající především v pohrdavém postoji pohanských čtenářů ke křesťanství. Pro více informací k této problematice viz JIŘÍ ŠUBRT, *Římská literatura*, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2005, s. 354.

zahrnující Minuciův¹⁹ dialog *Octavius*.²⁰ Další vydání Arnobiova spisu (1583 v Římě) obstaral Fulvius Ursinus, který zároveň opravil některé významné nedostatky vydání Sabaeova. Další významnou edicí, jak píše Reifferscheid, byla edice Stewechiova²¹ a uvést je třeba též vydání Klusmannovo, k jehož znění se na mnoha místech kloní jak Reifferscheid, tak Marchesi (viz níže).²²

Z významných kritických vydání moderních je důležité zmínit především vydání Reifferscheidovo jako vůbec první kritické vydání Arnobiova spisu,²³ publikované jako čtvrtý svazek *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*. Dále pak vydání, které uspořádal a kritickým aparátem opatřil C. Marchesi²⁴ a které poprvé vyšlo roku 1934 jako 62. svazek ediční řady označované jako *Corpus scriptorum latinorum Paravianum*. Nejnovějším počinem je obsáhlé vydání pařížského nakladatelství Les Belles Lettres. Toto vydání, čítající celkem šest svazků, je označeno francouzským názvem *Arnope Contre les gentils* a jeho součástí je vedle kritického vydání latinského textu i rozsáhlý komentář ve francouzském jazyce.²⁵

Závěrem stručného přehledu je třeba poznamenat, že Arnobiův spis se dočkal řady překladů do světových jazyků.

¹⁹ Marcus Minucius Felix byl severoafrický rétor žijící na přelomu 2. a 3. století. V současné době je pokládán za prvního z latinsky píšících křesťanských apologetů. Pravděpodobně za vlády Marka Aurelia sepsal zmíněné apologetické dílo *Octavius*, jež je zároveň jediným jeho dochovaným spisem.

²⁰ Proč neznámý autor Arnobiova opisu zařadil Minuciovu apologii za sedm knih *Adversus nationes* jako osmý svazek, není přesně známo a vzhledem ke skutečnosti, že náš článek si neklade primárně za cíl objasnění vztahu Minucia k Arnobiovi, ponecháme tuto problematiku stranou našeho zájmu.

²¹ AUGUST REIFFERSCHIED, *Arnobii Adversus gentes libri septem: recensuit et commentario critico instruxit Augustus Reifferscheid*, CSEL 4, Vindobonae: C. Geroldi, 1875, s. VIII.

²² Pro více informací viz GEORGE E. MCCracken, „Critical Notes to Arnobius ‚Adversus Gentes‘“, *Vigilliae Christianae*, January 1949, roč. 3, čís. 1, s. 37–47.

²³ REIFFERSCHIED, *Arnobii Adversus gentes libri septem: recensuit et commentario critico instruxit Augustus Reifferscheid*. Nemajíce novějšího kritického vydání spisu, budeme citace z díla Arnobiova uvádět v rámci celého článku dle znění edice Reifferscheidovy, nebude-li v poznámce uvedeno jinak.

²⁴ CONCETTO MARCHESI, *Arnobii Adversus Nationes Libri VII*, (Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum 62), Torino 1934.

²⁵ Informace o zmíněném vydání jsou dostupné na World Wide Web: <<http://www.lesbelleslettres.com/livre>>.

***Adversus nationes* – charakteristika spisu**

Arnobiovo dílo dává tušit řečnické vzdělání svého pisatele. Spis je psán uměleckým řečnickým stylem, který však nelze hodnotit pouze pozitivně. Arnobius, neznalý hloubky křesťanské problematiky, se uchyluje často k rétorickým figurám a patetickým formulacím za účelem zakrýt neznalost či neinformovanost. Proto se v textu také často setkáváme s užitím rétorického prostředku zvaného retorsio. Jeho literární sloh je dále typický častým opakováním týchž důkazů či názorů, avšak bez jejich dalšího rozvinutí či prohloubení. Podle Jirániho²⁶ je Arnobiova mělká argumentace spolu s ostatními nedostatky způsobena skutečností, že dílo bylo psáno narychlo z podnětu siccenského biskupa.²⁷ Burger se naopak kloní k názoru, že Arnobius hlubokou znalost křesťanství vzhledem ke způsobu své práce nepotřeboval, a vystačil si proto s povrchními znalostmi.²⁸

Dříve než se budeme věnovat teologicko-filosofické problematice Arnobiova díla, krátce pojednáme o jeho struktuře a členění a vzhledem ke skutečnosti, že nadále budeme hovořit primárně o otázkách teologických, dotkneme se pro úplnost stručně „neteologického“ obsahu jednotlivých knih.

Arnobiův spis je rozdělen celkem do sedmi knih, přičemž, jak bylo zmíněno výše, byl k nim připojen jako osmá kniha Minuciův *Octavius*.

Křesťanství jako takovému jsou v rámci *Adversus nationes* primárně věnovány první dvě knihy, v nichž autor shrnuje své poznatky o křesťanské teologii²⁹ a zároveň i výtky a námitky pohanů, v druhé knize se navíc k těmto poznatkům přidávají důrazy filosofické.³⁰ V následujících knihách je zásadním tématem problematika pohanského kultu. Ve třetí knize kritizuje Arnobius pohanský antropomorfismus, čtvrtá kniha je věnována problematice náboženské úcty projevované abstraktním pojmem.³¹ V páté knize pojednává autor o problematice mysterijních kultů, podobně i v šesté knize, aby pak poslední oddíl věnoval kritice obětní praxe.

Zajímavý je také fakt týkající se Arnobiových informačních zdrojů. Autor nikde doslovně necituje žádnou ze svých předloh, většinu děl, jimiž se inspiroval, zamlčuje úplně, ať již se jedná o prameny týkající se pohan-

²⁶ JIRÁNI, „Mytologické prvky Arnobiova spisu *Adversus nationes*“, s. 3.

²⁷ O problematice role biskupa v otázce vzniku Arnobiova spisu bylo pojednáno výše.

²⁸ BURGER, *Die theologische Position des älteren Arnobius*, s. 2.

²⁹ Právě v této knize lze jasně vypořádat, jak uvádí Jiráni, vlivy starší latinské apologie, z níž Arnobius čerpal. JIRÁNI, „Mytologické prvky Arnobiova spisu *Adversus nationes*“, s. 172.

³⁰ Arnobius vychází především z novoplatonismu, jak bude ukázáno dále.

³¹ Jako například *Pietas, Concordia, Virtus, Honor, Victoria...* etc. Podrobnější výčet uvádí JIRÁNI, „Mytologické prvky Arnobiova spisu *Adversus nationes*“, s. 180.

ské mytologie a zvyklostí, nebo o prameny povahy křesťanské. Tato skutečnost, nikterak neobvyklá v dílech antických autorů, značně ztěžuje identifikaci Arnobiových pramenů. Arnobiovo dílo bylo v tomto ohledu podrobno mnohému zkoumání a s jistotou lze určit pouze několik málo spisů, z nichž rétor čerpal.

Badatelé jsou zajedno v tom, že jedním z křesťanských pramenů Arnobiových byl nepochybně *Protreptikos* Klémenta Alexandrijského. Lze tedy usuzovat, že Arnobius, ač to v jeho době nebylo mezi severoafrickými vzdělanci obvyklé, uměl řecky.³² V souvislosti s Klémentovým *Protreptikem* je však zajímavou skutečností, že zatímco se náš autor nechává vydatně inspirovat v otázce pohanského kultu a přejímá z Klémenta četné informace, jeho znalost křesťanské teologie zůstává Klémentem prakticky nedotčena. Vedle prokazatelné znalosti spisu Klémentova se mezi badateli vyskytovala též snaha odvodit vybrané pasáže Arnobiova díla ze starších latinských apologií. Zatímco otázka inspirace staršími apologetickými díly, jíž se vzhledem k rozsahu článku nemůžeme věnovat podrobněji, zůstává nedořešena, panuje ohledně Arnobiovy znalosti Písma, přestože autor sám se o svém vztahu k němu nezmiňuje,³³ mezi novějšími badateli shoda. Arnobius Písmo nečetl, neměl ho při psaní svého díla k dispozici, a pokud některé biblické pasáže znal, pak zřejmě pouze prostřednictvím tradice³⁴ a často v neúplném znění či vytržené z kontextu. Lze dokonce usuzovat, že mohl Písmo znát pouze ze zpráv svých pohanských současníků, nemaje přinejmenším zpočátku užší kontakt s křesťanskou obcí. Proto také v jeho díle dochází často k nepochopení a dezinterpretaci původní biblické zvěsti a následně k pokřivení obrazu křesťanské teologie. Vedle hypotézy, že Arnobius nebyl obeznámen s biblickým textem, však existuje i poměrně často citovaný názor, že Arnobius necituje Písmo ve snaze přiblížit své dílo pohanskému čtenáři, jemuž byl křesťanský myšlenkový svět naprosto cizí a jenž byl navíc přesvědčen o literární bezcennosti biblického textu.

³² Vedle pasáží inspirovaných Klémentovým spísem jsou pak v této souvislosti často uváděna četná přejatá slova a etymologie, jak uvádí Burger, jež Arnobius ve svém díle na mnoha místech používá. BURGER, *Die theologische Position des älteren Arnobius*, s. 17.

³³ Na rozdíl od jiných svých současníků. Například Lactantius hovoří o svém vztahu k Písmu v *Div. inst.* V, 4,3–7, nepřímé narážky pak na několika místech svého spisu činí i Minucius Felix.

³⁴ Oproti tomu se někteří (Jülicher; von Soden) snažili dokázat, že Arnobiovy teologické znalosti vycházejí jak z ústní tradice, tak ze znalosti Písma, jejich argumenty se však ukázaly jako neprůkazné, jak uvádí BURGER, *ibid.*, s. 10.

Teologicko-filosofické důrazy

Teologická problematika Arnobiova díla zůstávala po dlouhou dobu stranou vědeckého zájmu. Zmínky, které lze v *Adversus nationes* nalézt, byly totiž považovány za nedostatečné, nejasné a věroučně neprůkazné. Prakticky prvním teologem, který téma Arnobiovy teologie otevřel, byl již zmíněný prof. Christoph Burger, který tomuto tématu věnoval svou disertaci.³⁵

Problematice křesťanské teologie se Arnobius věnuje především v prvních dvou knihách svého spisu, četné narážky a cenné informace, i když rozsahem skromnější, obsahují však i ostatní části díla. Arnobiovo pojetí věrouky lze v zásadě shrnout do tří bodů:

- Kristus je bohem druhého řádu, který byl seslán na zem, aby skrze zázraky, které konal, dovedl lidi k poznání nejvyššího Boha;
- jedině nejvyšší Bůh (*Deus summus*) může lidské duši darovat nesmrtelnost;
- lidská duše je ze své přirozenosti smrtelná a nesmrtelnosti může dosáhnout pouze poznáním nejvyššího Boha prostřednictvím Krista.

Jak je již z tohoto stručného přehledu patrné, vyžadovalo by objektivní posouzení Arnobiova pojetí křesťanské věrouky důkladný rozbor, a to jak po stránce teologické, tak filosofické a vzhledem k charakteru spisu i po stránce jazykové. S ohledem na omezené možnosti tohoto článku a vzhledem k jeho primárnímu zaměření, se zde omezíme pouze na přehled témat, jichž se autor dotýká.

V prvé řadě předkládá Arnobius zcela ojedinělý pohled na křesťanskou teologii. Jeho přístup je natolik neobvyklý, že pokusy o komparaci jeho názorů s jinými křesťanskými autory nutně nepovedou k pozitivnímu výsledku. Je totiž třeba mít zde na paměti, že Arnobius nevychází z pozice člena křesťanské obce. Zřejmě nikdy nebyl nikým věcí znalým do problematiky křesťanství uveden, neabsolvoval, přinejmenším ne v době sepsání své apologie, katechumenát, nebyl pokřtěn.³⁶ Svůj specifický koncept vybudoval s největší pravděpodobností na ústní tradici, která byla v tehdejší společnosti rozšířena.³⁷ S velmi povrchní znalostí křesťanství

³⁵ Jedná se o Burgerovu již několikrát zde citovanou práci s názvem *Die theologische Position des älteren Arnobius*.

³⁶ Jako důkaz Arnobiovy nespjatosti s církví může posloužit také skutečnost, že autor nikde ve svém díle nehovoří o svátostech.

³⁷ Samozřejmě nemůžeme popřít, jak zmiňujeme výše, Arnobiovu znalost Klémentovy apologie, k níž však zjevně nepřistupoval jako ke zdroji informací o křesťanské věrouce, ale jako k prameni, z něhož čerpal materiál pro polemiku s pohanskými kulty.

mísí se u Arnobia filosofické důrazy, vycházející především z představ vlastních novoplatonismu a pozdnímu stoicismu, které ve spojení s autorovými argumentačními specifiky vytváří ojedinělý celek. Znalosti věrouky, které mu nesporně chybí, nahrazuje Arnobius často řečnickými figurami. Zřejmě vlivem neznalosti, a jsa uvězněn ve vlastní argumentaci, dochází pak k ne zcela pravověrným formulacím, jež jsou však nevyhnutelné v rámci jeho konceptu Boha, který krystalizuje v polemice s pohanskými kulty. Pokusme se nyní nastínit Arnobiovo pojetí křesťanství.

Arnobiovo pojetí potvrzuje jeho neobeznámenost s učením většinové církve. Jak již bylo zmíněno, Arnobius nezná Bibli a nepracuje s jejím textem. Této skutečnosti odpovídá i jeho pojetí Boha. Nikde ve svém díle neuvažuje o Bohu a Kristu v kategoriích Otec – Syn, přičemž otázku Ducha svatého zcela ignoruje. Bůh je u Arnobia označován jako „nejvyšší Bůh“ (*Deus summus*), Kristus není jeho Synem, ale z nejvyššího Boha emanuje, přičemž otázka Kristovy role,³⁸ jeho vtělení a pozemského působení není u Arnobia jasně formulována, stejně tak jako jeho vztah k nejvyššímu Bohu (*Deus summus*).

Arnobioův Kristus je nejvyššímu Bohu zcela podřízen a v podstatě je degradován na zjevitele jeho vůle a moci mezi lidmi.³⁹ To Kristus činí tím, že na sebe bere lidské tělo⁴⁰ a koná mezi lidmi zázraky, jejichž cílem je zjevení dobroty nejvyššího Boha.⁴¹ Nejvyšší Bůh je pro Arnobia bohem pros-

³⁸ Arnobius bývá díky svému pojetí Krista často považován za přívržence markionismu, s tím však polemizuje Burger, poukazuje na Markionův modalismus, který však u Arnobia nenalézáme. BURGER, *Die theologische Position des älteren Arnobius*, diplomová disertační práce, s. 32.

³⁹ „*Exutus at corpore, quod (sc. Christus) in exigua sui circumferebat parte, postquam videri se passus est, cuius esset aut magnitudinis sciri, novitate rerum exterrita universa mundi sunt elementa turbata, tellus mota contremuit, mare funditus refluxum est, aer globis involutus est tenebrarum, igneus orbis solis tepefacto ardore deriguit.*“ Adv. nat. I, 53.

⁴⁰ Avšak pouze za tím účelem, aby mohl být lidmi poznán a působit mezi nimi. Adv. nat. I, 60.

⁴¹ Pojetí zázraků vykazuje u Arnobia též jisté odchylky vzhledem k biblickému podání. Arnobius sice zná tradici o zázracích, nezmiňuje však ty, k jejichž realizaci je použita nějaká látka. Toto počínání souvisí s jeho přesvědčením o „druhém stvořiteli“, který tvoří člověka a hmotný svět. Arnobiovo pojetí dobrého Boha a jeho nepochopení Kristovy role vede k degradaci Krista na pouhého zjevitele Boží pravdy či, dalo by se říci, zjevitele cesty k nesmrtnosti. Skrze Kristem konané zázraky mají totiž duše dospět k poznání nejvyššího Boha a skrze to pak dojít v duchu našeho bodu č. 1 k nesmrtnosti. Tímto Arnobius de facto maže spásný význam Kristovy smrti na kříži. Degraduje jeho vítězství nad smrtí a z jeho úhlu pohledu nic nebrání tomu, aby Kristus jako Bůh svlékl (*exuere*) lidské tělo a zjevil se jako vyvýšený. Adv. nat. I, 65. Oprávněnost tohoto Arnobiova konceptu je pak nutno z hlediska logického uznat, uvážíme-li fakt, že Arnobius nikde ve svém díle nepojednává o otázce hříchu. Hamartologie je pro něj zcela nepodstatná, proto také nepřikládá spásný význam Kristově smrti a vzkříšení.

tým lidských afektů, a tedy i všech negativních vlastností, jeho základními charakteristikami jsou dobro a věčnost. K tomuto pojetí Arnobius dochází v rámci polemiky s pohanským euhémerismem, kdy kritizuje pohanské představy o antropomorfních bozích zmítaných lidskými vášněmi. Aby dokázal nadřazenost křesťanství nad těmito představami, musí křesťanský bůh nutně vykazovat zcela odlišné charakteristiky. V této souvislosti cituje Platóna a opírá se o jeho koncept z Tímáia, čímž dochází k přesvědčení o nutné existenci druhého boha.

Arnobiov dualismus však není srovnatelný s jinými dobovými dualistickými koncepty. Arnobius totiž sice uvažuje o druhém bohu, jehož nazývá *ille terrenorum animantium conditor*, případně *auctor rerum*, nepovažuje ho však za negativní protibožskou moc. Existenci démonů a jejich odboj proti dobrému nejvyššímu Bohu, který je vlastní jiným dualistickým systémům, Arnobius vůbec nebere v úvahu. Je tedy třeba se domnívat, že k přesvědčení o existenci druhého stvořitele nevedly Arnobia ani tak vlivy heretické, jako spíše argumenty logické. Vlivem nedostatečné znalosti a ústní tradice byl Arnobius doveden k přesvědčení o existenci dobrého věčného Boha, jehož základní atributy – věčnost a dobrota – by se nutně musely přenášet i na vše, co jím bylo stvořeno. Vzhledem k porušenosti stvoření však uvažuje Arnobius o nižším stvořiteli, jenž je nejvyššímu Bohu podřízen. Tomuto stvořiteli je pak přisouzeno i stvoření lidské duše, kterou Arnobius vnímá jako primárně smrtelnou.

Otázka po smrtelnosti, resp. nesmrtelnosti duše je v podání Arnobiově problémem velmi zajímavým. Jedná se ostatně, jak je všeobecně známo, o téma mezi pohanskými současníky Arnobiovými velmi živé a diskutované. Altaner dokonce vyslovuje domněnku, že touha po nesmrtelnosti duše byla hlavním motivem Arnobiový konverze.⁴² Arnobius považuje duši, jak jsme se již okrajově zmínili, za smrtelné stvoření druhého nižšího boha.⁴³ Nesmrtelnosti může duše dosáhnout pouze z milosti nejvyššího Boha,⁴⁴ jehož poznává skrze Krista. Díky lidským charakteristikám, které duši ovládají a dokazují tak, že je stvořením druhého boha, není duše sama o sobě poznání Boha schopna.

Poznání pravého Boha skrze Krista zavazuje duši k mravnému životu a dává jí možnost očekávání nesmrtelnosti. Otázky křesťanské etiky se

⁴² ALTANER, *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, s. 152.

⁴³ Adv. nat. II, 36. Zde lze opět, dle Burgera, spatřovat vlivy Platónovy filosofie. Je však třeba podotknout, že v otázce nesmrtelnosti duše zastává Arnobius Platónovo učení pouze zčásti. Je totiž přesvědčen o materiálním a pomíjivém charakteru duše, což je myšlenka platonismu odporující a bližší spíše představám stoickým.

⁴⁴ Adv. nat. II, 31.

autor dotýká pouze okrajově a stěžejním textem v tomto ohledu je oddíl z Adv. nat. I,6, kde nacházíme Arnobiovu sumarizaci křesťanské etiky.⁴⁵

Závěr

Cílem článku bylo obeznámit čtenáře se základními informacemi o poměrně neznámém křesťanském konvertitovi. Arnobiův spis *Adversus nationes* je spisem svého druhu ojedinělým. Jedná se totiž o netypickou křesťanskou apologii, kde autor nevychází, jsa raným konvertitou, primárně z pozice křesťanské teologie, ale převažují u něj argumentační důrazy přetrvávající z období pohanského. Jeho dílo bývá oceňováno především kvůli cenným informacím o pohanském kultu a obětní praxi, které v zájmu své polemiky shromáždil. Domníváme se však, že křesťanská tematika jeho spisu je neprávem opomíjena, neboť vedle četných chyb, jichž se autor vlivem neznalosti věrouky dopouští, je nutno v díle ocenit jeho osobité zachycení zkušenosti a pohledu raného konvertity. Jeho spis by pak mohl být přínosný především z hlediska zkoumání fenoménu náboženské konverze. Arnobius je v tomto ohledu specifický především tím, že píše, či se snaží psát, již z pozice křesťanské, avšak lze očekávat, že v jeho díle bude možno vystopovat aspekty, jež u jiných křesťanských konvertitů byly zakryty teologickou formací církevní, ať již v podobě katechumenátu, či četby jiných křesťanských autorů.

Literatura:

- ALTANER, BERTHOLD, *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 3. vyd., Freiburg: Herder, 1951, 492 s.
- BURGER, CHRISTOPH, *Die theologische Position des älteren Arnobius*, diplomová disertační práce, Heidelberg: Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Theologische Fakultät, 1970, 117 s.
- CONTE, GIAN BIAGIO, *Dějiny římské literatury*, 1. vyd., Praha: KLP, 2003, 792 s.
- DATTRINO, LORENZO, *Patrologie: Překlad a dodatky prof. Jaroslav V. Polc*, Praha: KTF UK, 1997, 282 s.

⁴⁵ „*Nam cum hominum vis tanta magisteriis eius acceperimus ac legibus, malum malo rependi non oportere, iniuriam perpeti quam inrogare esse praestantius; suum potius fundere, quam alieno polluere manus et conscientiam cruore: habet a Christo beneficium iam dudum orbis ingratus, per quem feritatis mollita est rabies, atque hostiles manus cohibere a sanguine cognati animantis ocepit.*“

- DOSKOČIL, ONDŘEJ, *Křesťanství v tóze: Lactantius a počátky latinské teologie*, 1. vyd., České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2012, 117 s.
- DROBNER, HUBERTUS R., *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2011, 807 s.
- JIRÁNI, OTAKAR, „Mytologické prvky Arnobiova spisu *Adversus nationes*“, *Listy filologické*, 1908, roč. 35, s. 1–11, 80–97, 163–188, 323–339, 403–423.
- MARCHESI, CONCETTO, *Arnobii Adversus Nationes Libri VII*, (Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum 62), Torino 1934.
- MATULÍKOVÁ, OLGA, *Arnobius jako pramen poznání své doby*, diplomová práce, Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filosofická fakulta, 1970, 95 s.
- MCCRACKEN, GEORGE E., „Critical Notes to Arnobius ‚Adversus Nationes‘“, *Vigilliae Christianae*, January 1949, roč. 3, čís. 1, s. 37–47.
- PAULY, AUGUST – WISSOWA, GEORG, *Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft: Neue Bearbeitung*, 1. vyd., Stuttgart, 1894–1980.
- REIFFERSCHIED, AUGUST, *Arnobii Adversus gentes libri septem: recensuit et commentario critico instruxit Augustus Reifferscheid*, CSEL 4, Vindobonae: C. Geroldi, 1875, 352 s.
- ŠVOBODA, LUDVÍK et al., *Encyklopedie antiky*, 1. vyd., Praha: Academia, 1973, 744 s.
- SWIFT, LOUIS J., „Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets“, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1965, roč. 96, s. 439–448.
- ŠUBRT, JIŘÍ, *Římská literatura*, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2005, 502 s.
- Patrologia Latina Database [CD-ROM], Windows 95 Release 4, Chadwyck – Healey, 1996.

Peccatum naturale u Juliána z Aeclana a ve starší teologické tradici¹

Filip Outrata

Peccatum naturale according to Julian of Aeclanum and in the Older Theological Tradition: The paper aims at one of the central issues of the polemic between Julian of Aeclanum and Augustine of Hippo, the question of “natural sin” (*peccatum naturale*) and the transmission of this sin (*tradux peccati*). According to Julian of Aeclanum, the nature of man as a created being is good, endowed with goodness based on creation. To this natural goodness belongs freedom of the will. Sin can only be conceived as an act of free will. The sin of the first human couple did not change the nature of man, but as an example (*exemplum*) affects all posterior sins of humankind. According to Julian, the children are not affected by sin. The concepts of Julian of Aeclanum, derived from his polemic with Augustine’s theology of Grace, are compared with older theological tradition, both Eastern and Western, up to Augustine himself. Julian’s theology of free will and goodness of creation and his general optimistic view of human condition and of grace building on creation appears in this perspective to be more traditional than was usually accepted.

1. Úvod – *peccatum naturale*, vymezení tématu

Jedním z pozoruhodných rysů velké polemiky, kterou mezi sebou ve dvacátých letech 5. století svedli biskupové Augustin z Hippo a Julián z Aeclana o otázkách spásy či zavržení nepokřtěných dětí, přenosu dědičného hříchu, svobodné vůle či hodnocení lidské sexuality, je pevně přesvědčení obou protagonistů o tom, že stojí pevně v dosavadní tradici církve.² Oba považovali názory svého protivníka za nové, protikladné pravověrnému

¹ Tento výstup vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2013–2014 (2013–2014) 266201.

² Základní prací k Juliánově biografii je J. LÖSSL, *Julian von Aeclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung*, Leiden – Boston – Köln 2001; k vlastní polemice zavržené Augustinovým nedokončeným spisem proti Juliánovi (*Contra Iulianum Opus Imperfectum*) jsou základní literaturou studie M. Lambergiové vycházející z jeho (nepublikované) práce o polemice mezi Juliánem a Augustinem. K Augustinově teologii milosti a jejímu vývoji včetně závěrečné fáze, tj. sporu s Juliánem z Aeclana, je základní prací L. KARFÍKOVÁ, *Milost a vůle podle Augustina*, Praha 2012. K tématu milosti v Augustinově (konkrétně homiletickém) díle srov. také A. DUPONT, “*Gratia*” in Augustine’s “*Sermones ad Populum*” during the Pelagian Controversy. *Do different contexts furnish different insights?*, Leiden – Boston – Köln 2013.

učení. Oba si také s neochvějným přesvědčením nárokovali shodu s dřívější teologií, jak latinskou, tak i řeckou.³

Jejich spor je proto možné vnímat také jako jistý doklad o stavu porozumění řecké teologické tradici v prostředí latinské západní církve. Mimo jiné je jejich polemika svědectvím o tom, jak daleko od sebe obě poloviny křesťanského světa v době Augustinově byly.⁴ Z biografického hlediska je přitom třeba dodat, že zatímco Julián z Aeclana strávil (nedobrovolně) část svého života na řeckém Východě, Augustin nikdy neopustil prostor latinského křesťanstva a i jeho znalost řecké teologie stejně jako řečtiny samotné se zlepšila až v důsledku pelagiánského sporu, respektive využití některých východních autorů „pelagiány“ v jejich polemice proti hipponskému biskupovi.⁵

V této studii se zaměřuji na jeden z klíčových aspektů polemiky mezi Augustinem a Juliánem – „hřích zasahující přirozenost“ (*peccatum naturale*) a přenos hříchu (*tradux peccati*) skrze plození jako způsob předávání tohoto provinění.⁶ Podstatné pro možnost smysluplného výkladu je vymezení dvou základních pojmů, „hřích“ a „přirozenost“. Převažujícím pojetím, jak bude v následujícím textu argumentováno, je pro většinu autorů prvních křesťanských století vymezení hříchu jako jednání vycházející výhradně ze svobodné vůle a přirozenosti jako podstaty člověka dané stvořením, která je nezměnitelná nebo přinejmenším ve svém jádru nezměnitelně dobrá.⁷

Důležité je dále pojmové rozlišení týkající se různých způsobů chápání dědičného (prvotního) hříchu. Představa, že hřích prvních lidí je událostí, která má klíčový význam pro člověka a jeho vztah s Bohem, je většinou křesťanských teologů patristického období společná, liší se jen – a to dost podstatně – způsoby chápání této události a jejích následků. Škála interpre-

³ Ke způsobu, jímž se oba protagonisté odvolávali na dosavadní tradici, srov. M. LAMBERIGTS, „Augustine's Use of Tradition in His Reaction to Julian of Aecclanum's *Ad Turbantium*“, *Augustinian Studies* 41 (1), 2010, s. 183–200.

⁴ Obecně k otázce rozdílu mezi mentální a kulturní situací podmiňující odlišný teologický vývoj v obou částech někdejšího jednotného římského impéria srov. P. SHERRARD, *The Greek East and the Latin West. A Study in the Christian Tradition*, Denise Harvey, 1993.

⁵ K otázce Augustinovy znalosti řečtiny ve vztahu k „pelagiánskému“ sporu srov. M. LAMBERIGTS, „Augustine as translator of greek texts. An example“, in: *Philohistor. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, A. SCHOORS a P. VAN DEUN (eds.), Leuven 1994, s. 151–161.

⁶ K tematice učení o „přenosu hříchu“ a jeho kritiků zůstává nejzevrubnější prací P. F. BEATRICE, *Tradux peccati*, Milano 1978 (angl. překlad: *The Transmission of Sin. Augustine and the Pre-Augustinian Sources*, Transl. Adam Kamesar, Oxford University Press 2013).

⁷ K pojetí přirozenosti od antické filosofie k dnešní diskusi srov. L. CHVÁTAL a V. HUŠEK (eds.), „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti, Brno 2008.

tací sahá od 1. prvotního hříchu chápaného jako příklad (*exemplum*), jež uplatňuje svou přitažlivou sílu skrze opakování a zvyk (*consuetudo*), přes 2. prvotní hřích jako tragédii, která oslabila přirozenost člověka a vydala ho napospas smrti a uvrhla v zajetí dáblovo, až po 3. představu o hříchu jako o nemoci předávané plozením, nemoci, jejímž následkem (či příčinou?) je zavržení člověka podle plánu božského předurčení (predestinace).

První popsany způsob chápání vyjadřuje pozici „pelagiánů“ neboli oponentů Augustinovy teologie, prostřední pozice vystihuje většinový postoj dosavadní, především řecké patristické teologie, a třetí je zkratkou pro Augustinovu interpretaci navazující na některé starší západní teologické zdroje. V následujícím textu se pokusím postupně představit všechny tři, s největším důrazem na Juliánovu „pelagiánskou“ kritiku Augustinova učení. Výběr představených autorů může být vzhledem k rozsahu studie pouze orientační a samo představení pouze kusé. Přesto je podobný přehled nutným úvodem k jádru studie, jímž je zachycení polemické pozice Juliána z Aeclana s jejími silnými i slabými stránkami.⁸

2. Hřích a přirozenost v řecké patristice

Převažující zaměření řeckého – a obecně křesťanského – teologického myšlení v prvních třech staletích bylo určováno nutností vymezovat se proti deterministickým směrům, ať již v podobě pohanského řeckého a římského myšlení, nebo gnóze, proudu (přínejmenším okrajově) křesťanského.⁹ Ve čtvrtém století se k deterministickým směrům na pomezí křesťanství připojil manicheismus, který u křesťanských apologetů včetně čerstvého konvertity Augustina vyvolal novou, mohutnou vlnu děl na obranu stvoření jako dobrého díla Božího, svobodné vůle a zákona.¹⁰

V teologii křesťanských autorů tohoto období hraje důležitou roli myšlenka připodobnění člověka Bohu, která odpovídá stvoření člověka k obrazu a podobnosti Boží. Hřích je připodobněním lidského jednání vzoru prvního člověka a prvního hříšníka Adama. Toto pojetí, které klade důraz na svobodné rozhodování, však nelze oddělit od celkového rámce, do něhož je zasazeno: tím je paralela mezi prvním Adamem a druhým Adamem –

⁸ Pouze zkratkovitě je pojednána rovněž exegeze jednotlivých biblických pasáží, zejména zásadních textů pavlovské teologie, o jejichž výklad je kontinuálně veden spor.

⁹ Srov. J. PELIKAN, *The Emergence of the Catholic Tradition*, Chicago/London 1975, s. 278–285; K. RUDOLPH, *Gnóze*, Praha 2010. K teologickému profilu křesťanské gnóze srov. M. HAVRDA, „Valentinovské pojetí milosti“, in: *Milost podle Pisma a starokřesťanských autorů*, L. KARFÍKOVÁ a J. MRÁZEK (eds.), Jihlava 2004, s. 110–135.

¹⁰ Přehled křesťanské protimanichejské literatury až po Augustina podal V. H. DRECOLL a M. KUDELLA, *Augustin und der Manichäismus*, Tübingen 2011.

Kristem, kdy poslušnost druhého Adama jakýmsi negativním připodobněním ruší a zahlazuje neposlušnost prvního člověka.¹¹ Svůj plný význam toto pojetí dává pouze v zasazení do celkového plánu spásy, jak jej v podobě „rekapitulace“ přináší typický představitel protignostické křesťanské teologie Irenej z Lyonu.¹²

Prvotní hřích s sebou nese smrtelnost. Podle převažující shody křesťanských autorů lze mluvit o dědičné smrtelnosti, nikoli však o dědičném předávání hříchu. Řecké teologické myšlení nezná pojem děděné viny, představa hříchu v samotné přirozenosti (*peccatum naturale*) s následkem věčného zatracení člověka bez ohledu na jeho vůli je křesťanskému Východu cizí.¹³ Tak je tomu u Athanasia¹⁴ ve čtvrtém století, stejně jako u Cyrila Alexandrijského¹⁵ i u jeho christologických oponentů z antiochijské školy Theodora z Mopsuestie a Theodoret z Kyrru ve století pátém.¹⁶ U východních křesťanských autorů je dále jasně daná hranice mezi sférou fyzické přirozenosti (tj. těla) a svobodné vůle (duše). Fyzická přirozenost (φύσις) je neměnná, naproti tomu otevřená – schopná změny – je pouze sféra svobodného rozhodování (προαίρεσις).¹⁷ Vysoké hodnocení svobodné vůle, která jako projev stvořené svobody odpovídá nestvořené svobodě Boha, dokonalé svobodě, lze považovat za důležitý přínos křesťanské filosofie patristického období.¹⁸

U protignosticky zaměřených autorů druhého křesťanského století, například Ireneje z Lyonu či Teofila z Antiochie, stejně jako později u protimanichejských autorů, jako byl syrský biskup druhé poloviny pátého

¹¹ PELIKAN, *The Emergence*, s. 144–145.

¹² K Irenejově pojetí milosti a hříchu srov. M. HAVRDA, „Milost jako pokračující tvoření: Irenej z Lyonu“, in: *Milost v patristice*, L. KARFÍKOVÁ a J. DUS (eds.), Jihlava 2011, s. 53–76.

¹³ D. WEAVER, „From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis“, *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 27/3 (1983), s. 187–206.

¹⁴ WEAVER, „From Paul to Augustine“, s. 197.

¹⁵ Srov. G. D. DUNN, „Augustine, Cyril of Alexandria, and the Pelagian Controversy“, *Augustinian Studies* 37, 1 (2006), s. 63–88.

¹⁶ Srov. D. WEAVER, „The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and Its Implication for the Doctrine of Original Sin: The 5th–12th Centuries“, II, *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 29/2 (1985), s. 133–159; s. 143.

¹⁷ K teologii protimanichejských autorů srov. WOLFGANG WASSILIOS KLEIN, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica. Studies in oriental Religions* 19, Wiesbaden, 1991.

¹⁸ Srov. T. KOBUSCH, „Der Begriff des Willens in der christlichen Philosophie vor Augustinus“, in: *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike* (Beiträge zur Altertumskunde Bd. 287), hrsg. v. J. MÜLLER, R. HOFMEISTER PICH, Berlin 2010, s. 277–300.

století Titus (Titos) z Bostry,¹⁹ nacházíme verzi příběhu o pádu prvních lidí, která se podstatně odlišuje od interpretace Augustinovy. Základním teologickým rámcem je pro tyto autory přesvědčení o božské prozřetelnosti, která vylučuje stejně tak jakoukoli formu negativní predestinace, jako i možnost zásadního narušení, zkažení dobrého stvoření. Člověk nebyl stvořen jako dokonalá bytost, jak se domníval Augustin, ale ve stavu podobném dítěti, se schopností vývoje; nikoli jako bytost nesmrtelná, ale otevřená jak pro smrtelnost, tak pro nesmrtelnost.²⁰ Pád prvních lidí je v této perspektivě událostí sice tragickou, ne však fatální a nenapravitelnou. Samotná fyzická smrt pak může být chápána nikoli jako trest, ale naopak jako opatření božské prozřetelnosti.²¹

Órigenovo rozvinutí platónských představ o preexistenci duchovních bytostí a jejich volbě, která vede buď k poslušnosti Bohu, nebo k pádu, umožnilo zachovat základní kámen protideterministické křesťanské polemiky: svobodné rozhodování, a zároveň se vyrovnat s otázkou původu zla.²² Zlo je důsledkem svobody volby racionálních bytostí v jejich předchozí existenci.²³ Přes všechny rozdíly v morální úrovni bytostí dané jejich preexistenční volbou je zachován celkový rámec obnovy všech věcí, jejich přivedení k jednotě a dokonalosti. V oddílu svého základního díla *O počátcích (Peri archón)* věnovaném svobodě volby alexandrijský učitel odmítá představu, že Bůh zatvrdil srdce faraónovo (Ex 7) na základě jeho přirozenosti.²⁴ Je jediná společná přirozenost všech lidí a rozdíl v zaměření a jednání člověka působí rezidua dřívějšího rozhodnutí každé duše, ne prvotní provinění prarodičů lidského pokolení.

Mimořádný význam pro západní teologii obecně i pro spor mezi Augustinem a Juliánem měla osoba konstantinopolského patriarchy Jana Chrysostoma, jednoho z nevlivnějších teologů této doby, považovaného za interpreta apoštola Pavla par excellence.²⁵ Podobně jako pro jiné východní

¹⁹ Viz N. A. PEDERSEN, *Demonstrative Proof in Defence of God. A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos – The Work's Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology*, Leiden/Boston: Brill, 2004.

²⁰ Srov. WEAVER, „From Paul to Augustine“, s. 190–192.

²¹ Srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 331–335.

²² Srov. V. VENTURA, „Órigenova mnohotvárná milost“, in: *Milost v patristice*, KARFÍKOVÁ a DUS (eds.), s. 107–136; E. VON IVÁNKA, *Plato Christianus*, Praha 2003, s. 105–157.

²³ Srov. M. NAVRÁTIL, „Úvodní studie“, in: ÓRIGENÉS, *O svobodě volby*, Olomouc 2007, s. 93.

²⁴ K pojetí přirozenosti u Órigena srov. L. KARFÍKOVÁ, „Přirozenost završená vůlí: Augustin a Origenes“, in: *Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti*, CHVÁTAL a HUŠEK (eds.), s. 91–108.

²⁵ Srov. monografii věnovanou Chrysostomovi jako interpretovi pavlovské teologie, M. M. MITCHELL, *The Heavenly Trumpet. John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, London 2002.

autory i pro Jana Chrysostoma jsou narozené děti nevinné, nejsou zatížené hříchem.²⁶ Nemohly totiž spáchat žádný hřích z vlastní vůle a jiné pojetí hříchu Jan Chrysostomos nezná.²⁷ Ve svých katechetických homiliích určených nově pokřtěným stejně jako v dalších homiletických dílech zdůrazňuje morální stránku křesťanského života, nový život pokřtěných, který má odpovídat milosti, jíž se jim dostalo. Pasáž z Chrysostomovy katechetické homilie známé v latinském překladu na křesťanském Západě citoval Julián z Aeclana ve sporu s Augustinem jako doklad, že konstantinopolský patriarcha nepřijímal učení o dědičném hříchu.²⁸

Postava Jana Chrysostoma dokládá, jak důležité je v problematice dědičného (prvotního, přirozeného) hříchu spojení s liturgií. V pozadí jeho pojetí hříchu je praxe křtu dospělých, z níž vychází soudobá teologie křesťanských katechezí kladoucí důraz na postoj dospělého člověka, na jeho jednání, na skutečnou změnu života, která odpovídá celkové proměně působené křtem.²⁹ V tomto směru představuje teologie křesťanských katechezí vycházející ze situace dospělého katechumena se svými důrazy na svobodnou vůli, jednání a morální rozměr jakýsi protiklad teologie vycházející z praxe křtu dětí, jak se rozvinula především v křesťanské Africe.³⁰ Není proto nijak překvapivé, že v pohledu moderní badatelky kritické k Augustinově koncepci se výrazná postava Jana Chrysostoma stala pozitivním protipólem temné postavy biskupa z Hippo.³¹

Theodor, biskup z kilikijské Mopsuestie, je – vedle teologicky významných katechetických homilií – rovněž autorem pojednání proti přirozenému hříchu.³² Základním Theodorovým argumentem je, že pokud by

²⁶ BEATRICE, *Tradux peccati*, s. 191–202.

²⁷ WEAVER, „The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers“, s. 142.

²⁸ Latinský text homilie *Sermo ad neophytos* je obsažen v souboru Chrysostomových katechetických homilií, JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales*, A. WENGER (ed.), Paris 1970 (Sources chrétiennes 50bis).

²⁹ K otázce vztahu mezi křesťanskou praxí a na ní založenou teologií srov. D. F. WRIGHT, *Infant Baptism in Historical Perspective*, Paternoster Press 2007, s. 22–43.

³⁰ K teologii křesťanských katechezí křesťanských autorů řeckých i latinských, vedle Jana Chrysostoma především Cyrila Jeruzalémského, Theodora z Mopsuestie a Ambrože z Milána, srov. EVERETT FERGUSON, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids (Michigan), Cambridge (U. K.) 2009.

³¹ Takto v práci Elaine Pagelové: E. PAGELS, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York 1988. Kritická recenze z pera předního znalce polemiky mezi Augustinem a Juliánem Mathijse Lamberigtsa: M. LAMBERIGTS, „Augustine, Julian of Aeclanum and E. Pagels' Adam, Eve, and the Serpent“, *Augustiniana* 39, 1989, s. 393–435.

³² „Proti těm, kdo se domnívají, že lidé hřeší na základě přirozenosti, ne svobodné vůle“, Zlomek textu zachován ve Fotiově sbírce, Fotios Bibl. II, 177 (ed. Henry II, 177); srov. L. KARFIKOVÁ, *Milost podle Theodora z Mopsuestie*, Praha: Oikoyomenh, 2012, s. 74–86; PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 407–413.

hřích patřil k lidské přirozenosti, přijal by ho Kristus spolu s ní. Kristus totiž přijal lidskou přirozenost jako celek, včetně fyzické smrti. Hřích tedy, na rozdíl od smrti, k lidské přirozenosti nepatří.³³ Theodorovo pojetí dává smysl pouze na pozadí jeho učení o dvou úrovních stvoření (katastazích). První katastrofa je vlastní člověku v jeho pozemské existenci a je pro ni vlastní smrtelnost. Tato úroveň ale má být překonána a obnovena, člověk je povolán dosáhnout spolu s Kristem neporušitelnosti a nesmrtelnosti. Křest je předobrazem a znamením této obnovy a zároveň již jejím počátkem.³⁴

3. Augustin a jeho západní předchůdci a kritici

Celek učení o dědičném přenosu hříchu, neodolatelně působící milosti a předurčení spojujeme se jménem Augustinovým. Právě on dodal tomuto konceptu vyhraněné rysy a nejvíce se zasloužil o jeho úspěch v dalších dějinách latinského křesťanského Západu. Biskup z Hippo ale nebyl tvůrcem této nauky, spíš rozvinul a dotvořil starší motivy, obsažené především v díle jeho krajanů, teologů z křesťanské Afriky.³⁵ Neplatí však, že by představa dědičného hříchu zasahujícího lidskou přirozenost byla mezi křesťanskými autory pocházejícími z římské Afriky všeobecně rozšířená; ještě u Lactantia (kol. 250 – kol. 320) se pojem dědičného hříchu neobjevuje, což je v souladu s jeho kreacionistickým názorem na vznik duše.³⁶ Rétor a konvertita ke křesťanství nicméně zná „zkažení přirozenosti“ (*deprauatio naturae*) jako následek rozporu mezi tělem a duší.³⁷

U prvního významného latinského teologa Tertuliána nacházíme poměrně silně formulovanou nauku o následcích prvotního hříchu.³⁸ Používá pojmu *vitium originis* (nemoc, zkaženost), zřejmě ale nemá na mysli dědičnou hříšnost v pravém slova smyslu, ale vliv démonských sil, jak se v jeho době objevoval v některých pohanských náboženských prakti-

³³ Srov. KARFÍKOVÁ, *Milost podle Theodora z Mopsuestie*, s. 80–81.

³⁴ K teologii Theodorových Katechetických homilií srov. PETER BRUNS, *Den Mensch mit dem Himmel verbinden: eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*, Corpus scriptorum christianorum Orientalium, 549, Leuven 1995.

³⁵ Srov. G. BONNER, „Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel“. *Augustinus* 12, Madrid 1967. Reprint in: *God's decree and man's destiny: studies on the thought of Augustine of Hippo*, London 1987, s. 97–116.

³⁶ Srov. DOSKOČIL, *Křesťanství v tóze*, s. 99.

³⁷ Lactantius *De ira* 15,4 (SC 289); srov. DOSKOČIL, *Křesťanství v tóze*, s. 99.

³⁸ K Tertuliánovu pojetí milosti a hříchu srov. P. KITZLER, „Vis divinae gratiae, potentior utique natura. Tertullianovo pojetí Boží milosti“, in: *Milost v patristice*, KARFÍKOVÁ a DUS (eds.), s. 77–105.

kách.³⁹ Zároveň je ale Tertulián schopen považovat novorozené děti za nevinné.⁴⁰ V jeho pojetí zjevně není rozpor mezi představou o tom, že děti, neschopné rozhodování na základě vlastní vůle, nemohou být zatíženy hříchem, a nutností křtu. Podobný nekonzistentní postoj – přinejmenším v očích Augustinových – najdeme později i u „pelagiánů“, včetně Juliána z Aeclana.

Druhý z významných afrických předchůdců Augustinových, Cyprián z Kartága, dovedl nauku o vrozené zátěži lidské přirozenosti o krok dál. Ve svém 64. listu, na nějž se opakovaně ve svých spisech odvolával Augustin, mluví o vrozené nákaze dávného provinění (*contagium mortis antiquae*), která se narozením přenáší na každého člověka.⁴¹ I novorozené děti, ačkoli se nemohly dopustit žádného hříchu ze své vůle, jsou zatíženy hříchy, jedná se ale o hříchy cizí (*peccata aliena*). Je tak k dispozici teologické zdůvodnění zažitě praxe dětského křtu, ovšem za cenu posunutí významu hříchu, dosud chápaného výhradně jako úkon svobodné vůle.

Zajímavý doklad o stavu porozumění otázkám hříchu a přirozenosti na latinském Západě představuje komentář k pavlovským spisům neznámého autora, který kvůli falešné atribuci svého spisu milánskému arcibiskupu Ambrožovi (Ambrosiovi) vstoupil do dějin jako Ambrosiaster.⁴² V komentáři, vzniklém pravděpodobně v Římě mezi lety 363 až 384, je zřetelně formulována představa o přenosu prvotního provinění na základě hříchu prvního člověka (autor komentáře stejně jako později Augustin rozumí verši Ř 5,12 ve smyslu „in quo“ – v němž, tedy v Adamovi, všichni zhřešili).⁴³ Adamovo provinění znamená pro lidský rod podle Ambrosiastra především fyzickou smrt a porušení souladu mezi duší a tělem. Lidská přirozenost ale i po hříchu prvních lidí zůstává dobrá, hřích je věcí svobodné vůle.⁴⁴ V pozitivním pohledu na lidskou přirozenost, díky níž i lidé žijící před udělením Mojžíšova zákona a Kristovým příchodem byli schopni poznat Boha, žít spravedlivě, a dokonce poznat Krista, se „Ambrosiaster“ přibližuje více Augustinovým „pelagiánským“ kritikům než biskupovi z Hippo.

³⁹ Tak soudí BONNER, „Les origines africaines“, s. 113.

⁴⁰ Srov. WRIGHT, *Infant Baptism*, s. 22–28.

⁴¹ Srov. BONNER, „Les origines africaines“, s. 113.

⁴² Srov. V. HUŠEK, „Pojetí svobody v Ambrosiastrových komentářích k pavlovským epištolám“, *Studia theologica* 8, č. 4 [26] (2006), s. 19–31; TÝŽ, „Přirozenost u Ambrosiastra“, in: *„Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti*, CHVÁTAL a HUŠEK (eds.), s. 81–90.

⁴³ Shoda s pozdějším Augustinovým výkladem se projevuje i na úrovni stylu, autor komentáře používá obraty typu (všichni zhřešili v Adamovi) *quasi in massa*, které se budou hojně a v mnoha variacích objevovat u Augustina. Srov. HUŠEK, „Pojetí svobody“, s. 21.

⁴⁴ Srov. HUŠEK, „Přirozenost u Ambrosiastra“, s. 82–83.

Milánský biskup Ambrož, Augustinův učitel, byl ve sporu mezi Augustinem a Juliánem autoritou pro obě strany. Jeho dílo k tomu poskytovalo příležitost, najdeme v něm totiž jak výrazně negativní popis lidské situace dané Adamovým proviněním, tak i odmítnutí představy o děděné vině a tradiční pojetí hříchu jako důsledku svobodného rozhodování.⁴⁵ I u Ambrože jsou úvahy o prvotní vině a jejím působení na člověka a lidské pokolení zasazeny do kontextu teologie křtu. Objevuje se u něj sice spojení *peccata haereditaria* („dědičné hříchy“), ne však v souvislosti s křtem, ale s obřadem mytí nohou. Křest očišťuje hříchy vlastní, nikoli nákazu nepravosti, kterou jsou zatíženi všichni lidé.⁴⁶ Nejednoznačnou pozici milánského arcibiskupa je tedy možné chápat tak, že přirozenost člověka je nějakým způsobem zasažena, nakažena, ale nepřenáší se hřích, jen jeho důsledek – poskvrnění. V Ambrožově myšlení je tato nauka spojena s vysokým hodnocením panenství a panenského zrození Kristova. Podobně je tomu i u Augustina, který zátěž prvotní viny propojuje se sexualitou již zcela zřetelně.

Augustinovo pojetí se rozpadá do dvou dosti odlišných fází.⁴⁷ V prvním období, od konverze do spisu *Odpovědi Simplicianovi* (r. 396), se v základních rysech shoduje s převažující dřívější teologií. Následkem pádu prvních lidí se člověk rodí do situace poznamenané rozštěpením vůle a neschopností konat dobro; i v této neblahé situaci si ale zachovává svobodnou vůli a hřích se nepřenáší cestou předávání života.⁴⁸ Člověk se rodí do stavu zatíženého následky hříchu, který ale není jeho vlastní vinou, do stavu, jež lze označit za jakousi druhotnou přirozenost.⁴⁹ Z této situace člověka vysvobozuje milost Boží a jediným činem, jedinou odpovědí ze strany člověka je víra.

Se spisem *Odpověď Simplicianovi*⁵⁰ přichází zásadní zlom, který po letech při pohledu zpět hipponský biskup označil jako „vítězství milosti“.⁵¹

⁴⁵ V. HUŠEK, „Peccata haereditaria u Ambrože Milánského“, *Studia theologica* 17 (2004), s. 29–36; Týž, „Nauka o milosti u Ambrože Milánského“, in: *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, L. KARFÍKOVÁ a J. MRÁZEK (eds.), Jihlava: Mlýn, 2004, s. 136–158.

⁴⁶ K výkladu poněkud záhadného místa v AMBROŽOVĚ spisu *De Mysteriis*, *Myst* 6,32 (SC 25bis, 172) srov. HUŠEK, „Peccata haereditaria“, s. 30.

⁴⁷ L. KARFÍKOVÁ, „Milost zvítězila. Augustinův dvojitý výklad nauky o milosti“, in: *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, L. KARFÍKOVÁ a J. MRÁZEK (eds.), Jihlava: Mlýn, 2004, s. 159–175.

⁴⁸ KARFÍKOVÁ, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 17–73.

⁴⁹ Augustin *De libero arbitrio* 3,19,53,180–182 (CCL 29,306); 3,22,64 (CCL 29,313); srov. KARFÍKOVÁ, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 50–51.

⁵⁰ V téže době píše Augustin *Vyznání*, která představují jakési biografické a osobně reflektivní pozadí pro exegetické *Odpovědi Simplicianovi*.

⁵¹ Ve spise *Retractationes*, Retr II,1,1, CCL 57,89n.

Namísto stále ještě tradiční a obecně přijímané představy o prvotním provinění, jehož následkem je smrtelnost vlastní lidskému pokolení a oslabení přirozenosti (zatemnění Božího obrazu v člověku), se objevuje učení o přenosu hříchu, které ze všech lidí tvoří masu hříšníků či masu zatracení. Celek této nové nauky doplňuje (přínejmenším implicitní) dvojí predestinace, což Augustina dramaticky vzdálilo od teologického konsensu přínejmenším východního křesťanství.⁵² I v pozdním období si Augustin zachoval původní zaměření na univerzální význam vůle. V jeho chápání vůle se však objevuje hluboký rozpor, protože tím, co rozhoduje o spáse či zatracení člověka, je dvojí akt vůle: prvotní, fatální rozhodnutí prvního člověka, a záhadný, člověku neproniknutelný úrdek božské spravedlnosti, který některé z lidí z „masy zatracení“ vysvobozuje a jiné v ní ponechává.⁵³

Augustinovo učení o milosti a hříchu vyvolávalo otázky a nesouhlas od samého počátku, a nikoli pouze na straně později odsouzených „pelagiánských“ heretiků.⁵⁴ V díle těchto teologů se nicméně kritický hlas dostal ke slovu nejsilněji a vyvolal první věroučný spor, jehož ohnisko a výhradní dějiště bylo na latinském křesťanském Západě. Autor spisu *Liber de fide*, jehož autorství je nejisté, zřetelný je však jeho teologický profil, obracející se zároveň proti Órigenovi i (nejmenovaným) zastáncům hříchu zasahujícího přirozenost, odsuzuje představu, že hřích prvního člověka učinil z dobré stvořené přirozenosti zlou.⁵⁵ To by znamenalo buď, že je Bůh nespravedlivý, nebo že je ďábel silnější než Bůh. Oba závěry jsou z křesťanského hlediska nepřijatelné.⁵⁶

⁵² Nejzřetelněji je tato nauka formulována v *Odpovědi Simplicianovi*, ve druhé otázce první knihy týkající se předurčení osudu bratří Jáкова a Ezaua. Srov. SVATÝ AUGUSTIN, *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*, Praha 2000, s. 83–108.

⁵³ Kriticky k Augustinovu pojetí božské spravedlnosti, která se převrací v arbitrární božský absolutismus, se vyslovuje jeden z předních augustinovských znalců a autor augustinovské monografie JOHN M. RIST. Srov. J. M. RIST, *What is truth?: from the Academy to the Vatican*, Cambridge 2008, s. 104–142.

⁵⁴ Srov. V. H. DRECOLL, „Ungerechte Gnadenlehre – Zeitgenössische Anfragen an Augustin und ihr Einfluß auf seine Gnadenlehre“, in: *Gnade – Freiheit – Rechtfertigung. Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte*, C. MAYER, A. E. J. GROTE a C. MÜLLER (eds.), Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 3/2007, s. 25–40.

⁵⁵ Edice spisu: MARY WILLIAM MILLER (ed.), *Rufini Presbyteri Liber De Fide: a Critical Text and Translation with Introduction and Commentary*, Catholic university of America. Patristic studies, 96. Washington 1964. K dodnes nevyjasněné otázce autorství spisu *Liber de fide* srov. W. DUNPHY, „Rufinus the Syrian: Myth and reality“, *Augustiniana* 59 (2009), s. 79–157.

⁵⁶ Post haec igitur Dei testimonia, insaniunt qui, per unum hominem Adam, omnem orbem terrarum iniquitatis flagitiorumque condemnant; nam qui haec dicunt aut iniustum Deum pronuntiant aut certe Deo diabolium aestimant fortiolem, eo quod naturam quam Deus

Pelagius, podle něhož získala hereze „nepřítel milosti“ své jméno, byl v posledních desetiletích doceněn jako teolog, který především na poli christologie překračuje tradiční šablony „pelagianismu“ jako racionalistické a moralizující, v jádru však mělké, či dokonce bezbožné nauky.⁵⁷ Podle Pelagia hřích, který nemá povahu substance (*substantia*), nemohl změnit lidskou přirozenost.⁵⁸ Hřích přebývá v lidské přirozenosti jako host, je jí cizí. Vztahuje se k ní jako akcident k podstatě.⁵⁹ V argumentaci tedy Pelagius využívá aristotelských kategorií, což se bude později opakovat i u Juliána z Aeclana. Caelestius, pravděpodobně Pelagiův žák, vnesl do vzplanuvšího teologického sporu některé nové důrazy, zejména přesvědčení, že první člověk Adam byl stvořen jako smrtelný a zemřel by fyzickou smrtí, i kdyby se nedopustil hříchu.⁶⁰

4. Julián z Aeclana

Základním záměrem Juliána z Aeclana, s nímž vstupoval do obtížné polemiky s jedním z nejrespektovanějších teologů latinského křesťanství, je obrana Boha jako dobrého stvořitele.⁶¹ Pro Juliána je Bůh zároveň dobrým stvořitelem a spravedlivým soudcem. Pravověrné křesťanské tradici podle něj odporuje cokoli, co popírá jednu z těchto dvou základních charakteristik Boha.⁶² Ve svých polemických spisech, nakolik jsou nám díky citacím v Augustinových reakcích známy, se odvolává na autoritu starších křesťanských teologů, Jana Chrysostoma, Basila Velikého (pod jeho jmé-

creavit bonam eam diabolus per praevaricationem Adam et Evae malam potuerit efficere. *Liber de fide* 39, ed. MILLER 112,6–12.

⁵⁷ Tato studie neposkytuje prostor k detailnějšímu zkoumání Pelagiovu teologie. Srov. především A. DUPONT, „The Christology of the Pre-controversial Pelagius. A Study of De natura and De fide trinitatis, Complemented by a Comparison with Libellus fidei“, *Augustiniana* 58/3–4, 2008, s. 235–257; Týž, „Die Christusfigur des Pelagius. Rekonstruktion der Christologie im Kommentar von Pelagius zum Römerbrief des Paulus“, *Augustiniana* 56/3, 2006, s. 321–372; V. HUŠEK, „Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia“, in: *Milost v patristice*, KARFÍKOVÁ a DUS (eds.), s. 137–174.

⁵⁸ Quomodo potuit humanam debilitare vel mutare naturam, quod substantia caret? Pel De natura, in AUG., De nat. grat. 19,21 (BA 21,278), citováno in HUŠEK, „Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia“, s. 146.

⁵⁹ Pel Rom. 7,17: Habitat quasi hospes et quasi alius in alio, non quasi unum, ut accidens scilicet, non naturale. Srov. DUPONT, „Die Christusfigur des Pelagius“, s. 341.

⁶⁰ K Caelestiově osobě a myšlenkovému profilu srov. souhrnně G. HONNAY, „Caelestius, discipulus Pelagii“, *Augustiniana* 44 (1994), s. 271–302.

⁶¹ Srov. M. LAMBERTIGTS, „Julian of Aeclanum: a Plea for a Good Creator“, *Augustiniana* 38, 1988, s. 5–24.

⁶² K Juliánovu pojetí spravedlnosti srov. A. E. McGRATH, „Divine Justice and Divine Equity in the Controversy between Augustine and Julian of Eclanum“, *Downside Review* 101, 1983, s. 312–319.

nem však cituje protimanichejský spis egyptského biskupa 4. století Serapiona z Thmuis)⁶³ a Theodora z Mopsuestie. U všech uvedených autorů mohl Julián z Aeclana nalézt podporu pro hlavní body své polemiky: dobré stvoření a odmítnutí představy o zlé substanci, obhajobu svobodné vůle a důraz na etickou stránku, pozitivní hodnocení zákona (ve smyslu mojižského Zákona i zákona přirozeného) a racionality společné všem lidem.

Pro Juliána z Aeclana jako polemika a bojovníka proti (jak se domníval) manichejsko-traduciánské herezi zastávané Augustinem je především zcela nepřijatelná myšlenka, že Bůh předem, na základě společné přirozenosti všech lidí, odsuzuje člověka za hřích, který sám z vlastní vůle nespáchal. Aeclanský biskup chápe hřích výhradně jako akt svobodné vůle.⁶⁴ Jakékoli jiné pojetí je podle něj v rozporu s pravověrným křesťanským učením.⁶⁵ Julián nepopírá, že první člověk zhřešil a uvedl tak do světa hřích jako novou skutečnost, ale odmítá přenos hříchu plozením a jeho spojitost se sexualitou.⁶⁶ Ke skutečnému lidství, nezkrácené lidské přirozenosti patří sexualita a plození. Julián v tomto smyslu propojuje kritiku *peccatum naturale* s christologickou tematikou. Kristus jako skutečný člověk musí mít skutečnou, nezkrácenou lidskou přirozenost včetně sexuality. Pokud by byl hřích vlastní přirozenosti, i Kristus by jej musel dostat od své matky Marie.⁶⁷

Prvotní hřích, hřích prvních lidí pro Juliána z Aeclana není fatální událostí, jako spíše jednou z epizod v dějinách lidského rodu. V čem byl Adamův hřích horší než jiná provinění praotců, než přestoupení Kainovo či Sodomských, ptá se aeclanský biskup. Pouze v tom, odpovídá si, že šlo o první přestoupení přikázání (*transgressio mandati*).⁶⁸ Hřích prvních lidí

⁶³ K Serapionově osobě a dílu, zejm. spisu *Contra manichaeos*, srov. KLAUS FITSCHEN, *Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer*, Berlin/New York 1992.

⁶⁴ Takto již v jednom z prvních Juliánových textů, dochovaných pouze ve zlomcích, listu thesalonickému biskupu Rufovi: *peccatum omne non de natura, sed de uoluntate descendat*. Jul. Epist ad Rufum 13. *Iuliani Aeclanensis Expositio libri Iob. Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos*. Accedunt operum deperditorum fragmenta post Albertum Bruckner denuo collecta aucta ordinata. Ed. L. de CONINCK, M. J. D'HONT, CCSel 88, Turnholt – Brepols 1977, s. 338.

⁶⁵ Např. Jul. Flor 5,43 (CSEL 85/2, s. 246) *nullum est naturale, nullum originale peccatum, quia haec duo nomina unum indicant, id est peccatum esse non voluntarium...*

⁶⁶ K otázce sexuality v polemice mezi Augustinem a Juliánem v kontextu dobových představ srov. PETER BROWN, „Sexuality and Society in the Fifth Century A. D.: Augustine and Julian of Eclanum“, in: *Tria corda: Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, E. GABBA (ed.), Como 1983, s. 49–70.

⁶⁷ K christologické stránce pelagiánského sporu srov. J. McW. DEWART, „The Christology of the Pelagian Controversy“, *Studia patristica* 17/3, 1993, s. 1221–1244.

⁶⁸ Jul Ad Flor. 6,23 (CSEL 85/2, s. 373–375).

je příklad (*exemplum*), opakováním hříchů vzniká zvyk (*consuetudo*), který působí jako druhotná, získaná přirozenost (*quasi secunda natura*). Ve svých důsledcích je moc hříchu srovnatelně silná jako u teorie o děděném provinění, ovšem se dvěma podstatnými výjimkami: je možné žít spravedlivě a bez hříchu, jak dokazují spravedliví Starého zákona, byť je to něčím výjimečným.⁶⁹ Malé děti, které ještě nejsou schopny samostatného rozhodování, jsou z moci hříchu také vyňaty.

První hřích, pravzor a příklad všech hříchů následujících, nemůže být příčinou naprosté ztráty svobodného rozhodování, nenese s sebou nutnost zlého jednání. Důkazem je pro aeclanského biskupa svatost praotců a svatých Starého zákona, Ábela, Henocha, Noema, Josefa či Joba. Podobně jako většina teologů předchozích staletí byl navíc i Julián přesvědčen, že novorozené děti nejsou zatíženy hříchem, ale jsou nevinné. Připisovat jim hřích podle Juliána neznamená nic jiného než činit z Boha, jejich stvořitele, zlou bytost, či dokonce považovat za stvořitele člověka ďábla. Takové učení odporuje stejně tak křesťanské víře jako obecnému lidskému rozumu a smyslu pro spravedlnost.⁷⁰ Bůh křesťanů netvoří zlo a novorozené dítě je čirým stvořením Božím, prostým hříchu.⁷¹

Učení o hříchu (zlu) v přirozenosti, které nachází u Augustina, Julián považuje za manichejské. Augustin i Mání, soudí Julián, hlásají *naturale peccatum*. Jaký je tedy mezi nimi rozdíl? Jen drobný: Mání odvozuje „přirozený hřích“ z věčné zlé podstaty, Augustin naproti tomu z vůle prvního člověka (či vyšší přirozenosti padlého anděla – ďábla). Ve svém důsledku jde ale o totožnou nauku s totožnými následky. Augustin, soudí Julián, je dokonce nebezpečnější, záladnější než přímočarý Mání.⁷² Julián cituje z manichejského spisu *Epistula ad Menoch*, jakéhosi populárního shr-

⁶⁹ Také exegetické dílo, jehož autorem je s největší pravděpodobností Julián z Aeclana, obsahuje přesvědčení, že je pro člověka možné žít spravedlivě, tak jako Jób, před Bohem spravedlivý, přestože (či protože) si nenárokující vlastní spravedlivost.

⁷⁰ Jul Ad Flor. 3,67–69 (CSEL 85, s. 402–403). Quaeritur ergo a nobis, cur non assentiamur naturale esse peccatum. Respondemus: Quia nullum habet verisimilitudinis necdum veritatis, nullum iustitiae, nullum pietatis colorem, quia diabolus conditorem hominum facit videri, (68) quia deo iudicii iniquitatis crimen affigit, (69) quia liberum arbitrium, quo potissimum praesidio contra diversos ecclesia Christi munitur errores, infringit et destruit. (70) Dicens omnes homines adeo capaces nullius esse virtutis, ut in ipsis matrum visceribus antiquis criminibus impleantur.

⁷¹ Jul. Flor. 5,63 (CSEL 85/2, s. 282) Deus autem, qui verus est Christianorum, malum non facit; parvulus quoque ante propriae voluntatis arbitrium nihil habet nisi quod in eo fecit deus. Naturale igitur nullum potest esse peccatum.

⁷² K Juliánově protimanichejské polemice srov. M. LAMBERIGTS, „Was Augustine a Manichaeism? The assessment of Julian of Aeclanum“, in: *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, J. VAN OORT, O. WERMELINGER a G. WURST (eds.), Leiden 2001, s. 113–136.

nutí manichejské nauky.⁷³ Ten obsahuje základní otázku týkající se křestní praxe soudobé církve: pokud není dědičný hřích, vlastní lidské přirozenosti, proč potom křtít malé děti?⁷⁴

Aeclanský biskup odpovídá s pomocí autority, totiž již zmíněné křestní katecheze Jana Chrysostoma.⁷⁵ Teologie jeho křestních katechezí (stejně jako Theodora z Mopsuestie, jehož Julián rovněž citoval) odpovídá praxi křtu dospělých a křest malých dětí je pro ni anomálií, kterou je třeba zdůvodnit. U dětí křest neznamená odpuštění hříchů, které nemají, ale jejich posvěcení, přijetí za syny a dcery Boží, za dědice Božího království, údy Kristova těla, příbytek Ducha svatého.⁷⁶ Pro Juliána z Aeclana byl text významné autority křesťanské církve, jednoznačně konstatující nepřítomnost hříchu u dětí, jistě zásadním argumentem pro oprávněnost odmítnutí myšlenky přenosu hříchu. Na druhé straně, právě tento způsob „pozitivní“ argumentace v otázce křtu dětí (tj. nikoli pro odpuštění hříchů, ale pro posvěcení) byl v očích Augustinových „poznávacím znamením“ nové, pelagiánské hereze.

Manichejský vliv se v Juliánově představě u hipponského učitele propojuje s podobně protikřesťanským traducianismem, tj. představou o tom, že duše není u každého člověka stvořena spolu s tělem, ale je předávána zvenčí. Problematické je pochopitelně, odkud duše pochází: z předchozí existence, ze společné duše všech lidí? Druhá možnost byla zřejmě blížká Augustinovi, který po celý život váhal mezi oběma možnostmi, kreacionismem a traducianismem, naproti tomu Julián byl v otázce původu duše přesvědčeným kreacionistou.⁷⁷

Charakteristický pro duchovní profil Juliána z Aeclana jako představitel křesťanství, které není od pohanské římské kultury odděleno příkrým

⁷³ Edice textu: *Epistula ad Menoch*. Manichaica Latina. Bd. 1, Text, Übersetzung, Erläuterungen von Markus Stein. Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe – Papyrologica Coloniensia; Vol. 27/1, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1998.

⁷⁴ Ad Flor. 3,187 (CSEL 85, s. 487) Si peccatum naturale non est, quare baptizantur infantes, quod nihil per se mali egisse constat?

⁷⁵ Mezi Juliánem z Aeclana a konstantinopolským patriarchou Janem bylo i jisté osobní a rodinné spojení – Juliánův tchán, biskup Aemilius z Beneventa, byl součástí delegace vyslané v roce 405/6 papežem Inocencem I. do Konstantinopole s protestem proti sesazení patriarchy Jana. Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 56–57.

⁷⁶ Ve zlomku z třetí knihu spisu Ad Turbantium, 312 (CSEL 88, s. 394): *Hac de causa etiam infantulos baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, iustitia, adoptio, hereditas, fraternitas Christi, ut eius membra sint*. Srov. JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales*, s. 154–155 a 170–171.

⁷⁷ K otázce původu duše srov. M. LAMBERIGTS, „Julian and Augustine on the origin of the Soul“, *Augustiniana* 46, 1996, s. 243–260.

řezem, ale plynule na ně navazuje, je způsob, jakým vedle sebe cituje autority křesťanské církve a římské pohanské autory.⁷⁸ V polemice proti hříchu zasahujícímu přirozenost, stejně jako v dalších otázkách, používá aeclanský biskup logické argumentace, autoritou jsou pro něj Aristotelovy *Kategorie*.⁷⁹ Není možné, aby zároveň platilo tvrzení i jeho protiklad, protiklady jako dobré a zlé, spravedlivé a nespravedlivé, nevinnost a hřích nemají střední člen (*medium*).⁸⁰

Pozitivní pohled na lidskou přirozenost je jedním z nejpozoruhodnějších rysů myšlení Juliána z Aeclana. Oproti Augustinovi se Julián domnívá, že ctnosti pohanů (konkrétně slavných hrdinských postav římských dějin) jsou skutečnými ctnostmi.⁸¹ Verš Ř 2,14 vykládá Julián tak, že ještě před udělením psaného Zákona byla lidské přirozenosti vtištěna určitá schopnost racionality (*uis rationis*), jež stejně jako mojžíšský Zákon mohla lidi vést ke spravedlnosti. Proto platí, že národy, které jednají podle zákona, jsou samy sobě zákonem.⁸² Julián z Aeclana se v tomto aspektu své polemiky podle mého názoru nepochybně více přiblížil jádru křesťanské zvěsti než jeho věhlasnější, vlivnější a ve své době nesrovnatelně úspěšnější protivník.

5. Hodnocení a výhled: hereze bezrospornosti

Srovnání pozice předního „pelagiánského“ autora a předcházející teologické tradice, východní i západní, přes nutnou zkratkovitost podání dovoluje vyslovit závěr, že učení Juliána z Aeclana stejně jako dalších „pelagiánů“, navzdory svému historickému neúspěchu zpečetěnému odsouzením na ekumenickém efezském koncilu v roce 431, nepředstavuje v celkovém pohledu pouze vybočení z hranic pravověří, ale v mnoha směrech naopak prvek kontinuity. Tím, co je oproti předcházející tradici nové, třebaže

⁷⁸ K Juliánovu využití římských pohanských klasiků v polemice srov. DOROTHEA WEBER, „Klassische Literatur im Dienst theologischer Polemik: Julian von Eclanum, „Ad Florum““, in: *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, part IV, Leuven: Peeters, s. 503–509.

⁷⁹ K filosofickým zdrojům Juliánova myšlení srov. F. REFOULÉ, „Julien d'Eclane, théologien et philosophe“, *Recherches de Science religieuse* 52 (1964), s. 42–84, 233–247.

⁸⁰ Jul Ad Flor. 3,32 (CSEL 85, s. 370–371).

⁸¹ Srov. M. LAMBERIGTS, „Julian of Aeclanum on Natural Virtues and Rom. 2:14“, *Augustinianiana* 58, 2008, s. 127–140.

⁸² Iul. exp. Iob 23,12 (CCSL 88, s. 65): *Mandatis laborum eius non recessi. – Mandata laborum Dei esse dicit naturae suae uim rationis impressam, quae uice Legis potuit homines docere iustitiam, sicut et Apostolus ait: Cum enim gentes quae Legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, eiusmodi Legem non habentes, ipsi sibi sunt Lex.*

nikoli bez předchůdců, je spíše Augustinovo učení o přenosu dědičného hříchu a predestinaci.⁸³

Jaký postoj zaujmeme k možnosti „přirozeného hříchu“ (či „hříchu zasahujícího přirozenost“) závisí v rozhodující míře na tom, jaký teologický význam přirozenosti přisuzujeme: je to ekvivalent fyzické, tělesné skutečnosti v protikladu ke sféře duše a svobodného rozhodování, nebo v sobě zahrnuje i význam nezrušitelnosti Božího obrazu v člověku? U Juliána z Aeclana stejně jako v předchozí teologické tradici najdeme oba významy. „Fysis“ či „natura“ znamená na jedné straně fyzické stvoření, neměnné a neschopné překročit vlastní omezení; na druhé straně je ale „přirozeností“ člověka také jeho stvoření k obrazu Božímu, zahrnující racionalitu a svobodnou vůli, které jsou obrazem svrchované svobodného a dobrého Stvořitele, a proto nezničitelné.

Znamená však Augustinovo učení o nákaze hříchu zasahující přirozenost skutečně popření dosavadního teologického konsensu? Znamená nákaza (*vitium*), dědičná zátěž hříchu zrušení Božího obrazu v člověku, negaci Božího stvořitelského díla? Právě tak soudil Julián z Aeclana, Augustin sám se však v průběhu sporu se svým urputným protivníkem opakovaně snažil dokázat, že jeho učení neznamená popření dobrého základu stvoření. Lidská přirozenost, argumentuje Augustin proti Juliánovi, by nemohla být spasena, pokud by byla ve své podstatě zlá. Ačkoli zkažená (*vitiata*), zůstává přirozenost člověka dobrá, směřující k napravení (uzdravení) v Kristu. Skutečně problematické je až spojení nauky o prvotním hříchu a jeho přenosu s učení o dvojím předurčení, jemuž Augustin přinejmenším otevřel cestu, po níž se pak důsledně vydali jiní. Tento celek nauky již nepochybně znamená odchýlení od dosavadní křesťanské tradice. Právě myšlenku předurčení ke zlému odmítla sto let po Augustinově smrti (529) synoda v Orange, která formulovala postoj zastávaný západní latinskou teologií v následujících staletích, postoj, který lze označit jako umírněný či korigovaný augustinismus.⁸⁴

Juliánova kritika na adresu Augustinova učení byla přinejmenším zčásti oprávněná a shodovala se s převažujícím pohledem dosavadní křesťanské tradice. Tam, kde biskup z Aeclana obhájuje dobré stvoření, protestuje

⁸³ Charakteristický doklad v tomto směru z galského prostředí z roku 452, tedy více než dvě desítky let po Augustinově smrti, označuje rok 418 – zlomový rok „pelagiánského“ sporu – za rok, v němž Augustin přinesl heretické učení o predestinaci. Srov. G. BOSTOCK, „The Influence of Origen on Pelagius and Western Monasticism“, in: *Origeniana Septima*, W. A. BIENERT a U. KÜHNEWEG (eds.), Leuven 1999, s. 381–396. Srov. s. 386.

⁸⁴ Srov. V. HUŠEK, „Dědictví Augustinovy teologie milosti“, in: *Milost v antické, židovské a křesťanské tradici*, L. KARFÍKOVÁ a J. A. DUS (eds.), Jihlava: Mlýn, 2008, s. 233–264.

proti představě Boha, který člověka předem odsuzuje k zavržení, je možné mu přisvědčit a namísto heretika v něm vidět odvážného zastávce autentické křesťanské nauky. Méně přesvědčivý je Julián z Aeclana v tom, jak pojímá vztah Boha a člověka, tak jak se zračí v příběhu prvních lidí. Nenajdeme u něj dynamický, otevřený obraz člověka jako nehotové bytosti, dorůstající pod Božím vedením zvolna a tápavě k plnosti; nenajdeme u něj ani pohled na přirozenost jako neuzavřený pohyb, v němž se nemůže zastavit, jak se s ním setkáváme u Řehoře z Nyssy.⁸⁵

Zásadní je otázka, zda je v konceptu milosti jako vzestupného pohybu začínajícího na úrovni dobrého stvoření a jím založené svobodné vůle a racionality, jež jsou nezničitelně obsažené v přirozenosti, pokračujícího přes výchovné působení Zákona a prorockého kázání až k plnosti nauky zjevené v Kristu a k jeho oběti zahlazující hříchy, dostatečně zdůrazněno prvenství christologie a soteriologie v celku křesťanské teologie. Optimistický pohled na přirozenost člověka a její schopnosti je vlastní nejen „pelagiánské“, ale i starší protimanichejské teologii, a je pochopitelný jako jistá (snad upřílišená) reakce na deterministické nauky, s nimiž polemizoval.⁸⁶

Při srovnání stanovisek Augustina a Juliána s teologickou tradicí jim předcházející se nelze ubránit dojmu, že řešení teologických otázek jejich logickým domyšlením není vždy tou nejlepší cestou. Nejistota a zdánlivá nevyjasněnost může být nakonec zralější a plodnější pozicí než hledání jasně odpovědi za každou cenu. Novorozené děti jsou ve své stvořené přirozenosti nevinné, nejsou zatíženy hříchem; a zároveň je každý dospělý člověk ve své podstatě před Bohem v pozici hříšníka, kajícího. Unést tento zdánlivý rozpor by mělo být z hlediska dynamiky křesťanské zvěsti, která již ve své nejstarší, novozákonní vrstvě v sobě obsahuje bohatství různých důrazů, vlastně snadné; přece tomu tak však nebylo a logickému „řešení“ hlubokého rozporu byla obětována cennější, byť logicky nedokonalá intuice. Sama potřeba uvádět „rozpor“ za každou cenu na pravou míru s využitím logicky sevřené argumentace se z hlediska hlubší dynamiky křesťanské teologie jeví jako jedna z herezí, možná jako hereze nejvytrvalejší a vpravdě nadčasová. Obětí této „hereze bezspornosti“ se stali, každý z jiné strany, Augustin z Hippo i Julián z Aeclana.

⁸⁵ Srov. L. KARFÍKOVÁ, *Řehoř z Nyssy*, Praha 1999, s. 127.

⁸⁶ Tak hodnotí ve své monografii věnované Titovi z Bostry pozoruhodnou teologii tohoto protimanichejského autora PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 5.

Skúsenosť s hermeneutikou v modernej pravoslávnej teológii¹

Zdenko Š. Širka

Experience with the Hermeneutics in the Modern Orthodox Theology: This article deals with a question whether hermeneutical thought can be applied in the modern Orthodox context. This question is one of the problematic ones as it is connected with a lot of other questions, such as crisis of Orthodox identity, relation with modernity, suspiciousness towards the Western methodology or return to Fathers. Only in this context it is possible to analyze hermeneutical aspects of modern Orthodox theology. Hermeneutics in Orthodox theology has been firstly connected with an orientation towards specific Orthodox elements which were found in patristics and Church Fathers. In order to explain this approach I will present thoughts of Greek Orthodox theologian *Christos Yannaras* with his anti-Western approach and thoughts of American Orthodox theologian *John Breck*, who rehabilitates certain elements of patristic heritage. In current times a new generation of younger theologians who are aware of current situation and of hermeneutical thinking has appeared, and call for openness and dialogue with hermeneutical thinking. From this generation I have chosen Greek Orthodox theologian *Pantelis Kalaitzidis*, who calls for paradigm shift and German Orthodox theologian of Lebanese origin *Assaad Elias Kattan*, who makes first steps in a dialogue with modern hermeneutics.

1. Úvod

V tomto článku bude nosnou témou otázka, či je možné využiť hermeneutiku v pravoslávnom kontexte. Táto otázka patrí medzi problematické a je spojená s inými záležitosťami, ako sú kríza pravoslávnej identity, vzťah pravoslávnej teológie voči západu a vzťah k cirkevným Otcom. Až v týchto súvislostiach je možné podívať sa na vzťah pravoslávnych teológov voči modernému hermeneutickému mysleniu a na hermeneutické dôrazy v modernej pravoslávnej teológii. Táto otázka je spojená s nedôverou voči tzv. západnej metodológii, čo viedlo k obráteniu sa k špecifickým pravoslávnyim elementom, ktoré pravoslávie hľadalo predovšetkým v období

¹ Tento text je výsledkom bádateľskej činnosti v rámci výskumného grantového projektu 1088213 „Hermeneutika zkušnosti a její využití v christologii a ekleziologii“ a vychádza z jeho finančnou podporou.

patristiky a u cirkevných Otcov. Tento prístup vysvetlím na príklade gréckeho pravoslávneho teológa Christosa Yannarasa, ktorý kritizoval západný vedecký totalitarizmus, a amerického pravoslávneho teológa Johna Brecka, ktorý rehabilitoval predkritickú patristickú hermeneutiku.

Zmena nastáva v súčasnej dobe s generáciou teológov, ktorí si uvedomujú, že sa paradigmy zmenili, ktorí sú kritickí voči uzáverom svojich učiteľov a volajú po dialógu a otvorenosti. Uvedomujú si totiž špecifickosť súčasnej doby a do obzoru sa im dostáva aj moderné hermeneutické myslenie. Z tejto generácii predstavím najprv gréckeho pravoslávneho teológa Pantelisa Kalaitzidisa, ktorý je kritický voči predchádzajúcim návratom do minulosti a volá po zmene paradigiem. Ďalší bude nemecký pravoslávny teológ libanonského pôvodu Assaad Kattan, ktorý síce hľadá inšpiráciu u niektorých cirkevných Otcov, ale do svojej teológie explicitne zapája moderné hermeneutické koncepty.

2. Yannarasova kritika západnej metodológie

Otázka porozumenia a výkladu, predovšetkým Písma a tradície, je v pravoslávnom kontexte vo veľkej miere určená dogmatickými imperatívmi. V poslednej dobe sú zrejme predovšetkým dva hlavné prístupy k tejto otázke; pravoslávni teológovia buď používali metodológiu a terminológiu charakteristickú pre ich západných kolegov, alebo sa na druhej strane usilovali zdôrazniť pravoslávne špecifiká. Obrat v patristických štúdiách na začiatku 20. storočia znovu prehodnotil spôsoby používania biblických textov pri vznikaní biblických doktrín v rannej Cirkvi.

Najznámejšou osobou tohoto obratu k patristike bol *Georges Florovsky* (1893–1979),² ktorý volal po návrate k Otcom ako hlavnému hermeneutickému princípu pravoslávnej teológie. Lenže, politická situácia v južnej a východnej Európe tento rozvoj biblických vied, hermeneutiky a patristiky spomaľovala, pretože tam pravoslávna cirkev čelila vážnejším problémom.³ Z tohoto pre pravoslávnu teológiu vyplynuli dôležité otázky: Sledovať vývoj na západe, alebo sa izolovať? Ktoré kritické metódy prebrať a zakomponovať do pravoslávnej teológie? Čo nového a vlastného môže priniesť pravoslávna teológia? Problematika sa často predkladá jed-

² Pokračoval v tom Alexander Schmemmann (1921–1983).

³ Západné pravoslávie je výnimkou (napr. Parížska škola okolo Teologického pravoslávneho inštitútu Sv. Sergeja). Na rôzne podoby vývoja západného pravoslávnia pozri IVANA NOBLE – KATEŘINA BAUEROVÁ – TIM NOBLE – PARUSH PARUSHEV (eds.), *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012.

nostranne, akoby pravoslávie bolo apriori proti racionalizmu a moderne,⁴ ale nie je to také čiernobiele. Pravoslávna kritika moderny sa zamieruje výhradne na jej negatívne následky (ako sú napr. sekularizácia, odkresťančenie, rozdvajenie a fragmentácia ľudskej existencie), a usiluje sa ich vyriešiť pomocou pravoslávneho dedičstva.

*Christos Yannaras*⁵ (nar. 1935) je jedným z najdôležitejších súčasných gréckych teológov⁶ a jeho dielo najlepšie vystihuje teóriu o neporušenej kontinuite kresťanského helenizmu od klasického obdobia po súčasnosť. Yannaras upozorňuje, že moderna predstavuje vzostup jednostrannej, absolútnej a všade prenikajúcej racionalite, ktorá pramení u Augustína a kulminuje v scholasticizme. Táto racionalita je protichodná racionalite byzantského východu, ktorá je vnímaná mnoho holistickejšie než púhy čin intelektu.

Yannarasova hermeneutika bola najprv sformulovaná v roku 1972 v jeho diele *Orthodoxy and the West*.⁷ Náprotivok medzi západom a východom Yannaras nevníma ideologicky, ale ako záležitosť zakotvenú výlučne v dejinných súvislostiach. Jeho hlavný argument hlása, že najskôr bolo kresťanstvo plne zakotvené v gréckej kultúre a terminológii založenej na gréckej filozofii, a táto podoba kresťanstva sa označovala ako ‚pravoslávie‘. Od Hérakleita až po neoplatonikov bola pravda overovaná ako udalosť spoločnej skúsenosti, a preto Yannaras cituje Hérakleitov fragment: „Vieme, že je pravdivé všetko, čo spolu zdieľame; to, čo je nám divné, vieme, že je falošné“.⁸ Túto spoločenskú verifikáciu pravdy a účasť na udalosti kladie Yannaras do kontrastu s individuálnym vnímaním, ktoré sa objavilo až v piatom a šiestom storočí v novej podobe kresťanstva. Nová podoba kresťanstva bola reprezentovaná osobami prichádzajúcimi

⁴ Upozorňuje na to predovšetkým VASILIOS MAKRIDES, „Orthodox Christianity, Rationalization, Modernization: A Reassessment“, in: VICTOR ROUDOMETOF (ed.), *Eastern Orthodoxy in a Global age: Tradition Faces the Twenty-first Century*, Walnut Creek: AlraMira Press, 2005, s. 185.

⁵ V súčasnej dobe emeritný profesor Fakulty sociálnych a politických vied Panteion v Aténach. Narodil sa v roku 1935, študoval v Aténach, Tesalonikách, Bonne a Paríži a je držiteľom doktorátu z filozofie na Sorbonne a z teológie z Tesaloník.

⁶ Tak o ňom ANDREW LOUTH, „Introduction“, in: CHRISTOS YANNARAS, *On the Absence and Unknowability of God*, London, New York: T&T Clark, 2005, s. 1 alebo aj PANTELIS KALAITZIDIS, „Orthodoxy and Hellenism in Contemporary Greece“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 54:3–4/2010, s. 393.

⁷ CHRISTOS YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2006. Táto kniha je založená na článkoch z roku 1971 a 1972, ktoré boli knižne publikované v roku 1972. Táto kniha bola prepracovaná, rozšírená a zase vydaná v gréčtine v roku 1992, do angličtiny bola preložená v roku 2005.

⁸ CHRISTOS YANNARAS, *Elements of Faith: an Introduction to Orthodox Theology*, London: T&T Clark, 1991, s. 153.

zo západnej časti Rímskeho cisárstva, ktoré vo svojom globálnom rozsahu pohltilo predchádzajúcu grécku podobu, aj keď bolo kultúrne omnoho menej pokročilé.⁹ Yannaras hovorí o „západnej odchyľke“¹⁰ a „duchovných problémoch, ktoré vznikli západným religionizovaním cirkvi“.¹¹ Pre neho je nová podoba kresťanstva individuálnym náboženstvom ovládaným „osobnými presvedčeniami, získaním individuálnosti a inštitucionálnym ovládaním viery a morálky“;¹² a považuje ho za herézu oveľa silnejšiu než boli rannocirkevné herézy, pretože ponúkla nový spôsob života a myslenia.¹³

Prvý v rade mysliteľov, ktorí zavrhlí grécke dedičstvo a zaslúžili sa o vznik novej podoby kresťanstva, bol *Augustín*, ktorý sám grécky ani neovládal a prvýkrát v dejinách vniesol do teológie logické a právnické zmýšľanie; pravda sa tak oddelila od dynamiky života a identifikovala sa s konceptom a argumentáciou. Samotný Augustín by bol iba osamelým mysliteľom, keby Frankovia netúžili založiť druhé rímske cisárstvo oddelene od východu. Yannaras tvrdí,¹⁴ že Frankovia naviazali na Augustínove elementy náboženského rozlišovania, predovšetkým jeho vnímanie kresťanstva ako náboženstva, a niečoho, čo presvedčuje jednotlivca, podporuje jeho morálku a ponúka mu ochranu a uistenie. Túto zmenu kresťanstva do náboženstva (*religio*) považuje Yannaras za najväčšie sfalšovanie kresťanstva.¹⁵

V podobnom vývoji pokračoval ďalej scholastizmus, pozdejšie síce spochybnený reformáciou, ale aj reformácia urobila zásadnú chybu – zostala verná Augustínovi. Yannaras sa domnieva, že západné kresťanstvo radikálne zradilo pôvodné evanjelium a vytvorilo novú doktrínu. Kritikou západnej ideológie a tradície nešetří, aj keď explicitne píše, že by jeho kniha nemala byť vnímaná ako útok proti západu, ale uvažovanie o tom ako sa grécke pravoslávie identifikovalo behom rôznych období dejín.¹⁶ Charakteristiky západného myslenia podľa Yannarasa sú: (i) technologizácia viery, kde sa náboženská viera zmenila v ideológiu s presne stanoveným svetonázorom a povinnou metodológiou;¹⁷ (ii) totalitarizmus metódy;¹⁸

⁹ YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, s. vii.

¹⁰ *Ibid.*, s. viii. Pozri tiež YANNARAS, *Elements of Faith*, s. 154.

¹¹ YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, s. viii.

¹² *Ibid.*, s. 24.

¹³ *Ibid.*, s. 23.

¹⁴ YANNARAS, *Elements of Faith*, s. 156.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, s. viii.

¹⁷ *Ibid.*, s. 12.

¹⁸ V súvislosti s výkladom sa Stylianopoulos opytuje, načo vôbec metodológia výkladu je, keď storočiami bolo Písmo čítané pre usmernenie a potešenie bez akéhokoľvek záujmu o zále-

(iii) polarizácia života medzi intelektuálnym individualizmom a autoritátnym objektivizmom;¹⁹ (iv) strata ekleziálneho života charakteristického zdieľaním života a skúseností medzi veriacimi.²⁰

Existuje viacej smerov, ktorými sa pohybuje Yannarasova opozícia voči západu. Jedným z nich je opozícia voči amorálnosti a neosobnosti západnej konzumnej spoločnosti, ktorú vníma ako neautentický spôsob života; ďalej je to opozícia voči smerovaniu pravoslávnej cirkvi od renesancie a reformácie až po súčasnosť, a voči spôsobu ako bola umlčaná autentická kultúra gréckeho východu.

Yannaras s Florovským toto obdobie nazývajú babylonským zajatím pravoslávnej cirkvi.²¹ Prostredníkmi medzi západom a východom boli učenci študujúci na západe, ktorí tam mali kontakty. Neblahé následky westernizácie²² východu boli viditeľné aj v usporiadaní gréckeho štátu (po revolúcii v roku 1821) na príklade európskych západných štátov, alebo pri zakladaní univerzít. Univerzita v Aténach bola založená na základe nemeckého modelu kráľovským dekrétom v roku 1837 ako teologická fakulta v rámci štátnej univerzity mimo dohľad pravoslávnej cirkvi. Väčšina kléru bola nevzdelaná a tým bol vytvorený dopyt po univerzite; ale jedným z následkov bolo osamostatnenie teológie ako vedy, čo podkopalo skúsenosť evanjelia a zredukovalo spásu na objektívnu formulu.²³ Druhá štátna teologická fakulta v Grécku bola založená v Tesalonikách v roku 1925.²⁴ Zakladanie univerzít v Grécku nazýva Yannaras westernizáciou gréckej pravoslávnej teológie,²⁵ ktorá ale nepopierateľne priniesla celú radu kriticky

žitosti výkladu. THEODORE STYLIANOPOULOS „Scripture and Tradition in the Church“, in: THEOKRITOFF CUNNINGHAM M. B. (ed.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 29–30.

¹⁹ YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, s. 12.

²⁰ *Ibid.*, s. 23.

²¹ Toto udusenie nebolo podľa Yanarassa úplné a jedným z odporov (pozri k tomu kapitolu 12 z YANNARAS, *Orthodoxy and the West*) bolo publikovanie zbierky *Philokalia*; práve spiritualita vychádzajúca z nej je kľúčovou pre Yannarasovu teológiu. Tak LOUTH, „Introduction“, s. 5.

²² Používam pojem ‚westernizácia‘ (preklad z ang. Westernisation či nem. die Westernisierung), pretože slovenský preklad „pozápadnenie“ nie je veľmi zaužívaný.

²³ Význam univerzity nesmie byť precenený, pretože v 19. storočí univerzita skoro vôbec neexistovala; do roku 1904 iba raz bolo viac ako traja študenti v jednom ročníku. Tak YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, s. 197.

²⁴ Bola funkčnou až od roku 1941/2.

²⁵ YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, s. 194. Pozri tiež *Ibid.*, s. 251: „Dejiny moderného helenizmu sú postupným odcudzovaním od vlastných koreňov a postupujúcou westernizáciou“.

mysliacich teológov.²⁶ Šesťdesiate roky dvadsiateho storočia v Grécku boli obdobím nečakaného prebudeneckého hnutia, ktoré sa vyznačovalo záujmom o Otcov a o pravoslávnu mníšsku tradíciu.

Následkom tohto hnutia bola strata nadvlády akademickej teológie, mimo-cirkevného pietizmu a návrat teológie späť do cirkvi. Mladí teológovia²⁷ si uvedomili westernizáciu gréckej pravoslávnej teológie, a preto hľadali návrat k patristickým koreňom a prejavili záujem o pravoslávnu mníšsku spiritualitu. Vedúce kruhy mlčali a napr. *Savvas Agourides*, profesor Novej zmluvy na Aténskej univerzite, tvrdil, že tieto nové trendy sú iniciované ruskou imigrovanou teologickou diasporou a prisudzoval im vedľajší význam.²⁸

Profesor patristických a byzantských štúdií *Andrew Louth* obhajuje Yannarasa a jeho ostrú antipatiu voči západu, ktorá je mnohými považovaná za prehnanú a nespravodlivú, a tvrdí, že nebola nepremysleným anti-westernizmom, ale súčasťou úsilia o zachovanie špecifik gréckeho východu a vyslobodenie zo zajatia západného spôsobu myslenia. Yannaras je filozoficky fundovaným mysliteľom a veľmi inšpirovaný Heideggerom, od ktorého preberá jeho rozsiahlu kritiku smerovania západnej filozofickej tradícií od čias Platóna.²⁹ V knihe *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and Areopagite*, Yannaras vyžíva Heideggerovu interpretáciu Nietzscheovej zvesti o smrti Boha a tam argumentuje, že v západnom rozvoji bol Boh zredukovaný iba na to najlepšie riešenie, prvú príčinu a najvyššiu hodnotu, a tak boli odôvodnené sociálne štruktúry vyvinuté na západe (ako napr. hierarchia, pápežská monarchia, a pod.).

Ďalší z Yannarasových zástancov je aj americký pravoslávny teológ a kňaz *John Anthony McGuckin* (nar. 1952), ktorý svojimi dielami popularizuje pravoslávnu teológiu a má prehľad o problémoch západnej hermeneutiky.³⁰ V mnohých bodoch by sa s Yannarasom nezhodol, ale podobne

²⁶ Napr. E. Zolotas, N. Damalas, E. Antoniadis, V. Vellas, P. Bratsiotis, V. Ionnidis, S. Agouridis. Menuje ich THEODORE G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament: An Orthodox Perspective*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2004, s. 72.

²⁷ Prví boli: John Romanides (dizertácia z roku 1957 o hriechu a páde, nenaväzovala na západný právnický model, profesori Trembelas a Bratsiotis boli proti nej), Nikos Nissiotis (jeho dizertácia bola prvá, ktorá pojednávala s problémami a výzvami Kierkegarda, Sartra, Heideggera a Jaspersa) a John Zizioulas. Detailnejšie o týchto prácach pozri YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, s. 273–303.

²⁸ *Ibid.*, s. 274.

²⁹ Aj keď Louth upozorňuje, že Yannarasov vzťah voči Platónovi a Aristotelovi je pozitívnejší, než ho má Heidegger. LOUTH, „Introduction”, s. 5–6.

³⁰ Ako je zrejme z jeho článku (JOHN ANTHONY MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective: The Tradition of Orthodoxy”, *Greek Orthodox Theological Review*, 47/2002, s. 295–325), kde podáva prehľad moderných hermeneutických smerov: biblické

spochybňuje možnosť objektívneho historického výskumu a nazýva ho „filozofickou prezieravosťou, arogantnou a neinformovanou“.³¹ Poukazuje predovšetkým na hromadenie, ktoré je jednou z vlastností modernej objektívnej vedy a popiera možnosť, že by sa výskum konal v izolovanom a neosobnom priestore, kde je „objektivita skúmaná neomylným akademickým hlasom“;³² naopak, objektivita sa uskutočňuje v konkrétnom čase a mieste, v určenej dejinnej situácii a kontexte. Tým McGuckin zdôrazňuje, že nielenže text ako taký neexistuje v neosobnom priestore, ba dokonca proces porozumenia vždy zahrňuje aj interpretačnú komunitu; v jeho prípade je to dôraz na eklezialne čítanie a spoločenstvo zhromaždených veriacich na liturgii.

3. Breckova rehabilitácia patristickej metódy

Čo znamená, keď sa pravoslávna teológia odvoláva na cirkevných Otcov a patristiku? Znamená to, že pravoslávie musí byť formulované rovnako ako bolo formulované v rannej cirkvi a že je minulosť dôležitejšia ako súčasnosť? Ak by tomu bolo tak, jedinou úlohou pravoslávnej teológie by bolo strážiť ruské a byzantské dedičstvo a chrániť ho pred „infekčnými trendmi modernej doby“³³, a mal by pravdu opät, ktorý kladie otázku načo sa usilovať prežívať potravu, ktorá už je Otcami prežutá a pripravená pre naše žalúdky ako delikátny pokrm.³⁴ Takýto názor núti k obozretnosti pri prístupe k Otcom a ich predkritickým metódam. Otcovia by mali byť vážení a slúžiť ako ukazovatelia³⁵ a užitoční pomocníci pri biblickom a teologickom výskume, ale pravoslávie by ich nemalo kopírovať a opakovať. Nie je rozumné anachronisticky sa vracieť k Otcom, pretože moderné biblické štúdie pokročili a súčasní učenici majú dnes väčšie možnosti než ich mali Órigenes alebo Ján Zlatoústý v ich dobe.³⁶ Nemožno pritom poprieť, že návrat k Otcom je zároveň vyjadrením „obáv o doktrínálnu

teologické hnutie, nový romantizmus, nový historizmus, filozofická hermeneutika, Bultmann, nová hermeneutika, štrukturalizmus, a tak ďalej.

³¹ MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, s. 308.

³² *Ibid.*

³³ HILARIÓN ALFEYEV, *Orthodox Witness Today*, Geneva: WCC Publications, 2006, s. 147.

³⁴ Príbeh uvádza AGOURIDES, *Biblical Studies in Orthodox Theology*, s. 51.

³⁵ „Nemali by byť otrocky kopírovaní v pravoslávnom výklade, ale skôr fungovať ako hlavné vzory.“ KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS, „An Orthodox Critique of Some Radical Approaches in New Testament Studies“, *Greek Orthodox Theological Review* 47/2002, s. 342.

³⁶ Zdôrazňuje Stylianopoulos a zmieňuje Tilicha a Bartha. THEODORE STYLIANOPOULOS, „Historical Studies and Orthodox Theology or The Problem of History for Orthodoxy“, *Greek Orthodox Theological Review* 12/1967, s. 411.

celistvosť a ekleziálny rozmer biblického výkladu³⁷ a dáva nám príležitosť lepšie pochopiť tradíciu, v ktorej stojíme. Patristiku nemôžeme obmedziť na nejakú presne určenú historickú dobu, hlása Florovsky, lebo je cirkev stále autoritatívna a naplnená Duchom Svätým.³⁸ Otázne je pritom, do akej miery je možné hovoriť o patristike ako o predkritickej dobe, ktorá nemala nič do činenia s kritickými metódami. Otcovia nepoznali prísny akademický koncept vedy, ale rozdiely neboli až také veľké. *Konstantin Nikolakopoulos* napr. zmieňuje, že Bultmannova výzva k odmytologizovaniu bola prítomná už u cirkevných Otcov, ktorí veľmi podobne analyzovali a rekonštruovali mýtické vyjadrenia a antropomorfistické Božie vyjadrenia.³⁹

Systematická rehabilitácia patristickej metodológie a hermeneutiky je viditeľná predovšetkým v diele otca *Johna Brecka* (nar. 1939),⁴⁰ medzinárodne známeho pravoslávneho teológa a kňaza, ktorý sa špecializuje na biblickú exegézu a výklad Písma. Jeho dielo pramení z dvoch zdrojov: z jeho zapojenia do ekumenického dialógu v 80-tých rokoch a z nespokojnosti so súčasnou pravoslávnu praxou. Hlavný príspevok Johna Brecka leží v (i) obnovení rannocirkevnej praxe a výkladu *theórie* v kontexte hermeneutiky (ii) a dôrazu na liturgický život a Ducha Svätého v pravoslávnej cirkvi. Breck teda dáva dôraz na vzťah medzi ekleziálnymi kategóriami a historicko-kritickými metódami v biblistike. Jeho záujem o biblickú hermeneutiku je viditeľný od roku 1976, v ktorom publikoval svoj prvý článok pod názvom *Theoria and Orthodox Hermeneutics*.⁴¹ Tento a podobné články boli pozdejšie zozbierané a vydané v knihách *Power of the Word*

³⁷ *Ibid.*, s. 112. Biskup Alfeyev ide ešte ďalej a tvrdí, že je nutné venovať sa patristickému dedičstvu ešte intenzívnejšie než doteraz. Bez toho nie je obnovenie pravoslávnej cirkvi ani mysliteľné. Pozri ALFEYEV, *Orthodox Witness Today*, s. 133–137.

³⁸ Citáciu uvádza ALFEYEV, *Orthodox Witness Today*, s. 148. Tento názor oponuje teórii, že Otcovia boli teológmi z minulosti a že doba patristiky skončila v určitom časovom bode.

³⁹ Porovnáva komentáre Klementa z Alexandrie a Bultmanna na „Ježiš sedel na Božej pravici“ a prišiel k uzáveru, že uzávery majú rovnaké. Pozri KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekanntem“ Hymnen des Neuen Testaments: Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode*, Aachen: Shaker Verlag, 2000, s. 44. Podobne hovorí aj Hopko, ktorý tvrdí, že veda a prístup k Písmu zdieľajú rovnaké objektívne vedecké kritériá a tým dokazuje, že patristická exegéza nie je výplodom fantázie, ale operuje na základe objektívnych kritérií: venuje sa tomu čo skutočne text hovorí, berie na vedomie čas a dobu, vníma kontext a hľadá skutočnosť, ktorá sa nachádza za dátami. (THOMAS HOPKO, „The Bible in the Orthodox Church“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 14/1970, s. 83)

⁴⁰ Konvertoval na pravoslávie, bol profesorom na Teologickom pravoslávnom inštitúte Sv. Sergeja (profesor Novej zmluvy, 1978–1984) a profesorom na Pravoslávnom teologickom seminári Sv. Vladimíra (profesor Novej zmluvy a etiky, 1984–1996).

⁴¹ JOHN BRECK, „Theoria and Orthodox Hermeneutics“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 20/1976, s. 195–219.

in the *Worshipping Church* (1986)⁴² a *Scripture and Tradition* (2001).⁴³ Začiatkový bod Breckovho diela je prezentácia protestantského, katolíckeho a pravoslávneho stanoviska na hermeneutický problém a otázku, ako preložiť lingvistický a kultúrny kontext Písma dnešnému čitateľovi a jeho životnej situácii, čiže jedná sa o problém aktualizácie. Breck odlišuje hermeneutiku od biblickej exegézy: zatiaľ čo sa biblická exegéza usiluje uchopiť text v originálnom kontexte, hermeneutika sa usiluje nájsť význam textu pre recipienta, čiže čitateľa.⁴⁴ Breck to nazýva *anamnesis* (rozpamätávanie sa), čo nie je pripomínaním minulých udalostí, ale ich znovuoživením a aktualizovaním. Protestantický prístup prekonáva daný problém pomocou kázaného slova, ale Breck ho považuje za individualistický v tom zmysle, že sa spolieha na duchovné osvietenie jednotlivca v jeho osobnom čítaní Písma.⁴⁵ Následkom duchovného osvietenia jednotlivca je eliminácia sakramentálneho a cirkevného kontextu, zároveň izolácia pneumatológie od ekleziológie. Katolícky prístup postupuje inak a prekonáva tento rozpor dôrazom na magistérium, ale ani to plne nerieši hlavnú hermeneutickú otázku.

Z toho dôvodu John Breck ponúka vlastnú, pravoslávnu odpoveď, ktorá je založená na návrate k patristike⁴⁶, ale tiež aj na nevyhnutnej vedeckej exegéze Písma.⁴⁷ Breck sa usiluje rehabilitovať texty ako boli vnímané a identifikované rannými kresťanmi, a preto sa venuje problematike Alexandrijskej a Antiochijskej školy.⁴⁸ Breck, na jednej strane, varuje pred ich šablónovaním a tvrdí, že rozdiel medzi nimi nie je až taký veľký, ba naopak. Na druhej strane ale medzi nimi (zvlášť medzi alegóriou a typológiou) robí jasný rozdiel. Obe školy vychádzali z toho, že Písmo je inšpirované Boží Duchom a obe chceli najprv založiť literárno-historický význam, a až potom pristúpiť k textu alegoricky či typologicky – obe školy teda chceli vypátrať ten hlbší význam. Kým pre Alexandrijskú školu existovali dve úrovne významu (literárny a duchovný dosiahnutý alegóriou), pre Anti-

⁴² JOHN BRECK, *Power of the Word in the Worshipping Church*, Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1986.

⁴³ JOHN BRECK, *Scripture in Tradition: The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church*, Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2001.

⁴⁴ BRECK, *Power of the Word in the Worshipping Church*, s. 26–30.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 35.

⁴⁶ Na rozdiel od knihy *Power of the Word in the Worshipping Church*, v jeho pozdejších dielach nebude patristická hermeneutika tak dôležitá.

⁴⁷ Kritické metódy síce sú pracovnými nástrojmi, ale sú dôležité – to je prístup prezentovaný v jeho knihe BRECK, *Power of the Word in the Worshipping Church*, s. 26.

⁴⁸ BRECK, *Scripture in Tradition*, s. 21–31.

ochijskú školu existoval iba jeden význam.⁴⁹ Aj keď rozdiel medzi školami zostáva v tom, že Alexandrijská škola chcela odkryť alegorický symbolizmus a Antiochijská škola chcela zachovať historický rámec, podľa Brecka bola typológia normatívna pre obe školy od samého začiatku.⁵⁰ Breck sa teda dištancoval od historicko-kritickej a literárnej analýzy, prevzal metódu zameranú na typológiu a odmietol alegóriu.⁵¹

Breckova odpoveď zahrňuje dva hlavné elementy: typológiu⁵² a Ducha Svätého. Zapojenie Ducha Svätého do hermeneutického procesu ukazuje, že výklad nie je iba vedou ale synergiou viditeľnou v eucharistickej liturgii, ktorá sa stáva novou dimenziou hermeneutického procesu. Práve Duch Svätý typologicky konštruuje historické udalosti, sprítomňuje ich a aktualizuje v liturgickom živote cirkvi.⁵³

John Breck bol inšpirovaný dôrazom *Bertranda de Margeria* (1923–2003) na aspekt prorockého naplnenia v typologickom vzťahu,⁵⁴ a preto rozvil hermeneutický model, kde využíva historickú stránku typologického vzťahu, ktorá je konvertovaná do liturgického života interpretačnej komunity a zároveň naplnená v tej komunite. Potrebuje k tomu *theóriu*. *Theória* je rozlišovaním duchovného významu a biblickej udalosti, kde aplikácia a naplnenie udalosti môže byť vnútrobiblické alebo eschatologické.

Breck rozlišuje tri úrovne *theórie*, (i) prorocké videnie, (ii) recepcia textu u novozmluvného autora (iii) a výklad post-biblického čitateľa.⁵⁵ Z týchto troch úrovní Breck zdôrazňuje práve *theóriu* neskorého vykladača, ktorá je v podľa neho reprezentovaná liturgickým životom cirkvi; nevníma teda *theóriu* iba ako víziu biblického proroka, ale aj ako víziu neskoršieho

⁴⁹ Typ je už obsiahnutý v antitype. „Dokonalá zhoda typu a antitypu je očakávaná, ináč to bude iba alegória.“ EUGEN PENTIUC, „The Christological Interpretation of the Old Testament: A Critical Review“, *Greek Orthodox Theological Review* 47/2002, s. 43. Breck zdôrazňuje tento vzťah medzi *typom* a *antitypom* ako vzťah *mimesis*, vzťah zaslúbenia a naplnenia.

⁵⁰ BRECK, *Power of the Word in the Worshiping Church*, s. 56.

⁵¹ Ivana Noble tvrdí, že Breck preferuje typológiu, ale nezavrhuje alegóriu. (IVANA NOBLE, „Your Word is a Lamp to my Feet and a Light to my Path: Critical Work with Pre-critical methods in the Hermeneutics of John Breck“, *Communio Viatorum* 53/2011, s. 56) Toto ale nie je presné, lebo Breck jasne hovorí, že alegória nepostačuje, lebo oddeľuje dejiny od zmyslu (BRECK, *Scripture in Tradition*, s. 23).

⁵² BRECK, *Power of the Word in the Worshiping Church*, s. 38–41.

⁵³ Pozri *Ibid.*, s. 104 a *Ibid.*, s. 35–41.

⁵⁴ POZRI BERTRAND DE MARGERIE, *Introduction to the History of Exegesis*, Petersham, Mass.: Saint Bede's Publications, 1994, s. 180. Ku vzťahu Brecka a Margeria pozri aj ZDENKO Š. ŠIRKA, „The Role of Theoria in Gregory of Nyssa's Vita Moysis and In Canticum Cantorum“, *Communio Viatorum* 54/2 (2012), s. 145–146.

⁵⁵ BRECK, *Power of the Word in the Worshiping Church*, s. 105.

apoštolského či post-apoštolského vykladača.⁵⁶ *Theória* je pre Brecka vždy v plurále a funguje ako dimenzia cirkevného spoločenstva; pretože je to vždy cirkev, ktorá má videnie.⁵⁷ *Theória* sa netýka výlučne vzťahu medzi minulosťou a budúcnosťou, ale obsahuje seba-aktualizujúcu kvalitu a naplnenie, všetko to je úlohou a činnosťou Ducha Svätého. Je to práve Duch Svätý, ktorý inšpiroval izraelský národ, ktorý inšpiroval apoštolov a cirkevných Otcov, keď interpretovali Písmo; aj v iných generáciách je to Duch Svätý, ktorý inšpiruje ľudí pri výklade a zjavuje im význam, *theóriu*. Hodnota *theórii* leží predovšetkým v piatych oblastiach:⁵⁸ (i) pomáha vyhnúť sa fundamentalizmu a vnímať Písmo teandricky, (ii) uznáva, že základ zvesti Písma je historický, (iii) jeho cirkevný a globálny charakter dokáže obsiahnuť mnoho biblických metód (aj protichodných), (iv) neobmedzuje zjavenie iba na Písmo, ale rozširuje ho na zvestovanie a tradíciu, (v) a najdôležitejšie, *theória* vnáša do biblického výkladu doxologickú dimenziu.

Typológia je dvojitém pohybom, z minulosti do budúcnosti a z budúcnosti do minulosti. Všetky historické udalosti sa musia vnímať v širšom kontexte, ako znaky, *typoi*, proroctvá, ktoré odkrývajú antitypy. Fakt, ktorý sa často zabúda v diskusiách o typológii, je, že *typos* nie je len znak, ktorý poukazuje do budúcnosti alebo transcendentálnej reality, ale že je aj historickým miestom, kde je budúcnosť už prítomná. Napr. v prvom liste Korintským⁵⁹ Pavel predkladá výklad tela Kristovho ako eucharistického spoločenstva *ekklesia* a túto stať uvádza odkazom na Izrael počas ich cestovania púšťou – Izrael bol pokrstený v oblaku a mori, jedol duchovný pokrm a pil duchovný nápoj zo skaly, ktorou bol Ježiš. Je to obraz duchovnej skale z textov Exodus 17 a Numeri 20, ktoré uvádzajú iba skalú, nie aj Ježiša. Podstatné je to, že pre apoštola Pavla Ježiš už bol prítomný medzi Izraelcami v predinkarnovanej podobe. Je tu virtuálna identifikácia skaly a Ježiša, medzi prototypom a antitypom, s tým, že eschatologický antityp je vnímaný ako prítomný alebo už existujúci v historickom prototypu; historický prototyp teda participuje na eschatologickom antitype. Skala v biblickom texte je typom v dvojitém zmysle: na jednej strane poukazuje na

⁵⁶ *Ibid.*, s. 93–113.

⁵⁷ Ako Ivana Noble zdôrazňuje, čítanie textu nie je vylúčením textu, ale osobným stretnutím s tým, ktorý hovorí. NOBLE, „Your Word is a Lamp to my Feet and a Light to my Path“, s. 54.

⁵⁸ JOHN BRECK, „Orthodoxy and the Bible Today“, in: J. BRECK – J. MEYENDORFF – E. SILK (eds.), *The Legacy of St Vladimir*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1990, s. 155–157. Pozri tiež MILADA ČERMÁKOVÁ-POPESCOVÁ, „Pravoslavná interpretace Písma svätého podle Jeana Brecka“, in: *Pravoslavný teologický sborník* 1/1992, Košice: Rektorát Univerzity P. J. Šafárika, s. 84–85.

⁵⁹ Kapitola 10.

dielo a život Ježiša, ale na druhej strane slúži ako miesto, kde je budúce spásanosné dielo Kristovo už prítomné v dejinách Izraelcov.

Podobná typologická interpretácia je aj s mannou v púšti a s obetným baránkom. Každý z týchto dvoch obrazov je prototypom prichádzajúceho Krista, ktoré v sebe obsahovali aj budúcu realitu, preto cirkev vidí v manne a baránkovi pôsobenie Loga. Rozbor dvojitej typológie je nutný, aby ilustroval, že Boh jedná v rámci dejín a že eschatologická realita je prítomná a manifestuje sa v dejinách. Typológia je božskou aktivitou a interpretáciou – Ježiš ako obsah a skutočný význam Písma a Duch Svätý ako ten, kto slová aktualizuje tak, aby sa Ježišove slová stali prameňom viery.⁶⁰ John Breck sa vyhýba jednostrannosti a kladie spolu Ducha Svätého, tradíciu a cirkev, a hovorí pritom, že biblická udalosť môže byť re-aktualizovaná iba v spoločenstve veriacich „skrze eucharistickú slávnosť“⁶¹ – lebo Písmo nie je seba-interpretujúce, ale sa vykladá iba v rámci spoločenstva veriacich. Liturgia nie je iba jedná z možností alebo alternatíva, v Breckovom diele je zrejma naliehavosť, že *theória* je vízia naplnená v cirkvi a liturgii, pretože práve tam sa naplňajú slová Písma a práve tam Písmo končí. Otec ako autor, Kristus ako obsah, Duch ako vykladač, cirkev ako naplnenie, všetko sú to rovnocenné časti hermeneutického procesu.

Aké sú slabé stránky Breckovho projektu? Najprv, je to námietka na použitie a silné zdôraznenie typológie a *theórie* Antiochijskej školy, odvodnená v rozmanitosti patristických Otcov, kde sa mnohí venovali kontextuálnemu a gramatickému významu a neusilovali sa vždy dosiahnuť hlbší význam, ani vo forme typológie, ani alegórie.⁶² Mnohé texty majú dokonca často zrejmy význam a nie je nutné hľadať duchovný – Breck to neberie v úvahu. Problém je, že *theória* je duchovným videním a nie exegetickou metódou a Breck dostatočne nezohľadňuje rozlíšenie medzi *theóriou* ako exegetickou metódou a *theóriou* ako inšpirovanou percepciou. Namiesto aby rozlišoval medzi alegóriou a *theóriou*, je presvedčený, že medzi nimi nie je veľa rozdielu, keďže obe siahajú za literárno-gramatický význam.⁶³ Ďalšia problematická oblasť sa týka vzťahu Písma a tradície. Breck podrobne vysvetľuje, že Písmo existuje iba v tradícii,⁶⁴ ale akoby

⁶⁰ BRECK, *Scripture in Tradition*, s. 78.

⁶¹ *Ibid.*, s. 12.

⁶² Napr. THEODORE STYLIANOPOULOS, „Book review: John Breck, *Scripture in Tradition*“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 48/1 (2004), s. 151–152.

⁶³ Kattan dokonca spochybňuje, že je pravoslávna cirkev vedená typológiou a opytuje sa, či je skutočne potrebná a či nie je možné mať liturgicko-synergický hermeneutický proces bez typológie. ASSAAD ELIAS KATTAN, „Orthodoxe Hermeneutik und moderne Hermeneutik“, *Catholica* 1/2005, s. 73.

⁶⁴ BRECK, *Scripture in Tradition*, s. 1–3.

nezoľhľadňoval výklady pochádzajúce z iných prúdov tradície a rozdiely medzi rôznymi interpretačnými praxami a tradíciami. Podobne je to aj s vzťahom medzi zaslúbením a naplnením; v danom horizontálnom poňatí zanedbáva židovskosť starej zmluvy a vníma zaslúbenie ako ukončenie, a nie ako pokračovanie prebiehajúceho procesu.⁶⁵ Ďalšia záležitosť sa týka Breckovho ignorovania iných dimenzií filozofickej hermeneutiky, ktoré bližšie vysvetľovali kritériá správneho výkladu. Napríklad, Breck súhlasí, že hermeneutika vychádza z protestantskej oblasti, ale pozná iba jeden jej význam, ktorým je prekonávanie rozdielu medzi minulosťou a prítomnosťou, iné jej aspekty zamlčuje.⁶⁶

4. Kalaitzidova výzva k posunu paradigiem

Keď vezmem do ohľadu mladšiu generáciu pravoslávnych teológov, tak je tam zrejmy posun k interakcii a dialógu, ktorý je následkom uvedomenia si novej doby. Tak napr. aj Andrew Louth píše, že napriek odlišnosti západného sveta pre ich iný historický vývoj (renesancia, reformácia, osvietenstvo) a kultúrny kontext, je to presne tento svet, v ktorom sa pravoslávna teológia ocitá a s ktorým nevyhnutne musí komunikovať, pretože iný svet nie je k dispozícii.⁶⁷ Uvedomenie si kontextu a situácie, v ktorej pravoslávna teológia operuje, bolo jednou z nosných tém medzinárodného pravoslávneho sympózia z roku 2007 v Libanóne.⁶⁸

John Behr tam poukázal, že tak ako ryba nemôže žiť bez vody,⁶⁹ ani teológom nie je možné vystúpiť z kontextu, v ktorom vyrástli, z kontextu ovplyvneného predovšetkým osvietenstvom s jeho takmer neobmedzenou dôverou v neutrálnosť racionality a vo vedeckú metódu ako najbezpečnejšej cesty pre humanitné vedy. *Daniel Munteanu* k tomu pridáva, že nikto nepristupuje k čítaniu Biblii ako *tabula rasa*, lebo sme „produktmi kultúrnych a ideologických tradícií“.⁷⁰ Každá objektivita pramení v nejakej tradícii a všetci sme zakotvení v nejakých predsudkoch a dejinách pôsobenia.

⁶⁵ Pozri k tomu PENTIUC, „The Christological Interpretation of the Old Testament“, s. 46.

⁶⁶ Pozri k tomu KATTAN, „Orthodoxe Hermeneutik und moderne Hermeneutik“, s. 69.

⁶⁷ V úvode do knihy JOHN BEHR, *The Way to Nicaea: The Formation of Christian Theology: Volume 1*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2001, s. ix. K podobnému uzáveru prišiel v roku 1969 aj Meyendorff, keď volal po zbúraní bariér medzi západom a východom a po zmene z *východnej* teológii na *pravoslávnu* teológiu. JOHN MEYENDORFF, *Living Tradition*, Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1978, s. 168.

⁶⁸ Prezentácie sú publikované v ASSAAD ELIAS KATTAN – FADI GEORGI (eds.), *Thinking Modernity*, Tripoli: St. John of Damascus Institute of Theology, 2010.

⁶⁹ *Ibid.*, s. 21.

⁷⁰ *Ibid.*, s. 201.

Veľmi ilustratívny je výrok *Alfreda Whiteheada*, „ak si prajeme záznam neinterpretovanej skúsenosti, musíme požiadať kameň, aby napísal svoju autobiografiu.“⁷¹ Navyše, situácia je komplikovanejšia tým,⁷² že sa spoločnosť pohybuje smerom k svetu, ktorý stráca, či už stratil, istotu charakteristickú pre modernu. Post-moderna, kde už viac nie je *terra ferma* pre pravdu, sa zdá byť charakteristická pluralitou, väčším pohybom a zmenou; o to viac sa stáva výzvou otázka kresťanskej identity. V posledných desaťročiach debata s modernou podporila a podnietila vývoj rôznych ideí a konceptov, ako sú personalizmus (John Zizioulas), sloboda (Christos Yannaras), hermeneutika (John Breck, Theodore Stylianopoulos), ľudské telo (Olivier Clément) alebo medzináboženský dialóg (George Khodr, Anastasios Yannoulatos).

Najväčší vplyv mal ale metropolita z Pergamonu *John Zizioulas* (nar. 1931), pre ktorého je úlohou hermeneutiky „nové formulovanie Písma a kresťanskej doktríny. Celá teológia je záležitosťou hermeneutiky“.⁷³ Písmo nič nevypovedá a mlčí až do bodu, kým nie je prečítané a vyložené. Podľa Zizioulasa je kresťanská teológia definovaná ako interpretácia a výklad Písma. Zizioulas z toho nevyvodzuje iba, že je potrebné skúmať kontext, v ktorom bolo kresťanské učenie po prvýkrát vyjadrené a formulované, ale tiež aj, že výklad Písma vyžaduje vykladať našu vlastnú situáciu. Tento druhý aspekt zahŕňa súčasné intelektuálne hnutia a ustálený vzťah medzi nimi a teologickým výkladom. Znamená to, že teológ musí byť zoznámený s intelektuálnou klímou jeho doby, ale Zizioulas ide ešte viac do hĺbky a hovorí, že teológ musí byť „filozofom v zmysle vlastnenia skutočne bádajúceho myslenia“.⁷⁴ Takých ‘filozofov’ je niekoľko.

Pantelis Kalaitzidis je riaditeľom teologického pravoslávneho inštitútu vo Volose, v Grécku, a v súčasnej dobe jedným z najhlasnejších kritikov teologického návratu k Otcovi, ktorý sa stal charakteristickým znakom 20. storočia a prekonal iné teologické otázky a výzvy súčasného sveta.⁷⁵ Tento návrat k Otcovi datuje z roku 1936, keď Georges Florovsky, jeden

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Upozorňuje BEHR, *Ibid.*, s. 22.

⁷³ JOHN D. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, London: T&T Clark, 2008, s. 3.

⁷⁴ *Ibid.*, s. 4.

⁷⁵ Pozri jeho články: PANTELIS KALAITZIDIS, „From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology“, *St Vladimir’s Theological quarterly* 54:1/2010, s. 5–36; PANTELIS KALAITZIDIS, „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church“, *Ecumenical Review* 61:2/2009, s. 136–164; PANTELIS KALAITZIDIS, „Orthodoxy and Hellenism in Contemporary Greece“, *St Vladimir’s Theological quarterly* 54:3–4/2010, s. 365–420.

z najbrilantnejších pravoslávnych teológov 20. storočia⁷⁶ a najdôležitejšia pravoslávna osoba v ekumenickom svete,⁷⁷ vyjadril nutnosť pravoslávnej modernej teológie oslobodiť sa z babylonského zajatia západnej teológie, nielen v používaní terminológie, ale aj spôsobu myslenia a predpokladov.⁷⁸ Florovsky tvrdí, že pravda cirkvi a univerzálnosť teológie môže byť vyjadrená iba pomocou gréckych pojmov a kategórií a že kresťanský helezizmus je viac než iba prechodnou dobou v dejinách cirkvi. Jeho výzva bola rýchle prijatá inými teológmi ruskej diaspóry, ako sú napr. Vladimir Lossky, ale aj archimandrita Cyprian Cern, arcibiskup Basil Krivocheine, Myra Lot-Borodine, John Meyendorff a iní. Pozitívnu odozvu našiel aj v tradičných pravoslávnych štátoch, ako sú Rumunsko (Dumitru Staniloae), Srbsko (Justin Popović) a Grécko (generácia teológov zo šesťdesiatych rokov). Kalaitzidis uznáva, že návrat k Otcovi bol spojený s pokusom ochrániť pravoslávnu teológiu, ale upozorňuje, že boli dva smery, ktorými sa ten návrat uskutočnil: na jednej strane smerovanie k otvorenosti, ale na druhej strane smerovanie k introverzii a konzervativizmu.⁷⁹

Kalaitzidis smerovanie k introverzii prirovnáva k fundamentalizmu vlastnému skôr protestantským cirkvám a hovorí o fundamentalizme tradícii a fundamentalizme Otcov. Následkom daných smerovaní vznikol teologický výklad, ktorý vzbudzoval dojem, že pravoslávie hľadá úkryt v opakujúcej sa minulosti, kde sa učenie Otcov stalo iba úschovňou viery a predpokladalo sa, že Otcovia už povedali všetko, čo bolo potrebné, raz a navždy. Ďalší následok návratu k Otcovi je zneváženie, ba dokonca zánik slobody myslenia a uvažovania v pravoslávnom kontexte.⁸⁰ Kalaitzidis svoju argumentáciu stupňuje a tvrdí, že nielen, že cirkev navonok vysielala nesprávny dojem o pravosláví, ale aj mnohé dôležitejšie aspekty a témy pravoslávneho učenia boli zanedbané, ako sú napr. teologický holizmus alebo duchovné dedičstvo.

⁷⁶ Tak o ňom KALAITZIDIS, „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church“, s. 153.

⁷⁷ Bol napr. spoluzakladateľ Svetovej rady cirkvi.

⁷⁸ Prednáška bola prednesená na konferencii v nemčine a publikovaná ako „Westliche Einflüsse in der russischen Theologie“, in: *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 novembre – 6 décembre 1936*, Hamilcar S. Alivisatos (ed.), Athens: Pirsos, 1939, s. 212–231; anglický preklad „Western Influences in Russian Theology“, in: *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 4: *Aspects of Church History*, Vaduz: Buecher-Vertriebsanstalt, 1987, s. 157–182.

⁷⁹ KALAITZIDIS, „From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 8. Pozri aj KALAITZIDIS, „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church“, s. 153.

⁸⁰ Tak hovorí KALAITZIDIS, „From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 10.

Je nutné povedať, že pre Florovského návrat k Otcom neznamenal návrat do minulosti, jej opakovanie, útek z dejinnosti alebo popieranie súčasnosti. Ba práve naopak, Florovsky zdôrazňoval kreatívny návrat k Otcom a osvojenie si ich spôsobu myslenia (*ad mentem Patrum*): „Neo-patristická syntéza musí byť viac než len zbierka patristických výpovedí a tvrdení. Musí byť *syntézou*, novým, kreatívnym ohodnotením týchto nahliadnutí, ktoré boli odovzdané svätým mužom. Musí byť *patristickou*, vernou duchu a vízii Otcov, *ad mentem Patrum*. Stále musí byť *neo-patristickou*, lebo je adresovaná novej dobe, s jej novými problémami a výzvami.“⁸¹

Pre Florovského je teda charakteristickejší pohľad do budúcnosti s Otcami, než pohľad do minulosti k Otcom.⁸² Návrat k Otcom nie je jedinečným pravoslávnyim javom, ako upozorňuje Kalaitzidis, ale je začiatočným bodom každej cirkevnej reformy, podobne ako to bolo v protestantskom svete s dialektickou teológiou, alebo v katolíckom s biblickými a liturgickými hnutiami.⁸³ Až na ten rozdiel, že v pravoslávnom svete návrat k prameňom nevznikol ako pokus vytvoriť dialóg s modernou a jej výzvami, ale vznikol ako „opevnenie proti moderne“.⁸⁴ V pravoslávnom svete neo-patristické hnutie vzniklo ako rival ruskej teologickej školy,⁸⁵ s ktorou nezdialali spoločné názory na otázku pravoslávnej identity v modernom svete. Kalaitzidis dogmatický boj Bulgakova s Losským a Florovským považuje za veľmi nešťastný, pretože znemožnil akúkoľvek serióznú diskusiu o post-patristickej teológii v pravoslávii.⁸⁶

Následky hnutia, ktoré žiadalo návrat k Otcom, sú podľa Kalaitzidisa početné a s nedozerými následkami.⁸⁷ Najprv dochádza k zanedbaniu a znehodnoteniu biblických štúdií, ktoré boli považované za protestantskú záležitosť, na rozdiel od patristických štúdií a pravoslávnej asketickej tradície, ktoré boli považované za typicky pravoslávne záležitosti. Pravoslávny prístup ale nebol vôbec jedinečný; Kalaitzidis považuje, že *sola scriptura*

⁸¹ Prejav reprodukovany z Florovského rukopisu, uverejnený iba v ANDREW BLANE (ed.), *Gerges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood: St. Vladimir's seminary Press, s. 154. Pozri tiež ALFEYEV, *Orthodox Witness Today*, s. 152–153.

⁸² Tak Kalaitzidis v KALAITZIDIS, „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church“, s. 154.

⁸³ Demonštroval to v KALAITZIDIS, „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church“, s. 144–146.

⁸⁴ KALAITZIDIS, „From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 12.

⁸⁵ Reprezentovanej Sergejom Bulgakovom, bývalým marxistickým ekonómom a pozdšie vplyvnou osobou v ruskej diaspóre a dekanom inštitútu Sv. Sergeja.

⁸⁶ KALAITZIDIS, „From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 14.

⁸⁷ *Ibid.*, s. 15.

bola jednoducho vymenená za *consensus patrum*, a tak bolo zabudnuté, že všetci cirkevní Otcovia boli považovaní za veľkých vykladačov Písma. Ďalej nastáva posun v patristickej teológii, ktorá kladie autoritu patristických textov na vyššiu úroveň než má biblický text a prejavuje tak znaky ahistorického prístupu. Daná ahistorickosť je viditeľná v používanej terminológii rannej cirkvi v rámci ich stretu s helenizmom a ktorá sa aj naďalej používa (ako napr. *homoousion*, *hypostasis*, osoba, logos, rozum, *nous*, príčina, energia). Tým spôsobom pravoslávna cirkev pokračuje v pôvodnom dialógu, aj keď sa v súčasnosti už s tým svetom nestretávame, ale sa stretávame s iným svetom. Všetky zmienené následky a prístupy viedli k introverzii pravoslávnej teológie a absencii pravoslávia z teologických diskusií v 20. storočí (od dialektickej teológii až po ekumenické hnutie).

Zásadnejší následok návratu k Otcom je polarizácia medzi západom a východom, „úplné odmietnutie západu, kultivácia a konsolidácia proti-západného a proti-ekumenického ducha“.⁸⁸ Je v tom skrytý aj paradox, pretože Florovsky, ktorý prvý vyzval k návratu k Otcom a sformuloval neo-patristickú syntézu, bol sám fundovaný v súčasnej teológii, používal latinských Otcov a nikdy sa k polarizácii nehlásil. Rozhodujúcim činiteľom boli ale vplyvy a myšlienky Losského, Staniloae a Popovića, ktoré prevládli. Východ bol vnímaný nadradene ako obsahujúci bohatstvo myšlienok, bohatú skúsenosť liturgie a mystickej teológie, kým spiritualite západu všetky tieto veci údajne chýbali. Perspektíva lepšieho východu a inferiórneho západu prevláda v pravoslávnej cirkvi aj dnes.

Zaujímavý je myšlienkový stret Kalaitzidisa s biskupom Alfeyevom, s ktorým zdieľa kritiku neo-patristickej syntézy, o jej úspechu či neúspechu.⁸⁹ Ruský arcibiskup z Volokolamsku *Hilarión Alfeyev* (nar. 1966) ako hlavnú námietku uvádza, že čas na syntézu ešte nebol nastal v dobe, keď bola propagovaná.⁹⁰ Z toho dôvodu Alfeyev navrhuje kontextuálnu metódu, ktorá je založená na Florovského syntéze, ale omnoho viacej vyhovuje výzvam 21. storočia.

Táto kontextuálna metóda je založená na nasledovných premisách: (i) Otcovia pracovali a žili vo vzájomne odlišných cirkevných, sociálnych a teologických kontextoch; (ii) patristická tradícia má omnoho viacej úrovni než sa zdá, napr. historických, kultúrnych a lingvistických; (iii) existujú obrovské rozdiely medzi gréckou a latinskou tradíciou a veľký význam majú aj iné národné tradície ako sú sýrska, etiópska, koptská, arabská alebo

⁸⁸ *Ibid.*, s. 19.

⁸⁹ Pozri KALAITZIDIS, „From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 33–35.

⁹⁰ ALFEYEV, *Orthodox Witness Today*, s. 153.

arménska; (iv) do kontextuálnej metódy patrí uvedenie si, že vo väčšine prípadov títo teológovia navzájom o sebe nevedeli a vzájomne nekomunikovali.

Florovského závery vychádzali z predpokladov patristického dedičstva ako zhrnutia *Patrologia Latina* a *Graeca* a na základe nich vnímal kresťanstvo ako byzantinizmus. V tej dobe ešte nemohol tušiť objavenie sýrskych a iných spisov, ako napr. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, ktoré rozšírili rozsah starocirkevného korpusu spisov, ukázali dôležitosť iných kultúr a následne popreli Florovského závery.⁹¹ Kalaitzidis uznáva väčšinu záverov biskupa Alfeyeva, ale nevníma pozitívne idealistickú predstavu patristických myšlienok ako niečoho, čo nestratilo svoju relevanciu a stále má hodnotu pre dnešnú dobu a jej otázky.

Toto ma privádza k ďalšiemu bodu diskusie o význame osobnosti Kalaitzidisa pre hermeneutické myslenie. Ak aj bola v minulosti pravoslávna teológia inšpirovaná návratom k Otcom a následným vyslobodením zo zajatia akademickosti a scholastickej teológie, dnes, v globalizovanej a post-modernnej spoločnosti, „je naliehavá potreba po závine čerstvého vzduchu na prekonanie provinčnosti a samolúbej introverzie v pravoslávnej teológii, pre otvorenie sa ekumenickosti kresťanstva, výzve náboženskej odlišnosti a univerzality ľudského myslenia“.⁹² Vernosť patristickej tradície nemôže znamenať jej pokračovanie, vylepšenie alebo reinterpretáciu. Tak ako návrat k Otcom bol považovaný za posun v paradigme, tak by aj dnes mala pravoslávna teológia konfrontovať novú zmenu paradigiem.

Niektoré z výziev, ktorým pravoslávna teológia čelí v 21. storočí, sú:⁹³ (i) misia ako služba a nie ovládnutie sveta; (ii) akceptovanie politického liberalizmu, princípov demokracie a ľudských práv; (iii) zapojiť sa do ekumenického hnutia a podporovať pluralitu a rôznorodosť v cirkvi a teológii. Kalaitzidis to nazýva potrebou po novej inkarnácii slova.⁹⁴ Ak vezmem do ohľadu, že každý text má svoj kontext, ktorým v patristike bola grécka filozofia a kultúra, je zrejmé, že dnes teológia čelí úplne inému kontextu. „Moderna a post-moderna (alebo pozdná moderna) a štruktúra, ktorú určujú, zakladá širšie historické, sociálne a kultúrne prostredie, v rámci ktorého je pravoslávna teológia povoláná žiť a konať misiu“, zdô-

⁹¹ Pre použitie a príklady kontextuálnej metódy pozri ALFEYEV, *Orthodox Witness Today*, s. 158–165.

⁹² KALAITZIDIS, „From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 35.

⁹³ Pre podrobnejší zoznam pozri KALAITZIDIS, „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church“, s. 158–160.

⁹⁴ Tak KALAITZIDIS, „From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 26.

raznil Kalaitzidis vo svojej pražskej prednáške.⁹⁵ Kalaitzidis popiera existenciu akejkolvek ahistorickej, monolitickej a nadčasovej tradície a prichádza s tvrdením, že teológia sa vždycky objavuje iba v špecifickom kultúrnom a historickom kontexte. Hovorí preto o kontextuálnej teológii, ktorá sa vzťahuje nielen na spôsob porozumenia teologického projektu, ale aj na metodologickú štruktúru jej činnosti. Ak pravoslávna teológia vníma teológiu ako prorocký hlas a vyjadrenie seba-pochopenia cirkvi, musí fungovať vo vzťahu k jej duálnemu charakteru. Tak ako cirkev nie je z tohoto sveta, tak aj teológia musí vyjadrovať skúsenosť transcendentnej reality; tak ako cirkev žije smerom do sveta, tak aj teológia musí hľadať dialóg a komunikovať s historickou prítomnosťou každej doby, preberajúc zároveň aj slovník aj myslenie.⁹⁶ Domnievam sa, že oveľa silnejšie by jeho myšlienky zneli, keby vychádzal z Chalcedónskej definície Kristovej podstaty alebo teandrického poňatia inšpirácie Písma.

Nevysporiadaný vzťah s modernou nie je problémom iba pravoslávia, ale ani iné cirkvi a náboženstvá nemajú vyriešený vzťah medzi globalizmom a fundamentalizmom. Kalaitzidis vníma modernu ako sekularizovanú formu kresťanstva, ale omnoho konzistentnejšiu, lebo aktualizuje kresťanstvom zanedbané dôrazy na zvesť a eschatologickú víziu ranného kresťanstva.⁹⁷ Modernu nevníma ako nezlučiteľnú s kresťanstvom, ale predpokladá tam kontinuitu⁹⁸ a práve tým odôvodňuje svoju výzvu k dialógu medzi modernou a pravoslávím.

Predovšetkým historické dôvody zapríčinili, že sa pravoslávna cirkev akoby zastavila v dobe pred modernou a ignoruje výzvy globalizmu. Práve v tomto kontexte, ktorý *Zigmund Bauman* nazýva „tekutá moderna“,⁹⁹ musí pravoslávna teológia rozvíjať svoju teológiu odlišnosti a identity.

⁹⁵ Prednáška „Orthodox Church and (Post)modernity. The Conditions, the Context and the Problems of an Encounter“ v rámci medzinárodnej teologickej konferencii „Presence and Absence of the Orthodox Theological Reflection of Modern Ideologies and its Ecumenical Impact“ organizovanej Evanjelickou teologickou fakultou, Medzinárodnou baptistickou teologickou fakultou a Vysokou školou Jabok vo februári 2012, rukopis, s. 2.

⁹⁶ KALAITZIDIS, „From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 27.

⁹⁷ KALAITZIDIS, „Orthodox Church and (Post)modernity. The Conditions, the Context and the Problems of an Encounter“, s. 5.

⁹⁸ Odvoláva sa pritom na talianskeho filozofa Gianni Vattima, ktorý modernu považuje za dcéru náboženskej tradície západu, ale aj na francúzskeho pravoslávneho teológa Oliviera Clémenta, ktorý sekularizáciu považuje za dcéru ako Atén, tak aj Jeruzalema. (KALAITZIDIS, „Orthodox Church and (Post)modernity. The Conditions, the Context and the Problems of an Encounter“, s. 5).

⁹⁹ Ang. *liquid modernity* Cituje ho KALAITZIDIS, „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church“, s. 162.

Vo svojej pražskej prednáške z roku 2012¹⁰⁰ Kalaitzidis zmieňuje *Panagiotisa Nellasa*, teológa a zakladateľa popredného gréckeho teologického časopisu *Synaxis*, ktorý už v roku 1985¹⁰¹ prorocky povedal, že nie je možné mať skutočné Božie zjavenie bez použitia materiálu pre to zjavenie, ktorým sú dnešné sociálne, kultúrne, vedecké a iné skutočnosti. Nellas upozorňuje na nemožnosť beztelesnej teológie, ktorá by ignorovala historickú skutočnosť. Imperatívom sa stáva skúmanie možností pre nové pojmy a nové koncepty, ktoré by vyjadrili dnešné potreby a výzvy. Neznamená to teológiu opakovania, ale teológiu kreatívneho stretnutia a seriózneho teologickeho dialógu s výzvami. Je nutné všimnúť si zásadný rozdiel medzi myšlienkami Yannarasa a Kalaitzidisa. Zatiaľ čo Yannaras za všetko zlé obviňuje západnú cirkev a východná cirkev je v tom nevinne a za nič nemôže. Kalaitzidis smeruje svoju kritiku predovšetkým do vlastných radov. Vinu za úroveň vzťahu so západnými kolegami prenáša na vlastnú pravoslávnu cirkev, u ktorej chce prekonať alibizmus a dosiahnuť väčšiu aktivitu navonok.

Kalaitzidov návrh na zodpovedanie otázok a výziev, ktoré sformuloval, nachádza svoje opodstatnenie v eschatológii, ktorá „ustanovuje prvok aktívneho očakávania sprevádzaného rozmerom budúcnosti a obnovujúcim vánkom Ducha“.¹⁰² Na rozdiel od fundamentalizmu a úniku do predmodernity, ktorý sa zase stáva bežnou odpoveďou na globalizáciu a sekularizáciu, je to práve eschatológia, ktorá je aktívnym očakávaním Božieho kráľovstva a dynamickým záväzkom voči súčasnosti; potvrdením a otvorenosťou voči budúcnosti očakávaného kráľovstva, v ktorom bude naplnené očakávanie cirkvi. Cirkev teda nezakladá svoju existenciu na tom, čo je, ale na tom, čím sa stane a čím bude. Z perspektívy eschatológie aj tradícia a cirkev dostávajú nový význam, lebo už nie sú stotožňované s ideami, konceptmi, zvyklosťami a obyčajami, ale už iba s osobou Ježiša Krista, toho, ktorý príde a zjaví plnosť Božej slávy.

5. Kattanov dialóg s hermeneutikou

Ako posledného zo štyroch najvýraznejších postáv hermeneutiky v súčasnej pravoslávnej teológii predstavím nemeckého teológa libanonského

¹⁰⁰KALAITZIDIS, „Orthodox Church and (Post)modernity. The Conditions, the Context and the Problems of an Encounter“, s. 3.

¹⁰¹PANAGIOTIS NELLAS, „The Light of the Word. Theological Perspectives on Overcoming over the Crisis in the Teaching of Religious Teaching“, *Synaxis* 1985/14, s. 101.

¹⁰²KALAITZIDIS, „From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 29–30.

pôvodu *Assaada Eliasa Kattana* (nar. 1967).¹⁰³ Jeho dielo a práca na rôzne spôsoby odpovedá na základnú otázku, či je hermeneutika ako protestantská disciplína použiteľná v pravoslávnom kontexte.¹⁰⁴ Zdanlivo provokatívna otázka chce napraviť bežná nedorozumenia ohľadom pojmu hermeneutiky a ukázať, ako táto protestantská disciplína môže byť a je prijatá v pravoslávnych kruhoch. Za kľúčové Kattan považuje rozlíšenie medzi exegézou a hermeneutikou. Exegéza je disciplína, ktorá ma za cieľ adekvátne porozumenie textu za použitia určitých metód; hermeneutika na rozdiel od exegézy nie je jednou z interpretačných metód, ani prehľadom možných metód ako uchopiť text, ale je filozofickým myslením, ktoré umožňuje pochopiť udalosť porozumenia, „skúma predpoklady a štruktúry, ktoré ovplyvňuje pochopenie“.¹⁰⁵ Práve toto je kľúčový bod a otvára dvierka pre hermeneutiku v pravoslávnej teológii a dokazuje, že odmietnutie západnej metodológie sa hermeneutiky netýka, lebo hermeneutika nie je metódou. Podobne je falošná zámienka odmietnutia hermeneutiky, pretože je to protestantská disciplína, čo je pravdivé iba v tom, že hermeneutika vznikla v protestantskom milieue 19. a 20. storočia, ale rozhodne nie je konfesiónálne ovplyvnená. Kattan protestantizmus vysvetľuje predovšetkým ako kultúrne hnutie, ktoré priviedlo humanistického ducha a práve na neho naviazal Luther so svojou požiadavkou, aby každý človek mal a musel čítať Písmo.¹⁰⁶

Kattan nepatrí do prúdu, ktorý sa slepo vracia k Otcom, ale hlavnú inšpiráciu svojho diela hľadá u *Maxima Vyznavača* (c. 580–662)¹⁰⁷ a v jeho biblickej hermeneutike, ktorú zdôrazňuje, a tak sa stavia proti hlavnému prúdu vykladačov, pre ktorých Maximova hermeneutika je iba kópiou a pasívnou recepciou alexandrijských dôrazov.¹⁰⁸ Aj keď Kattan uznáva, že podobné čítanie Maxima je čiastočne odôvodnené, predsa hovorí o inkar-

¹⁰³ V súčasnej dobe profesor pravoslávnej teológie v Centre teologických štúdií na univerzite v Münsteri.

¹⁰⁴ Otázka je parafrázou názvu jeho článku: ASSAAD ELIAS KATTAN, „Hermeneutics: A Protestant Discipline for an Orthodox Context?“, *Theological Review* 23:1/2002, s. 47–57.

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 48.

¹⁰⁶ „Protestantizmus sa stal motorom kultúrneho života v Nemecku.“ KATTAN, „Hermeneutics: A Protestant Discipline for an Orthodox Context?“, s. 49.

¹⁰⁷ Teito tematike venoval svoju dizertáciu (ASSAAD ELIAS KATTAN, *Verleiblichung und Synergie: Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor*, Leiden: Brill, 2003) a článok (ASSAAD ELIAS KATTAN, „The Christological Dimension of Maximum Confessor's Biblical Hermeneutics“, in: *Studia Patristica*, vol. XLII, Louvain: Peeters, 2006, s. 169–174).

¹⁰⁸ Napr. P. M. BLOWERS, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor*, Nortre Dame, 1991.

nácii Loga ako o hermeneutickom princípe, ktorý prekonáva Origena a integruje Chalcedónske dôrazy.¹⁰⁹

Ďalšiu inšpiráciu hľadá u teológov, ktorí sú na západe menej známy, predovšetkým je to libanonský teológ a biskup *George Khodr*, ktorý sa zajíma o otázky reči a slovníka používaného pri vyjadrovaní náboženskej zvesti.¹¹⁰ Khodr má tézu, že inšpirovaná ľudská reč je púhou ‚snahou‘. Aj keď Khodr svoje myšlienky ďalej nerozvíja, Kattan prichádza k záveru, že slová sú pre neho iba výkladom skúsenosti, ktorá je za slovami. Táto snaha vyjadriť nevyjadriteľné Božie pravdy kladie veľký dôraz na relatívnosť ľudskej recepcii a je nezlučiteľná s pravoslávnyim prístupom, ktorý bráni verbálnu inšpiráciu. Khodr vo svojej *Autobiografii* (1979) hovorí o jednom evanjeliu, ktoré sa stáva mnohými evanjeliami bez toho, aby stratilo svoju celistvosť, a tak sa svojimi myšlienkami veľmi neodlišuje od cirkevných Otcov, aj keď sa omnoho viacej koncentruje na pozíciu čitateľa. V tomto zmysle hovorí o stretnutí medzi Božím slovom a odlišnými čitateľmi. Kattan vysvetľuje, že tým má Khodr na mysli skutočnosť, že jeden biblický text môže byť prijatý mnohými čitateľmi v rozličných kontextoch a situáciách a tento dôraz na premenlivosť rozmerov čitateľa považuje za nový krok v pravoslávnej hermeneutike.¹¹¹

Niečo úplne iného Kattan vidí u *Paula Taraziho*, profesora Starej zmluvy na Teologickom seminári Sv. Vladimira, ktorý sa zameriava predovšetkým na historické a literárne porozumenie textov. Tarazi v úvode komentáru k prvému listu Tesalonickým¹¹² predstavil svoju hermeneutiku zakotvenú na dvoch pilieroch: (i) naša viera je prepojená so správnym a objektívnym významom textu a nie na našich osobných preferenciách a (ii) je iba jeden správny význam. Kattan sa k Tarazimu vyjadruje kriticky a z hľadiska filozofickej hermeneutiky hovorí, že porozumenie je predovšetkým aktívnym stretnutím medzi vykladačom a textom a nie pasívnym prijatím zmyslu, ako sa domnieva Tarazi. Podobne je to aj s nevšímaním si odstupe medzi súčasnosťou a prítomnosťou, ktorá je hlavným dôvodom,

¹⁰⁹Pozri predovšetkým jeho článok v KATTAN, „The Christological Dimension of Maximum Confessor’s Biblical Hermeneutics“, s. 169–174.

¹¹⁰Pozri popis v KATTAN, „Hermeneutics: A Protestant Discipline for an Orthodox Context?“, s. 49–53.

¹¹¹Kattan tu vidí paralelu medzi Khodrom a Gadamerom, ktorý tiež vníma porozumenie ako stretnutie medzi horizontom textu a čitateľa (Pozri: HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1986, s. 311). Bohužiaľ nie sú podporné dôkazy na potvrdenie tohoto vplyvu.

¹¹²PAUL NADIM TARAIZI, *I Thessalonians: a commentary*, Crestwood, New York: St Vladimir’s Seminary Press, 1982, s. 9–10.

prečo zmysel nemôže byť pevne uchopený a proces porozumenia ukončený a naplnený.¹¹³

Kattan často reflektuje hermeneutické snahy v rámci pravoslávnej teológie a za najdôležitejších súčasných pravoslávnych hermeneutických mysliteľov považuje Johna Brecka, Theodora Stylianopoula a Konstantina Nikolakopoula.¹¹⁴ Ich snahy hodnotí priaznivo, ale poukazuje aj na otvorené otázky, ktoré je nutné vyriešiť.¹¹⁵ Okrem už zmieneného vzťahu medzi tradíciou a modernou je to vzťah medzi Písmom a tradíciou a vzťah medzi kritickými metódami a Duchom Svätým. Sám sa však pripája ku hlasu Pantelisa Kalaitzidisa a hovorí o zmene paradigiem (*Paradigmenwechsel*).¹¹⁶ Hermeneutika (zmieňuje Schleiermachera, Diltheya a Kanta) ako vedná disciplína vo svojich začiatkoch mala za cieľ vytvoriť rozsiahlu teóriu porozumenia, ktorá by zahrňovala všetky aspekty a ako taká bola produktom moderny, jej optimizmu a racionality. Optimizmus a istota boli rýchlo spochybnené inými hlasmi, predovšetkým hlasom *Martina Heideggera* (1889–1976) a jeho uprednostnením existenciálneho vnímania vecí pred objektívnym; ďalej hlasom *Rudolfa Bultmanna* (1884–1976) a jeho zdôrazňovaním, že výklad je vždy sprostredkovaný pomocou otázok; ale predovšetkým hlasom H.-G. Gadamera s jeho vnímaním, že akt porozumenia je stretnutím horizontu interpreta a textu. Prácou týchto mysliteľov hermeneutika opustila budovanie všeobšahlej teórie porozumenia a plne reflektuje úlohu interpreta v hermeneutickom procese. Nemôže byť teda považovaná za fenomén moderny, uzaviera Kattan.¹¹⁷

Niekoľkokrát v rámci predchádzajúcich analýz zaznelo meno popredného mysliteľa hermeneutiky *Hansa-Georga Gadamera* (1900–2002) a práve on je v pozadí Kattanových hermeneutických myšlienok. Tento vzťah vysvetlím na pozadí teórie ikon. Hlavný spor ohľadom uctievania ikon je, či osoba bozkáva Krista samého, alebo kus dreva. Tradične

¹¹³V roku 1991 Tarazi napísal úvod do Starej zmluvy a tu pozmenil svoju hermeneutickú pozíciu a viac si uvedomuje potrebu dialógu. PAUL NADIM TARAZI, *The Old Testament: an Introduction*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, s. 1. Pozri tiež KATTAN, „Hermeneutics: A Protestant Discipline for an Orthodox Context?“, s. 54–56.

¹¹⁴Napr. v KATTAN, „Orthodoxe Hermeneutik und moderne Hermeneutik“, s. 68–81.

¹¹⁵*Ibid.*, s. 81–85.

¹¹⁶ASSAAD ELIAS KATTAN, „La théologie orthodoxe interpellée par l'herméneutique moderne: La question d'un critère théologique absolu revisitée“, *Contacts: Revue française de l'orthodoxie* 234/2011, s. 186. Pozri tiež anglickú podobu tohto článku ASSAAD ELIAS KATTAN, „Revisiting the Question About an Absolute Theological Criterion: Orthodox Theology Challenged by Modern Hermeneutics“, in: IOAN TULCAN – CRISTINEL IOJA (eds.), *Accents and Perspectives of Orthodox Dogmatic Theology as Part of Church Mission in Today's World*, Arad: Aurel Vlaicu University of Arad, 2008.

¹¹⁷KATTAN, „La théologie orthodoxe interpellée par l'herméneutique moderne“, s. 189–190.

sa tvrdilo¹¹⁸, že úcta z obrazu sa prenáša na archetyp. Kattan namieta, že to nemusí stačiť a tvrdí, že ikona je „vybavená Božími charakteristikami“¹¹⁹. Podobnosť nachádza s Gadamerovým konceptom symbolov, pre ktorého symbol nielen odkazuje na symbolizované, ale tiež aj uskutočňuje jeho prítomnosť. Tento prístup nemá veľa zástancov, a preto Kattan argumentuje s názormi Maxima Vyznavača, podľa ktorého sa Kristus stál symbolom seba samého, viditeľná časť je prepojená s tou neviditeľnou a vytvára „nerozbitnú jednotu“.¹²⁰ Symbolizované a symbol sú v recipročnom vzťahu, čo znamená, že symbol sprítomňuje symbolizované bez toho, aby vznikla zmes.

Toto kristologické odôvodnenie symbolu, ktoré je aplikovateľné ako v ikonografii, tak aj v eucharistii, tvorí paralelu k Gadamerovým myšlienkám v *Die Aktualität des Schönen*¹²¹ (1977). Gadamer tam píše, že umelecké dielo neukazuje na niečo, čo je mimo, ale skôr re-prezentuje či sprítomňuje objektívnu skutočnosť. Hermeneutickou úlohou teda nie je odkazovať na realitu, ktorá je mimo, ale spoluvytvárať realitu. Zaujímavé je, že Gadamer podporuje svoju argumentáciu sporom medzi Lutherom a Zwinglim o prítomnosti Krista v elementoch Večery Pánovej a Kattan aplikuje do pravoslávnej teológie nielen Gadamerov koncept umeleckého diela, ale aj Lutherov koncept Večery Pánovej. Ikony a umelecké diela sú symbolmi v tom zmysle, že uskutočňujú prítomnosť symbolizovaného objektu.

Na podporenie svojho argumentu mohol Kattan použiť aj koncept náboženského symbolu podľa protestantského teológa *P. Tillicha*, podľa ktorého sa symbol prekrýva zo znakom v tom, že na niečo odkazuje, ale predovšetkým otvára skrytú skutočnosť a má podiel na jej zmysle;¹²² v prípade náboženského symbolu sa jedná o transcendentnú skutočnosť vyjadrenú symbolicky. Niečo podobné je vidieť, keď sa položí otázka, ako sa udalosti spasenia stávajú časťou liturgii. Pre pravoslávie je liturgická slávnosť participáciou na udalosti samotnej, každá eucharistia je participáciou

¹¹⁸ Ako jedného z nich pozri ANDREW LOUTH, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, New York: Oxford University Press, 2002, s. 209.

¹¹⁹ ASSAAD ELIAS KATTAN, „The Byzantine Icon A Bridge between Theology and Modern Culture“, in: ASSAAD KATTAN – FADI GEORGI (eds.), *Thinking Modernity*, s. 171.

¹²⁰ *Ibid.*, s. 172. Pozri tiež KATTAN, *Verleiblichung und Synergie*, s. 184–191.

¹²¹ HANS-GEORG GADAMER, *Die Aktualität des Schönen*, Stuttgart: Reclam, 1977. V českom preklade HANS-GEORG GADAMER, *Aktualita krásneho: umění jako hra, symbol a slavnost*, Praha: Triáda, 2003.

¹²² Zbierka článkov z roku 1990 (*Biblické náboženství a ontologie: výbor ze studií, esejů a kázání*, Praha: Kalich, 1990) obsahuje niekoľko spisov k tejto tematike, pozri napr. s. 69–70.

na samotnej Poslednej večere, každá Veľká Noc je priamou účasťou na udalosti vzkriesenia, každé Vianoce sú priamou účasťou na udalosti narodenia. Tieto myšlienky priamo korelujú s Gadamerovými myšlienkami o slávnosti, ktorá narúša skúsenosť času a vkladá do slávnosti zážitok mystériózná. Gadamer to ilustruje na príklade Vianoc, ktoré sa udiali prvýkrát veľmi dávno, ale sa opakujú každý rok; slávnosť Vianoc vytvára vlastný čas, ktorý narušuje a premiestňuje naše každodenné vnímanie času.¹²³ Slová N. Berdyaeva a S. Bulgakova o kategórii trans-historična,¹²⁴ ktorá zahŕňa nadčasové spásonosné udalosti a ich sprítomňovanie v liturgii, odrážajú práve túto hermeneutickú skúsenosť, ktorú Kattan ako prvý systematicky uviedol do pravoslávnej teológie.

Podobne ako Assaad Kattan si význam Gadamerovho diela uvedomil aj profesor patristických a byzantských štúdií Andrew Louth vo svojej knihe *Discerning the Mystery*,¹²⁵ kde hovorí, že dedičstvo osvietenstva (nárok vedeckej metódy ako paradigmy pre všetky hľadania pravdy) malo aj svojich odporcov a bol to až Gadamer, ktorý presvedčivo sponchybnil totalitný nárok vedy ako jedinej cesty ku pravde. Louth u Gadamera hodnotí pozitívne niekoľko vecí. Najprv, je to kritika vedeckej metódy ako spôsobu dosiahnutia objektívnej pravdy za predpokladu vyškrtnutia toho, kto k tej pravde pristupuje, a predpokladu, že význam existuje nezávisle na procese porozumenia.¹²⁶ Ďalej, je to rehabilitácia tradície a autority. Gadamer zdôrazňuje, že aj autor, aj ten usilujúci sa o porozumenie patria do dejín a rekonštrukcia pôvodného významu nie je možná, pretože aj pozorovateľ má vlastný historický kontext. Gadamer nastavil koncept porozumenia ako dorozumenie dvoch osôb o niečom a proces čítania nie je spojením s autorom, ale s tým, čo sa vynára zo spojenia čitateľa a autora, ktoré sa odohráva dnes, v súčasnosti. Gadamerov pokus vyhnúť sa falošnej objektivite obsahuje obnovenie tradície, a to je práve jeden zo spojitých bodov s teológiou. V osvietenstve a v romantizme bola tendencia zrušiť tradíciu ako niečoho, čo nás uvádza do omylu a mátie. Tradícia nie je ničím, čo nás obmedzuje v našej slobode, ale je kontinuitou komunikácie skúsenosti, je kontextom, v ktorom sme a môžeme byť slobodní.

¹²³ GADAMER, *Aktualita krásneho*, s. 46–52.

¹²⁴ Pozri k tomu MICHAEL PROKURAT „Orthodox Interpretation of Scripture“, in: KENNETH HAGEN (ed.), *The Bible in the Churches: How Various Christians Interpret the Scriptures*, Marquette University Press, 1998, s. 63.

¹²⁵ ANDREW LOUTH, *Discerning the mystery An Essay on the Nature of Theology*, New York: Oxford University Press, 1983. Podľa vlastných slov jeho kniha je „návrh so zámerom provokácii“ (s. xi).

¹²⁶ *Ibid.*, s. 30.

Gadamerova hermeneutika nepozná kontrast medzi rozumom a tradíciou, ale u neho je tradícia aktom rozumu a procesom nekončeného sebezporozumenia, ktorého súčasťou je revízia nášho pred-porozumenia. Louth prináša nový pojem a hovorí o *undeception* (od-podvodu), „boli sme podvedení a teraz sme oslobodení od klamú a zameraní na nové skúsenosti“.¹²⁷ Za Gadamerovými myšlienkami o porozumení leží analógia medzi porozumením a konverzáciou, ktorá uznáva odlišnosť toho druhého, ale tiež uznáva aj jeho právo a nárok nado mnou. Toto je analogické nielen čítaniu a prístupu k minulosti, ale aj právoplatnosti tradície – nielen ako niečo čo uznávame, ale aj poslúchame, čo nám hovorí. Louth tvrdí, že je to schéma bežné pre cirkevných otcov a pre ekumenické koncily, čiže, pre pravoslávnu cirkev.¹²⁸

6. Záver

V tomto článku som viedol dialóg medzi dvomi oblasťami, ktoré vzájomne bežne nekomunikovali; na jednej strane je hermeneutické myslenie pochádzajúce z európskej časti západnej civilizácie, na druhej strane je pravoslávna teológia, ktorá sa nevyvíja len v tradične pravoslávnych oblastiach, ako sú Rusko a Grécko, ale zásadne do debaty prispievajú aj teológovia tzv. západného pravoslavia.

Vzťah hermeneutiky a pravoslávnej teológie bol dlhú dobu súčasťou iných teologických otázok, ako sú: vzťah východnej spirituality a západných vedeckých metód, obrat v patristických štúdiách a návrat k Otcom, hľadanie pôvodného pravoslávneho dedičstva a špecifických pravoslávnych prvkov a rozvoj biblistiky a kritického myslenia v pravoslávnej cirkvi. Položil som otázku, aké sú možnosti aplikácie moderného hermeneutického myslenia v modernej pravoslávnej teológii a ukázal, že otázku hermeneutiky nemožno izolovať od iných teologických problémov a že úplná odpoveď by zároveň priniesla odpoveď na absolútne teologické kritérium v pravoslávnej teológii. Rozvoj hermeneutického problému je v mnohom totožný s rozvojom pravoslávnej teológie v 20. a 21. storočí. Vysledoval som dva hlavné prístupy v aplikácii hermeneutiky v modernej pravoslávnej teológii a v rámci každého prístupu som pomocou dvoch predstaviteľov poukázal na hlavné prednosti a nedostatky ich prístupu.

Prístup spojený s nedôverou voči západnej metodológii a návratom k patristickej biblickej hermeneutike som najprv predstavil na príklade

¹²⁷*Ibid.*, s. 37.

¹²⁸*Ibid.*, s. 64 a s. xiii.

gréckeho pravoslávneho teológa Christosa Yannarasa, ktorého teologická práca sa vyznačuje obviňovaním západného kresťanstva z herézy, ktorá pohltila pôvodnú pravoslávnu podobu kresťanského helenizmu. Nevýhoda takéhoto myslenia je zaradenie hermeneutiky medzi iné západné vedecké disciplíny a absencia iniciatívy pre dialóg a zblíženie so západom.

Americký pravoslávny teológ John Breck situáciu medzi západom a východom nepolarizuje, ale odpoveď na základné teologické otázky hľadá v predkritickom období patristickej hermeneutiky, ktorú rehabilituje ako jedinečné pravoslávne dedičstvo a aplikuje na život súčasnej pravoslávnej cirkvi v dnešnej spoločnosti. Nevýhodou Breckovho projektu je nedostatočné odôvodnenie nutnosti a možnosti používať predkritické myslenie v kritickom diškurze a absencia uchopiteľného kritéria a autority. Súčasná doba umožňuje mnohým teológom z východného a západného pravoslávia odpovedať na nové výzvy a klásť otázku kresťanskej identity nezávisle na záveroch ich učiteľov.

Grécky pravoslávny teológ Pantelis Kalaitzidis je významný pre modernú pravoslávnu teológiu tým, že si uvedomuje špecifickosť súčasnej doby a aktívne sa zapája do dialógu pravoslávia a moderny (či post-moderny). V rámci dialógu vytvára rozsiahlu kritiku návratu k Ocom, ktorý bol charakteristickým rysom pravoslávnej teológie v 20. storočí, prejavuje seba-reflexiu, ktorá je základom nového otvoreného dialógu so západom a ohlasuje zmenu paradigmy, ktorá je nevyhnutná pre očakávanú cirkevnú reformu.

Jeho mladší kolega, nemecký pravoslávny teológ libanonského pôvodu Assaad Elias Kattan, sa pripája k výzve po zmene paradigiem, ale zároveň začína pripravovať obrat priamou aplikáciou hermeneutického súčasného myslenia v oblastiach ikonografie, liturgie a tradície. Do stredu pozornosti prináša aj menej známych mysliteľov, a tak pripravuje pôdu pre aplikáciu hermeneutiky v pravosláví; hermeneutiku zároveň obhajuje a buduje samostatnú hermeneutickú disciplínu v pravoslávnej teológii, nezávisle na otázkach o vzťahu pravoslávia s modernou, s protestantským západom, s biblickými štúdiami alebo s cirkevnými Otcami.

Táto štúdia nechce predpovedať budúci vývoj pravoslávnej teológie a pravoslávnej hermeneutiky ako jej súčasť, ale je viditeľná snaha a úsilie pravoslávnej teológie absorbovať impulzy a inšpiráciu západnej teológie, a tak vynahradiť zmeškané. Dúfam, že aj západná teológia prejaví podobný záujem o prevzatie určitých impulzov z pravoslávnej cirkvi. Hermeneutická otázka bude ústredným bodom dialógu v oboch prípadoch.

Písmo a pravoslavná tradice v ekumenickém kontextu¹

Matouš Holeka

The Scripture and Eastern Orthodox Tradition in Ecumenical Context: In my article I deal with Eastern Orthodox understanding of the Scripture. I put emphasis on the particularity which is crucial for the Orthodox, especially with regard to the understanding of the Scripture in the scope of the Tradition of the Church. The essence of Orthodox hermeneutics creates close connection between the Scripture and the Tradition. Orthodox Christians apprehend the particularity of Orthodox hermeneutics as unique and that is why they often understand other Christian traditions' attitude to the Scripture as incompatible with their own. In spite of these divergences, however, the Orthodox tradition has similar accents with other Christian traditions, for example with the Roman Catholic or Evangelical. Although in the case of Evangelical Christians refusal of the tradition has often occurred, the present situation in the ecumenical movement indicates that these two Christian streams are closer to each other than it might seem at first sight. The connection is based on the emphasis on the common past which they both consider as the essence of the Christian belief and without which it is not possible for both of them to get by. They understand this past as it was expressed in church confessions and creeds. By stressing the common past they try to oppose the different theologies of liberation, which often view the emphasis on the common past as outdated and rather try to reinterpret and to incorporate the Christian message into their own context. Although in many ways the Orthodox hermeneutics keeps its own exclusivity, it is a question, nevertheless, whether some of its stresses on understanding of the Scripture do not connect it to other Christian traditions.

Úvod

Pravoslavní si často přivlastňují roli pokračovatelů tradice církve, což je také podle mnohých pravoslavných odlišuje od tzv. „západního křesťanství“. Na základě tohoto pravoslavného pojetí se chci zabývat tím, zda je pravoslavné pojetí Písma a tradice skutečně natolik odlišné od pohledu ostatních křesťanských tradic, nebo jestli je možné najít nějaké styčné body. Všechny křesťanské tradice se totiž odvolávají na společnou minu-

¹ Tento výstup vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2013–266201.

lost, která je spojuje více, než se někdy zdá. Důraz na tradici jako takovou a na její kontinuitu se často střetává s přístupy různých teologií osvobození, kde se hlavním centrem při výkladu Písma stává čtenář a jeho svět. Tento přístup je pravoslavní velmi vzdálený a svými důrazy se pravoslavní proti těmto „moderním“ přístupům vymezuje svým vlastním a osobitým pojetím. Na své straně má některé nečekané spojence, například evangelikální křesťany, kteří jsou známí tím, že často zdůrazňují princip *sola scriptura*. Přibližuje je ale vzájemný důraz na společnou minulost vyjádřenou v křesťanských krédech a vyznáních. Stejně tak i ocenění patristického přístupu k Písmu je sblíží s pravoslavným chápáním Písma oproti různým teologiím osvobození.

Pohled pravoslavné tradice na Písmo

Pro ortodoxní teologii je jedním z nejužívanějších termínů „svatá tradice“. John Anthony McGuckin ji staví jednak proti římskokatolickému pojetí, které se v konstituci O zjevení Druhého vatikánského koncilu odvolává na dva zdroje zjevení – Bibli a tradici, což ale příliš neodpovídá současnosti kvůli teologickým a kulturním změnám v římskokatolické tradici.² Protestantům pak podle McGuckina termín „svatá tradice“ vadil již v době, kdy se vymezovali vůči latinskému křesťanství.

Spojovali jej s přerušením tradice biblického křesťanství, kterou nahradily vlastní „zvyky a tradice“.³ Pro pravoslavní slovo tradice podle McGuckina znamená vstupní bránu k teologii zjevení⁴ a pod „svatou tradicí“ rozumí spásnou zvěst Kristova evangelia, která byla přinesena na svět skrze církev mocí Ducha svatého a vychází od Boha. Vyjádřeno teologicky, tradice je zakoušení Ducha uvnitř Kristovy církve jako charisma Pravdy.⁵

Jak uvádí Theodore Stylianopoulos, Písmo, tradice a církev tvoří neoddělitelnou jednotu a jsou na sobě vzájemně závislé.⁶ Církev tvoří základ, ze kterého Písmo a tradice vyrůstají a postupně společně vytvářejí souvislý zdroj zjevení, což je nejvyšší norma života církve.⁷ Jednou z hlavních charakteristik ortodoxního pohledu na Písmo je těsná spjatost s církví.

² JOHN ANTHONY MCGUCKIN, *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Oxford: Blackwell Publishing, 2008, s. 90.

³ *Tamtéž*, s. 90.

⁴ *Tamtéž*, s. 90.

⁵ *Tamtéž*, s. 90.

⁶ THEODORE G. STYLIANOPOULOS, „Scripture and Tradition in the Church“, in: ELIZABETH THEOKRITOFF, *The Cambridge Companion to Orthodox Theology*, New York: Cambridge University Press, 2008, s. 21–34.

⁷ *Tamtéž*, s. 21.

Ve světle tohoto přístupu nemá Písmo jedinečnou roli, protože jak jeho význam, tak i jeho role se může projevit pouze v kontextu církve. Interpret v ortodoxní tradici se především řídí tímto kritériem, a nikoli svou vlastní představou o přístupu k Písmu, která by byla založena zejména na jeho postojích. Sice je možné společně s protestanty tvrdit, že evangelium má nejpřednější postavení, ale to neznamená, že by evangelium ustanovilo církev či že by evangelium bylo nadřazeno církvi a její tradici. Vznik církve je spjat s původními skutky zjevení, jak je zakoušeli určití muži a ženy, kteří společně s Duchem formovali ranou církev.⁸

Podle Petrose Vassiliadis je obtížné definovat zdroje, které byly směrodatné pro tzv. „ortodoxní perspektivu“. Zatímco římskokatolická církev má svůj Druhý vatikánský koncil nebo luteráni augsburskou konfesi, pravoslavní nic takového nemají a odkazují se pouze na to, co je společné všem křesťanům – Bibli a tradici.⁹ Michael Prokurat hovoří o ortodoxní zkušenosti s Písmem jako o liturgické oslavě spíše než o soukromém čtení. Písmo jako takové je podle Prokurata liturgické a zrodilo se jako liturgie Božího lidu.¹⁰ Slovo Boží musí podle Johna Brecka být zároveň oslavované a zvěstované, což znamená, že kázání a veřejné čtení nelze oddělovat od svátostného života církve. Čtení a výklad Písma utvářejí liturgickou „synaxi“, na které mají podíl hledači, katechumeni a ti, kteří jsou věrní záměru poučení. Samotná synaxe je umístěna v širším liturgickém kontextu, který je obvykle dovršen vysluhováním svátosti v eucharistickém společenství.¹¹ To, že skrze liturgii dochází k naplnění Slova Božího, patří k základním důrazům, které potvrzují specifičnost pravoslavné hermeneutiky. Tento důraz je také něčím, co umožňuje, aby se projevil „doxologický“ aspekt církve, na nějž navazuje interpretace. Součástí této interpretace je, že skrze zvěstování a zpěv se v kázání a slovech liturgických zpěvů komentuje Písmo, což slouží k tomu, aby jeho obsah mohl být sdělený Božímu lidu.¹² Zároveň je Boží slovo aktualizováno zkušeností lidí, kteří mu naslouchají a odpovídají mu s radostí a vděčností. Lidé naplňují

⁸ *Tamtéž*, s. 25.

⁹ PETROS VASSILIADIS, „Canon and Authority of Scripture: And Orthodox Hermeneutical Perspective“, in: S. T. KIMBROUGH, JR (ed.), *Orthodox and Wesleyan Scriptural Understanding and Practice*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2005, s. 21–35.

¹⁰ MICHAEL PROKURAT, „Orthodox Interpretation of Scripture“, in: KENNETH HAGEN (ed.), *The Bible in the Churches. How Various Christians Interpret the Scriptures*, Milwaukee: Marquette University Press, 1998, s. 61–100.

¹¹ JOHN BRECK, „Orthodox Principles of Biblical Interpretation“, *St Vladimir's Seminary Theological Quarterly*, sv. 40, č. 1–2, 1996, s. 77–93.

¹² *Tamtéž*, s. 79.

svou „liturgickou službu“ tím, že dávají sebe a Slovo zpět Bohu jako oběť chvály.¹³

Čtení Písma v kontextu liturgického slavení ukazuje, že pro pravoslavné křesťany je důležité především společné uctívání a čtení Písma, kolem kterého se církev shromažďuje. Tento přístup dává důraz na slyšení slova a přijímání jeho poselství skrze liturgii, v níž je uctíván Bůh. Jak říká John Breck, jedinou cestou, jak se vyhnout neplodnosti mnohých současných studií Bible, je její zasazení do liturgického a církevního kontextu, v němž Slovo získává svou eschatologickou kvalitu, neboť se v něm zjevuje království nového života, jež se uskutečňuje ve společenství církve.¹⁴

Zakotvení Písma v liturgii není jediným znakem typickým pro ortodoxní hermeneutiku, představuje ale klíč, skrze který je možné porozumět ostatním aspektům pravoslavného přístupu. McGuckin rozumí textu Písma jako společnému „zpěvu společenství“. Pro vykladače, který to tímto způsobem chápe, je typická vnímavost k účelu společenství, který je nezbytný pro „význam společenství“. V ortodoxním smyslu slova to znamená, že text Bible přináležejí církvi, stejně jako církev k Bibli, a církevní čtení církevního zpěvu je způsob podřízení se vhodnému postupu interpretace.¹⁵ Princip ortodoxní hermeneutiky spočívá mimo jiné také v tom, že pravoslavný vykladač sdílí „shodné“ motivy v případech interpretace svatého textu s dřívějšími svatými, kazateli a biblickými komentátory, jejichž díla byla „přijata“ církví jako celek. Tento základ poskytuje ortodoxním vykladačům rozsáhlé možnosti biblické interpretace, která sice není „bezchybná“, ale zůstává nepostradatelná pro budování víry společenství a pro vstup do jejího nitra.¹⁶ Role pravoslavného čtenáře spočívá v jeho ochotě nechat se ovlivnit tím, co formuje a ustanovuje společenství církve. To se zároveň stává vodítkem pro jeho vlastní čtení, které je jako takové spíše upozaděno, neboť podstatná je především čtenářova symbióza s církví.

Podle Johna Brecka je v případech čtenáře důležitý jeho soulad s myšlenkami autora textu, s jeho představami, soudy a zkušenostmi. Text může sdělovat svůj význam nejlépe ve chvíli, kdy dochází k harmonii mezi autorem a čtenářem.¹⁷ Nezáleží na tom, jestli je text banální nebo vyjadřuje hloubku, svůj smysl získává tím, že umožňuje čtenáři přemístit se z vlastního světa do světa autorova a odpovídat na jeho představy a rozumění.

¹³ *Tamtéž*, s. 79.

¹⁴ *Tamtéž*, s. 79–80.

¹⁵ JOHN ANTHONY MCGUCKIN, *The Orthodox Church*, s. 104.

¹⁶ *Tamtéž*, s. 105.

¹⁷ JOHN BRECK, *Scripture in tradition. The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2005, s. 89.

Odpověď čtenáře může být přejná, nebo kritická a čtenář může s autorovým pojetím buď souhlasit, nebo nesouhlasit.¹⁸ Text vyzývá čtenáře k odpovědi, jež je založena na možnosti, kterou text rozvíjí, modifikuje nebo potvrzuje čtenářův vlastní život a zkušenost.¹⁹ Breck si zde klade důležitou otázku, zda čtenářova odpověď je závislá na jeho vlastním rozumnění smyslu, nebo zda se má vázat na význam, který si textu přál dát jeho autor. A neexistuje také možnost, že by text odpovídal nezávisle na autorových záměrech a jeho porozumění poselství, které chtěl přinést?²⁰ Jak Breck připomíná, mnoho současných analytiků opouští důraz na roli autora a veškerou roli v souvislosti s interpretací textu přenechávají čtenáři a jeho subjektivnímu pochopení textu. Rozhodující význam textu a jeho pravdy souvisí se skutečností a s jejím významem pro rozumnění, které je určeno spíše čtenářovou individuální odpovědí na psaný text než autorovým záměrem.²¹

Takto přesunuté čtení Písma z autora na čtenáře v sobě zahrnuje přístup, že základní autorita za biblickými texty není autor ani zdroj jeho inspirace, kterým je podle Písma Bůh v osobě Ducha svatého. Konečnou autoritou týkající se významu Písma je tak sám čtenář. Ačkoliv se má za to, že čtenářovo porozumění je inspirováno Duchem svatým nebo je důsledkem literární dynamiky mezi čtenářem a textem, výsledek je podle Brecka stejný: biblické spisy na základě tohoto přístupu nemají vlastní autoritu a nejsou svědectvím o pravdě. „Pravdou“ se zde rozumí příslušná interpretace biblického oddílu závislá pouze na čtenáři a na jeho pochopení, které člověk získává ze zkušenosti zabývání se textem.²²

Breck odmítá tento radikální reader-response přístup a považuje jej za neakceptovatelný pro ty, kteří se považují za ortodoxně-katolické křesťany. Ti zastávají postoj církevní tradice, co se týče biblické inspirace a autority. Tato tradice umožňuje oslabit přístup reader-response tím, že vidí inspirativní dílo Ducha svatého, který ovlivňuje skladbu svatých spisů a jejich interpretaci uvnitř života církve.²³ Biblické spisy můžeme správně interpretovat pouze *ve světle svaté tradice* zajišťující původní obsah Písma.²⁴ Důležité je uvědomit si skutečnost, že *Písmo jako psaný text je zrozeno*

¹⁸ *Tamtéž*, s. 89.

¹⁹ *Tamtéž*, s. 89.

²⁰ *Tamtéž*, s. 89.

²¹ *Tamtéž*, s. 89–90.

²² *Tamtéž*, s. 90.

²³ *Tamtéž*, s. 90.

²⁴ *Tamtéž*, s. 10.

z *tradice*. Tradice poskytuje hermeneutický pohled, na základě kterého mají být biblické texty vhodně vykládány.²⁵

Pravoslavná hermeneutika působí uvnitř uzavřeného „hermeneutického kruhu“. Tento výraz se původně vztahoval k interakci mezi čtenářem, který přichází k Bibli s určitým předporozuměním, a samotným biblickým textem.²⁶ Podle Brecka přistupujeme k Bibli proto, abychom si osvojili nebo prohloubili naši víru. Úroveň naší víry předurčuje způsob, jak budeme číst biblické texty. Tím, že hledáme porozumění a víru skrze čtení Božího slova, jen tak můžeme správně rozumět Slovu prostřednictvím pohledu víry. Víra závisející na Slově znamená, že správná interpretace Slova vyžaduje víru. V tom spočívá „hermeneutický kruh“. Tento druh kruhovosti existuje také v pohybu mezi Písmem a tradicí.²⁷ Podle Brecka mnozí považují kruhový vztah mezi Písmem a tradicí za neobhajtelný. To platilo především pro protestantskou reformaci, která zdůrazňovala učení *sola scriptura*.²⁸

Na Breckově přístupu je možné vysledovat napětí mezi ortodoxním přístupem k Písmu, spjatým jak se světem autora, tak s tématem Písma a tradice, a důrazu přístupu reader-response, zdůrazňujícího úlohu čtenáře. Kruhový vztah Písma a tradice je pro Brecka způsob, jak se vymezit vůči směrům, které více akcentují svět čtenáře. Ačkoli Breck považuje přístupy vyzdvihující roli čtenáře za odporující biblickému poselství, je možné zaregistrovat, že mnoho dnešních teologických přístupů (různé teologie osvobození) vychází právě z tohoto principu.

Pravoslavný a evangelikální dialog ve vztahu k Písmu

Breck vidí důraz na tradici především u ortodoxně-katolických křesťanů zdůrazňujících církevní tradici. Je možné předpokládat, že Breck tím míní blízkost pravoslavných a římských katolíků. Jak dokazují některé současné studie pravoslavných teologů, jako např. Theodora Stylianopoulose, Stanleyho Samuele Harakase či evangelikála Granta R. Osborna, můžeme vysledovat sblížování také mezi pravoslavnými křesťany a protestantskými evangelikály. Na hlubší propojení mezi profesorem Stylianopoulosem a evangelikálním křídlem protestantismu upozorňuje v předmluvě jeho knihy *The New Testament: An Orthodox Perspective* Krister Stendahl. Podle Stylianopoulose spojuje obě křesťanské tradice „osvícen-

²⁵ *Tamtéž*, s. 10.

²⁶ *Tamtéž*, s. 10.

²⁷ *Tamtéž*, s. 10.

²⁸ *Tamtéž*, s. 11.

ský konzervativismus“. Stendahl naproti tomu vnímá jako příliš jednostrannou jeho kritiku osvícenského subjektivismu, který Stylianopoulos staví oproti pravdě Písma prohlašující *kdo Bůh je*. V tomto případě profesor Stylianopoulos kladně oceňuje některé evangelikální badatele, kteří si znovu uvědomují význam tradice jako korektivu bláznivého biblicismu.²⁹

Počátek užších vztahů mezi pravoslavnými a evangelikály lze datovat do roku 1990, kdy byla ve Spojených státech založena *Společnost pro studium ortodoxní církve a evangelikalismu* (*Society for the Study of Eastern Orthodoxy and Evangelicalism* – SSEOE).³⁰ Jejím cílem je vzájemné poznávání těchto křesťanských tradic, co se týče historie, učení, uctívání a spirituality. K tomuto poznávání sloužila každoroční setkání, která probíhala v devadesátých letech.³¹ Dalším důležitým okamžikem pro vzájemné sblížení bylo zasedání a kontext Světové rady církví v roce 1991 v australské Canbeře.³² Součástí tohoto shromáždění byla prezentace korejské profesorky Chuang Hyun Kyung na téma *Přijď, Duchu svatý – obnov celé stvoření* (*Come, Holy Spirit – Renew the Whole Creation*). Její proslov byl neobvyklý, a dokonce po mnoha letech provokativní pro svou kontroverznost. Někteří tuto prezentaci vnímali jako pokus o otevření nových horizontů pro křesťanskou víru a její teologii, bez něhož se ekumenismus nemůže rozvíjet správným směrem. Pro ostatní to byl jasný příklad pokusu překročit teologické hranice za přípustnou mez, s čímž si spojovali nebezpečí odchýlení od pravé nauky. Pro ty, kteří Světovou radu církví kritizovali, to byla příležitost pro tvrzení, že ekumenické hnutí je na cestě k rozředění evangelijního poselství. Na druhé straně setkání v Canbeře přispělo k nové iniciativě, která přinesla čerstvý pohled na vývoj uvnitř Světové rady církví, a to konkrétně na dialog mezi evangelikály a pravoslavnými.³³

Lawrence Adams v americkém římskokatolickém časopise *First Things* cituje slova profesorky Kyung: „Ve světě teologie vyslovují teologie osvobození touhu po lidské celistvosti... Znovu čtou Bibli a reinterpretují křesťanskou tradici a teologii ze své zkušenosti útisku a osvobození. Toto je

²⁹ KRISTER STENDAHL, forward in: THEODORE STYLIANOPOULOS, *The New Testament: An Orthodox Perspective. Volume 1: Scripture, Tradition, Hermeneutics*, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1997, s. xii.

³⁰ BRADLEY NASSIF, „Eastern Orthodoxy and Evangelicalism: The Status of an Emerging Global Dialogue“, *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 1, 2000, s. 21–55.

³¹ *Tamtéž*, s. 25.

³² IOAN SAUCA, „Introduction: Why Orthodox-Evangelical Encounter?“, in: TIM GRASS – JENNY ROLPH – PAUL ROLPH – IOAN SAUCA (eds.), *Building Bridges. Between the Orthodox and Evangelical Traditions*, Geneva: WCC Publications, 2012, s. 1–4.

³³ TENY PIRRI-SIMONIAN a HUIBERT VAN BEEK, „Dialogue between Orthodox and Evangelicals: The Story So Far“, in: *tamtéž*, s. 5–18.

doba, kdy bychom měli Bibli číst znovu z perspektivy ptáků, vody, vzduchu, stromů a hor, těch nejobožejších na zemi v dnešní době. Učit se přemýšlet jako hora, změnit zaměření své pozornosti z lidské bytosti na všechno živé bytí se stalo naší ‚zodpovědností‘ vhodnou k přežití.³⁴

Pravoslavný biblista a teolog profesor Bradley Nassif³⁵ vnímá prezentaci profesorky Chuang Hyun Kyung jako heretickou trinitární modlitbu, v níž byla vzývána pohanská ženskost „duchovního božstva“ spíše než Duch svatý trojičního Boha.³⁶ V současném teologickém světě mnoho hlavních protestantských teologií přichází totiž s přístupem *dělán* *teologie* ze zkušenosti člověka a také Boha a teologii popisují ve výrazech lidské zkušenosti. Součástí tohoto přístupu jsou také tzv. *nové teologie*: teologie osvobození, feministické teologie; jejich součástí jsou např. černá teologie, africká, asijská či třídní teologie. Pojetí Boha je v tomto případě zkušeností *from below* (ze spodu), což podle Stanleyho Harakase je přístup, který vypovídá o naprosto odlišném a vzájemně se vylučujícím porozumění Boha. Tento přístup byl znázorněn již zmíněnou korejskou profesorkou, která srovnávala duchy korejské vesnice s Duchem svatým. Jak jsem již zmínil, evangelikální protestantská teologie sdílí stejné stanovisko s ortodoxní teologií v případě těchto nových teologií, a to ve shodném pohledu na porozumění zjevujícímu se charakteru Písma svatého.³⁷

Jak můžeme vidět na slovech Chuang Hyun Kyung a na reakci ortodoxních a evangelikálů, podstatným a základním jádrem napětí je odlišný přístup k Písmu. Zatímco korejská profesorka zdůrazňuje nové čtení Bible, které má brát ohled na potřeby čtenářů a na kontext, ve kterém žijí, obě křesťanské tradice zdůrazňují čtení Písma vycházející ze staleté křesťanské historie a tradice. Společné důrazy evangelikálů a pravoslavných byly a jsou i nadále rozvíjeny i z toho důvodu, že přístupy k Písmu podobné pojetí Chuang Hyun Kyung hrají v současné době stále významnou roli. Právě tzv. hermeneutika třetího světa se vymezuje vůči tradičně chápanému křesťanství, a to jak svým kritickým přístupem k němu, tak svým důrazem na současný kontext. Jak ukáží dále, pravoslavní a evangelikálové se ve vzájemném rozhovoru pokoušejí hledat porozumění v chápání tradice. Což zní paradoxně vzhledem k tomu, že ortodoxní křesťané své pojetí tradice chápou často jako jedinečné.

³⁴ ADAMS LAWRENCE, „The WCC at Canberra: Which Spirit?“, *First Things*, June/July, 1991, <http://www.firstthings.com/article/2007/11/005-the-wcc-at-canberra-which-spirit-17>.

³⁵ BRADLEY NASSIF je zakladatelem Společnosti pro studium Ortodoxní církve a evangelikalismu a hlavním propagátorem dialogu mezi těmito dvěma tradicemi.

³⁶ NASSIF, „Eastern Orthodoxy and Evangelicalism“, s. 27.

³⁷ SAMUEL STANLEY HARAKAS, „Doing Theology Today. An Orthodox and Evangelical Dialogue on Theological Method“, *Pro Ecclesia*, sv. XI, č. 4, Fall 2002, s. 435–462.

V roce 1993 se ve Stuttgartu uskutečnila konzultace pravoslavných a evangelikálů zaměřená především na téma *Bible, raná vyznání a tradice*.³⁸ Jedním z důležitých přínosů tohoto setkání bylo, že evangelikální účastníci potvrdili, že poklad raných otců je jim vlastní, a pravoslavní viděli evangelikální hnutí jako znamení toho, co dělá Duch svatý.³⁹ Nyní zmíním některé důležité body ze společného prohlášení, jež se týkají tématu Písma a tradice: 1. víra v trojjediného Boha Otce, Syna a Ducha svatého a jeho uctívání tak, jak je vyjadřuje nicejsko-konstantinopolské krédo⁴⁰; 2. akceptování Písma svatého jako autority pro víru, život a praxi; 3. evangelium zjevené Bohem, jak je vyjádřeno v prohlášeních raných kréd (týká se to např. nicejsko-konstantinopolského, apoštolského a Athanasiova kréda), jež nemohou být měněna.⁴¹

První dva body mají ještě podrobné vysvětlení: 1. učení sedmi ekumenických koncilů (325–787 po Kr.) je důležité pro pravoslavné. Evangelikální účastníci potvrdili, že učení těchto koncilů je podstatně přítomno v evangelikálním myšlení;⁴² 2. podstata křesťanské tradice. V odpovědi na ortodoxní formulaci nepřetržité tradice církve evangelikálové vysvětlili, že oni rozumí tradici jako křesťanské víře a životu, které přijímají a předávají dál. „Oni se snažili dokázat stejné závěry, strážené a věrně předávané biblickou a apoštolskou vírou budoucím generacím skrze smlouvy a vyznání, jak jsou založeny v Písmu a reflektovány svědectvím Ducha v historii věřícího společenství.“⁴³ Tato reflexe tradice vede evangelikály k otázce vztahu tradice k autoritě a dílu Ducha svatého v životě církve dnes.⁴⁴

Už výše zmíněný Stylianopoulos poukazuje na skutečnost, že Písmo svaté konstituované biblickými spisy, je posvátným záznamem Božího sebezjevení přijatého a předávaného církví po všechny věky; že se čte a používá proto, aby mohlo být hlášáno evangelium. Zároveň oceňuje užitek biblické kritiky a zkoumání jejích výzev. Hlavní důraz však klade na podstatný cíl biblického studia, na vysvětlování teologických pravd a duchovního významu Písma. V tomto smyslu Stylianopoulos vysvětluje název své knihy *Ortodoxní perspektiva*, podle něho v sobě zahrnuje ekumenickou výzvu. Jejím úmyslem je vyjádřit nejen církevní a teologické

³⁸ PIRRI-SIMONIAN a VAN BEEK, „Dialogue between Orthodox and Evangelicals“, in: GRASS – J. ROLPH – P. ROLPH – SAUCA (eds.), *Building Bridges*, s. 8.

³⁹ *Tamtéž*, s. 8.

⁴⁰ *Tamtéž*, s. 9.

⁴¹ *Tamtéž*, s. 9–10.

⁴² *Tamtéž*, s. 10.

⁴³ *Tamtéž*, Nepublikovaná zpráva ze stuttgartské konzultace, s. 3, (poznámky, s. 237).

⁴⁴ *Tamtéž*, s. 10.

zájmy, které se vztahují k Ortodoxii s velkým „O“, ale také ke všem křesťanům, kteří udržují historickou víru církve a chápou sami sebe jako ortodoxní s malým „o“, ačkoli to nutně neznamená, že by se zbavili svého pietistického či fundamentalistického smýšlení.⁴⁵

Z českých autorů se o blízkosti mezi pravoslavnými křesťany a evangelikály zmiňuje Jaroslav Vokoun. Cituje Granta R. Osborna, který se domnívá, že rozdíl mezi jejich hermeneutikou nespočívá v tom, že by se jinak dívali na otázku autority církve a tradice. Ten je spíše v teorii než v praxi, protože pravoslaví klade větší důraz na liturgii jako na prostor, pro který byly biblické spisy určeny. Proto je liturgie kontextem, v němž mají být především čteny.⁴⁶ Toto tvrzení odpovídá již výše zmíněnému Breckovu pojetí propojenosti Písma a liturgie. Pravoslavný důraz na liturgii vidí Breck zároveň jako sebeurčující fakt pro pravoslavnou hermeneutiku oproti ostatním křesťanským konfesím. Breck říká, že každá z křesťanských tradic odpovídá odlišně na otázku, co spojuje (a co tedy činí důležitým) apoštolské svědectví s přítomným životem církve. Odpovědi na tuto otázku jsou ovlivněny konkrétní představou díla Ducha svatého uvnitř křesťanské komunity. Protestantskou pneumatologii považuje Breck za *charismatickou*, kladoucí důraz na duchovní osvětlení jednotlivce v jeho osobním čtení Bible.⁴⁷

Podle Osborna je největší rozdíl mezi pravoslavnými a evangelikály v odlišném chápání bohoslužby. Zatímco ortodoxní bohoslužba má své centrum v liturgii, svátosti a kázání, v němž vědomě navazuje na učení církevních otců, evangelikální bohoslužba je převážně individualistická, a proto je obtížné vytvořit v ní společnou atmosféru. Svoboda se pak často stává náhradou vznešenosti a krásy pravé bohoslužby. Tento bohoslužebný problém je mnohými evangelikály reflektován a mnozí z nich se pokoušejí hledat inspiraci u pravoslavných.⁴⁸ To potvrzuje, že sblížení mezi ortodoxními a evangelikály není pouze záležitostí doktrinální, ale projevuje se i v konkrétních projevech, mezi něž patří i bohoslužba.

I když existují jistá sblížení v otázce tradice, tato otázka vždy v minulosti výrazně odlišovala pravoslavné od evangelikálů. Díváme-li se na otázku

⁴⁵ STYLIANOPOULOS, *The New Testament*, Preface, s. xviii.

⁴⁶ JAROSLAV VOKOUN, „Čtou pravoslavní křesťané Písmo svaté předkriticky?“, in: EDUARD KRUMPOLC – JOLANA POLÁKOVÁ – CTIRAD V. POSPÍŠIL, *Z plnosti Kristovy: sborník k devadesátinám Oto Mádra*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 124–132.

⁴⁷ JOHN BRECK, *The Power of the Word in the Worshipping Church*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1986, s. 31.

⁴⁸ GRANT R. OSBORNE, „The Many and the One: The Interface between Orthodox and Evangelical Protestant Hermeneutics“, *St Vladimir's Seminary Theological Quarterly*, sv. 39, č. 3, 1995, s. 281–304.

tradice z hlediska této odlišnosti, pak je třeba říci, že hlavní odlišnost mezi ortodoxními a evangelikály leží v přesném umístění a porozumění tradici v životě církve. Pravoslavní totiž kritizují důraz *sola scriptura* v post-reformačním protestantismu, který byl podle nich přehnanou reakcí na katolické magisterium. Argumentem pro tuto kritiku je, že pravý význam Písma nemůže být uznán bez tradice. Proto se hermeneutickým kritériem stává církev přítomnosti bez poučení a moudrosti církve minulosti.⁴⁹ Osborne tvrdí, že v této kritice je mnoho pravdy, na druhé straně se ale domnívá, že je důležité si uvědomit, že tradice hraje složitou, ale přece jen určitou roli v evangelikální teologii. Je skutečností, že mnozí naprosto odmítali tradici v reakci na katolické magisterium. Nicméně je nedorozumění si myslet, že někdo může odmítat tradici.⁵⁰

Pro pravoslavnou biblickou hermeneutiku je důležitým tématem, jak církevní otcové přistupovali k Písmu a jak současní pravoslavní teologové tuto otázku diskutují. Tato diskuse vždy začíná s konceptem, se kterým přišel pravoslavný teolog Georges Florovsky, tj. *neopatrstickou syntézou*. Podle Florovského je neopatrstická syntéza úkolem pro ortodoxní teologii. Tento úkol v sobě zahrnuje neoddělitelně kombinovat aspekty doktrinnální integrity a tvořivé teologické vize zakořeněné v životě víry. Výsledkem kombinace těchto dvou aspektů je znovuzískání myšlení církevních otců spíše než jejich pouhé citování. I když sám Florovsky nesleduje hermeneutickou otázku v jejím moderním kontextu, jeho koncept pomohl zajištění historických a kritických standardů jak v patrstické, tak v biblické oblasti.⁵¹ Florovsky je dalek sterilnímu a neměnnému zacházení s biblickými a patrstickými spisy, a proto se chtěl vrátit k širokému a všeobsahujícímu myšlení otců, jež bylo v kontinuitě s minulostí v živé přítomnosti a ve svém hledání pokládalo nové otázky a problémy, jak je oni sami prezentovali církevnímu řádu.⁵²

V posledních letech se také někteří evangelikálové vrací ke svým patrstickým kořenům. Osborne v této souvislosti cituje Roberta Webera, který již v roce 1978 přišel s důrazem biblické a historické víry a tvrdil, že příliš velký důraz na osobní zbožnost vedl k přehlížení církve a svátostí, což vedlo evangelikály ke vzdání se kořenů minulosti s tím, že zdůrazňovali vnitřní a individualistické náboženství. Osborne jako řešení vidí návrat k historické víře, jež je vyjádřena v termínech uctívání a tradice, jak je

⁴⁹ *Tamtéž*, s. 291–292.

⁵⁰ *Tamtéž*, s. 292.

⁵¹ THEODORE G. STYLIANOPOULOS, *Encouraged by the Scriptures: Essays on Scripture, Interpretation, and Life*, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2011, s. 24.

⁵² HARAKAS, „Doing Theology Today“, s. 448.

určuje *pravidlo víry* (znovu definované jako tradice kréda) Ireneia a Tertulliana. Osborne zaznamenává Weberovo volání po nové reformaci, které Weber shrnuje do pěti bodů:

„1. Historická víra a praxe církve musí být oddělena od lidských systémů teologie. 2. Apoštolská tradice, a ne učení o slovní neomylnosti, je aktuálním autoritativním základem pro křesťanskou víru. 3. Autoritativní podstata křesťanské víry, jež má svůj původ v Písmu a nalézá se v raných krédech, je klíčem k interpretaci Písma. 4. Živá církev, ne individualistické přístupy, je pravým příjemcem a ochráncem pravdy, tj. v co církev vždy věřila, učila a předávala v historii, by mělo být nadřazené. 5. Úkolem současné církve je formulovat víru tak, aby zůstala nadále věrná původnímu vkladu.“ Jak Osborne dodává, toto hnutí bylo ve své době kontroverzní v evangelikálních kruzích, ale přesto zůstává stále vlivné.⁵³

Theodore Stylianopoulos vyzývá pravoslavné biblické badatele, aby věnovali větší pozornost a byli vstřícnější k nepatrně odlišným stanoviskům svých římskokatolických a protestantských kolegů. V této souvislosti cituje evangelijní badatele Donalda Bloesche, Gordona Fee⁵⁴ a Jamese I. Packera, kteří jsou podle Stylianopulose v mnohém spřízněni s ortodoxními učenci, mimo jiné v otázce Písma. Tito tři teologové, stejně jako další evangelikální formy *zlaté střední cesty* mezi fundamentalismem a liberálním protestantismem, jsou chápáni jako *neopatristická syntéza* svého druhu uvnitř odlišného protestantského světa. Stylianopoulos připomíná, že by tyto evangelikálové měli znovu promýšlet *církevní princip* tak, jak jej vyjadřuje pravoslavná tradice, což podle něj někteří dělají. Náležet k *principu Písma*, opominout slogany *sola scriptura* a neomylnost, to znamená, že se tito evangelikální učenci ve svých tvrzeních o autoritě Písma a požadavcích na viditelnou aktualizaci evangelijního obsahu a ducha v konkrétním životě církve zdají být dokonce někdy více patrističtí než mnozí ortodoxní učenci. Ti patristické dědictví chápou podle Stylianopulose často jako svůj vlastní odkaz.⁵⁵

Stylianopoulos rozebírá přístup evangelikálního teologa Jamese Packera, jenž je pro něj vodítkem pro sblížení mezi evangelikály a pravoslavnými. Jedním ze základních společných východisek je kritika moderní hermeneutiky. Jak Stylianopoulos uvádí, podle Packera je hlavním problémem moderní hermeneutiky postupné přesunutí důrazu na subjektivitu. Tento

⁵³ OSBORNE, „The Many and the One“, s. 292–293.

⁵⁴ V češtině tomuto autorovi vyšla společně s DOUGLASEM STUARTEM kniha *Jak číst Bibli s porozuměním*, Praha: Návrat domů, 1997, ve které představuje kromě jiného svá hermeneutická východiska.

⁵⁵ STYLIANOPOULOS, *The New Testament*, s. 227–228.

vývoj Packer datuje do období od Schleiermachera, kdy začíná odklon od klasické křesťanské myšlenky, že Písmo poskytuje pravou poznávací znalost a instrukce od Boha a o Bohu.⁵⁶ Packer nebere na lehkou váhu kulturní vzdálenost mezi dnešním a biblickým člověkem v záležitostech týkajících se stylů, postojů a předpokladů.⁵⁷ V tomto případě kladně hodnotí Gadamera v jeho tvrzení, že odstup musí předcházet splývání kulturních horizontů, díky čemuž může dojít jednak k porozumění Písmu v jeho vlastních pojmech a jednak mu dovolí svým vlivem rozšířit nebo přeprocovat naše vlastní horizonty.⁵⁸ Další Stylianopoulousem citovaný evangelikální teolog Donald Bloesch, považující Gadamera za představitele současné hermeneutiky, chápe Gadamerovo překonání odstupu mezi textem a čtenářem skrze splývání horizontů odlišně. Hovoří o změně vykladačova horizontu v setkání s Boží milostí, která začíná uvnitř interpreta jako zcela nový horizont.⁵⁹ Bloesch se shoduje s Packerem v tom, že nabízí alternativu ke Gadamerově splývání horizontů. Zatímco Gadamer hovoří o splývání historicky oddělených světů lidského myšlení, Packer předpokládá setkání s odhaleným myšlením neměnného Boha, jehož myšlení a cesty nejsou nikdy stejné jako padlého lidstva v jakékoli době a v jehož rukou každá lidská bytost musí pochopit, lépe nebo hůře, jak ji jeho vlastní volba určuje, zatímco on zůstává na věky.⁶⁰ Správnou aplikací biblických znalostí není podle Packera pouze racionální proces, svou úlohu má také Duch svatý jako „velký hermeneut“, který nás vede a osvětluje v biblickém studiu výkladem Božího slova v našich myslích a srdcích.⁶¹

Stylianopoulos vidí shodu mezi pravoslavnými a evangelikály v důrazu na současnou autentickou zkušenost Krista podpořenou jejími charakteristickými osobními stránkami, jež ale nemohou být odděleny od apoštolské soustavy biblické pravdy, která neplodí jiné ovoce, než je ovoce Ducha dosvědčené Písmem. I když se od sebe liší, nelze poznávací a proměňující dimenzi Božího slova od sebe oddělit. Základním východiskem pro ortodoxní křesťany a evangelikály je podle Stylianopoulosa takzvaný *církevní princip*, z něhož může vyrůst vzájemná podpora těchto dvou křesťanských tradic v podstatných věcech, mezi něž patří jejich jednomy-

⁵⁶ *Tamtéž*, s. 227–228.

⁵⁷ *Tamtéž*, s. 230.

⁵⁸ *Tamtéž*, s. 230.

⁵⁹ DONALD G. BLOESCH, *Holy Scripture: Revelation, Inspiration and Interpretation*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1994, s. 202.

⁶⁰ *Tamtéž*, s. 340–341 (poznámky s. 82 cit. z JAMES I. PACKER, „Infallible Scripture“, in: *Scripture and Truth*, D. A. CARSON a JOHN D. WOODBRIDGE (eds.), Grand Rapids, MI: Zondervan, 1983, s. 325–356).

⁶¹ STYLIANOPOULOS, *The New Testament*, s. 231.

slná shoda na tradičním křesťanském učení, jež je souhrnem trvalé biblické pravdy. Jejich teologické závazky současně s dnešními okolnostmi je, podle Stylianopoulose, přivádí dohromady ke společnému svědectví a společné biblické hermeneutice, která jde za Schleiermachera a Gadamera a za většinu současných hermeneutických teoretiků, včetně takzvané nové literární kritiky operující uvnitř systému nových hermeneutických pokusů.⁶² Mezi ně bychom mohli zařadit i různé proudy teologie osvobození.

Je překvapivé, že jak evangelikálové, tak pravoslavní vidí jako jeden z cílů své kritiky Gadamerovu hermeneutiku, jež se snaží zdůraznit a obhájit roli tradice ve vztahu mezi textem a čtenářem v překonání odstupu mezi nimi ve splývání horizontů. Zdá se, že opomíjí Gadamerovu roli tradice ve výkladu, která je pro obě křesťanské tradice tak důležitá a jež by měla spíše vést ke kladnému ocenění Gadamerova přínosu. Spíše však z evangelikální (a potažmo i pravoslavné) kritiky Gadamera vyplývá nedůvěra ve filozofickou hermeneutiku jako celek. To má za důsledek, že jsou přehlíženy podstatné společné důrazy, které tyto dvě křesťanské tradice spojují s Gadamerem.

Závěr

Záměrem článku bylo představit pravoslavný přístup k Písmu a ukázat, jak jej pravoslavná tradice vnímá. Důležitým rysem pravoslavného pojetí je tzv. *církevní princip*, což znamená, že zdůrazňuje především církevní čtení Písma. Pravoslavná tradice toto své čtení považuje mnohdy za výlučné a staví jej proti pojetí ostatních křesťanských tradic. Tento postoj však vyvolává otázku, zda přístup pravoslavné tradice není pouze odrazem snahy o její vlastní sebepochopení. Ukazuje se totiž, mj. na dialogu s evangelikálními křesťany, kteří až donedávna patřili mezi nejvíce vzdálené křesťanské tradici, že výlučnost pravoslavné tradice není tak jednoznačná, jak se mnozí domnívají. Témata jako Písmo a tradice a s tím spojené apoštolské dědictví totiž není vlastní pouze pravoslavným, ale i ostatním křesťanským tradicím. K tomuto poznání však evangelikálové a pravoslavní byli do jisté míry donuceni okolnostmi, a to mimo jiné díky rostoucímu vlivu takzvaných teologií osvobození, jež často zdůrazňují nutnost reinterpretace křesťanské tradice a maximální ohled na potřeby současného

⁶² *Tamtéž*, s. 232.

čtenáře. Společná vymezení se pravoslavných a evangelikálů vůči těmto novým teologiím je přivádí k poznání, že mají více společného, než se v minulosti domnívali.