

Obsah

Evangelíci v Třetí říši.....	99
Petr Macek	
Nábožnost a bezuzdnost jazyka – Jak 1,26.....	125
Július Pavelčík	
Stručné dějiny Bible v Rusku.....	148
Anatolij A. Alexejev	
O falešných nadějích a jedné neúspěšné misi: Thomas Müntzer v Praze.....	172
Thomas T. Müller	
Ekonomika života: Ekumenický koncept zo stredoeurópskej perspektívy.....	189
Pavol Bargár	
Rejstřík ročníku 24 (2018).....	203

Evangelíci v Třetí říši

Petr Macek

Protestants in the Third Reich The anniversaries of both the ending of the WWI and the establishing the State of Israel remind us of the unfortunate development in Europe that separated these two events. The defeat and the postwar humiliation of Germany made easy the outburst of nationalism and racism connected with the arrival of Hitler and the victory of his party. It appeared that the majority of the German Protestants of the Lutheran background embraced it and this led to the *Kirchenkampf*, the struggle between the German Christians and the Confessing Church for the orientation of the German Protestant church. While some leading churchmen and theologians opposed the regime and the implementation of the Aryan Clauses in the public life of Germany that it promoted, others welcomed it and even used their scholarship to defend it theologically. The examples of biblical scholars like Gerhard Kittel or Walter Grundmann and of systematic theologians like Paul Althaus and Emanuel Hirsch show in some detail how Bible and theology can be misused for ideological purposes that represent the total reverse of what these tools are meant to serve.

Osmičková výročí zahrnují i dvě, která se naší země dotýkají jen svým společensko-dějinným významem. 11. listopadu 2018 uběhne sto let od formálního zakončení první světové války, kdy „Ústřední mocnosti“ zastoupené v závěru už jen osamoceným Německem byly nuceny podepsat příměří. Důsledky války zahrnuly zánik německého císařství a na jeho území vznik parlamentního státního útvaru, tzv. Výmarské republiky. 14. května 2018 uplynulo sedmdesát let od vzniku Izraele jako nezávislého státu na území Palestiny jako jednoho z důsledků porážky nacistického Německa, odpovědného za genocidu Židů v průběhu druhé světové války. Má s těmito událostmi něco společného církev, resp. některá její tradice či konfese? Zde může něco napovědět pohled do období, které ona obě výročí od sebe dělí.

Kirchenkampf: Němečtí křesťané a Vyznávající církev

Němečtí evangelíci byli k Výmarské republice většinou vlažní a na prvním Kirchentagu po válce v roce 1919 to dávali zřetelně najevo. Když se Hitler a jeho nacionální socialisté (NSDAP) dostali v lednu 1933 k moci, postoj většiny zemských protestantských církví, především luterských, byl naopak vstřícný. Hitler ve svém programu vyjádřeném v *Mein Kampf* proklamoval

náboženskou neutralitu svého hnutí. Volal pouze po „pozitivním křesťanství“. Zdůrazňoval, že jeho vládnoucí strana vidí v obou hlavních křesťanských konfesích nejdůležitější faktor pro zachování národní identity. Bude tak proto respektovat smlouvy, které byly v jednotlivých zemích říše s církví uzavřeny. Práva věřících nebudou porušována. Na oplátku ovšem očekává, že národní a morální obnova německého národa, která je úkolem jeho vlády, bude ze strany církve kladně hodnocena a podporována.

Můžeme se ptát, zda ona luterská vstřícnost vůči Hitlerovi nebyla motivována – aspoň podvědomě – snahou nepromarnit příležitost, která už se nemusí vrátit, jak o ní mluvil Luther v roce 1524:

Dáme-li si tuhle příležitost ujít, aniž bychom vzdali díky a chválu, bojím se, že budeme muset projít temnotami z nehorších. Milí Němci, opatřete se vším potřebným, dokud máte trh pod svými okny. Sklízajte, dokud svítí slunce a je pěkně... Boží slovo a milost jsou jako prška, která se rychle přežene a nevrací tam, kam už jednou sprchla. A vy, Němci, si nenamýšlejte, že ji budete mít vděčně. Nevděk a pohrdání jí nedovolí zůstat. Kdo můžeš rozumět, pochop. Líné ruce nebudou mít co sklízet.¹

Přesvědčení, že nacismus se svým antisemitismem navazoval na ideje Martina Luthera, šířili po válce v Německu působící americký žurnalista William J. Shirer, spisovatel Thomas Mann a mnozí další.² Těžko můžeme pochybovat o tom, že „zvrhnutí státní moci“ v takových rozměrech, na jaké mělo dojít za novodobých totalitních režimů,“ bylo „vcelku mimo Lutherův obzor“,³ můžeme však souhlasit i s Hromádkovým soudem z roku 1934, který s odkazem na své články k Lutherovu jubileu konstatuje, že by

1 M. Luther, *Weimarer Ausgabe* 15, 32. Cit. u Amedeo Molnár, *Na rozhraní věků*, Praha 1985, 243.

2 Sr. W. J. Shirer, *The Rise and Fall of the Third Reich*, New York 1960. Česky *Vzestup a pád třetí říše*, Brno 2004; T. Mann (Die drei Gewaltigen, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Frankfurt 1984. „Je těžké pochopit chování většiny německých protestantů během prvních let nacistické vlády,“ píše Shirer, „pokud si neuvědomíme dvě věci: jejich vlastní historii a vliv Martina Luthera. Velký zakladatel protestantství byl vášnivým antisemitou a pevně věřil v absolutní poslušnost politické autoritě. ... (V) žádné jiné zemi (s výjimkou carského Ruska) nebylo duchovenstvo tradičně tak naprosto servilní ve vztahu k politickým vůdcům státu. (*Vzestup a pád*, 90; 118.).

3 Martin Wernisch (v odkazu na vyjádření B. Lohse, *Luther*, München 1982, 213), *Politické myšlení evropské reformace*, Praha 2011, 82. Luthera jako potenciálního odpůrce Hitlera líčí především Uwe Siemon-Netto, *The Fabricated Luther: Refuting Nazi Connections and Other Modern Myths*, St. Louis 2007. Sr. týž, „Luther and Hitler: Friends or Foes?“, *Dialog* 35/3, 1996, 88–192.

nemohl „prohlásit, že mezi dnešními církevními událostmi v něm. evangelictví a Lutherovou reformací není *žádné* souvislosti“. ⁴ Karl Barth pak popudil mnohé luterány, když ve svém dopise jednomu faráři z roku 1939 konstatoval, že „hitlerismus prokázal, že omyl Martina Luthera stran vztahu mezi zákonem a evangeliem a mezi civilním a církevním řádem přivodil ideologickou transformaci a konsolidaci přirozeného německého pohanství, místo aby je ohraničil a omezil“. ⁵

Nacionalistické hnutí za čistotu árijské rasy, jehož cílem bylo vyloučit Židy ze všech vedoucích profesí a zbavit je tak s nimi spojených práv a výhod, existovalo v Německu už od osmdesátých let devatenáctého století. Po porážce Německa v roce 1918 a zejména po nástupu Hitlera sílilo a zenitu dosáhlo v dubnu roku 1933. Již 1. dubna započal ekonomický bojkot židovských obchodů a 7. dubna byl německým parlamentem vyhlášen Zákon na znovuoustavení profesní občanské služby s jeho árijskou klauzulí. Třetí článek tohoto zákona, tzv. árijský paragraf, vyzýval k penzionování všech státních úředníků, kteří jsou neárijského původu (s výjimkou těch, kdo byli v této službě už 1. dubna 1914, a těch, kdo za světové války bojovali za německou říši či její spojence nebo jejichž otcové nebo synové byli ve světové válce zabiti). V následujících měsících a letech byla árijská klausule rozšířena na všechny hlavní oblasti odborného studia a praxe a vyloučila Židy ze všech vedoucích profesí. To se týkalo i všech pokřtěných Židů, kteří vykonávali duchovenskou službu v evangelické církvi.

Na přelomu devatenáctého a dvacátého století se v nacionalistické atmosféře tehdejšího Německa v určitých kruzích otázka, zda je křesťanství díky své spojitosti s židovstvím pro Němce vůbec vhodné náboženství. S nástupem Třetí říše se ještě vyostřila: Názor, že snad Ježíš ani Židem nebyl, zastávali někteří badatelé (de Lagarde, Fichte) již v 19. století, zpopularizoval jej však prvně Houston Steward Chamberlain v knize *Základy devatenáctého století* (Foundations of Nineteenth Century) z roku 1901. ⁶

Už před rokem 1933 se mezi německými protestanty ohlásilo hnutí, které kombinovalo křesťanskou víru s národně socialistickou ideologií – „Němečtí křesťané“ (Deutsche Christen). Ti záhy vyhlásili, že pro Němce je

4 J. L. Hromádka, „Hanobení Luthera?“, *Křesťanská revue* VII, 1934, 89.

5 K. Barth, *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zollikon-Zürich 1945, 113. Více k celé této problematice viz P. Macek „Problematické aspekty Lutherova odkazu“, *SaT* 30 (2018/1), 89–111.

6 Srv. H. S. Chamberlain, *Základy devatenáctého století*, Praha 1910.

církev společenstvím věřících, kteří mají bojovat za křesťanské Německo. Jejich cílem se proto stala „jedna německá národní evangelická církev“. Kristus byl vnímán jako předobraz Adolfa Hitlera a ten byl zase prezentován jako zosobnění Martina Luthera.⁷ Kulturním podhoubím tohoto „německého hnutí křesťanské víry“, jak se sami charakterizovali, bylo vše, co bylo Němcům tradičně blízké: ideál lidové církve, křesťanský antijudaismus, rasový antisemitismus, antidogmatické, romantické pojetí víry, mužský šovinizmus. Teologické a etické otázky křesťanství byly hnutím vzdálené.

Jedna frakce tohoto hnutí hodlala jít ještě dál. Její příslušníci byli odhodláni vypudit z německé církve všecko „židovské“. Při pokusu o křesťanské teologické ospravedlnění nacismu a sblížení symbolů obojího hnutí došlo také záhy na snahu o eliminaci Starého zákona z křesťanského slovníku a o prezentaci Ježíše jako árijce, jehož cílem bylo vymícení židovství. Přejaté hebrejské výrazy musí být z liturgie odstraněny. Toto odhodláni kulminovalo na masové demonstraci v berlínské sportovní hale 13. listopadu 1933, kdy hlavní řečník, berlínský učitel Reinhold Krause, vyhlásil v přednášce nazvané „Luthерово lidové poslání“ (Völkische Sendung Luthers) před dvaceti tisíci posluchači totální boj proti „dekadentním židovským elementům“ protestantské víry a Starý zákon vylíčil jako sbírku příběhů o prodejících dobytka a kuplířů.⁸ To bylo i na mnohé „německé křesťany“ moc, ale žádný obrat v hnutí nenastal. Naopak, árijské zákony představovaly vodu na jejich mlýn.

Opozice vůči tomuto trendu však na sebe nedala dlouho čekat. Z podnětu několika venkovských farářů rozeslal berlínský pastor Martin Niemöller do církví výzvu, na jejímž základě se zformoval „nouzový farářský svaz“ (Pharrernotbund), do něhož se během čtyř měsíců přihlásila téměř polovina německých evangelických farářů.⁹ Situace se vyhrotila po obec-

7 Durynský vůdce Německých křesťanů farář Siegfried Leffler hlásal: „Nemůžeme myslet na Adolfa Hitlera bez Martina Luthera“. (Srv. S. Leffler, *Christus im dritten Reich der Deutschen: Wesen, Weg und Ziel der Kirchenbewegung „Deutsche Christen“*, Weimar 1935, 75.) Jeho kolega Julius Leutheuser zase viděl u Hitlera „nástup stejných obrodných sil, jimiž kdysi disponoval Kristus“, a proto „důvod k radosti, že konečně se lze obětovat za něco, co po nás zůstane“. (Cit. S. Heschel, *The Aryan Jesus*, Princeton/Oxford 2008, 283.)

8 V té souvislosti se obořil i na „dialektickou teologii od Pavla po Bartha“. (Srv. D. Schmidt, *Martin Niemöller*, Stuttgart 1960, 104.)

9 Jakýsi „střední proud“ tvořila formace tzv. Mladých reformátorů (z teologů „krize“ se k ní hlásil Friedrich Gogarten) – pokus smířit věrnost reformaci s uznáním nové společenské reality.

ných volbách do sjednocené evangelické církve (*Deutscher Evangelischer Kirchenbund*) 23. července 1933. Němečtí křesťané zde získali tři čtvrtiny hlasů a většina církevní administrativy se ocitla v jejich rukou. Do čela církve zvolený „říšský biskup“ Ludwig Müller vyhlásil v lednu 1934 zákaz jakýchkoli politicky zaměřených kázání. Vůdci „nouzového svazu“ to zamítli, ale jejich pokus dosáhnout odvolání Müllera během schůzky zástupců zemských církví s Hitlerem neuspěl. Naopak, vůdci odporu byli následně obviněni z vlastizrady. Sám Niemöller se při příležitosti oné schůzky dostal s Hitlerem do prudkého sporu stran role a úkolu církve a to mu Hitler nikdy neodpustil. Byl suspendován, oficiálně penzionován a později se stal takřkajíc Hitlerovým „osobním vězněm“.

Karl Barth už v červenci 1933 zmapoval teologickou situaci v říši ve stati „Teologická existence dnes“, která se stala jakýmsi programovým prohlášením a úvodním příspěvkem časopisecké řady téhož jména.¹⁰ Její text se stal jedním z východisek hnutí odporu a odstartoval vlastně nástup „Vyznávající církve“ (*Bekennende Kirche*). Podle Bartha byla spolupráce s církevním „režimem“, který 6. září přijal árijský paragraf, „mlčením ve chvíli nástupu hereze“.¹¹ „Viděl jsem,“ konstatuje později, „že Němci začínají uctívat falešného Boha“.¹² Přesto ještě na podzim roku 1933 plédoval proti vystoupení z církve ovládané Německými křesťany, ovšem s tím, že jedinou možnou „spoluprací“ je *protest*.

V některých zemských církvích uzrál mezitím pocit, že událostem je třeba čelit nějakým vyznavačským činem. Synod evangelických reformovaných církví, který se sešel v lednu 1934 v sídle reformované církve v Barmen-Gemarke, požádal Bartha, aby načrtl obsah vyznavačského vyhlášení, které by takové zadání plnilo. Na konci jara 1934 proběhlo v Barmen-Gemarke setkání zástupců evangelických církví, které se stalo klíčovým bodem nastalého „Kirchenkampf“ – zápasu o německou evangelickou církev. Zde bylo po určitých úpravách jednomyslně přijato teologické vyhlášení (*Erklärung*), formulované Barthem už v půli května na jeho setkání s luterskými zástupci ve Frankfurtu. I když na přání někte-

10 K. Barth, „Theologische Existenz heute!“, *Theologische Existenz heute* (dále *TEH*) 1 (1933).

11 K. Barth, „Reformation als Entscheidung“, *TEH* 3 (1933), 3.

12 K. Barth, *Letzte Zeugnisse*, Zürich 1969, 34

rých účastníků nešlo přímo o „vyznání víry“, později bylo vždy chápáno jako vyznavačský text *sui generis*.¹³

„Barmenská deklarace“ nepředstavovala jen dokument odporu proti totalitnímu státu, ale pro mnohé byla svým způsobem sumou celé reformační teologie. Její první teze odmítla každé učení, dle kterého by církev měla za zdroj svého zvěstování uznat krom tohoto jednoho Slova Božího i jiné události a mocnosti, postavy a pravdy, než je Ježíš Kristus.¹⁴ Její kontext byl ovšem politický, implikoval nepřekročitelné meze jakékoli legitimní světské autority, a i když se v ní o Židech přímo nemluvilo, reflektovala i ohrožení integrity církve jako nositele evangelijní zvěsti tváří v tvář „židovské otázce“. Druhá teze odmítla jako falešné učení názor, dle kterého existují oblasti našeho života, ve kterých bychom nepatřili Ježíši Kristu, ale jiným pánům. Třetí teze vyhlásila, že církev nemůže přenechat formování své zvěsti a svých řádů ani vlastní svévoli, ani právě vládnoucím svetonázorovým a politickým přesvědčením. To účastníci synodu chápali jako odmítnutí árijského paragrafu. Mnozí tak chápali i pátou tezi, odmítající „falešné učení, dle kterého by stát měl a mohl, nad rámec svého zvláštního poslání, být jediným a totálním určením lidského života a určoval by tedy i církev“. Ještě před Barmen odmítli árijský paragraf kromě Bartha výslovně i Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann nebo Heinrich Vogel. Pro Bartha i Bonhoeffera to byl *status confesionis*.¹⁵

I když na samém synodu signatáři obvinění ze zakládání nové církve odmítli, jejich vůdci se vzniku nové formace nejen otevřeli, ale záhy vyhlásili, že Vyznávající církev je jedinou opravdu německou národní církví.¹⁶ Je

13 Jednota trvala jen krátce – už 11. června vyhlásili erlangenští luteráni vedení Wernerem Elertem a Paulem Althausem Anschbacher Ratchlag proti Barmen. (K tomu viz níže.)

14 Srv. „Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche“, in: K. Barth, *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, Zürich 1984, 1–5. Český překlad vyšel v *Křesťanské revui* LI/5 (1984), 111–112 (přel. M. Prudký); přetištěn in: B. Lohse, *Epochy dějin dogmatu*, Jihlava 2003, 194–195.

15 Ruth Zerner ovšem poznamenává, že i někteří čelní představitelé Vyznávající církve chovali tradiční „teologické“ předsudky vůči židům a výjimkou v tom nebyl kolem roku 1933 ani Bonhoeffer (Viz „Church, state and the Jewish question“, in: *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge 1999, 190–205.

16 Testem tohoto sebezepochopení se stalo ekumenické hnutí, konkrétně konference „Obecného koncilu pro Život a dílo“ v dánském Fanø v srpnu 1934. Vyznávající církev byla nejprve pozvána jako druhá německá evangelická církev, ale později konference na Bonhoefferův popud uznala Vyznávající církev za jediného právoplatného zástupce.

jasné, že v Kirchenkampfu jako konfliktu mezi árijským křesťanským hnutím a Vyznávající církví šlo o základní teologickou orientaci evangelické církve a o to, kdo bude mít v protestantském Německu za Hitlera hlavní slovo. Nešlo tedy, alespoň primárně ne, o politickou rezistenci vůči nacionálnímu socialismu jako takovému.¹⁷

V polovině třicátých let získali Němečtí křesťané kontrolu nad několika regiony. Nacistické úřady církevní opozici pronásledovaly již od roku 1933. Barth, který odmítl složit přísahu věrnosti Hitlerovi, byl roku 1935 zbaven svého místa na univerzitě v Bonnu a musel se vrátit do Švýcarska. Niemöller byl definitivně zatčen v létě 1937 a poslán do koncentračního tábora v Sachsenhausenu, z něhož byl osvobozen až během invaze spojenců v roce 1945. Bonhoeffer, který jako pastor Vyznavačské církve ve Finkenwalde patřil k jejímu radikálnímu křídlu a zúčastnil se odboje proti Hitlerovi, byl po svém zatčení uvězněn v Tegel, později odeslán do koncentračního tábora v Buchenwaldu a nakonec do tábora ve Flossenburgu, kde byl před koncem války popraven.¹⁸

Luterští teologové nacismu a antijudaismu

Teologů, kteří se zapletli s nacismem a zcela konkrétně i s „židovskou otázkou“, byla řada. Patřili k nim i známí biblisté a systematici, nezpochybnitelné autority ve svých oborech. Představme si aspoň ty nejrespektovanější z nich.¹⁹

Biblisté

Novozákoník *Gerhard Kittel* (1888–1948) byl expertem na judaismus a Nový zákon studoval a interpretoval ve světle jeho židovských kořenů. Prostředí, v němž vyrůstal, reprezentovalo nejlepší německé akademické

17 V říjnu následuje druhý synod Vyznávající církve v Dahlemu (Niemöllerově sboru), vyjasňující barmenské teze po církevně-právní stránce.

18 Kirchenkampfu bylo věnováno mnoho studií. Srv. např. Doris L. Bergen, *Twisted Cross*, Chapel Hill/London 1996, Kurt Meier, *Der Evangelische Kirchenkampf*, I–III, Göttingen 1976–84, Wolfgang Scherffin, *Junge Theologen im »Dritten Reich«*, I–III, Neukirchen-Vluyn 1989–1994, Klaus Scholder, *The Churches and the Third Reich*, I–II, Philadelphia 1987–88, H. E. Tödt, *Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes*, Gütersloh 1997.

19 Vycházím především z dokumentů, které shromáždili Robert P. Ericksen (*Theologians Under Hitler*, New Haven/London 1985) a Susanne Heschel (*The Aryan Jesus*, viz pozn. 7).

a křesťanské hodnoty. Jeho otec, Rudolf Kittel, byl věhlasný starozákonník a v letech 1917–19 byl rektorem univerzity v Lipsku. Mladý Kittel se jako učitel a badatel na univerzitách v Kielu, Lipsku, Greifswaldu a Tübingenu zabýval především židovstvím v době raného křesťanství. Byl respektovaným vědcem, za kterým přicházeli studenti z celé Evropy i Ameriky. Proslavil se především jako vydavatel monumentálního slovníku *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Starozákonní literatury si cenil a Ježíšovy židovské kořeny v té době nepopíral.

K jeho známým dílům, v nichž tuto pozici zastával, patří *Ježíš a rabíni* (Jesus und die Rabbiner) z roku 1914, *Problémy palestinského pozdního židovství a raného křesťanství* (Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum) z roku 1926 či v témže roce vydané dílko *Ježíš a Židé* (Jesus und die Juden), určené především mládeži. V návaznosti na v té době hojně probíranou otázku Ježíšova židovství připouštěl, že jestli byl Ježíš Galilejcem, tak v jeho žilách mohly kolovat i kapky nežidovské krve, zároveň však ujišťoval, že nade vši pochybnost tu bylo i mnoho „opravdové semitské krve“.²⁰ Ježíšovo Kázání na hoře vykládal podle tradičního luterského modelu jako absolutní, a proto nesplnitelný požadavek, který nemá být morálním vodítkem, ale má hříšného člověka dovést k jeho Spasiteli.

Již ve dvacátých letech však ve svých přednáškách často zabrousil do politiky a popisoval Německo jako churavějící zemi, za jejíž bídu nemůže jenom válka, ale sekularismus, materialismus a náboženský socialismus jako produkty osvícenství. Dekadenci ohrožující Německo podle něho ilustrují současné filmy, divadlo, prostituce, šíření pohlavních nemocí, rozvody a rozmáhající se zločinnost. V roce 1933 vstoupil do národně sociální strany (NSDAP) vedené Adolfem Hitlerem na základě přesvědčení, že se jedná o lidové (völkisch) hnutí obnovy založené na křesťanském morálním základě.²¹ Stal se zároveň spoluzakladatelem *Říšského institutu pro dějiny nového Německa*, kde se později spolu s dalšími „experty“ vydatně angažoval zejména v *Badatelské sekci pro židovskou otázku* (Forschungsabteilung Judenfrage). Jeho úkolem bylo poskytnout v boji proti židovstvu jako zbraň národně-socialistickou vědu, tj. vědu, jež „sleduje náš světonázor v pohledu

²⁰ *Jesus und die Juden*. Reprint in: R.R. Geis a H.-J.Kraus (eds.), *Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christliche Begegnung aus Jahren 1918–1933*, München 1966, 185.

²¹ G. Kittel, *Die Judenfrage*, Stuttgart 1933, 8.

i v postoji, a tak umožňuje opravdu svobodné bádání“.²² Je pochopitelné, že tento Institut, jehož slavnostního otevření v roce 1936 se zúčastnil i Rudolf Hess, měl plné požehnání ze strany NSDAP. Kittel neváhal přispět poukazem na historické zločiny židovstva i do periodika *Archiv pro židovskou otázku* (*Archiv für Judenfragen*) vydávaného s podtitulem „Časopis pro intelektuální podrobení židovstva“ Goebbelsovou *Antižidovskou Akcí* (*Anti-Jüdische Aktion*). Tato jeho činnost byla režimem zaměřeným na devastaci židovské populace v Německu pochopitelně velmi ceněna.

Již před nástupem nacismu charakterizoval Kittel židovstvo jako sice vyvolený, ale neposlušný, a proto zavržený národ, vůči němuž je třeba být v „metafyzicky nezbytné opozici“. V letech 1933–44 publikuje Kittel texty plné nenávisti a pomluv na adresu Židů a zcela vstřícné vůči protižidovské politice nacionálního socialismu. Již v roce svého vstupu do NSDAP publikuje *Židovskou otázku* (*Die Judenfrage*), původně proslov přednesený na univerzitě v Tübingenu a věnovaný politické otázce budoucnosti Židů v Německu. Z možností, které zde nastínil – vyhlazení, přemístění do Palestiny, asimilace a status „hostů“ – upřednostnil tu poslední, neboli segregaci Židů od těch, mezi nimiž žijí. Domníval se, že i sami zbožní Židé by toto řešení měli umět přijmout. Byla to podle něj v současné německé situaci jediná možnost a také důvod k podpoře politiky nacismu. To je hnutí, kde není rasový problém zlehčován a vysmíván jako něco nevědeckého.²³

Nábožensky založená židovská politika není podle Kittela žádným vulgárním rasismem, protože vychází z pohledu samotného Ježíše: Nikdy nebyl nad světovým židovstvem a jeho touhou po moci vyhlášen tak zdrucující soud jako v Ježíšově hořekování nad pokryteckými „zákoníky a farizeji“, kteří „obcházejí moře i zemi“ (Mt 23,15), a nikdy nebylo židovské náboženské privilegium charakterizováno tak negativně, jak to činí Ježíš u Jana 8,40–44.²⁴ Opozice vůči Židům má proto podle Kittla solidní křesťanský základ. Nejde přitom o otázku jednotlivých Židů, ale židovstva jako takového, židovského lidu (*Volk*). Je tudíž v pořádku, že se administrativní opatření proti Židům týkají i Židů, kteří se stali křesťany. Opravdový židovský křesťan je Kittelovi křesťanským bratrem, ale to nezna-

22 Kittelova reklama na obálce *Forschungen zur Judenfrage*. Sv. 8. Cit. in: *Theologians Under Hitler*, 34.

23 *Die Judenfrage*, 13.

24 G. Kittel, *Meine Verteidigung* (revidovaný rukopis z listopadu/prosince 1946), Archiv tübingské univerzity, 1–2. Cit. in: *Theologians Under Hitler*, 42

mená, že mu je i německým bratrem. Křesťany pak varuje, aby tento boj nepoškozovali nějakou domněle křesťanskou útlou: Je-li cíl boje správný, pak křesťanovo místo je v jeho přední linii.²⁵

Opatření proti Židům nejsou tak podle Kittela despotickou brutalitou a barbarstvím, ale ryze politickým činem vycházejícím z historicky střízlivé rozvahy. Vůdce tím ustavil německý národ (*Volk*) jako první národ v moderních dějinách, který postavil židovský problém na zcela nový základ. S tím, že lidé ztrácejí pro svůj židovský původ svá zaměstnání, že přicházejí o svůj majetek a jsou nuceni se vystěhovat, neměl tento křesťanský badatel očividně žádný problém. V roce 1939 přednáší s podporou svého Institutu v Berlíně o dějinném pozadí židovského rasového míšení a svou řeč končí oslavou Hitlera a nacionálního socialismu jako spásných sil, které zastavily proud židovské infiltrace.²⁶

Kittel byl nepochybně přesvědčen, že k luterskému pravověří patří respekt vůči mocenským autoritám stůj co stůj.²⁷ V roce 1934 píše Karlu Barthovi jménem „národně socialistických teologů ve Württembergu“, kteří uvěřili, že souhlas se státem a Vůdcem je poslušností vůči Božímu zákonu, a ironicky tuto servilnost vůči současnému režimu obhajuje citací výroku apoštola Pavla z 1K 9,20: „Židům jsem byl židem, abych získal židy“.²⁸ Kittel měl na mysli protikřesťansky orientované nacisty, na které tato vstřícnost ze strany části německé evangelické církve neudělala žádný dojem. Zároveň se ovšem domníval, že jde o principiálně správný postoj a že všichni poctiví a zbožní Židé by měli se základním programem tohoto očistného hnutí souhlasit. Byl proto popuzen, když známý židovský myslitel Martin Buber tuto diskriminaci a hanobení Židů rázně odmítl.²⁹

Když byl Kittel po porážce Německa zatčen a v rámci denacifikačního programu vyslýchán, hájil se poukazem na svou čistě křesťanskou motivaci, totiž obranu církve, a na vědeckou metodu, již k této obraně zvolil.

25 G. Kittel, *Die Jugendfrage*, 69.

26 G. Kittel, *Die historische Voraussetzung der Jüdischen Rassenmischung*, Hamburg 1939, 40n.

27 Ještě roku 1947 píše Kittel jednomu svému příteli na adresu Martina Niemöllera, který po válce volal církev k větší politické odpovědnosti, že to podle něho není ten pravý člověk pro tiché a řádné budování církve: Je neukázněný a impulzivní a příliš podléhá neluterskému vlivu Karla Bartha. (Cit. in: *Theologians Under Hitler*, 209, p. 109.)

28 Cit. in: E. Wolf, *Kirche im Widerstand? Protestantische Opposition in der Klammer der Zweireichenlehre*, München, 1965, 102.

29 *Theologische Blätter* 12 (1933), 148–150. Reprint in: *Versuche des Verstehens*, 166–170.

Nemohl ovšem popřít, že si byl vědom bezprávi, jehož se nacisté dopouštěli: Dobře věděl a byl nucen připustit, že ti jeho přátelé či kolegové, kteří s ním nesouhlasili, byli pronásledováni, a že mnozí z nich zmizeli. Byl svědkem nezákonného zacházení se Židy, včetně jejich vraždění, ale nic proti tomu neučinil a lze se důvodně domnívat, že jej některými svými poukazy na brutalitu Židů ve druhém století dokonce podnítil. I když se od radikálního nacismu distancoval a při výslechu připustil, že se v Hitlerovi a nacionálním socialismu mýlil, jeho představy o očistě Německa od západního liberalismu a židovské dekadence, které ve svých textech hlásal, se od cílů nacistické propagandy nijak nelišily. Kittel ze svých stanovisek před porážkou Třetí říše nikdy neustoupil a také se z nich nikdy opravdu nekál. Hned po svém uvěznění připravil dvačtyřicetistránkové prohlášení na svou obranu, které později ještě rozšířil. V něm připustil jen obecně „německou vinu“, ale nic víc.³⁰ V internaci strávil sedmáct měsíců, přes intervence některých domácích i zahraničních kolegů v oboru mu nebylo dovoleno, aby se vrátil ke své badatelské činnosti, nedostal ani penzi a v létě 1948 ve svých devětapadesáti letech umírá.

Walter Grundmann (1906–1976) byl od roku 1936 profesorem Nového zákona a lidové (*Volkisch*) teologie na univerzitě v Jeně. Doktorát získal pod vedením Gerharda Kittela v Tübingenu v roce 1932. V letech 1930–32 byl jeho asistentem při přípravě *Teologického slovníku Nového zákona*, do něhož přispěl víc jak dvaceti články. Do NSDAP vstoupil 1. 12. 1930 a brzy se stal aktivistou árijského hnutí. V roce 1933 formuloval svých 28 tezí, které byly přijaty jako základní principy hnutí. Do Jeny přišel po intervenci rektora Univerzity Wolfa Meyer-Erlacha, profesora praktické teologie a později jednoho ze svých nejbližších spolupracovníků.

Grundmannova teologie reprezentovala širší trend v německém protestantismu, který stavěl Ježíše do protikladu k židovstvu jeho doby a líčil velmi negativní obraz úpadkového židovství. Grundmannův argument, že destrukce židovství byl Ježíšův cíl, se snadno stal ospravedlněním nacistických akcí proti Židům. Podle Grundmanna se Ježíš díky svému vztahu k Bohu vymykal všemu: Jeho chápání Boha nemělo nic společného s židovstvím, ale naznačilo spíš rozpad židovského náboženského světa, což

30 Kittel se ve své obhajobě dokonce přirovnává ke Karlu Barthovi či Carl Gördelerovi, vůdci hnutí odporu coby jedincům, kteří se rovněž mýlili v hodnocení Hitlera. (*Meine Verteidigung*, 68–69. Cit. in: *Theologians Under Hitler*, 43.)

by mělo být již rozpoznáno ze skutečnosti, že Židé přivedli Ježíše Krista na kříž.³¹

V Jeně tvořili na teologické fakultě Grudmann, Meyer-Erlach a Heinz Eisenhuth, profesor systematické teologie, názorový blok. Grundmann se roku 1938 snažil o eliminaci studia hebrejštiny z osnov, protože podle jeho tvrzení první křesťané četli řeckou Bibli a řecký text Starého zákona je starší než existující hebrejské rukopisy. 1. dubna 1939 se studium hebrejštiny stalo volitelným předmětem. Opozici proti tomuto bloku představovali Gerhard von Rath, profesor Starého zákona, a příležitostně církevní historik Karl Heussi.

Na jaře roku 1939 byl v Eisenachu založen *Institut pro studium a vymýcení židovského vlivu ze života německé církve*³² a Grundmann se stal jeho akademickým ředitelem. Jeho úvodní přednáška měla název „Odžidovštění náboženského života jako úkol německé teologie a církve“. Grundmannovým cílem byla eliminace židovského vlivu na německý život jako „naléhavá a základní otázka přítomné německé náboženské situace“. Teologické bádání odhaluje „deformace novozákonních idejí do starozákonních koncepcí s následkem rozhněvaného zjištění židovskosti Starého zákona a části Nového zákona, jež znemožňuje bezpočtu Němců přístup k Bibli“.³³ Za dílem Institutu, jeho konferencemi a publikacemi, stáli profesoři teologie, biskupové, duchovní, studenti i laici z Německa, Rakouska, Československa, Rumunska a Skandinávie. Členové tvořili malé pracovní skupiny se specifickými úkoly.³⁴ Věnovali se protikladům árijské a semitské religiozity, vyvíjení lidově-rasové metodologie pro studium vývoje raného křesťanství apod.

31 W. Grundmann, *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen*, Weimar 1938.

32 *Institut zur Erforschung und Beseitigung jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*. Zakládající listinou tohoto institutu byla tzv. Godesberská deklarace, která vyhlásila, že „nacionální socialismus“ pokračuje v díle Martina Luthera, aby vedl německý národ k pravému chápání křesťanské víry. Deklaraci podepsali zástupci jedenácti zemských církví. Ústředí Institutu bylo v durynském Eisenachu, ale vliv měl v celém Německu. Srv. *Zentral Archiv der Kirche*, Berlin, 7/4166. Deklarace byla publikována v *Gesetzblatt der deutschen evangelischen Kirche* č. 5 (1939), 1.

33 W. Grundmann, *Die Enjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche*, Weimar 1939, 9 a 10.

34 V jejich čele stáli odborníci na Starý zákon, Nový zákon a okolní náboženství, jako Johannes Hempel, Karl Euler, Rudi Paret, Erwin Kiefer, Gerhard Dellling, Herbert Preisker, Carl Schneider, Rudolf Meyer, Georg Bertram a jiní.

Eisenhuth s Grundmannem a dalšími vydali v Institutu pod názvem *Boží poselství* „odžidovštěnou“ verzi Nového zákona,³⁵ v níž byly odstraněny všechny odkazy k Ježíšovu židovství, včetně jeho rodokmenu, zmínky o Jeruzalému a chrámu a všechny pozitivní zmínky o Židech. Výrok, že „spása je ze Židů“ (Jan 4,22), byl změněn na „Židé jsou naše neštěstí“, Betlém byl umístěn do Galileje – na základě Grundmannova tvrzení, že Ježíš nemohl být rasově Židem, protože v Galileji žili ne-Židé.³⁶ Vedle *Die Botschaft Gottes* vydal Institut i podobně upravený zpěvník *Bože tebe chválím*,³⁷ z něhož byly eliminovány všechny odkazy k Jeruzalému nebo Sionu a výrazy jako „haleluja“, „hosanna“, „amen“ atd. Tento zpěvník byl poslán vojákům na frontu. Institut vydal obě publikace v nákladu 100 000 kusů. V roce 1941 vydal katechismus *Němci s Bohem*,³⁸ který vysvětloval spor židovských vůdců s Ježíšem jako důkaz, že Ježíš sám nemohl být Židem.

Publikace Institutu se zvláště zaměřovaly na dokazování násilné a nebezpečné povahy židovské přirozenosti. Meyer Erlach argumentoval, že židovství během reformace kontaminovalo Anglii.³⁹ Lipský novozákoník Johannes Leipoldt, s nímž Grundmann spolupracoval i po válce, tvrdil, že Ježíš užíval myšlenky Židů a farizeů, aby proti nim mohl lépe bojovat.⁴⁰ Apoštola Pavla Grundmann odmítal jako toho, kdo pro svůj židovský původ neporozuměl Ježíšovu poselství, a za lepší interpretaci Ježíše a jeho poslání pokládal antijudaismus Janova evangelia. Jeho „dějinná“ eschatologie otvírala možnost vnímat nositele spásy v Hitlerovi a nacismu.⁴¹ Grundmann argumentoval, že „židovství ještě dnes pronásleduje Ježíše a všechny, kdo ho následují, svou nesmiřitelnou nenávisí“.⁴² V úvodu ke knize *O náboženské tváři židovství* Grundmann tvrdí, že

zdravý lid musí zamítnout a zamítne židovství v každé formě... Je-li někdo znepokojen postojem Německa vůči Židům, Německo má dějinné oprávnění a pověření bojovat proti židovství na své straně! (...) Tato práce proto slouží velkému osudovému boji ně-

35 *Die Botschaft Gottes*, 1940.

36 W. Grundmann, *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig 1940.

37 *Grosser Gott Wir Loben Dich* (1940).

38 *Deutsche mit Gott: Ein deutschen Glaubensbuch* (Weimar 1941).

39 W. Meyer-Erlach, *Der Einfluss der Juden auf das englische Christentum*, Weimar 1940.

40 J. Leipoldt, „Jesus und das Judentum“, in: *Christentum und Judentum* (hrsg. W. Grundmann), Leipzig 1940, 9–52.

41 W. Grundmann, *Aufnahme und Deutung der Botschaft Jesu*, Weimar 1941, 35.

42 *Deutsche mit Gott*, 46.

meckého národa za svou politickou, ekonomickou, duchovní, kulturní i svou náboženskou svobodu.⁴³

Grundmann a spol. se pokoušeli odrazit obvinění, že křesťané vyznávají „židovského Boha“. V březnu 1941 Institut na své konferenci vyhlásil, že „naš lid, který v boji se satanskými mocnostmi světového židovstva za řád a život našeho světa převyšuje vše ostatní, odmítá Ježíše, protože nemůže bojovat se Židy a zároveň otevřít své srdce králi Židů.“⁴⁴ Na základě argumentů jiných badatelů, se ve svém Ježíši Galilejském pokoušel dokázat, že Ježíš nebyl Žid, ale nejspíš árijec. Adolf Schlatter ve svých *Dějinách Izraele* tvrdil, že pokud v Galileji bylo židovství, bylo důsledkem násilné konverze ne-Židů k židovství za vlády Hasmoneovců.⁴⁵ Grundmann stavěl i na výzkumech Albrechta Alta a Ernesta Lohmeyera. Tito badatelé ovšem nemluvili o Ježíšově rasové totožnosti. S tím přišel až Grundmann.

Po pádu Hitlerova Německa chtěli představitelé Institutu na církvi, aby byl Institut zachován. Bezúspěšně. Institut formálně zanikl v roce 1946, ale jeho vliv v poválečném Německu pokračoval. Mnozí jeho členové se vrací na své fakulty. Sám Grundmann získává podporu v Turinsku jako „statečný bojovník“ proti nacismu. Doporučují ho např. jeho kolegové Eisenhuth a Meyer-Erlach. Mýlil se prý jako „světských problémů neznalý teolog“. Grundmannovi se dostalo nemalé podpory i od *Society of New Testament Studies*, jejímž respektovaným členem byl od roku 1938. Úřady jej každopádně nechávaly dost na pokoji. Ve východním Německu o něm ovšem dobře věděli a díky jeho ochotě spolupracovat se Stasi mu umožnili dál působit v církvi a publikovat.⁴⁶ Známe jsou jeho komentáře k synoptickým evangeliím a zejména jím a Leipoldtem vydané třísvazkové dílo o dobovém pozadí raného křesťanství.⁴⁷ Už v padesátých letech je rektorem katechetického semináře v Eisenachu, přednáší na teologickém semináři v Lipsku a stává se akademickým poradcem východoněmeckého

43 W. Grundmann und K. F. Euler, *Das religiöse Gesicht des Judentums: Entstehung und Art*, Leipzig 1942.

44 W. Grundmann, „Das Messiasproblem“, in: *Germanentum, Christentum und Judentum* (hrsg. W. Grundmann), Leipzig 1942, 381.

45 A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, Stuttgart 1925. Cit. W. Grundmann, *Jesus der Galiläer*.

46 Jako tajný spolupracovník Stasi poskytoval Grundmann pod krycím jménem G M Berg informace o nejvýznamnějších teologiích ve Východním i Západním Německu.

47 *Umwelt des Urchristentums I–III*, Berlin 1966–67.

evangelického nakladatelství (Evangelische Verlagsanstalt). V roce 1974 je ustanoven církevním radou v Turinsku. Zůstává uznávaným členem SNTS, jeho obránci vůbec nemluví o antisemitismu a on sám ve své nepublikované autobiografii ani nezmiňuje, že by se v něčem mýlil. „Pokoušeli jsme se nastolit otázky, které byly v té době aktuální, a nevyhýbat se jim. Při-pouštím, že jsme se přitom dopouštěli chyb. Původně napsal „velkých chyb“, ale pak to v rukopise přeškrtl.⁴⁸

Systematičtí teologové

Paul Althaus (1988–1966) patřil k nejuznávanějším luterským teologům v Německu.⁴⁹ Svou učitelskou kariéru zahájil v Göttingenu a po intermezzu první světové války, kdy sloužil jako farář v Polsku, pokračoval na univerzitách v Rostocku a v Erlangenu. Byl jedním z představitelů „luterské renesance“ a víc jak třicet let předsedal mezinárodní Luterské společnosti. Přes svou teologickou konzervativnost nebyl nijak rigidně ortodoxní a byl oblíben i pro svou vlídnou povahu. Uznával potřebu historické kritiky a hájil i legitimitu různých interpretací.

Výsledky války pro Althause znamenaly elementární duchovní ohrožení německého národa. Věřil, že mimořádnost společenské situace si žádá i revizi tradičního luterského postoje ke státu: Křesťané mají autoritu Výmarské republiky chápat jako podmíněčnou a dočasnou, protože je výrazem německé degradace a regrese. I on proto vyhlížel nástup duchovně nového věku spojeného s národním obrozením, jež církev nesmí promeškat. Jeho organické prvky viděl v odmítnutí moderního sekulárního myšlení a do jisté míry i v antijudaismu. Nepřestával ovšem klást důraz na to, že německý národ se ve svém vztahu k Bohu může učit i od Božího lidu Starého zákona.

Nástup Hitlera v roce 1933 Althaus vřele uvítal. Věřil, že jestliže církev chce mít ještě nějaký vliv, musí německý národ jednoznačně podpořit: Duch německého lidu je duchem této doby. Ještě toho roku publikoval knihu *Německá hodina církve* (Die deutsche Stunde der Kirche). „Naše protestantské komunity víry uvítaly zlomový rok 1933 jako Boží dar a zá-

48 S. Heschel, „Transforming Jesus from Jew to Aryan: Theological Politics in Nazi Germany“, *Dialog* 35/3 (1996), 186.

49 Jan Štefan jej ve své práci *Karl Barth a ti druzí* (Brno 2005) řadí mezi „Pět evangelických teologů 20. století“.

zrak.“⁵⁰ Národ podle Althause nyní opět zažívá pocit jednoty, povolání k poslušnosti a smyslu života, což jsou vesměs *náboženské* prožitky.⁵¹ Proto je to třeba brát jako milost z Boží ruky: Bůh nás zachránil z propasti beznaděje. Otevřel nám nový den našeho života. Nástup Třetí říše je proto třeba vnímat jako Boží vůli. Jako křesťané se cítíme povinni morálně podpořit národní socialismus tak, aby příslušníci našeho národa byli hotovi ke službě a k vzájemné oběti.⁵² Teolog Althaus si tak v podstatě osvojil národně socialistický mýtus, že zde se nejedná o jednu politickou stranu uprostřed mnohých, ale o hnutí, které veškerou politiku překračuje. V přechodu od Výmarské republiky k Třetí říši vidí morální apel: Zatímco Výmár uznával jen sekularismus, shovívavost a destrukci všech morálních hodnot, národní socialismus nám vrací kázeň, úctu k institucím a respekt k církvi; proto je třeba jej vítat.

Althaus se k hnutí „německých křesťanů“ nehlásil, podle něho nebyli dostatečně zakotveni v Bibli a přeceňovali význam německých dějin, ale jejich zájmy a cíle mu byly blízké. Jejich apel na národní jednotu korespondoval podle něho s Lutherovým duchovním odkazem i heroickou zbožností. Lutherovo evangelium je třeba kázat způsobem, aby byla zřejmá jeho síla, mužnost a německost. Proto když „Barmenská deklarace“ vyjádřila v několika bodech odpor proti názoru, že Bůh přináší prostřednictvím současných dějinných událostí své nové poselství, nemohl s tím souhlasit: Takové odmítnutí odporovalo jeho politickému stanovisku i jeho teologii. Proto spolu s dalšími teology a pastory podepsal tzv. „Ansbachské ponaučení“, sepsané jeho erlangenským kolegou Wernerem Elertem. V bodu 3 se říká: „Zákon, totiž neměnná Boží vůle (...) nás zavazuje uznávat přirozené řády, jimž jsme podrobeni, jako rodinu, národ, rasu (tzn. pokrevní příslušnost).“⁵³

50 P. Althaus, *Die deutsche Stunde der Kirche*, Göttingen, 1934³, 5.

51 Tamtéž, 12.

52 P. Althaus, *Kirche und Staat nach lutherische Lehre*, Leipzig 1935, 29.

53 Lze těžko určit, do jaké míry Althaus později za tímto *Ponaučením* stál. V církvi kolovalo jakési vyjasnění jeho pozice. Po válce roce 1964 Althaus odmítl napsat článek o *Ponaučení* a v korespondenci při té příležitosti vzpomíná, že před třiceti lety se obával „hrozící kanonizace“ Barmenských tezí. Z té korespondence však nevyplývá, že by kdy svůj podpis pod *Ponaučením* odvolal. Barmenská deklarace se podle něho nepokusila odpovédět na otázky, které si kladli a na které odpovídali Němečtí křesťané, její pojetí zjevení bylo příliš úzké a svým vyloučením „zákona“ vylučovala i *revelatio generalis* – to, co Althaus nazýval „prazjevením“ (Ur-Offenbarung). To podle něho není třeba odmitat, jen vykládat ve světle zjevení v Kristu.

„Ponaučení“ hlásalo, že Božímu slovu je třeba dopřát větší svobodu, a s odvoláním na Římanům 13 vyhlášovalo, že Boží vůli je, abychom vrchnost poslouchali.

Jako křesťané ctíme s vděčností Bohu každý řád, a proto i každou autoritu jako božský záchovný nástroj. Jako věřící křesťané děkujeme Bohu, našemu Otci, že dal našemu národu v této naléhavé chvíli Vůdce jako ‚zbožného a věrného suveréna‘ a že pro nás chce připravit v národně-socialistickém vládním systému ‚dobrou správu‘, vládu ‚disciplíny a cti‘. Proto víme, že je naší odpovědností před Bohem, abychom v tom, co je naše povolání a postavení, dílu Vůdce napomáhali.⁵⁴

Němečtí křesťané uvítali tento útok na barmenské teze ze strany ‚vedoucích německých teologů‘ se zalíbením jako ‚konečně opravdový luterský hlas‘. Roku 1937, tedy v době, kdy byl nacisty uvězněn Martin Niemöller, píše Althaus článek o církvi a státu, v němž líčí totalitní systém jako dokonale uspokojivou formu vlády. Zatímco roku 1933 se pokusil revidovat Lutherovo učení o dvojím regimentu (Boží přímá vláda je vládou lásky, jeho nepřímá vláda je vládou meče a je svěřena světské autoritě), aby mohl ospravedlnit svůj souhlas s přechodem od Výmarské republiky k Třetí říši, nyní zastává stanovisko, že autorita státu má Boží souhlas, protože aplikuje jeho zákon. Demokracie není v určitých případech nejlepší formou vlády; vždy je třeba dbát vůle lidu; ta je tím nejlepším vodítkem. Když to vláda respektuje, může k dosažení svých cílů použít jakékoliv prostředky. Totalita nás podle Althause chrání před chaosem, kdy každý jedinec hledá jen své zájmy. Národní stát navíc usnadňuje šíření evangelia: Němci budou víc naslouchat církvi, která sdílí ducha lidového hnutí. Role vůdce je přitom zcela jedinečná: Ztělesňuje ‚autoritu‘, jak jí rozuměl Luther, ale jeho autorita je ještě širší, protože neuskutečňuje jen politický řád, ale také vede národ v jeho sociálním, ekonomickém a duchovním růstu. Je národu zodpovědný, vůli většiny však nepodléhá, protože jeho odpovědnost se netýká jen přítomnosti, ale i minulosti a budoucnosti.

Pokud jde o válku, píše Althaus v témže roce, je to nešťastný, ale nutný prostředek, jak vyřešit nesoulad mezi různými národními zájmy. Národ pro něj zůstává hodnotou, která je posvátná, a je ‚absolutní povinností‘

54 Srv. G. Niemöller, *Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen*, I, Göttingen 1959, s. 145. Dietrich Bonhoeffer nazývá ve své *Etické nauce* formulovanou v ‚Ponaučení‘ pseudoluterství. (D. Bonhoeffer, *Ethik*, München 1992, 41.

všech, aby se jí podřídili. K židovské otázce se vyjadřuje jen výjimečně, ale nepřeslechnutelně:

Pro nás Němce patří k rozhodujícím faktorům, které určují a tvoří náš národ, také společenství krve nebo rasy. Jde tu o specifické, úzce pokrevní vztahy. Rasa sama národ netvoří, biologická jednota není ještě historickou jednotou, ale jednota rasy ve svém signifikantním smyslu a ochrana této jednoty je esenciální podmínkou formace a *záchovy* národa jako takového.⁵⁵

Již v roce 1928 nás ujišťuje:

Nejedná se o nějakou nenávisť k Židům (...) nemá to nic společného s jejich krví či jejich náboženstvím. Jedná se však o hrozbu zcela specifické dezintegrované a demoralizující městské spirituality, jejímž představitelem je dnes především židovský národ.⁵⁶

V roce 1933 publikovala marburská teologická fakulta prohlášení, v němž Rudolf Bultmann a další teologové tvrdili, že árijský paragraf (klauzule, která omezuje členství v určitých korporacích a s ním spojená práva jen pro příslušníky árijské rasy) je v rozporu s křesťanským učením. Erlangenská fakulta na to pod vedením Elerta a Althause reagovala apologií paragrafu: I když existuje „jednota v Kristu“, církev vždy uznávala z hlediska připuštění k duchovenské službě určitá omezení založená na věku, pohlaví, tělesných dispozicích atd. Když se k tomu nyní připočte ještě rasa, nelze proti tomu nic namítat. Německý národ je emancipovaným židovstvím ohrožen, stát proto Židy omezuje, a církev proto musí od židovských křesťanů žádat, aby se drželi od těchto úřadů stranou.

Po roce 1937 Althaus již o politice nepíše. Od svých dřívějších stanovisek se ovšem nikde veřejně nedistančuje. Po válce se mu podařilo udržet se na výsluní, aniž se musel za svá stanoviska omlouvat nebo je odvolávat. Chvilí byl dokonce jedním z tříčlenné komise, kterou Američané pověřili denacifikací erlangenské univerzity. V roce 1947 byl dočasně propuštěn z erlangenské fakulty, ale jeho výslech před denacifikační komisí dopadl dobře, přestože o svém díle *Německá hodina církve* prohlásil, že sice nese známky, a proto i nedostatky své doby, ale že se přesto za ně nemusí stydět. Již během příštího roku mohl znovu v Erlangenu učit. V roce 1957 publikoval v ročence Luterské společnosti stať „Lutherovo učení o dvou ří-

55 P. Althaus, *Kirche, Volk und Staat*, Berlin 1937, 18.

56 P. Althaus, *Kirche und Volkstum. Der völkische Wille im Lichte des Evangelium*, Gütersloh 1928, 34.

ších v ohni kritiky“, v níž připouští, že toto Lutherovo učení mohlo přispět k nástupu Hitlera, ale viní z toho jen některé luterány. Svou vlastní zkušenost neuvádí, jen připomíná, že Hitlera podporovali i katolíci.⁵⁷

Emanuel Hirsch (1888–1972) byl blízkým přítelem Paula Althause a současníkem Gerharda Kittela (všichni tři se narodili ve stejném roce). Začínal jako církevní historik, který měl impozantní rozhled po německém intelektuálním dědictví, a to tvořilo důležité pozadí jeho teologické reflexe. Vyrůstal v rodině luterského faráře na Braniborsku a svá teologická studia započal v Berlíně, kde byl jeho učitelem zakladatel „luterské renesance“ Karl Holl. Na jeho zájem interpretovat Luthera pro současnost Hirsch navázal. Na akademickou dráhu nastoupil v Göttingenu, pokračoval v Bonnu, ale pak se – už jako systematický teolog – do Göttingenu vrátil a působil tam až do roku 1945.

Také Hirsch patřil mezi nejprominentnější postavy německé teologie dvacátého století. Politicky se záhy profiloval jako nacionalista a v teologii se zaměřil na společenskou etiku vycházející z křesťanství. Již na začátku války nabyt přesvědčení, že tam, kde jsou v sázce veliké věci jako je role vlastního národa (*Volk*) ve světových dějinách, „by bylo nemorální a zbabělé jakkoli couvnout“. Válka je podle Hirsche Božím soudem, ale „národ má právo se tohoto soudu nadít či dožadovat jen tam, kde je v případě potřeby připraven třeba sám vykřváct“. ⁵⁸ Hirsch se také k vojenské službě dobrovolně hlásil, ale pro svou tělesnou indispozici odveden nebyl. Proto se jal úkolu přispět „k boji“ svým intelektem a rozhledem.

I pro něho znamenala porážka Německa a léta Výmarské republiky obrovské zklamání. Demokracii odmítal a kladl ji za vinu duchovní marasmus svého národa. V roce 1920 publikoval svou rozsáhlou analýzu německé situace nazvanou *Německý osud* (*Deutschlands Schicksal*),⁵⁹ v níž poskytl vhled do své politicko-filosofické vize. Nezajímala ho historická

57 P. Althaus, *Um die Wahrheit des Evangeliums*, Stuttgart 1962, 289. (Cit. *Theologians Under Hitler*, 115.) Štefan správně připomíná (cit. cito, 411), že Althaus na svém teologickém odmítnutí první teze Barmenské deklarace, týkající se výlučnosti Božího zjevení v Kristu, setrval i po roce 1945. Jeho tvrzení, že Althaus svůj podpis na antibarmenské *Ponaučení* Althaus „záhy odvolal“, však nelze doložit.

58 J. H. Schjorring, *Theologische Gewissenethik und politische Wirklichkeit: Das Beispiel Eduard Geismars und Emanuel Hirsch*, Göttingen, 57. (Cit. *Theologians Under Hitler*, 125.)

59 E. Hirsch, *Deutschlands Schicksal*, Göttingen, 1922².

data, ale sám smysl dějin. Nedostatečné promyšlení nejzazší základny našich politických i společensko-historických idejí vede podle Hirsche ke skepsi, zejména pokud jde o pojem Boha. Víra sjednocuje národ, je i tmelem státních institucí a národ, a stát nelze proto od sebe oddělit. Jenom národní stát umožňuje morálku a skutečnou kreativitu. Bůh jako pán dějin žehná těm, kdo se cele zasazují o svou svobodu, své životní cíle. Ostatním Bůh ani nenaslouchá. Národ, který jen čeká na svůj osud, je ztracen. V závěru autor hořekuje, že dnešní Německo nelze pokládat za suverénní stát. Podle něho čelí Němci nebezpečí, že budou jako národ poníženi a zničeni. Nejdůležitějším elementem jejich povstání musí být jejich vůle, jejich jednota, jejich smysl pro disciplínu, účelnost a oběť. Úplně nejdůležitějším elementem znovuoživení německého ducha přitom zůstává náboženská víra.

Již v polovině dvacátých let se Hirsch kriticky vyslovuje k německé účasti na ekumenickém hnutí a vrací se k tomu znovu v roce 1931, kdy se *Světový svaz pro mezinárodní spolupráci církví* (Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen) setkává za německého vedení v Hamburku. Hirsch využívá spolu s Althausem tuto příležitost k publikaci prohlášení, které německé církevní vůdce před účastí na ekumenických projektech varuje. Jejich argumentem je, že odpůrci Německa ze světové války pod zástěrkou míru jen pokračují ve své válce proti německému národu. Německé církevní vedení německý lid jen zmate, bude-li participovat na ekumenismu se zástupci národů, které Německo ponižují.⁶⁰

Nepřekvapí, že i Hirsch nástup Hitlera nadšeně uvítal:

Všichni, kdo zažíváme přítomný okamžik našeho *národa*, jej zakoušíme jako úsvit boží dobroty po nekonečně dlouhých letech hněvu a bídy. (...) Dostává se nám nové naděje. Nemají snad naše srdce puknout nadšením nad tím, že protestantská církev nyní říká tomuto okamžiku své *Ano*, že se chápe této příležitosti spolupracovat na obnoveném rozvinutí řádu a stylu německého *národa*?⁶¹ Hirsch byl přesvědčen, že Hitler byl z nebes seslaný vůdce: „Žádný jiný národ na světě nemá takového vedoucího státníka jako je ten náš, který bere křesťanství tak vážně.“⁶²

Jeho zájmem bylo nyní intelektuální ospravedlnění národně-socialistické ideje společnosti a role „německých křesťanů“. Citlivým místem byl

60 Srv. J.H.Schjørring, cit. dílo, 171n.

61 E. Hirsch, *Das kirchliche Wollen der Deutschen Christen*, Berlin 1933, 7.

62 Tamtéž, 24.

árijský paragraf. Hirsch ve svém poselství říšské církvi vyjadřuje souhlas s nacistickým konceptem „hostovského statusu“ pro Židy a tvrdí, že Židé jsou Němcům rasově a historicky vzdálenější než většina sousedních národů. Jednotliví křesťané mohou s Židy udržovat přátelství, ale církev jako taková musí mít odstup. Všichni křesťané jsou si před Bohem rovni a každý křesťan může zastávat kněžskou úlohu. Duchovní však mají v církvi ještě vnější lidskou roli, na níž někteří díky svým mentálním či fyzickým vadám participovat nemohou. Jestliže se lidová církev rozhodne, že jednou z kvalifikací pro duchovenský úřad je i příslušnost k národu, mělo by to být akceptováno.⁶³

Ve spisu probírajícím „přítomnou duchovní situaci“ Hirsch přijímá anti-semitský předsudek, že Židé jsou v Německu destruktivní silou. Racionalismus devatenáctého století zdůrazňoval jednotu lidstva a Židé z tohoto zatajení etnických rozdílů těžili, protože to přispělo k jejich právní emancipaci. Pro Židy bylo proto přirozené dělat všechno pro to, aby rozbili historické předěly. To je však právě ona destruktivní síla, která povede k nedostatku soudržnosti. Proto je v židovské emancipaci třeba vidět spolupříčinu všeobecné krize.⁶⁴

Hirschovým hlavním zájmem není filosofie, ale teologie, a proto tvrdí, že to, aby tato teologie měla své kořeny v německém národě, je v tomto přelomovém okamžiku ještě důležitější než otázka filosofických kořenů. Také věří, že válka a následné období nestability se ukázaly být pro teologii úrodnou půdou, neboť to byl čas rozhodnutí. Hirsch věřil, že nová generace německých teologů odpověděla na tuto výzvu s pozoruhodnou jednotou: Znovu se vrátili k Novému zákonu, především k apoštolu Pavlovi a ke studiu Reformace, především Luthera. Je to ovšem generace, která se rozdělila v otázce společnosti a jejího místa v teologii. Pro mladé teology luterské orientace, kteří znovu promýšleli Lutherovo „učení o dvojí říši“, nebylo jednoduché postavit se proti stávajícím podmínkám. Problém vyřešili tím, že rozvinuli teologii „stvořitelských řádů“, v níž byl konkrétní život komunity spatřován v národě, a nikoliv ve státě. To legitimizovalo „revolučnost“ jejich národního zápasu.⁶⁵

63 Srv. E. Hirsch, „Theologische Gutachten in der Nicharierfrage“, *Deutsche Theologie* 5 (1934), 191n.

64 Srv. E. Hirsch, *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung*, Göttingen 1934, 23n.

65 Tamtéž, 114–117.

Rozhodujícím okamžikem teologie byl rok 1933, protože její úkol byl dán dějinným okamžikem Německa. Hirsch byl přesvědčen, že křesťanství zahyne, jestliže odmítne aplikovat své poselství do nové doby. Různé křesťanské konfese je třeba vidět jako výrazy své doby, ne výrazy čisté pravdy. Nacionální socialismus je zvláště vhodný pro užitečnou teologickou kooperaci, protože uznává, že život má své „svaté hranice“. Němečtí křesťané by měli pod Lutherovým vlivem rozlišit mezi vnitřní a vnější církví a přijmout jako Boží vůli skutečnost, že v normálních časech musí církev spolupracovat se státem na tvorbě božského řádu. Svobodný člověk je spoután s věčností, ale žije plně v přítomnosti. Je v tom určitý paradox, ale je to paradox, který Bůh podporuje: Ačkoliv je věčný, stal se časným. Proto my v tomto paradoxu můžeme žít i růst.⁶⁶

V roce 1937 chválí Hirsch nacisty za to, co teologové a filosofové nedokázali – ukončení „všeobšlé debaty o všem“. Proto povzbuzuje teology, aby sloužili jejich světovému názoru, neboť „poskytl německému lidu přijatelný domov (Heimat)“.⁶⁷ Ve svých přednáškách o podstatě křesťanství z roku 1939 vyjadřuje negativní hodnocení židovství jako zákonického náboženství postrádajícího milost křesťanského evangelia. Křesťanství je jediné náboženství založené na svobodném, osobním a individuálním přístupu k Bohu.⁶⁸ Starého zákona si Hirsch cení pro jeho monoteistický pohled na dějiny a nechce jej vyloučit z Bible. Je však přesvědčen, že Ježíš vytvořil nové a jedinečné náboženství. Stejně jako Kittel soudí, že Ježíšovo učení židovské nebylo a líčí je jako veskrze nežidovské.⁶⁹

V době, kdy byl Hirsch děkanem göttingenské teologické fakulty, podporovala její velká většina „německé křesťany“ a fakultní archivy dokazují, že všichni, kdo měli nějakou spojitost s Vyznávající církví, byli určitým

66 Tamtéž, 164.

67 E. Hirsch, *Der Weg der Theologie*, Stuttgart 1937, 23–25.

68 E. Hirsch, *Das Wesen des Christentums*, Weimar 1939, 158

69 To, že Ježíš pocházel z galilejského Nazaretu, bylo podle Hirsche pro rané židovské křesťany tak urážlivé, že to zastírali promyšlenými, ale soustavnými falsifikacemi (narození v Betlémě a podobně). Rodokmeny, které je spojují s Davidem, jsou falsifikáty. V Galileji zřejmě nějakí židovští kolonisté žili, tvořili však asi jen deset procent obyvatelstva a to podle všech zákonů pravděpodobnosti znamená, že Ježíš byl nežidovské krve. Ostatně, podle židovských pramenů z prvního století lze soudit, že Ježíšův dědeček měl zřejmě řecké jméno (Panther) a že pisatelé evangelia se snažili tuto skutečnost zakrýt, aby zachovali legendu o Ježíšově „davidovském synovství“ a židovských kořenech. Srv. *Das Wesen des Christentums*, 158–165.

způsobem úředně šikanování. Po porážce Německa byl Hirsch donucen rezignovat (formálně ze zdravotních důvodů), ale vyhnul se denacifikační proceduře a i když nezískal možnost působit jako emeritus, bylo s ním zacházeno vlídně a bylo mu umožněno pokračovat ještě celé čtvrtstoletí v badatelské činnosti. Měl stále studenty, kteří docházeli k němu domů. Politicky byl pasivní a o politice odmítal hovořit, ale není známo, že by později jakkoli změnil své názory.

Uvedení jedinci představují jen zlomek toho, co se v německé luterské teologii dělo za nacismu. Byly mezi nimi rozdíly, ale základní důrazy sdíleli. Kittel nebyl tak akční jako jeho žák Grundmann, ale oba poskytli „biblické“ základy nacistickému útisku Židů a tuto svou populistickou a prorežimní aktivitu dokázali smířit s nejvyššími akademickými ambicemi. Althaus se snažil o středovou pozici, ale teologicky selhal a některá jeho publikovaná theologumena mluví sama za sebe. Do konce třicátých let hájil a podporoval Hitlera. Hirschovi šlo filosoficko-teologicky o jednotu německého lidu a díky tomuto vehementně zastávanému ideálu se stal apogetou nacismu. Všichni nenáviděli Výmarskou republiku a její demokratickou konstituci a snili o návratu zašlé slávy svého národa – na úkor evangelijní zvěsti. Byli a chtěli být vnímáni jako obránci autentického, nevystrašeného křesťanství. Navazovali na určité tradiční aspekty, ale na úkor normativnosti a kritériologické funkce Kristova zjevu a jeho mise. Nedokázali rozlišit mezi křesťanskými a německými národními hodnotami, mezi Kristovou láskou k nepřátelům a patriotismem. Pokoušeli se v zájmu „záchranu křesťanství“ skloubit nemožné a sklidili za to jen pohrdání. Chtěli být „Řeky Řekům“, ale opravdoví nacisté jim to nikdy nevěřili: Byli to pro ně jinoverci – a „jinověrce“, hlasatele „jiného Boha“ představovali i v očích všech opravdových křesťanů.

Závěr

Vyznavačská církev představovala hlavně po svém nástupu a díky aktivitě a vytrvalosti některých svých představitelů (Barth, Niemöller, Bonhoeffer) výraznou alternativu, ale nebyla jednotná ani v teologii, ani v pohledu na cíle svého hnutí. Ne všichni, kdo v ní byli zapojeni, se dokázali postavit nacionálnímu socialismu jako takovému, byť si o něm nedělali žádné iluze. Po porážce Německa se mnozí z obou táborů sjednotili v pocitu, že jsou nyní sami Izraelity, kteří se ocitli na poušti. Tak jako na Židy dopadl pro-

střednictvím Němců Boží hněv, jsou nyní adresáty tohoto hněvu oni sami. Tím, že se stali teologicky „Židy“ – vyvrheli, necítili už vinu za holokaust. Sebeličení v podobě biblických postav, jež trpěly a byly obětí příkoří, se stalo úspěšným způsobem, jak uniknout odpovědnosti a dovolávat se vyššího mravního základu. Křesťanští antisemité Třetí říše se najednou prezentovali jako „praví Židé“, kteří byli nacisty pronásledováni, ale zůstali věrni křesťanské víře a své církvi.

Německá církev prováděla denacifikaci zpravidla velmi povrchně a usnadnila transformaci mnohých bývalých nacistických pohlavárů v respektované členy poválečné společnosti, aniž by se zabývala odpovědností křesťanů za osud Židů. V církvi dál fungovali i prominenti hnutí Německých křesťanů. Křesťanská teologie – díky své sebe prezentaci jako „teologie odpuštění“, založené na vyšších principech, než jsou principy civilního soudu či demokratického politického systému, ani nedovolovala tvrdé trestání nacistických zločinců a často potírala jakékoli důsledné vyšetření nacistické orientace působnosti některých akademiků (např. exponentů Grundmannovy *Institute*), které by vedlo k jejich pádu. Ti se tak místo toho často těšili skvělé poválečné kariéře. Nacionální socialismus byl najednou označován za „konečný a děsivý produkt sekularizace“. Mnozí příslušníci Vyznávající církve ve svých vzpomínkách Židy, antisemitismus a holokaust vůbec nezmiňují – o bývalých příslušnících hnutí Německých křesťanů ani nemluvě.⁷⁰

Na druhé straně platí, že církev se oficiálně od nacionálního socialismu a jeho antijudaismu důsledně distancovala a svůj postoj k židovství diametrálně změnila. Od snahy obracet Židy na křesťanskou víru bylo upuštěno a řada německých teologů se pokusila nejen o přijetí odpovědnosti za roli církve během holokaustu, ale i o formulaci takové teologie a christologie, která by byla principiálně k židovství vstřícná a umožnila tvůrčí dialog obou náboženských tradic.

Je také třeba si uvědomit, že to, co se v Třetí říši přihodilo německým evangelíkům, hrozí i jiným křesťanům v jiných historických kontextech, a proto je třeba o tom mluvit. Kdekoliv společenská krize plodí populistické „zachránce“, tam jsou svobody pro druhé (pro „jiné“) ohroženy a nám hrozí, že před jejich omezováním budeme zavírat oči. Když byl jeden náš

70 Srv. Björn Krondorfer, *Mit Blick auf die Täter: Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*, Gütersloh 2006.

přední evangelický teolog, odborník na morální teologii, angažující se v disentu a v důsledku toho zbavený možnosti působit oficiálně jako pastor i jako pedagog, na jednom setkání „třicátníků“ na konci osmdesátých let dotázán, zda si myslí, že je morálně ospravedlnitelné, když mladý člověk je ochoten k určitým kompromisům, aby mohl dostudovat, odpověděl bez váhání:

Mladý člověk se má snažit především dostudovat. Výjimku ovšem tvoří teologové a filosofové – ti si kompromisy s totalitním režimem dovolit nemohou, alespoň ne tam, kde se od nich žádá, aby vyjádřili svůj souhlas nebo nesouhlas s tím, co režim oficiálně hlásá.

To je jistě legitimní tvrzení: Jak teolog, tak filosof se zabývá výkladem skutečnosti, a proto nemůže pominout otázku *pravdivosti* tohoto výkladu z hlediska jeho duchovních základů. Těžko může proto vyjádřit svůj souhlas s tvrzením, o kterém ví, že je nepravdivé, účelově zkreslující, dehonestující apod., aniž by tím zpochybnil sebe sama i svou profesi. Ano, děje se to – pod tlakem okolností, ze strachu atd. – nejspíš však ne bez osobní újmy. Ta újma či prohra je však zpravidla jen takto osobní; nepostihuje okolí, i když může poškodit vztahy provinilce s tímto okolím (s přáteli, zejména s těmi, kteří si jej a jeho stanovisek váží a sami se podle nich orientují).

V případě teologa je ovšem nutné jít ještě dál. Teolog nezkoumá jen pravdivost určitých tvrzení o skutečnosti, o tom, jak věci jsou, nebo nejsou. Teolog je i ve službě pravdě, která se teprve prosazuje, která „přichází“, je ve službě Slova, kterému je svěřeno a zaslíbeno tvořit nové věci, ve službě zachraňující a obživující moci, ve službě lásky, která nehledá svých věcí, ale dává se v zájmu všech, včetně svých nepřátel. Selhání v této službě – byť třeba jen dočasné – je službou lži a záhubě, a proto újmou všech a teolog, který si na základě onoho elementárního pověření a zaslíbení „bere slovo“, si toho musí být vědom.

Evangelium jako „dobrá zpráva“ má svou nezcizitelnou duchovní identitu. Boří to, co je třeba bořit, a staví to, co je třeba stavět. Teologové se smějí a mohou donekonečna přít o jeho formulace či jeho různé aspekty, ale nesmějí z něj udělat její opak. Nesmějí z Božího *Ano* udělat *Ne* (vy *ne!*, pro vás *ne!*). Zneužití Písma a důrazů reformace k hlásání toho, co je úplným protikladem biblické zvěsti o smíření v Kristu, je asi ten nejhorší případ šíření bludu a nelze jej omluvit jako „omyl“. Pokud k němu kdekoliv v církvi dochází, je třeba to k Boží oslavě odhalit. Dlužíme to i obětem

tohoto selhání. Jiná „náprava“ už tu možná není. Díla, v nichž titíž služebníci *verbi divini* mluví už „o něčem jiném“, takovou nápravou nejsou.

Doc. Petr Macek, Th.D., Ph.D.
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 9
115 55 Praha 1
macek@etf.cuni.cz

Nábožnosť a bezuzdnosť jazyka – Jak 1,26

Július Pavelčík

Religion and Unbridled Tongue – James 1:26 The article gives an interpretation of the James 1:26 focusing on its contextualization within the topic frame of the Letter of James and on the exegesis of all segments of this verse with special intention given to the theological and ethical aspects of speech, because the author of the letter is especially interested in them as shown by his attention paid to various speech-expressions both in relation to God as well as in interrelations among the members of the community of the addressees.

Úvod

V závere prvej kapitoly sa autor Jakubovho listu vyjadruje o nábožnosti, pričom mu nejde o nejakú jej všeobecnú charakteristiku, ale o konkrétne aspekty jej realizácie vzhľadom na adresátov svojho spisu. Vo v. 26 poukazuje na jeden špecifický negatívny fenomén, totiž „nedržanie jazyka na uzde“, ktorý podľa neho zásadným spôsobom znehodnocuje osobnú zbožnosť veriaceho. Na druhej strane vo v. 27 pozitívne formuluje elementárne prosociálne správanie a základný etický postoj, ktoré sú predpokladom autentickej nábožnosti v Božích očiach.

Cielom tejto štúdie je poskytnúť kontextuálny výklad prvej Jakubovej problematiky spojenej s nábožnosťou, pričom sa sústreďí na jej zasadenie do tematického rámca celého listu a na vecný výklad jednotlivých segmentov 26. verša so zvláštnym zreteľom na teologické a etické aspekty reči, resp. hovorenia, o ktoré má autor listu evidentný záujem, ako ukazuje pozornosť, ktorú venuje rôznym rečovým prejavom nielen v rovine vertikálnej, vo vzťahu veriacich k Bohu, ale aj v rovine horizontálnej, vo vzájomných vzťahoch medzi členmi jakubovského spoločenstva navzájom.

Text a preklad

Εἴ τις δοκεῖ θρησκευόμενος εἶναι¹ μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ ἀλλ' ἀπατῶν καρδίαν αὐτοῦ, τούτου μάταιος ἢ θρησκευεῖα.

1 Slovo *θρησκευόμενος* tiež býva uvádzané s cirkumflexom *θρήσκος*; pozri Danker, *Lexicon*, 171; Panczová, *Slovník*, 622. Prach, *Slovník*, 259 uvádza len tento druhý variant. Tichý, *Slovník*, 80 a Souček, *Slovník*, 123 len prvý variant.

„Ak sa niekto domnieva, že je nábožný, pritom však nedrží na uzde svoj jazyk, ale klame svoje srdce, toho nábožnosť (je) márna.“

Kontext

Z hľadiska štylistického Jak 1,26–27 nepreukazuje žiadne napojenie na bezprostredne predchádzajúcu pasáž vo vv. 22–25, resp. 1,19–25.² Z hľadiska vecne obsahového³ ale môžeme poukázať na niekoľko styčných bodov, na základe ktorých nie málo autorov chápe posledné dva verše prvej kapitoly ako záverečné verše oddielu 1,19–27⁴ a považuje ich za príklad toho, ako okrem iného má konkrétne vyzeráť realizovanie autorovej výzvy nielen slovo, resp. zákon⁵ počúvať, ale ho aj konať (v. 22–23.25).⁶ Uvedené spojitosťi sú zaiste evidentné, domnievam sa však, že neprítomnosť syntaktického napojenia (na rozdiel napr. od veršov 5 a 23)⁷ a v celku listu explicitne ojedinelá téma nábožnosti sa zdajú byť dostačujúce pre ospravedlnenie vykladu vv. 26–27 ako samostatnej perikopy.

2 V niektorých rukopisoch (napr. C P 33. 442. 1175 atď.) vidíme snahu vytvoriť isté spojenie prostredníctvom častice *δέ*. *Novum Testamentum*, 687.

3 Por. Luther, *Sprachethik*, 328; Schnider, *Jakobusbrief*, 52; Wenger, *Kyrios*, 211 p. 1254.

4 Napr. Bottini, Legge, 568; Mušner, *Jakobusbrief*, 98; Martin, *James*, civ; Frankemölle, *Brief*, 321; Fabris, *Lettera*, 14; Baker, *Speech-Ethics*, 99. Ďalší uvažujú o širšom oddiele 1,12–27, Hartin, *James*, 88–89; podobne Adamson, *Epistle*, 66; Popkes, *Brief*, 110 má 1,16–27. Podobne ako v tejto štúdii ju ako samostatnú jednotku interpretujú napr. Allison, *Commentary*, 346; Mitton, *Epistle*, 74; Cantinat, *Les épîtres*, 113, Burchard, *Jakobusbrief*, 12.

5 K identifikácii slova a zákona pozri Pavelčík, *Zákon*, 178–185.

6 Por. Bottini, Legge, 561; Souček, *Dělná víra*, 37; Ropes, *Commentary*, 181; Mušner, *Jakobusbrief*, 110. McKnight, *Letter*, 162. Luther, *Sprachethik*, 336–337; Klein, *Werk*, 121; Baker, *Speech-Ethics*, 96.

7 Oba tieto verše sú podobne ako v. 26 uvedené slovami *εἴ τις*, avšak vo v. 5 doplnenými o časticu *δέ*, a vo v. 23 o spojku *ὅτι*, čím je vytvorené jasné syntaktické napojenie na predchádzajúcu časť. Variant s *ὅτι* je rukopisne jednoznačne lepšie dosvedčený než variant bez neho, ale aj v prípade, že by tam táto spojka nebola, tak stále je tu na rozdiel od v. 26 evidentná explicitná „refazová“ nadväznosť verša 23 na v. 22 prostredníctvom slov *ποιητής* a *ἀκροατής λόγου*.

Z hľadiska syntaktického môžu verše 1,26–27 stáť samostatne⁸ a v celku Jakubovho listu vytvárajú relatívne uzavretú textovú jednotku⁹ s vlastnou špecifickou slovnou zásobou,¹⁰ ktorej kľúčovým obsahovým a len tu (spolu s *θηρσκός*) v liste prítomným termínom je *θηρσκεία*.¹¹ V jednotlivých veršoch sú myšlienky o ňom formulované prostredníctvom kontrastu charakterizovaného istou inkongruenciou: oproti negatívnej charakteristike nábožnosti vo v. 26 síce stojí formulovanie jej pozitívneho obsahu vo verši 27, čitateľ sa však v ňom navzdory svojmu očakávaniu nedozvie, ako má vyzeráť autentická nábožnosť v súvislosti s „jazykom“.

Protikladom „márnej nábožnosti“ (*μάταιος ἡ θηρσκεία*) vychádzajúcej z mylnej predstavy človeka o sebe je totiž podľa autora listu „nábožnosť čistá a nepoškvrnená“ (*θηρσκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος*), ktorej „referenčným bodom“¹² je Boh a ktorá sa prejavuje v konkrétnej sociálnej angažovanosti a v odmietavom postoji voči svetu. Takto formulovaná „antitéza“¹³ je podmienená ďalšími kontextovými súvislosťami, v rámci ktorých oba verše vytvárajú kompaktnú, tematicky ucelenú¹⁴ a obsahovo i formálne jasne vymedzenú samostatnú jednotku.¹⁵ Tá však zároveň obsahuje jasné prepojenia s inými časťami prostredníctvom rovnakých termínov, synonymných pojmov a obsahovo príbuzných tém.

Prvá markantná tematická súvislosť sa nachádza medzi spojením „nedržať jazyk na uzde“ (*μη̄ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ*, v. 26) a výzvou vo v. 19 byť „pomalý k hovoreniu“ (*βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι*). Ani v jednom prípade síce nie je upresnená „materiálna“ stránka, ale spoločný je im dôraz na „formálny“ aspekt, totiž mať kontrolu nad svojím hovorením.

8 Burchard, *Jakobusbrief*, 91: „zwei unverbundene indikativische Satzgefüge“ Por. Klein, *Werk*, 120. Istú snahu o ich kauzálne prepojenie už v kresťanskom staroveku môžeme vidieť v rukopisoch A a syp, ktoré za slovo *θηρσκεία* vo v. 27 dopĺňajú spojku *γὰρ* (resp. jej sýrsky ekvivalent). *Novum Testamentum*, 687.

9 Wenger, *Kyrios*, 211.

10 Okrem *θηρσκεία* a *θηρσκός* sa inde v liste nenachádzajú ani *ἀπατᾶν*, *μάταιος*, *ἀμίαντος*, *ὀρφανός*, *χῆρα*, *θλίψις*, *ἄσπιλος*. Popkes, *Brief*, 147.

11 Marconi, *Sia ognuno*, 128: „il fulcro intorno a cui gira l'intera sezione“.

12 Bottini, *Legge*, 561.

13 Allison, *Commentary*, 351. Corriveau, *Religion*, 114–115 v nej vidí príklad v ranom kresťanstve bežného modelu vyučovania v súvislosti s krstnou liturgiou.

14 Popkes, *Brief*, 146: „Hauptsächliche Sinmlinien sind: Umgang mit dem eigenen Körper (seine Zunge zügeln, sein Herz betrügen, sich selbst fernhalten von), Makellosigkeit (rein, unbefleckt, unanständig), Not (Waisen, Witwen, Bedrängnis) und ‚Religion‘.“

15 Por. Frankemölle, *Brief*, 358.

Ďalšiu obsahovú podobnosť môžeme vidieť medzi „klamaním svojho srdca“ (*ἀπατῶν καρδίαν αὐτοῦ*) u toho, kto sa považuje za nábožného, ale svoj jazyk nemá pod kontrolou (v. 26), a „podvádzaním seba“ u tých, ktorí sú len poslucháčmi slova (*Γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου καὶ μὴ μόνον ἀκροαταὶ παραλογιζόμενοι ἑαυτοῦς*, v. 22).¹⁶ V oboch¹⁷ prípadoch ide o sebaklam,¹⁸ teda o pomýlený a nekritický pohľad na takú praktickú¹⁹ stránku svojho života viery, ktorá je spojená na jednej strane s rýdzo pasívnym prístupom k Božiemu slovu a zákonu, na druhej strane až s prehnane aktívnym prístupom k svojmu vlastnému ľudskému slovu.

Nejde tiež prehliadnúť sémantickú súvislosť medzi 1. atribútmi „čistá a nepoškvrnená“ (*καθαρὰ καὶ ἀμίαντος*) pravej nábožnosti pred Bohom, súčasťou ktorej je aj zostať „nepoškvrnený“ (*ἄσπιλον*) svetom (1,27), 2. výzvou odložiť „všetku nečistotu a zvyšky zloby“ (*ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσεῖαν κακίας*), čo je podmienkou prijatia Božieho spásonosného „vštepeneého slova“ (1,21), a 3. výzvou k očisteniu rúk a sŕdc (*καθαρίσατε χεῖρας καὶ ἄγνίσατε καρδίας*, 4,8b). Zachovať si čistotu pred Bohom a vo vzťahu k svetu je súčasťou zbavovania sa všetkej „špiny“ a zloby²⁰ a zároveň podmienkou vytvorenia vzájomného bližšieho vzťahu s Bohom (4,8a). Nakoniec aj Bohom darovaná múdrosť je predovšetkým „čistá/svätá“ (*ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἀγνή ἐστιν* 3,17; por. 1,5).

Okrem toho záver prvej kapitoly anticipuje perikopy 3,13–18 a 4,1–10 aj prostredníctvom termínu *καρδία*, „srdce“ (1,26; 3,14; 4,8),²¹ ktoré sa nachádza ešte v 5,5.8.

Prostredníctvom slov *χαλιναγωγέω* (1,26; 3,2) a *γλῶσσα* (1,26; 3,5.6.8) sú tematicky prepojené časti 1,26–27 a 3,1–12. Uvedená pasáž z tretej kapitoly obširne pojednáva o zhubných až „smrtonosných“ následkoch neskruteného jazyka (por. 3,8: *μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου*) pre integritu celého

16 Luther, *Sprachethik*, 328: „Die Verwendung von *ἀπατάω* kann als implizite semantische Wiederaufnahme des V. 22 gewertet werden (*παραλογιζόμενοι ἑαυτοῦς*).“ Por. Schneider, *Jakobusbrief*, 52.

17 V podobnej svislosti nachádzame *παραλογίζεσθαι* a *ἀπάτη* v Kol 2,4.8. Klein, *Werk*, 121 p. 15.

18 Por. Martin, *James*, 52.

19 Na istý sebaklam, presnejšie mylný názor o Bohu autor listu upozorňuje už vo v. 16: *Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου*. Por. McKnight, *Letter*, 162 p. 155.

20 Por. Adamson, *Epistle*, 85.

21 Por. Allison, *Commentary*, 352.

človeka tak na úrovni osobnostnej (3,2), ako aj na úrovni vzťahov v spoločenstve a k Bohu (3,1.9–10).

Vyššie uvedené súvislosti medzi 1,26–27 a 3,1–12, resp. 4,1–10 sú ďalej potvrdené prítomnosťou dôležitého pojmu *κόσμος*, „svet“ v nich (1,27; 2,5; 3,6; 4,4 [2×]). Jak 1,27b je jasnou predzvestou varovania pred priateľstvom so svetom v Jak 4,4.²²

Slovo *κόσμος* sa ešte nachádza v 2,5 a svojou prítomnosťou tiež prispeva k tomu, že starostlivosť o vdovy a siroty ako sociálne slabšie skupiny (1,27) môže byť ako sociálne-teologická téma uvedená do vzťahu s témou nenadržiavania bohatému spojenému s dehonestovaním chudobného, čo je charakteristickým postojom „sveta“²³ voči nemu (2,5). To sa prieči prikázaniu lásky k blížnemu, ktoré prostredníctvom svojej charakteristiky „kráľovský zákon“ (2,8), odkazujúcej na formuláciu „dokonalý zákon slobody“ (1,25), dotvára rámeček verša 1,27, ktorého druhú časť je tak oprávnené považovať za jeden z konkrétnych príkladov praktického uskutočňovania tohto prikázania. Naplňovanie prikázania lásky k blížnemu je neoddeliteľnou súčasťou pravej nábožnosti.²⁴

Podobnú situáciu ako v 1,26–27, ktorá v tomto prípade predstavuje príklad nielen neschopnosti prejavíť lásku k blížnemu, ale aj „mŕtvej“ viery (2,17), nachádzame tiež v 2,14–17. Tieto verše sú namierené proti tým, ktorí nie sú ochotní adekvátne pomôcť ľuďom v akútnej núdzi (2,15–16).²⁵ Oba texty tak konkrétne ukazujú a potvrdzujú, že vertikálny rozmer viery, vzťah k Bohu, nie je možné oddeliť od jej rozmeru horizontálneho, ktorého podstatnou súčasťou je aktívny a angažovaný prístup k ľuďom v núdzi.²⁶

22 Por. Corriveau, *Religion*, 123–124.

23 Por. Konradt, *Geboren*, 10 p. 51.

24 Por. Ruckstuhl, *Jakobusbrieff*, 15–16; Marconi, *Sia ognuno*, 126; Fabris, *Lettera*, 165.

25 Konradt, *Geboren*, 10 p. 51: „2,14–16 führt die Bedeutung der Werke, für die in 1,27 exemplarisch der Besuch von Witwen und Waisen, also wie in 2,15f eine Barmherzigkeitstat, steht, für den reinen Gottesdienst, für das Rechtsein vor Gott, in soteriologischer Perspektive aus.“

26 Ďalší spoločný moment uvádza Allison, *Commentary*, 356: „In both cases, moreover, there is a sin of speech. Here it is not bridling the tongue; there it is speaking without doing.“

Uvedené súvislosti²⁷ dokumentujú pevné organické zakotvenie veršov 1,26–27 tak v bezprostrednom kontexte, ako aj v celku myšlienkovvej štruktúry²⁸ Jakubovho listu.²⁹ V stručnosti totiž predstavujú niektoré hlavné nábožensko-etické témy celého spisu: etika reči, sociálny rozmer lásky k blížnemu a vzťah k svetu.³⁰ Ich spoločným menovateľom je konanie slova,³¹ ku ktorému autor vyzýva adesátov (1,22), pričom ono ako „dokonalý zákon slobody“ (1,25) je normou ich života. Ak pritom zahrnuje ovládanie jazyka, aktívne sociálne cítenie a nasadenie a nekompromisný postoj voči hodnotám nezlučiteľným s Božími požiadavkami a stelesňovaným „svetom“ (porov. 4,4), tak spoluvytvára³² autenticky nábožného človeka.³³

Zdanie nábožnosti

Spojenie εἴ τις³⁴ (1,5.23.26; 3,2), príp. ἐὰν τις (2,14b; 5,19) sa v Jakubovom liste nachádza šesťkrát obvykle na začiatku vety (výnimkou je 2,14b), a preto môže byť považované za jeden z typických štylistických prvkov jeho autora.³⁵ Odkazuje ním na známe prípady príslušného zmyšľania alebo po-

27 Ak charakteristiku vo v. 26 budeme vnímať ako prejav istej „rozpoltenosti“, tak môžeme vidieť ďalšiu spojitosť, na ktorú upozorňuje Adamson, *Epistle*, 85: „here we have ‘doublemindedness’ as in 1:6 and later in 4:8, called ‘instability’ or ‘anarchy’ in 1:8 and 3:16.“ K tomu výstižne Frankemölle, *Brief*, 358: „Schizophren kann der Mensch in allen Dimensionen seines Seins und seiner Existenz sein.“

28 Niektorí autori zdôrazňujú tranzitívny charakter Jak 1,26–27 buď napr. medzi 1,13–25 a 2,1–3,12 (Wenger, *Kyrios*, 211 p. 1254; Konradt, *Geboren*, 10), alebo 1,2–25 a 2,1–24 (Assaël – Cuvillier, *L'Épître*, 196; Davids, *Epistle*, 100; podobne Greenlee, *Summary*, 63) To sa zaiste nedá a priori vylúčiť, avšak takéto hodnotenie závisí na celkovom poňatí štruktúry Jakubovho listu, ku ktorej sa tu nebudem vyjadrovať z dôvodu charakteru a rozsahu tejto štúdie.

29 Mohli by sme ešte doplniť prepojenie s ďalšími pasážami prostredníctvom termínov θεός 1,1.5.13(2×).20.27; 2,5.19.23(2×); 3,9; 4,4(2×).6.7.8 a πατήρ: 1,17.27; 2,21; 3,9.

30 Por. McKnight, *Letter*, 162.

31 Por. Fabris, *Lettera*, 122; Tsuji, *Glaube*, 71. Pozri tiež autorov uvedených v p. 6.

32 Stagg, *Themes*, 398: „Other paraenetic passages throughout the letter demonstrate the fact that James does not intend this paragraph to be an exhaustive statement on piety.“

33 Corriveau, *Religion*, 123–124: „The religion which James proposes to his readers in 1,26–27 is one which covers the whole of moral life.“

34 Allison, *Commentary*, 355: „The construction, εἴ (δέ) τις δοκεῖ + nominative adjective + εἶναι, appears nowhere in extant Greek writings until Paul and James: (...) After Paul and James, it appears only in writers quoting the NT.“

35 Por. Fabris, *Lettera*, 122. Davids, *Epistle*, 101 hovorí o „a common introductory hypothesis“.

stoja, ktoré sa opakovane vyskytujú v spoločensťve.³⁶ Verš 1,26 má navyše s 5,19 spoločný jeden formálny moment, totiž neprítomnosť akéhokoľvek syntaktického alebo štylistického napojenia na bezprostredne predchádzajúci úryvok,³⁷ resp. bezprostredne nasledujúci,³⁸ ktoré v prípade ostatných výskytov nachádzame. To u týchto dvoch veršov môže signalizovať ich istú samostatnosť vzhľadom na kontext, v ktorom sa nachádzajú.

Sloveso *δοκέω* môže byť v Jak 1,26 použité v zásade v dvoch významoch, totiž „nazdávať sa, domnievať sa, myslieť si“, alebo „zdať sa, javiť sa“. ³⁹ Prvý variant evokuje skôr predstavu, ako dotyčný človek sám vníma svoju nábožnosť, druhý naopak, ako ju vnímajú ostatní. Pretože sa však ďalej vo verši hovorí o „klamaní svojho srdca“, môžeme vylúčiť druhý preklad.⁴⁰ Autor listu tak ukazuje na tých, ktorí si o sebe myslia, že sú nábožní, ale v skutočnosti nimi nie sú, majú klamlivý názor na svoju nábožnosť.⁴¹ Zároveň si úvodnou frázou pripravuje priestor pre nasledujúce zdôvodnenie a posúdenie uvedeného náboženského sebaklamu,⁴² ktorý je ľahké odhaliť.⁴³

U slova *θηρησκεία* sa z hľadiska etymologického uvažuje o dvoch možnostiach: 1. skôr negatívna interpretácia predložená Plutarchom (*Alex. 2,5*)⁴⁴

³⁶ Por. Wenger, *Kýrios*, 211.

³⁷ Syntaktické nadviazanie prostredníctvom spojky v 1,5: *εἰ δὲ τις*; 1,23: *ὅτι εἶ τις* (pozri vyššie p. 7); štylistické prostredníctvom opakovania slova z predchádzajúcej vety v 3,2 (*πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες. εἶ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει*).

³⁸ Takto v prípade 2,14, ktorý otvára tému viery a skutkov (vv. 14–26): *ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν ἔργα δὲ μὴ ἔχει*.

³⁹ Por. Panczová, *Slovník*, 363; Tichý, *Slovník*, 45.

⁴⁰ Por. Allison, *Commentary*, 356. Laws, *Commentary*, 88. Nie celkom bezdôvodne sa snaží podržať oba významy slovesa *δοκεῖ* Cargal, *Restoring*, 109: „Nevertheless, the ambiguity is instructive in that it reminds us that the readers are indeed concerned not only with how they ‘consider’ themselves, but also with how their religious piety is perceived by others. They want to ‘seem’ religious not only in their own eyes, but perhaps even more so in the eyes of others.“

⁴¹ Podobne používa frázu *εἶ τις δοκεῖ* + adjektívum/zámeno + *εἶναι* (resp. + inf.) aj apoštol Pavol v 1Kor 3,18; 11,16; 14,37; Gal 6,3. Por. Hartin, *James*, 100; Allison, *Commentary*, 356; Schnider, *Jakobusbrief*, 52; Johnson, *Letter*, 210; Fabris, *Lettera*, 122 p. 85.

⁴² Por. Burchard, *Jakobusbrief*, 91.

⁴³ Por. Fabris, *Lettera*, 122. Trenkle, *Brief*, 145 dokonca už v uvedení tohto verša vidí spojenie so „svetom“: „Die Worte *εἶ τις δοκεῖ* deuten bereits an, daß es nur Wahn und Selbsttäuschung sein kann (...). Aber Schein und Dünkel spielen ihre Rolle in der Welt.“

⁴⁴ Plutarchos. *Životopisy*, 308: „a napodobujú v mnohých veciach ědónky a Thrákyně v končinách pohorí Haimu – od toho se také, jak se zdá, dostalo tomu nemírnému a přepjatému uctívání bohů jména ‚thréskeia‘.“

odkazuje na spojitosť so slovom *θρησσα*, „thracka, Thrákyňa“,⁴⁵ a teda záľubu v premrštených kultoch. 2. neutrálne interpretácie, kedy sa význam odvodzuje buď od slova *θρέομαι*, „hučať, kričať, kvíliť“, alebo sa dáva do súvislosti s koreňom *θεραπ-*, „slúžiť“/„služba“.⁴⁶

V gréckej literatúre nachádzame rôzne významy a použitia slov *θηρσκειά* a *θηρσκειώ*: často odkazujú na takú náboženskú bohoslužbu, ktorá sa odchyľuje od tradičných a všeobecne akceptovaných foriem uctievania gréckych bohov. Čo sa týka náboženských rítov, nachádzame tieto slová použité o neobvyklých a cudzích rituáloch (napr. v súvislosti s egyptským kultom, židovským kultom a i.). Z tohto použitia vychádza aj ich funkcia orgiastických rítov a nezriadené oslavovanie luperkálií. Avšak už v nápisocho pochádzajúcich z 3. st. pred Kr. sa vyskytujú tiež v obvyklom, normálnom zmysle kultu, uctievania bohov. Význam „zbožnosť“ sa nachádza v nápise z 2. st. po Kr. a u Dia Cassia *θηρσκειά* vyjadruje silný „zmysel pre bohoslužbu“ u Židov. Používa sa tiež o uctievaní ľudí (napr. rímskeho cisára). Okrem toho existujú indície o spojení *θηρσκειά* a čistoty.⁴⁷

U židovských autorov Filóna⁴⁸ a Jozefa Flaviana⁴⁹ sú použité o uctievaní cudzích bohov, ale aj o židovskom náboženstve, či už o jeho vonkajšej stránke, až náboženskom formalizme v protiklade ku *δσιότης* (Filón), alebo naopak o vnútornej zbožnosti v protiklade ku vonkajším obradom.⁵⁰

V Septuaginte sa slová s koreňom *θηρσκ-* nachádzajú len šesťkrát:⁵¹ *θηρσκειά* (Múdr 14,18.27; 4Mak 5,7.13) a *θηρσκειώ* (Múdr 11,15; 14,17) sa používajú tak o pohanskom/modlárskom uctievaní zvierat a obrazov (Múdr), ako aj o židovskom náboženstve (4Mak).⁵²

45 Panczová, *Slovník*, 621.

46 Spicq, *Lexique*, 711 p. 1; Schmidt, *θηρσκειά*, 155–156; Marconi, *Sia ognuno*, 308, p. 101.

47 K celému por. Herten, *θηρσκειά*, 2–17.

48 Napr. *De special. legibus* I, 315; *Quod deterius potiori insidari soleat* 21; *De fuga et inventione* 41.

49 Napr. *Ant.* 8, 120. Ďalšie odkazy uvádza Herten, *θηρσκειά*, s. 20 p. 5.

50 Por. Herten, *θηρσκειά*, 18–21. Allison, *Commentary*, 356. Corriveau, *Religion*, 118–119: „Examples of the uses of *thréskeia* associated with internal piety are also found in profane literature. (...) However it would seem that such a use is rarer than its more general use accenting the more external part of religion.“

51 Por. Lust – Eynikel – Hauspie, *Lexicon*, 278–279.

52 Por. Herten, *θηρσκειά*, 17–18.

Podobne ako v LXX, aj v Novom zákone sú slová s koreňom *θηρσκ-* použité veľmi zriedkavo, len štyrikrát. V Kol 2,18⁵³ sa hodnotí negatívne „kult anjelov“, „uctievanie anjelov“ prostredníctvom kultových úkonov alebo ceremónii podobne, ako je tomu v Múdr 14,18.27 a TestJob 2,2 v súvislosti s „uctievaním modiel“. ⁵⁴ V Sk 26,5⁵⁵ je *θηρσκεία* naopak použitá pozitívne vo význame (židovské) „náboženstvo“, ⁵⁶ pričom dôraz nie je položený len na vonkajšie úkony, príp. predpisy, ale aj na vierohodnosť a spoľahlivosť tradičnej zbožnosti.⁵⁷

Veľmi zriedkavé adjektívum *θηρσκός* sa vôbec prvýkrát nachádza v Jakubovom liste.⁵⁸ Je to biblické *hapax legomenon*,⁵⁹ ktorého význam sa dá odvodiť z podstatného mena *θηρσκεία*.⁶⁰ Preto je vhodný preklad „nábožný“, chápaný v zmysle zbožnosti spojenej s kultom, resp. s verejnými prejavmi bohoslužby.⁶¹ Môže však mať aj negatívny význam, ako dokladá Hesychius, ktorý ho vykladá slovami *ἐτερόδοξος* („nepravoverný“) a *περιττός* („prílišný, prehnaný“).⁶²

Rôzne použitia slova *θηρσκεία* ukazujú na to, že jeho presný význam je treba vždy určovať vzhľadom na bezprostredný kontext, v ktorom sa nachádza.⁶³ Vo verši 1,26 sa zdá byť adekvátne použiť preklad „nábožnosť“ pre *θηρσκεία* a „nábožný“ pre *θηρσκός*.⁶⁴ Slovo „náboženstvo“ má (dnes)

53 Text: *μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβεύετω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θηρσκείᾳ τῶν ἀγγέλων.*

54 Por. Spicq, *Lexique*, 711–712.

55 Text: *κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἴρεσιν τῆς ἡμετέρας θηρσκείας ἔζησα Φαρισαῖος.*

56 Corriveau, *Religion*, 118.

57 Por. Spicq, *Lexique*, 714; Frankemölle, *Brief*, 359.

58 Allison, *Commentary*, 355: „might be his coinage“.

59 Marconi, *Sia ognuno*, 129.

60 Dibelius, *Brief*, 153: „Das nur in diesem Text belegte Wort *θηρσκός* wird und durch *θηρσκεία* verständlich, es handelt sich um den Frommen in Anführungszeichen, den nicht die fromme Gesinnung, sondern die Erfüllung der religiösen d. h. nach antikem Denken der kultischen Pflichten – dies ist der Sinn von *θηρσκεία* – auszeichnet.“

61 Por. Herten, *Θρησκεία*, 25. Ropes, *Commentary*, 181: „given to religious observances“. Allison, *Commentary*, 355: „That is, it is the visible side of religious faith, the external manifestation of *εὐσεβής*.“

62 Por. Herten, *Θρησκεία*, 25–26; Panczová, *Slovník*, 548 a 989.

63 Por. Corriveau, *Religion*, 118.

64 Takto tiež Trstenský, *Komentár*, 70. Takisto by sa mohol použiť preklad „zbožnosť“ a „zbožný“, ktoré sú synonymami k „nábožnosti“ a „nábožnému“. Mußner, *Jakobusbrief*, 111 p. 7: „In Jak 1,26f hat das Substantivum *θηρσκεία* nur die Bedeutung ‚Frömmigkeit‘, weil auch das Adjektiv in V 26 ‚fromm‘ (und nicht mehr) bedeutet.“

širší významový rozsah než *θησκειά* vo vyššie uvedenom zmysle (a tak, ako je charakterizovaná v Jak 1,26–27). Naopak „kult“, ktorého význam je skôr obmedzený len na vonkajšiu (rituálnu) stránku, by nevystihol adekvátne obsah charakteristiky *θησκειά* v 1,26–27. Neadekvátnosť uvedených dvoch termínov je do istej miery podporená aj významami z nich odvodených adjektív „náboženský“ a „kultový“, ktoré by sa ešte viac vzdialili od myšlienky, ktorú autor listu chce v posledných dvoch veršoch prvej kapitoly vyjadriť.⁶⁵

Verš 1,26 nehovorí nič o spiritualizovaní kultu v zmysle jeho akéhosi znútornenia až zduchovnenia. Samotné slová *θησκειά* a *θησκός* veľmi silno ukazujú na viditeľný, „vonkajší, ceremoniálny a verejný aspekt“ náboženstva⁶⁶ a ako už bolo poznamenané vyššie,⁶⁷ autorovi listu tu nejde o celostné, vyčerpávajúce uvedenie všetkých faktorov znehodnocujúcich nábožnosť veriaceho človeka, ale len o tie celkom zásadné neduhy jakubovského spoločenstva, ktoré súvisia s „jazykom“, teda s rečou a hovorením.

Tieto v podaní 1,26 diskvalifikujú autentickú nábožnosť, na ich základe je možné odhaliť márnosť inak proklamovanej nábožnosti adresátov listu. To však z nej automaticky neeliminuje akékoľvek rituálne alebo kultové (vonkajšie) prejavy.⁶⁸ Autor ich síce explicitne nezmieňuje, ale zdá sa, že na základe použitej terminológie ich predpokladá a poukazuje na ich nedostatočnosť, pokiaľ nie sú sprevádzané istým chovaním. Pokiaľ by mu išlo skutočne o istú jasnú elimináciu vonkajšej stránky náboženstva, a teda o znútornenie kultu, príp. o jeho čistú transformáciu do roviny eticko-sociálnej, sprevádzanej patričným vnútorným postojom, prečo skôr nepoužil vhodnejšie slová, ako napr. *εὐσεβεία/εὐσεβής*,⁶⁹ ale naopak takmer nebiblické termíny?⁷⁰ Zdá sa, že termín *θησκειά*, resp. *θησκός* bol jediným vhodným slovom pre vyjadrenie náboženstva v jeho vonkajšej, objektívnej stránke a zároveň pre uchopenie jej klamných prejavov. „V každom

65 Podobný argument by sa mohol uviesť aj pre možnosti „uctievanie“ a „uctievajúci“.

66 Popkes, *Brief*, 147. Por. Johnson, *Letter*, 211; Laws, *Commentary*, 88; Assaël – Cuvillier, *L'Épître*, 184; Novák, *List*, 30.

67 Pozri p. 32.

68 Verš 27 k tomu ešte pridáva sociálny a etický rozmer, ale stále používa slovo *θησκειά* a charakterizuje ju typickými termínmi pre kultovú/rituálnu čistotu. Podobne aj záver v. 27.

69 Alebo v gréckej biblii zriedkavé *εὐλάβεια/εὐλαβής*.

70 Popkes, *Brief*, 148: „Jak wählt einen wenig 'biblischen' Ausdruck“. Podobne Laws, *Commentary*, 88.

prípade je najvšeobecnejším určením vzťahu medzi Bohom a veriacimi, zhrnutím všetkého, čo tento vzťah v sebe zahrnuje; a kto sa takto [θηρσικός] nazýva, vyznáva tým, že naplňuje náboženské povinnosti podľa svojho vedomia a schopnosti.⁷¹

Situácia by sa v tejto veci dala porovnať s Jakubovým poňatím Zákona, ktorý je treba chápať celostne (2,10: ὅλον τὸν νόμον), a preto nemusia byť z neho automaticky vylúčené rituálne, resp. liturgické nariadenia, aj keď nie sú explicitne zmieňované, snáď preto, že neboli v očiach autora listu akútnym problémom adresovaného spoločenstva.⁷²

V 1,26 sa teda ukazuje spojenie primárneho významu slova θρησκεία o vonkajších prejavoch úcty Bohu v kulte, rituáloch náboženstva,⁷³ a morálneho, súvisiaceho s etikou reči, ktorý je podľa autora listu od prvého zásadne neoddeliteľný.⁷⁴ Vo v. 27⁷⁵ je ďalej doplnený o rozmer sociálny (ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανούς και χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν)⁷⁶ a ďalší rozmer morálno-teologický (ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου).⁷⁷

Nakoniec tiež môžeme dodať, že uvedené dva aspekty termínu θρησκεία, rituálny/liturgický a etický/sociálny, sa navzájom vôbec nevylučujú.⁷⁸ V rámci Jakubovej kritiky rozpoltenosti a snahy o celosť a do-

71 Trenkle, *Der Brief*, 146.

72 K celému pozri viac v Pavelčík, *Zákon*, 204–206.

73 Davids, *Epistle*, 101: „The specific practices James has in mind are unclear, but would include the religious activities of prayer, fasting, and worship of his community (and perhaps the keeping of the ritual law as well, assuming it was a Jewish Christian community).“

74 Herten, *Θρησκεία*, 22: „In θρησκεία zijn hier dus vereenigt: het naleven van de voorschriften van den eeredienst en de innerlijke gesteldheid, vroomheid, die daaraan moet beantwoorden.“

75 Nemali by sme tu zabúdať na to, že terminológia verša 27 má svoje vlastné prvotné miesto v oblasti kultového života, kultovej čistoty, a tiež, že autor neodsudzuje nejaký rydzo vonkajší ritualizmus, voči ničomu takémuto sa nevymedzuje, prinajmenšom nie explicitne.

76 Frankemölle, *Brief*, 360: „Wie beim Hören, Reden und Zorn wird die kritisierte Haltung nicht grundsätzlich abgelehnt, sondern nur ein Gottesdienst und eine Frömmigkeit, die nicht zum sozialen Engagement führt.“

77 „Svet“ je v Jak veličinou teologicky hodnotenou jednoznačne negatívne, pretože predstavuje všetko to, čo je nezlučiteľné s Božím absolútnym nárokom a jeho požiadavkami na človeka; predstavuje hodnoty a postoje nezlučiteľné s vierou v Ježiša Krista. Por. 4,1–10.

78 Ropes, *Commentary*, 181: „In the present verse θρησικός doubtless refers to attendance on the exercises of public worship, but also to other observances of religion, such as almsgiving, prayer, fasting (cf. Mt 6,1–18; 2Clem. Rom. 16,4).“

konalosť ako na úrovni jednotlivca, tak na úrovni spoločenstva (por. 1,4.5–8; 2,14–26; 3,1–12; 4,1–10) majú totiž svoje legitímne miesto, pretože sa týkajú celkového spôsobu života adresátov⁷⁹ a ich viery v Ježiša Krista, ktorej základným charakteristickým atribútom je, resp. má byť organická jednota slov a skutkov.

Bezuzdnosť jazyka

Porušenie uvedenej jednoty na úrovni slov zamestnáva autora ďalej vo v. 26, kde prostredníctvom dvoch spojitých participií prézenta⁸⁰ *μὴ χαλιναγωγῶν* a *ἀπατῶν* dopĺňuje a upresňuje konštatovanie ohľadom človeka, ktorý sa považuje za nábožného.⁸¹

Sloveso *χαλιναγωγέω*,⁸² „viest/mať na uzde“⁸³ sa v celej gréckej biblii (Septuaginta a Nový zákon) nachádza len dvakrát v Jakubovom liste (1,26 a 3,2).⁸⁴ Jeho vlastný význam je spojený s ovládaním a kontrolou zvierat pomocou uzdy v jeho papuli.⁸⁵ Na oboch miestach je v liste použité v obraznom zmysle o ovládaní jazyka, resp. o ovládaní celého tela.⁸⁶

„Jazyk“, *γλῶσσα* je nielen „malou časťou tela“ (3,5), schopnou veľkých vecí (por. 3,4–5), ale predovšetkým ako orgán reči symbolizuje všetko, čo súvisí s rečou a hovorením⁸⁷ (1,26; 3,6,8), a ako taký teda môže označovať

79 Luther, *Sprachethik*, 333: „Der Terminus *θηρησκεία* ist m. E. weder im kultischen noch im ethischen Sinne als Gottesdienst zu füllen, sondern bezeichnet den Lebenswandel des Menschen, der dadurch zur *θηρησκεία* wird, dass er im Angesicht Gottes geführt wird. Die parallele Struktur der Vv. 26f. gibt vor, dass sowohl das rechte Handeln als auch das rechte Sprechen Aspekte des Lebenswandels vor Gott darstellen. Der Jakobusbrief betont, dass nicht nur Taten, sondern insbesondere auch Worte eine nichtige *θηρησκεία* darstellen können.“

80 Fabris, *Lettera*, 123: „Il participio presente esprime l'aspetto durativo dell'azione espresso dal verbo.“

81 Uvedené participia sa vzťahujú ku *δοκεῖ*, a nie ku *εἶναι*. Por. Burchard, *Jakobusbrief*, 92.

82 Johnson, *Letter*, 210: „MS (B) reads *chalinōn*, which has more the sense of 'putting a bit in the mouth of a horse' but is also used with reference to controlling emotions like anger.“

83 Panczová, *Slovník*, 1293.

84 Por. Mušner, *Jakobusbrief*, 111, p. 7. Laws, *Commentary*, 88.

85 Por. Danker, *Lexicon*, 380.

86 Por. Assaël – Cuvillier, *L'Épître*, 184; Burchard, *Jakobusbrief*, 92.

87 Fabris, *Lettera*, 123: „Il vocabolo *glōssa*, 'lingua', è ovviamente una metonimia per indicare il 'parlare'.“

v nadväznosti na istú starozákonnú tradíciu celého človeka so zreteľom na hovorenie (a jeho etický aspekt).⁸⁸ Zatiaľ čo v 1,26 ešte môže byť vnímaný neutrálne v tom zmysle, že je len na človeku, či ho dokáže mať pod kontrolou,⁸⁹ tak v 3,6.8 je hodnotený jednoznačne negatívne ako „svet neprávnosti“, „nestále zlo“, „plný smrtonosného jedu“, ktorého „žiadny človek nemôže skrotiť“. Je schopný žehnať aj preklínať, čo je podľa autora jednoznačne nežiaduce a neprijateľné (3,9–10).⁹⁰

Pokiaľ sa chceme pokúsiť bližšie špecifikovať „materiálnu“ stránku neovládania jazyka, nekontrolovania reči, teda čo má/môže mať pod tým autor na mysli, tak môžeme vyjsť z formulácií, ktoré sa nachádzajú na iných miestach listu, kde sú konkrétne uvedené negatívne hodnotené verbálne prejavy v spoločenstve adresátov listu.

V 1,19 je výzva nehnať sa do hovorenia uvedená v protiklade k pohotovému počúvaniu, pričom sa dá na základe bezprostredného súvisu predpokladať, že unáhlené hovorenie je nejakým spôsobom spojené s hnevom,⁹¹ ktorý je tu v relevantnej soteriologickej súvislosti hodnotený jednoznačne negatívne (1,20: ὀργή γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται). V 2,14–17 vidíme príklad viery, ktorá je síce výslovne proklamovaná (ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν), ale je schopná len prázdnych slov bez adresnej pomoci, a ako taká je to viera osebe mŕtva, neschopná spasiť človeka. Verš 3,2 jasne ukazuje, že pre autora listu je (ne)kontrolovanie jazyka-reči jedným z rozhodujúcich indikátorov posúdenia nielen nábožne-duchovného, ale aj morálneho profilu veriaceho, pretože bez neho nie je možné dosiahnuť kresťanskú dokonalosť v jakubovskom poňatí.⁹² Jazyk je v periko-

⁸⁸ Por. Wenger, *Kyrios*, 212.

⁸⁹ Allison, *Commentary*, 356–357: „James may have been the first to link χαλιναγωγέω = ‘bridle’ with γλῶσσα. At least he is the first extant author to do so, although there are other examples of χαλιναγωγέω (or the related χαλινῶω) being used figuratively, and Greek tradition could associate bridling with the human γλῶσσα or στόμα. Philo especially was fond of the association. One should not, however, overlook the possibility that the image of a human being with animal’s bit in his mouth owes something to Jewish tradition.“

⁹⁰ Hartin, *James*, 101: „James uses a double metaphor here: *the tongue* stands for speech, while *to bridle* implies control. In a figurative way James argues that his hearers/readers cannot consider themselves religious if they do not control their speech.“

⁹¹ Vzťah medzi nimi tu nie je explicitne vyjadrený, a preto nevieme, či je unáhlené hovorenie príčinou hnevu, jeho dôsledkom alebo sprievodným javom.

⁹² Baker, *Speech-Ethics*, 99: „James has made control of speech the premier ethical and spiritual task of man.“

pe 3,1–12 predstavený na jednej strane ako prostriedok ovládania celého tela (v. 3), ako malá vec schopná veľkých vecí (vv. 4–5), na druhej strane však ako neskrotiteľné smrtonosné zlo rozpaľované samotnou Gehennou, v ktorom sa koncentruje celý „svet neprávosti“ (vv. 6–8), ako názorný príklad v sebe rozpolteného nábožného veriaceho človeka (vv. 9–12).

Autor v 3,14 vyzýva adresátov, aby sa prestali chváliť a klamať proti pravde, pokiaľ nie sú schopní prejavíť svoju múdrosť v láskavosti, resp. tichosti/miernosti, ale naopak sú plní horkej žiarlivosti/závisti a sebeckta, resp. svárlivosti.⁹³ Tieto totiž pôsobia zlo a rozklad spoločenstva (por. 3,16). Ďalším nežiaducim chovaním adresátov, s ktorým by mali prestať, je podľa 4,11–12 vzájomné ohováranie. Pri ňom nejde len o posudzovanie blížneho, ale aj o posudzovanie zákona (ὁ καταλαλῶν ἀδελφοῦ ἢ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καταλαλεῖ νόμου καὶ κρίνει νόμον), čím si človek nakoniec nárokuje také postavenie voči zákonu, ktoré mu neprislúcha, pretože náleží len Bohu, „jedinému zákonodarcovi a sudcovi, ktorý má moc spasit a zahubiť“.⁹⁴

Autor listu kritizuje naduté, domýšľavé vychvalovanie sa obchodníkov (4,16: *καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ὑμῶν*), ktorí pri svojich dlhodobých podnikateľských plánoch úplne vylúčili zo svojich zámerov Pána, pred ktorým sú len parou, ktorá sa rýchlo rozplynie (4,14: *ἀτιμίς γὰρ ἐστε ἢ πρὸς ὀλίγον φαινομένη, ἔπειτα καὶ ἀφανιζομένη*), a pritom on jediný rozhoduje o tom, či vôbec budú žiť (4,15: *ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ καὶ ζήσομεν*). Zákaz prísahania v 5,12, nápadne podobný Ježišovým slovám z Mt 5,34–37, ktorý leží autorovi zvlášť na srdci (*πρὸ πάντων*), reaguje zrejme na netransparentný spôsob vyjadrovania, keď adresáti (*ἀδελφοί*) tým, čo hovorili, nevyjadrovali (úmyselne?) to, čo si mysleli, a prísahou tomu potrebovali dodať punc pravdivosti. Takýto neautentický spôsob hovorenia je však podrobený súdu (*ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ καὶ καὶ τὸ οὐ οὐ, ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε*).

Uvedené príklady ukazujú, že Jakub evidentne vníma *hriechy jazyka* ako veľmi závažný problém⁹⁵ adresátov svojho listu prejavujúci sa na rôznych rovinách a v rôznych súvislostiach,⁹⁶ ktorý je zásadnou prekážkou na ceste k integrite a dokonalosti spoločenstva adresátov (por. 1,4b). Táto

93 K významu *ἐπιθεία* pozri Panczová, *Slovník*, 538

94 Viac pozri Pavelčík, *Zákon*, 212–215.

95 Por. Corriveau, *Religion*, 124.

96 Corriveau, *Religion*, 117: „James sees the community torn by struggles and squabbles (4,1).“

skutočnosť vysvetľuje, prečo charakteristiku autentickej nábožnosti spojil práve s ovládaním jazyka. Čo to ale konkrétne znamená v 1,26? Možno je tu zámerne formulovaná len formálna charakteristika, pretože ktorýkoľvek z vyššie uvedených negatívnych prejavov reči, ktorý pôsobí rozkladne na úrovni medziludských vzťahov alebo vo vzťahu k Bohu, zároveň takto zásadným spôsobom znehodnocuje osobnú zbožnosť veriaceho. Tá sa totiž nakoniec ukazuje ako zdanlivá, pretože „nábožný“ človek v skutočnosti nie je nábožný, a tiež neúčinná, pokiaľ sa nestará o to, aby jeho skutky boli konzistentné s tým, čo aj prostredníctvom nej navonok vyznáva.⁹⁷

Uvedené nešváry používania jazyka nie je možné oddeliť od počúvania a realizovania slova, ako ukazujú verše 1,19.22–25 a potvrdzujú nasledujúce verše 1,26–27. Byť „pomalý k hovoreniu“ totiž predpokladá nielen pohotovosť a pozornosť k počúvaniu slova (1,19), ale aj ochotu počúvať ho a aj uvádzať ho do praxe (1,22). Pre Jakuba „držať jazyk na uzde“ je síce podmienkou toho, aby nábožnosť pred Bohom nebola márna,⁹⁸ ale jej obsah sa tým nevyčerpáva, lebo musí byť doplnený konkrétnym chovaním voči druhým,⁹⁹ zvlášť tým, ktorí žijú v núdzi, ako to konkretizuje v 1,27.¹⁰⁰

Klamanie srdca

Druhé particípium, charakterizujúce človeka, ktorý sa považuje za nábožného, je s predchádzajúcim *χαλιναγωγῶν* trochu ťažkopádne¹⁰¹ spojené prostredníctvom spojky *ἀλλά*. Táto adverzatívna spojka medzi dvoma particípiami pôsobí gramaticky dosť atypicky,¹⁰² čakali by sme miesto nej

⁹⁷ Por. Cargal, *Restoring*, 111.

⁹⁸ Frankemölle, *Brief*, 360: „Die Zunge zügeln‘ ist in 1,26 – so wird thetisch behauptet – Kriterium für die gesamte Frömmigkeit; dies deswegen, weil der Christ nach 3,2 dadurch ‘den ganzen Leib im Zaum halten kann‘.“

⁹⁹ Martin, *James*, 52: „James is holding up to condemnation the picture of the use of the tongue when it utters merely formal religious platitudes that have no substance evidenced by practical deeds.“ Podobne Moo, *James*, 85–86.

¹⁰⁰ Por. Cargal, *Restoring*, 110. Assaël – Cuvillier, *L'Épître*, 196–197 to výstižne charakterizuje ako „la transcription éthique d'une relation vivante à Dieu et à la Parole.“

¹⁰¹ Allison, *Commentary*, 358: „James' sentence is inelegant. Does *ἀπατῶν κτλ.* modify *μὴ χαλιναγωγῶν κτλ.*, so that somebody thinks he bridles his tongue when he does not, or does it modify all that comes before, so that somebody thinks he is religious when he is not?“

¹⁰² Por. Baker, *Speech-Ethics*, 97; Davids, *Epistle*, 101.

skôr spojku *καί*,¹⁰³ pretože medzi uvedenými participiálnymi frázami nie je žiadny vecný protiklad.¹⁰⁴ Obe sa syntakticky vzťahujú ku *τις* a umiestnenie spojky *ἄλλά* pred druhej participium má zrejme poukázať na to, že autorovi ide predovšetkým¹⁰⁵ o sebaklam a nekontrolovaná reč je len jeho jedným, ale zásadným príkladom.¹⁰⁶

V Novom zákone veľmi zriedkavé sloveso *ἁπατάω* („klamať, podvádzat, zavádzať“; Ef 5,6; 1Tim 2,14; Jak 1,26)¹⁰⁷ má v rámci *Jakubovho listu* z hľadiska sémantického významu „klamania“ blízko k slovesu *παραλογίζομαι* („chybne počítať; klamne počítať, klamať, podvádzat“), ktoré sa okrem Kol 2,4 nachádza už len v Jak 1,22, a tiež k relatívne frekventovanému slovesu *πλανάω* („zvádzať [zo správnej cesty]; uvádzať do omylu, mýliť, miasť, klamať“),¹⁰⁸ nachádzajúcim sa v 1,16 a 5,19.¹⁰⁹ Prvým dvom slovesám v Jak je spoločné, že sa vzťahujú k podmetu vety, v ktorej sa nachádzajú, teda v oboch prípadoch poukazujú na istú formu sebaklamu.¹¹⁰ V 1,22 sa tento sebaklam vypovedá o tých, ktorí slovo len počúvajú, ale nekonajú ho: *Γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου καὶ μὴ μόνον ἀκροαταὶ παραλογίζομενοι ἑαυτοῦς*. Takíto ľudia mylne vyhodnocujú svoj vzťah ku „vštepeneému slovu“ a nie sú schopní previesť prijaté slovo do praxe a účinne praktikovať svoju vieru, a preto nemôžu byť spasení (por. 1,21b), blahoslavení

103 Por. Davids, *Epistle*, 101, ktorý pridáva ešte jeden postreh: „the phrase would appear better grammatically if it were joined to the apodosis“.

104 Por. Mušner, *Jakobusbrief*, 111. Popkes, *Brief*, 146 dokonca tvrdí: „Die Bemerkung über den Betrug des Herzens ist überschießend; der Satz wäre auch ohne sie sinnvoll.“

105 Burchard, *Jakobusbrief*, 92 jej funkciu označuje za „steigernd“. Fabris, *Lettera*, 123: „le due frasi participiali formalmente contrapposte, in realtà hanno un significato progressivo“.

106 Tak napr. Mušner, *Jakobusbrief*, 111 prekladá *ἄλλά* ako „sondern nur“ s vysvetľujúcou poznámkou: „Das heißt, dort ist für Jak keine wahre Frömmigkeit, sondern liegt religiöse Selbsttäuschung vor, wo die Zunge nicht beherrscht wird.“ Por. Baker, *Speech-Ethics*, 97.

107 V klasickej gréčtine označuje podľa Assaël – Cuvillier, *L'Épître*, 184: „une erreur qui peut être l'origine d'un malentendu tragique.“ Nesmieme pritom zabúdať na jeho odvodneniu s veľmi podobným významom, sloveso *ἔξαπατάω*, ktoré sa v Novom zákone nachádza šesťkrát: Rim 7,11; 16,18; 1Kor 3,18; 2Kor 11,3; 2Sol 2,3; 1Tim 2,14.

108 V Novom zákone sa nachádza 39x; Tichý, *Slovník*, 137.

109 K významom jednotlivých slovík pozri Panczová, *Slovník*, *ad loc.*

110 Por. Dibelius, *Brief*, 153.

(por. 1,25b), ospravodlivení (por. 2,14–6).¹¹¹ V 1,26 klame¹¹² sám seba človek, ktorý sa považuje za nábožného, ale neovláda svoj jazyk, čím svoju nábožnosť celkom jasne diskvalifikuje: Εἴ τις δοκεῖ θρησκὸς εἶναι μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ ἀλλὰ ἀπατῶν καρδίαν αὐτοῦ, τούτου μάταιος ἡ θρησκεία.¹¹³

V oboch prípadoch ide o diskrepanciu medzi istým žitým alebo proklamovaným postojom viery u oslovených adresátov a jeho negatívnym hodnotením zo strany autora listu, ktorý odhaľuje ich objektívne preukázateľný omyl v konfrontácii s objektívnou teologickou skutočnosťou: v prvom prípade s „dokonalým zákonom slobody“ plniacim okrem iného funkciu zrkadla (1,23–25);¹¹⁴ v druhom prípade je vlastný úsudok o svojej nábožnosti vo v. 26 postavený do protikladu k úsudku Boha, Otca, o pravej nábožnosti vo v. 27 (θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ).¹¹⁵ Na omyl vo vlastnom teologickom úsudku autor adresátov upozornil už v 1,16 (μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί),¹¹⁶ kde v nadväznosti na úvahu o tom, že Boh nemôže byť pôvodcom pokúšania, ale vlastná žiadostivosť (por.1,13–15), poukazuje na to, že Boh môže byť darcom len dobrých vecí (1,17). Tematiku sebaklamu v prvej kapitole by sme mohli doplniť ešte o verš 7, podľa ktorého človek váhavý, „rozdvojený v duši“

111 Pavelčík, Zákon, 181: „Božie slovo, slovo, ktoré vyslovil Boh, v Jakubovom liste zahrnuje ‚slovo pravdy‘, ‚zasadené slovo‘, ‚zákon‘, ‚Písmo‘. Je výrazom Božej stvoriteľskej a spásnej vôle, je slovom stvoriteľským a zároveň spásnym. Žiť v súlade s Božím slovom, so ‚slovom pravdy‘ znamená kráčať podľa požiadaviek tohto slova v pravde, po ceste pravdy k spásu (por. 3,14; 5,19–20), k dosiahnutiu vena života (por. Jak 1,12), do Božieho kráľovstva (por. Jak 2,5).“

112 Oproti παραλογίζομαι, ktoré ukazuje skôr na mylný úkon rozumu (por. Danker, *Lexicon*, 268), zdôrazňujú niektorí autori etický rozmer slova ἀπατάω: Trenkle, *Brief*, 147; Frankemölle, *Brief*, 360; Fabris, *Lettera*, 123.

113 Greenlee, *Summary*, 63: „The deception arises from the person’s incorrect view of his conduct.“ Frankemölle, *Brief*, 360: „Fromme Selbsttäuschung bleibt fromme Selbsttäuschung.“

114 Pavelčík, Zákon, 177: „Je to istá objektívna veličina, s ktorou sa človek môže konfrontovať. Je to objektívna norma kresťanského správania.“

115 Frankemölle, *Brief*, 360: „einer menschlich projektierten Scheinwirklichkeit steht die alleingültige von Gott gesetzte (im ‚Gesetz‘/in der Tora) Ordnung und Wirklichkeit gegenüber.“

116 Sloveso πλανᾶω sa nachádza ešte v 5,19, nie však v súvislosti so sebaklamom, ale použité vo význame odchylenia sa od pravdy (ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῆ ἀπὸ τῆς ἀληθείας). Je však treba pripustiť, že i v tomto môže byť prítomný moment sebaklamu, ale o jeho zdôraznenie tu autorovi evidentne nejde.

a nestály vo všetkom, čo koná (v. 6 a 8), sa mylne nazdáva (*μη γὰρ οἰέσθω*), že dostane od Pána to, čo od neho žiada.

Nemôžeme nezmieniť možnosť výkladu slovesa *ἀπατάω* v zmysle „potešiť, obšťastniť“,¹¹⁷ ktorý vychádza z významu slova *ἀπάτη* „radosť, potešenie, rozkoš“ (ako synonyma ku *ἡδονή, τρυφή, τέρψις*) doloženého nielen v niektorých mimobiblických starovekých textoch, ale aj v Septuaginte (Sir 34,16; 30,23) a snád i v Novom zákone (Mk 4,19; Mt 13,22: *καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου*),¹¹⁸ ako aj v kresťanskej literatúre (napr. *Herm. Sim.* 6,2,1).¹¹⁹ Preklad v 1,26 by potom mohol znieť „pričom nedrží svoj jazyk na uzde, a(le) [týmto spôsobom] potešuje svoje srdce“.¹²⁰ „Tým by sa odstránila ťažkopádnosť tejto frázy v predvetí. Okrem toho by to anticipovalo odsúdenie tých, ktorí hľadajú naplnenie svojich *hēdonai a epithymiai* v 4,1–3, ako aj tých utlačateľských boháčov, ktorí žili v prepychu a pôžitku a ‘vykfmili si srdce’ na deň porážky (5,5). Nakoniec by toto čítanie poskytlo plnší kontrast k veršu 1,27, ktorý kladie dôraz na delenie sa majetku s potrebnými.“¹²¹ Tejto interpretácii určite nechýba istá opodstatnenosť, avšak presvedčivejší sa zdá byť tradične prijímaný primárny lexikálny význam slova *ἀπατάω*. Význam „klamať, podvádzať“ oveľa lepšie zapadá do tematiky sebaklamu, rôzne opakovanej v prvej kapitole,¹²² ktorá je jedným z prejavov istej rozpoltenosti prítomnej u adresátov (por. 1,5–8; 3,1–12; 4,1–10). Táto rozpoltenosť je prekážkou dosiahnutia jakubovského ideálu dokonalosti, ktorý je zásadným spôsobom spojený s ovládaním reči.¹²³

Tiež je oprávnené domnievať sa, že pokiaľ by autor listu mal na mysli význam súvisiaci s rozkošou, tak by zrejme použil významovo jednoznačnejšie a známejšie slovo, na základe ktorého by sa dal anticipovať kritický postoj voči pôžitkárom v 4,1–3. Čo sa týka vzťahu k 1,27, „rozkošnícka“ interpretácia k nemu nevytvára plnší kontrast, pretože v. 27 neobsahuje

117 Takto napr. Johnson, *Letter*, 210–211. Allison, *Commentary*, 358: „Certainly the related *ἀπάτη* can mean ‘pleasure’. So perhaps Johnson is correct to relate v. 26 not to the theme of self-deception in 1,6–7.14.16 but rather to link it to the condemnation of ‘pleasure’ and ‘desires’ in 4,1–3; cf. 5,5.“

118 Por. paralelu Lk 8,14: *ἡδοναὶ τοῦ βίου*.

119 Pozri Spicq, *Lexique*, 157–159; Muraoka, *Lexicon*, 66. Johnson, *Letter*, 211 uvažuje dokonca aj o 2Pt 2,13.

120 Johnson, *Letter*, 211: „without controlling his tongue and while indulging his heart.“

121 Johnson, *Letter*, 210–211.

122 Pozri vyššie.

123 Por. Luther, *Sprachethik*, 332.

len tému aktívnej pomoci potrebným, ktorá – ako ukazuje sloveso ἐπισκέπτεσθαι – sa nedá redukovať len na čisto materiálnu pomoc, ale aj zásadne odmietavý postoj voči „svetu“ ako veličine nepriateľskej Bohu. Okrem toho ani uvedená interpretácia neodstraňuje istú diskrepanciu medzi negatívnym hodnotením nábožnosti v 1,26 a jej pozitívnou charakteristikou v 1,27, u ktorej by sme čakali nejakú formuláciu súvisiacu s jazykom, resp. hovorením.¹²⁴

V starozákonnom poňatí je *srdce* chápané buď v doslovnom, alebo prenesenom zmysle.¹²⁵ V Novom zákone doslovný význam ustupuje výrazne do pozadia a „srdce“ (καρδία) môže označovať rôzne aspekty a prejavy vnútorného života človeka.¹²⁶ V Jakubovom liste je „srdce“ vcelku naturalisticky chápané v 5,5 v kontexte veľmi silnej kritiky asociálne sa správajúcich boháčov. V 3,14 je predstavené ako sídlo negatívnych emócií ζῆλος a ἐριθεία, ktoré podľa autora spôsobujú morálny rozklad spoločenstva, v ktorom nič nie je v poriadku (3,16). Na druhej strane ale očistenie srdca, zbavenie sa jeho negatívneho „obsahu“ je jedným z predpokladov znovuoobnovenia správneho vzťahu k Bohu (4,8; por. 4,7–10).

V podobnom morálne-teologickom význame, teda ako sídlo duchovného života človeka a jeho morálnych postojov, ktoré je určujúce pre jeho postavenie pred Pánom, sa nachádza v 5,8. Do tejto náboženskej línie zapadá aj použitie „srdca“ v 1,26, kde vystupuje ako „objekt“ nábožného sebaklamu, ktorý sa dotýka celej osobnosti človeka¹²⁷ v jeho najhlbšom vnútri.¹²⁸ Vypadá to, akoby chcel bezuzdný jazyk domnele nábožného človeka slovami prehlásiť hlas srdca, do ktorého bolo vštepené spásne Božie slovo.¹²⁹ Rozpoltenosť veriaceho (ἀνὴρ δίψυχος) na rovine nábožnosti me-

124 Pozri vyššie.

125 Prehľadne k rôznym jeho použitiam pozri Behm, *καρδία*, 609–611.

126 Por. Sorg, Herz, 682–683; Behm, *καρδία*, 614–616. Sand, *καρδία*, 615–619.

127 Por. Greenlee, *Summary*, 63; Davids, *Epistle*, 102.

128 Trenkle, *Brief*, 147: „Es legt darum die Eigenthümlichkeit eines menschlichen Geistes und einer menschlichen Seele dar, stellt den Charakter der Persönlichkeit, des Individuums vor. Danach ist der Betrug ein solcher, daß er das ganze innere Wesen umfaßt, eine Verschlimmerung des Menschen im tiefsten Grunde verursacht. Keine leichte, sondern eine der schwersten Täuschungen nur kann es sein, welcher der Mensch auf diese Weise sich hingibt.“

129 Rusche, *Standhaben*, 161: „Der Selbstbetrug (V. 22 und V. 26) beginnt mit einem falschen oder halben Hören, das das Gericht nach sich zieht. Es geht jetzt nicht mehr um Menschenworte, sondern um das ‚eingepflanzte Wort‘ (ὁ λόγος ἔμφυτος), um Got-

dzi jeho vonkajším slovným prejavom a vnútorným stavom, ktorá má ďaleko do kresťanskej dokonalosti, snáď nemôže byť vyjadrená konkrétnejšie. Nábožnosť založená na lži potom skutočne nemôže byť iná, než márna (*μάταιος*).

Márna nábožnosť

Na rozdiel od svojho synonyma *κενός*, ktoré ukazuje predovšetkým na prázdnotu, bezobsažnosť, adjektívum *μάταιος* vyjadruje skôr márnosť, daromnosť, zbytočnosť, neúčinnosť, bezvýslednosť atď. Má oproti slovu *κενός* silnejší antropologický akcent, pretože označuje človeka, ktorý nežije podľa určitých hodnôt, či už božských alebo ľudských, resp. podľa mravných noriem, podľa poznanej pravdy a skutočnosti a pod., a preto je jeho život klamlivý, bezcieľny, márný, odohráva sa v „klamlivom zdaní“. ¹³⁰ V Septuaginte ¹³¹ sa toto slovo vzťahuje vo všeobecnosti „na nezmyselné budovanie zdanlivej skutočnosti proti jedinej platnej Božej skutočnosti, resp. na skeptickú rezignáciu vzhľadom na Božiu vzdialenosť v skutočnosti tohto sveta“. ¹³²

V Starom zákone môžeme rozlíšiť tri hlavné okruhy, v ktorých sa používa *μάταιος*: ¹³³ 1. Márne a bezvýsledné sú lživé slová samozvaných prorokov, ktorí prorokujú bez Božieho poverenia a svoje predstavy vydávajú za Božie slovo (napr. Ez 13,6nn; Zach 10,2; Jer 23,16nn atď.). 2. Ničotné a bezcenné sú pohanské modly, pohanskí bohovia a taktiež aj ich uctievanie (napr. Iz 2,20; 2Krn 11,15; Lev 17,7 atď.). ¹³⁴ 3. Na niektorých miestach,

tes Wort, das darauf angelegt ist, im Herzen Wurzeln zu schlagen, d. h. den ganzen Menschen umzuwandeln bis in sein Tun hinein.“

¹³⁰ Por. Tiedtke, *μάταιος*, 849; Tiedtke – Link, *κενός*, 848–849; Balz, *μάταιος*, 975.

¹³¹ Corriveau, Religion, 119: „The word is of frequent use in the Septuagint and conveys the idea of transitoriness, deception, emptiness and purposelessness.“ Súhrnne formuluje Trenkle, *Brief*, 147: „Ebenso sagt uns das Wort nach biblischem Sprachgebrauche, daß an einem Dinge nichts ist (...). Was keinen Inhalt und Bestand, keinen Nutzen und Ertrag hat, wird so genannt.“

¹³² Balz, *μάταιος*, 975.

¹³³ Por. Tiedtke, *μάταιος*, 850.

¹³⁴ Bauernfeind, *μάταιος*, 527: „Das Besondere des begriffes *μάταιος* in der LXX liegt vielmehr – schon rein lexikalisch – darin, daß er uns immer wieder in der jenseitigen Sphäre begegnet: *μάταια* heißen in erster Linie eben die Götter der *ἔθνη*, also die Götter, die im Griechentum so oder so Garanten des dem *μάταιον* Entnommenen sind. Lebendig ist nur der Eine Gott.“

ale zvlášť v knihe Kazateľ vyjadruje vedomie človeka o márnosti a ničotnosti ľudského snaženia, myslenia, resp. celej ľudskej existencie (1,2; 2,1; 2,25; 3,13 atď.).

Nový zákon na šiestich miestach použitia adjektíva *μάταιος* v trochu modifikovanej podobe zostáva a pokračuje v starozákonných tematických tendenciách.¹³⁵ Na dvoch miestach sa týka modloslužobného kultu pohan-ských bohov, od ktorého je treba sa odvrátiť. Na jednej strane totiž uc-tieva to, čo neexistuje, a preto je márnny (Sk 14,15), na druhej strane je už k ničomu minulý spôsob života (*ἀναστροφή*) (1Pt 1,18), z ktorého veriaci boli vykúpení „vzácnou krvou Krista“, aby sa svätým životom pripodobňo-vali svätému Bohu (1,19.16).¹³⁶

Pavol v 1Kor 3,20 považuje za „márne“ „myšlienky múdrych“, pretože, paradoxne, sú prejavom „bláznovstva tohto sveta“ (3,19) v Božích očiach a vo vzťahu k jeho realizácii spásy skrze Kristov kríž. Pokiaľ Kristus ne-vstal z mŕtvych, tak je aj viera Korinťanov márna, pretože nemá svoj zá-klad, nie je k ničomu (15,17).¹³⁷ Títovi je dôrazne odporúčané vyhýbať sa rôznym špekuláciám a hádkam, pretože nemajú žiadny význam, sú „ne-užitočné a bezobsažné/prázdne“ (Tit 3,9) a nezodpovedajú tomu, o čo „sa majú starať tí, ktorí veria v Boha“ (3,8).¹³⁸ Vo všetkých týchto prípadoch uvedený ľudský postoj, označený ako márnny, nezmyselný alebo bezobsaž-ný apod., je konfrontovaný s Božou realitou, s Božím plánom spásy alebo s autenticky žitou vierou v Boha. Vo všetkých prípadoch to, čo človek po-važuje za skutočné, zmysluplné a dôležité, sa ukazuje byť pred Božím po-hľadom pravým opakom, teda skutočnosťou len zdanlivou a ničotnou.¹³⁹

Takto formulovaný kontrast je aplikovateľný aj na posledný novozákonný výskyt *μάταιος* v Jak 1,26, ako už naznačujú aj niektoré vyššie uvedené poznámky. *μάταιος* je tu jedinečným spôsobom použité k označeniu ná-

135 Por. Corriveau, *Religion*, 119; Bauernfeind, *μάταιος*, 528.

136 Bauernfeind, *μάταιος*, 528: „Dem Urteil *μάταιος* verfällt alles, was dem Ersten Gebot widerstreit, sei es (...) die Selbstüberhebung des menschlichen Denkens, oder seien es die konkreten Abgötter des Heidentums und die Lebenshaltung, die durch sie beherrscht wird.“ Por. Hartin, *James*, 101.

137 Corriveau, *Religion*, 119: „The same judgment of *mataios* falls on the community which does not adhere faithfully and exclusively to the word of God. Its faith becomes vain as soon as it attributes to God as something which he has not done.“

138 Por. Spicq, *Lexique*, 199 p. 4.; Schnider, *Jakobusbrief*, 52–53.

139 Wenger, *Kyrios*, 212: „*Μάταιος* artikuliert die Sinnlosigkeit einer Scheinwirklichkeit (im Horizont der Wirklichkeit Gottes).“

božnosti¹⁴⁰ takého človeka, ktorý sa domnieva, že je nábožný, ale nemá pod kontrolou svoj jazyk, a tak klame sám seba. Proti tomu stojí charakteristika pravej, „čistej a nepoškvrnenej“ nábožnosti u *Boha a Otca* vo v. 27. Práve v konfrontácii s Božím pohľadom na vec sa jasne ukazuje zdanlivý, a preto bezcenný¹⁴¹ charakter čisto ľudsky posudzovanej nábožnosti a jej hodnoty. Takáto nábožnosť „neumožňuje človeku dosiahnuť vlastný cieľ jeho nábožnosti, ktorým je páčiť sa Bohu, uznávať Boha a poslúchať ho; je bez obsahu, bezcenná.“¹⁴²

Nábožnosť, o ktorej sa tu hovorí, je založená na ľudských štandardoch, ktorých dôsledkom okrem iného, ale zásadne, sú rôzne hriechy jazyka.¹⁴³ Práve ony podľa autora listu vyprázdňujú nábožnosť, robia z nej prázdne, bezobsažné gesto, ktoré sa míňa so svojím podstatným cieľom¹⁴⁴ a ako také je prejavom a zároveň usvedčujúcim dôkazom náboženského sebaklamu.¹⁴⁵ Tento sebaklam môže byť porovnateľný so sebaklamom, na ktorý upozorňuje Starý zákon, keď poukazuje na neúčinnosť a bezcennosť modloslužby, uctievania iných božstiev než jediného Boha;¹⁴⁶ „vedené kresťanské správanie by tak bolo totožné s pohanskou modloslužbou“.¹⁴⁷ Človek, ktorý v súvislosti s nábožnosťou nemá pod kontrolou svoj jazyk, preto môže byť vnímaný podobne ako ten, kto sa odvrátil od Boha, čím sa ale podrobil „svetu“, podľa Jakuba jedinej alternatíve k Bohu.¹⁴⁸ Podrobenie sa svetu je vo všeobecnosti hriešny postoj, ktorý pôsobí rozkladne na integritu spoločenstva (por. 4,1–10). Pokiaľ je pritom proklamovaná nábožnosť spojená s neduhmi a hriechmi (z pohľadu) teologickej etiky reči a s tým spojeným sebaklamom, tak rozkladá aj integritu, „dokonalosť“ jednotlivca, ktorá je podľa listu zásadne viazaná na istú bezchybnosť v reči, resp. hovorení (por. 3,2).

140 Allison, *Commentary*, 359: „Its appearance with *μάταιος* makes for yet one more combination unattested before James, although Jewish sources supply conceptual parallels.“

141 Marconi, *Sia ognuno*, 135: „sarebbe da preferire nel nostro brano, ‘senza valore perché illusorio’.“

142 Greenlee, *Summary*, 64.

143 Pozri vyššie.

144 Por. Ropes, *Commentary*, 182.

145 Pozri tiež Corriveau, *Religion*, 119.

146 Por. Luther, *Sprachethik*, 332; Cantinat, *Les épîtres*, 115; Laws, *Commentary*, 88.

147 Frankemölle, *Brief*, 360.

148 Luther, *Sprachethik*, 330: „Damit wird impliziert, dass sich der Mensch, der wertlose Frömmigkeit verkörpert, in den Einflussbereich der Welt begeben hat.“

Záver

Autor Jakubovho listu svojich adresátov opakovane a dôrazne upozorňuje na to, že ich vzťah k Bohu je značne narušený v rovine teoretickej aj praktickej. Jeden z hlavných dôvodov vidí v rozpoltenosti tak jednotlivca, ako aj spoločenstva, ktorá sa okrem iného prejavuje mylným poňatím Boha, pochybnosťami, nestálosťou a rozvrátením medziludských vzťahov vnútri spoločenstva (napr. 1,5–8. 13–14. 16–17.26; 2,1–7.14–26; 4,1–10). Táto rozpoltenosť má hlbšiu príčinu v neschopnosti a neochote veriacich dôsledne realizovať svoje povolanie a postavenie ako „prvotín“ zrodených „slovom pravdy“ (1,18), ktoré ako „slovo vštepené“ má moc ich spasiť (1,21). Nie sú schopní kresťanskej „dokonalosti“ pred Bohom, pretože ich život je vyplnený kompromismi so „svetom“, čo si zrejme nechcú pripustiť, a preto žijú v náboženskom sebaklame, ktorý autor odhaľuje, keď konfrontuje ich presvedčenie o správnosti svojich názorov, postojov a hodnôt s Božím pohľadom na vec. Tak je tomu aj v 1,26, kde odhaľuje iluzórny charakter takej nábožnosti, ktorá je anulovaná hriechmi jazyka.

ThLic. Július Pavelčík, Th.D.

Jihočeská univerzita

Teologická fakulta

Katedra teologických vied

Kněžská 8

370 01 České Budějovice

juliuspavelcik@seznam.cz

Stručné dějiny Bible v Rusku

Anatolij A. Alexejev

The Bible in Russia: A Short History Bible text arose about 863 in Moravia in the course of missionary activity of Sts. Cyril and Methodius. It reaches East European Slavs at the end of the 10th century together with a bulk of Christian sources in Slavonic produced in Bulgaria during the 10th century. According to the Byzantine rite, NT, mostly in a lectionary form, and excerpts from OT books (*prophetologion, paroimiarion*) were used in divine service. In private use OT was read in its explanatory version corresponding to that of *Glossa ordinaria* of the Latin tradition. The complete Slavonic Bible was for the first time compiled in Novgorod in 1499, using the printed Vulgate as a pattern; the missing books were translated into Slavonic from Latin by monk Benjamen of Prague Emmaus monastery. In 1517–19 in Prague, Francisk Skorina of Polotsk printed 23 Slavonic Bible books translated from a Czech edition. In 1581 Ivan Fedorov printed in Ostrog (Ostrih) the full Bible using the Novgorod MS, but the books translated from Latin were translated anew from Greek. In 1751 a new corrected edition of the Slavonic version was prepared, which is still in use today. Some time later the work on a Russian version began. The final Russian version was published only in 1875, with OT translated from the Masoretic text.

Již okolo roku 800 přicházeli ze západu misionáři a přinesli na Moravu křesťanství. Roku 863 přišli z Konstantinopole Kyrillos (Cyril) a Metoděj, aby uspořádali bohoslužebný život, a to ve slovanském jazyku. Z řeckého originálu přeložili čtyři evangelia a ze Starého Zákona oddíly čtené při bohoslužbách. Existenci slovanského evangelia pro bohoslužebné užití potvrzuje vatikánský knihovník Anastasius († 879). Podle jeho životopisu, který se datuje do XI. až XII. století, přeložil Metoděj († 885) později celý zbytek Bible, kromě knih Makabejských.

Dlouho se vedly vědecké spory o rozsahu církevněslovanského překladu. Podle Kyrillova životopisu šlo o evangelijní lekcionář začínající perikopou Janova evangelia, která se četla o Velikonocích (J 1,1–18).¹ Koncem XIX. století se však objevily rukopisy překladu evangelií (čtveroevangelium) s výraznými archaickými rysy. Bylo potřebí uvést tato pozorování v soulad se svědectvím Kyrillova životopisu, což vedlo k složitým historickým a lingvistickým koncepcím.² Až textologické zkoumání velkého množství církevněslovanských rukopisů (více než 1150), které se usku-

1 Toto zjištění poprvé publikoval: P. J. Šafárik, Pohled na prvovek hlaholského písemnictví, *Časopis Českého museum* 1852, vol. 26/2, 81–108.

2 Viz. K. Horálek, *Evangeliáře a čtveroevangelia*, Praha 1954.

tečnilo v Petrohradě za finanční podpory Spojených biblických společností (United Bible Societies), vedlo k rekonstrukci nejranější redakce textu a jasně ukázalo, že na počátku stál překlad čtveroevangelia.³

Z historicko-liturgických výzkumů nedávných let vyplynulo, že se tento typ evangelijního lekcionáře objevil v Byzanci pouze v VIII. století a měl pevně odlišit bohoslužby ve farních chrámech od liturgie v kláštorech.⁴ To znamená, že nabyl význam, když se objevilo mnišství a současně se rozvíjela křesťanská bohoslužba na Balkáně.

Právě úsilí představitelů První bulharské říše (681–1018), aby křesťanství bylo zavedeno jako státní náboženství, ale přitom byla zachována nezávislost církve na Konstantinopoli, vedlo k tomu, že koncem IX. století vzniká jazykově plnohodnotná slovanská liturgie. Ta se udržel i v těch oblastech, které se později dostaly pod jurisdikci Říma (např. u Chorvatů na ostrově Krk) a zanechává určitou stopu i v jazyce a kultuře Slovenska, Česka a Polska, kde se v X. století prosadil latinský obřad. Pokřtění Ruska (východních Slovanů) roku 988 vedlo k rozšíření křesťanského písemnictví na východě Evropy. Tam se uchovalo v největší úplnosti, protože u balkánských Slovanů byly v souvislosti s tlakem samotné Byzance a později za vlády muslimů podmínky pro uchování rukopisů nepříznivé.

Z Bulharska do Kyjeva se dostaly biblické knihy, které byly nezbytné pro bohoslužbu, zejména (1) evangelijní lekcionář – krátký a úplný, (2) liturgický výběr z apoštolské části, (3) liturgický žaltář s biblickými písněmi, (4) profetologium (soubor starozákonních perikop) a kromě toho mnoho knih liturgického určení (triod [liturgický kánon], irmologium aj.) a čtveroevangelium. Všechny tyto liturgické knihy jsou doloženy v rukopisech XI–XIII. století.

Kromě toho se zachovaly následující soubory biblických knih: (1) Osm knih (Osmikniží), (2) 1–34 Královská (knihy Samuelovy a Královské), (3) Žaltář s výkladem Athanasia Alexandrijského, (4) Žaltář s výkladem Theodora z Kyru 5) soubor knih Moudrosti (Příslaví, Kazatel, Píseň písní a Moudrost, Sírachovec), (6) kniha Jóbova s výkladem Olympiodora, (7) Soubor prorockých knih (čtyř velkých a dvanácti malých proroků), (8) tentýž soubor s výkladem Theodora Kyrského a (9) Apokalypsa s vý-

3 Евангелие от Иоанна в славянской традиции, СПб 1998.

4 А. А. Алексеев, Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий, СПб 2008.

kladem Ondřeje Kaisarejského (tato kniha se neužívala při bohoslužbách, a sdílela tak osud starozákonních knih). Byly to překlady z řeckých originálů, vzniklé v oblasti kulturního a církevního vlivu Byzance. Starozákonní knihy souvisí s redakcí, kterou Alfred Rahlfs chápal jako běžný text v době, kdy vznikaly katény v VI. a VII. století.⁵ Je však třeba vědět, že z větší části jsou tyto spisy známy z opisů z XV. až XVI. století (viz níže) a jen lingvistická analýza potvrzuje jejich starobylost.

Přes svůj význam v ideologii a kultuře středověké společnosti zaujímá Bible v systému literárních žánrů období staré Rusi skromné místo. Odráží se to v množství jejich dochovaných rukopisů. Statistika církevně-slovanských rukopisů XI. až XII. století je taková:⁶ Z téměř pěti set, které se z tohoto období dochovaly, jsou dvě třetiny bohoslužebné knihy – triod, služebník (liturgické knihy), trebnik (rituál), irmoloi (hymny), paraklitik, měsíceslov (církevní kalendář) a také „ustav“ (klášterní řád) a další kanonické texty. Třetinu tvoří sbírky, zejména legend o životě svatých, zahrnující vzpomínky na svaté a na významné události, sbírky ponaučení a moudrých rad jednotlivých autorů na způsob Zlatostruje, Žebříku. Tak jako v případě liturgických rukopisů je materiál sestaven do čtyř sborníků především v kalendářním pořadí. Velká část se váže k době velkého postu, k době, v níž se v Byzanci konala velká katecheze. Jednotlivé životy svatých jsou také řazeny kalendářně, podobně jako Uspenský sborník z XII. století.

Biblických rukopisů evangelia a apoštolské části Nového zákona je 90 ve formě lekcionáře (aparakosy). Byly určeny výlučně k liturgickému užití. Třicet zápisů čtveroevangelia s malými výjimkami má také liturgický charakter, protože od počátku XIII. století se bohoslužba rozvíjela pod výlučným vlivem jeruzalémského řádu, který neznal konstantinopolské lekcionáře a užíval toliko čtveroevangelium. Mezi těmito spisy se nachází také čtyři rukopisy evangelií (Mariinské, Zografské, Galické, Typografské), které jsou patrně hlavním dokladem cyrilometodějského překladu, ale mají také (někde již jen zbytky) označení pro liturgické čtení. Ostatní části biblického textu jsou mezi zmíněnými pěti sty rukopisů doloženy to-

5 A. Rahlfs, Studie über den griechischen Text des Buches Ruth. Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (aus dem Jahre 1922), *Philologisch-historische Klasse*, Berlin 1923, 47–188.

6 Viz Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век. Выпуск 1. М., 2002.

liko v devíti, které obsahují části Starého zákona spojené s výklady a v jednom rukopise knihu Zjevení.

Jen pět procent dochovaných rukopisů je spojeno s Biblií. Tento obraz může být samozřejmě ovlivněn náhodnými okolnostmi a obsahovat zákonité nepřesnosti. Ale na základě těchto dokladů dnes víme, že rukopisy mnohem pozdější doby zahrnují základní korpus cyrilometodějských překladů a jejich historická spolehlivost je nepochybná. To znamená, že již v nejranějším období existovaly odpovídající doklady, které umožnily zachování tradice. Tak z pěti set rukopisů XI. až XII. století jen deset připadá na Žaltář, ale později jejich celkový počet dosahuje 3750.⁷ Vcelku je žánrové rozložení nejstarších ruských rukopisných pramenů takové, že liturgika a texty spojené s církevním kalendářem tvoří základní rysy písemnictví v epoše jeho raného rozvoje.

Tento soubor biblických textů byl ještě v XII. až XIII. století doplněn novým překladem Písně písní s výkladem Filóna Karpafijského⁸, a kniha Ester byla přeložena přímo z hebrejského originálu.⁹ O něco později, v XIV. století byla také Píseň písní přeložena z hebrejského originálu. Jak ještě uvidíme, překlady z hebrejštiny se neobjevily náhodně. Působení a užívání Bible v raném období východoslovanského literatury má následující specifické rysy.

Soubor historicko-naučných knih (Pentateuch, Starší a Mladší proroci) se stal základem dvou velkých kompilací – Výkladové Paleji a Chronografu.

Název Výkladová Paleja (Tolkovaja Paleja) je vzat z řeckého *Palaiá di-athéké* (Starý zákon) a označuje výkladovou (exegetickou) verzi starozákonní části Bible. Biblický text je tu zahrnut v rozsahu od knihy Genesis do 3. (1.) Královské 11, tj. končí dobou Šalomounovou. Někdy je text krácen, vynechána je větší část Levitiky a Deuteronomia a v podání příběhů Davida a Šalomouna jsou citovány úryvky z žalmů, Přísloví a Písně písní (podle překladu z XIII. stol.).

Samotné výklady jsou převzaty ze známých slovanských překladů. Začínají Šestidním (Hexameron) Jana, exarchy Bulharského, které je přepara-

7 Podle nepublikovaného katalogu: И. Е. Евсеев: Архив Российской Академии наук, фонд 109, оп. 1, № 21.

8 Edice viz Алексеев А. А. Песнь песней в древней славяно-русской письменности, СПб., 2002.

9 Edici textu viz H. G. Lunt, M. Taube, *The Slavonic Book of Esther. Text, Lexicon, Linguistic Analysis, Problems of Translation*, Harvard Ukrainian Research Institute 1998.

covanou verzí stejnojmenného díla Vasilije Velikého, v němž vykládá šest dní stvoření světa a k tomu přidává materiál z výroků Jana Zlatoústého, úryvky z Prologu (synaxaria) Kosmografie Kozmy Indikoplova a jiné.

Jako doplněk jsou uvedeny biblické pseudepigrafy jako Zjevení Abrahamovo, Příběh Melchisedecha, Závěti XII patriarchů, několik dalších a také několik textů přeložených na Rusi z hebrejštiny. Patří mezi ně i Život Mojžíšův z kroniky Jerachmelea, Život Šalomouna i Kitovrasa (Asmodaeus) z traktátu Gitín z babylonského Talmudu; soud s člověkem s dvěma hlavami z babylonského Talmudu z traktátu M'nachot; soud s třemi poutníky z midráše Aseret ha-Dibrot (výklad Desatera); soud se skutečným a nepravým synem; Šalomounovo zkoušení žen z „malých midrášů“; návštěva královny ze Sáby u Šalomouna z druhého targúmu ke knize Ester; hádanky královny ze Sáby z midráše knihy Přísloví, hádanky (aporie) mudrců královny ze Sáby z traktátu M'nachot babylonského Talmudu a podobenství o carovi Adarianovi z midráše rabbiho Tanchumy.¹⁰ Konečně jsou ve Výkladové Paleji zastoupeny protižidovské polemické pasáže, z nichž některé se opírají o evangelia nebo o staroslověnský překlad Války židovské od Josefa Flavia. Polemik je přesvědčen, že židé se hluboce mýlí ve svém pojetí Písma svatého a hledí odkrýt pravý smysl Bible pomocí metaforického výkladu.

Hexameron Jana, exarchy Bulharského, je také osnovou Chronografu, ale biblický text je tu rozšířen o pasáže z knihy Jobovy, převzaté ze slovanské profetologie a dosti obšírnými výpisky z knih proroků Izaiáše, Jeremiáše a Daniele. Co do významu je druhým pramenem kronika Jana Malaly z VI. století, přeložená v X. století v Bulharsku, a kronika Georgie Hříšného (Amartola) přeložená na Rusi za účasti jižních Slovanů v XI. století. Celek má rysy světových dějin.¹¹

Jinou Bibli stará Rus neznala. Oba tyto objemné a pestré soubory jsou zastoupené v ne více než třiceti soupisech z XII. až XVII. století, ale vznikly v XII. století, jak to vyplývá z jazykových zvláštností a textologického výzkumu. V soupisech jsou značné rozdíly, to znamená, že nebyly sestavovány pro čtenáře a byly přepracovávány redaktory i autory, o jejichž dobrém

¹⁰ A. A. Алексеев, Апокрифы Толковой Палеи, переведенные с еврейских оригиналов: Труды Отдела древнерусской литературы, 2007, Т. 58, С. 41–57.

¹¹ O obsahu chronografů viz В. М. Истрин, Александрия русских хронографов, Москва 1893; О. В. Творогов, Древнерусские хронографы, Ленинград 1975.

a všestranném vzdělání podávají svědectví. Překlady mnoha apokryfů z hebrejského originálu, stejně jako ráz antijudaistické polemiky ve Výkladové Paleji svědčí o tom, že literárního života ve staré Rusi se účastnili židé, což připomíná situaci v západní Evropě, kde se biblistika do doby humanismu rozvíjela za účasti a někdy i pod vedením židů.¹² Výkladová Paleja tak představuje obdobu západních biblických komentářů, nazývaných „glosy“. Vznikaly v IX. století a nabyly postupně formu velkých výkladů k biblickému textu – *Glossa ordinaria*. Systematičtější výklady, zvané *Postilla litteralis super totam Bibliam* Mikuláše z Lyry, vytvořená v letech 1322–1331 završuje tento proces. Chronografická Paleja, která k výkladům Písma svatého přidává i historický materiál a zasazuje vyprávění do biblické chronologie, připomíná *Biblia historiale* Petra Komestora († 1178). Nakonec je třeba poznamenat, že samy letopisné sbírky svou strukturou sborníku a metodou kompilace reprezentují zvláštnosti této epochy v dějinách literatury totožným způsobem.

V tehdejších podmínkách nebylo možno citovat, neexistovala jasná představa o kánonu. Varianty vznikaly nejen proto, že text byl ručně opísován, ale i proto, že chyběla jasná představa o kánonu. Skoro všechno, co podle našich dnešních představ patří k podstatě biblického kánonu, jim v jejich historické době bylo cizí.

Knižní trh a poptávka po rukopisné knize se v Evropě X. až XII. století rozvíjela díky síti klášterních škol, později univerzit.¹³ Ve východní Evropě XV. století vznik klášterů (především Trojicko-Sergejevského a Kyrillo-Belozerského) a klášterních knihoven vedl k podobným výsledkům. Již koncem XIV. nebo na začátku XV. století se v Trojicko-Sergejevském klášteře objevují první sbírky biblických knih neliturgického charakteru. První je *Pentateuch*,¹⁴ do jehož rámce je vložen liturgický text vzatý ze staroslověnského profetologia (parimijnika). I v knize *Genesis* (Bytija) tvoří liturgický text jen 30 procent objemu a kniha byla doplněna z druhých

12 Viz B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952; A. Grabois, *The hebraica veritas and Jewish-Christian intellectual relations in the 12th century*, *Speculum*, Vol. 50, 1975, 613–634; R. A. Harris, *Discerning Parallelism: A Study in Northern French Medieval Jewish Biblical Exegesis*, Providence 2004; D. C. Klepper, *The Insight of Unbelievers. Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages*, Philadelphia 2007.

13 Cf. C.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, 1927.

14 Ruská státní knihovna, Trojická lavra, 1.

pramenů celého textu. Písaři samozřejmě pocitovali převahu textu liturgického.

Další biblický soubor, napsaný tehdy v tomtéž klášteře,¹⁵ obsahuje tři ostatní knihy Osmi knih – Jozue, Soudců, Rút – a doplněna je kniha Ester, která byla nedlouho předtím přeložena na Rusi z hebrejského originálu. Nedlouho potom byly do tohoto souboru zařazeny čtyři Knihy královské (1–2S + 1–2Kr), které považovali za jednu knihu, takže celek byl nazván Desetikniží. Kromě toho, i když později, byly do souboru biblických knih řazeny spolu s třemi knihami připisovanými Šalomounovi (Př, Kaz, Pís) gnómičké sbírky Včela a Menandrový aforismy.¹⁶

Výrazným rysem rukopisné tradice východoslovanských Biblí je Penta-teuch, který byl jako celek cizí řeckým nebo jiným křesťanským souborům knih¹⁷ a byl znám toliko židům v podobě synagogálního svitku tóry. Přitom rukopisný text staroslověnského Pentateuchu je rozdělen na 52 částí,¹⁸ jako to odpovídá dělení na paráše pro sobotní čtení v synagóze. Je také opatřen glosami jako hebrejský originál nebo aramejský targúm. Z toho lze usoudit, že staroslověnský text byl užíván židy synagóze jako targúm, tj. překlad do domácího jazyka. Spolu s překlady knih Ester a Píseň písní, o nichž jsme mluvili, existence takových rukopisů svědčí o literárních stycích mezi židovskou synagógou a křesťanskými obcemi východní Evropy. Koncem XV. a začátkem XVI. století se objevil překlad všech knih té části Písma, kterou nazýváme Spisy (hebr. *ketubím*), připravený aškenázskými židy po jejich příchodu z Německa na západoruskou půdu, ale ještě nebyl sdílen křesťanskou tradicí.¹⁹

Biblickou periferii představovaly originální apokryfní kompozice, které byly sestaveny na Rusi, to je Pověst o trojím vyplnění Jeruzaléma, Slovo

15 Ruská státní knihovna, Trojická lavra, 2.

16 Viz A. A. Алексеев, Библейский канон на Руси: Труды отдела древнерусской литературы, 2010, Т. 61, С. 171–193.

17 K typografii řeckých starozákonních rukopisů: A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Berlin 1914. O slavянском Пятикнижии см.: R. Mathiesen, The typology of Cyrillic manuscripts: East Slavic versus South Slavic Old Testament manuscripts, *American Contributions to the IXth International Congress of Slavists*, Vol. 1: Linguistics, Ohio, 1983, 193–202.

18 Tóra se dělí na 54 částí, které odpovídají počtu týdnů slunečno-lunárního kalendáře Palestiny; v slunečním kalendáři Evropy počet neděl nepřekračuje 52.

19 Viz. M. Altbauer, *The Five Biblical Scrolls in a 16th Century Jewish Translation into Belorussian*, Jerusalem 1992.

blaženého Zorobábela a Pověst o Leviovi. Všechny jsou kompozičně postaveny na modelu 2. Ezdráše, to znamená, že jsou sestaveny z hotových bloků, pro které jsou užity staroslověnské překlady odpovídajících pramenů.

Pověst o trojím vyplenění Jeruzaléma v sobě zahrnuje úryvky z Josipona, z kroniky Georgia Amartona a Války židovské od Josepha Flavia. Jeho význam je: Pokud židé doufali v Hospodina, bylo město nedobytné. Druhé vyprávění vychází ze stejných předpokladů a spojuje dvě epizody: spor strážců Daria (2Ezd 3,4–4,58), přeložený z hebrejské kroniky Jerachmeele, a zničení chrámu z Války židovské a všechno dohromady se vztahuje k historii druhého chrámu. Intriky Leviovy, hrdiny třetí pověsti, způsobí to, že Herodes r. 37 př. Kr. pobije synedrium a později betlémské chlapečky. Vyprávění se opírá o Starožitnosti Josepha Flavia a 2. kapitolu Matoušova evangelia, snímá vinu za smrt betlémských chlapečků – prvních křesťanských mučedníků²⁰ – z židovského národa a vkládá ji na odpadlíka Leviu. Josephus je pokládán za autoritativní pramen pro dějiny křesťanství, jeho díla představují vnější okruh biblické antologie v téže míře jako deuterokanonické knihy.

V téže době se poprvé objevil úplný text Nového zákona ve formě jednoho jediného kodexu. Jde o samostatný překlad, který pravděpodobně vznikl v Konstantinopoli v XIV. století a je známý jako „Čudovský Nový zákon“ podle klášteřa v moskevském kremle, kde byl do roku 1917 uložen nejstarší úplný rukopis tohoto překladu. Jeho původ je také spojován se jménem moskevského metropolity Alexejeva († 1378). Jde o překlad, který prozrazuje dobrou znalost řeckého textu a řecké rukopisné tradice. Rukopisy celého Nového zákona se tehdy začaly šířit. Z doby IX. až XVI. století se jich dochovalo 170, ale jen některé obsahují Apokalypsu (Zjevení).

Jejich rozšíření bylo usnadněno zavedením úsporného zápisu – minuskule (kurzívy) a zčásti i větší dostupností papíru, levnějšího psacího materiálu. Na slovanském jihu byl tehdy v roce 1404 připraven úplný text Nového zákona s připojeným žaltářem – sborník Chvala.²¹

20 См.: А. А. Алексеев, *Adversus ioudaeos: Восточнославянская версия XI–XV вв., Межэтнические и межконфессиональные связи в русской литературе и фольклоре / Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. СПб.: Издательство Пушкинского Дома, 2013, 25–49.*

21 Bologna, Univerzitní knihovna, č. 3537 B.

Kromě tohoto byl v XVI. století v Bulharsku vytvořen známý soubor starozákonních knih,²² svým obsahem podobný druhé části Bible – obsahuje Mladší proroky a Spisy bez žalmů.

Roku 1489 vyjmenovává novgorodský arcibiskup Gennadij v dopise Joasfovi, bývalému rostovskému biskupovi, knihy novgorodských heretiků a uvádí mezi nimi i Genezi, knihy Královské, Proroky, Přísloví a Sírachovce – to je málem celý Starý zákon. V odborné literatuře se tento dopis často cituje v souvislosti s židokřestany, a proto se pozornost upírá na Maimonidovu „Logiku“. Důležitější je v tomto případě to, že knihy, které uváděl, měl Gennadij k dispozici a ve svém dopise projevuje starost o rozšíření knižního fondu, zejména biblických textů. Arcibiskup Gennadij sledoval situaci v Evropě, takže práce na kodexu, který zahrnoval celou Bibli, byla v Novgorodu zahájena s jasným cílem. Nepochybně se již počítalo s tím, že slovanská Bible bude vydána tiskem. Místo se již objevuje zřetelné oddělování jednotlivých slov, které se stalo výrazným rysem tištěných vydání.

V dějinách literatury řešila doba rukopisného předávání úkol uchovat text, zatímco v době knihtisku bylo úkolem předat text čtenáři. To je samo o sobě správné, i když to má historické meze a modifikace. V Evropě se knižní trh již před vynálezem knihtisku rozvíjel jako odpověď na rozvoj školního vzdělání na univerzitách. Knihy se opisovaly v kláštorech. Ve Francii bylo těsně před vynálezem knihtisku již deset tisíc kopistů jen v Paříži a v Orleansu.²³ Rozmach této činnosti dosvědčuje i skutečnost, že od XII. do XIV. století vzniklo víc než 2000 kopií Aristotelova díla²⁴ a kolem osmi tisíc latinských Biblí (tzv. Pařížské Bible – Vulgáty). Knih-tisk vyvolal poptávku po správném textu, po slovnících i gramatikách a v určitých případech i po vzniku celých vědeckých ústavů, které by řešily takové úkoly jako vydání mnohojazyčných Biblí (polyglot). Na Rusi se knihtisk stal významným činitelem veřejného života až koncem XVI. století, a i tehdy nebyly hlavními zákazníky soukromé osoby, ale farnosti, hlavním produktem bylo proto liturgická čtení.

22 Ruská národní knihovna, F I 461.

23 M. Plant, *The English Book Trade. An Economic History of the Making and Sale of Books*, London 1974, 21.

24 F. G. KigLOUR, *The Evolution of the Book*, Oxford University Press 1998, 75.

Epocha knihtisku poskytla nové podmínky pro kulturní styky. Jejich nástrojem se stala kniha, kterou bylo možné jako každé zboží lehce přepravovat po světě. V Novgorodě zajišťoval práci na Gennadiově Bibli benediktinský mnich, Chorvat Benjamin z pražského Emauzského kláštera, což může být ojedinělý případ, ale zásadní byla skutečnost, že měl k dispozici německé vydání latinského textu. Do kodexu bylo zahrnuto to, co v něm bylo předtím přeloženo z řečtiny a hebrejštiny (Ester). Knihy, které byly na Rusi předtím známy jen s výkladem, byly oprostěny od výkladů v dodatku a uvedeny v pořadí Job, Píseň písní, XVI proroků, Zjevení. Redakční práce se omezila na odstranění výkladů. V Pentateuchu bylo ponecháno dělení na 52 sobotních oddílů. „Národní tradice“ tedy nabyla plnou důvěru. Převzato bylo navíc dělení na kapitoly, zavedené začátkem XII. století do Bulharska arcibiskulem S. Langtonem a po čase přijaté do masoretského textu.

Benjamin doplnil celý korpus překlady z latiny těchto knih: 1–2 Paralipomenon, Modlitba Manassesova, 1. Ezdráš, Nehemiáš (Vulgáta: 2. Ezdráš). 2. Ezdráš (Vulgáta: 3. Ezdráš), 3. Ezdráš (Vulgáta 4. Ezdráš), Tobit. Júdit. Ester (kapitoly 10–16), Moudrost Šalomounova, 1.–2. kniha Makabejská a také Jeremiáš (chybí kapitoly 1–25, 46–51). Kromě toho byly z latiny přeloženy předmluvy k těmto knihám s výjimkou Ester a Jeremiáše a také odstavec „Všechna svatá Písma se dělí na dvě smlouvy“ (překlad latinského incipit: *Librorum totius Sacre Scripture in Biblia comprehense*) společný oběma vydáním takzvané „Bible chudých“ vydané Frobeniem (*Biblia pauperum*, Basilej 1491, 1495).

Samo latinské slovo *biblia* jako jednotné číslo podstatného jména ženského rodu (a ne možné číslo stř. rodu jako v řečtině) je poprvé doloženo ve dvacátých letech XV. století ve zbožném traktátu „Napodobování Krista“ Tomáše Kempenského (*De imitatione Christi*).²⁵ Nová koncepce Bible se tak upevnila pod vlivem Vulgáty, jejíž tištěná verze začala být vydávána v osmdesátých letech XV. století pod titulem *Textus biblie* nebo *Biblia*. Podobné záhlaví je uvedeno na titulním listu Gennadiova kodexu z r. 1499 „Tato kniha nazývaná *Biblia*, tj. obou smluv staré i nové“ (Státní hist. muzeum, Synod, 915). To je první užití latinského slova u Slovanů ve smyslu zahrnujícím Starý a Nový zákon. Křesťanská tradice nezřídka ztotožňovala Jeronýma (342–420), autora latinského překladu Bible, s Gerasiem Jordánským

25 Viz. A. Blaise, *Lexicon latinitatis Medii Aevi*, Turnholti, 1925, s. v.

(† 475). Oba tito svatí byli skoro současníci a dovršili svůj hrdinský život v Judské poušti a epizoda se lvem se dostala do životopisu obou dvou. V Gennadiově Bibli se Jeroným jmenuje Gerasim a v jiném rukopise Bible je vložena epizoda z jeho života, převzatá ze „Zlaté legendy“.²⁶ Chorvati, kteří před římským stolcem bránili své právo na hlaholské písemnictví a slovanskou liturgii, dokazovali v XII. století, že Jeroným vytvořil hlaholici.²⁷ Slovanům to umožnilo uznávat autoritu latinské tradice Písma svatého.

To, že jako předloha sloužilo vydání latinské Bible, není nic zvláštního. Do konce XV. století byl latinský text vydán již desetkrát, zatímco první vydání řecké Bible se objevilo až roku 1517. Kromě toho bylo tehdy na Rusi snazší najít znalce latiny než řečtiny. V roce 1516 přicestoval na Rus známý řecký učený mnich Maxim Tribulis (Maxim Grek, 1470–1555), kterého pozvali zejména z důvodu, aby opravil bohoslužebné knihy. Když pracoval s výkladovým žaltářem, přeložil ho do latiny, aby ho pak novgorodští překladatelé mohli přeložit do ruštiny. Chorvat Benjamin měl však takovou autoritu, že překlad z latiny byl svěřen jemu a ne někomu z Novgorodu. Velmi brzo po skončení práce nad tímto biblickým sborníkem vznikl v Novgorodě velkolepý překlad latinského žaltáře s výkladem od biskupa Bruna z Würzburgu.²⁸

Ruská dorevoluční věda v osobě talentovaného a energického I. E. Jevsejeva pokládala překlad biblických knih z latiny za kapitulaci pravoslaví před katolicismem „v této základní oblasti věroučných sporů“,²⁹ tj. v Bibli. Jevsejev se však v této věci mýlil. V tehdejší době a podmínkách carské říše nebyly hranice totožné s jazykem. Jazykové hranice a nesnášenlivost vznikly v epoše formování národů. Středověká kultura byla mnohvrstevnatá a mnohojazyčná a každá vrstva mohla pracovat svým vlastním jazykem. S nástupem nové doby bouřlivý postup národního rozvoje překrývá kulturní různost a ustálenou konfesijní shodu. Papežská kongregace pro šíření víry (Sacra Congregatio de Propaganda Fide), podle jejíhož záměru byl do Ruska vyslán Jevsejev, byla vytvořena roku 1622, ale sama Bible se stala arénou náboženského boje dokonce výlučně proto, že se objevily

26 *Legenda Aurea* – latinská sbírka životů svatých z XIII. století.

27 Viz. J. Verkholantsev, St. Jerome as a Slavic Apostle in Luxemburg Bohemia, *Viator* 44 (2013): 251–286.

28 V. Tomelleri, *Il salterio commentato di Brunone di Würzburg in area slavo-orientale. Fra traduzione e tradizione*, München 2012.

29 I. E. Jevsejev, *Nástin dějin staroslověnského překladu Bible*, Petrohrad 1916, 13.

Lutherovy překlady Nového zákona roku 1522 a celé Bible roku 1534, které se na rozdíl od mnoha ostatních překladů do národních jazyků staly základem protestantské liturgie.

Oficiální reakcí na to, že protestanti opustili latinu jako bohoslužebný jazyk, bylo rozhodnutí Tridentského koncilu (1546) o kanonizaci Vulgáty. Veritas hebraica, kterou se Jeroným snažil předat svým latinským překladem, zůstane však vlastností samotného hebrejského textu a jeho přetlumočení nemůže být výsadou jen jednoho překladu. Knihtisk udělal z Bible nejrozšířenější a nejčtenější knihu na světě a není jeho vina, že se objevilo více překladových verzí, které soupeřily. Kanonizace biblického textu v jeho souboru vznikla jako vynucený kompromis v soupeření národních ambicí.

V polovině XVI. stol. nová generace slovanských učenců podnikla a úspěšně dokončila v Novgorodě společný projekt, jehož náplní bylo sestavení úplné knihovny slovanského písemnictví – Velkých legend o svatých (Čety miněj).³⁰ Jeho objem byl veliký – 12 dílů in folio o dvou až třech tisících listů. Všechny části byly uspořádány v kalendářním sledu tak, aby na výroční dny jednotlivých církevních událostí připadly příslušné texty. Například kniha Exodus, Numeri a Deuteronomium jsou umístěny k 4. září, ke dni památky proroka Mojžíše, kniha proroka Izaiáše na 9. květen, Jeremiáše na 1. květen – dny, v nichž se tito proroci připomínají, a tak dále. V souboru se neobjevují v slovanské rukopisné tradici obecně známé knihy Genesis, Leviticus,³¹ větší část 3. a 4. knihy Královské,³² všechny knihy připisované Šalomounovi, tj. Přísloví, Kazatel a Píseň písní včetně vzpomínky na jejich autora,³³ a také Ester. Mezitím, začalo to o půlstoletí dříve, byly všechny tyto knihy používány v tomtéž Novgorodě při sestavení Gennadiovy Bible. Z knih, které byly nově přeloženy z latiny, byly do souboru ke dni 1. srpna zařazeny 1. a 2. kniha Makabejská. Den

30 *Acta sanctorum* z evropského křesťanského písemnictví má také takový charakter. Vzpomínky na mrtvé a modlitby za ně byly denní četbou mnišského společenství.

31 Celá kompozice tohoto souboru má historicko-biografický charakter. Dvě knihy Penta-teuchu byly vynechány, protože nepřispívaly ničím k vyličení života proroka Mojžíše.

32 3Kr 17–22 a 4Kr 1–13, tzv. „Život proroka Eliáše“ jsou na jeho památku spojeny s 20. červencem, podobně jako 14. června se připomíná prorok Elizeus (Eliša).

33 Nená to náhodná vynechávka, protože toto jméno nenese žádný řecký svatý. Viz H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi*, Bruxelles 1902. Po pravidle se šalomoun připomíná na Neděli praotců, která předchází narození Páně. Viz Сергей (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 3. Владимир, 1901, с. 619.

modlitby za makabejské mučedníky je dnem pokřtění Kyjeva r. 988 a byl jako takový zahrnut do lidového kalendáře.³⁴ Vcelku odrážejí Velké legendy o svatých kanonickou neurčitost, která byla v době rukopisného předávání textu a která byla překonána až rozvojem univerzit, knihtisku a náboženskou různorodostí XVI. století.

Brzy po vydání Gennadiovy Bible se ve Vilniusu objevil známý soubor biblických knih Matouše Desátého, roku 1502–1507,³⁵ v němž bylo obsaženo několik starozákonních knih a celý Nový zákon. Jako vzor posloužila také tištěná Vulgáta. Sborník nese znaky přechodného období od rukopisné literatury k tištěné. Je to nepochybně Bible v tom smyslu, že neobsahuje jiné než biblické texty. Seřazení knih, které jsou v něm obsaženy, odpovídá do velké míry pořádku, který přijaly kodexy Starého a Nového zákona. V uspořádání a charakteru určitých knih jsou podmíněny tím, že Matouš neměl pro svou práci k dispozici širší okruh pramenů, takže některá jeho rozhodnutí byla východiskem z nouze. To, že zahrnul do svého kodexu i (Pseudo)Menandra, odpovídá běžné praxi východních Slovanů, kteří mezi biblické knihy moudrosti zahrnovali i Menandra a někdy i Včelu. Přitom Matouš vynaložil velké úsilí k tomu, aby z parimijnika, který měl po ruce, vyloučil všechny zlomky Moudrosti Šalomounovy. O tom, že jde o knihu, která je částí Bible, mohl vědět jen z jejího tištěného latinského vydání a ještě pravděpodobněji se k němu mohlo z Novgorodu dostat svědectví o Gennadiově kodexu a jeho obsahu. Nejzajímavější na jeho struktuře je, že Zjevení je umístěno za evangelium Janovo.

V slovanském písemnictví je znám jen jeden příklad tohoto uspořádání, a to v již vzpomenutém souboru Chvala z r. 1404. Tento rys sborníku Chvala se již v minulosti stal předmětem zájmu učenců, počínaje Pavlem Šafaříkem,³⁶ a byl odvozován z vlivu nějaké bosenské hereze. V čem spočívala, není zcela zřejmé. Jisté je, že Zjevení na sebe v prvních stoletích křesťanství upoutávalo pozornost, ale v VII. století Maxim Vyznavač (Confessor) vysvětloval ve své „Mystagogii“ těm, kdo vášnivě očekávali konec světa, že nebeské království se zjevuje v chrámu při liturgickém čtení

34 Novozákonní čtení k této vzpomínce 10.16–22 je pevně spojeno s byzantskou tradicí. Viz také: R. Ziadé, *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leiden; Boston: Brill, 2007.

35 Knihovna Akademie věd, 24. 4.28.

36 P. Šafařík, *Serbische Lesekörner oder historisch-kritische Beleuchtung der serbischen Mundart*, Pest 1833.

evangelia. Výsledkem bylo, že Zjevení upadlo v zapomenutí a až v X. století Aretas z Kajsareje vydal novou verzi jeho výkladu od svého předchůdce na biskupském stolci Ondřeje.

Známy jsou čtyři řecké rukopisy, které umísťují Zjevení hned za evangelium Janovo. Podobně dříve umísťovali Lukášovo evangelium na čtvrté místo, aby Skutky následovaly bezprostředně za ním. V obou případech se to dalo s úmyslem umístit díla jednoho autora vedle sebe. Matouš Desátý (Děsjatoj) skutečně měl v rukou srbský Evangeliář s knihou Zjevení připojenou k evangeliu Janovu. Přinesli mu ho srbští mniši; další osud tohoto rukopisu není znám. V tomto prvku uspořádání se odráží tradice rukopisného období, v němž se kulturní vztahy uskutečňovaly přímým osobním vztahem. Krásné ztvárnění kodexu, které je dílem samotného Matouše, je příznačné pro „vkladné“³⁷ rukopisy. Matoušova práce nebyla motivována ničím jiným než zbožným záměrem. Kniha byla nástrojem ke spasení duše, a to i pro kancelářského písaře, jakým byl Matouš Ivanovič.

První tištěné vydání slovanské Bible připravil v Praze v letech 1517–1519 František Skoryna z Polocka. Skládalo se z jednotlivých sešitů, do určité míry se opíralo o staroslověnské rukopisy, ale hlavním pramenem a vzorem byla česká Bible v benátském vydání z roku 1506. Skoryna vydal všechny knihy Osmi knih, 1–4 Kr; velkou část Spisů (žaltář, Job, Přísloví, Kazatel, Píseň, Pláč, Ester, Daniel) a z deuterokanonických knih Sírachovce, Moudrost a Judit. V předmluvě k vydání Geneze vyjmenovává celý obsah tištění latinské Bible a vynechává toliko 2.–3. a 4. Ezdráše. Z toho je vidět, že obsah neurčil sám, ale převzal jej z Jeronymovy předlohy, který se také nezmiňuje o těchto dvou knihách.; od Jeronyma převzal také údaj, že kniha Moudrosti je dílem žida Filóna. Celkový název „Ruská bible“ (Библия руска) je zvolen podle vzoru Biblia latina, ale Skorina to vykládá důkladněji, než je to v kodexu 1499. V předmluvě k vydání Geneze (1517) čteme: „Biblia je řecky to, co rusky Knihy. Tak svatý Matouš začíná Kristovo evangelium: *Biblos geneleos Ic Christoy* – tj. rusky Kniha narození Jš Krista“. A můžete tak nazvat všechny knihy Starého i Nového zákona v jejich hodnotě, protože Bible jako celek to všechno v sobě zahrnuje.“ Takový výklad stěží odpovídá řeckému textu, ale je samozřejmě christologickým oceněním celého textu Písma svatého.

37 Od вклад „dar, obětina“.

První úplná tištěná slovanská Bible vyšla roku 1581 v Ostrogu na Volyň (nyní Ukrajina, tehdy Polsko). Příprava se konala v Ostrožské akademii, která se skládala z učených Řeků a Slovanů a připomínala podobné humanistické akademie tohoto druhu jako *Collegium Complutensis* v Alcalá de Hénarés, Santa Sapientia v Římě, Collège de France. Vydavatelem byl Ivan Fedorov (1520–1583), první úspěšný moskevský nakladatel v letech 1560 a dále. Již v roce 1568 se objevila v západoruských krajích. V redakční skupině byli Řekové Eustathius Nathaniel († před 1583) a Dionisius Rhalles Palaeologus (pozdější metropolita Sučavy u Moldovy, † po 1617). Financování zajistil kyjevský vévoda Konstatntin Ostrožský (1526–1608).

V tu dobu bylo Polsko jednou z nejkulturnějších evropských zemí a až do příchodu jezuitů tam kvetly kulturní a náboženské tradice. Jedna po druhé tam byly vydány tři nejvýznamější verze Bible – ve Lvově katolická Bible – Biblia Leipolita v polském překladu z latiny (1561), dva protestantské překlady, které se opíraly o masoretský text – Brestská bible (1563) a Něsvižská bible (1571–72), a potom pravoslavná církevněslovanská bible v Ostrogu. Její vydavatelé vynaložili mnoho sil na shledávání církevněslovanských biblických rukopisů a nakonec se obrátili do Moskvy s prosbou o zaslání kopie ruské Gennadiovy bible, čímž byl podmíněn úspěch celého projektu. Kromě latinské bible používali úplný řecký text ve vydání Alda Manucia (Benátky 1518). Slovanští vydavatelé napodobili ve svém vydání hlavní polygrafické zvláštnosti a přidali 3. Knihu Makabejskou s vysvětlením: „Tyto třetí knihy makabejské se v jiných biblích neobjevují, jen v slovanské, ani v latinských, ani v lotyšských, jsou jen v řecké a v české, ale my jsme je nevynechali.“

„Slovanská“ znamená Gennadiovu Bibli, podrobná zpráva o tom, jak ji dostali z Ruska, je v předmluvě, „polská“ znamená výše uvedená vydání, „řecká“ je benátské vydání z roku 1518 a „česká“ je jedno z vydání knihtiskaře Melantricha (1511–1580) v 1549 a později (čtyři vydání do 1577) – pro ni humanista Sixtus von Ottersdorf (1500–1583) připravil překlad tří Makabejských.³⁸

Použití řecké Septuaginty se odrazilo v připojení Modlitby Manasseovy po 2. knize Paralipomenon. Do rukou vydavatelů se dostal i nový slovanský překlad Ester, který byl ze Septuaginty převzat již vzpomenu-

38 J. Pečirková, *Czech Translations of the Bible, Interpretation of the Bible*, Ljubljana; Sheffield, 1998, 1177 (1167–1200).

tým Maximem Tribulidem, který jej převzal místo dřívějšího překladu, v němž byla kanonická část knihy přeložena z masoretského textu³⁹ a přidal i dodatky z latiny. Tentýž Maxim připravil i překlad 4. Makabejských,⁴⁰ ale vydavatelé jej zamítli, protože tato kniha nebyla zahrnuta do žádného tištěného vydání.

Oprava dřívějšího překladu z latiny, která se opírala o řecký text, nebyla významná, stejně jako celé zmíněné zaměření svědčí o tom, že problémy kánonu jako celky byly vydavatelům cizí. Každá jazyková verze Písma svatého byla chápána jako svébytná realizace obecného archetypu, který nebylo možno ztotožnit s jakýmkoli jediným jazykovým uskutečněním. Biblická antologie byla přitažlivým celkem, její objem však nebyl stanoven. Bezbréhá redakční práce byla důsledkem chybějících praxe v práci s textovým archetypem. Nebylo také zřetelné vědomí o tom, k jaké historické epoše se vztahuje církevněslovanský text i jeho latinské a řecké prameny. V předmluvě se jasně říká, že text je pevným celkem a celý korpus biblických knih poslaný z Moskvy vznikla „za knížete Vladimíra“ v době pokřtění Rusi.

Jako celek však Ostrožská Bible patří do druhé epochy, která je mladší než její novgorodský originál – Gennadiova Bible. V letech, které dělí obě tato vydání, došlo k publikaci německé Lutherovy Bible (1534), která odvrhla autoritu Církve s její patristickou biblí a masoretský text dostal přednost, na což přišla ostrá reakce kanonizací Vulgáty na Tridentském koncilu (1546). Římskokatolická církev poznala, že bylo chybou, když celé století stála stranou procesu vydávání knih; ve svém pořadí po neúspěchu Florentské unie z roku 1439 se i pravosláví začalo obírat problémem seburčení a postavilo se bojovně za autoritu řeckého textu Septuaginty. Toto nové pojetí se odrazilo v samotném názvu Ostrožské Bible. Na jejím titulním listu čteme: „Bible, tj. knihy Staré i Nové smlouvy v slovanském jazyce. Z hebrejského do řeckého jazyka před vtělením Pána Boha a Spasitele našeho Ježíše Krista 350 let na přání a pokyn Ptolemaia Filadelfa krále

39 M. Taube – H. Olmsted, *Povest o Esfiri: The Ostroh Bible and Maksim Grec Translation of the Book of Esther*, Harvard Ukrainian Studies, Vol. 11, 1987, 100–117.

40 См.: Ольмстед Х. К изучению библиистики Максима Грека: Перевод Четвертой книги Маккавеев на церковнославянский язык, Археографический ежегодник за 1992 год, Москва 1994, 91–100.

Egypta přeloženo s péčí a s pomocí Boží v roce 1581 po vtělení našeho Pána Boha Ježíše Krista.“

Poprvé v dějinách ruského pravoslaví byla dogmatizována Septuaginta a křesťanstvo se rozloučilo s jednou společnou Biblí pro všechny. Titulní list tedy nepopisuje výsledek práce, ale zaměření a ideovou pozici vydavatelů. Tehdy v průběhu XVII. století bylo luterství považováno za herezi, což nesloužilo autoritě masoretského textu, ale utvrzovalo dogmatickou hodnotu řecké Septuaginty a latinské Vulgáty.

Tiráž Ostrožské Bible se určuje číslem 1000 až 1500 výtisků. Základní fond 100 až 150 starozákonních rukopisů, které měli k dispozici východní Slované, byl ohromný a vedl k ukončení dalších opisů, i když jsou známy případy ručního přepisu Ostrožské Bible. Roku 1663 byla tato Bible vydána v Moskvě v nákladu 2300 exemplářů s dřívějším záhlavím a beze změn v textu, ale s některými poznámkami na okraji. V církevní a vědecké tradici se toto vydání nazývá „Moskevská prvotisková Bible“.

Po připojení Ukrajiny k Rusku roku 1651 se v Moskvě objevili filologicky vzdělaní lidé a přibývali i učení Řekové. Roku 1687 byla v Moskvě po vzoru Kyjevské akademie (založené r. 1632) založena slovansko-řecko-latinská akademie, v jejímž názvu se první biblický jazyk již neobjevil. Toto shromáždění se roku 1674 rozhodlo uskutečnit novou a pokud možno co nejpečlivější redakci Bible, přičemž se ve Starém zákoně drželo výhradně Septuaginty. Po několik desetiletí komise pro nové vydání opravené Bible střídaly jedna druhou a výsledek byl, že se podařilo nově přeložit Nový zákon, ale oprava Starého zákona vážla.

V tom období se objevilo několik apologií Septuaginty, jejichž hlavní smysl spočíval v tvrzení, že překlad Sedmdesáti vznikl dlouho před křesťanskou epochou, kdy rabíni „zneuctili hebrejské Písmo v touze utajit Kristovu slávu“. V XVI. a XVII. století se tištěný církevněslovanský text rozvíjel do určité míry pod vlivem latinského. V XVII. století se objevuje dodatek latinského textu v 1J 5,7 o třech svědčích na nebi (*comma Johanneum*). Apologie Septuaginty šla zato ruku v ruce s apologií církevněslovanského jazyka. Nakonec v roce 1746 přišli do Moskvy z Kyjeva dva profesori – Barlaam Ljaščevskij (1702–74) a Gedeon Slominskij (1715–72), kteří se soustředili na redakci Bible a dokončili práci za pět let. Měli k dispozici všechnu potřebnou literaturu, včetně londýnské polygloty Bryana Waltona, a bohaté sbírky slovanských biblických rukopisů ze Synody a synodální tiskárny. „Jelizavetina Bible“ (podle jména carevny) vydaná

roku 1751 završila tisíciletý rozvoj církevněslovanského textu nepodmínečným uznáním Septuaginty jako základu „národní Bible“.

Při zkoumání této otázky jsou významné dvě úvahy: (1) novozákonní autoři citují Starý zákon v jeho řecké verzi, (2) která se jeví jako osnova tisícileté tradice sahající až k Cyrilovi a Metodějovi. Tato argumentace byla základem vnitřního složení Slovanské biblické komise, která byla ustanovena z iniciativy I. E. Jevsejeva r. 1916 při Petrohradské duchovní akademii a dále pracovala pod předsednictvím A. A. Šachmatova, A. I. Sobolevského a V. M. Istrina při Ruské akademii věd do roku 1930. Tehdy Jevsejeva napadlo, že základem nového překladu Písma svatého do ruštiny musí být vědecká rekonstrukce původního Cyrilometodějského překladu.

Od počátku století se však ukazovaly i vady této koncepce. Cyrilometodějský archetyp lze určit s jistou nadějí na úspěch jen u evangelií a Proroků, protože kritické vydání odpovídajících řeckých textů v XX. století svědčí o tom, že byzantská verze těchto pramenů reprezentovala koncem tisíciletí běžně užívaný text, který po celá staletí svého liturgického užívání procházel různými harmonizacemi. Idea „národní“ Bible neodpovídala nadnárodnímu a mimonárodnímu charakteru křesťanského učení, i když v období formování evropských národů sehrála svoji produktivní roli.

Přece se však zdá, že ruské překlady Starého zákona v době, kdy se poprvé objevily, sledovaly druhou tendenci. Staroběloruská Bible Františka Skoryny se opírala, jak jsme pověděli, o český překlad z latinského originálu. Plně zdařilým pokusem překladu do srovnatelně prostého jazyka, který je možno uznat Rusům, byl překlad žaltáře od Avraamije Firsova (1683), který byl pořízen z polského překladu v protestantské Brestské Bibli z roku 1663. Byl předložen k posouzení církevním představitelům a tam byl založen na neurčitou dobu.⁴¹

Hned po vydání „Jelizavetiny Bible“ (1751) moskevský arcibiskup Ambrosij (Zertis-Kamenskij, 1708–1771) vypracoval svůj vlastní překlad žaltáře z hebrejského originálu velmi srozumitelným slovanským jazykem, který je možno nazvat již ruštinou.⁴² Dobře znal vědeckou tradici. Jeho oporou byl výborný slovník Buxtorfův. V jeho práci mu pomáhal Varlaam

41 Výzkum a vydání: E. A. Целунова Псалтырь 1683 года в переводе Авраамия Фирсова, München 1989.

42 Viz Д. В. Васильева Сыны Божии и сыны богов в Псалтири архиепископа Амвросия (Зертис-Каменского), Христианское чтение, № 6. СПб, 2014, 296–303.

Ljaščevskij, hlavní vydavatel Jelizavetiny Bible. Na této práci trávil zbytek života v Doněckém klášteře spolu s archim. Ambrosiem. Oba byli odchovanci Kyjevské akademie, kde pokračovala tradice humanistického vzdělání. Tím se vysvětluje jejich volba hebrejského originálu.

Počátkem následujícího století, roku 1806, kněz Michail Fotinskij z Radomyšle pod Kyjevem předložil komisi pro duchovní cenzuru svůj překlad několika biblických knih z hebrejštiny do ruštiny: žaltáře, Genesis 1–2, Malachiáše, Jonáše a Písne písní. Vše nasvědčuje tomu, že i on vyšel z Kyjevské akademie. Z obšírného komentáře zřejmě vyplývá, že mezi jeho prameny patřily i práce významného hebrejského vzdělance Mojžíše Mendelsova (1729–1786), který všechny uvedené knihy poprvé vydal v překladu do jidiš.⁴³

Koncem XVIII. století nabyla ruština status literárního jazyka a začala se zkoušet jeho schopnost vyjádřit důležité teologické a konfesijní otázky. Jako příklad lze uvést výklad listu apoštola Pavla do Říma od arcibiskupa Metoděje (Smirnova, 1761–1815), který vyšel v Moskvě r. 1794. V předmluvě říká: „Protože starobylý a vysoký způsob řeči bývá někdy nemalou obtíží pro pochopení Pavlovy epištoly, dal jsem přednost textu v občanské řeči neboli nářečí, maje pro takovou práci dřívější příklady“, což je nárážka na Neh 8,8, kde se popisuje, jak přední kněz Ezdráš četl Písmo a jiní je vykládali v obecně srozumitelném jazyku.

Opravdovou revoluci však v té době uskutečnil archimandrita Filaret (Drozdov, 1782–1867), tehdejší rektor petrohradské akademie a pozdější metropolita moskevský. Při založení Carské biblické společnosti v roce 1812 zahrnul do jejího programu práce otázku ruského překladu Bible. Sám v té době vydal „Pokus o výklad žalmu LXVII“ (1814), v němž předložil překlad do církevněslovanského i ruského jazyka. Ruský překlad je z hebrejského originálu a obsahuje jméno Boží Jehova, Jah. Ve svých „Poznámkách o knize Genesis“ (1816) předkládá církevněslovanskou verzi biblického textu, zatímco v druhém vydání (1819) text ruský. Za aktivní účasti Gerasima Petroviče Pavského (1787–1863), žáka archim. Filareta a autora první ruské originální učebnice hebrejštiny (1818), vyšlo první vydání Nového zákona do ruštiny (1818–23). Celkem vyšlo v prvním

43 Viz К. Ю. Андерс, *Переводческие принципы Михаила Фотинского*, Pražská rusistika: Recenzovaný sborník příspěvků z konference pražská rusistika 2015, Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2015, 62–68.

a dvou dalších vydáních 20.000 výtisků. V rekonstrukci řeckého textu pomáhali skotští spolupracovníci Biblické společnosti John Paterson (1776–1855) a Ebenezer Henderson (1784–1858), kteří Pavského seznámili s textologickou koncepcí Johanna Griesbacha.

Roku 1822 vydala ruská biblická společnost ruský překlad žalmů, které z hebrejského originálu přeložil Pavskij. Filaret, tehdy již moskevský arcibiskup, napsal obsáhlou předmluvu, v níž upozornil na ty soustavné poruchy původního smyslu, které obsahuje jak septuagintní překlad, tak již i originální masoretský text.

V letech 1824–25 vyšlo v prvním ruském překladu Osm knih, ale část nákladu, vydaná jen ve formátu Pentateuchu, byla spálena z obavy, že tato forma by se mohla rozšířit mezi sektami adventistů a molokánů, kteří dodržovali některé židovské představy. Překlad připravili profesori duchovních akademií, konečná redakce připadla Pavskému. Vycházeli z hebrejského originálu, ale překlad byl doplněn podle církevněslovanského textu založeného na Septuagintě.

Všechny části prvního ruského překladu charakterizuje jednota textologických, teologických i stylistických principů. Vcelku tento překlad převzal náboženskou terminologii církevněslovanského textu, ale, jak vidíme, lehce a s velkou delikatesou ji inovoval se záměrem učinit teologický obsah textu dostupným. Zvláštností překladu žaltáře a Starého zákona bylo, že užil konvenční čtení Jehova místo tetragramu, což je důležité při pochopení 1. verše žalmu 109 (110). Při výkladu Desatera dostal přednost původní smysl „Pomni na den sobotní, abys ho svatě zachovával“ (Ex 20,12) a ne doslovné „světil“. Jazyk překladu je výrazný, nejsou mu cizí konkrétní běžná slova, v některých případech i archaismy (волхвы: mudrci) nebo nepřeložená řecká a hebrejská slova (*raka*: hlupák) i vlastní jména (Just[us]: spravedlivý).

Překlad není určen pro teology nebo kleriky, ale pro laiky, o čemž svědčí svobodné vyjádření náboženských idejí a stylisticky důvěrná intonace. Tento překlad zamýšlený jako pouhé ujasnění církevněslovanského textu překročil rámec tohoto původního záměru a poskytl samostatnou interpretaci originálu; jak v bohosloveckém, tak v textologickém ohledu odpovídal tomu, co bylo v té době dosaženo.

Přesto tento překlad nemohl mít rozhodující vliv na rozvoj ruského literárního jazyka, protože v době Karamzina se ruský literární rozvoj vyvíjel Bibli a církevní kultuře. V literatuře tento jazyk používal Dostojev-

ský a to samo dává této práci smysl. Překlad Nového zákon a Osmi knih v XIX. století stále vydávala Britská biblická společnost a existují žaltáře v Pavského překladu vydané s paralelně tištěným hebrejským textem (Lip-sko, 1853). S překladem vydávaným Britskou biblickou společností souvisí bezprostředně i Synodální překlad (viz níže), což tomuto prvnímú překladu dodává historický význam.

Roku 1826 byla Biblická společnost zavřena pod tlakem několika vlivných arcikněží. Pavský pokračoval ve své práci na překladu a výkladu Starého zákona jako učitel na Petrohradské duchovní akademii. V letech 1839–1841 vydali studenti tyto překlady litograficky, a tak se dostaly se i do ostatních akademií a seminářů stejně jako do mimocírkevních kruhů. Byly to všechny knihy Starého zákona kromě Osmi knih. Kromě biblického textu zahrnovalo toto dílo i krátké výklady a poznámky, někdy jen na začátku knihy, jindy na začátku každého oddílu a každé kapitoly. V knize proroka Iziáše byly její části přeskupeny podle chronologické posloupnosti podle komentáře Wilhelma Gesenia (1821). V překladu chybí vložky z církevněslovanského nebo řeckého textu, jména se objevují důsledně v hebrejské podobě. Překlad se vyznačuje filologickou přesností, vyhýbá se doslovné reprodukci, je vynalézavý při výběru ruských ekvivalentů a dává přednost konkrétním výrazům. Umělecky odráží spíše folklorní než knižní stylistiku. Důsledně se užívá jméno Jehova i Jehova Zástupů (*Sabaot*) a také *Jah Jehova* (Iz 26,4). V letech 1839–41 přivolalo rozšíření těchto překladů proti Pavskému obvinění z hereze; dlouhý rozbor jeho díla Synodou přivodil nakonec zničení velkého množství litografií. Často byly publikovány v žurnále „Duch křesťanství“ v letech 1862–63.

Se změnou politické situace v Rusku po nástupu Alexandra II. na carský trůn obnovil roku 1856 moskevský metropolita Filaret úsilí o vydání nového překladu Písma svatého do ruštiny. Nejdříve zveřejnil svou dřívější úvahu „O dogmatické hodnotě a ochraňujícím použití řečtiny sedmdesáti překladatelů a slovanského jazyka překladů Písma svatého“ (Dodatky k tvorbě svatých Otců v ruském překladu č. 17, 1858), v níž ukázal na důležitost řeckého i hebrejského textu k pochopení Starého zákona, a potom vydal zápisky známého misionáře archimandrita Makaria (Gluchreva, 1797–1842) o dogmatické hodnotě masoretského textu (Dodatky k tvorbě svatých Otců (kniha 2. 1861).

Tak jako před půlstoletím bylo opět potřeba dokazovat, jak nutné je, aby věřící rozuměli Písmu. Roku 1862 získal metropolita Filaret souhlas

Svaté synody, aby mohl použít hebrejský originál při překladu Starého zákona a připravil pokyny, jak postupovat v případě neshody mezi masoretským textem (MT) a Septuagintou (LXX). Pozval D. A. Chvolsona, profesora petrohradské univerzity a A. V. Levisona, M. A. Goluběva, E. I. Lovjagina a P. I. Savvajtova, profesory petrohradské duchovní akademie a požádal je o revizi Pavského překladů. Současně začala práce na překladu Starého zákona na ostatních duchovních akademiích. Konečnou redakci měl na starosti sám metropolita Filaret. Svou učeností proslulý rektor moskevské duchovní akademie protojerej A. V. Gorskij byl jeho stálým rádcem a pomocníkem. Roku 1860 byla vydána Čtyři evangelia a r. 1862 apoštolská část. V roce 1876 byla vydána celá Bible „k domácí poučné četbě“. To jest synodální překlad – dodnes základní text Bible v ruštině.

Celkem vzato se situace jeví tak, že Synodální překlad vznikl přepracováním předchozích překladů. Zejména je to patrné v Novém zákoně. Nicméně i tady, kde je podoba textů nápadná, byla důsledně a přesně provedena redakce překladu vydaného Biblickou společností roku 1823. V důsledku toho je novozákonní část Synodálního překladu ruskou replikou Jelizavetiny bible. Hranaté závorky, které oddělovaly dodatky slovanské verze proti *Textus receptus* a Alexandrijskému kodexu (A), zmizely; jen v několika případech zůstala v kulatých závorkách čtení, která nejsou doložena v řeckých pramenech tak, jak byly známy v době práce na Synodálním překladu, zejména: Mt 8,18; 16,20; Sk 12,25; 18,21; 26,23; Ř 15,9; Ga 4,4; 5,20; 1Tm 3,2; Žd 11,11; 12,20. Pravděpodobným důvodem odstranění hranatých závorek bylo to, že ve Starém zákoně měly jinou funkci, ale důsledkem byl vznik nesprávné představy o stabilitě (jednotnosti) řeckého textu Nového zákona, kterou odrážejí i slovanské a ruské překlady. Textologická autorita Jelizavetiny Bible byla postavena nad autoritu řeckých pramenů.

V oblasti stylistiky ruského textu možno sledovat následující tendence oprav: Znovu byly přijaté mnohé menší části řeckého textu, které obsahovaly i některé církevněslovanské verze. Frazeologie a slovní vazby byly převzaty z řeckého textu, někdy i v rozporu a normami ruštiny, běžné výrazy z denního života byly důsledně zaměněny za knižní. Lingvisticky a stylisticky je tedy Synodální překlad archaičtější než překlad Biblické společnosti. Syntakticky a frazeologicky je bližší řeckému originálu, slovníkem k překladům církevněslovanským. Je ztělesněním zvláštního „biblického stylu“, což jej izolovalo od ruské jazykové tradice.

Trochu jinak to vypadá ve Starém zákoně. Slovanská verze byla i zde textologickou normou, i když navenek se překlad měl shodovat s hebrejským a řeckým textem. Překládalo se z hebrejštiny, ale v kulatých závorkách jsou uvedeny septuagintní dodatky. Zahrnují i drobné vsuvky, například: „A Hospodin se zjevil Abrahamovi a řekl (mu)“ (Gn 12,7), zachyceny jsou i dodatky Septuaginty, které již mají charakter targúmu: „Josef, když mezi nimi uviděl Benjamina (svého bratra, syna své matky), řekl“ (Gn 43,16); „(Svévolník) obětuje býka – ubíjí člověka (Iz 66,3). Kromě toho jsou doplněny všechny rozsáhlejší oddíly, které doplňuje Septuaginta: Dt 32; Joz 24,34–36; 3Kr (v české Bibli 1Kr) 2,35 (portrét Šalomouna), 2Pa 35,20 a 36 (modlitba Manassesova), Ester 10,3 aj. Ostatní septuagintní rozšíření textu, která nejsou zaznamenána v Jelizavetině Bibli, nejsou zmíněna, například charakteristika Josafatovy vlády (3Kr 16,28) nebo shrnutí o Achabovi (1Kr 22,46). Nepodařilo se zjistit důvod strukturálních odlišností mezi MT a LXX tam, kde je totožný obsah jinak rozvržen do veršů, například v Ex 36–39, kde se popisuje stavba svatyně, v knize Jozue 15:21–62 aj. Vůbec nejsou zaznamenány dodatky v hebrejské verzi Jeremiáše, ale těžké prorocké texty jsou srozumitelné a zachována je básnická struktura originálu i jeho emocionální výrazy.

Publikace Synodálního překladu vyvolala širokou diskusi ve vědeckém i církevním tisku, v níž se nezřídka ozývaly hlasy, které odmítaly překlad Bible do běžného, „vulgárního“ jazyka. Kritiku Synodálního překladu možno shrnout ve dvou výtkách: Jazyk překladu je „těžký, archaický, blízký slovanštině, vzdálený obecnému rozvoji literatury ... je to jazyk předpuškinského období“,⁴⁴ zatímco originál coby spojení hebrejštiny a řečtiny postrádá sourodost. Podle mínění biskupa Theofana (Govorova) překlad sestavený z MT a LXX nemá skutečný originál a nemůže mít dogmatickou autoritu.⁴⁵

Obě tyto výtky mají společnou příčinu: snahu přiřknout ruskému překladu postavení pomocného textu vedle církevněslovanské verze, jejíž autorita je posvěcena tisíciletou existencí a liturgickým užíváním. Synodální překlad však hned po svém zveřejnění popírá takové určení své funkce

44 И. Е. Евсеев, Столетняя годовщина русского перевода Библии, Петроград 1916, С. 12.

45 Еп. Феофан, Об употреблении нового перевода Ветхозаветных писаний, Душеполезное чтение, 1876, Ч. 3, С. 105.

a nabývá charakter svrchované a nezávislé tvorby. Jako první úplný překlad Bible do ruštiny se z historických příčin na dlouhou dobu stal jediným překladem, což potvrdilo jeho unikátní roli v náboženském životě Ruska.

Brzo po svém vydání se stal jednou z předních ruských knih, což koncem XIX. století umožnilo rozvoj náboženského života, originálního teologického myšlení i duchovní osvěty. Stal se liturgickým textem všech protestantských vyznání v Rusku a také udržoval a udržuje možnost používat v pravoslavných bohoslužbách slovanský text, protože v rozsahu Nového zákona jej objasňuje. V menší míře sloužil vnitřní misii, protože je méně srozumitelný a je někdy byrokraticky chladný. Ozvala se i lítost nad tím, že potom, co byl vydán Synodální překlad, ruská pravoslavná církev má dvě Bible – jednu v překladu z řečtiny, druhou v překladu z hebrejštiny – a zda je to zdůvodnitelné. Pokus o sjednocení dvou originálů, který podnikli překladatelé Synodální Bible, i přes nadšení při plnění celkového zadání, nebyl zcela úspěšný, ale ve svém průběhu ukázal význam textologie, jejíž teorie mohly být formulovány po nálezů v Kumránu. Podle nich hebrejský i řecký text z různých stran prezentuje tentýž originál. Synodální překlad v jistém smyslu předjímal tento kladný výsledek, který v současné biblistice reprezentuje La Bible de Jérusalem (1956).

Z ruštiny přeložila **Jevgenija Glanc**

Prof. Dr. Anatolij A. Alexejev
Petrohradská státní univerzita
Petrohrad
Ruská federace
alexeev.anatoly@gmail.com

○ falešných nadějí a jedné neúspěšné misi: Thomas Müntzer v Praze

Thomas T. Müller

Von falschen Hoffnungen und einer gescheiterten Mission: der radikale Reformator Thomas Müntzer in Prag Mit den Worten: „Ja, Thomaß Minczier z Sstolberku Bytem wpraze / Na mijsie drahe[h]o a Swateho Boyownika Mystttra Jan Husy...“ beginnt die tschechische Übersetzung des Prager Sendbriefs, mit dem sich der radikalen Prediger Thomas Müntzer im November des Jahres 1521 an die Böhmen wenden wollte. Müntzer, der zu den bedeutendsten alternativen Theologen in der Frühphase der deutschen Reformation zählte, hoffte in Prag Anhänger für seine Lehren zu finden. Denn „die geliebten böhmischen Brüder“ sollten sich auf die nun bevorstehende Erntezeit freuen, denn er sei vom Himmel in ihr berühmtes Land gesandt worden, um die Gottlosen zu entlarven und zu vernichten. Müntzer forderte sie auf, ihm zu helfen, ihre Messpriester auf ihre Rechtgläubigkeit zu prüfen und zeigte sich überzeugt: „Hier wird die erneuerte apostolische Kirche ihren Anfang nehmen und in alle Welt ausgehen“ und dieses Volk werde ein Spiegel der ganzen Welt sein. Doch anstelle ihm zu folgen, wandten sich die Prager schnell von ihm ab. Später wurde Müntzer zu einem der theologischen Führer des deutschen Bauernkrieges. Doch schon 1525 wurde er vor den Mauern der Stadt Mühlhausen in Thüringen hingerichtet.

Dne 21. prosince 1949 slavil generální tajemník Ústředního výboru Komunistické strany Sovětského svazu (KSSS) Josef Vissarionovič Stalin v Moskvě své 70. narozeniny.¹ Galapředstavení k jeho poctě v Bolšoj těatru už bylo výrazně poznamenáno kultem osobnosti, který měl v následujících letech nabýt ještě podstatně větších rozměrů. Mezi hosty byli mezi jinými generální tajemník italské komunistické strany Palmiro Togliatti, šéf čínské komunistické strany Mao Ce-tung i generální tajemník SED Walter Ulbricht. Dary a blahopřání přicházely z celého světa. Mnoha poct se Stalinovi dostalo především ve státech Východního bloku.

Například Československá státní banka vydala vlastní desetigramovou stříbrnou minci se Stalinovou podobiznou v hodnotě padesáti korun. Hned následující den po jeho 70. narozeninách nadto v Praze následovalo položení základního kamene pro největší Stalinův pomník v Evropě, který byl ovšem již roku 1962 zase odstřelen.²

1 Ve skutečnosti se ovšem Stalin narodil již 18. prosince 1878

I v nedalekých Drážďanech přemýšleli soudruzi o vhodném dárku ke generalissimově jubileu. Saský ministr lidové osvěty Helmut Holtzhauer (1912–1973) navštívil v této souvislosti v říjnu 1949 v Drážďanech saský hlavní zemský archiv. Aniž by prozradil skutečný důvod oficiálně ohlášené návštěvy, nechal si v rámci výstavy, zorganizované pouze pro něho, ukázat některé z nejdůležitějších spisů archivu. Mezi těmito ministrovi předloženými spisy se nacházela i velká část pozůstalosti radikálního reformátora Thomase Müntzera (okolo 1489–1525).

Když pak 21. listopadu 1949 dorazil do archivu telefonicky příkaz bezodkladně předat dotyčný svazek saskému ministerstvu pro lidovou osvětu, vzbudil tento nezvyklý požadavek u spolupracovníků archivu značný údiv. Šokem pro ně bylo, když se dozvěděli, že se významné originální dokumenty z první čtvrtiny 16. století měly už o měsíc později stát darem Josefu Stalinovi k 70. narozeninám. Tento návrh ministr Holtzhauer krátce předtím úspěšně vznesl v saském kabinetu.³

Mezi nesčetnými dary, které v prosinci 1949 dorazily do Moskvy, patrně vyvolala zásilka ze Saska u Stalina skutečně jistý zájem. V každém případě se Müntzerova pozůstalost, opatřená ještě krásnou novou vazbou od saské vlády, nacházela při Stalinově smrti 5. března 1953 v jeho soukromé knihovně. Odsud se nakonec dostala do předchůdkyně dnešní ruské státní knihovny, kde je uchovávána v oddělení rukopisů pod signaturou „Fons 218, Nr. 390“ doposud – mimochodem z pohledu mezinárodního práva coby oficiální dar Saska zcela bez výhrad.

K písemnostem z pozůstalosti středoněmeckého reformátora, které byly tehdy poslány do Moskvy, patří i dobový opis jednoho dokumentu v češtině, který se stal podnětem pro dnešní přednášku: dopis Thomase Müntzera do Prahy.⁴

2 Sedmnáctitunový kolos z betonu a žuly byl nakonec slavnostně odhalen 1. května 1955. Obrovské stavbě, která měla v městském panoramatu konkurovat nedalekému Pražskému hradu, bylo však souzeno pouze nějakých sedm a půl roku existence, než byla z nařízení celostátního vedení strany znovu odstřelena.

3 Manfred Kobuch, Der beschwerliche Weg von Thomas Müntzers Briefwechsel von Dresden nach Moskau, in: Friedrich Beck – Eckart Henning u.a. (Hrsg.), *Archive und Gedächtnis. Festschrift für Botho Brachmann* (= Potsdamer Studien 18), Potsdam 2005, 615–622.

4 K charakteristice spisu srv. Günter Vogler, Anschlag oder Manifest? Überlegungen zu Thomas Müntzers Sendbrief von 1521, in: Günter Vogler, *Thomas Müntzer und die Gesellschaft seiner Zeit* (= Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft 4),

„Já Tomáš Mincieř z Štolberku, bytem v Praze, na místě drahého a svatého bojovníka mistra Jana Husi...“ – takto začíná právě onen český překlad rozšířené verze dopisu do Prahy z listopadu 1521.⁵ V tomto spise, významném pro pochopení Müntzerovy teologie, udává tento kazatel vedle svého jména i místo svého narození, aby čtenářům usnadnil identifikaci autora a už předem vyloučil možné záměny. Kdy přesně Müntzer ve Stolbergu v pohoří Harz spatřil světlo světa, je však dodnes nejisté. S jistou pravděpodobností to bylo okolo roku 1490. Jeho rodina patrně patřila k vyšší střední, či dokonce k horní vrstvě obyvatel malého města ležícího ve stínu hradu stolberských hrabat.⁶

Mühlhausen 2003, 38–54.

- 5 *Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. Helmar Junghans – Armin Kohnle. Band 1: Schriften, Manuskripte und Notizen, hrsg. v. Armin Kohnle – Eike Wolgast unter Mitarbeit von Vasily Arslanov – Alexander Bartmuß – Christine Haustein. (= Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte 25,1) Leipzig 2017 (dále citováno jako ThMA 1), Nr. 12, verze C (428–435, zde 428). Podle Eduarda Maura (Po stopách Tomáše Müntzera v Praze, in: Michal Svatoš (ed.), *Scientia nobilitat. Sborník prací k poctě Františka Kavky*, Praha 1998, 92, přichází v úvahu, že český překlad možná vznikl až roku 1523.
- 6 Hans-Jürgen Goertz, *Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten. Eine Biographie*, München 2015. Günter Vogler, *Thomas Müntzer und die Aufstandsbewegung in Thüringen*, in: Günter Vogler (Hrsg.), *Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald* (= Historische Mitteilungen der Ranke-Gesellschaft, Beiheft 69), Stuttgart 2008, 245–242. Siegfried Bräuer, *Thomas Müntzer von Stolberg. Neue Forschungen zur Biographie und zum familiären Umfeld* (= Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft 5), Mühlhausen 2003. Günter Vogler, *Thomas Müntzer und die Gesellschaft seiner Zeit* (= Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft 4), Mühlhausen 2003. Gottfried Seebaß, heslo „Thomas Müntzer“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 23, Berlin 1994, 414–436. Abraham Friesen, *Thomas Muentzer; a Destroyer of the Godless. The Making of a Sixteenth Century Religious Revolutionary*, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1990. Günter Vogler, *Thomas Müntzer*, Berlin 1989. Hans-Jürgen Goertz, *Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär*, München 1989. Tom Scott, *Thomas Müntzer. Theology and Revolution in the German Reformation*, Houndmills – London 1989. Walter Elliger, *Thomas Müntzer. Leben und Werk*, 3. Aufl., Göttingen 1976. Manfred Bensing, *Thomas Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525*, Berlin 1966. Literatura k Müntzerovi je téměř bezbřehá, takže výše uvedený výběr může poskytnout pouze základní přehled. K dílčím otázkám viz: Marion Dammaschke – Günter Vogler, *Thomas-Müntzer-Bibliographie (1519 bis 2012)* (= Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles 28), Baden-Baden-Bouxwiller 2013. Ohledně podkladů k Müntzerově autentické podobě srv. nejnověji: Günter Vogler, *Thomas Müntzer in einer Bildergeschichte. Eine kulturhistorische Dokumentation* (= Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft 13), Mühlhausen

V roce 1506 byl Thomas Müntzer prokazatelně studentem na univerzitě v Lipsku. Jeho rodiče žili v této době v Quedlinburgu, jak lze dovodit z jeho imatrikulačního zápisu. Roku 1512 studoval Müntzer na Viadrina ve Frankfurtu nad Odrou; o možných zastávkách na jiných akademických ústavech se dodnes můžeme jen dohadovat. Jisté je, že během svého studia dosáhl tří akademických gradů (*Baccalaureus artium*, *Magister artium*, *Baccalaureus biblicus*).⁷

Poměrně jistá je jeho činnost učitele v Aschersleбену a Halle mezi oběma pobyty na univerzitě. Patrně krátce před tím byl vysvěcen v diecézi Halberstadt na kněze a roku 1514 dostal oltářní prebendu v kostele sv. Michala v Braunschweigu. Několik měsíců nato však již nastoupil na místo prefekta, tedy vedoucího duchovního v ústavu šlechticů ve Frose u Aschersleбену. Po různých zástupech a dočasném převzetí duchovních úřadů, mj. v Jüterbogu a v klášteře Beuditz u Weisenfelsu, dostal dočasně místo zastupujícího kazatele v kostele Panny Marie ve Cvikově (Zwickau), později následovalo místo v tamním kostele sv. Kateřiny.⁸ Po prudké teologické rozepři s oním cvikovským kazatelem, kterého původně v kostele Panny Marie zastupoval, byl Müntzer 16. dubna 1521 propuštěn z úřadu a po neúspěšné vzpouře soukenických tovaryšů, kteří se ho zastávali, se musel městu nadále vyhýbat.⁹

S velkou pravděpodobností se Müntzer následně nakrátko zdržoval v Čechách. Zde existovalo okolo roku 1520 několik hlavních konfesijních směrů, jejichž hranice však byly často neostře: zatímco na jihu a převážně také v západní a severozápadní části země dominovali tradiční věřící věrní papeži, ve vnitrozemských regionech a na středním a dolním toku Ohře měli většinu utrakvisté, kteří podávali z kalicha i laikům, a tedy slavili ve-

2010, 9–17.

7 ThMA 2, Nr. 33 (80–82).

8 Siegfried Bräuer, *Thomas Müntzer von Stolberg. Neue Forschungen zur Biographie und zum familiären Umfeld* (= Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft 5), Mühlhausen 2003. Ulrich Bubenheimer, *Thomas Müntzer und Wittenberg* (= Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft 20), Mühlhausen 2014. V tomto kontextu srv. také Ulrich Bubenheimer, *Thomas Müntzer. Herkunft und Bildung*, Leiden 1989. Max Steinmetz, *Thomas Müntzers Weg nach Allstedt*, Berlin 1988.

9 ThMA 3, Nr. 47–51 (92–95). Podrobně k tomu Thomas Kaufmann, *Thomas Müntzer, „Zwickauer Propheten“ und sächsische Radikale. Eine quellen- und traditionskritische Untersuchung zu einer komplexen Konstellation* (= Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft 12), Mühlhausen 2010.

čeři Páně pod obojí způsobou. Ti se dále štěpili na umírněné utrakvisty a na konzervativní staroutravkisty, kteří se snažili o dohodu s Římem. Tito měli silnou oporu především v pražském měšťanstvu.¹⁰ Od pozdního 15. století nacházeli jistý ohlas ve šlechtických a měšťanských kruzích i Čeští bratři, kteří se důsledně snažili o návrat k raně křesťanským vzorům.

Müntzerův zájem o zemi Jana Husa byl značný. Již počátkem roku 1521 začal koncipovat dopis radním všech českých měst, všem „nadmíru vytrvalým pohrdačům neblahé římské tyranie“. Není jisté, jestli tento dopis někdy dokončil. Dodnes se dochoval již jen jeden fragment, který neobsahuje skoro nic více než jeho představení a později inkoustem začerněné adresáty, totiž radní *Bohemia cuiusmodique civitatis*.¹¹

Cílem Müntzerovy první cesty do Čech byl patrně Žatec, vzdálený od Cvikova asi tři dny pěší cesty.¹² Byly to patrně právě kontakty navázané v Žatci, které se v létě postaraly o Müntzerovo přátelské přijetí v Praze. Zatímco převážná většina bádání vychází z toho, že se Müntzer nejpozději na začátku června ještě jednou vrátil do okolí Cvikova,¹³ staví se především pražský historik Eduard Maur proti této tezi.¹⁴

V každém případě se Tomáš Müntzer připravoval počátkem června na zjevně již déle plánovanou několikaměsíční cestu. Nechtěl však vyrazit sám. A tak napsal 8. června 1521 Markusovi Thomasovi z vogtlandského Elsterbergu: „Přál bych si, abys tady už dávno byl a uskutečnil se mnou náš plán. (...) Naši věc nelze odložit.“¹⁵ Pravděpodobně ho doprovázel –

10 Siegfried Bräuer – Günter Vogler, *Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt. Eine Biographie*, Gütersloh 2016 (dále citováno jako: Bräuer – Vogler, *Müntzer*), 125–126. Jan Hrdina, Kirchbau und Ablass: ein Beispiel aus Böhmen in mitteleuropäischer Perspektive. Die Ablasskampagnen für die Kirche in Most (Brüx) in Jahren 1517–1519, in: Andreas Rehberg (Hrsg.), *Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext* (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 132), Berlin – Boston 2017, 369–388, zde 376.

11 ThMA 2, Nr. 33 (80–82).

12 ThMA 2, Nr. 39 (89–94). Václav Husa, *Tomáš Müntzer a Čechy*, Praha 1957, 114.

13 Srv. naposledy Bräuer – Vogler: *Müntzer* (pozn. 10), 127–128.

14 Eduard Maur, *Tomáš Müntzer*, Praha 1993, 276nn. Eduard Maur, Po stopách Tomáše Müntzera v Praze, in: Michal Svatoš (ed.), *Scientia nobilitat. Sborník prací k poctě Františka Kavky*, Praha 1998, 87–94.

15 *Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. Helmar Junghans und Armin Kohnle. Band 2: Briefwechsel, bearb. v. Siegfried Bräuer – Manfred Kobuch. (= Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte 25,2) Leipzig 2010 (dále citováno jako: ThMA 2), Nr. 35 (82–85).

asi jako tlumočník – také doposud blíže neidentifikovaný muž z Cvikova, který sám sebe označoval jako „Jans Lebe der pheme“. Lebe však musel 15. června odložit svůj příchod kvůli nějakému onemocnění očí na neurčito. Jakmile to ale bude možné, chtěl se společně se dvěma dalšími muži ze Cvikova vydat na cestu.¹⁶

Do Čech s Müntzerem jistě vyrazil jeho tehdy asi šestnáctiletý fámulus Ambrosius Emmen z Jüterbogu. Z pověření svého pána doručoval důležité dopisy a udržoval proto kontakt s Müntzerovými příznivci ve Cvikově i poté, co jej Müntzer propustil.¹⁷

Müntzer se zjevně obával, že se ze své cesty nevrátí živ, protože ještě před odchodem zaslal své dopisy a další písemnosti do úschovy tehdejšímu jenskému rychtáři Michaelu Claußpeckovi (zvanému Gansau). Claußpeckovi napsal, že kdyby zemřel, donese mu posel jeho vlastnoručně napsanou závěť. Pokud však jeho cesta proběhne podle plánu, chce ho tuto zimu osobně navštívit v Jeně. Napsal mu „(...) do té doby dokončím slovem své kazatelské dílo“.¹⁸

Téhož dne napsal faráři cvikovského kostela Panny Marie, že mezitím navštívil Čechy. Byl tam ne „kvůli špetce slávy, ani z touhy po penězích, nýbrž v očekávání své blízké smrti“.¹⁹ Müntzer se očividně bál, že byl během své činnosti ve Cvikově otráven.²⁰ Svoji cestou chtěl dosáhnout prý toho, aby jeho učení už nemohlo být vymýceno.²¹ Thomas Kaufmann nadto právem zdůrazňuje, že Müntzerův spěch je třeba vidět v kontextu osmanských vojsk, která stála v polovině června kousek před Dunajem. Kvůli Müntzerově „vysoce vypjatému očekávání blízkého konce“ spojeném s „tureckým nebezpečím“ a kvůli „bezprostředně se blížícím, ano nadcházejícím událostem konce“, jak to sám vnímal, už nechtěl ztrácet čas.²²

16 ThMA 2, Nr. 36 (85–86).

17 Později doprovázel Müntzera i do Halle, Allstedtu a Mühlhausenu. Srv. ThMA 2, 40, Fn. 4.

18 ThMA 2, Nr. 38 (87–89).

19 ThMA 2, Nr. 39 (89–94, citováno podle německého překladu, 93).

20 ThMA 2, Nr. 40 (94–99, zde 99). Srv. také *Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. Helmar Jungmans. Band 3: Quellen zu Thomas Müntzer, bearb. v. Wieland Held – Siegfried Hoyer (= Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte 25,3), Leipzig 2004 (dále citováno jako: ThMA 3), Nr. 84 (43).

21 ThMA 2, Nr. 39 (89–94, zde 93).

22 Thomas Kaufmann, *Müntzer, „Zwickauer Propheten“ und sächsische Radikale. Eine Quellen- und traditionskritische Untersuchung zu einer komplexen Konstellation* (= Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft 12), Mühlhausen 2010, 32–34.

Strach, že by satan mohl jeho úmyslům ještě zabránit, jak to vyjádřil v jednom dopise,²³ lze jistě interpretovat tímto směrem. I Müntzerovo tehdejší sebeoznačení jako „služebník Božího vyvoleného“²⁴ poukazuje na jeho apokalyptický výklad tehdy aktuálního světového dění.

Ačkoli je nejasné, kdy Müntzer skutečně znovu vyrazil na cestu, přináší vícero dobových pramenů zprávy o jejím průběhu. V „*Historiích Thomase Müntzera*“, které vznikly v 16. století ve Cvikově, se píše, že nejprve cestoval do Žatce a tamní občané ho se zárukou bezpečné cesty poslali do Prahy.²⁵ Tam tomuto „magistru Thomasi Lutheranovi, který předtím přišel z Wittenbergu, vyšli slavnostně vstříc“, jak napsal humanista Jan Hodějovský starší z Hodějova.²⁶ Podle některých zmínek to vypadá, že ho pražští učenci považovali za věrného Lutherova přívržence,²⁷ anebo dokonce za jeho posla.

Očitým svědkem Müntzerova slavnostního přijetí v českém hlavním městě byl také jeden Žid, jehož jméno není známo, který se na novinky o Müntzerovi dotazoval počátkem září 1521 brunšvického kupce Hanse Pelta. Tento žid nadto prý na vlastní uši slyšel, jak dva učené Češi překládali Müntzerovo kázání pro lid do češtiny.²⁸ O Müntzerově kázání za pomoci překladatele hovoří i cvikovský pramen.²⁹ Müntzer kázal německy a latincky v obou pražských univerzitních kaplích, tedy v Betlémské kapli na Starém Městě a v kapli Božího těla na Novém Městě. Údajně však kázal i v hlavním kostele Starého Města pražského, v Týnském chrámu; patrně zde však „jen“ vysluhoval večeri Páně pod obojí způsobou.³⁰ Týnský chrám byl už od dob husitského hnutí centrem utrakvismu. Na počátku druhého desetiletí 16. století získal v tomto doposud spíše konzervativním sboru na krátko vliv radikálnější utrakvistický proud.³¹ Müntzer zjevně doufal, že zde nalezne živnou půdu pro své ideje.

23 ThMA 2, Nr. 35 (82–85).

24 ThMA 2, Nr. 39 (94).

25 ThMA 3, Nr. 43 (81–90, zde 86). Téměř identicky to líčí i anály Paula Greffse: ThMA 3, Nr. 53 (97).

26 ThMA 3, Nr. 63 (108).

27 ThMA 3, Nr. 63 (108). Srv. také Siegfried Hoyer, Thomas Müntzer und Böhmen, in: Siegfried Bräuer – Helmar Junghans (Hrsg.), *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre*, Berlin 1989, 359–370, zde 362 a 365.

28 ThMA 2, Nr. 41 (100–114, zde 112).

29 ThMA 3, Nr. 43 (81–90, zde 86).

30 ThMA 3, Nr. 60 (105).

Betlémská kaple naproti tomu požívala legendární pověsti onoho autentického místa, kde Jan Hus po svém dosazení za kazatele roku 1402 šířil své učení. Ačkoli se zde tradičně mluvilo česky, dostal prý Müntzer povolení kázat v tomto Božím domě, který pojal až tři tisíce lidí, latinsky a německy.³² Je možné, že mu ovšem ještě nadto pomáhal nějaký překladatel.

Zda se ve svých promluvách vztahoval k Husovi, je naveskrz možné, ale nikterak doložené. Není nic známo ani o přesných termínech těchto kázání. Děkan filosofické fakulty pražské Karlovy univerzity, Jiří Písecký, zasa- dil tato kázání ve své kronice z let 1528/29 do časového, ovšem nikoli přímo do obsahového kontextu s klášterními bouřemi a ikonoklastickými vý- tržnostmi na okraj slavností na památku Jana Husa. Podle této zprávy se neřízená masa lidí 7. července 1521 „vzbouřila“ a zaútočila na kláštery, ob-razy a sochy vláčela ulicemi a uličkami a nakonec je pohodila do špíny.³³ Podle všeho vypukly první nepokoje už 23. června. Jan Hodějovský podává zprávu o tom, že onoho dne ráno slyšel v kapli Božího těla Müntzerovo německé kázání a po obědě v Betlémské kapli jeho kázání latinské. Večer pak prý při rvačce skončil Müntzer na zemi poté, co provokoval radikální- ho laického kazatele Matěje Poustevníka, který pocházel z okolí Žatce.³⁴

Vzhledem k tomu, že Hodějovský v souvislosti s Müntzerovými kázání- mi 23. června 1521 mluví i o tom, že Pražané vyšli Müntzerovi slavnostně vstříc, považují za velmi pravděpodobné, že Müntzer právě přicházel do Prahy.³⁵ To by ovšem zároveň předpokládalo jen velmi krátký pobyt v Žat- ci – pokud vůbec nějaký. Město sice leží prakticky na přímé cestě mezi Cvikovem a Prahou, ale přesto by Müntzer a jeho doprovod, vzhledem k tomu, že šli pěšky, potřebovali na těch skoro 190 kilometrů dlouhou cestu minimálně pět dní. Přitom to vypadá, že 15. června se Müntzer ještě zdržoval poblíž Cvikova.³⁶

31 Siegfried Hoyer, Thomas Müntzer und Böhmen, in: Siegfried Bräuer – Helmar Jung- hans (Hrsg.), *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre*, Berlin 1989, 364.

32 ThMA 3, Nr. 62 (107).

33 ThMA 3, Nr. 62 (107). Srv. k tomu také: Bräuer – Vogler, Müntzer, 132 a 135, pozn. 10.

34 ThMA 3, Nr. 63 (108).

35 ThMA 3, Nr. 63 (108). Doposud nejasné je, jak rozumět Müntzerově poznámce *Emulus Martini apud d[omin]um distat duo semimilaria a Praga*, kterou lze najít na zadní straně opisu Melachthonových tezí z 19. září 1519. ThMA 1, Nr. 11 (409–410). Srv. k tomu nejnověji: Bräuer – Vogler, *Müntzer*, 133, pozn. 10.

36 ThMA 2, Nr. 36 (85–86).

Po příchodu do Prahy byl Müntzer ubytován na náklady magistrů v hostovských prostorách Velkého kolegia univerzity.³⁷ Jak ovšem píše jeden současník, byli z něho jeho pražští hostitelé brzy znechuceni,³⁸ takže si musel hledat nové ubytování. Nadto patrně dostal zákaz nadále veřejně kázat.

Poté proto bydlel téměř čtvrt roku v domě jakéhosi pražského občana, jehož jméno prameny neuvádějí.³⁹ Navzdory intenzivním snahám se ho doposud nepodařilo jednoznačně identifikovat. Zatímco Václav Husa se domníval, že se jednalo o někdejšího wittenberského studenta Buriana Sobka z Kornic,⁴⁰ vyslovil se Eduard Maur na základě dobrých argumentů naposledy pro hypotézu, že Müntzerovým hostitelem byl pražský magistr a tehdejší kancléř sjednocených Měst pražských Václav Bílý z Ourazu.⁴¹

Je nejasné, zda se na pravdě zakládá informace protimüntzerovsky zaměřeného cvikovského pramene, že Müntzer byl už po několika málo dnech kvůli svým radikálním kázáním zavřen do domácího vězení.⁴² V každém případě by takový údaj nebyl v rozporu se zprávou o Müntzerově pražském hostiteli. Takové vězení by si mohl Müntzer odpykávat naveskrz i v jeho domě.

Jisté je, že dopis adresovaný 31. července 1521 ve Cvikově „achtbarnn vnd wirdigenn herrn magistro Thoma Munczer, iczu[n]dt zu Prag (úctyhodnému a důstojnému panu magistru Tomáši Müntzerovi, toho času v Praze)“ zjevně bez problémů dorazil ke svému adresátovi.⁴³ Müntzerovi do Prahy došel v září dopis i z Braunschweigu.⁴⁴ V českém velkoměstě bylo místo pobytu německého reformátora zjevně známé.

V oněch dnech získal Müntzer jedinou knihu ze své rozsáhlé knihovny, která zůstala zachována až dodnes. Tuto knihu, jak dokládá ražba, nechal roku 1521 svázat u pražského knihvazače, známého jako „mistr svatováclavské plotny – Meister der Wenzelplatte“ resp. „tiskař Zemských práv“.⁴⁵

37 ThMA 3, Nr. 60 (105).

38 ThMA 3, Nr. 63 (108).

39 ThMA 3, Nr. 61 (106–107).

40 Václav Husa, *Tomáš Müntzer a Čechy*, Praha 1957, 65, pozn. 208.

41 Eduard Maur, *Tomáš Müntzer*, Praha 1993, 151.

42 ThMA 3, Nr. 43 (81–90, zde 86).

43 ThMA 2, Nr. 40 (94–99).

44 Brunšvícký Hans Pelt adresoval 6. září 1521 dopis Tomáši Müntzerovi „nu tho Praghe“. Srv. ThMA 2, Nr. 41 (100–114).

45 Bräuer – Vogler, *Müntzer*, 137, pozn. 10.

Obsahuje spisy biskupa Cypriána z Kartága, které vydal rok předtím Erasmus Rotterdamský, a spisy Quinta Septima Florense Tertulliana, vydané Beatem Rhenanem. Svazek uchovávaný dnes v Drážďanech obsahuje velké množství poznámek na okraji přičiněných Müntzerovou rukou.⁴⁶ Lze se oprávněně domnívat, že Müntzer během zákazu kázání využil čas k důkladnému studiu obou děl.⁴⁷

Nejpozději v říjnu 1521 se Müntzer rozhodl obrátit se ještě jednou na pražskou veřejnost. Tentokrát ovšem písemně. Zkrácená německá verze jeho pražského dopisu nese datum 1. listopadu. Dá se předpokládat, že této zkrácené verzi už předcházelo sepsání latinského znění. K tomu ještě 25. listopadu přibýlo kompletní německé znění tohoto programového psaní. Dodatečný český překlad zůstal nedokončený.⁴⁸

Takovýto – možná rukou vícekrát opsaný – „otevřený dopis“, určený záměrně nejmenované skupině příjemců, nebyla žádná Müntzerova inovace, tento způsob patřil již více než desetiletí k běžným možnostem písemného projevu. I již zmíněný laický kazatel Matěj Poustevník, který byl v Praze aktivní v téže době, využíval tento publicistický prostředek.⁴⁹ Zároveň je však možné, že se v případě verzí Müntzerova dopisu jednalo o různá znění či překlady pro plánovanou publikaci tiskem, k níž z neznámých důvodů nikdy nedošlo.⁵⁰

Müntzer začíná všechny čtyři exempláře svého dopisu⁵¹ sebestředstvením (*intitulatio*), jak to v písemně zachycených vyjádřeních vůle bylo již stovky let běžné. Chce zde „nezapomenutelnému a slavnému bojovníku Kristovu, Janu Husovi“ „naplnit jasně znějící pozouny novým zvukem“. Stav církve je prý ještě pořád více než žalostný. Hlavními viníky jsou kněží vysvěcení „z popudu papežského svůdce“. Na světě prý neexistuje žádný jiný lid, který by byl proti Duchu svatému a živému Božímu slovu více ne-

46 ThMA 1, Nr. 40 (492–520).

47 Bräuer – Vogler, Müntzer, 137–142, pozn. 10.

48 Co se týká pořadí vzniku těchto čtyř verzí, vycházím z domněnek Bräuer – Vogler, Müntzer (pozn. 10), 143–155, a Friedrich de Boor, Zur Textgeschichte des Prager Manifests, in: *Thomas Müntzer – Prager Manifest. Textneufassung und Übersetzung von Winfried Trillitzsch*, Leipzig 1975, 7–15.

49 Bräuer – Vogler, Müntzer, 144, pozn. 10.

50 Günter Vogler, Anschlag oder Manifest? Überlegungen zu Thomas Müntzers Sendbrief von 1521, in: Günter Vogler, *Thomas Müntzer und die Gesellschaft seiner Zeit* (= Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft 4), Mühlhausen 2003, 38–54, zde 50–51.

51 Edice: ThMA 1, Nr. 12 (411–440).

přátelský než „ničemní křesťanští kněží“. A proto – jak si Müntzer dovodil, když poznal situaci v Čechách – má lid obavy, protože neví, ke kterému společenství víry teď má patřit.⁵²

Müntzer z celého srdce oplakává úpadek pravé Boží církve. Ale milovaní bratři v Čechách by se měli těšit na blížící se čas sklizně, neboť on sám byl poslán do jejich slavné země z nebes, aby odhalil a zničil bezbožníky. Müntzer Čechy vyzývá, aby mu pomohli ověřit pravověrnost svých kněží, a s přesvědčením dodává: „Zde začne obnovená apoštolská církev a rozšíří se odtud do všeho světa“⁵³ a tento národ bude pečeti celého světa.⁵⁴

Nadále už křesťanskou církví nemají být „flandáci a opice“, protože vyvolení se naučí prorokovat Boží slovo přímo.⁵⁵ Všechny proradné flandáky, kteří odmítají tato současná zjevení, ať pobije blesk a hrom.⁵⁶ Müntzer nechce uctívat němé bohy, nýbrž Boha mluvícího!⁵⁷

Nakonec Čechům vysvětluje, že je nežádá o podporu, ale výslovně je vybízí: „Dejte mně prostor ke kázání“. Chce diskutovat s každým, kdo to bude požadovat. Sám sebe staví do jedné řady s prorokem Jeremiášem a v latinském znění svého dopisu Čechům oznamuje, že pokud si jeho napomenutí nevezmou k srdci, Bůh je vydá do rukou těch, kteří chtějí uchvátit jejich zemi.⁵⁸ V německém znění byl ještě konkrétnější: kdyby mu snad Češi nechtěli pomoci v jeho poslání, dopustí Bůh, aby je už v příštím roce pobili Turci.⁵⁹ Tím nahlas vyslovil obavy, které byly pro jeho současníky vesměs velmi reálné. Sultán Sulejman právě dobyl se svým vojskem Bělehrad a postupoval stále dál.⁶⁰

Navzdory vědomí vlastního apokalyptického poslání, které se u Müntzera takto zřetelně objevuje poprvé, jeho slova u Pražanů patrně nedošla sluchu. Je ovšem třeba vzít v potaz, že dodnes nevíme, zda se vůbec někdy alespoň jedna nebo snad i vícero verzí dopisu dostalo na veřejnost.

52 ThMA 1, Nr. 12 (Pražský dopis, latinské znění, 436–440, zde 437–438).

53 ThMA 1, Nr. 12 (Pražský dopis, latinské znění, 436–440, zde 440).

54 ThMA 1, Nr. 12 (Pražský dopis, zkrácené německé znění, 414–418, zde 417).

55 ThMA 1, Nr. 12 (Pražský dopis, zkrácené německé znění, 414–418, zde 417).

56 ThMA 1, Nr. 12 (Pražský dopis, dlouhé německé znění, 418–427, zde 421).

57 ThMA 1, Nr. 12 (Pražský dopis, dlouhé německé znění, 418–427, zde 427).

58 ThMA 1, Nr. 12 (Pražský dopis, latinské znění, 436–440, zde 440).

59 ThMA 1, Nr. 12 (Pražský dopis, zkrácené německé znění, 414–418, zde 417).

60 Ke „strachu z Turků“ srv. detailně: Thomas Kaufmann, *„Türkenbüchlein“*. *Zur christlichen Wahrnehmung „türkischer“ Religion in Spätmittelalter und Reformation* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 97), Göttingen 2008.

Vícekrát se spekulovalo o tom, proč Müntzer v tak krátké době sepsal více rozdílných znění zároveň. Možná tím opravdu cílil na různé adresáty. Jednou z možností by bylo, že latinská verze byla určena pro humanisticky vzdělané laiky vyšších stavů, kratší německé znění pro České bratry okolo Lukáše Pražského, zatímco pozdější delší německé znění všem Čechům.⁶¹ Český překlad, jak známo, nebyl dokončen.

Müntzerův vlastní misijní cíl spatřoval berlínský teolog Siegfried Bräuer v „poučení o cestě k osobní jistotě víry jako předpokladu pro novou církev podle měřítek apoštolské doby, která se měla rozšířit z Čech revolucí jako církev vyvolených.“⁶²

K tomu, jak známo, nedošlo. Zda to bylo zapříčiněno „protichůdnými pojetími vzájemně nejednotných věřících společenství“, která se tehdy začala projevat a o kterých ve své kronice píše děkan filosofické fakulty pražské Karlovy univerzity Jiří Písecký, zůstává nejasné. Přesto tyto neshody rozhodující měrou přispěly k tomu, že Müntzer brzy na to město zase opustil.⁶³

Uprostřed věty přerušeny překlad Müntzerova Pražského dopisu do češtiny by mohl odkazovat na překotný odjezd. Skutečnost, že překlad nebyl dokončen ani později, podporuje domněnku, že Müntzer po svém návratu do středního Německa od svého plánu přesvědčit Čechy o svém učení upustil. Špatná kvalita českého překladu, při němž se nadto ukázaly znatelné slabiny v pohledu na přenos Müntzerových intencí, vede k závěru, že Müntzer ke konci svého pobytu v Praze neměl po svém boku už prakticky žádné učené české spolubojovníky, kteří by mu mohli při překladu pomoci.

Nakonec jeho mise zcela ztroskotala. O něco laskavěji to formuloval farář Franz Günther z Lochau: „Říká se, že v některých otázkách evangelia Češi už nejdou dál, ale zůstávají stát; což Tebe naopak hnalo dál [...]“.

Güntherův dopis datovaný 25. listopadu 1522 je první jistou zprávou o Müntzerově návratu do středního Německa. Günther píše, že slyšel, že se Müntzer mezitím zdržuje v Durynsku.⁶⁴ Müntzer tak pravděpodobně podle svého plánu odcestoval v zimě do Jeny, aby si u Michaela Claußpec-

61 Tak se domnívají např. Bräuer – Vogler, *Müntzer*, 154, pozn. 10.

62 Bräuer – Vogler, *Müntzer*, 154, pozn. 10.

63 ThMA 3, Nr. 62, (107).

64 ThMA 2, Nr. 46 (125–126).

ka vyzvedl své dopisy. Jeho dalším spolehlivě dosvědčeným místem pobytu je Wittenberg, kam dorazil nejdříve v lednu a nejspozději v březnu roku 1522.⁶⁵

Po krátkém zaměstnání jako kaplan v klášteře Glaucha u Halle získal Müntzer znovu dlouhodobější zaměstnání teprve z kraje roku 1523. V Allstedtu bylo potřeba nově obsadit místo faráře v kostele sv. Jana na Novém městě. Patrně na základě nějakého doporučení přivedla městská rada do tohoto saského sídelního města Thomase Müntzera. Během oněch 17 měsíců v Allstedtu vzniklo sedm z jeho devíti tištěných spisů a téměř třetina dochované korespondence. V této době se také patrně seznámil se svojí ženou Ottilií von Gersen, oženil se a stal se poprvé otcem. V Allstedtu kladl důraz na pastorační práci, a proto zavedl každodenní bohoslužbu v němčině. Zde sepsal svůj Německý církevní úřad (*Deutsches Kirchenamt*) a svoji Německou evangelickou mši (*Deutsche Evangelische Messe*).⁶⁶ V této souvislosti vzniklo i rýmované přebásnění latinského nešporového hymnu „Conditor alme siderum“, který lze pod názvem „*Gott, heilger Schöpfer aller Stern – Bože, svatý Stvořiteli všech hvězd*“ nalézt dodnes v německých evangelických, ale i katolických zpěvníkách.⁶⁷

V Allstedtu Müntzer jednak přilákal početné posluchače i z okolních oblastí, jednak se tím však postaral zároveň o kritiku ze strany vlivných a mocných protivníků jako například hraběte Ernsta von Mansfeld-Vorderort. Sklonit se ovšem nehodlal ani před nimi, ani před svým vlastním zemským pánem. Naopak je vyzýval, aby se připravili na den, kdy Bůh předá vládu svému vyvolenému lidu a jim moc vezme.⁶⁸

65 Ulrich Bubenheimer, *Thomas Müntzer und Wittenberg*. (= Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft 20), Mühlhausen 2014, 38.

66 *Deutsches Kirchenamt*: ThMA 1 Nr. 1 (1–187); *Ordnung und Berechnung des Deutschen Amtes zu Allstedt*: ThMA 1 Nr. 2 (188–197); *Deutsche Evangelische Messe*: ThMA 1 Nr. 3 (198–266). K Müntzerově teologii: Siegfried Bräuer – Helmar Junghans (Hrsg.), *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre*, Berlin und Göttingen 1989. Hans-Jürgen Goertz, *Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, Leiden 1967.

67 V německém katolickém zpěvníku „*Gotteslob*“ jako č. 230 a v Evangelickém zpěvníku č. 3. Srv. k tomu Siegfried Bräuer, *Gott, heilger Schöpfer aller Stern*, in: Gerhard Hahn – Jürgen Henkys (Hrsg.), *Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch*, Nr. 5. Göttingen 2002, 5–8.

68 Siegfried Bräuer, *Thomas Müntzer von Stolberg. Neue Forschungen zur Biographie und zum familiären Umfeld*. (= Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft 5), Mühlhausen 2003, 20–21.

Po jeho slavném knížecím kázání před hrabětem Johannem von Sachsen a jeho synem Johannem Friedrichem v allstedtském zámku 13. července 1524⁶⁹ už byl jeho rozchod se zemskými pány nevyhnutelný a jeho útěk v srpnu 1524 byl pouze logickým důsledkem a únikem před zajetím. Kontakt s Allstedskými, kteří s ním dokonce uzavřeli jakýsi tajný spolek, však nikdy nepřerušil, a když je Müntzer v dubnu 1525 zavolal do Mühlhausenu, vyslyšeli jeho žádost o podporu bez výjimky.

21. srpna 1524 se ve Výmaru chopil pera Martin Luther, aby napsal varování „ctihodnému a moudrému panu starostovi, radě a celé obci města Mühlhausen, mým milým pánům a dobrým přátelům“. Mají se mít na pozoru před kýmisi, „kdo se chystá vydat se k vám do vašeho města“, před „falešným duchem a prorokem, který přichází v rouše beránčím, ale uvnitř je dravý vlk“.

Onen muž není schopen ničeho jiného než „vyvolávat mordy, vzpuru a krveprolití“. V případě, napomínal Luther Mühlhausenské, že by nevzali jeho varování vážně a onoho proroka přece jen pustili do svých zdí a nakonec by „z toho vzešlo neštěstí“, pak „nenesu na vaši škodu žádnou vinu, protože jsem vás křesťansky a přátelsky varoval.“⁷⁰

Jeho dopis však dorazil do říšského města pozdě. Když došel, byl Thomas Müntzer po svém nočním útěku z Allstedtu již v Mühlhausenu, ubytován prozatím u přívrženců reformace.⁷¹

A přesto musel po povstání v září 1524, při němž byl založen vojensky zaměřený tajný spolek („*Věčný Boží svazek*“), brzy zase opustit i toto říšské město. Byl vykázán společně s kazatelem Heinrichem Pfeifferem, který tam působil již od roku 1523. Cesta obou kazatelů pak vedla nejprve do Norimberku, Pfeiffer se poté vrátil zpět do Mühlhausenu, zatímco Müntzer šel ještě na několik týdnů do oblasti Hegau a Klettgau. V únoru 1525

69 ThMA 1, Nr. 6 (300–321).

70 *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 15, Weimar 1899, 238–240. Znovu in: *Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 3: Quellen zu Thomas Müntzer*, Bearb. v. Wieland Held – Siegfried Hoyer, Leipzig 2004 (dále citováno jako ThMA 3), Nr. 111 (171–172).

71 Jeho cesta vedla pravděpodobně přes Nordhausen. Srv. Paul Lauerwald, Thomas Müntzer und Nordhausen – Ergebnisse und Probleme der regionalgeschichtlichen Forschung, in: *Mühlhäuser Beiträge* 13 (1990), 41–43. Ke starší literatuře o Müntzerově pobytu v Nordhausenu srv. Paul Lauerwald, Thomas Müntzers Beziehungen zu Nordhausen im Spiegel der bürgerlichen Regionalgeschichtsschreibung in Nordhausen, in: *Beiträge zur Heimatkunde aus Stadt und Kreis Nordhausen* 15 (1990), 96–99.

dorazil do Mühlhausenu znovu i on a brzy se stal vedle Pfeiffera nejdůležitějším kazatelem ve městě.

Od půlky dubna se u Mühlhausenu shromažďovali první povstalci. Po tažení do sousedního Eichsfeldu, při němž byla na konci dubna a na počátku května zničena celá řada hradů a klášterů, vytáhl Müntzer 10. května 1525 s 300 muži a osmi houfnicemi do Frankenhausenu, aby se připojil k povstalcům, kteří se zde formovali.

Když okolo poledne 15. května začal útok spojených knížecích oddílů Saska a Hessenska proti povstalcům, kteří se opevnili na Hausbergu nad Frankenhausenem ve vozové hradbě, téměř nenarazili na odpor. Tisíce byly pobity v boji, ale především na útěku. Thomas Müntzer unikl do Frankenhausenu. Avšak i on byl odhalen a zajat. Po prvním výslechu byl předán ještě v den bitvy hraběti Ernstu von Mansfeld, jeho starému odpůrci z allstedtských dob. Hrabě ho nechal dopravit na svoji vodní tvrz do Heldrungen, kde 16. května následovaly další výslechy, spojené někdy i s mučením.⁷²

23. května požádal vévoda Jiří Saský Ernsta von Mansfeld o Müntzerův převoz do knížecího polního tábora před Mühlhausenem. 27. května byli Müntzer a Heinrich Pfeiffer popraveni mečem a jejich hlavy byly pro výstrahu nabodnuty na dva kůly u cesty před městem. Toto místo prý v následujících letech opakovaně vyhledávali Müntzerovi přívrženci z Mühlhausenu, tak si na to alespoň stěžoval Martin Luther roku 1531 v jedné ze svých řečí u stolu a požadoval zásah úřadů.⁷³

Zda něco takového skutečně následovalo, s jistotou nevíme. Jisté je v každém případě, že přesné místo onoho kůlu s hlavou kazatelovou postupně upadalo v zapomnění. A když chtěl mühlhausenský Městský zkrášlovací spolek roku 1901 postavit účastníkům selské války pomník na úpatí Rieseningského kopce, kde podle tradice bylo to místo, dlouho se o správném umístění diskutovalo.

72 Günter Vogler, Thomas Müntzer und die Aufstandsbewegung in Thüringen, in: Günter Vogler (Hrsg.), *Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald*. (= Historische Mitteilungen der Ranke Gesellschaft 69), Stuttgart 2008, 225–242.

73 *Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. v. Helmar Junghans, Bd. 3: Quellen zu Thomas Müntzer. Bearb. von Wieland Held – Siegfried Hoyer, Leipzig 2004, Nr. 173, 264.

Závěrem

Kdo byl tento muž, jehož zasáhl katův meč, protože se nechtěl vzdát práva na odpor a požadavku na obrácení, které provázely jeho život jako kategorické principy a kterým na konci svého života dostal se vši důsledností? Byl Müntzer významný reformátor, nebo snad arcidábel, anebo nakonec snad přece jen jakýsi protokomunista, za něhož ho považovali pozdější ideologové?

Thomas Müntzer nebyl původcem selské války, nebyl ani její spiritus rector a už vůbec ne její válečný vůdce. Připojil se k povstání, protože v povstalcích viděl Bohem vyvolené nástroje pro eschatologicky definitivní rozdělení lidstva na vyvolené a bezbožné. Snaha o naplnění tohoto úkolu, který mu údajně svěřil Bůh sám a který Müntzer poprvé jasně formuloval ve svém Pražském dopisu z roku 1521, vedla k tomu, že se stal jednou z nejvýznamnějších teologických sil – ovšem až na konci povstání a především v durynsko-saské oblasti. Hájil tuto „náležitou vzpouru“ proti „falešným pánům“ a sám zasáhl do dění. Nehledal přitom osobní prospěch, jak ho vícekrát pomlouval Luther a Wittenberští ve svých spisech.

Netoužil nijak zvlášť ani po lásce svých stoupenců. Spíše šel výlučně za svojí vizí budoucí reformace všech lidí, i kdyby měla taková reformace být prosazena pouze proti vůli momentálních vládců. To, že tato cesta k novému společenství přinese pro něj a jeho stoupence těžkosti a bude vyžadovat oběti, bez váhání akceptoval; a to se všemi důsledky, i pro sebe osobně. Že přitom narazí na odpor, si musel uvědomit velmi brzy, v neposlední řadě v Praze, kde už roku 1521 skončil neúspěchem.

Ačkoli na východě roku 1990, ještě před koncem NDR, byla z oběhu stažena východoněmecká pětimarková bankovka a spolu s tímto mezitím bezcenným kouskem papíru z finanční burzy stále více vybledala i vzpomínka na onoho muže, jehož domnělá podobizna kdysi právě tuto bankovku zdobila, zaslouží si Thomas Müntzer, abychom v něm viděli více než jen údajného předchůdce komunismu, který byl až do podzimu 1989 znám každému školákovi jako důležitá opora politicko-filosofického budování identity Východního Německa.

Tento muž z malé obce Stolberg v Harzu si zaslouží být konečně vnímán jako ten, kým skutečně byl: jako významný teolog rané reformace, který hledal alternativní cestu k Lutherově „reformaci shora“ a se svými idejemi a plány musel přirozeně ztroskotat na odporu vrchnosti.

Že takový poznatek nezproštuje člověka závazku se v odůvodněných případech přesto zachovat vůči vrchnosti s jistým odporem, dokládá odvaha ředitele onoho drážďanského archivu, z jehož fondu měl být v roce 1949 darován Stalinovi mimo jiné i český překlad Pražského dopisu. Ačkoli dobře věděl, že jeho námitky nemohou uspět, napsal tento ředitel příslušnému ministrovi naprosto jasně, že se všichni odpovědní budou muset zodpovídat za své konání „jak před kritikou vědeckého světa u nás i daleko za našimi hranicemi“, tak také před „našimi potomky“. Nadto „odcizení archiválií z kontextu, v němž vznikly,“ odporuje „mezinárodně uznávaným zásadám“⁷⁴. Jeho důrazné varování sluchu nedošlo.

Pro jistotu se proto zasadil o to, aby byly od všech písemností pořízeny fotografické kopie. Na základě toho vzniklo fototypické vydání dokumentů, jejichž originály se dodnes nacházejí v Moskvě, které vyšlo roku 1953 v minimálním nákladu a dnes je k dispozici již jen v několika málo knihovnách.⁷⁵

Částečný český překlad Pražského dopisu se vrátil zpět do Německa už jen jedinkrát na několik málo měsíců. Od 8. prosince 1989 do 23. února 1990 byl jedním z exponátů velké berlínské výstavy o Thomasi Müntzerovi.⁷⁶

Z němčiny přeložil **Petr Gallus**

Dr. Thomas T. Müller
Mühlhäuser Museen
Kristanplatz 7
99974 Mühlhausen
Německo
mueller@mhl-museen.de

⁷⁴ Manfred Kobuch, Der beschwerliche Weg von Thomas Müntzers Briefwechsel von Dresden nach Moskau, in: Friedrich Beck – Eckart Henning u.a. (Hrsg.), *Archive und Gedächtnis. Festschrift für Botho Brachmann* (= Potsdamer Studien 18), Potsdam 2005, 619.

⁷⁵ Thomas Müntzer: Briefwechsel. Lichtdrucke Nr. 1–73 nach Originalen aus dem Sächsischen Landeshauptarchiv Dresden, Bearb. von Helmut Müller, Berlin 1953. Částečný český překlad Pražského dopisu je na snímku č. 52.

⁷⁶ *Ich, Thomas Müntzer, ein knecht gottes. Katalog zur historisch-biographischen Ausstellung des Museums für Deutsche Geschichte Berlin vom 8. Dezember 1989 bis 28. Februar 1990*, Berlin 1989, 55.

Ekonomika života: Ekumenický koncept zo stredoeurópskej perspektívy

Pavol Bargár

Economy of Life: An Ecumenical Concept from the Central European Perspective The concept of “economy of life” counts among major ecumenical catchwords today. Although having had a longer history in the ecumenical movement, the concept was in detail elaborated by a WCC-initiated program focused on “eradicating poverty, challenging wealth accumulation, and safeguarding ecological integrity,” after the 9th General Assembly of the World Council of Churches (WCC) in Porto Alegre, Brazil, in 2006. The present paper will explore various aspects of the concept, concentrating not only on its economic, but also social, political, cultural, and ecological relevance. Such an exploration will be pursued in two main lines. The first one can be referred to as “deconstructive” as the paper will strive to critique the concept from the central European perspective, with a particular regard to the communist and post-communist experience. Conversely, the second line will be more “constructive”. It will seek to elaborate some of the points related to the concept of “economy of life” that can be potentially fruitful for Christian practice/mission and reflection in central Europe. The aim of the paper is thus to critically investigate this comprehensive hermeneutical framework, paying a particular attention to its contextually relevant missiological implications. The paper will use a hermeneutical method, consisting of the critical textual analysis of relevant documents (especially of the WCC provenance) and of constructive missiological reflection.

Úvod

Koncept „ekonomiky života“ (angl. *economy of life*) v súčasnosti patrí medzi hlavné heslá ekumenického diskurzu.¹ Tento článok skúma rozličné aspekty tohto konceptu, pričom sa nesústreďuje len na jeho ekonomickú, ale taktiež sociálnu, politickú, kultúrnu a ekologickú relevantnosť. Článok najprv predstaví samotný koncept a jeho biblické a teologické základy. Následne sa zameria na analýzu, ktorá je vedená po dvoch líniách. Prvú líniu je možné označiť ako „dekonštruktívnu“, pretože sa pokúsi o kritiku daného konceptu zo stredoeurópskej perspektívy kladúcej osobitý dôraz na skúsenosť života v komunistickej a postkomunistickej spoločnosti. Naopak, druhá línia chce byť „konštruktívna“. Pokúsi sa o rozpracovanie niektorých aspektov spojených s konceptom „ekonomiky života“, ktoré by

1 Táto práca bola podporená programom Univerzitého výskumného centra UK č. 204052.

mohli byť potenciálne prínosnými pre kresťanskú prax/misiu a reflexiu v kontexte strednej Európy. Cieľom článku je teda kritické skúmanie tohto komplexného hermeneutického rámca, ktoré bude mať na zreteli jeho kontextuálne relevantné misiologické implikácie.

Charakteristika konceptu ekonomiky života

Už od Valného zhromaždenia Svetovej rady cirkví (SRC) v Nairobi v Keni v roku 1975 sa v rámci ekumenického hnutia kládol silný dôraz na podporu sociálne spravodlivých, udržateľných a participatívnych komunít. Táto predstava vychádzala z prepojenosti sociálnych, ekonomických a ekologických dimenzií života.² K jej následnému podrobnejšiemu rozpracovaniu došlo vo Výzve AGAPE, ktorá bola predstavená Valnému zhromaždeniu SRC v brazílskom Porto Alegre v roku 2006.³

Táto výzva bola vyústením predchádzajúceho študijného procesu skúmajúceho alternatívne formy globalizácie, ktoré by brali do úvahy ľudí i zem (*AGAPE – Alternative Globalization Addressing People and Earth*).⁴ Hoci Výzva AGAPE ešte explicitne nepoužila výraz „ekonomika života“, vyjadřila základnú myšlienku s ním spojenú tým, že hovorila o Božej domácnosti života.⁵ Výzva AGAPE dala SRC impulz pre zahájenie 6-ročného programu zameraného na „odstránenie chudoby, kritické prehodnotenie myšlienky hromadenia bohatstva a zabezpečenie ekologickej celistvosti.“⁶ Program vychádzal z predpokladu, že chudoba, bohatstvo a ekológia

2 Porov. Athena Peralta, „Poverty, Wealth and Ecology“, 2009, dostupné online na: www.wscfap.org/resources/perspectives/2009/2009-peralta_poverty.html (zobrazené 16. 11. 2017).

3 Pozri Svetová rada cirkví, *Alternative Globalization Addressing People and Earth – AGAPE: A Call to Love and Action*, 2005: dostupné online na: <https://www.oikoumene.org/en/folder/documents-pdf/pb-06-agape.pdf> (zobrazené 19. 4. 2018).

4 Viac informácií o danom študijnom procese ako celku je možné nájsť v Svetová rada cirkví, *Alternative Globalization Addressing People and Earth (AGAPE): A Background Document*, Geneva: World Council of Churches, 2005.

5 Porov. starý grécky termín pre domácnosť, *oikos*.

6 Svetová rada cirkví, *Economy of Life, Justice, and Peace for All: A Call to Action*, uverejnené 19. júla 2012, dostupné online na: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neoliberal-paradigm/agape-call-for-action-2012/economy-of-life-justice-and-peace-for-all> (zobrazené 19. 4. 2018).

(*PWE – poverty, wealth, ecology*) sú vzájomne prepojené.⁷ Po sérii regionálnych štúdií a konzultácií vyústil do celosvetového fóra, ktoré sa v roku 2012 konalo v meste Bogor v Indonézii. Na tomto fóre bola predstavená výzva ku konaniu v prospech ekonomiky života, spravodlivosti a pokoja pre všetkých (*Economy of Life, Justice, and Peace for All*). Táto už svojou podstatou venovala explicitnú pozornosť otázke ekonomiky života. Je významné, že prílohou zmieňovanej výzvy bol ďalší, o niečo starší dokument venovaný téme ekonomiky života, totiž vyhlásenie SRC k otázke spravodlivých financií a ekonomiky života.⁸

Skutočnosť, že koncept ekonomiky života sa v poslednej dobe stal v ekumenických kruhoch kľúčovým, len podčiarkuje vznik a prijatie ďalších vyhlásení využívajúcich rétoriku tohto teologického pojmu. Medzi najdôležitejšie z nich patrí *Vyhlásenie zo São Paula: Medzinárodná transformácia finančníctva v prospech ekonomiky života*⁹ a *Spoločne k životu: Misia a evanjelizácia v meniacich sa kontextoch*.¹⁰ Doteraz posledný tematický dokument SRC predstavuje *Ekonomika života: Pozvanie k teologickej reflexii a konaniu*.¹¹ Ide o správu z teologickej konferencie venova-

7 Materiály a závery k európskej časti tohto programu konaného v spolupráci s Konferenciou európskych cirkví pozri v Peter Pavlovič (ed.), *Poverty, Wealth and Ecology in Europe: Call for Climate Justice*, Brusel: Church and Society Commission of the Conference of European Churches, 2011.

8 Pozri Svetová rada cirkví, *Statement on Just Finance and the Economy of Life*, uverejnené 2. septembra 2009, dostupné online na: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/2009/report-on-public-issues/statement-on-just-finance-and-the-economy-of-life> (zobrazené 19. 4. 2018).

9 Pozri Svetová rada cirkví, *São Paulo Statement: International Financial Transformation for the Economy of Life*, uverejnené 5. októbra 2012, dostupné online na: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/finance-speculation-debt/sao-paulo-statement-international-financial-transformation-for-the-economy-of-life> (zobrazené 19. 4. 2018).

10 Pozri Svetová rada cirkví, *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, uverejnené 5. septembra 2012, dostupné online na: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes> (zobrazené 19. 4. 2018).

11 Pozri Svetová rada cirkví, *Economy of Life: An Invitation to Theological Reflection and Action*, uverejnené 28. novembra 2014, dostupné online na: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/economy-of-life-an-invitation-to-theological-reflection-and-action> (zobrazené 19. 4. 2018).

nej téme ekonomiky života, ktorá sa uskutočnila v indickom Chennai v dňoch 24.–27. októbra 2014. Pozýva cirkvi, teologické školy a ostatných partnerov z celého sveta k zapojeniu sa do intenzívnejšej teologickej reflexie a praxe na túto tému.

Tieto ekumenické dokumenty ekonomiku života charakterizujú ako „etickú, spravodlivú a demokratickú globálnu finančnú architektúru.“¹² Takáto definícia má priamy dopad na teologické uchopenie práce a ekonomických otázok. Je očividne koncipovaná v priamom protiklade k v súčasnosti dominantnému ekonomickému modelu globálneho neoliberalizmu, ako jeho alternatíva.¹³ Ako taká je založená na princípoch čestnosti, sociálnej spravodlivosti, ľudskej dôstojnosti, vzájomnej zodpovednosti a ekologickej udržateľnosti. Ako nová paradigma ekonomického vývoja by mala zahŕňať „vzťahy, starostlivosť a zľutovanie, solidaritu a lásku, estetiku a etiku života, participáciu a oslavu, kultúrnu rozmanitosť a vitalitu života v spoločenstve.“¹⁴

Kľúčovým rysom tohto modelu je spoločné rozhodovanie o dôležitých otázkach zamerané na zlepšenie postavenia jednotlivcov i spoločenstiev, spĺňajúce potreby ľudí i životného prostredia a uchováajúce zdroje nevyhnutné pre udržanie života.¹⁵ Ako to vyjadruje Athena Peralta, „v ekonomike života dochádza k prerozdeľovaniu moci a všetci ľudia – bez ohľadu na spoločenskú triedu, pohlavie, rasu/etnicitu, vek, schopnosti, sexuálnu orientáciu či náboženstvo – sú zapájaní do rozhodovacích procesov, a to na všetkých úrovniach – od domácností až po globálnu ekonomiku.“¹⁶

Ostatné dôležité znaky zahŕňajú odpustenie, starostlivosť a spravodlivosť – v priamom protiklade ku ekonomikám fungujúcim na princípe dlhu. Ekonomiku života je možné charakterizovať, slovami *Vyhlásenie zo São Paula*, ako „ekonomiku manny, ktorá poskytuje všetkým potrebné ve-

12 Svetová rada cirkví, *Statement on Just Finance*, ods. 7.

13 Svetová rada cirkví, *Economy of Life: An Invitation*, 2. Zatiaľ pravdepodobne najostrejšiu ekumenickú (či, presnejšie povedané, reformovanú) kritiku globálneho neoliberalizmu predstavuje *Vyznanie z Akkry* (2004). Porov. Svetová aliancia reformovaných cirkví, *The Accra Confession: Covenanting for Justice in the Economy and the Earth*, dostupné online na: <http://wrcrc.ch/accra/the-accra-confession> (zobrazené 19. 4. 2018).

14 Svetová rada cirkví, *Statement on Just Finance*, ods. 9.

15 Porov. Svetová rada cirkví, *Economy of Life, Justice, and Peace for All*, ods. 25.

16 Athena Peralta, „Mission Together toward Economy of Life: Feminist Perspectives“, *International Review of Mission* 104, 1 (April 2015): 61-68, tu 64.

ci v dostatočnom množstve a popiera myšlienku chamtivosti.¹⁷ A je to práve tzv. kultúra chamtivosti, ktorú sa koncept ekonomiky života snaží prekonať. Niekoľko strategických návrhov na dosiahnutie tohto cieľa bolo predstavených predovšetkým v dokumente *Ekonomika života, spravodlivosti a pokoja pre všetkých*. Tieto spravidla vychádzajú z myšlienky partnerstva medzi cirkvami a občianskou spoločnosťou s cieľom „diskutovať o parametroch nového medzinárodného finančného a ekonomického usporiadania, presadzovať životodarné poľnohospodárstvo a budovať ekonomiky založené na solidarite.“¹⁸

Navrhované stratégie a metodológie usilujúce o realizáciu ekonomiky života zahŕňajú kritickú sebareflexiu, duchovnú obnovu, účasť marginalizovaných v rozhodovacích procesoch, otvorený dialóg medzi rozličnými partnermi na globálnom Severe i globálnom Juhu vrátane cirkví, občianskej spoločnosti a štátnych orgánov, spravodlivé daňové systémy, spoločné advokačné kampane zahŕňajúce rozličných aktérov na všetkých úrovniach zacielené na systémové zmeny vedúce k „odstráneniu chudoby a prerozdeleniu bohatstva“, ekologicky uvedomelé ekonomické správanie, atď.¹⁹

Príslušné dokumenty nezabudnú podčiarknuť, že koncept ekonomiky života je založený na sérii biblických a teologických základov. Východiskovou premisou je, že ľudské bytosti stvoril Boh ako súčasť širšieho pleťva života (*web of life*). Téza znie, že existuje organická súvislosť medzi životom Božím a životom Božieho stvorenia, ktoré je vnímané ako v zásade dobré. Z toho vyplýva bezodplatná Božia ponuka života v plnosti pre všetkých. Vízia takéhoto života v plnosti a následne aj ekonomiky života náchádza svoj vzor v predstave Trojice, ktorú charakterizuje vzájomnosť, reciprocita, partnerstvo a milujúca láskavosť. Kresťania veria, že táto vízia sa stala konkrétnou skutočnosťou v Božom sebazjavení v Ježišovi Kristovi.

Tejto predstave ekonomiky života dáva dôveryhodnosť a silu transformatívna spiritualita prízvukujúca vzájomnú prepojenosť a závislosť celého

17 Svetová rada cirkví, *São Paulo Statement*, 234. Nakoľko tento dokument SRC nie je vybavený číslovaním na odseky, pre ľahšiu orientáciu čitateľa ho v tomto článku citujem, udávajúc pritom čísla stránok, z verzie publikovanej Mélisande Lorke a Dietrich Werner (eds.), *Ecumenical Visions for the 21st Century: A Reader for Theological Education*, Ženeva: WCC Publications, 2013, 233–240. K „ekonomike manny“ pozri tiež Svetová rada cirkví, *Economy of Life: An Invitation*, 3.

18 Svetová rada cirkví, *Economy of Life, Justice, and Peace for All*, ods. 19.

19 Porov. Svetová rada cirkví, *Economy of Life, Justice, and Peace for All*, ods. 25 a 26.

stvorenia.²⁰ A napokon, v argumentácii v prospech ekonomiky života sa niekedy používa teologický termín *koinonia*. Ekonomika života je potom vnímaná ako vyjadrenie, či dokonca stelesnenie Božej vízie pre ľudstvo a celé stvorenie. *Koinonia* sa zakladá na úcte a rešpekte voči blížnemu, keď Boh žije uprostred ľudí, aby vytváral nové formy ľudskej solidarity. *Koinonia* ako Božie spoločenstvo však zahŕňa celé stvorenie – ľudské i neľudské bytosti. Solidarita a vzájomná závislosť sa teda týka celej pozemskej komunity. *Koinonia* si preto vyžaduje, aby bola pozornosť a starostlivosť venovaná celému stvoreniu; iba tak sa môže dobre dariť všetkým komunitám. Existencia s výhľadom na *koinoniu* si vyžaduje radikálnu skúsenosť transformácie (*metanoia*) umožňujúcu nové spôsoby spoločného života, ktorý reflektuje spravodlivosť a pokoj.²¹

Kritika konceptu ekonomiky života

Hoci analyzovaný koncept je nepochybne inšpiratívny a relevantný, spája sa s ním hneď niekoľko otáznych aspektov, ktoré je nutné posúdiť kriticky. Po prvé, koncept ekonomiky života býva prezentovaný ako alternatíva ku aktuálne prevládajúcemu modelu globálneho neoliberalného kapitalizmu.²² Kritériá a rámec pre jeho praktické uskutočnenie zahŕňajú potrebu prekonať chamtivosť; sociálnu inklúziu založenú na presvedčení, že ľudia nedefinuje ich ekonomická hodnota, ale ich nescudziteľná dôstojnosť bytostí stvorených na Boží obraz; genderovú a ekologickú spravodlivosť; nádej, že existujú alternatívy k statusu quo; a priame spojenie medzi ekonomikou a spiritualitou.²³ Na dosiahnutie tohto cieľa bolo navrhnutých niekoľko bezprostredných a strednodobých krokov, ale aj štrukturálnych zmien.²⁴ Prirodzene, tento fakt ešte nemusí byť nutne sám osebe problematickým. Problematickým je však, podľa môjho názoru, spôsob, akým sú tieto návrhy v príslušných ekumenických dokumentoch prezentované. Ich diskurz je monologický; tieto dokumenty namiesto argumentácie

²⁰ Porov. Svetová rada cirkví, *Economy of Life, Justice, and Peace for All*, ods. 2, 3, 5 a 7.

²¹ K diskusií o koncepte *koinonia* v tejto súvislosti pozri napr. Svetová rada cirkví, *Economy of Life: An Invitation*, 1–2 a 7–9.

²² Porov. Svetová rada cirkví, *São Paulo Statement*, 235.

²³ Porov. Svetová rada cirkví, *São Paulo Statement*, 235–236.

²⁴ Porov. Svetová rada cirkví, *São Paulo Statement*, 236–239. Porov. tiež Svetová rada cirkví, *Statement on Just Finance*, ods. 7.

v kontexte ekonomických teórií jednoducho „hlásajú“ svoje stanovisko z teologických pozícií. v konečnom dôsledku sú preto neúčinné, pretože nedokážu vstúpiť do širšieho ekonomického diskurzu. Ich diskurz nie je interdisciplinárny. Ide o výslovne teologický diskurz teoretizujúci o ekonomických otázkach. To, čo Mika Vähäkangas tvrdí v súvislosti s apoštolskou exhortáciou pápeža Františka *Evangelii gaudium*, je možné vzťahovať aj na ekumenický diskurz týkajúci sa ekonomiky života:

Hoci *Evangelii gaudium* zaujíma pozíciu, ktorá je otvorená nielen pre pozitívne prijatie, ale aj pre kritiku v ekonomickom i politickom diskurze, najväčšia prekážka plnohodnotnej interakcie (s Františkovým postojom) v oboch týchto sférach spočíva v tom, že argumenty v prospech tohto postoja sú poskytnuté len z teologickej a etickej perspektívy. Nie je jasné, či tento postoj vychádza z dôkladnej analýzy spoločnosti a globalizácie. Ekonóm alebo politológ, ktorý nesúhlasí s pápežom, preto môže *Evangelii gaudium* jednoducho zmiest zo stola s tvrdením, že táto exhortácia stavia na nesprávnej analýze. Následkom toho tento dokument zostáva len čiastočne otvoreným ekonomickým a politologickým diskurzom a vyžaduje si ďalší ambiciózny dialóg s odborníkmi z týchto disciplín, s ktorými, ako sa javí, chce byť v interakcii.²⁵

Som presvedčený, že ekumenický koncept ekonomiky života by mal oveľa väčšiu presvedčivosť, ak by bol vytváraný v kontexte dialógu s rozmanitými ekonomickými perspektívami a prístupmi. Ide o pomerne náročnú úlohu, nakoľko postoje, ktoré dané ekumenické dokumenty zastávajú, stoja väčšinou za hranicou možnosti akejkoľvek teoretickej či empirickej verifikácie.²⁶ Každopádne, otvorený dialogický prístup je tu absolútne zásadný. Hoci teológovia sa nemusia nevyhnutne stať vyškolenými ekonómami, mali by pozorne načúvať iným hlasom vyjadrujúcim sa k relevantným témam, ak chcú, aby ostatní zase načúvali ich hlasu.²⁷

25 Mika Vähäkangas, „The Economy and Money in Three Recent Mission Documents“, *International Review of Mission* 104, 2 (November 2015): 291–301, tu 298.

26 Porov. Stephen Bevans, „Together towards Life: Reflections on the Proposed WCC Mission Statement“, nepublikovaný článok, ktorý zaznel ako prednáška adresovaná finskym luteránskym teológom (August 2013), 7–8. Bevans v tejto súvislosti odkazuje na Eugene Ahner, *Business Ethics: Making a Life, Not Just a Living*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2007, 1–24.

27 Porov. Vähäkangas, The Economy and Money, 301. Vhodný príklad takéhoto konštruktívneho prístupu predstavuje nedávno knižne vydaný projekt dvojice katolíckych bádateľov Paul Babie a Michael Trainor: Pozri Paul Babie – Michael Trainor, *Neoliberalism and the Biblical Voice: Owning and Consuming*, New York a Abingdon: Routledge, 2018.

Po druhé, dokumenty presadzujúce koncept ekonomiky života tvrdia, že existujú alternatívy k dominantnému ekonomickému poriadku:

Ludia žijúci v chudobe a nedostatku v dôsledku neoliberalných finančných systémov jasne ukazujú, že alternatívne životodarné ekonomiky existujú a majú vplyv na každodenné životy miliónov ľudí, predovšetkým spomedzi pôvodných obyvateľov. Práve na tieto iniciatívy sa musíme obrátiť, ak chceme hľadať kritériá pre skutočne nosnú alternatívu.²⁸

Je však otázne, či takéto alternatívy sú udržateľné z dlhodobého hľadiska, ba čo viac, či sú uskutočniteľné v makroekonomickom meradle, keďže ide spravidla o poľnohospodárstvo malého rozsahu, fair trade, atď.²⁹ Ako problematická sa javí taktiež skutočnosť, že takéto príklady zväčša idealizujú život pôvodných národov.³⁰ V spoločnosti, ktorá je v rozhodujúcej miere závislá na internete a mobilných komunikačných technológiách a ktorá je zvyknutá bežne cestovať po celom svete, sa nejaví príliš realistické volať po tomto spôsobe života. Navyše, dejiny strednej a východnej Európy v 20. storočí predstavujú príklad strašného zlyhania jednej takejto alternatívy, konkrétne socializmu s jeho plánovanou ekonomikou. Táto skúsenosť nás varuje pred príliš rýchlym a entuziastickým prijímaním akýchkoľvek ekonomických alternatív bez predchádzajúceho dôkladného a kritického skúmania. Navyše je naivné očakávať, že nespravodlivosť a útlak automaticky vymiznú následkom prostej zmeny ekonomického systému.³¹

Po tretie, postkomunistická skúsenosť nám pomáha uvedomiť si ešte jednu skutočnosť týkajúcu sa slobody a spravodlivosti. Ekumenický diskurz týkajúci sa ekonomiky života považuje súčasné globálne ekonomické a finančné štruktúry za nedemokratické, pretože sú ovládané úzkou ekonomickou, finančnou a politickou elitou.³² Namiesto toho navrhuje sústrediť sa na zabezpečenie toho, aby sa finančné trhy a ekonomika stali

28 Svetová rada cirkví, *São Paulo Statement*, 235–236.

29 Príklady takýchto iniciatív pozri v Svetová rada cirkví, *Economy of Life: An Invitation*, 2.

30 Porov. Svetová rada cirkví, *Economy of Life: An Invitation*, 6.

31 Porov. Pavol Bargár, „Mission in New Contexts: Post-Communist Europe in Dialogue with *Together towards Life*“, *The Ecumenical Review* 66, 1 (March 2014): 72–81, predovšetkým 74–76.

32 Porov. Svetová rada cirkví, *São Paulo Statement*, 236.

súčasťou skutočne demokratických rozhodovacích procesov.³³ Spravodlivosť býva považovaná za hnaciu silu pre hospodárstvo, spoločnosť a životné prostredie/stvorenie v ekonomike života.³⁴ Práve spravodlivosť je uhoľným kameňom celého konceptu, pretože má zaistiť túžobne očakávaný život v plnosti pre všetkých.

Predkladaný koncept ekonomiky života zároveň kladie dôraz na ľudské práva a dôstojnosť.³⁵ Tieto dva princípy, tj. spravodlivosť, na jednej strane, a ľudské práva, demokracia a sloboda na strane druhej sa však dostávajú do vzájomného napätia až konfliktu, keď koncept ekonomiky života začína počítať s „politikou a systémovými zmenami vedúcimi k ... prerozdeleniu bohatstva.“³⁶

Skúsenosť s komunizmom nás naliehavo učí, že prerozdelenie bohatstva spravdla nebýva ani demokratické a, v konečnom dôsledku, ani spravodlivé. Filozof Max Horkheimer ponúka užitočné postrehy na túto tému v televíznom rozhovore, ktoré poskytol v roku 1969 a ktoré bolo venované kritickej teórii. Horkheimer vo svojej kritike Karla Marxa tvrdí, že sloboda a spravodlivosť sú dialektickými konceptami. Dôsledkom je, že viacej slobody nevyhnutne znamená menej spravodlivosti a viacej spravodlivosti zase menej slobody.³⁷ Táto téza bezprostredne vedie k otázke, či je vôbec možné predstaviť si slobodnú demokratickú spoločnosť, ktorá by bola skutočne spravodlivou – a obrátene. Následne sa ponúka otázka, akým spôsobom usilovať o realizáciu takejto spoločnosti. Ak chce byť skutočne presvedčivý, ekumenický diskurz na tému ekonomiky života musí vziať túto dialektiku slobody a spravodlivosti nanajvýš vážne a potom z nej vyvodit' príslušné dôsledky.

Posledný bod mojej kritiky sa dotýka veľmi zaujímavej argumentačnej línie, ktorá býva často vedená v súvislosti s tematikou ekonomiky života. Týka sa interpretácie tohto konceptu z feministickej perspektívy. Autori

33 Porov. Svetová rada cirkví, *São Paulo Statement*, 236; Svetová rada cirkví, *Economy of Life, Justice, and Peace for All*, ods. 25; a Svetová rada cirkví, *Statement on Just Finance*, ods. 9.

34 Porov. Svetová rada cirkví, *Economy of Life, Justice, and Peace for All*, ods. 9.

35 Porov. Svetová rada cirkví, *Economy of Life, Justice, and Peace for All*, ods. 22 a 25.

36 Svetová rada cirkví, *Economy of Life, Justice, and Peace for All*, ods. 26.

37 Rozhovor je dostupný online na <http://socialtheoryapplied.com/2014/10/03/4204/> (zobrazené 20. 4. 2018).

ako Athena Peralta ponúkli feministickú kritiku úzkeho pochopenia ekonomiky:

Disciplína feministickej ekonómie spochybňuje konzumné a na peňažnom hodnotovom systéme založené hybné procesy globalizovaného vykorisťovania a neobmedzeného ekonomického rozmachu tým, že rozširuje úzku konceptualizáciu ekonomiky tak, aby sa do nej vošla aj oblasť sociálnej reprodukcie a práca v zmysle starostlivosti o iných, ako aj tým, že vznáša námietky voči hlavnému prúdu ekonomických noriem akými sú chamtivosť, egoizmus, konkurenčný boj a individualizmus.

Namiesto toho presadzujú feministický pohľad na ekonomiku, ktorý – ako tvrdia – je v súlade s konceptom ekonomiky života. Ich téza znie, že tento feministický pohľad

nanovo definuje význam a účel ekonómie a ekonomiky ako produkcie a reprodukcie života. Inými slovami, práve starostlivosť o všetok život, vrátane slabých a zraniteľných, ľudí i ostatné tvory – a nie hromadenie osobného či korporáčného bohatstva a neustále stúpajúca krivka HDP – sa stáva centrálnym zámerom akéhokoľvek ekonomického systému.³⁸

Hoci pokus uchopiť ekonomiku života z feministickej perspektívy je sám osebe chvályhodným počinom, zdá sa, že Peralta padá do pasce esencionalizmu, keď pracuje so stereotypným obrazom žien bezpodmienečne im pripisujúc vlastnosti ako empatia, solidarita, láskavosť, milosrdenstvo, atď.³⁹ Takýto esencionalizmus sa však javí ako nevhodný, nakoľko koncipovaná ekonomika života musí byť inkluzívna aj s ohľadom na rodové faktory.

Konštruktívne rozpracovanie

Bolo by však veľkou chybou zavrhnúť tento ekumenický koncept z dôvodu jeho slabín. Posledná časť tohto článku sa preto bude venovať skúmaniu niekoľkých možných aspektov vhodných pre konštruktívne uchopenie daného konceptu.

Po prvé, ekonomika života predstavuje obsahovo veľmi bohatý a inšpiratívny pojem, pretože v sebe integruje ekonomické, spoločenské/kultúrne a ekologické rozmery. Ako príklad je možné uviesť *Výzvu AGAPE*, ktorá usiluje o svedectvo a službu v prospech všetkých ľudí i zeme; zasa-

³⁸ Peralta, *Mission Together toward Economy of Life*, 65.

³⁹ Porov. Peralta, *Mission Together toward Economy of Life*, 64–65.

dzuje sa za odstránenie chudoby a bezpodmienečné zrušenie dlhov; citlivo dbá o pletivo života v jeho celku, vrátane ovzdušia, vody a pôdy; budúce udržateľné vzťahy so stvorením; a skúma a nebráni sa priamemu kritickému kontaktu s mocou vo svete práce, obchodu a financií.⁴⁰ Táto vzájomná prepojenosť je ešte dôraznejšie zrejmä v celom nedávno vydanom prehlásení SRC o misii a evanjelizácii *Spoločne k životu*. Tento koncept ako taký vznáša kritické námietky voči novovekej dichotómii náboženského a nenáboženského, čím vytvára priestor pre misiologické zaoberanie sa so skutočnosťou ako celkom. Koncept ekonomiky života preto podporuje holistickú misiu.

Ako sme videli z doterajšej diskusie, v samotných príslušných dokumentoch je možné nájsť dostatok príkladov pre toto tvrdenie, nakoľko vyávajú k svedectvu o tom, že Boh dáva život pre všetkých, k vytváraniu inkluzívnych a otvorených spoločenstiev, k aktívnemu zastávaniu sa za sociálnu spravodlivosť a ľudskú dôstojnosť či k usilovaniu o zodpovedný prístup k životnému prostrediu. Je možné tvrdiť, že ekonomika života je konceptom, ktorý nepodporuje individualistické pestovanie si vlastnej religiozity. Namiesto toho volá cirkvi k verejne deklarovanému svedectvu o ich viere v Trojjediného Boha, a to slovom i skutkom. Z toho dôvodu môže byť relevantným a prínosným aj pre cirkvi v strednej a východnej Európe, ktoré majú len obmedzené skúsenosti s takýmto druhom angažovanosti v projekte *missio Dei*.

Po druhé, tento koncept intencionalne vníma marginalizovaných ako aktívnych partnerov v snahe uskutočňovať ekonomiku života. Dokument *Ekonomika života, spravodlivosť a pokoj pre všetkých* tvrdí, že „transformácia musí zahrňovať tých, ktorí najviac trpia systémovou marginalizáciou, ako napríklad chudobných, ženy, pôvodné národy a ľudí žijúcich s postihnutiami. Nič, čo je rozhodnuté bez ich účasti, nie je možné vnímať v ich prospech.“⁴¹ Túto myšlienku misie z okrajov či periférií uskutočňovanej v moci Božieho oslobodzujúceho ducha ďalej rozpracováva dokument *Spoločne k životu*.⁴² Cieľom nie je jednoducho presunúť ľudí z periférií do centier moci. Skôr ide o konfrontáciu tých, ktorí si zaistujú svoje vlastné

40 Porov. Svetová rada cirkví, *AGAPE: A Call to Love and Action*, 4.

41 Svetová rada cirkví, *Economy of Life, Justice, and Peace for All*, ods. 22.

42 Pozri Svetová rada cirkví, *Together towards Life*, predovšetkým ods. 36–54.

pohodlné prebývanie v centre tým, že ostatných vytláčajú na okraj.⁴³ Dobrá zvesť o Božej vláde sa v tejto optike týka zaslúbenia uskutočnenia spravodlivého a inkluzívneho sveta.⁴⁴

Otázkou však zostáva, aký úspešný doteraz bol tento proces transformácie a inklúzie. Hoci prakticky všetky dokumenty venované ekonomike života kladú chudobných do popredia a prikladajú im ten najvyšší význam, nedarí sa im vyhnúť sa ďalšiemu upevňovaniu zvyčajného diskurzu založeného na stereotypnej dichotómii „my“ verzus „oni“. Predpokladá sa, že cirkev (či kresťania), to sme „my“, ktorí uvažujeme o tom najadekvátnejšom vzťahu k chudobným, t.j. ku „nim“. V dôsledku toho sú chudobní nezámerné objektívizovaní, pretože sú stavaní do pozície obyčajného predmetu, „veci“, ktorá je k dispozícii pre niečie slobodné premýšľanie. Táto skutočnosť vyznieva obzvlášť ironicky v súvislosti s dokumentom *Spoločne k životu*, ktorý dôrazne argumentuje v prospech aktívneho zapojenia sa chudobných/marginalizovaných.⁴⁵

Ďalej je potrebné povedať, že takýto diskurz „cirkev“ verzus „chudobní“ nezodpovedá skutočnosti, nakoľko väčšina kresťanov v dnešnom svete žije v chudobe. Vzniká dojem, že príslušné dokumenty tak boli napísané elitou pre elitu. Ak má byť koncept ekonomiky života braný vážne, je ho nutné premýšľať a realizovať v úzkej spolupráci s chudobnými a marginalizovanými. Navyše je potrebné dodať, že nejde o jednorazovú úlohu. Ide skôr o nepretržitý dynamický proces k neustálej účasti, v ktorom je cirkev, spolu s ďalšími aktérmi, volaná.

A napokon, koncept ekonomiky života ponúka dostatočný priestor pre ďalšiu kontextualizáciu so zámerom spraviť ho relevantným pre súčasný svet. Mnohí tvrdia, že v dnešnej dobe sú vhodnejšie tie ekonomiky, ktoré sú decentralizované, polycentrické a založené na nových, alternatívnych „výrobných prostriedkoch“, ako napríklad internet.

Smári McCarthy, islandský politik a poslanec za Islandskú pirátsku stranu, v rozhovore poskytnutom portálu *Česká pozice* tvrdí, že dnes sú tie najvýznamnejšie výrobné prostriedky umiestnené na internete, a preto

43 Porov. Svetová rada cirkví, *Together towards Life*, ods. 40.

44 Porov. Svetová rada cirkví, *Together towards Life*, ods. 46.

45 Porov. Svetová rada cirkví, *Together towards Life*, ods. 38.

slobodne dostupné rozličným aktérom.⁴⁶ Ešte sa však uvidí, či to v konečnom dôsledku povedie k demokratizácii trhu, ako mnohí dúfajú.

McCarthy upozorňuje ešte na ďalší aspekt, ktorý je dôležitý pre naše skúmanie. Tvrdí, že je bežne rozšírenou falošnou predstavou domnievať sa, že spoločnosť je ovládaná kapitalizmom. Namiesto toho, podľa neho, v skutočnosti prevládajú solidarita a spolupráca. Ako príklad uvádza fakt, že väčšina podnikov nefunguje na princípoch kapitalizmu – v prípade väčšiny spoločností ide o skupiny menšieho rozsahu produkujúce služby, pričom ľudia zúčastnení vo výrobných procesoch si vzájomne pomáhajú.⁴⁷

Tento argument predpokladá existenciu pevných lokálnych, no pritom vzájomne prepojených a na sebe závislých komunít. Táto vízia má styčné body s mnohými závermi z nedávneho vývoja v teológii a misiológii zdôrazňujúcimi zásadný význam lokálnej cirkvi. V budúcnosti je možné očakávať ešte väčšiu dôležitosť pripisovanú úlohe lokálnej cirkvi, ktorá je aktívne a naplno angažovaná v službe v prospech širšej komunity, a tak má vplyv na celú „pletivo života“, vrátane jeho ekonomických aspektov.

Záver

Písmo dáva ľuďom poverenie pracovať nielen vo svoj vlastný prospech, ale sa aj zodpovedne starať o celé stvorenie. Práca má preto svoje nespochybniteľné miesto a opodstatnenie v teologickej reflexii, ktorá prácu vníma ako jeden z dôležitých aspektov fungovania Božej „domácnosti stvorenia“. Ekumenický koncept ekonomiky života pojem práce uvádza do širšieho kontextu. Tento koncept totiž organicky spája dohromady nielen prácu, ale aj hospodárstvo a financie, spiritualitu, sociálnu spravodlivosť, ľudskú dôstojnosť a blaho celého stvorenia, čím jasne artikuluje teologicky podstatné, vskutku trojičné, dôrazy na reciprocitu, vzájomnú závislosť a prepojenosť či spoločenstvo vo všezahrňujúcom „pletive života“. Je to práve tento holistický akcent, ktorým kresťania môžu prispieť do diskusií o ekonomických otázkach. Preto by bolo veľmi obohacujúce otvoriť koncept ekonomiky života pre konštruktívny dialóg s pokiaľ možno najširším

46 Pozri Richard Cortés, „Nové dělení: Pravice vyznává centralismus, levice decentralizaci“, *Česká pozice*, uverejnené 14. januára 2018, dostupné online na: http://ceskapozice.lidovky.cz/nove-deleni-pravice-vyznava-centralismus-levice-decentralizaci-p8r-/tema.aspx?c=A180110_185239_pozice-tema_lube (zobrazené 20.4.2018).

47 Porov. Cortés, Nové dělení.

spektrum konverzačných partnerov, pričom je nutné vziať vážne aj prípadnú kritiku.

Snaha o realizáciu ekonomiky života ako záležitosť vskutku ekumenická, zahŕňajúca celé stvorenie, by mala usilovať o čo najväčšiu aktívnu účasť. Videné z misiologickej perspektívy, táto snaha predstavuje ďalší rozmer *missio Dei*, pretože dáva vyjadrenie Božej starostlivosti o blaho Božej domácnosti, vrátane jej potrebnej transformácie. Cirkvi zapojené do tejto Božej misie, konkrétne tie zo strednej a východnej Európy, ktoré majú neoceniteľnú dvojitú skúsenosť historickej existencie v podmienkach jedného experimentu s takzvanou „ekonomikou života“ na jednej strane a pritom nie sú zvyknuté na verejnú angažovanosť v ekonomických otázkach na strane druhej, môžu mať úžitok z ďalšieho konštruktívneho rozvíjania tohto konceptu a zároveň k nemu aktívne prispievať.

Mgr. Pavol Bargár, Th.D.

U Školky 447

251 01 Nupaky

bargarp@yahoo.com

Rejstřík ročníku 24 (2018)

Články

- Stručné dějiny Bible v Rusku..... 148
Anatolij A. Alexejev
- Ekonomika života:
Ekumenický koncept zo stredoeurópskej perspektívy..... 189
Pavol Bargár
- Utrpení, naděje a svatost:
Dva pohledy na Ř 5,1–5 a jejich důsledky pro pastorační..... 57
Marion Carson
- Obnova pravoslavného hesychasmu dvacátého století
a jeho obraz svatosti: Kritické zhodnocení..... 46
Viorel Coman
- Christologické kořeny konceptu svatosti..... 19
Petr Gallus
- Múdrosť ako spôsob poznania sveta a Boha u Paula Fiddesa..... 69
Matej Kováčik
- Prostředkování svatosti v bohoslužbě: Evangelická perspektiva..... 30
Tabita Landová
- Evangelíci v Třetí říši..... 99
Petr Macek
- O falešných nadějích a jedné neúspěšné misi:
Thomas Müntzer v Praze..... 172
Thomas T. Müller
- Nábožnost a bezuzdnost jazyka – Jak 1,26..... 125
Július Pavelčík

Svatost v pojetí apoštola Pavla.....	3
Mireia Ryšková	
Práce přijaté a obhájené v roce 2017.....	84