

TEOLOGICKÁ REFLEXE

2 / 2002

2002

- Jan Milič Lochman* *Teologie a univerzita*
- Jiří Hoblík* *Maxima prorokova posláni:
Zatvrzení (Iz 6)*
- Jiří Kašný* *Smíšená manželství
v kanonickém právu*
- Josef Smolík* *Pokání jako radikální obrat
v křesťanském čtení
Starého zákona*
- Martin T. Zikmund* *Hromádkova pře s Lutherem*
- Pavel Košťál* *Obraz pravého křesťana
u Matěje z Janova*

Teologická REFLEXE

2

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy

Odpovědný redaktor: ThDr. Jindřich Halama

Zástupce: ThDr. Pavel Filipi

Návrh obálky, graf. úprava a sazba: Daniel Trojan

Tisk: ARCH, Brno

Doporučená cena jednoho čísla: 69 Kč

Roční předplatné: 130 Kč, pro studenty teologie a důchodce 80 Kč,

pro zahraničí 13 Euro (Evropa), 15 USD (ostatní)

Vychází dvakrát ročně po 96 stranách

Adresa redakce:

Teologická reflexe, P. O. Box 529, 115 55 Praha 1

Telefon: (02) 21 98 83 21 – redaktor

(02) 21 98 82 05 – administrace

Fax: (02) 21 98 82 15

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz – redakce

tr-adm@etf.cuni.cz – administrace

This periodical is indexed in Religion index one: Periodicals, the Index to Book Reviews in Religion, Religion indexes: RIO/RIT/IBRR 1975 – on CD-ROM, and the ATLA Religion Database, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606

E-mail: atla@atla.com

WWW: <http://www.atla.com>

Upozornění pro předplatitele

Úhrady předplatného poukazujte na běžný účet číslo 35-1932258399/0800 u České spořitelny a. s., Vodičkova 9, 111 21 Praha 1. Při platbě uvádějte vždy variabilní symbol – číslo na štítku s Vaší adresou.

Zájemcům o starší ročníky můžeme nabídnout (do vyčerpání zásob) mimo sešit 1/95 všechny vydané ročníky od roku 1995.

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

Podávání poštovních zásilek povolila Česká pošta, s. p., odštěpný závod Praha, č.j. nov. 5161/95 ze dne 5. 5. 1995.

Vážení čtenáři,

jak jste si možná povšimli, náš časopis má tentokrát větší počet stran, což by se mělo stát trvalým jevem. Od příštího ročníku chceme vydávat dvakrát ročně 112 stran Teologické reflexe, prozatím za nezměněnou cenu, když se nám zatím daří hledat jednak cesty k úspoře, jednak doufáme v mecenáše a přispěvatele. Na účet, kam se poukazuje předplatné, lze posílat libovolné sumy.

Zároveň připomínáme, že od příštího čísla najdete v našem časopise rubriku „90. léta“, v níž Vám chceme postupně přinést pohledy na dění v jednotlivých oblastech teologického bádání v uplynulém desetiletí.

S přáním potěšení i užitku J. Halama, redaktor

OBSAH

ČLÁNKY AUFsätze • ARTICLES

Jan Milič Lochman 101

TEOLOGIE A UNIVERZITA

Příspěvek k akademické spiritualitě

THEOLOGY AND UNIVERSITY:
A CONTRIBUTION TO ACADEMIC SPIRITUALITY

Jiří Hoblík 110

MAXIMA PROROKOVA POSLÁNÍ: ZATVRZENÍ (IZ 6)

MAXIME DER PROPHETISCHEN SENDUNG (JES 6)

Jiří Kašný 138

SMÍŠENÁ MANŽELSTVÍ V KANONICKÉM PRÁVU

MIXED MARRIAGES IN CANON LAW

Josef Smolík 152

POKÁNÍ JAKO RADIKÁLNÍ OBRAT V KŘESŤANSKÉM ČTENÍ STARÉHO ZÁKONA

REPENTANCE AS A RADICAL CHANGE
IN CHRISTIAN READING OF THE OLD TESTAMENT

Martin T. Zikmund 168

HROMÁDKOVA PŘE S LUTHEREM

HROMÁDKA'S DISPUTE WITH LUTHER

Pavel Košťál 179

OBRAZ PRAVÉHO KŘESŤANA U MATĚJE Z JANOVA

THE IMAGE OF THE TRUE CHRISTIAN IN THE WORK OF MATĚJ OF JANOV

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

F. Čapek: Co se za deset let boje o kanonický přístup odehrálo? . . .	200
J. Štefan: Evanjelická encyklopédia Slovenska	203

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Prof. ThDr. J. M. Lochman, Birmannsgasse 14, CH-4055 Basel

Mgr. Jiří Hoblík, Ke hradišti 12, 289 07 Libice nad Cidlinou

Dr. Jiří Kašný, ThD., Teologická fakulta Jihočeské univerzity, Kněžská 8,
370 01 České Budějovice

Prof. ThDr. Josef Smolík, D. D., Evangelická teologická fakulta UK,
Černá 9, 115 55 Praha 1.

Mgr. Martin T. Zikmund, Korunní 60, 120 00 Praha 2

Pavel Košťál, Teologická reflexe, UK ETF, p. př. 529, 115 55 Praha 1

Doc. ThDr. Jan Štefan, Evangelická teologická fakulta UK, Černá 9,
115 55 Praha 1.

Prof, ThDr. Petr Pokorný, DrSc., Evangelická teologická fakulta UK,
Černá 9, 115 55 Praha 1

TEOLOGIE A UNIVERZITA

Příspěvek k akademické spiritualitě

Jan Milič Lochman

THEOLOGY AND UNIVERSITY: A CONTRIBUTION TO ACADEMIC SPIRITUALITY In this lecture given on the occasion of his being awarded a Historical Medal by Charles University (to mark his 80th birthday), J. M. Lochman demonstrates the contribution made by theological faculties to the academic spirituality of universities, basing himself on the inscription on the main building of the University of Basel: “Mortalis homo ex dono Dei per assiduum studium adipisci valet scientiae margaritam quae eum ad mundi arcana cognoscenda dilucide intoducit et infimo loco natos evehit in sublimes.” He develops his reflections in three stages: (1) A university is a community based on demanding and persevering academic work, but is also pervaded by an atmosphere of grateful joy for the grace and beauty of the gift of knowledge. (2) Ethical issues are once again of topical interest in university settings in the sense of personal and civic responsibility for academic research, particularly in regard to those who are in any way disadvantaged. (3) Referring to God in connection with academic spirituality helps to overcome totalitarian claims in the academic world and in society, to demythologise academic research and politics, to free success from its rigidity, and to awaken the hope that academic work is not subject to the curse of Sisyphus.

Z osobních zkušeností

Není tomu tak, že by teologie z vnitřní nutnosti hledala své místo výlučně v rámci univerzity. A není tomu tak, že by se univerzity neobešly bez teologických fakult. Jediný pohled do novověkých dějin a do současnosti ukazuje, že je vztah mezi oběma veličinami proměnlivý, někdy vzájemně přejný, jindy kontroverzní. Smím se odvolat na zkušenosti ze své – právě v tomto smyslu dosti klikaté – cesty? Začal jsem studovat bohosloví za velmi mimořádných, vnějšně nepříznivých okolností: za nacistické okupace. České vysoké školy byly okupanty uzavřeny – mezi nimi také vysoká škola, na které bych byl rád začal studovat, Husova bohoslovecká fakulta. Byla to nouzová situace, ale církevnímu vedení evangelické církve se podařilo vytvořit z teologických odborníků (fakultní profesori mezi nimi nesměli být) náhradní, pololegální dálkové studium, které jsem vždycky – i po zkušenostech z bohatého studia na jiných vysokých školách – pokládal za mimořádně podnětné a zdařilé.

Když se v roce 1945 pro nás do široka otevřely brány univerzity, byla naše Husova fakulta nadále ponechána stranou. Po pár letech byla z univerzity

vyřazena i sesterská katolická fakulta. Totalitní ideologie marxismu-leninismu nesnášela na českých elitních učilištích „tmářskou pavědu“ teologii.

Pro mnohé z nás to bylo zklamání. Ne že by nám univerzita ve své tehdejší ideologizované podobě administrativně chyběla: byli jsme v mnohém ušetření obecných šikan – i když i v našem relativním ústraní platil totalitní dohled. Co nám však chybělo, byl kontakt se studenty i učiteli jiných fakult. Zdravá teologie se nedá pěstovat v oploceném prostoru, hledá kolegy a přátele mimo vlastní instituci, ano i mimo církve, vstupuje už od apoštolských dob na areopágy soudobého života. Přitom jsme tušili, že toto odloučení od univerzity je na škodu i základní myšlenka univerzity samé: *universitas literarum* – ta myšlenka je pro evropskou univerzitu – a konec konců pro každou univerzitu – přímo konstitutivní. Je zakotvena ve vizi universálního řádu, který je nadřazen dílčím perspektivám jednotlivých fakult i vládnoucím konceptům věd, a v důsledku toho je závaznou výzvou ke komunikaci přes hranice vědních disciplin i kultur. Podněcuje komunikační společenství lidí, kteří z různých východisek, s různými cíli, mají jednu bytostně společnou základnu: respekt k poznávané, všem hledajícím nadřazené pravdě.

Obě tyto konstitutivní myšlenky – suverenita pravdy a ochota ke komunikaci – měly původně teologickou motivaci. I když tato motivace byla v průběhu sekularizačního procesu novověku oslabena – a v žádném případě není *monopolem* teologie – je přece podle mého přesvědčení právě bohosloví disponováno k tomu, aby ve společenství s ostatními fakultami tuto „ideu univerzity“ zastávalo. To, myslím, tanulo na mysli těm, kdo po osvobodivém průlomu 1989 velmi brzo rozhodli o inkorporaci třech bohosloveckých fakult do Univerzity Karlovy. To nebylo jen administrativní opatření či snaha o nápravu ideologických křivd. Zde byl i důvod vnitřní: tak jsem aspoň rozuměl pohnutkám rektora Radima Palouše v jeho pozoruhodném úsilí, podnitit a posílit hodnotu, kterou označoval jako *univerzitní spiritualitu*.

Sledoval jsem pokusy o přestavbu naší univerzity se solidární účastí – ovšem prostorově zprvu zdáli. Byl jsem totiž od roku 1968 povolán na svou druhou (vlastně třetí) *alma mater*, univerzitu v Basileji. Důvod, proč jsem toto povolání přijal, nebyla jenom tamní fakulta, kterou jsem znal a které jsem si vážil především při pomyslení na Karla Bartha, patrně nejvýznamnějšího teologa 20. století, který se o mou volbu zasazoval; co mne vedle toho přitahovalo, byl charakter tamní univerzity jako organického celku. V Basileji byla tehdy klasická vize univerzity živá a při vši postupující specializaci věd v rámci stále ještě přehledné menší univerzity komunikativně praktikovatelná. Dialog s představiteli jiných oborů byla

fascinující možnost a hleděl jsem jí využít, kde se dalo. Od počátku do konce svého působení – ne teprve a ne jenom v době svého rektorátu. Pak ovšem zvláště intenzivně.

Předpoklady k tomu jsem si přinášel, negativně, ze zkušenosti izolace v trapně ideologizovaném životě totalitně projektovaného školství; především pak, pozitivně, z živého odkazu svých učitelů: husovský motiv české reformace, jak mi jej předkládali i moji filosofičtí učitelé Masaryk, Rádl, Patočka, totiž nepodplatná věrnost hledané a poznané pravdě; a jasnozřivá, včasné zastávaná výzva Komenského ke komunikaci věd, tak často už v jeho době přelýchaná – to vše se mi stalo závaznou výzvou a inspirací v novém postavení.

„Idea univerzity“ v teologickém horizontu jako zdroj „univerzitní spirituality“ se tak stala jedním z mých naléhavých témat. Nehodlal jsem je rozvíjet v abstraktním, ahistorickém smyslu, nýbrž v návazání na místo a čas svého konkrétního působení. Tak jako Univerzita Karlova je i její o století mladší basilejská sestra středověkého původu a hlavně: je si toho relativně dobře vědoma. Ctí kontinuitu, ve které stojí. Právě někteří z nejvýznamnějších učitelů – konkrétně Jacob Burckhardt a Karl Jaspers – jsou tu přesvědčivým příkladem. Ne jen státy, i univerzity se udržují ve věrnosti ideji, ze které se zrodily. Ne ovšem tak, že by bez ohledu na proměny časů duchamorně repetovaly středověké principy, nýbrž v pokusu, dbát při kritickém vědomí nezvratných změn o uchování toho, co je nadále nosné. Zde je místo pro služebnou roli teologie: Spiritualitu (středověkého) původu nelze kopírovat. Na „smetiště univerzitních dějin“ – jak se nám pokoušela namlouvat totalitní ideologie – však rozhodně nepatří.

Ze svých basilejských zkušeností bych rád toto přesvědčení zdůvodnil. Po léta jsem každodenně chodil kolem do kamene vytesaného nápisu, kterým hlavní univerzitní budova vítá své občany. Ten nápis zní: „*Mortalis homo ex dono Dei per assiduum studium adipisci valet scientiae margaritam quae eum ad mundi arcana cognoscenda dilucide introducit et infimo loco natos evehit in sublimes*“. Tato slova jsou zkrácenou verzí preambule nadační listiny basilejské univerzity z 12. 11. 1459. Papež Pius II. (i z našich dějin známý autor latinské České kroniky Aeneas Silvius Piccolomini) tu před svou univerzitu klade závažný cíl. Ujišťuje její budoucí občany, že „smrtelný člověk Božím darem může vytrvalým studiem získat perlu vědy, která jej přivede k poznání tajemství světa a vynese ty, kdo se narodili na nejnižších místech, k výšinám“.

Tato slova nejsou originálním výtvozem papeže-humanisty. K jednotlivým výpovědím se najdou obdoby i v zakládacích listinách sesterských univerzit, také naší Univerzity Karlovy. Představují tedy zřejmý konsenzus

klasických evropských univerzit. Loňský snůh? Nemyslím. Základní důrazy stojí za pozornost podnes, především tam, kde se – byť za změněných podmínek - zamýšlíme nad obnovou univerzitní spirituality. Na trojí akcentu textu bych chtěl v této souvislosti upozornit.

Chvála vědeckého poznání

Preambule je nesena důvěrou v dobrý smysl vědeckého poznání. Člověk je ve svém bytostném určení poznávající bytost, smí, má, ba musí hledat nové poznání. To je jeho nezbytnost i výsada. *Nezbytnost*: nemůžeme ve světě obstát, pokud se nepokusíme o jeho poznávání. Na rozdíl od jiných tvorů, je člověk svým přírodním vybavením vlastně „defektní“ tvor. Svě životní možnosti si musí teprve vytvářet. Poznání toho, co je zprvu skryté, tomu napomáhá. Věda však není jenom nezbytná, je to zároveň naše výsostné *privilegium*. Badatelským úsilím a poznáváním vynikáme nad ostatní stvoření, „andělům blíže než živočichům“, schopni růst v subjekty vlastního a odpovědného života.

Toto přesvědčení o eminentním významu poznání a tedy i jeho institucí, právě univerzit, je zakotveno hluboce v základech evropské humanity, a to v obou jejích konstitutivních pramenech: v patosu metodicky promyšleného programu antické filosofie i v biblickém důrazu na jedinečnou roli člověka v rámci stvoření.

Náš text charakterizuje cestu a způsob vědeckého zkoumání dvěma výraznými motivy. Hovoří o „vytrvalém studiu“, ale také o daru „perly věd“. Tím rámcově naznačuje dvojí podmínku vědecké práce. Věda je zprvu a především „*assiduum studium*“: vytrvalé úsilí, koncentrovaná snaha v námaze pojmu i života. Skutečný vědec se liší od diletanta metodickou kázní a od intelektuálního playboye ochotou k askezi (opět: pojmu i života). Není náhodou, že novodobý typ zapáleného badatele měl své předchůdce ve středověkých kláštřích, mezi lidmi, kteří ve vědomém zúžení běžných životních možností objevovali a otvírali prameny poznání v intenzivním intelektuálním soustředění a v bezpodmínečné oddanosti hledané pravdě. *Assiduum studium* je elementárním předpokladem každé vědy.

Je tu však i druhý prvek. K němu ukazuje preambule slovem o „*Božím daru*“ a obrazem „*perly vědy*“. Tím se navozují – našim uším možná překvapivě – teologické a estetické motivy. I ty však patří k sebepochopení evropské vědy. Myslím na Platona a jeho postřeh, že hledání pravdy se může legitimně dít v aktech duchovního nadšení a uchvácení krásou, krásou dobra, dobrem krásy. Naše poznání má i svou estetickou, ano erotickou složku. A myslím i na biblickou reminiscenci, že se nám lidsky podstatného

poznávání, zvláště poznání nejen Boha, nýbrž i sebe a bližního, dostává leckdy „jako ve snách“, jako nevysloužený dar. I tyto motivy patří do úvah o smyslu obecného i vědeckého poznání – ne jako náhražka či konkurence k motivu vytrvalého studia, nýbrž jako poukaz na jeho hranici, která i největší z badatelů vede ke skromnosti, ale také osvobozuje. Bez životního prvku tvořivé radosti a milosti se i nejlépe zamýšlené vědecké podnikání stane snadno duchamorným, náročivým a proto málo věrohodným počínáním. Naše univerzity a vědecké instituty mají dobrý důvod brát vážně oba pokyny naší preambule: růst ve společenství náročné a vytrvalé práce, ale také v ovzduší vděčné radosti za dar „perly věd“. Obojí nedílně vyznačuje univerzitní spiritualitu.

Etická dimenze spirituality

Lidské poznávání, vědecká práce, není samoučelem. Neplatí *scientia pro scientia* a tedy ani *universitas pro universitate*. Univerzita se svými fakultami žije uprostřed společnosti – teologická fakulta tedy předně, nikoli výlučně, uprostřed církve. Naše nadační listina vyjadřuje tento vztah k širším oblastem života v jeho osobní i pospolitě rovině tím, že v navázání na svou chválu vědy jako vzácné perly vzápětí upřesňuje: *quae bene beateque vivendi viam praebet*. Legitimní věda „ukazuje cestu k dobrému a šťastnému životu“. Má své místo a své poslání nikoli v akademické izolaci, nýbrž v celku mnohotvárného života. Slouží životu a to výslovně: *dobrému a šťastnému životu*.

Tento upřesňující dodatek otevírá *etickou dimenzi univerzitní spirituality*. A to rovnou ve fundamentální otázce po smyslu a cíli vědeckého a výchovného úsilí, v tom i po zodpověditelných důsledcích badatelských programů a metod. Když sledujeme triumfální proces novodobé vědy, stěží se ubráníme dojmu, že tento etický aspekt byl spíše zanedbáván. Po staletí si zvláště špičkové vědecké snažení rozumělo jako počítání „mimo dobro a zlo“. Mělo to své pochopitelné důvody, především v obraně proti moralizujícímu či ideologickému poručníkování vědeckých projektů, zprvu ze strany církve, později absolutisticky či totalitně orientovaných politických či ekonomických systémů. Proti takovým tlakům se ve vědeckých kruzích argumentovalo: Reálná věda zná vposledu jen jednu etickou zásadu: nepodplatnou metodu. Úkolem vědce – a tedy i poslání jeho institucí – je soustředěně hledat a zkoumat a nenechat se rozptylovat úvahami o možných důsledcích. Otázka po *bene beateque* patří do závorky.

Dnes nabývá etická problematika i v akademickém prostředí nové aktuality. Zažili jsme to zvláště naléhavě v minulé generaci mezi atomovými

fyziky. Modelem je proslulý „případ Oppenheimer“ až po to překvapivé konstatování: „*For the first time, the scientist has known sin*“. Dnes se etickými aspekty svých disciplin obírají badatelé i v jiných oblastech – v biologii, v medicíně, chemii i v jiných vědách. Ochota k mezifakultní diskusi roste, komunikativní prvek klasické univerzity sílí, nejen na vysokých školách, i ve společnosti. Roste konsenzus, že k agendě vědců všech oborů patří ne jen odborná otázka po tom, co a jakým způsobem lze poznat, nýbrž i po tom, co lze ve vztahu k možným rizikům eticky a politicky zodpovědět. Vědecké procesy nejsou eticky neutrální. Věda je moc a moc staví lidské společenství před otázky osobní i občanské odpovědnosti za využití či zneužití jejích výsledků. Středověká preambule v tom má pravdu: „perla vědy“ září ve svém legitimním lesku pokud míří „k dobrému a šťastnému životu“.

Nadační listina nám dává na uváženou ještě jinou etickou otázku. Podle ní je známkou a cílem univerzitního vzdělání, že „povznáš ty, kdo se narodili na nejnižších místech, k výšinám“. Tím se míní zprvu duchovní důstojnost vědce uprostřed společnosti, hodnost, kterou vzdělanec vyniká nad nevzdělaného. Avšak tato duchovní důstojnost má nedílně i svou *sociální* stránku. Nebylo tomu tak, že univerzitní dráha umožňovala vzdělanci už ve středověku, aby překročil meze, které mu byly takřka nepřekročitelně ukládány původem? Podnět míří dál než na rovinu osobní kariéry vědce. Mohl být právem sociálně rozšiřován v poznání, že univerzitní vzdělání lze se zvláštní pozorností orientovat k situaci těch, kdo jsou v daném společenském uspořádání „dole“. Tak tomu rozuměla i mladá Univerzita Karlova už jen společenskou rolí svých směřodatných reformně orientovaných žáků i učitelů. Postava jednoho z nejvýznamnějších našich rektorů Jana Husa je tu příkladná.

To neznamená, že by univerzita směla populisticky snižovat svou úroveň. Preambule přece hovoří o „výšinách“. I to stojí za pozornost. Každá vysoká škola stojí právem o to, mít své čestné místo na vrcholcích soudobého bádání. Avšak legitimní intelektuální elita („*periti*“, „*sublimes*“) nemusí být občansky elitářská, zaujatá primérně na svých osobních či stavovských privilegích, nevidomá k nouzi lidí ve svém okolí. Její spiritualita má svou nepominutelnou sociálně-etickou, ano občansky politickou složku. Vždycky mi imponovalo, jak někteří z nejvýraznějších profesorů naší univerzity tento význam „otázky sociální“ právě v nepřízni poměrů zdůrazňovali: myslím např. na Bernarda Bolzana a ovšem T. G. Masaryka.

Sociální otázka je ovšem mnohostranná. Jen dvojí příklad z vlastní zkušenosti. Ve vnitřním životě univerzity sem patří zvýšená pozornost těm, kdo bývali a namnoze jsou svým původem biologicky, kulturně, sociálně marginalizováni. Doby, kdy o přijetí na univerzitu rozhodoval „třídni“

(a před tím rasový) původ, jsou už bohdá za námi. Jsou ale jiné překážky, které stojí v cestě plnému uplatnění např. tělesně postižených lidí („vozičkářů“, nevidomých...) – otázka, která mne osobně silně zaměstnávala v údobí mého rektorátu.

Druhý příklad aktuality sociálně-etického podnětu se týká univerzity jako celku – konkrétně ve vztahu k „sestrám“ v zemích chronického nedostatku. Právem se evropské univerzity v posledních desetiletích soustředěně zabývají svými úkoly ve vztahu k učitelům i studentům z rozvojových zemí. Jistě, máme dost starostí doma – také v naší republice. Ale respektovat v teorii i v praxi to, že žijeme v údobí globální odpovědnosti, že solidární zájem na podmínkách méně privilegovaných kolegyň a kolegů, patří legitimně k našim akademickým povinnostem. Sama dynamika pojmu *universitas* a tím spíše: spiritualita univerzity se vzpírá každé provinciálnosti. Ostatně: dobrý a šťastný život občanské společnosti a tím i jejich odpovědných jedinců je při pohledu do budoucna sotva myslitelný bez solidárního ohledu na zájmy těch, kdo jsou doma i ve světě „tam dole“.

Nejen Sysifus

Hned na začátku jsme ve smyslu nadační listiny zdůraznili, že klasická idea univerzity je nesena důvěrou v dobrý smysl zakládané instituce. To přesvědčení má v naší preambuli zřetelně *teologické pozadí*. Není neseno programem bezvýhradného optimismu. Ten převládne až v širokém proudu novověku. Víra v nezadržitelný pokrok se prosazuje od renesance, přes osvícenství až po první půli minulého století. V průběhu posledních desetiletí, jak jsme se o tom už zmínili, byla silně otřesena.

Právě proto stojí za pozornost argumentace naší nadační listiny. V ní se člověk nepředstavuje jako svrchovaný pán všech věcí, nezaznává v něm žádné „Glory to Man in the highest! for man is the master of things“ (A. C. Swinburne). Ve dvou akcentech se zde hovoří o člověku. A oba radí k střízlivému pohledu na naše nároky. První a určující predikát, kterým se tu naše lidství kvalifikuje, je *mortalis*, smrtelný. Vědomí hranice, jež je naší existenci i našemu dílu vymezena naší konečností, patří k sebepochopení autorů našeho textu. *Memento mori* je devízou středověku. Nadto je i tvořivý člověk poznamenán náchylností ke zneužití svých možností. Lidský svět je do hloubi narušován dvojznačností, kterou beze zbytku nezvládáme. Jsme *labilis vita*, nestálá, vrtkavá existence. Tak i vrcholné lidské dílo zůstává fragmentární. Avšak v teologické motivaci středověkého realismu je i druhá stránka lidské situace. Všem navzdory smí člověk žít svůj smrtelný život v perspektivě naděje. Jak je zdůvodněna?

V našem labilním životě (*in hac labili vita*) není všechno nadarmo. Preambule vidí tento život v jeho zakotvení v nosném, všeobšáhlem horizontu smyslu. Základ tohoto horizontu je *Bůh*. Dvakrát se v našich větách objevuje jeho jméno. Na začátku, kde se založení univerzity a její předpoklad, lidská schopnost vědecky poznávat, chápe nikoli jako samozřejmost, nýbrž *ex dono Dei*, jako dobrý dar Boží. A ke konci, kde se poslední určení člověka označuje motivem lidství, stvořeného k Božím obrazu (*Deo similis*).

Jak tomu rozumět? Projektuje se tu konstrukt jakéhosi *deus ex machina*? To je strategie známá nejen z antických tragédií, nýbrž bohužel i z postoje řady teologů a zbožných lidí: Když jsou konfrontováni s neřešitelnými problémy, nasazují Boha, právě onoho *deus ex machina*. Takové počínání se však především v průběhu novověku vždy znova ukazovalo jako pochybná strategie. Věda právem nezná žádného *deus ex machina* – a ani biblická teologie by jej neměla znát. Naším úkolem je bádát *etsi deus non daretur* jak kdysi formuloval Grotius – ne aby uprostranil ateismu, nýbrž spíše aby zabránil zneužití biblického pojetí Boha ve smyslu „plniče mezer“ na mezích (často jen dočasných) v procesu lidského poznání. To poznání proniká do „tajemství kosmu“, stvoření v jeho šíři i hloubce. Stvořitel však není objektem, jehož by bylo možné předvádět v horizontu věd.

Na druhé straně však stojí za úvahu: naše vědecké operace jsou částí *universe of meaning*, všeobšáhlé souvislosti smyslu – důraz, který už od let a neúnavně zdůrazňuje ve svých úvahách Václav Havel. Jím vědecké poznání nedisponuje, ale vztahuje se k němu, „zodpovídá se“ před ním. Zde má připomínka Boží v preambuli svůj trvalý význam, jako výraz konečné odpovědnosti lidského jednání. Naše věda je přiměřená našemu lidství jen v respektu před touto odpovědností. Sny o (aspoň principiální) vědecké vševědoucnosti a všemohoucnosti jsou klamné (a sebeklamné) sny. Projekty babylonských věží s nárokem proniknout až do nebes mívají tragické důsledky a boří (i to nám ten biblický příběh jasnozřivě říká) možnost skutečné komunikace – také právě v prostoru univerzity.

Poukaz k Bohu v souvislosti s akademickou spiritualitou může pomoci přemáhat totalitní nároky ve vědě i ve společnosti, demytologizovat vědu i politiku, a hlavně: ostřit člověku přiměřené, sebekritické vědomí a svědomí vědců. Tentýž poukaz však také podpírá a zdůvodňuje střízlivou důvěru v dobrý smysl vytrvalého, střízlivého vědeckého (i pedagogického) podnikání, v dobrou věc našich univerzit.

Osobně věřím, že tato teologická perspektiva může posílit univerzitní spiritualitu i ve všedních dnech akademické práce. Každá věda, každá fakulta, zná nejen chvíle potěšitelného zdaru a zadostiučinění, nýbrž i chvíle

pochybností a troskotání – i právě fakulta teologická. A naše badatelské instituty neznají jen šťastné volání „*heureka!*“, nýbrž i povzdech marnosti a skepse: K čemu to všechno? Připomínka skutečnosti, že lidský svět není ponechán jen sám sobě, připomínka Boží, může pomoci. Zbavuje křeče a povzbuzuje. Zbavuje křeče: my lidé nejsme svrchovaní machři, poslední páni nad životem a smrtí. Bereme svou práci vážně, ne však „smrtečně“ vážně. Nemusíme si hrát na Atlanty, na jejichž ramenou spočívá veškerý osud lidstva i kosmu. Nejsme tady sami. Avšak ta připomínka zároveň povzbuzuje: Nestojíme nikdy, *ex dono Dei*, na definitivně ztracené vartě. Naše práce se neděje pod fatální sisyfovskou kletbou. Naše dílo, naše věda, univerzitní práce, není bez vyhlídky v posledu teologicky zdůvodněné naděje. *Ex dono Dei* smíme věřit v dobrý smysl svého poslání, a tedy valit ty své menší nebo větší kameny na našich fakultách a v našich institutech o pár kroků dále do vrchu. O to jde, myslím, konec konců, v otázkách univerzitní spirituality.

Je zvláštním – nikoli výsadním – úkolem teologických fakult uprostřed univerzity, připomínat životním postojem i slovy tuto spiritualitu, uloženou do základů našich *almae matres* a sdílet ji s kolegy jiných fakult a grémií. Ne jako neomylní *patres et magistri*, držitelé odvěkých klíčů, tedy poručnický či náročivě, ale také ne rozpačitě či stydlivě, nýbrž ve svobodě svého povolání a hlavně: v solidaritě s ostatními občany akademické obce, ve společné odpovědnosti a naději vědy i života.

MAXIMA PROROKOVA POSLÁNÍ: ZATVRZENÍ (IZ 6)

Jiří Hoblík

MAXIME DER PROPHETISCHEN SENDUNG (JES 6) Die vorliegende Studie versucht die bisherige moderne Erforschung des Visionsberichtes Jes 6 neu zu bewerten und mit einer grundsätzlichen Beschränkung der sog. Rückprojizierungshypothese, die oft als Ausgangspunkt für die Suche nach dem Ursprung des Textes dient, die Interpretation des Ganzen besser zu verankern. Es liegt eine ganze Reihe von Argumenten vor, die die Darstellung der außergewöhnlichen prophetischen Sendung als die Intention des Berichtes bestätigen - gegen die übliche Auffassung als eines Berufungsberichtes. Es wird auch das sehr sorgfältig aufgebaute Textgefüge beschrieben, die die Multidimensionalität Jes 6,1-11 aufweist und die dadurch einen Verarbeitungsprozess unter der Nachfolgerschaft Jesajas verrät. Doch kann man im Text auch den ursprünglichen Motiven begegnen, die Jesaja schon zur Interpretation und Artikulation der eigenen Vision aufgreifen konnte. Diese theophanische Vision wurde auch zum ersten Anstoß für den vorliegenden Bericht sowie für die Verschärfung der jesajanischen Unheilsverkündigung. In V. 9b und 11b wurde die prophetische Unheilsbotschaft zwar nicht zitiert, dennoch ist sie hier für den Bericht adaptiert und beides muß man zusammen sehen, was in der Exegese nicht geschieht. Ebenso darf man den Charakter des Visionsberichtes nicht geringerschätzen.

Mezi prorockými vyprávěními – jedno z nejpůsobivějších. Mezi biblickými texty, od nichž leckdo očekává příkladnost či povzbuzení – jeden z těch, které znovu a znovu vedou do rozpaků. A k tázání – Co znamená pro pochopení Boha, že tu Bůh (ač prostřednictvím proroka) vyvolává zatvrzelost lidu? Zároveň se však Iz 6 těší mimořádnému zájmu starozákonníků coby prioritní text knihy Izajáš, u něhož poprávu Klaus Koch upozorňuje na to, že starozákonní exegeti pojednávají Iz 6 »jako jedinou možnou vstupní bránu k pochopení proroka«.¹ K základním otázkám, kladeným nad tímto textem, patří také: Jaká je intence poslání k zatvrzení, které představuje vrchol celé zprávy? Toto tázání zůstává však jednostranné, pokud nevezme v dostatečnou patrnost v. 1–4 jako první ze tří částí celku Iz 6,1–11 (k sekundárnosti v. 12n viz dále). Dosavadní bádání se s multidimensionalitou textu neustále potýká a sotva jí činí zadost i tehdy, kdy požaduje celistvost.

¹ Koch, K., *Die Propheten I. Assyrische Zeit*, Stuttgart – Berlin – Köln. 1995, 215.

I. ZAŘAZENÍ

Základní nárys struktury. Zpráva o vidění Iz 6,1–11 sestává ze tří částí, které jsou mezi sebou provázány, a přitom má dvě ohniska: teofanii a poslání. Jejich spojení rozpíná plochu líčení do vertikality, na níž se božství Panovníka Hospodina střetává a setkává s lidstvím proroka. Strukturu Iz 6 výrazně fázuje přímé řeči s poetickými »citacemi«, jejichž mluvčími jsou nejprve serafové (v. 3), dále jeden seraf (v. 7) a poté Hospodin (v. 8a.9n. 11b) – a s nimi se střídá jako mluvčí prorok (v. 5.8b.9n.11a). Začátek zprávy o vidění je velmi stručný, obsahuje jen datování, a po něm ve v. 1–4 následuje líčení teofanie,² které obsahuje především vizuální (ve v. 3 i auditivní) prvky. Ve v. 5-7 přechází v líčení očištění prorokových rtů, jehož zahájení je vyznačeno ve v. 5 prorokovou přímou řečí a uzavřeno v 7b výkladem aktu. Líčení očištění rtů má prostředkující funkci mezi předcházející teofanií a následující audiencí u Hospodina “ tak jako očištění rtů prostředkuje Izajášovi přístup k této audienci a už sama jej zahrnuje do dění vize. Až po něm následuje rozhovor mezi Hospodinem a prorokem – v líčení audience (v. 8-11), které je zahájeno analogicky k líčení teofanie a které na ně navazuje i Hospodinovým titulem “dónáj»Panovník« (v. 8, sr. v. 1) a jako složka rozvíjející strukturu celku, která se bez předchozího dění neobejde. V první fázi tedy dominuje viděné, poté dění a nakonec, když dojde na poslání a pověření proroka (v. 8n), zůstává pouze u rozhovoru. Vše se ale odehrává v rámci vize, která při návaznosti a propojenosti segmentů líčení dostává spád vyústující v 11b ve fragmentární ohlášení soudu jako Panovníkova rozhodnutí.

Historicko-kritické poznámky. Propracovanost izajášovské zprávy³ o vidění je svědectvím o tom, že se jedná o literární dílo, nikoli o bezprostřední či brzký záznam prorokovy zkušenosti. Jsou však důvody pro to, že za zprávou skutečně stojí vposledku Izajáš.⁴

² Vzhledem k inkluzi mezi v. 1 a 5 (“dónáj) se nelze divit, že někteří spatřují césuru mezi v. 5 a 6, sr. Wildberger, H., *Jesaja 1-12, Biblischer Kommentar XI/1*, Neukirchen-Vluyn 1972, 240n. Rozhodující však je, že ve v. 4 končí líčení teofanie, sr. též Janowski, B., *Sühne als Heilgeschehen. Traditions- und Religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie*, Wissenschaftliche Monografien zum Alten und Neuen Testament 55, Neukirchen-Vluyn 2000², 123; Keel, O., *Jahwe – Visionen und Siegelkunst: eine neue Deutung der Majestätschilderungen in Jes 6, Ez 1, und 10 und Sach 4*, Stuttgarter Bibelstudien 84/85, Stuttgart 1977, 116; Schreiner, J., Zur Textgestalt von Jes 6 und 7,1–17, *Biblische Zeitschrift* 22 (1978), (92–97) 92n.

³ Sr. Schmidt, J. M., Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas (Is. VI). *Vetus Testamentum* 21 (1971), s. 68–90, 75.

Nyní vyjděme z toho, že text Iz 6,1–11 má sotva původ ve veřejném působení proroka a v souladu s tím jako nejpravděpodobnější zařazení sepsání zprávy přichází do úvahy okruh (proroků, »žáků«, bezprostředních stoupenců) kolem Izajáše.⁵ Jejím *krystalizačním jádrem je ona dvojpolovost teofanie a poslání k zatvrzení*, která na sebe poutala mimořádnou soustředěnost, s níž se Izajášův okruh zabýval prorokovým svědectvím, aby je artikuloval v písemné formě. A tak není možné dostatečně odlišit, co je Izajášovo a co je pisatelů, a splývá tu *realizující se skutečnost Izajášova poslání a její recepcce*. Mezi východiskem a retrospektivou byla spíš návaznost a provázanost než distance, a tak Iz 6,1–11 je vyprávěním, které není přímo porovnatelné s jinými prózami knihy Izajáš.

K Izajášovi samému ukazují alespoň některé – a to významné – symptomy. Ve zprávě je totiž ještě (sr. též 8,1–4 a dosti pozdní, a tedy zde irelevantní prozaickou vsuvku 21,16n) zachována ich-forma (oproti mladším textům Iz 7,1–9.10–17; 20; 36–39; ich-forma sama o sobě ale ještě není průkazná) a prorokovo já odkazuje k jeho zkušenosti v chrámu a k jeho účasti na vizi. To nemůže být beze zbytku odvoditelné ze zpětné projekce myslitelů či z reflexe dějin, na kterou mnozí moderní biblisté spoléhají (viz dále). Od nich je totiž nutno *odlišovat elementy uplatňující se již na počátku rozumění vizi a sloužící pak k artikulaci* (nelze už ovšem jít za ně a ptát se, nakolik odpovídají tomu, co Izajáš »viděl«, nicméně Izajáš je musel mít už předem k dispozici, aby viděné mohl artikulovat).⁶

V Iz 6,1–11 mezi ně patří rozhodně prvky líčení teofanie, které svědčí o Izajášově obecně předpokládané spřízněnosti se sijónskou teologií a jeruzalémským kultem.⁷ A sice: představa Hospodina jako krále s kořeny již v prastaré sijónské mytologii (k Hospodinu jako králi sr. Ž 24,7–10; 29,10;

⁴ Někteří zpochybňují jakýkoli původ u Izajáše zásadně: Ch. H. Whitley nepřilíží zdařile, sr. The Call and Mission of Isaiah, *Journal of Near Eastern Studies* 18 (1959), 38–44; dále sr. Kaiser, O., *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12, Altes Testament Deutsch* 17, Göttingen 1981⁵, 122n; Becker, U., *Jesaja - von der Botschaft zum Buch*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 178, Göttingen 1997, 79–89. Becker interpretuje původní znění jako povolání jeruzalémského proroka spásy, který měl prorokovat proti Aramu a Izraeli – ovšem za tu cenu, že tento pokus určit jádro knihy izoluje Iz 6 vůči širšímu izajášovskému kontextu, sr. zvl. s. 89–94.

⁵ Sr. též Hardmeier, Chr., *Jesajas Verkündigungsabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag in Jes 6*, in: Jeremias, J. – Peritt, L. (vyd.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn (1981), (235–252) 238. S Izajášovým autorstvím počítá ještě Knierim, R., *The Vocation of Isaiah, Vetus Testamentum* 18 (1968), (47–68) 47n a p. 1–3.

⁶ Sr. Holm, N. G., *Úvod do psychologie náboženství*, Praha 1998, 40–42.

⁷ K věci sr. Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels, I–II.*, Altes Testament Deutsch. Ergänzungsreihe 8/1–2, Göttingen 1992, 190–212; Janowski, B., *Keruben und Zion. Thesen*

47,3.7n; 48,3; 68,25; 95,3; 98,6; 99,4);⁸ v trishagionu – zde však v citátu z chrámové liturgie⁹ – v. 3 pak: Izajášem oblíbený výraz *yhvh s'ebá'ót* »Hospodin zástupů« (sr. Iz 1,9.24; 3,1.15; 5,7.9.16.24 aj.); predikace *qádōš* »svatý«, která odpovídá Izajášovu »Svatý Izraele« (ke *q'édōš jisrá'él* sr. Iz 1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 30,11.12.15; 31,1; 37,23 a dále Jr 50,29; 2 Kr 19,22; Ž 71,22; celkem 24 starozákonních dokladů z 30 se nachází v knize Izajáš); *kábód* »sláva« (sr. Iz 3,8; 24,3) jako původně výraz pro úctu nebeskému králi (Ž 29,1–3.9; 19,2), zde se vztahující k moci, která se rozprostírá po celé zemi. Dále jsou tu (i při všech analogiích) singulární průvodní jevy vyvolané hlasem serafů a také líčení toho, jak prorok seznává akutní ohroženost smrtí a posléze přijímá smíření, prezentované způsobem z tradice přímo neodvoditelným.¹⁰ S těmito prvky líčení vize stojí a padá, netvoří jejich pouhou kombinaci, ale s jejich pomocí chce artikulovat aktuální a mocnou Hospodinovu přítomnost, kterou prorok zakouší.¹¹ Konečně musíme přihlížet i k různým spřízněnostem s Izajášovými slovy mimo Iz 6,1–11 (Iz 1,3^{12.5}; 5,11–13; 8,14;¹³ 28,11n*; 29,9n; 32,3n; sr. 29,18.24).¹⁴

zur Entstehung der Zionstradition, in: Daniels, D. R. (vyd.), *Ernten, was man sät*, Neukirchen-Vluyn 1991, 231–264; Schmidt, W. H., *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1996, 193–247.287–301.

⁸ Sr. Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels I.*, 200–205; Müller, H.-P., *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 109, Berlin 1969, 38–49.86–101; Schmidt, W. H., *Alttestamentlicher Glaube*, 204–212; týž, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königspredikation Jahwes, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 80, Berlin 1966², 74nn.

⁹ Sr. Jiř Hartenstein, F., *Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der jerusalemer Kulturtradition*, Wissenschaftliche Monografien zum Alten und Neuen Testament 75, Neukirchen-Vluyn 1997 (202), 692; Steck, O. H., *Bemerkungen zu Jesaja 6, Biblische Zeitschrift* 16 (1972), (188–206) 154 p. 17. Tento původ ještě více znejistuje klasifikaci v. 3b jako »soudní doxologie«, sr. p. 39. Izajáš sám ve svých slovech užívá *q'édōš jisrá'él* vždy v souvislosti se soudem, nejčastěji pak tam, kde vznášá obvinění z odmítnutí Hospodinova nároku (1,4; 5,19[.24]; 30,11.12.15; 31,1; sr. *miqdáš* v ohlášení soudu 8,14). To však o významu trishagionu ještě rozhodovat nemusí.

¹⁰ Sr. Janowski, B., *Sühne als Heilsgeschehen*, 127.

¹¹ Sr. Bartel, J., *Prophetenwort und Geschichte*, Forschungen zum Alten Testament 19, Tübingen 1997, 97.

¹² Podle W. Wernera, se tu jedná o oslabení pověření k zatvrzení: neslyšení je coby nechtění slyšet ze strany Izraele snesitelnější, sr. Vom Prophetenwort zur Prophetentheologie: ein redaktionskritischer Versuch zu Jes 6,1–8,18, *Biblische Zeitschrift* 29 (1985), (1–30), 28. W. H. Schmidt slovo připisuje pozdnímu Izajášovi, sr. Die Einheit der Verkündigung Jesajas. Versuch einer Zusammenschau, *Evangelische Theologie* 37 (1977), 260–272 = in: týž, *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens, sv. 1, Hermeneutik und Methodik, Pentateuch und Prophetie* (vyd. Graupner, A., Delkurt, H., Ernst, A. B.), Neukirchen-Vluyn 1995, (141–153), 147n. U. Becker musí 1,2n vzhledem ke svému zařazení Iz 6 klást do poexilní doby, sr. *Jesaja...*, 77.

Takže vcelku viděno není důvod popírat, že zpráva pramení u Izajáše. V Iz 6,1–11 Izajášův okruh zapsal to, co od proroka slyšel, a to tak, jak tomu porozuměl. Již pro tento okruh mohl Iz 6,1–11 hrát natolik významnou úlohu, že byl předmětem opakované pozornosti jako *erbovní svědectví* o Izajášovi, na jehož poslání mají i ostatní určitý podíl.

Pokud byl skutečně učiněn zásah do v. 5 a pokud byl doplněn (touž rukou) v. 10, tak nejspíš ještě v této souvislosti. Nad těmito dvěma místy visí otazník: v prorokově reakci na zjevení ve v. 5 je prorokovo »běda mi« (*'ój-lí*) zdůvodněno a toto zdůvodnění je pak trojmo dále rozvedeno. Zde se nabízí vyzávorkovat třetí řádek (*úbtók 'am-^lmé' s^pátajim ánókí jóšeb*) »a bydlím uprostřed lidu nečistých rtů«, u něhož *U. Becker* poukazuje na to, že vidění Hospodina se může vztahovat na nečistotu vlastních rtů, ne lidu, a že LXX namísto třetího hebrejského *kí* má spojku *kai* (pozn. LXX je v podání našeho textu dosti nespolehlivá) a připisuje doplněk téže ruce jako v. 9 a 11.¹⁵ Vedle toho je nápadné, že lid jinak ve v. 1–7 nehraje vůbec žádnou úlohu¹⁶ « také 5ab působí jako spojovník s v. 8–11. Výzvy k zatvrzení ve v. 10 jsou rovněž předmětem dohadů, zejména vzhledem k dílčímu překrývání s 9b.¹⁷ Přitom v. 10 syntetizuje poslání 9a s poselstvím 9b, aby zásadněji podtrhl důsledky zatvrzení. A když v. 10 začíná imperativními výzvami prorokovi, je to velmi organické,¹⁸ protože takto navazuje na 9a. Jistoty nad vyzávorkováním v. 10 a s ním souvisejícího 5ab sice neopadávají, ale pro interpretaci Iz 6,1–11 nejsou rozhodující.¹⁹

¹³ *J. M. Schmidt* upozorňuje, že oproti Iz 6 je tu moment zatvrzení zmírněn. Není tu tak jednoznačně vysloven vztah k prorockému poslání a příčiny zatvrzení jsou (podobně jako v 30,8nn) zřetelněji přisouzeny Izraeli, sr. *Gedanken...*, 88.

¹⁴ *R. Kilian* poté, co vyzávorkoval slova u Protoizajáše, která mluví o obratu, pozůstatku či Sijónu, prohlásil dokonce, že u Izajáše není nic, co by nebylo od počátku slučitelné s jeho posláním k zatvrzení, sr. *Jesaja 1–39*, Erträge der Forschung 200, Darmstadt 1983, 130. To je ovšem přehnané tvrzení, které je vhodné leda k podpoře pojetí Iz 6 jako zprávy o povolání.

¹⁵ *Becker, U.*, *Jesaja...*, 88.

¹⁶ *Sr. Hardmeier, Chr.*, *Jesajas Verkündigungsabsicht...*, 241n.

¹⁷ Tak v lecčems diskutabilní příspěvek: *Schreiner, J.*, Segen für die Völker. Hrsg. von Erich Zenger zum 65. Geburtstag des Autors, *Gesammelte Schriften zur Entstehung und Theologie des Alten Testaments I*, Würzburg 1987, 67; sr. *Höffken, P.*, *Das Buch Jesaja. Kapitel 1–39*, Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament 18, sv. 1, Stuttgart 1993, 78–80; *Niehr, H.*, Zur Intention von Jes 6,1–9, *Biblische Notizen 21* (1983), 59–65. K posledním třem slovům jako dodatku sr. *Hardmeier Chr.*, *Jesajas Verkündigungsabsicht...*, 243 s p. 43. *Hardmeier* protestuje přitom proti *Schreinerovu* názoru na ostatní část v. 10 jako na dubletu v. 9b.

¹⁸ Tak i *Hardmeier, Chr.*, *Jesajas Verkündigungsabsicht...*, 243.

¹⁹ K tomu ještě dodejme, že ve v. 10 druhý příkaz prorokovi: *w^e'áznaw hakkéd* »jeho uši zatěžkej« připomíná jahvistické vyprávění o zatvrzení faraóna. Ke *k-b-d* q. Ex 9,7 hi.

Jinak se to ale má již s v. 12.13ba/13bb jako exilním a poexilním interpretačním doplňkem. Ačkoli i v novější době byl Iz 6 připisován jako celek Izajášovi (příčemž *G. Fohrer* pokládal v. 12n za Izajášovu hrozbu z druhého či posledního Izajášova období),²⁰ širší a pevnější konsens panuje v posouzení v. 12n jako dodatku.²¹ Již *Bernhard Duhm* upozornil na to, že doplňují motiv deportace do exilu,²² který předtím, ve v. 11, není přítomen, a k tomu se přidávají další argumenty: nyní nemluví Hospodin v 1. o sobě, ale je řeč o něm ve 3. os.; i z hlediska žánru tu začíná něco nového.²³ *Wolfgang Werner* zase upozornil na obdobně zdrženlivou naději v 8,16nn a motiv exilu v redakčních partiích slova o soudu 8,12–15.²⁴ Tím je césura mezi v. 1–11 a 12n jasná. Navíc však je 13bb podle některých ještě pozdějším dodatkem oproti v. 12–13ba,²⁵ vnášejícím myšlenku pozůstatku lidu.²⁶ *Hans Barth* předpokládá jako argument návaznost na heslo *massebet* (13ba), diferencující sufixaci a především charakter příslibu spásy, který vše předchozí zásadně přeznačuje.²⁷ Pokud se skrze tyto dvě interpretace díváme nazpět na v. 1–11, vidíme, že poměrně konsekventně domýšlejí zprávu o vidění do mnohem pozdější doby, a to na rozdíl od Septuaginty, která svým překladem v. 9n neutralizovala. Ani my nemůžeme závěrečnou nadějí Izajášovo poslání přímo oslabovat.

8,11.28; 9,34; 10,1; sr. nomen 7,14. Ke *q-š-h* hi. sr. Ex 7,3; 13,15; (sr. Iz 8,21). Proti literární závislosti poprávu namítl *W. Werner*, že v knize Exodus Hospodin zatvrzuje reprezentanta cizí moci, sr. *Vom Prophetenwort...*, 28, a *U. Becker* poukázal na rozdíl spočívající v tom, že zatvrzení v knize Exodus se zakládá na vlastní faraónově svévoli, sr. *Jesaja...*, 85.

²⁰ *G. Fohrer* pokládal v. 12n za Izajášovu hrozbu z druhého či posledního Izajášova období, sr. *Das Buch Jesaja I*, Kapitel 1-23, Zürcher Bibelkommentare, Curych aj. 1966², 103; sr. *Jenni, E.*, *Jesajas Berufung in der neueren Forschung*, *Theologische Zeitschrift 15* (1959), (321–339) 330.

²¹ *Sr. Werner, W.*, *Vom Prophetenwort...*, 25.

²² *Sr. Barth, H.*, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 48, Neukirchen-Vluyn 1977, 196; *Bartel, J.*, *Prophetenwort...*, 117; *Duhm, B.*, *Das Buch Jesaja*, Handkommentar zum Alten Testament 3/1, Göttingen 1922⁴, 69; *Marti, K.*, *Das Buch Jesaja*, Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 10, 1900, 68n; *Wildberger, H.*, *Jesaja 1–12*, 241.

²³ *Schmidt, H.*, *Die großen Propheten übersetzt und erklärt*, Schriften des Alten Testaments in Auswahl 2,2, Göttingen 1923², 32.

²⁴ *Werner, W.*, *Vom Prophetenwort...* *Sr. Barth, H.*, *Die Jesaja-Worte...* 195.

²⁵ *Becker, U.*, *Jesajaforschung (Jes 1–39)*, *Theologische Rundschau 64* (1999), (1–37). 117–152) 52n; *Fohrer, G.*, *Das Buch Jesaja I*, 103 p. 43; *Kaiser, O.*, *Das Buch des Propheten Jesaja*, 167; *Marti, K.*, *Das Buch Jesaja*, 68n; aj.

²⁶ *Bartel, J.*, *Prophetenwort...*, 117.

²⁷ *Barth, H.*, *Die Jesaja-Worte...*, 195n.

K datování. Pro časové zařazení Iz 6 je určující, zda text pokládáme za zprávu o povolání či za zprávu o poslání, jak stanovíme její vztah k dějinám, jak vymezíme dobu Izajášova působení (o tom všem v.d.), někdy i redakčně-kritická hlediska. O. Kaiser zprávu zařadil dvě století po Izajášově působení, protože usoudil, že pochopení prorockého úřadu, v němž je prorok tím, kdo volá po rozhodnutí, podstatně odpovídá deuteronomistickému obrazu proroka²⁸ – což ve skutečnosti nelze prokázat. Mimoto vzhledem již k dodatkům ve v. 12n nelze držet exilní či snad poexilní datování. Blíže skutečnosti budou tedy návrhy, které si udržují vazbu k Izajášovi: Hans Wildberger, který Iz 6 považuje za zprávu o povolání, její zapsání neklade do počátku Izajášova působení, ale se zdrženlivostí až za události roku –733/2.²⁹ Přesto však zapsání nelze striktně datovat (ještě za Izajášova života?). Vzhledem k tomu, že se nejedná o iniciační vizi (v.d.), zasazení na počátek Izajášova působení je vyloučen, ač se tím prodlužuje doba prorokova působení směrem nazpět (do doby krále Uzijáše).³⁰

II. VÝKLADOVÉ POZNÁMKY

1–4 Líčení teofanie. Líčení teofanie, jež je lokalizovaná do chrámu a jíž je prorok svědkem, je důvodem, proč mluvit u Iz 6 o *teofanické vizi* (k teofanii na posvátném místě sr. např. Gn 28,11nn; 1 S 3,1nn; v případě Ez 1 není známky o tom, že by se vize odehrávala na posvátném místě, ač literárně navazuje na Iz 6). Obsah vize je na začátku podán jako statický obraz (v. 1n), pak ale získává dynamiku (sr. tři verba finita ve v. 2b). Dostává svůj děj, který je konstitutivním elementem celého významu vize, ale nesmí být přímo ztotožňován s tím, co Izajáš osobně zakusil. Na začátku Izajáš vidí Panovníka (v. 1), resp. scénu v chrámu, která se dostává do pohybu zpěvem serafů (v. 3) až po otřesení prahů a dým (v. 4). Teprve poté do děje ve v. 5 vstupuje sám prorok.

1aa Časový údaj. Úvodní datování udává rok smrti judského krále Uzijáše/Azarjáše (–773 až –736). A zároveň do vrcholné fáze expanzivní vlády asyrského Tiglat-pilesera III. (–745 až –727). Uzijášova smrt přišla

²⁸ Kaiser, O., *Das Buch des Propheten Jesaja*, 122n. Již C. F. Whitley se domníval, že Iz 6 od poexilního spisovatele, sr. *The Call and Mission of Isaiah*, 38–48. Proti Kaiserovu tvrzení sr. Werner, W., *Vom Prophetenwort...*, 27–29.

²⁹ Wildberger, H., *Jesaja 1–12*, 241. Podobně Knierim, R., *The Vocation of Isaiah*, 64: na konci prvního období, rozuměme: kolem 733/2.

³⁰ Sr. Milgrom, J., *Did Isaiah Prophesy during the Reign of Uzziah?*, *Vetus Testamentum* 14 (1964), (164–82) 172nn; Koch, K., *Die Propheten I.*, 221.

po Tiglat-pileserově úspěšném zásahu do střední Sýrie –738, kde Asyřan porazil koalici aramejských států, anektoval velkou část hamatského státu a u řady dalších, mj. fénických vládců vyvolal respekt, že obdržel od nich výpalné. V době kolem smrti krále, jehož vláda se vyznačovala stabilitou, muselo tedy celé Judsko cítit hrozbu ve vzduchu. Máme proto vnímat Iz 6 jako text do pohnuté situace otřesených nadějí v budoucím? Jakou roli přitom hrály naděje vkládané do dosud spoluregenta a nyní nového krále Jótama? Zdá se, že prorokovo poslání mělo přinést troufalý průlom do obecného mínění a nálad, radikalizaci vlastního prorokování.³¹

1ab–4 Teofanie. Po počátečním časovém zařazení začíná líčení obsahu vize: *wá'er'eh 'et-'dónáj jóšéb 'al-kissé' rám w'niššá'* viděl jsem Panovníka sedícího na vysokém a vyvýšeném trůnu.³² Prorok stojí již v chrámu a vidí trůnícího Panovníka – ale chrám zmiňuje teprve poté. Pro dění teofanie je signifikantní heslo »naplňování« (m-l-'): V první scéně (v. 1) chrám *naplňuje* jen lem Panovníkova roucha, takže perspektiva vidění dalece přesahuje chrámový prostor. Trishagion ve v. 3 opěvuje svatou přítomnost (*kábód*), která *naplňuje* celou zemi (sr. Ž 72,19 a též Abk 3,3), pro niž je chrám jen středem. Po doxologii serafů se ale vracíme ve v. 4 zpátky do chrámu, kde se jejím důsledkem chrám (nyní *bét* oproti *hékál* ve v. 1) třese a *naplňuje* se tentokrát dýmem (*'ášán*) namísto lemu roucha.

Královský majestát transcendentního Hospodina. Hospodinovu vyvýšenost artikuluje hned ve v. 1 sdělení o jeho trůnění *'al-kissé' rám w'niššá'* »na vysokém a vyvýšeném trůnu« (K tomu sr. ohlášení Hospodinova dne ve 2,12, kdy Hospodin zakročí proti pýše: *'al kól-gé'eh wárám w' al kól-niššá'* »proti všemu pyšnému, vysokému a vyvýšenému« ve v. 14.). Ale i když po úvodním datování mluví prohlašuje *wá'er'eh 'et-'dónáj* »viděl jsem Panovníka«, popisu Panovníka se programově vyhýbá: upozorňuje na jeho trůnění a na to, že lem jeho roucha³³ naplňoval chrám. Ostatní tři verše jsou pak soustředěny na serafy, na jejich zpěv a na důsledky zpěvu.

To, že Hospodin ve vizi trůní v jeruzalémském chrámu (sr. 8,18), těsně koresponduje s jeho nebeským trůněním:³⁴ jeho trůnění přesahuje zemské

³¹ O. H. Steck naproti tomu upírá souvislosti s Uzijášem význam, sr. *Bemerkungen...*, 205.

³² Podobná formulace je v 1 Kr 22,19aa a ve vizi asyrského korunního prince, v níž vystupuje bůh Nergal, z doby kolem –670, sr. von Soden, W., *Die Unterweltvision eines assyrischen Kronprinzen*, *Zeitschrift für Assyriologie XIII* (1936), 1–31.

³³ *šúl* zmiňují Ex 28,33.34; 39,24.25.26 jako vyzdobenou část kněžského roucha. K diskusi sr. Keel, O., *Jahwe – Visionen...*, 62–69.

³⁴ Sr. Metzger, M., *Himmliche und Irdische Wohnstatt Jahwes*, *Ugarit Forschungen* 2 (1970), (139–158), 145.

dimenze, takže trůnění v Jeruzalémě je ve vidění identické s nebeským: Co Izajáš viděl v chrámu na vlastní oči, to v jeho očích přesahovalo do nebes – a nejvyšší horizont jako by se v jeho líčení ztrácel. Ale přitom serafové, toto Hospodinovo nebeské dvořanstvo, jsou podle v. 1 shromáždění »nad« (! *mimma'al*) Hospodinem; ti pak také ve v. 3 artikulují horizontální rozprostraněnost Hospodinovy *kábód* »slávy«. ³⁵ Jak uvádí *Othomar Keel*: »Prorok zakouší jinak skrytou Hospodinovu přítomnost v jeruzalémské svatyni jako přítomnost těžce intenzivní podoby, která přísluší nezahalené nebeské svatosti.« ³⁶ Potenciální aspekt soudu je v této teofanii neredukovatelný (sr. též Iz 3,8, kde je řeč o Hospodinově slávě v obvinění Jeruzaléma a Judska), ³⁷ ale o soudní vizi jako ve v. 1–4, jak se o to pokusil *Rolf Knierim* a po něm *Odil Hannes Steck* a *Friedhelm Hartenstein*, ³⁸ mluvit nelze. Hospodin se tu nezjevuje přímo jako soudce, ³⁹ nýbrž jako *panovník*, který je rovněž soudcem.

2–4 Serafové. Serafové jsou součástí viděného v neuvedeném počtu. Avšak uvádí se, že mají šest křídel (v. 2) ⁴⁰ a navíc ruce (v. 6). Křídla slouží serafům k tomu, aby si jimi zakrývali tvář a ohanbí a aby létali. Tvář (v. 1) a ruce dodávají serafům lidské rysy, nicméně jejich podoba je zoomorfní: V Iz 30,6 je *sáráp* létající pouštní zvíře, zřejmě nebezpečné svou ohnivostí (verbum *ś-r-p q.* = »pálit, hořet«), známé rovněž z Nu 21,6 jako kousavé (nikoli plamenometné) nástroje Hospodinova hněvu, jejichž obraz doplňuje Nu 21,8 o jejich ambivalenci. Serafové představují jeden z typů smíšených bytostí, ⁴¹ okřídlených ohnivých hadů s lidským hlasem, ikono-

³⁵ Sr. Hartenstein, F., *Unzugänglichkeit Gottes...*, 22n.

³⁶ Keel, O., *Jahwe – Visionen...*, 54.

³⁷ Nikoli jen »přítomnost intenzivní podoby, která přísluší nezakryté nebeské Hospodinově svatosti«, tak Janowski, B., *Sühne als Heiligeschehen*, 124n.

³⁸ Knierim, R., *The Vocation of Isaiah*, 47. Sr. též p. 39.

³⁹ Proto hledat v teofanii na každém kroku aspekt soudu je přehnané, jak to činí *F. Hartenstein*, když v. 3 označuje jako »soudní doxologii«, sr. *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum*, 204 (v návaznosti na *R. Knierima*, sr. *The Vocation of Isaiah*, 56–59). Hospodinova svatost a specifický význam této svatosti se nevyklučují, ale druhé vychází z prvního (sr. naproti tomu *ibid.*, 197n). *O. Keel* tvrdí téměř opak: není jasné, zda vůbec vize směřuje k ohlášení soudu – stejně dobře mohlo následovat poselství o spáse, sr. *Jahwe – Visionen*, 54n p. 43; sr. též Bartel, J., *Prophetenwort...*, 102n. *O. H. Steck* poukazuje na horizont zjevení Hospodina zaměřeného proti nepřítelům, sr. *Bemerkungen zu Jesaja 6*, 195 p. 22 – kdo však tito nepřítelé jsou? K polemice s touto tezí sr. *Hardmeier*, Chr., *Jesajas Verkündigungssabsicht...*, 241; *Jeremias*, J., *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Wissenschaftliche Monografien zum Alten und Neuen Testament 10, Neukirchen 1977², 71n.173.

⁴⁰ 2 × *šéš kenápajim* »šest křídel« má podle *C. Brockelmann*a distributivní význam, sr. *Hebräische Syntax*, Neukirchen 1956 § 87.

graficky doložený v Egyptě, Kenaanu i Mezopotámii: Tutanchamónův trůn byl takto obklopen čtyřkřídlymi serafy, kteří chrtili oheň na nepřátele. ⁴² Je to jen náhoda, že jedna z těchto *ohnivých* bytostí očistila ve v. 6 Izajášovy rty *žhavým* uhlíkem (LXX: *anthrax* = »uhlí, žhavý uhlík«, sr. Lv 16,12)?

3 Trishagion. Teprve ve v. 3 se začínáme dozvídat, jaký význam má stráž serafů u Hospodinova trůnu: provolávání či zpěv (*q-r-’ pi.* ve frekventativním významu) ⁴³ liturgického trishagionu, který se objevuje jen zde (když odhlédneme od nepřímé paralely Ž 99,3.6.9). A spolu s adorací Hospodinovy svatosti a svrchované moci dostává svůj výraz *horizontální dimenze* Hospodinova zjevení, alespoň nepřímo korespondující s předpokladem prorockých slov, že Hospodin disponuje účinnou mocí nad celou zemí (k důsledkům v naší souvislosti sr. 11b!).

4 Zemětřesení a dým. Hlas serafů vyvolává průvodní jevy teofanie, jimiž je zemětřesení ⁴⁴ (sr. Ex 19,18; Sd 5,4; Ž 18,8; 68,9; 75,4 aj.) a dým (sr. Gn 15,17; Ex 19,18; 20,18; Ž 18,9 aj.), které se ale vynořují na rozdíl od jiných líčení teofanie nikoli ve spojitosti s horou, nýbrž v chrámu (ač na Sijónu). ⁴⁵ O podobě a povaze těchto jevů se také nic nedozvídáme. Líčení teofanie se zde uzavírá, což je patrné již na tom, že po narativní větě s verbem *n-w-’ q.* »třást se, chvět se, pohnout se« s punktuálním významem následuje nominální věta.

5–7 Líčení očištění rtů. Druhý úsek zprávy Iz 6 navazuje na předchozí přímo reakcí proroka jako svědka teofanie. Propojení obou částí je patrné na tom, že ve v. 5 se znovu – po v. 1 – vrací prorokovo já a rovněž *ki’et-hammelek jhvh s’bá’ót rá’ú’ énáj* odkazuje zpět na v. 1. Děj se nyní odehrává mezi serafy a prorokem, stále však v chrámu (sr. *mizbē^{ah}* ve v. 6). Prorok pak zůstává na scéně až do v. 11.

5 Prorokovo zděšení. Ve v. 5 prorok reaguje na teofanii bědovným zvoláním: *’ój lí kí-nidmētí*. Většina starozákonních dokladů *’ój s* (*l^e* + sufix)

⁴¹ Sr. Schoors, A., *Isaiah, the Minister of Royal Anointment?*, in: Brongers, H. aj. (vyd.) *Instruction and Interpretation. Studies in Hebrew Language, Palestinian Archeology and Biblical Exegesis; Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference Held at Louvain, 1976*, Oudtestamentische Studiën 20, Leiden 1977, (85–107) 97.

⁴² Joines, K.R., *Winged Serpents in Isaiah’s Inaugural Vision*, *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), 410–415. K ambivalentnímu charakteru serafů sr. Savignac, J., *Les Seraphim, Vetus Testamentum* 22 (1972), 320–325.

⁴³ Sr. Gesenius, W. – Kautzsch, E., *Hebräische Grammatik*, Lipsko 1909²⁸ (dále: G.-K.) § 101,4b; Müller, H.-P., *Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kapitel VI 1–VIII,18, Vetus Testamentum. Supplement* 26, Leiden 1974, (25–54) 27.

⁴⁴ Význam *’ammá* je nejistý. *H. Wildberger* navrhuje »čepy« (prahů), sr. *Jesaja 1–12*, 232.

⁴⁵ Sr. Keel, O., *Jahwe – Visionen...*, 125.

a odůvodněním je spojena se zničením, zkázou a smrtí, popř. přímo s ohlášením soudu či teofanií směřující k soudu⁴⁶ (sr. Nu 21,29; 24,23; Jr 4,13.31; 48,46 aj.), přitom zde odráží zděšení před hrozící blízkou pohromou.⁴⁷ Ve zdůvodnění zvolání se nabízejí dva alternativní překlady *nidmētī*, z nichž první je nejbližší bědovnému zvolání: »Jsem ztracen!« (*d-m-h* ni. = »zahynout, zničit«, sr. 10,7; 15,1; Jr 14,17).⁴⁸ Podle *U. Beckera* je tato varianta vhodná vzhledem k prorokově nečistotě.⁴⁹ Překlad »Jsem utišen« (kořen *d-m-m*), tj. z bázně před Svatým a ze strachu z nečistoty rtů, má zase svědky ve starých překladech (Aq., Theod., Symm., V; sr. 1QpAbk 10 ve vztahu k Abk 1,13).⁵⁰ Spíše než vztahovat k úkolu proroka jako božího mluvčího,⁵¹ se nabízí výklad ve smyslu »být vydán smrti«. ⁵² Ale tím jsou oba výklady zaměnitelné i co do významu.

Mysterium tremendum a nečistota rtů. Klasifikace Iz 6 jako zprávy o povolání (k věci v.d.) svádí k chápání prorokova zvolání ve smyslu prorokovy námitky,⁵³ která je pro tyto zprávy formálním příznakem (sr. Ex 3,11; Sd 6,15; Jr 1,6),⁵⁴ nicméně prorok tu nereaguje na povolání, nýbrž na zjevení Hospodina. (I když ve v. 5 nejprve poukazuje na vlastní nečistotu a až nakonec na vidění Hospodina – s mimořádným důrazem na božském titulu *hammelek jhvh s'ba'ot*, odkazujícím zpět k trůnícímu Hospodinu ve v. 1). Nemá ani smysl se rozhodovat mezi alternativami: zda prorok byl zděšen ze setkání se svatostí anebo z vlastní nečistoty. *Izajáš je konfron-*

⁴⁶ Sr. Baumann, A., čl. *d-m-h (dmm) dwm*, ThWAT II, Stuttgart – Berlin – Kolín n. R. 1977 (277–283) 281. Pro *G. Wankeho* vyjadřuje v Iz 6 zděšení před blízkou pohromou, sr. *hōj* und *'ōj*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 78 (1966), (215–218), 216n.

⁴⁷ Sr. Wanke, G., tamt.

⁴⁸ Hardmeier, Chr., *Jesajas Verkündigungsabsicht*, 241; Jenni, E., *Jesajas Berufung...*, 322.

⁴⁹ Becker, U., *Jesaja...*, 88n. Sr. též Kaiser, O., *Das Buch des Propheten Jesaja*, 130 s p. 60; Wildberger, H., *Jesaja 1–12*, 231.

⁵⁰ Jenni E., *Jesajas Berufung in der neueren Forschung*, 322; sr. již Köhler, L., *Kleine Lichten: fünfzig Bibelstellen*, Curych 1945, 32–34; Watts, J. D. W., *Isaiah 1–33* [CD-ROM], World Biblical Commentary 24, Dallas/Tex 1998. Podle *G. Y. Glazova* musí pak seraf ústa otevřít, sr. *The Brindling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 311*, Sheffield 2001, 134–136. *A. Zeron* utišení vztahuje k Uzijášovu malomocenství, sr. *Die Anmassung des Königs Usia im Lichte von Jesajas Berufung: zu 2 Chr. 26:16–22 und Jes. 6:1ff*, *Theologische Zeitschrift* 33 (1977) 65–68.

⁵¹ Tak Becker, U., *Jesaja...*, 88.

⁵² Janowski, B., *Sühne als Heilsgeschehen*, 126.

⁵³ Tak např. Habel, N., *The Form and Significance of the Call Narratives*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 77 (1965), (297–323) 315.

⁵⁴ Sr. Richter, W., *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament* 101, Göttingen 1970, 136nn.

⁵⁵ Sr. Fohrer, G., *Das Buch Jesaja I*, 98.

tován s Hospodinovou svatostí (sr. Ex 3,6; Sd 6,22n; 13,22) – a z toho vyplývá základ jeho zděšení i z vlastní nečistoty, která volá po až smrtelných důsledcích (nečisté rty diskvalifikují celého člověka).⁵⁵ Jako reakce na zjevení je takové zděšení neobvyklé. Teprve po odstranění nečistoty bude prorok smět být přijat k audienci u Hospodina – a rovněž to je specifikem Iz 6 oproti jiným analogiím komunikace člověka s Hospodinem (sr. Ex 3,4n; 1 S 3; Jr 1,4nn).

Jak se tedy *vidění* Panovníka dostává do konfliktu s nečistotou rtů? Do chrámového prostoru neměl přístup podle Ž 15 a 24,3n člověk s etickými závadami, které jsou v těchto žalmech vypočítány. Na otázku, čím nečisté byly Izajášovy rty, by se chtělo odpovědět s odkazem na Ž 15,4, kde se zapovídá pomlouvající jazyk,⁵⁶ nebo na zákaz křivopřísežnictví v Ž 24,4. Výklad tu naráží na své (doufejme, že prozatímní) meze, protože očištění ve v. 5 není kultickým úkonem a Izajáš svou nečistotu zjišťuje až na půdě chrámu, tedy knězem neprohlášen za nečistého a jakoby prve nevědom si toho. Proto je lepší zdrženlivost u hledání bezprostředního vysvětlení příčinami kultické nečistoty. Izajáš konečně není očištěn, aby byl kulticky způsobilý, nýbrž kvůli mimořádnému přístupu proroka k audienci u Hospodina, které dosud nebyl práv (k přenesenému významu *t-m-*' ni. »znečistit se« sr. Oz 5,3; 6,10; *t-m-*' hitp. »znečistit se« Oz 9,4).

6n Očištění rtů. Byla podniknuta řada pokusů o nalezení souvislosti očištění rtů se staroorientálními kulty, zejména s očišťovacími rity. Nejbližše ke srovnání se zdají být mezopotámští kněží (*b-~rf*), kteří se na přijímání věštby připravovali omytím, oblečením čistého šatu, pomazáním olejem a očištěním rtů cedrovým dřevem, moukou a jinými očištnými substancemi.⁵⁷ *V. A. Hurowitz* srovnání vede ad absurdum, když se domnívá, že i hebrejští proroci si očišťovali rty.⁵⁸ Nábožensko-dějinně je souvislost s Iz 6 sice pochopitelná, avšak očištění Izajášových rtů není akt kultický, ač se odehrává v chrámu a uhlík je vzat s oltáře. Odehrává se především stále v rámci vize a její líčení neskýtá popis reálného děje, nýbrž symboly.

8–11 Líčení audience. Třetí úsek zprávy o vidění začíná analogicky jako líčení teofanie: *wá'ešma' 'et-qól 'a dónáj* »a slyšel jsem Panovníkův

⁵⁶ *H. Wildberger* spojuje nečistotu se lží a pomluvou – s tím však, že nelze vysvětlit, v čem konkrétněji provinění spočívá, sr. *Jesaja 1–12*, 251n. Sr. *Hurowitz, V.A., Isaiah's Impure Lips and Their Purification in Light of Accadian Sources*, *Hebrew Union College Annual* 60 (1990), (39–89) 45 p. 17.

⁵⁷ Lindblom, J., *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962, 186.

⁵⁸ *Hurowitz, V. A., Isaiah's Impure Lips...*, 73–76.

hlas«. Na rozdíl od v. 1-4 se soustředí jen na auditivní a na rozdíl i od v. 5-7 tu Izajáš komunikuje přímo s Hospodinem. Poslání je předem dáno, ale doposud prorokovi skryto, a tak prorok, který se prve zděsil nad svou nečistotou, dochází nakonec ještě (ve v. 11) na pokraj nářku nad příští zkárou. Motiv poslání sám se omezuje na v. 8-10 a je rozvinut v těchto krocích: poslání (sr. *š-l-h* q. »poslat« 2× ve v. 8) jako jítí »kvůli Hospodinu« (*jélek lánú* 8b) a jako jítí a mluvení k lidu (*lék w^eá'martá lá'ám hazzé* 9a). Pečlivá volba formulací rozvíjejících *š-l-h* q. prozrazuje soustředěnost na prorokovo poslání. Obsah prorockých slov spojených s tímto posláním je načrtnut v 11b (a pohříchu jako takový exegety opomíjen), k němuž postupně vše směřuje: od pověření (9a) přes zacílení prorocké promluvy (9b), s jejím významem (10a) a přímými důsledky (10b) až po završení soudu (11b).

Když se Izajáš ocitá na audienci u Hospodina – Krále, vychází najevo, proč mu byly očištěny rty: Má stupidizovat »tento lid« prostřednictvím svého prorockého působení. Sám viděl a slyšel Panovníka, intenci vize může ale porozumět teprve po očištění při audienci před Hospodinem – zato »lid« nemá vidět, slyšet ani rozumět (podobně evangelium podle Marka 4,11n vykládá řeč v podobenstvích v návaznosti na Iz 6,9n jako řeč výlučně pro pochopení učedníků, oproti zatvrzení lidu). Co Izajáš chápe ve své individuální zkušenosti prorocké inspirace, to »tento lid« stojící vně pochopit nemůže a nemá. A až k »tomuto lidu« promluví, lid jeho slovo nepochopí, protože to slovo už samo bude nástrojem, který nepochopení bude působit. Proto také v. 10 není jen paralelou (a už vůbec ne dubletou, v.d.), ale rozvádí věc dál až po nejzazší účinek: neuzdravení, což rovněž kontrastuje s Izajášem uprostřed vize, jemuž jsou očištěny rty.

8 Hospodinova otázka. Hospodinova otázka *'et-mí 'ešlah úmí jélek-lánú* »koho pošlu a kdo kvůli nám půjde?« je analogická otázka 1 Kr 22,20. Srovnávání s řadou styčných bodů musíme ale ukončit na tom, že zatímco v 1 Kr 22,20 Hospodin svou otázkou hledá prostředníka mezi nebeskými zástupci, v Iz 6,8 vyzývá proroka osobně⁵⁹ k převzetí poslání (ač se ptá: »kdo?«, míří na Izajáše, jehož přeci připustil prostřednictvím serafů k audienci). A prorok odpoví tak, jak má člověk zareagovat na zjevení: *hinní š'láhéni* »Tu jsem, pošli mne!« (sr. Ex 3,4; 1 S 3,4nn).

9n Pověření k posláním. Pověření je formulováno jako řada imperativů v 9a.10a – příkazů prorokovi, doplněných v 9b »slovem« opět s imperativy – příkazy posluchačům a v 10b řadou finálních vět (uvozených části-

⁵⁹ Naproti tomu sr. Steck, O. H., *Bemerkungen zu Jesaja* 6, 193.

cí *pen* »aby ne«). Zahájeno je formulovitým pověřením: *lék w^eá'martá lá'ám hazzé* »jdi a řekni tomuto lidu«, které má své variantní obdoby (na základě páru: jdi « řekni) i v jiných vyprávěních, kde je řeč o posláním (Ex 3,16; 7,15n; Jr 3,12; Ez 3,11; sr. 2 S 7,5).

9a Tento lid. Výrazem »tento lid« jsou míněni Judejci tak jako v 8,6. 11.12 (dále 6,10; 9,15; 28,11.14; 29,13.14), nicméně ne Judsko jako součet všech jednotlivců.⁶⁰ Srovnání mezi Izajášovými texty nutí pochopení »tohoto lidu« diferencovat: Ve 28,14 se výraz vztahuje na Jeruzalémány. A ve 28,1n – nemíní se jím jen horní vrstva, popř. kněží a proroci, o nichž je řeč ve v. 7nn? V 8,6 jsou »k tomuto lidu« počítáni ti, kdo jsou na straně syrsko-efrajimské koalice. V tomto duchu se snaží specifikovat adresáty soudu *S. Tengström* a *J. Bartel*.⁶¹ Výraz »tento lid« sice diferenciací nevyklučuje, ale diferenciací se nachází mimo perspektivu textu. Je řeč jen o »tomto lidu« – a to tak, jak to u proroků bývá obvyklé: jako o »corporate personality« (sr. 9,12; 30,9), která je prorostlá vinou. To ale není totéž, co kolektiv odpovědných a viníků. Jsme tu mimo rámec našich dilemat o individuální a kolektivní vině. A není to ani od věci: Izajáš je ve v. 9 poslán k »tomuto lidu«, ve v. 11 má zkáza zasáhnout města, domy i pole, tj. zemi bez bližšího určení, zemi, která je podle v. 3 naplněná Hospodinovou »slávou«. Anebo je snad lidská vina jen soukromou záležitostí a nedere se a nerozšiřuje se daleko za osobní obzory?

9b Zatvrzení. Slovo 9b je variací na výzvy ke slyšení, které uvozovaly veřejná prorocká vystoupení (sr. Iz 1,10; 7,13; 28,14; Jr 2,4; 6,18; 7,2 aj.). Výzva »Dívejte se...!« přitom může odkazovat navíc na prorocké obrazné akty.⁶² Není přímou citací proroka,⁶³ ale jako integrální součást zprávy o posláním je adaptací prorocké řeči stejně jako 11b. To ukazuje nejbližší obdoba v Izajášově výroku 29,9a (»Počkejte a buďte ohromeni, zůstaňte slepí a oslepněte!«), kde je přítomen kauzativní aspekt.

⁶⁰ Tak ještě Schmidt, W. H., *Die Einheit der Verkündigung Jesajas*, 145.

⁶¹ Tengström, S., *Les visions prophétiques du trône de Dieu et leur arriPre-plan dans l'Ancien Testament*. In: Philonenko, M., *Le Trône de Dieu*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 69. Tübingen 1993, (28-99) 73; Bartel, J., *Prophetenwort...*, 108 (Bartel ještě připočítává královský dům ze 7,1nn i přes to, že text je dílem pozdější interpretace).

⁶² Tak Hardmeier, Chr., *Jesajas Verkündigungsabsicht...*, 243.

⁶³ E. Jenni popřel, že by v. 9 odrážel prorokovo veřejné působení z formálně-kritického hlediska a s otázkou, zda na takové slovo mohli posluchači »odpovědně reagovat«, sr. *Jesajas Berufung...* 336; rovněž další se opírají o kritiku formy – sr. Wildberger, H., *Jesaja 1-12*, *Biblischer Kommentar X/1*, Neukirchen-Vluyn 1972, 254; dále sr. Hardmeier, Chr., *Jesajas Verkündigungsabsicht...*, 245; Steck, O. H., *Bemerkungen zu Jesaja* 6, 196.

Dvě paralelní výzvy: *šim'e'ú šámó'a* a *úr'e'ú w'e'al-tédá'ú* je možné přeložit podle toho, jak pochopíme negované verbum. Nejpravděpodobnější je jusiv, tj.: »*Dívejte se neustále*⁶⁴ a *nepoznávejte, naslouchejte neustále a nerozumějte*«;⁶⁵ a protože jusiv po imperativu může mít konsekutivní překlad,⁶⁶ je vhodné, a to i s ohledem na v. 10 překládat: »*Dívejte se neustále, abyste nepoznali, naslouchejte neustále, abyste neporozuměli*«. Nezděka se negované verbum chápe i jako indikativ imperfekta ve slučovacím či vylučovacím souvětí: »*Dívejte se neustále, a(le) nepoznáte, naslouchejte neustále a(le) neporozumíte*«; tento překlad odpovídá Septuagintě (*ú mé synéte ... ú mé idéte*),⁶⁷ ale je nejméně pravděpodobný. Lidé mají vidět a slyšet neporozumivě. Už v tom se bude dít mezi nimi soud – nepozorován, dokud nepřivede dokonání zkázy (sr. 11b).

10 10a se vrací k příkazům, které vyjadřují posláni proroka,⁶⁸ splývající s 9a, a pak 10b je důsledně nasměrován k cíli posláni – důsledkům, které vyplývají jeden z druhého: *neslyšení a nevidění ÷ neporozumění ÷ nenavrácení ÷ neuzdravení*. 10b obsahuje jen náznak, že Iz 6 předpokládá vinu na straně »tohoto lidu«, když jako cíl klade: »(aby) se nenavrátil (*wášáb*)«. Nikde však »tento« lid (ani v 5ab) není přímo obviněn, a tak cíl posláni zcela dominuje nad příčinami. Přitom prorok jako rozumějící sám stojí v ostrém kontrastu a napětí vůči lidu. Nachází se (od v. 6n) na straně Hospodinovy svatosti, zatímco pro Judsko a Izrael bude Hospodinova svatost - jakoby v revokaci prorokovy vlastní situace ve v. 5 – zdrojem zkázy (sr. 8,14). Náprava je výslovně vyloučena (k *r-p-* sr. už jen mimo Iz: Oz 5,13; 6,1 [jako projev falešné naděje]; 7,1; 11,3).

11a Prorokova otázka. Prorokova otázka '*ad-mátaj 'a dónáj* »Dokdy, Panovníku?« je otázkou na trvání zatvrzení, nikoli prorockého úkolu, a ukazuje k přímluvcovské roli proroka (sr. 22,4 a dále 5,13). Není však přímluvou za odvrácení soudu (sr. Am 7,2.5), ale již předpokládá neodvratný soud, vyplývající z v. 9n. A tak chce vyhlížet konec zkázy, která nebude bezedná. Otázka je domovem v liturgii – žalozpěvu (sr. Ž 4,3; 6,4; 13,2n; 80,5; 90,13), kde byla užívána jako formule bez konkretizujícího rozvedení (a ve stížnostech na nepřítele, sr. Ž 74,10; 82,2) a její nejbližší prorockou paralelou je Jr 12,4. Původ formule ukazuje, že pro proroka je

⁶⁴ K temporálnímu významu vazby absolutního infinitivu a finitního verba sr. G.-K. §113r.

⁶⁵ Sr. Becker, U., *Jesaja...*, 299; Kaiser, O., *Das Buch des Propheten Jesaja*, 121; Wildberger, H., *Jesaja 1–12*, 231.

⁶⁶ Sr. G.-K. § 109f.

⁶⁷ Sr. též Hardmeier, Chr., *Jesajas Verkündigungsabsicht...*, 245.

⁶⁸ V Iz 6,10 je jediný doklad *š-m-n* hi. jako skutečný kauzativ (oproti Neh 9,25).

zkáza ve výhledu podnětem k nářku, na jehož konec se chce dotazovat. Výrazně se liší od očekávání v 8,17, které je někdy stavěno s 6,11 na jednu roveň.⁶⁹

11b Fragmentární ohlášení soudu. 11b doplňuje slovo 9b, a je tak náležitým vyústěním posláni k zatvrzení a vůbec celé vize (k ohlášení soudu s '*ad 'ašer* sr. Oz 5,15; sr. vedle toho Mi 7,9). Není to samostatné ohlášení soudu, ale obsahem ohlášením soudu odpovídá, zatímco formálně je přizpůsobeno předchozí otázce. Na prorokovu otázku odpovídá tvrdě a samo je formulováno střídmo: zkáza zasáhne celou zemi: města, která budou zpusťována a vylidněna, i venkov, kde se polnosti změní v poušť (k *šammá / š'e mámá* »poušť, pustota, úděs« sr. Iz 5,9; později bylo takové ohlášení vztaženo na Babylón, sr. 24,12; dále sr. Jr 2,15; 4,7b; 9,10; 25,11; Sof 2,15 a též Lv 26,33; podobně města »bez obyvatel« *me'én* popř. *mibl' jóséb* sr. Jr 2,15; 4,7; 9,10; Sof 3,6; v Iz 17,18nn je země líčena jako křovinatá pustota.) Takový projev soudu má mít neomezený rozsah, má být způsoben vojenským vpádem, ale exil se tu (ještě) nepředpokládá (jako v dodatcích ve v. 12n), protože na obzoru jsou Asyřané.⁷⁰

Na pozadí v. 9b.10 se tento soud jeví jako absolutně nevyhnutelný, a tak v. 11 konkretizuje širší a přitom nejzazší konsekvence zatvrzení. Sice tím není řečeno vše, Iz 6 není zcela izolovaným textem, nicméně vzhledem k v. 11 nelze říkat, že zpráva je odkázána na pokračování.⁷¹ O to důležitější je číst posláni k zatvrzení v. 9b.10 v souhledu s v. 11: *Buďte zatvrzení, dokud soud nebude doposledka vykonán. Snad a nejdříve tehdy uvidíte a pochopíte!*

III. POSLÁNÍ PROROKA JAKO INTENCE OBSAHU VIZE

V Iz 6 bývá namnoze, ale vůbec ne výlučně spatřována »povolávací vize«, která reprezentuje celek prorokova posláni. V neposlední řadě proto, že existuje vícera spojitost mezi Iz 6 a teofanickou povolávací vizí v knize Ezechiel 1–3. Avšak proti tomu existuje kvalitní dostatek zdůvodnění,

⁶⁹ Sr. Bartel, J., *Prophetenwort*, 109.

⁷⁰ Zatímco podle U. Beckera je představa vylidnění země po 587 poexilní teologumenon (2 Pa 36,20), které má předchůdce v pozdně-deuteronomistické redakci (2 Pa 17,18; 25,11n), sr. Jesaja..., 83, H.-P. Müller poukazuje na to, že totální zpusťování Judska neodpovídá exilní situaci, což vylučuje pozdní datování, sr. Sprachliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jesaja 6, *Zeitschrift für Althebraistik* 5 (1992), (163–185) 177 p. 69.

⁷¹ Tak Becker, U., *Jesaja...*, 74. Sr. již Ewald, H., *Jesaja mit den übrigen älteren Propheten*, Göttingen 1867², 323. Naproti tomu sr. Schmidt, J. M., *Gedanken...*, 78–81.

s nimiž můžeme mluvit o »vizi o poslání«. Ostatně tradice této klasifikace sahá do 19. století ke *Carlu P. Casparimu*.⁷² Štafetu později převzal mezi jinými *Sigmund Mowinckel*.⁷³ V 60. letech se přidali *Jacob Milgrom*⁷⁴ a *Friedrich Horst*.⁷⁵ A posléze se ve prospěch »poslání« oproti »povolání« vyslovili i další jako *O. H. Steck*, *Johann M. Schmidt* či *John D. Watts*. Sféra úsudků je neustále rozpolcena,⁷⁶ ale to není nic neobvyklého. Pro poslání hovoří závažnější důvody než pro povolání:

S tezí o povolání je v napětí zařazení v knize.⁷⁷ Navíc se nabízí původ základu kap. 1–5 zasazovat do doby Uzijáše.⁷⁸ Přinejmenším podle redaktorů Iz 6 nepatří na začátek prorokových slov, nýbrž je jistým vrcholem po Písni o vinici (5,1–8) a slovu v 5,9–24, když dávno zkrachovala pozitivní příležitost (1,18). Lze tak považovat za pravděpodobné, že řazení textů v kap. 1–6 zhruba odpovídá i chronologickému (nebo lépe: ideálně chronologickému) hledisku.⁷⁹ Iz 6 je totiž datován do roku, kdy zemřel Uzijáš, přičemž z 1,1 vysvítá, že *Izajáš působil již za jeho vlády*.⁸⁰ A nadpisy, ač redakční díla, si patrně zaslouží více důvěry.

V textu samém nic neukazuje na začátek prorokovy činnosti. A již *Caspariho* a také *Kaplanovou* a *Mowinckelovou* tezí je, že když Izajáš není

⁷² Caspari, C. P., *Commentar til de tolv foste Capitel of Propheten Jesaja*, Christiania 1867, 240–245.

⁷³ Mowinckel, S., *Profeten Jesaja*, Oslo 1925, 16–20; sr. Kaplan, M. M., *Isaiah 6:1–11*, *Journal of Biblical Literature* 45 (1926), 251–59; Seierstad, I. P., *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja, und Jeremia*, Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps – Akademi i Oslo 2, Oslo 1946, 43.

⁷⁴ Milgrom, J., *Did Isaiah Prophecy...*, 164–82.

⁷⁵ Horst, F., *Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten*, *Evangelische Theologie* 20 (1960), 193–205.

⁷⁶ Nejpodrobněji s tezí o »poslání« polemizoval *Hans Wildberger*, ale mj. všechny námitky nevyvracel, sr. *Jesaja 1–12*, 239n. *U. Becker* se spokojuje s prohlášením, že proti tradičnímu zánrovému zařazení jako zprávy o povolání neexistuje skutečná námitka, sr. *Jesaja...*, 68–72.

⁷⁷ Sr. Glazov, G. Y., *The Brindling...*, 113; Schmidt, J. M., *Gedanken...*, 84; jinak musí být Iz 6 pokládán za původní začátek knihy, sr. Ewald, H., *Jesaja...*, 321n; Becker, U., *Jesaja...*, 71.74n.

⁷⁸ Sr. Watts, J. D. W., *Isaiah 1–33*.

⁷⁹ *J. Milgrom* doslova říká, že »the sequence of Isa. i 10–vi 13 is chronological«, sr. *Did Isaiah prophesy during Uziah?*, 172; dále Koch, K., *Propheten I*, 221.

⁸⁰ Schmidt, J. M., *Gedanken...*, 84. Naproti tomu sr. Schmidt, W. H., *Einführung in das Alte Testament*, Berlin–New York 1995⁵, 218, který prohlašuje rok Uzijášova úmrtí v 6,1 za nejstarší datum v knize. Neml-li Iz 6 zprávou o povolání, není časový údaj v 1,1 v rozporu s 6,1 a ani po podrobném prozkoumání *H. Wildbergera* nelze hodnověrnost 1,1 zpochybnit, sr. *Jesaja 1–12*, 1–7.

osloven, ale sám se hlásí, musí proto již sama sebe chápat jako povolání.⁸¹ *H. Wildberger* na *Kaplanovi* kritizuje zejména předpoklad dlouhého předchozího Izajášova působení.⁸² O délce však není nutno spekulovat, a to ani na základě zasazení některých Izajášových textů do doby Uzijášovy.

Výslovně se tu nemluví o povolání, nýbrž pouze o *poslání*: tedy žádné »povolání k zatvrzení«,⁸³ nýbrž pouze konkrétní poslání.⁸⁴ Tomu také odpovídají: otázka »Koho mám poslat a kdo kvůli nám půjde?« s odpovědí »Tu jsem, pošli mne!« (v. 8) a formule »jdi a řekni...«, která je vlastně reakcí na předchozí prorokovu přihlášku (v. 9) – a dále Hospodinovo slovo ve v. 9 a slovo poslání ve v. 10. A rovněž analogie s 1 Kr 22,19–22 a blízkost Ámosovým vizím mluví spíše pro to, že jde o poslání se *specifickým* určením, nikoli o celkové prorocké poslání.⁸⁵

Zatímco Iz 6 má řadu rysů společných s 1 Kr 22,19–22, se »zprávami o povolání« se rozchází. Formálně-kriticky činí Iz 6 i Zimmerlimu nesnáze se zařazením: formální příznaky spojující Iz 6 se zprávami o povolání se nedostávají a není tu souvislost s předprorockými zprávami o povolání.⁸⁶ Zejména tu není ani náznak prorokova zdráhání vůči Hospodinovu pověření (sr. naproti tomu Ex 3,11; 4,10; 6,12.30; Jr 1,6), ani Hospodinovo odmítnutí prorokovy námitky (sr. naproti tomu Ex 3,12; 4,11; 6,13; 7,1; Jr 1,7).

Očištění rtů spíše předpokládá než vylučuje předchozí prorokování. Proti *M. M. Kaplanovi*, který poukázal na tento výklad nečistých rtů *H. Wildberger* namítl, že prorockému vědomí odporuje představa, že by si prorok během svého prorokování znečistil rty.⁸⁷ Jak ale Izajášovo vyznání spojovat s jeho prorockým vědomím? Má vzhledem k našemu výkladu nečistoty vůbec nějaký význam spojovat očištění rtů s Izajášovým prorokováním?

Výzvu k zatvrzení nelze ani zevšeobecňovat ve vztahu k celému Izajášovu působení. To, že Iz 6 poslání chápe jako speciální poslání k zatvrzení

⁸¹ Mowinckel, S., *Profeten Jesaja*, 16.20nn.

⁸² Wildberger, H., *Jesaja 1–12*, 240.

⁸³ Jak to např. nazývá Kaiser, O., *Das Buch des Propheten Jesaja*, 120.

⁸⁴ Sr. Watts, J. D. W., *Isaiah 1–33*.

⁸⁵ Sr. Schmidt, J. M., *Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas* (Is. VI), 84.

⁸⁶ *W. Zimmerli* vidí Iz 6 v závislosti na 1 Kr 22 a míní, že se tu jedná o »typ vyprávění o poslání, který byl pro Iz 6 předem dán«, sr. *Ezechiel, Biblischer Kommentar XIII/1*, Neukirchen–Vluyn 1979², 19. Kromě toho, že tato závislost neexistuje, mluvit o »typu« vyprávění je těžké.

⁸⁷ Wildberger, H., *Jesaja 1–12*, 240.

lidu, odpovídá skutečnosti, že souhlasí jen s částí prorokových poselství, která jinak nesměřují jen k zatvrzení.⁸⁸ Těžko se domnívat, že by svému povolání Izajáš rozuměl jako povolání proroka konce. Totéž ostatně platí už pro Ámose (sr. např. 5,2).⁸⁹

Jistá analogie mezi Iz 6 a Am 7,10–17 jistě není náhodná, ale není ani naprostá. Oba texty nejsou na rozdíl od Jr 1,4nn a Ez 1–3 zařazeny na začátek knihy a v obou je položen důraz na poslání. Ovšem s tím, že Am 7,16 se rovněž opírá o povolání. A konečně oba texty vyznačují zlomový okamžik v životě proroka – nositele poselství, podobně jako třeba Jr 7,26. A tak Iz 6 plní v rámci knihy Izajáš *funkci bazální zprávy*, která reprezentuje proroka – posla, zde Izajáše jako poslaného – nikoli z hlediska celku, ale z hlediska vrcholu jeho slov, nikoli v pohledu na jeho povolání jako u Jeremjáše a Ezechiele, nýbrž na jeho poslání zasazené – podobně jako u Ámose – do kritického času.

Ne všechny argumenty mají stejnou váhu, ale jak je patrné, v diskusi nad Iz 6 nejde jen o apologii toho či onoho stanoviska, nýbrž zároveň a v nemalé míře o pochopení Izajášova působení, izajášovského základu knihy Izajáš a konečně i o pochopení profétie.

Zatvrzení jako zvláštní prorokovo poslání. Výzva k zatvrzení v. 9n je v Izajášově zprávě o poslání tím nejprovokativnějším. Kritický čtenář očekávající argument, je zklamán, senzibilního čtenáře zarazí necitelnost soudu. Je Bůh sadista? Anebo jakou lidskou mizérii, která si o poslání k zatvrzení řekla, si máme domýšlet? Z pohledu starozákonní exegese: Je výzva k zatvrzení schránkou prorokova sebepochopení? Anebo reflexí prorockého poslání? Před očima tu máme proroka, který je ve vizi poslán, aby zatvrdil »tento lid«. Nic víc. Teprve poté ohledáváme pozadí tak provokativního poslání. Existují tři základní vysvětlení intence celé zprávy (čemu má

⁸⁸ To nemohl přehlédnout ani H. Wildberger, sr. *Jesaja 1–12*, 255. J. M. Schmidt poukazuje na to, že se zatvrzení nekryje s raným Izajášovým působením, sr. Gedanken..., 87. Naproti tomu R. Kilian celé Izajášovo zvěstování interpretuje (křečovitě včetně poselství o spáse) v zorném úhlu zatvrzení, sr. *Jesaja 1–39*, 112–130.139n. Sr. též Long, B. O., Prophetic Authority As Social Reality, in: Coats, G. W. – Long, B. O. (vyd.), *Canon and Authority. Essays in Old Testament Religion and Theology*, Philadelphia 1977, 3–20, 13.

⁸⁹ Sr. Becker, U., *Jesaja...*, 68; Kilian, R., *Jesaja 1–39*, 118; Milgrom, J., *Did Isaiah Prophesy During Uzziah?*, 173 (proti G.B. Grayovi, sr. A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I–XXVI, The International critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, New York: 1912, 101); Wagner, R., *Textexegese als Strukturanalyse: sprachwissenschaftliche Methode zur Erschliessung althebräischer Texte am Beispiel des Visionsberichtes Jes 6,1–11*, Münchener Universitätschriften: Philosophische Fakultät Altertumskunde und Kulturwissenschaften: Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 32, St. Ottilien 1989, 197–210.

sloužit zpráva o prorokově poslání k zatvrzení?), která jsou postavena na hypotéze zpětné projekce zkušenosti s prorokováním:

Teze 1: Zpráva Iz 6 sloužila k legitimaci proroka. Ještě Hans Schmidt tuto zprávu pokládal za autobiografickou.⁹⁰ Proti tomu se prosadil názor, že jedná o téměř juridické konstatování, které slouží k ospravedlnění a legitimaci proroka. A v souvislosti s tím se začalo hovořit také o Izajášově »Pamětním spisu« (Iz 6–8,18*), jehož první částí má Iz 6 být. Datovací formule na začátku je přitom prý uvedena coby oficiální vrocení, jaké na smluvních dokumentech mělo i funkci ověření. A tak H. Wildberger označuje Iz 6 přímo jako »Izajášův legitimační výkaz«, podle něhož se lidské neslyšení nedotýká nároku Izajáše, že je Hospodinovým poslem.⁹¹

Teze 2: Zpráva Iz 6 má ospravedlnit neúspěch Izajášova poselství. Druhé vysvětlení je vlastně variantou předchozího⁹² a z uvedených i nejčastější: poslání k zatvrzení údajně odráží předchozí prorokovu zkušenost, popř. ji shrnuje. Tuto dnes již vousatou tezi⁹³ podrobněji rozpracoval F. Hesse, podle něhož Izajáš pod vlivem zkušeností interpretoval povolávací vizi ve smyslu povolání k zatvrzení.⁹⁴ Vyústění je teologické: Izajáš prý pozvolna rozpoznal dílo ve skrytosti přítomného Boha.⁹⁵ Ne všichni ale zachovali sepjatost poslání s vizí: a tak Werner H. Schmidt označil Iz 6 jako »etiologii Izajášova poselství o zkáze«, protože »neúspěch byl coby Bohem chtěný včleněn do pověření«.⁹⁶

Někdy má toto pojetí i psychologizující založení.⁹⁷ Jak provokativně konstatuje C. H. Blank: »Vzaty doslova jako boží slovo jsou verše špatnou

⁹⁰ Schmidt, H., *Die großen Propheten*, 26. Sr. též Love, J. P., The Call of Isaiah, *Interpretation XI* (1957), 282nn.

⁹¹ Wildberger, H., *Jesaja 1–12*, 238.256. K legitimační funkci sr. též von Rad, G., *Theologie des Alten Testaments II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1980⁷, 67.

⁹² Sr. Müller, H.-P., *Glauben und Bleiben*, 30.

⁹³ Sr. Ewald, H., *Jesaja...*, 321n.

⁹⁴ Hesse, F., Das Verstockungsproblem im Alten Testament, *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 74*, Berlin 1955, 84–86.

⁹⁵ Hesse, F., *Das Verstockungsproblem...*, 97.

⁹⁶ Schmidt, W. H., *Einführung in das Alte Testament*, 219. Sr. obdobné návrhy: Carroll, R. P., Prophecy, Dissonance and Jeremiah XXVI, in: Pergue, L. G. – Kowacz, B. W. (vyd.), *A Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies*, Winona Lake/In 1984, (381–391) 388; týž, Ancient Israelite Prophecy and Dissonance Theory, *Numen 24* (1977), (135–171) 144; Glazov, G. Y., *The Brindling...*, 342n.

⁹⁷ Sr. Kaplan, M. M., *Isaiah 6:1–11*, 259: zklamání transformované prorockou imaginací v živoucí zkušenost; Procksch, O., *Jesaja I. Erste Hälfte: Kapitel 1–39*, KAT IX, Leipzig 1930, 57n: vývoj od počátečního nechtění k nemožnosti.

teologií. Ale když je vezmeme jako prorokův bolestný výklad vlastního nezdaru, je to dobrá psychologie.«⁹⁸

Teze 3: Výzva k zatvrzení Iz 6,9 má ospravedlnit Boha. Zvláštní stanovisko, které si získalo jen omezený ohlas, zaujal *O. Kaiser*, který Iz 6 zařadil do poexilní doby a z tendenčně-kritických důvodů jej prohlásil za profétoteologický text, předpokládající ztroskotání exilně-poexilního poselství o obrácení a čerpající z exilní představy o Hospodinově dějinném plánu.⁹⁹ V tom Kaiser ještě navazuje na předchozí tezi 2, avšak se svou argumentací ji přesahuje, když ve svém komentáři uvádí, že autor byl po ztroskotání profétie nucen se vyrovnat s boží odpovědností za exilní katastrofu, a proto odpovědnost přisoudil lidu samému a popřel, že by Bůh byl vůči dějinám bezmocný.¹⁰⁰ Ačkoli *U. Becker* v mnohém s Kaiserem nesouhlasí, dochází rovněž z tendenčně-kritických důvodů k týmž závěrům. Za 6,9n se prý nachází »teorie zatvrzení«, předpokládající zásadní zkušenosti s Bohem a radikální zpochybnění tradičního obrazu Boha, takže teorie slouží teodiceji: Bůh původně chtěl zachraňovat, ale musel po ztroskotání zvěsti na provinilém lidu vykonat opus alienum.¹⁰¹ A na téže rovině se nachází také *Hans-Peter Müller*, který se zprávou Iz 6 zabýval v souvislosti s knihou Jób a podle něhož se za Iz 6,9 skrývá pokus »pochopit Boha nejen jako instanci z velkého odstupu zlo připouštějící, nýbrž... zapřičiňující.«¹⁰² Taková interpretace zůstává ve svých úzkých mantinelech podobně jako předchozí vysoko nad textem, držíc za ruku Leibnize. Naproti tomu je nutno přihlédnout k tomu, že již Ámos (např. 3,6) a Ozeáš (Oz 1) se samozřejmostí připisují Bohu moc nad dějinně zlomovým neštěstím a podobně Izajáš v Iz 28, 7nn anebo v Iz 29,9n.

Pro všechny tři teze je společné východisko v interpretaci pověření k zatvrzení coby *zpětné projekce*. Toto východisko samo poskytuje dost prostoru ke zcela protichůdným závěrům, když *J. M. Schmidt* vizi i reflexi připisuje Izajášovi¹⁰³ a na druhé straně *O. Kaiser* konstatuje poexilní tendenci 200 let po Izajášovi. Už ale *G. von Rad*, ačkoli sám nepřináší řešení, na které bychom mohli navázat (zatvrzení jako zvláštní Hospodinovo jednání v rám-

⁹⁸ Blank, C. H., *Prophetic Faith in Isaiah*, Detroit 1967, 4.

⁹⁹ Kaiser, O., *Grundriß*..., 37; sr. Long, B. O., *Prophetic Authority*..., 13.

¹⁰⁰ Kaiser, O., *Das Buch des Propheten Jesaja*, 122n.

¹⁰¹ Becker, U., *Jesaja*..., 85–87; týž, *Jesajaforschung* (Jes 1–39), 149.

¹⁰² Müller, H.-P., Theodizee. Anschlußerörterungen zum Buch Hiob, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89 (1992), 249–279, zvl. 261.

¹⁰³ Schmidt, J. M., *Verstockungsauftrag*..., 89.

ci dějinného plánu), se po právu bránil racionalizaci problému.¹⁰⁴ A skutečně, jakékoli interpretace ve smyslu zpětné projekce zacházejí s profétíi jako s myšlenkovým proudem, s teologickou školou. Jak povstalo právě pověření k zatvrzení coby originální vyhocení poslání proroka – ohlašovatele soudu, tím zodpovědět nelze. A už dávno na nepřiměřenost takového počínání poukázal *Karl Marti*: »Kap. není oděním prorokovy ideje, vylíčením jeho myšlenky...«¹⁰⁵ *A Karl Elliger* zpochybňoval zase nedůvěřivost, která z hypotézy číší.¹⁰⁶ Později s pochopením Iz 6 jako obhajoby proroka polemizoval *J. M. Schmidt*, pro něhož takový účel zpráv o povolání nelze vyvozovat ani z těchto textů samých, ani ze sporů o prorockou legitimitu.¹⁰⁷ A docela nedávno si rozpornost tezí o zpětné projekci zčásti uvědomil *Jörg Bartel*, který až Pamětní spis považuje za reflexi veřejného prorockého působení, a to jen pro fórum prorokových přívrženců, aby zavrhané poselství bylo uchováno pro budoucnost. Za východisko pověření k zatvrzení však považuje nikoli chrámovou vizi, kterou se snaží vážně zkoumat, nýbrž hlubokosáhlý konflikt vyvstalý ze zavržení poselství, za nímž Izajáš rozpoznal paradoxii Hospodinova jednání.¹⁰⁸ Toto je však interpretační předpoklad artikulace Izajášovy vize (kteřou ostatně Bartel neopomíjí), nikoli podnět k Iz 6.

Ptejme se ale také: Jak to, že Iz 6 je tak košatou stavbou, když stojí na úzkém apologetickém účelu? Vždyť teorie o zpětné projekci zůstávají upřeny nazpět a nezvažují *zaměřenost* Izajášova poslání a poselství. Reflexe zkušeností s odmítáním poselství mohla poskytnout živiny pro artikulaci, ne však dostatečný důvod takovéto jedinečné zprávy.¹⁰⁹ Dostatečným důvodem není ani »jistota budoucím«, kterou se zaklíná *U. Becker*,¹¹⁰ když přitom naprosto odděluje intenci zprávy od Izajáše. A tak ačkoli kritika teorie zpětné projekce zůstává v menšině, dostává se její předmět nyní do podezření, že

¹⁰⁴ von Rad, G., *Theologie des Alten Testaments II*, 161.

¹⁰⁵ Marti, K., *Das Buch Jesaja*, 64; sr. Engnell, I., *The Call of Isaiah*, 26 p. 5; J. Bartel upozorňuje na nebezpečí, že se nechá »za textem zcela zmizet zvláštní prorokova zkušenost«, in: *Prophetenwort*..., 94n.

¹⁰⁶ Elliger, K., Prophet und Politik, in: týž, *Kleine Schriften zum Alten Testament*; zu seinem 65ten Geburtstag, Theologische Bücherei 32, München 1966, 126 p. 8.

¹⁰⁷ Schmidt, J. M., *Der Verstockungsauftrag Jesajas*, 81.

¹⁰⁸ Bartel, J., *Prophetenwort*... 110n.

¹⁰⁹ Proti tomu se už dobře vyslovil *G. von Rad*, sr. *Theologie des Alten Testaments II*, 159n.

¹¹⁰ Becker, U., *Jesaja*..., 71; k »jistotě budoucím« sr. Schmidt, W. H., Die prophetische Grundgewißheit«. Erwägungen zur Einheit prophetischer Verkündigung, *Evangelische Theologie* 31 (1971), 630–650 = in: týž, *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens, sv. I: Hermeneutik und Methodik, Pentateuch und Prophetie* (vyd. Graupner, A., Delkurt, H., Ernst, A. B.), Neukirchen–Vluyn 1995, 193–213.

exegetovu metodu promítá do textu. Rozhodně pak intenci textu obrací o 180° a retrospektivou, která je vyprávění vlastní, potlačuje či zcela vytlačuje perspektivu. Protože text Iz 6 má za sebou proces zrání, nelze nijak popřít, že by se čas tohoto procesu do textu nepromítl – není jen dostatečným důvodem k tomu, co je pro Iz 6 zcela základní a neodmyslitelné: poslání k zatvrzení. Ten poskytuje Izajášova vize v jeruzalémském chrámu, kterou prorok artikuloval a přenechal – přímo či nepřímo – literárnímu zpracování, které bylo dále podpořeno událostmi syrsko-efrajimské války –733/4. A ty se promítly do vytvoření kompozice Pamětního spisu, do níž byl rovněž začleněn text Iz 6.

IV. VÝPOVĚĎ O IZAJÁŠOVĚ POSLÁNÍ JAKO INTENCE TEXTU

Při posuzování Iz 6 musíme vyjít z toho, že se nejedná o bezprostřední záznam, nýbrž o propracovaný text, který v jeden ústrojný celek spojuje vidění, soustředěné na teofanii, a poslání proroka. Ač různé faktory, které text poznamenaly, nelze roztrždit dostatečně, navzájem se nemohou vytlačovat: především Iz 6 slučuje prorokovu perspektivu a její recepci. Svým způsobem správné nasměrování zvolil *Christoph Hardmeier*, když prohlásil, že pověření Izajáše nevyjadřuje vlastní záměr prorokova poselství, nýbrž účín na posluchače – avšak účín fiktivní,¹¹¹ a tím zůstal u hypotézy zpětné projekce. Zároveň však se optal na prorokův »záměr«, který je posláním popřen. Jaký však má otázka »záměru« relevanci pro tázání nad prorockými slovy? Pokud jindy můžeme sledovat prorocký »záměr«, nečiníme z prorocké řeči jakousi programovou řeč? Na tyto otázky *Hardmeier* už neodpovídá. *F. Hartenstein* ve své disertaci, která z nábožensko-dějinného hlediska zkoumá Iz 6, a to zejména teofanii samu, tvrdí, že pověření zatvrzením (kterým se *Hartenstein* ovšem blíže nezabývá) je logickou konsekvencí symbolického významu dění ve v. 1–4.¹¹² V tom je mu nutno dát zapravdu, ačkoli nesdílíme jeho představu o v. 1–4 jako soudní vizi (v.v.).

Textový a dějinný kontext poslání. Výzva k zatvrzení je maximou prorokova poslání, není však jeho počátkem ani jeho koncem. Moment tvrdosti a nevyhnutelnosti je přítomen i jinde u Izajáše, zde však je intenzivně koncentrován do jedné události v jednom pohledu.¹¹³ Pro Iz 6 je podnětem

¹¹¹ *Hardmeier*, Chr., *Jesajas Verkündigungabsicht...*, 247n.

¹¹² *Hartenstein*, Fr., *Die Unzugänglichkeit Gottes...*, 221.

a východiskem Izajášova chrámová vize. Izajášova zkušenost je nám nedostupná, ale můžeme se ptát na to, co nelze odvodit z pozdějšího utváření zprávy, co tuto zprávu založilo a co mohlo k porozumění vizi nejprve posloužit.

Elementy sijónské teologie a jeruzalémského kultu, které demonstrují Hospodinovu přítomnost a okamžik prorocké inspirace, byly již zmíněny. Svou váhu má ale rovněž historický rámec, vyznačený rokem úmrtí krále Uzijáše ve v. 1: Izajáš je poslán do kritické situace po skončení alespoň navenek pokojné éry, aby tuto kritičnost artikuloval a pohledem za obzor vnímání ještě radikalizoval. Soud, který nejjasněji vyjadřuje v. 11, není v Iz 6 přímo zdůvodněn, a tak jsme odkázáni na kontextualitu Izajášova poslání. Historický rámec situuje Izajášovo poslání a jeho radikalitu činí pochopitelnější. Koresponduje s Izajášovou chrámovou vizí ve zlomovosti obojího. – Chrámovou vizí začíná pro Izajáše čas naplno nasměrovaný k soudu nad Judschem. – A tím spíš ve zprávě o poslání k zatvrzení nemůže být prorokova vlastní odpověď na vlastní zklamání či snad vysvětlení jako řešení osobního traumatu. Aniž by tím bylo popřeno, že tu zkušenost s neslyšením sehrála svou roli (v raném Izajášově »sociálně-kritickém« stadiu). A zde je nutno odpovědět na otázku, jak se k sobě mají poslání k zatvrzení a Izajášova prorocká slova. *Hans Walter Woff* a *Ernst Jenni* sice upozorňují na to, že pozitivní napomínání k obrácení je v původních Izajášových slovech sotva prokazatelné,¹¹⁴ zároveň ale nelze vyloučit, že by před posláním k zatvrzení Izajášova slova nápravu absolutně zpochybňovala (sr. 1,10–17). Ve 3,8n; 5,5–7.13n se ovšem začíná ohlašovat soud, souznějící s Iz 6,11b. A tak můžeme v Iz 6 spatřovat i radikalizaci dřívějších slov, jak to chápe rovněž *J. M. Schmidt*.¹¹⁵ Ostatně tu ani nemáme první příklad radikálního soudu v dějinách profétie (vzhledem k Ámosovi a Ozeášovi).

Na druhé straně zatvrzení nebylo ani posledním slovem a koncem Izajášových obžalob. Zde proto poukažme na 30,9n, kde vzdorovití »synové« – Judejci prikazují ve stylizovaném citátu vidoucím: »Nedívejte se« (tj. nemějte, nesdělujte vidění) a »Nevizte pro nás správné! Sdělujte nám příjemné a nahlížejte klamy!« To můžeme sami číst jako pozdější ohlas k Iz 6,

¹¹³ Sr. *Barton*, J., *Isaiah 1-39*, Sheffield 1995, 77: »Ale Izajáš nikde nepotvrzuje naši domněnku, že by jeho poslání mělo být »pomocí« mluvením o tom, aby národ byl poslušný Bohu.«

¹¹⁴ Sr. *Jenni*, E., *Jesajas Berufung...*, 335n; *Wolff*, H. W., Das Thema »Umkehr« in der alttestamentlichen Prophetie, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 48 (1951), 129–148 = týž, *Gesammelte Studien zum Alten Testament. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert*, Theologische Bücherei 22, München 1973², (130–150) 138n.

¹¹⁵ *Schmidt*, J. M., *Der Verstockungsauftrag Jesajas*, 89.

který není míněn doslovně a o to je hodnověrnější – totiž jako doklad toho, že se Izajáš později také k některým hlediskům obsaženým v Iz 6 vracel.¹¹⁶ Např. i k radikalitě soudu, sr. 22,14; výzva 8,13 jako by ujišťovala ve svědectví o viděném (zvl. 6,3). Zato 29,9n zní, jako by to bylo slovo, jímž Izajáš naplnil své poslání Iz 6: oproti 6,9b dramatizované imperativy *přikazující* opilost – zaslepenost, kterou *působí* Hospodin.¹¹⁷

Ale ač má Iz 6 své dílčí analogie a patří do kontextu Izajášových slov, je poslání ve své specifické vyhrocenosti (jako poslání k zatvrzení) ojedinělé – vize v chrámu, zlomový dějinný okamžik a prorokova osobnost jsou dostatečným rámcovým vysvětlením svébytného a přitom rozhodně ne bezkontextového pověření proroka. A tak Izajášovo poslání spočívá v ohlašování soudu a zároveň v *účinné* anticipaci jeho nepřijetí, jež má být příznakem soudu. (Nepřijetí anticipuje rovněž negativně formulované podmíněčné slovo v 7,9.)¹¹⁸ Izajášovým úkolem je zpřítomňovat budoucí soud. A intence prorokova poslání má přednost před pouhou reakcí na posluchače.

Tak zatvrzení implikuje soud, je počátkem soudu, je prvním příznakem soudu nad »lidem«¹¹⁹ – jako by prorocké slovo mělo využít lidskou vůli, aby se ve své zatvrzelosti obrátila proti člověku samému: Lidské neslyšení demonstruje soud v jeho skrytosti: nerozumění soudu je jeho paradoxním příznakem, soud se děje primárně bez ohledu na přiznání či nepřiznání viny nebo na odmítnutí či ignoranci vůči prorockému slovu – a ohlášené dění nebude čekat, až je »lid«, který nerozumí ani svému rozumění, vezme v patrnost.

Jen prorok rozumění mít může. Totiž rozumění ukázané ve slovech, jejichž moc není jeho vlastní. Na ní se jen podílí. *E. Jenni* je autorem věhlasné a dosud jen zčásti doceněné teze: »Imperativ: Slyšte, dívejte se! není výzvou, nýbrž propůjčením jisté kvality... jistý druh mocného slova, které se nachází poměrně blízko kletbě.«¹²⁰ Spřízněně se vyslovil *R. Knierim*, který je v právu ve druhé části tvrzení o v. 9 (protože poslání díky 11b obsah má): »Toto slovo nepředstavuje specifický obsah, ale spíše má moc vyvolat, co vyjadřuje.«¹²¹ *H. Wildberger* Jenniho tezi o »mocném slovu« odmítl a o 9b

¹¹⁶ Schmidt, W. H., *Einführung in das Alte Testament*, 220. Sr. J. Bartel: »Jednou přijaté zjevení nezůstává punktuální veličinou, ale spíše rozbíhá proces interpretace Hospodinova slova v nových situacích...«, *Prophetenwort...*, 114.

¹¹⁷ Dietrich, W., *Jesaja und die Politik*, 180n.

¹¹⁸ Sr. Schmidt, W. H., *Die Einheit der Verkündigung Jesajas*, 146.

¹¹⁹ Sr. Key, A. F., The Magical Background of Isaiah 6,9–13, *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), (198–204), 200.

¹²⁰ Jenni, E., *Jesajas Berufung...*, 337.

¹²¹ Knierim, R. *The Vocation of Isaiah*, 60.

prohlásil, že jeho smyslem je »charakterizovat lid v jeho chybějící připravenosti slyšet« a »ohlašovalo tvrdé Ne Izraele k jeho (tj. Izajášovu) poselství, ale nikdy tak nebylo vysloveno«¹²² Takové vysvětlení, které hledá skrytý záměr, je natolik málo přesvědčivé, že Jenniho teze v kontrastu s ním ještě více vyniká. Ale chápat mocné slovo jako »samoučinné«¹²³ také nelze bez dalšího. Slovo působící zatvrzení není magické slovo, ale prorocké slovo magicky (ne jen jako nosič sémantického významu) pochopené a především vycházející od Hospodina. Podle *Rudolfa Kiliána* na druhé straně »došlo k zatvrzení patrně tak, že prorocké poselství je sice sděleno, tomu však nemůže už nikdo rozumět, věřit, ani je uskutečnit, protože je zajatcem vlastních hanebných činů, svého zlého myšlení.«¹²⁴ Když tedy takto Kilián popsal psychický efekt, jaký má např. pravdivé sdělení na lháře (»pro pravdu se každý zlobí«), adekvátně Izajášovo poslání *domýšlel*, ale neartikuloval tím sdělení textu. I v kontrastu s tím je přeci jen lépe chápat prorocké slovo ve smyslu Iz 6,9n nejen jako slovo vyvolávající účín, nýbrž jako dějící se mocné slovo.

A zde se musíme ještě jednou vrátit na samý začátek, kde se Hospodin zjevil v plné své moci. Izajášovo slovo je v této perspektivě mocné ne závisle na Izajášovi, ale jak je mocné Hospodinovo rozhodnutí. Hospodin jako mocný vládce vznáší rozhodnutí, jehož moc v horizontální dimenzi se projeví nejen při teofanii (v. 3), ale nakonec i na zpusťování celé země (v. 11b). Poslání Izajáše, které odtud vyplývá, demonstruje, jak je Hospodinovo »slovo«, samo nezbadatelné, účinné – a jak působí skrze prorocké slovo. Totiž: chápeme-li Iz 6 jako artikulaci a interpretaci Izajášovy vize a zatvrzení jako cíl poslání, který předpokládá nepřijetí, ovšem ne tak, že s ním jen počítá, ale prohlubuje je a vede z něho další konsekvence.

ZÁVĚREM

Iz 6 je zprávou o teofanické vizi, která vyúsťuje ve zprávu o poslání, nikoli o povolání. Pochází z izajášovského okruhu, který v ní artikuloval Izajášovo vlastní svědectví či odkaz. Poslání k zatvrzení je však její primární a konstitutivní, již literárnímu zpracování danou součástí. Celá zpráva je

¹²² Wildberger, H., *Jesaja 1–12*, s. 254n.

¹²³ Hardmeier, Chr., *Jesajas Verkündigungsaussicht...*, 246n.

¹²⁴ Kilian, R., *Der Verstockungsauftrag Jesajas: Bausteine biblischer Theologie, Festgabe für G. J. Botterweck zum 60. Geburtstag dargebracht von seinen Schülern*, Bonner biblische Beiträge 50, Kölln – Bonn 1977, (209–225) 220.

totiž založena na dvou ohniscích, která nelze vykládat jedno bez druhého: na vidění trůnní scény a na poslání proroka, mezi nimiž prostředkuje líčení očištění rtů jako podmínka přijetí proroka k audienci u Hospodina. »Královská« moc Hospodina zástupů se zjevuje v chrámu (v. 1–4), zahrnuje celou zemi, a ve výkonu soudcovské funkce má také postihnout celé Judsko.

Vlastní intencí Iz 6 není legitimování či ospravedlnění proroka: nárok na uznání legitimacy poslání je implicitní jako u většiny prorockých slov a zpráv - kdo přitom legitimitu poslání k zatvrzení mohl akceptovat? Bezprostředně jen skupina (proroků, »žáků« či pomocníků) soustředěná kolem proroka, možná i širší okruh příjemců. Zde hledíme odpověď, když si povšimneme, že se Iz 6 vztahuje k ranému Izajášovu období – a přitom je to nanejvýš zralý text – a ten není dílem okamžiku. Iz 6 dostal funkci bazální zprávy určující povahu knihy Izajáš, resp. protoizajášovského korpusu Iz 1–39 jako doklad identifikace posla, poslání a poselství, zasazené do jednoho z mezních okamžiků dějin a prorokova působení zároveň – a ukotvující ostatní izajášovské a poizajášovské texty ve vykreslení reprezentativního, ač ne celkově zachyceného prorokova poslání.¹²⁵

V něm obsažený radikální soud je vrcholem prorokova poslání ohlašovatele, jehož slovo nemá jen hodnotu *sdělení*, ale současně také hodnotu *moci*, která není osobní prorokova. V. 9b obrací naruby prorocké výzvy ke slyšení, které zaznívaly dříve. Prorok nyní přijal poslání *učinit soud přítomným* a ti, nad kým se vznáší, jej zakusí, ani nebudou vědět jak, když nerozumějí žalobám. Proto je zbytečné meditovat nad tím, jak to, že Bůh chce, aby jej lidé neslyšeli. Soudní rozhodnutí není totéž co »chtění«, pod nímž si můžeme představit cokoli.

V plné síle vyvstává zároveň kritická chvíle, která pomáhá vysvětlit vyostřenost poslání, po skončení pokojné, ale ne bezrozporné éry Uzijášovy vlády, kdy se nad Judskem začínají stahovat mračna a kdy přitom odpovědnost odpovědných čeká na své důsledky. První náraz Judsko zakušilo za syrsko-efrajimské války, přestálo jej, avšak hrozba, která se tu vyjevila, zůstala jen oddálena.

Radikální poslání proroka soudu však již nelze relativizovat a násilně zmírňovat, jak to učinila Septuaginta. Vždyť ještě dodatečné interpretace ve v. 12n vzaly Izajášovo poslání celkem vážně a potvrdily jeho naplnění.

A dále doklady recepce Iz 6 ukazují, že i mimo rámec protoizajášovského korpusu mělo poslání k zatvrzení značný ohlas. Pravidelně bývá Iz 6

¹²⁵ V tomto smyslu přízně oprávnění J. M. Schmidovi, který vznáší otázku, zda prorocké zprávy o povolání nezískaly onu legitimační funkci až v rámci dějin redakce, sr. *Der Verstöckungsauftrag Jesajas*, 81n p. 2.

srovnáván s věcně nejbližší paralelou v 1 Kr 22,19–22. Jednotlivých shod je tu celá řada – podobně jako rozdílů, které nutí k opatrnosti při srovnávání s touto relativně pozdní vsuvkou do 1 Kr 22, která líčí nebeskou audienci a poslání »ducha« ke svedení krále za účelem soudu nad ním. A s tím je tu alespoň možnost, že autor 1 Kr 22,19–22 byl inspirován izajášovskou zprávou.¹²⁶

Svým způsobem se vyrovnaly s Iz 6 i postizajášovské recepce, které zatvrzení obracejí v opak, sr. Iz 29,18; 32,3; 35,5; Deuteroizajáš 42,16.18n; 43,8; o idolech 44,18 (sr. přitom 44,9–20); Tritoizajáš 63,17¹²⁷ – v době po naplněném soudu.

Tak jako při čtení Iz 6 nelze uhýbat před jeho vyústěním, tak ani nelze propadat opačnému extrému: Hospodin v Iz 6 není nelitostný Bůh a není to Bůh jen času soudu. Iz 6 zaznívá v půli cesty mezi krutě nakupenou vinou (sr. narážku ve v. 10) a koncem soudu (v. 11), který na sebe nechal ještě půl druhého století čekat, aby pak pozdější interpreti (ve v. 12n) vztáhli Iz 6,1–11 ke zkušenosti pádu Judska a exilní doby.

Dovětek. Docela na závěr alespoň načrtneme některé otázky, které jsou nad Iz 6 ve výhledu, ale které biblická exegese sama, majíc dost na svém trápení, není oprávněna řešit:

Nový zákon neignoruje soud (a naopak se k Iz 6 vrací velmi výrazně), zároveň však se křesťanská praxe musí vyhýbat strašení soudem. Kam se zde vejít s otázkou: Je-li křížem odsouzen hřích, je soud skončen, pokud zároveň platí *non peccare non posse*? A jestliže to platí, co to znamená v dnešní éře, kdy globalizaci podléhá nejen obchod či komunikace, ale i lidský hřích? A dále: Co to všechno znamená, že Bůh jedná v dějinách a že se příliš neznáme k teologii dějin? Iz 6 líčí Hospodina ve vidění teofanie, ale ne jako mirakulózní nadpřirozeno a vůči Izajášovi bychom byli v nepravu, kdybychom mu přisuzovali »nadpřirozenou teologii«. Co to tedy všechno znamená, že Bůh jedná v dějinách, aniž by svobodného člověka vodil na provázku? Pokud nevidíme v Iz 6 ani divokou lidskou provokaci, můžeme se ptát: Kde jsou meze mezi úsudky a soudy? A kde naproti tomu místo pro čekání na Pána žně?

¹²⁶ Tak Becker, U., *Jesaja...*, 67.

¹²⁷ Sr. Williamson, H. G. M., *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford 1994, 3–18; Becker, U., *Jesaja...*, 77n.

SMÍŠENÁ MANŽELSTVÍ V KANONICKÉM PRÁVU

Jiří Kašný

MIXED MARRIAGES IN CANON LAW For centuries the regulations of canon law relating to mixed marriages had a defensive character and discouraged Catholics from marrying non-Catholic partners. Their aim was to unilaterally protect the faith of the Catholic partner in a mixed marriage and required guarantees from the non-Catholic partner that any children born in the marriage would be baptised in the Catholic church and brought up in the Catholic religion. The current norms, as set out in the Codex of Canon Law of 1983 and the Ecumenical Directory of 1993, while not underestimating the difficulties that may arise in mixed marriages due to differences of belief, are based on a positive approach. Mixed marriages are places where it is necessary to respect the religious freedom of both partners. They also create a space for deepening faith and mutual witness to belief, and make a unique contribution to the ecumenical movement.

Tato studie pojednává o manželstvích, ve kterých se manželka a manžel hlásí k různým náboženstvím. Některé zkušenosti ukazují, že žena a muž, kteří nesdílí tutéž víru, spolu mohou vytvořit šťastné manželství a rodinu. Jiné zkušenosti zase naznačují, že rozdílná náboženská přesvědčení mezi manželi mohou působit těžkosti ve společném životě. Někdy mohou vyhraněné a netolerantní náboženské postoje ohrozit samo manželství. Jindy může zase při zachování manželství dojít ke zvládnutí a opuštění víry u jednoho nebo i u obou manželů. V dobách, kdy jednotlivé oblasti Evropy byly nábožensky relativně homogenní, byla smíšená manželství spíše výjimkou. V dnešní pluralitní společnosti, kde se navíc lidé stěhují víc než dříve, nejsou smíšená manželství výjimkou a otázky ohledně takových manželství jsou znovu aktuální. Problémy smíšených manželství mohou být velmi komplexní a zasahují do řady oborů. Tato studie se bude zabývat převážně kanonickými aspekty smíšených manželství, tj. aspekty, které se týkají veřejného řádu v katolické církvi.

Kanonické právo označuje termínem smíšené manželství – *matrimonium mixtum*¹ takové manželství, které uzavírá strana katolická se stranou pokřtěnou nekatolickou, zatímco situace, kdy uzavírá manželství strana katolická se stranou nepokřtěnou se označuje jako překážka *disparitas cultus*.² V minulosti se však termín „smíšené manželství“ používal bez

¹ Kánony 1124–1128. Odkazy na kánony se vztahují k novému Kodexu kanonického práva z roku 1983, pokud není uvedeno jinak.

rozdílu k označení manželství katolíka a nekatolíka, ať už byla nekatolická strana pokřtěná nebo nebyla. V běžném jazyce se s tímto nediferencovaným vyjádřením o smíšených manželstvích setkáváme i dnes.

Smíšená manželství v dějinách

Postoj křesťanů ke smíšeným manželstvím nebyl během prvních staletí nijak jednoznačný. Vycházel z praktických zkušeností a navazoval na zvyky a tradice. Starý zákon zakazoval izraelským mužům, aby si brali ženy – cizinky, tj. ženy, které nesdílely totéž náboženství a aby byly dávány izraelské ženy za muže cizincům. Náboženské důvody a konkrétně obava, že by život v manželství s cizinkou mohl muže a jeho rodinu odvést od víry v Boha, byly hlavní příčinou těchto zákazů.³ Smíšená manželství však byla viděna za jistých okolností i v pozitivním světle. Mohla totiž vést k tomu, že se ne-izraelita stal věrným Hospodinovým.⁴

K životu prvních křesťanů patřilo misionářské poslání a to přidalo k pohledu na smíšená manželství další rozměr. Těm, kteří přijali křesťanskou víru a jejich manželka nebo manžel nikoli, se v prvním listě ke Korintánům píše: „Má-li někdo z bratří ženu nevěřící a ona je ochotna s ním zůstat, ať ji neopouští. A má-li žena nevěřícího muže a on je ochoten s ní zůstat, ať ho neopouští. Nevěřící muž je totiž posvěcen manželstvím s věřící ženou a nevěřící žena manželstvím s věřícím mužem.“⁵ Podobně první list Petřův vyzývá křesťanské manželky, aby získaly své nevěřící muže svým příkladným jednáním.⁶ Zároveň si ale křesťané realisticky uvědomovali, že náboženské rozdíly mezi manželi mohou vést k neúměrným těžkostem ve společném životě. Pro takové situace první list Korintánům radí: „Chce-li nevěřící odejít, ať odejde. Věřící nejsou v takových případech vázáni. Bůh nás povolal k pokoji.“⁷ Co se však týkalo už věřících křesťanů, kteří zamýšleli uzavřít manželství, těm druhý list ke Korintánům radí, aby se vyhýbali nevěřícím.⁸ Podobně křesťanským vdovám se přiznává právo se znovu

² K. 1086 a 1129.

³ Ex 34, 15–16, Dt 7,3–4, Ezd 9–10, Neh 13, 23–29, Mal 2,11. Srov. Aelred Cody, „Malachi,“ in *The New Jerome Biblical Commentary*, Brown, Fitzmyer a Murphy ed. (Englewood Cliffs: Prentice Hall, NJ, 1990), 361.

⁴ Srov. Rt 1:4.16, 4:13. Alice Laffey, „Ruth,“ in *The New Jerome Biblical Commentary*, Brown, Fitzmyer a Murphy ed. (Englewood Cliffs: Prentice Hall, NJ, 1990), 553–554.

⁵ 1 Kor 7,12–14.

⁶ 1 Pt 3,1–2.

⁷ 1 Kor 7,15–16.

⁸ 2 Kor 6. Srov. *La Bibbia di Gerusalemme* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1985), 2373.

vdát, ale s podmínkou, že toto manželství „má být v Pánu.“⁹ Tato slova naznačují, že křesťané se měli vyhýbat smíšeným manželstvím a mohli si vzít pouze křesťana.¹⁰

Zkušenostem prvních křesťanů ohledně smíšených manželství odpovídaly také nejednotné postoje otců. Tertulián velmi přísně zakazoval smíšená manželství a považoval je za těžký přestupek.¹¹ Cyprián také odmítal smíšená manželství, ale ne tak rozhodnými a přísnými slovy.¹² Ambrož byl přesvědčen, že křesťan, který si vezme ženu ne-křesťanku je neplatně sezdáný a navíc taková manželství bývají často nešťastná.¹³ Augustin dovoľoval smíšená manželství a zdůrazňoval při té příležitosti, jak je důležité, aby si křesťan zachoval víru.¹⁴ Jan Chrysostom více méně toleroval smíšená manželství.¹⁵

Nejstarší koncily se většinou stavěly ke smíšeným manželstvím odmítavě. Synod v Elvíře ve Španělsku zakazoval křesťanským rodičům, aby vdávali svoje dcery za nekřesťany, ať už by se jednalo o odpadlé křesťany nebo nevěřící nebo židy.¹⁶ Také koncil v Laodicei zakazoval křesťanům sňatek s heretiky s výjimkou těch, kteří se znovu obrátili.¹⁷ Koncil v Hippo zakazoval biskupům, aby oddávali svoje děti s heretiky.¹⁸ Koncil v Chalcedonu vyhlásil, že těm, kteří vykonávají v církvi službu lektora a kantora, není dovoleno, aby si vzali za ženu odpadlou křesťanku, nepokřtěnou nebo židovku. Koncil nepřipouštěl žádnou výjimku. Jedinou přijatelnou cestou bylo, aby se nekatolická strana obrátila ke katolické víře. Koncil navíc za přestoupení tohoto zákazu stanovil kanonické tresty.¹⁹ Zatímco manželství křesťana s pohanem bylo spíše tolerováno, manželství křesťana se židem bylo přísněji zakazováno. Tento rozdíl v postojích byl ještě zřetelnější

⁹ 1 Kor 7,39. Srov. *La Bibbia di Gerusalemme* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1985), 2347.

¹⁰ Srov. Jerome Murphy-O'Connor, „The First Letter to the Corinthians,” in *The New Jerome Biblical Commentary*, Brown, Fitzmyer a Murphy ed. (Englewood Cliffs: Prentice Hall, NJ, 1990), 805.

¹¹ *Ad uxorem*, 2,1–9 passim.

¹² *Ad Quirinium*, 62 a *De lapsis*, 6.

¹³ *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 8,8.

¹⁴ *De adulterinis coniugiis*, 25,31 a *De fide et operibus*, 19,35.

¹⁵ In c. VIII Genes. Homil XXVI.

¹⁶ Srov. koncil v Elvíře (r. 306) kánon 15, 16 in Mansi, J. D. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio...* Paris 1901–1902. sv. 2, sl. 8.

¹⁷ Srov. koncil v Laodicei (mezi 343 a 381) k. 10 a 31 in Mansi, sv. 2, sl. 565 a 569.

¹⁸ Srov. koncil v Hippo (r. 393) k. 14: „Ut filii episcoporum haereticis non jungantur.“ in Mansi, sv. 5, sl. 895.

¹⁹ Srov. koncil v Chalcedonu (r. 451) k. 14 in Mansi, sv. 7, sl. 377. Denzinger, 305.

²⁰ Srov. Codex Theod., 16,8,6 a Codex Theod., 3,7,2.

v římském právu. Císař Konstantin velmi přísně zakazoval manželství křesťanů se židy.²⁰

Odmítavě se ke smíšeným manželstvím postavil koncil v Trullo. Tento koncil zakázal, aby si věřící muž vzal heretickou ženu nebo aby si věřící žena vzala heretického muže. Za heretiky se považovali jak nepokřtění, tak také ti, kdo patřili k některé z církví, které byly odsouzeny ekumenickými koncily. Na rozdíl od dřívějších koncílů, které smíšená manželství zakazovaly, tento koncil stanovil, že smíšená manželství musí být považována za neplatná a mají být zrušena.²¹ Toto ustanovení se rozšířilo a bylo přijato mezi ortodoxními církvemi.²² Mezi křesťany na západě kánon 72 z koncilu v Trullo zpočátku přijat nebyl. Během osmého až jedenáctého století byl však i na západě uveden ve známost a postupně nabyl závaznosti jako právní obyčej.²³ I když tedy postoj ke smíšeným manželstvím nebyl mezi křesťany během prvních staletí jednotný, odmítavý postoj k těmto manželstvím s postupem času nabýval převahy. Místní koncily a papežové zakazovali manželství mezi katolíky a nekatolíky a někdy za překročení tohoto zákazu stanovovali pokání a tresty. Přesto však na západě smíšená manželství všeobecně nebyla považována za neplatná.²⁴

Ve středověku se ke smíšeným manželstvím křesťanů s židy nebo s pohany přidala ještě manželství s muslimy zvláště ve Španělsku, na Sicílii a vůbec ve Středomoří. Také rozdělení mezi samotnými křesťany s sebou neslo případy uzavírání manželství mezi křesťany, kteří se vzájemně označovali jako heretici.²⁵ Gratian (1140), zdá se, nepochyboval o tom, že manželství křesťanů s heretiky nebo s nepokřtěnými jsou zakázána.²⁶ Dá se shrnout,

²¹ Koncil v Trullo (691) k. 72: „Non licere virum orthodoxum cum muliere haeretica coniungi, neque vero orthodoxam cum viro haeretico copulari, sed et si quid eiusmodi ab ullo ex omnibus factum apparuerit, irritas nuptias existimare, et nefarium coniugium dissolvi.“ in Mansi, sv. 11, sl. 975.

²² Kanonisté na západě respektovali toto ustanovení jako závazné mezi východními ortodoxními křesťany. Ještě po II. vatikánském koncilu Římská rota vyhlásila jako neplatné manželství mezi ortodoxním věřícím a protestantem na základě kánonu 72 z koncilu v Trullo. Srov. rozhodnutí Římské rot *coram* Canals, 21. října 1970 in *Canon Law Digest* 7, 10–14 a rozhodnutí Apoštolské signatury, 1. července 1972 in *Canon Law Digest* 8, 3–29.

²³ Srov. Joseph Prader, *Il matrimonio in Oriente e Occidente* (Řím: Pontificium Institutum Orientalium, 1992), 100.

²⁴ Péter Erdő, „I matrimoni misti nella loro evoluzione storica,“ in *I matrimoni misti* (Vatikan: Libreria editrice vaticana, 1998), 12–14.

²⁵ Srov. Jean Gaudement, *Il matrimonio in occidente* (Turín: Società editrice internazionale, 1989), 152.

²⁶ *Decretum Gratiani*, Secunda pars, Causa XXVIII, quaest. 1, c. 15 a 16.

že až do Tridentského koncilu byla sice smíšená manželství zakazována, ale nebyla považována za neplatná a ani nemáme žádné doklady o tom, že by papežové nebo biskupové udělovali dispens k uzavírání smíšených manželství.²⁷

Počínaje 16. stoletím nové rozdělení církve v Evropě uvádělo křesťany znovu do situací, kdy měli příležitost se ženit a vdávat s těmi, kteří nesdíleli stejnou víru. Podobně v misiích v zámoří žili katolíci a nekatolíci v situacích, které směřovaly k uzavírání smíšených manželství. Tridentský koncil se nezabýval otázkou smíšených manželství přímo. Nepřímo však smíšeným manželstvím bránil. Koncil totiž stanovil, že každé manželství musí být uzavřeno v přítomnosti faráře a dvou svědků ve farním kostele. Nesplnění této kanonické formy mělo za následek neplatně uzavřené manželství. Koncil vyžadoval kanonické formalities při uzavírání manželství, aby zamezil nejistotám a zmatkům, které byly způsobeny uzavíráním tajných manželství a aby tak zavedl vnější řád do manželských a rodinných vztahů, aby totiž bylo veřejně zřejmé, kdo uzavřeli manželství a kdo ne.²⁸

Biskupové na koncilu si však zároveň uvědomovali obtíže, které mohly být spojeny s vyžadováním kanonické formy pro platné uzavření manželství.²⁹ Mezi tyto obtíže, které byly spojeny s vyžadováním kanonických formalit při uzavírání manželství, patřil odmítavý postoj ke smíšeným manželstvím. Zatímco před Tridentským koncilem bylo možné uzavřít manželství v rámci soukromé rodinné slavnosti i bez faráře, podle rozhodnutí koncilu manželství uzavřené bez přítomnosti faráře a dvou svědků bylo považováno za neplatné. Prakticky by katolický farář v kostele sotva oddal katolíka s nekatolíkem, dokud by se nekatolík nevzdal své víry a nepřijal katolickou víru. Pokud by si zase katolík vzal nekatolíka a nerespektoval by nově ustanovenou kanonickou formu uzavření manželství, jejich manželství by z hlediska kanonického práva bylo považováno za neplatné. Požadavek koncilu ohledně kanonické formy sňatku mohl snadno vést k rostoucímu počtu kanonicky neplatných manželství z důvodu nesplnění vyžadovaných kanonických formalit.³⁰

²⁷ Bernhard Häring, *Ehe in dieser Zeit* (Salzburg: Otto Müller Verlag, 1960), 235.

²⁸ Tridentský koncil, *sessio* 24 (11. listopadu 1563), *decretum de reformatione matrimonii Tametsi* (1563) in *Canones et decreta sacrosancti oecumenici concilii Tridentini* (Taurini: Petri Marietti, 1913), 172–175. (Denzinger, 1813-1816).

²⁹ Mezi tyto obtíže patřila např. praktická obtíž s tím, jak uvést ve známost toto nařízení. Proto byl dekret *Tametsi* účinný pouze v těch farnostech, kde byl řádně vyhlášen. Další obtíž spočívala v tom, že v celých oblastech Evropy, kde sice dekret *Tametsi* vyhlášen byl, nebyli v blízkosti katolící faráři, kteří by mohli oddávat.

Zpočátku po Tridentském koncilu byla jen výjimečně udělena dispens katolickým věřícím, většinou příslušníkům vznešených rodů, aby směli uzavřít manželství s někým z nekatolického rodu. Dispens udělovali pouze papežové a to až poté, kdy byla uzavřena dohoda, která zaručovala katolické straně svobodu žít podle svého náboženského přesvědčení a pokřtít a vychovat děti v katolické víře.³¹ V některých zemích se však problém kanonické formy a smíšených manželství týkal většího počtu křesťanů. Papež Benedikt XIV, aby vyřešil tyto praktické těžkosti v Belgii a v Holandsku, zprostil tamní nekatolíky povinnosti dodržet kanonickou formu manželství, pokud se jednalo o manželství mezi dvěma nekatolíky nebo pokud se jednalo o smíšené manželství nekatolíka s katoličkou nebo naopak.³² Tato slavná *Dichiarazione benedittina* byla původně určena pouze pro Belgické a Holandské provincie, které byly podřízeny Španělskému králi. Později byla rozšířena na další území.

Papež Pius VI udělal další krok a dovolil farářům v Belgii oddávat smíšená manželství v případech, kdy nebylo možné katolickou stranu od smíšeného manželství odradit. Avšak už samotné podmínky tohoto dovolení odrazovaly od uzavírání smíšených manželství. Smíšené manželství totiž nesmělo být uzavřeno v kostele, farář nesměl být oblečen do liturgických rouch a ani nesměl udělit pozhánání. Nekatolická strana se musela písemně zavázat, že dovolí katolické straně žít podle její víry a vychovat všechny děti v katolické víře. Katolická strana se musela písemně zavázat, že neodpadne od katolické víry a že vychová v téže víře všechny svoje děti. Dále se musela katolická strana zavázat, že se bude snažit o obrácení nekatolické strany ke katolické víře.³³ Tyto tři podmínky byly postupně přijaty jako kritéria, na základě kterých Apoštolský stolec uděloval dispens k uzavření smíšeného manželství,³⁴ až byly konečně vyhlášeny v Kodexu kanonického práva v roce 1917.³⁵

³⁰ Reinhold Sebott, *Das neue kirchliche Eherecht* (Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 1990), 197–198.

³¹ John McAreavey, *The Canon Law of Marriage and the Family* (Dublin: Four Courts Press, 1997), 155.

³² Benedikt XIV, rozhodnutí *Matrimonia quae in locis*, 4. listopadu 1741 in *Bullarium* (Malines, 1826) 1:178–182 (Denzinger, 2515-2520).

³³ Pius VI, dopis *Exsequendo nunc* biskupům v Belgii, 13. června 1782 in Denzinger, 2590.

³⁴ Srov. Dekret *Provida sapientique cura*, 18. ledna 1906 in *Acta Sanctae Sedes* 39 (1906), 82–84 (Denzinger, 3386).

³⁵ Srov. kánony 1060–1064 a 1070–1071 z Kodexu kanonického práva z r. 1917 a také prameny k těmto kánonům in *Codicis iuris canonici fontes*, Petri Card. Gasparri ed. (Řím: Typis polyglottis Vaticanis, 1928).

Kodex kanonického práva z roku 1917

Kodex z roku 1917 dělil smíšená manželství do dvou kategorií – manželství katolíka s nepokřtěnou stranou a manželství katolíka s pokřtěnou nekatolickou stranou.³⁶ Manželství katolické strany s nepokřtěnou stranou bylo zařazeno do kategorie zneplatňujících překážek k manželství (*impedimentum dirimens*), jejichž nerespektování způsobovalo neplatné uzavření manželství.³⁷ Manželství katolické strany s pokřtěnou nekatolickou stranou patřilo do kategorie zabraňujících překážek (*impedimentum impediens*), které zakazovaly uzavření manželství.³⁸ Kodex tento druh smíšených manželství velmi přísně zakazoval, i když překročení tohoto zákazu bez řádného dovolení nebylo spojeno s neplatností manželství.³⁹ Navíc kodex ukládal ordinářům a pastýřům duši, aby věřící odrazovali od smíšených manželství a v případě, že nebylo možné smíšenému manželství zabránit, měli povinnost přísně vyžadovat záruky před udělením dispense k uzavření smíšeného manželství.⁴⁰

Dispens k uzavření smíšeného manželství uděloval pouze papež a jen výjimečně dával Apoštolský stolec tuto pravomoc biskupům nebo ve specifických případech právo dávalo tuto pravomoc místním ordinářům, popř. farářům a zpovědníkům.⁴¹ Jako podmínky k udělení dispense se vyžadoval spravedlivý a vážný důvod k uzavření takového manželství, přiměřené záruky, že katolická strana vytrvá ve víře a že děti budou pokřtěny a vychovány ve víře a taky morální jistota, že to vše může být splněno.⁴² Dále katolická strana měla povinnost se snažit o obrácení nekatolického manžela ke katolické víře.⁴³

³⁶ Petri Card. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio* (Vatikán: Typis polyglottis vaticanis, 1932) I: 257–288 a 349–362.

³⁷ CIC 1917, k. 1070.

³⁸ Rozdělení překážek na zneplatňující a zabraňující pochází z přelomu 12. a 13. století. Srov. F. Cantel, *El matrimonio de herejes. Bifurcación del impedimento disparitatis cultus y divorcio por herejía* (Salamanca, 1972), 153 a Luigi Chiappetta, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria. Manuale giuridico-pastorale* (Řím: Edizioni Dehoniana, 1990), 144, č. 394.

³⁹ CIC 1917, k. 1060: „Severissime Ecclesia ubique prohibet ne matrimonium ineatur duas personas baptizatas, quarum altera sit catholica, altera vero sectae haereticae seu schismaticae adscripta...“

⁴⁰ CIC 1917, k. 1064.

⁴¹ CIC 1917, k. 1040, 81 a 1043–1045. Takovými specifickými situacemi bylo nebezpečí smrti nebo okolnost, že překážka vyšla najevo ve chvíli, kdy už bylo vše připraveno ke svatbě a její oddálení do doby, kdy by bylo možné získat dispens od Apoštolského stolce, by způsobilo vážné těžkosti zainteresovaným.

⁴² CIC 1917, k. 1061.

Pokud už byla dispens k uzavření smíšeného manželství udělena, muselo být toto manželství uzavřeno podle kanonické formy, tj. v přítomnosti místního ordináře nebo faráře nebo kněze, který by měl pověření od jednoho z nich a před dvěma svědky.⁴⁴ Nedůvěře vůči smíšeným manželstvím odpovídala i snaha odrazovat od takových manželství ustanovením, že se smíšené manželství nesmělo uzavírat v kostele podle posvátných obřadů, ale většinou pouze v sakristii nebo ve farní kanceláři a s jednoduchým obřadem. Pouze v situaci, že by toto přísné omezení působilo negativně mezi křesťany, mohl ordinář dovolit uzavření smíšeného manželství v kostele během posvátného obřadu, avšak v žádném případě ve mši.⁴⁵

Přísně odmítavý postoj ke smíšeným manželstvím zdůrazňoval ještě kánon 2319, který stanovil kanonické tresty v této oblasti. Exkomunikace *latae sententiae* byla vyhlášena nad těmi katolíky, kteří by uzavřeli manželství před nekatolickým oddávajícím nebo kteří by vědomě nechali své dítě pokřtít mimo katolickou církev nebo kteří by uzavřeli manželství s výslovnou nebo tichou dohodou, že děti nebo některé z dětí budou vychovány v nekatolickém náboženství. Tuto exkomunikaci, která nastupovala bez rozhodnutí představeného, mohl prominout ordinář.⁴⁶

Změny během 20. století

Kodex kanonického práva z roku 1917, který byl připraven a vyhlášen na začátku dvacátého století, kodifikoval v té době víceméně ustálený přístup ke smíšeným manželstvím. Přesto se však už téměř od začátku dvacátého století začala měnit společenská situace i mentalita v Evropě a to vedlo postupně i ke změnám v chápání a přístupu ke smíšeným manželstvím. Jednou z nich byly politické a demografické změny související se dvěma světovými válkami. Evropa začala ztrácet svoje zřetelné rozdělení na protestantské a katolické oblasti. Navíc s přílivem lidí z jiných kontinentů se zvláště ve druhé polovině dvacátého století začala měnit její náboženská tvář ještě na další rovině. V Evropě už spolu nežili pouze křesťané různých církví, ale také věřící různých náboženství a i nevěřící. Na tyto zkušenosti navazovalo nové chápání ekumenismu, které se mezi nekatolickými křes-

⁴³ CIC 1917, k. 1062. Komentátoři vysvětlovali, že tato povinnost vyplývá z přirozeného práva, nezávisle na tom, že je ještě ustanovena v Kodexu. Srov. např. Lincoln Bouscaren a Adam Ellis, *Canon Law. A Text and Commentary* (Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1946), 462.

⁴⁴ CIC 1917, k. 1094 a 1099.

⁴⁵ CIC 1917, k. 1102 a 1109.3.

⁴⁶ CIC 1917, k. 2319.1.

fany začalo formulovat hlavně na půdě Světové rady církví⁴⁷ a které v katolické církvi vyslovil Druhý vatikánský koncil.⁴⁸ Uznání různých stupňů společenství katolické církve s jinými křesťanskými církvemi a také uznání prvků Kristovy církve mimo viditelné hranice katolické církve už nedovolovaly katolíkům chápat a označovat nekatolíky, ať už pokřtěné nebo nepokřtěné, jednoduše jako heretiky a schizmatiky.⁴⁹ Nové chápání náboženské svobody mělo vliv i na přístup ke smíšeným manželstvím. Nebylo už možné mít na zřeteli pouze svědomí a náboženské povinnosti katolíka, ale bylo třeba respektovat také svědomí a náboženské povinnosti nekatolíka.⁵⁰

Zmíněné postoje Druhého vatikánského koncilu se brzy začaly projevat i ve změnách v přístupu a disciplíně ohledně smíšených manželství. V roce 1963 dal papež Pavel VI. pověření všem sídelním biskupům, aby směli udělovat dispense k uzavření smíšených manželství a tím umožnil rozhodování o smíšených manželstvích s větší pružností a s pastoračním ohledem na místní okolnosti v zemích, kde žili katolíci spolu s nekatolíky.⁵¹

V roce 1964 biskupové na koncilu uvážili, že striktní vyžadování kanonické formy pro manželství mezi východními katolíky a východními křesťany nekatolíky může v praxi vyústit v neplatná manželství nebo působit zbytečné konflikty mezi východními věřícími. Koncil proto rozhodl, že nadále bude pro tato smíšená manželství kanonická forma vyžadována pouze pro dovolenost. K platnému uzavření manželství stačí přítomnost posvěceného služebníka východní nekatolické církve.⁵² Toto rozhodnutí bylo v roce 1967 ještě rozšířeno pro manželství mezi katolíky latinského obřadu a východními křesťany nekatolíky. V obou případech však katolík, který plánoval uzavřít manželství s východní nekatolickou stranou, měl pro dovolenost žádat dispens ke smíšenému manželství a také dispens od povinné kanonické formy.⁵³

⁴⁷ O potřebě komunikace a sjednocení mezi různými křesťanskými církvemi se jednalo už v první polovině 20. století. Světová rada církví byla ustavena v Amsterdamu v roce 1948.

⁴⁸ 1962–1965.

⁴⁹ Srov. II. vatikánský koncil, konstituce o církvi *Lumen gentium* (21. listopadu 1964) 8, 15, 16 a II. vatikánský koncil, dekret o ekumenismu *Unitatis redintegratio* (21. listopadu 1964) 1–30.

⁵⁰ Srov. II. vatikánský koncil, deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* (7. prosince 1965).

⁵¹ Pavel VI, motu proprio *Pastorale munus* (30. listopadu 1963) in AAS 56 (1964) 8, č. 19–22. Srov. CIC 1983, k. 1078 a 1125.

⁵² II. vatikánský koncil, dekret o katolických východních církvích *Orientalium Ecclesiarum* (21. listopadu 1964) č. 18. Srov. Kodex kánonů východních církví z r. 1990, k. 834.2.

⁵³ Decreto della s. Congregazione per le chiese orientali *Crescens matrimoniorum* (22. února 1967) in AAS 59 (1967) 165–166. Srov. CIC 1983, k. 1127.1.

Po Druhém vatikánském koncilu někteří teologové a kanonisté navrhovali, aby byla zrušena povinnost kanonické formy sňatku v případě smíšených manželství a aby byla pro uzavírání těchto manželství možná jak kanonická forma, tak také forma stanovená státním zákonodárstvím. Chtěli tak vyjít vstříc mnoha manželstvím katolíků s protestanty, která nebyla uzavřena podle kanonické formy, ale před státním úředníkem nebo před nekatolickým duchovním. Toto téma bylo také jedním z osmi ohledně smíšených manželství, které biskupové diskutovali na synodu v roce 1967.⁵⁴ Biskupové se vyjádřili ve prospěch zachování povinné kanonické formy v případě sňatku, kde aspoň jeden z těch, kdo uzavírali manželství, byl katolík. Byli toho názoru, že požadavek povinné kanonické formy je nutnou hrází proti zlehčení manželské smlouvy v současné kultuře.⁵⁵ Další živě diskutovanou otázkou bylo téma podmínek požadovaných k udělení dispense. Při diskusích se ukázala velká různost situací ve světě a obtížnost při stanovení příliš detailní disciplíny v oblasti smíšených manželství.⁵⁶

V roce 1969 vydala vatikánská Kongregace pro liturgii nové liturgické obřady *Ordo celebrandi matrimonium*. Tyto obřady nabízejí značně široké možnosti slavení smíšených manželství v kostele během posvátných obřadů.⁵⁷ Konečně v roce 1970 papež Pavel VI. vydal nové normy, které se týkaly uzavírání smíšených manželství. Tyto normy vycházely z učení Druhého vatikánského koncilu a později byly ve své podstatě přejaty do nového kodexu kanonického práva.⁵⁸

Nový Kodex kanonického práva

Současný Kodex kanonického práva rozlišuje dvě situace smíšených manželství a sice manželství nepokřtěného s katolíkem a manželství mezi křesťanem-nekatolíkem a křesťanem-katolíkem. Ohledně prvního kodex stanoví, že uzavření takového manželství bez dispense (*dispensatio*) je neplatné.⁵⁹

⁵⁴ Synod zasedal ve Vatikánu od 29. září do 29. října 1967. Smíšená manželství bylo jedním z pěti projednávaných témat na Synodu.

⁵⁵ Urbano Navarrete, „Matrimonia mixta in Sinodo Episcoporum,“ *Periodica* 57 (1969), 653–659.

⁵⁶ Giovanni Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi* (Řím: Edizioni La Civiltà Cattolica, 1968), 325–438.

⁵⁷ *Ordo celebrandi matrimonium*. Vatikán: Typis Polyglottis Vaticanis, 1969.

⁵⁸ Pavel VI. Litterae Apostolicae motu proprio datae *Matrimonia mixta* (31. března 1970) in AAS 62 (1970), 257–263.

⁵⁹ Tato překážka se nazývá *impedimentum disparitatis cultus*. Je stanovena v k. 1086. Srov. Urbano Navarrete, „L'impedimento di disparitas cultus,“ in *I matrimoni misti* (Vatikán: Libreria editrice vaticana, 1998), 107–137.

Ohledně druhého typu smíšeného manželství kodex stanoví, že takové manželství je bez výslovného dovolení (*licentia*) příslušného představeného zakázáno. Přesto ale uzavření takového manželství bez dovolení, i když porušuje kánony, je platné.⁶⁰ Z tohoto rozlišení je zřejmý určitý způsob kanonického smýšlení. Dispens je totiž výjimka ze zákona, který má chránit nějakou hodnotu. Má se tedy udělovat výjimečně a jen když je k tomu vážný, objektivní důvod. Dovolení se naproti tomu vyžadují pro činnosti, na které se zákonodárce dívá pozitivně, i když tyto činnosti v sobě mohou skrývat nějaké nebezpečí. Zdá se tedy, že v uzavření manželství katolíka s nepokřtěným nevěřícím vidí kodex větší riziko pro víru a trvalost manželství, než v uzavření manželství mezi dvěma křesťany, z nichž jeden je katolík a druhý nekatolík.⁶¹

Dispens k uzavření prvního typu smíšeného manželství a dovolení k uzavření druhého typu zpravidla uděluje místní ordinář.⁶² K udělení dispense nebo dovolení je třeba rozumný důvod. Takovým důvodem může být rozhodná vůle dvou snoubenců, kteří se chtějí vzít a jsou na manželství připraveni.⁶³ Ordinář smí udělit jak dispens, tak dovolení po splnění následujících podmínek:

- Katolická strana se zaváže, že se bude snažit vytrvat ve víře a že vychová ve víře svoje děti.
- Nekatolická strana musí být informována o závazku katolické strany. Musí rozumět, že se jedná o skutečný závazek katolické strany, i když se k němu nemusí formálně nijak vyjadřovat.
- Obě strany musí znát a přijmout základní prvky křesťanského manželství, tj. že manželství směřuje k dobru manželů a má být otevřeno k plození a výchově dětí. Dále, že manželství je trvalý svazek výlučně jednoho muže a jedné ženy.⁶⁴

Povinnost katolických rodičů, aby vychovávali svoje děti v katolickém náboženství, byla a je tak důležitá, že kánon 1366 stanoví, že pokud kato-

⁶⁰ K. 1124.

⁶¹ Srov. Ladislav Örsy, *Marriage in Canon Law. Texts and Comments. Reflections and Questions* (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1988) 185 a Tommaso Mauro, „Gli impedimenti relativi vincoli religiosi: ordo, votum, disparitas cultus,“ in *Gli impedimenti al matrimonio canonico. Studi giuridici XIX* (Vatikán: Libreria editrice vaticana, 1988), 199.

⁶² K. 1078, 1125 a 134.2.

⁶³ CIC 1983, k. 1125 předpokládá „iusta et rationabilis causa,“ zatímco CIC 1917, k. 1061 vyžadoval „iusta ac grave causa.“

⁶⁴ Srov. k 1125. Cíle manželství (*bonum coniugum a generatio et educatio proles*) jsou vyjádřeny v k. 1055 a podstatné vlastnosti manželství (*unitas a indissolubilitas*) v k. 1056.

ličtí rodiče dají pokřtít nebo vychovat své děti v nekatolickém náboženství, mají být potrestáni nápravným nebo jiným spravedlivým trestem. Takto podtržená naléhavost katolické výchovy je jistě srozumitelná v manželství dvou katolíků. Znamená to ale také, že pokud katolík ve smíšeném manželství dovolí, aby jeho dítě bylo pokřtěno nebo vychováno v jiné církvi a v jiné víře má být podle kánonu 1366 potrestán? Ekumenický direktář se pokouší skloubit v takové situaci jak povinnost katolíka předat svým dětem víru, tak také povinnost respektovat náboženskou svobodu a potřebu usilovat o jednotu a stálost smíšeného manželství. Proto Ekumenický direktář stanoví, že pokud přes veškerou snahu děti ve smíšeném manželství nejsou pokřtěny a vychovány v katolické víře, katolický rodič neupadá do trestu stanoveného církevním právem. Katolický rodič v takovém případě nemá rezignovat na svoji víru a ani se nemá vnitřně nebo navenek distancovat od své rodiny. Svoji povinnost předat dětem víru má katolický rodič naplňovat tím, že bude aktivně přispívat ke křesťanské atmosféře domova a bude žít tak, aby si v jeho rodině všichni mohli vážít specifických hodnot katolické tradice.⁶⁵

Směrnice České biskupské konference

Už první synod biskupů v roce 1967 poukázal na velkou různost situací ve světě a z toho vyplývající obtížnost při stanovení příliš detailní uniformní disciplíny v oblasti smíšených manželství.⁶⁶ Současný kodex tedy zavazuje jednotlivé biskupské konference, aby stanovily místní normy týkající se smíšených manželství. Česká biskupská konference vydala nejnovější směrnice o smíšených manželstvích v roce 1999. Směrnice nejdříve připomínají teologický význam křesťanského manželství, varují před podceňováním rozdílů ohledně náboženské víry a zmiňují se o možných těžkostech, které jsou typické pro smíšená manželství. Směrnice opakují ustanovení kodexu a Ekumenického direktáře a zároveň zavádějí nový text prohlášení a příslibů ve snubním protokolu.⁶⁷ Velká část těchto směrnic o smíšených manželstvích se týká norem, které upravují liturgické aspekty slavení smíšených manželství. Liturgie smíšených manželství by si však zasloužila samostatný článek, proto se zde o těchto otázkách nebudu zmiňovat.

⁶⁵ *Direktář k provádění ekumenických principů a norem*, 25. března 1993 (Praha: Scriptum, 1995), 151.

⁶⁶ Giovanni Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi* (Řím: Edizioni La Civiltà Cattolica, 1968), 325–438.

⁶⁷ Srov. k. 1126.

Familiaris consortio

Velmi důležitým dokumentem k pochopení kanonických předpisů týkajících se smíšených manželství je apoštolská adhortace Jana Pavla II. o úkolech křesťanské rodiny v současném světě *Familiaris consortio*. Co se týká smíšených manželství,⁶⁸ papež v ní vyzdvihuje jak věrnost víře, tak vzájemné respektování náboženské svobody obou manželů. Oba tyto momenty ve smíšeném manželství nemohou manželé prožívat bez dialogu a bez vzájemného porozumění. Katolík nebo katolička, kteří se chystají uzavřít smíšené manželství, stejně jako ti, kteří už žijí ve smíšeném manželství, se nemají vzdalovat své víře, ale mají ji prohlubovat a očistovat a svým životem se mají snažit prezentovat hodnoty manželství tak, aby byly srozumitelné a aby svým náboženským přesvědčením pokud možno nepůsobili proti jednotě ve svém manželství a rodině.

Familiaris consortio navazuje na učení Druhého vatikánského koncilu a upozorňuje, že ve smíšeném manželství je třeba vzájemně respektovat náboženskou svobodu obou manželů. Ta by mohla být oboustranně porušována ne ani tak svědectvím o vlastní víře, ale nepatřičným nátlakem na změnu náboženského přesvědčení. Stejně tak by mohla být náboženská svoboda porušována stavěním překážek do cesty upřímnému praktikování víry. Manželství dvou křesťanů, z nichž jeden je nekatolík a druhý je katolík, může přinášet specifické těžkosti, ale zároveň je třeba v takovém manželství objevovat momenty, které je možné ocenit a které mohou přispět k ekumenickému hnutí v každodenním životě křesťanů. Takové manželství je zvlášť cenné tehdy, když jsou oba manželé věrni své víře a žijí společně podle křesťanských hodnot.

Farní společenství si má uvědomovat zvláštní situaci svých členů, kteří žijí ve smíšeném manželství a neúčastní se proto pravidelně života a slavení bohoslužeb ve farnosti s celou rodinou. Farnost jim má pomáhat, aby vyžrávali v chápání a praktikování víry tak, aby mohli být ve svých rodinách věrohodnými svědky víry celým svým způsobem života a hloubkou lásky k partnerovi i k dětem. Jan Pavel II. ještě navíc velmi konkrétně zve katolického duchovního, aby – pokud je to možné – během přípravy svých farníků na smíšené manželství navázal kontakt a spolupráci s nekatolickým duchovním z církve, do které patří druhá strana v připravovaném manželství.

Obtížnější může být situace v manželství katolíka s nepokřtěným, ať už se nepokřtěný hlásí k nějakému náboženství nebo nevyznává žádnou víru. I v takových manželstvích mají manželé vzájemně respektovat svoje pře-

⁶⁸ Jan Pavel II, apoštolská adhortace *Familiaris consortio* (22. listopadu 1981) č. 78.

svědčení. Katolická strana má cítit podporu své farnosti, i když se s celou svou rodinou na životě farnosti bude zúčastňovat pravděpodobně jen zřídka.

Závěr

Po staletí měly kanonické předpisy ohledně smíšených manželství spíše obranný charakter a odrazovaly od uzavírání smíšených manželství. Měly za cíl jednostranně chránit víru katolické strany ve smíšeném manželství a vyžadovaly od nekatolické strany záruky, že děti, které by se v manželství narodily, budou pokřtěny v katolické církvi a vychovány v katolickém náboženství. Současné normy, jak je stanoví Kodex kanonického práva z roku 1983 a Ekumenický direktář z roku 1993, sice nepodceňují obtíže, které mohou ve smíšených manželstvích pramenit z různosti víry, ale vycházejí z pozitivního pohledu. Smíšená manželství jsou místem, kde je třeba respektovat náboženskou svobodu obou manželů. Také vytvářejí prostor k prohloubení víry a ke vzájemnému vydávání svědectví o víře a mají tak jedinečný přínos k ekumenickému hnutí.⁶⁹

Prameny:

- Česká biskupská konference. *Směrnice o smíšených manželstvích. Určeno pro kněze, jáhny a všechny, kdo pomáhají v pastorační práci.* (28. ledna 1999). Publikováno v *Acta curie českých a moravských diecézí. Direktář k provádění ekumenických principů a norem (1993)* (Ekumenický direktář). Praha: ČBK, Scriptum, 1995, články 143–160.
- Jan Pavel II. Apoštolská exhortace *Familiaris consortio* (1981). Praha: Zvon, 1996, článek 78.
- Kodex kanonického práva* z r. 1983, kánony 1086, 1124–1129.
- Pavel VI. Litterae Apostolicae motu proprio datae *Matrimonia mixta* (31. března 1970) in AAS 62 (1970) 257–263.

Literatura:

- Cappellini, Ernesto. „I matrimoni misti.“ In *Il matrimonio canonico in Italia* (Brescia: Edizione Queriniana, 1984) 115–121.
- Geisslreiter, Karl. *Die neue Mischehen gesetzgebung unter besonderer berücksichtigung ihrer Anwendung in Deutschland.* Řím: Pontificia Universitas Gregoriana, 1982.
- Grocholewski, Zenon. „I matrimoni misti.“ In *Il codice del vaticano II. Matrimonio canonico* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1990) 257–275.
- I matrimoni misti. Studi giuridici XLVII.* Vatikán: Libreria editrice vaticana, 1998.
- Mauro, Tommaso. „Gli impedimenti relativi vincoli religiosi: ordo, votum, disparitas cultus.“ in *Gli impedimenti al matrimonio canonico. Studi giuridici XIX* (Vatikán: Libreria editrice vaticana, 1988) 177–202.
- McAreevey, John. *The Canon Law of Marriage and the Family.* Dublin: Four Courts Press, 1997.
- Prader, Joseph. *Il matrimonio in Oriente e Occidente.* Řím: Pontificium Institutum Orientalium, 1992.
- Tomko, Jozef. *Matrimonii misti.* Neapol: Edizioni Dehoniane, 1971.

⁶⁹ Zenon Grocholewski, „I matrimoni misti,“ in *Il codice del vaticano II. Matrimonio canonico* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1990), 275.

POKÁNÍ JAKO RADIKÁLNÍ OBRAT V KŘEŠŤANSKÉM ČTENÍ STARÉHO ZÁKONA

Josef Smolík

REPENTANCE AS A RADICAL CHANGE IN CHRISTIAN READING OF THE OLD TESTAMENT The author draws attention to the growing role of the Jewish rabbinic interpretation of the Scriptures for Christian hermeneutics and exegesis. He observes that reading of the OT practically disappeared from Christian worship for many centuries. Only after the terrible events of the 20th century did the church become sensitive to anti-Judaistic elements in its tradition and started discovering the Jewish understanding of the Scriptures as a challenging and enriching perspective. It is primarily the Jewish concept of time and wholesome understanding of reality that present the challenge for our hermeneutics. The canonical approach in biblical scholarship, overcoming historicism and discovering a plurality of meanings in hermeneutic approaches can be seen as signs of possible convergence in interpreting the Scriptures.

Hrůzná událost Osvětími klade otázku po smyslu a podstatě židovstva, které žije ze Starého zákona, jak dovozuje E. Levinas,¹ otázku po spásně dějinném poslání židů, kteří jsou „živým komentářem Starého zákona, průkazným důkazem Boží existence“,² jak čteme u Bartha. V starozákonní i novozákonní teologii dochází povolna k tomu, že křesťané začínají brát židy teologicky vážně na vědomí a začínají vstupovat do dialogu se současným židovstvem. Rolf Rendtorff má za to, že po Osvětími stojíme na prahu otázky po novém vztahu křesťanství a židovství. Rendtorffovou základní tezí je, že musíme bez všech omezení teologicky uzнат samostatnost a dignitu pobiblického a současného židovstva. Pro starozákonní vědu je podle něho příznačné, že „naprosto pravidelně se pojednává o otázce křesťanského užívání Starého zákona, aniž by při tom vůbec byla řeč o Ži-

¹ E. Levinas, Židovský způsob výkladu Písma, Zjevení podle židovské tradice. In: *Etika a nekonečno*, Praha 1994, ss. 42–55, 56–71.

² K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/3*, Curych 1958, 4. vyd., s. 1005.

dech“.³ To je třeba změnit. Podobné hlasy se ještě silněji ozývají z děl amerických teologů.⁴

Význam současného židovstva pro hermeneutiku Písma podtrhl již dávno před holokaustem K. Miskotte⁵ a K. Barth, u kterého čteme: „Izrael svou existencí zůstává živým svědectvím. Od koho a pro koho by se svět a církve měly učit, že byl Ježíš Kristus ukřižován, proč musel být ukřižován, když ne – leč by to bylo od samotného Vzkříšeného – od synagogy, která slyší slovo Boží a při svém slyšení stále ještě nevěří. Neobsahuje snad židovská zatvrzelost a zádumčivost, židovská „Schrulle“ a fantazírování, židovský hřbitov v Praze objektivně a fakticky více evangelia než všechna nevěřící moudrost gójů dohromady a k tomu ještě dobrý díl domněle křesťanské teorie a praxe, protože to vše souvisí sice se sterilním, ale s faktickým slyšením slova Božího“.⁶ „Žid je až do tohoto dne přirozený dějinný monument Boží lásky a věrnosti, v konkrétní podobě projev svobodného a omlostněného člověka a jako živý komentář ke Starému zákonu jediný, za to průkazný důkaz Boží vedle bible“.⁷

V čem a jak je živý žid a existence synagogy pro křesťany komentářem ke Starému zákonu? Židé si zachovali svůj způsob myšlení, nedali se převálcovat řeckým myšlením, které mezi křesťany převládlo. Je to patrné na jejich rabínech i filosofech. Vydání a překlad spisů Emanuele Levinase (zásluhý počín M. Rejcherta) představuje významný krok, neboť Levinas uvádí do hlubin hebrejského myšlení a hebrejského pojetí skutečnosti.⁸ Na naší fakultě se hebrejskému myšlení věnuje kolega Milan Balabán.⁹ Uvědomil jsem si rozdílnost hebrejského myšlení od běžného myšlení evropských jazyků při překládání hebrejských vidů do řecky, lineárně pojatých časů při práci na výkladu starozákonních perikop. Hebrejské sloveso ve zvláštní vnitřní dynamice víry odkazuje na biblickou událost v minulosti, dává na ní účast a sleduje její dosah v přítomnosti a zároveň předjímá její naplnění v budoucnosti. Minulost, přítomnost i budoucnost se tu prolínají.

³ R. Rendtorff, Christologische Auslegung als „Rettung“ des Alten Testaments. In R. Rendtorff, *Kirche und Theologie*, Neukirchen 1991, ss. 81–93, 91.

⁴ Např. J. H. Charlesworth, *Jews and Christians. Exploring the Past, Present, and the Future*. New York 1990.

⁵ M. Prudký, Židovství a Israel v teologii K. H. Miskotta. In: M. Prudký aj. (vyd.), *Dialog*, Praha 1999, ss. 339–353.

⁶ K. Barth, *KD II,2*, Curych 1959, 3. vyd., s. 260.

⁷ K. Barth *KD I,3*, Curych 1858, 4. vyd., s. 1005.

⁸ J. Smolík, Výzva judaismu v díle Emmanuele Levinase. In: *Teologická reflexe 2/1996*, ss. 117–121.

⁹ M. Balabán, *Hebrejské myšlení*, Praha 1993.

A tak se stane, že překlady do evropských jazyků se téměř v každé perikopě liší v užití času. Některé překládají slovesa perikopy časem minulým, jiné přítomným nebo budoucím. „Kdo uvěřil“, „kdo uvěř“, „kdo věří“... (Iz53,1).

Myslím, že nejde jen o rozdílné pojetí času, nýbrž o rozdílné pojetí skutečnosti vůbec. Hebrejské pojetí, jak se s ním setkáváme i v Novém zákoně (např. u Jana, podle některých nejžidovštějšího evangelia),¹⁰ je mnoho-
vrstevné.¹¹ Prolínají se v něm různé časové vrstvy, minulost, budoucnost a přítomnost, ale i různé kvality skutečnosti, skutečnost historická, ale i skutečnost, již vyjadřuje poesie svými prostředky, různými myticko-poetickými literárními formami. Biblická skutečnost je jako skutečnost stvořená vnitřně strukturovaná, a jako skutečnost odkazuje nad sebe. Není to postmoderní skutečnost „jenseits des Guten und des Bösen“, nýbrž skutečnost ohrožená, v níž jde o spásu, o spravedlnost, která zůstává i po Derridově dekonstrukci. Žid vnímá skutečnost hlouběji a širěji, jak naznačuje sloveso j-d-'. Balabán upozorňuje: „V hebrejštině nejde o poznání ve smyslu pouhé deskripce, nýbrž o požadavek „učinit zkušenost“ – se současným „převzetím odpovědnosti“. Proto jsou základní hebrejské pojmy ... zároveň pojmy a metaforami. Hebrejské pojmy zahrnují nejen rozum, ale i cit, emoce, zkušenost, ba i konfesi“.¹²

Hebrejský Starý zákon a židovské myšlení může být velikou pomocí v krizi skutečnosti, kterou prožíváme. Ukazuje se, že pojetí skutečnosti, vzešlé z evropské racionální osvícenské tradice, které tvořilo pozadí současné kultury a techniky, ovzduší moderny nestačí, že k samé podstatě skutečnosti neproniká, nýbrž zůstává na povrchu, skutečnost povážlivě redukuje a „jednodimensionalisuje“ (H. Marcuse), zbavuje ji její celostnosti, zejména pod vlivem idealistické filosofie a racionalismu (J. Habermas). Starý zákon takovou redukcí nedovoluje, jednostranný přístup ke skutečnosti rozbíjí. M. Prudký v navázání na W. Brueggemanna ukazuje na von Radovi,¹³ jak barthiánské čtení Starého zákona zúžilo v první fázi von Radovy práce jeho horizont na „Boží působení v dějinách skrze událostné zásahy“. Von Rad ovšem jako poctivý čtenář Starého zákona nemohl přehlédnout, že Starým zákonem prolíná i jiné pojetí reality jakožto „Boží-

¹⁰ J. Bentler, Die Christenheit nach dem Apostelkonzil. In: W. P. Eckert, N. P. Levinson, M. Stöhr, *Antijudaismus im Neuen testament*, Mnichov 1967, ss. 60–81, 75; D. Moody Smith, *Judaism and the Gospel of John*. In: J. H. Charlesworth (vyd.), *Jews and Christians*, ss. 76–99.

¹¹ J. B. Souček, *Utrpení Páně podle evangelií*, Praha 1951, viz heslo „janovská vícevýznamnost“, s. 277.

¹² M. Balabán, *Hebrejské člověkosloví*, Praha 1996, s. 12.

¹³ M. Prudký, Starozákonní teologie v éře moderny. In: *Teologická reflexe 2/2001*, ss. 102 až 124, 116.

ho působení ve světě skrze řády stvoření“. Na tuto šíři a celostnost reality ve Starém zákoně upozornil již K. H. Miskotte, když mluvil o „Überschussu“ SZ ve srovnání s NZ.¹⁴ W. Brueggemann pak tuto myšlenku rozvádí.¹⁵ Myslím, že není bez zajímavosti připomenout, že celostnost reality a účast na ní je tématem procesuální teologie, která tu na SZ navazuje a má pro exegezi SZ velký význam, jak ukázal ve své disertaci P. Macek.¹⁶ Zdá se, že jsme v situaci analogické pozdnímu středověku, kdy se začalo hroutit neoplatonské pojetí skutečnosti a na jeho místo nastolil Tomáš Akvinský scholastické pojetí aristotelské. (Dodávám, že spontánní výbuchy zájmu o virtuální skutečnost nebo o skutečnost a la Tolkien, Castenada i Harry Potter mohou být signály této krize skutečnosti. Současná skutečnost, jak ji prožíváme, je pro mnohé často neskutečná, což se stalo běžným rčením.)

Ve starozákonní teologii se rozhovor o pojetí skutečnosti, která je „předmětem“ akademické teologie, odehrává mezi zastánci dějin (náboženství) Izraele a přívrženci teologie Starého zákona. Jde o otázku dějin. Tento rozhovor se vede i u nás. Podnět k němu dal O. Stehlík svým článkem „Hospodin a (jeho) Ašera“.¹⁷ Stehlík vychází z obecných náboženských dějin Předního Orientu. Tato historická, domněle jediné vědecká perspektiva odsunuje biblický kánon na jeden z vývojových stupňů a po biblické teologii požaduje bez bližšího vysvětlení reinterpetaci základních principů. Současná starozákonní teologie je Stehlíkovi jen „interpretačním schématem“, se kterým je v akademické teologii konec,¹⁸ je jen „napravováním a dogmatizováním starších mytů a legendárních příběhů a metafor“.¹⁹ Redukci starozákonního náboženství na historickou rovinu vytýká Stehlíkovi Filip Čapek. Upozorňuje, že po G. von Radovi pokládají starozákonní teologové „zájem o ‘skutečnou‘ historii, jež by měla v pozadí starozákonních látek stát, za druhořadý“.²⁰ Předmětem starozákonní teologie nejsou dějiny Izraele, nýbrž kerygma, onen složitý konstrukt, který Stehlík vykazuje z akademické vědy, rozumím-li mu dobře.

¹⁴ K. H. Miskotte, *Wenn die Götter schweigen Vom Sinn des Alten Testaments*, Mnichov 1966, 3. vyd.

¹⁵ W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament Testimony. Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, s. 349nn, 466nn, 659n, cit. podle M. Prudký, tamtéž, s. 116, poznámka 52.

¹⁶ P. Macek, *Procesuální myšlení a bible. Příspěvek do diskuse o předpokladech a úkolech biblické hermeneutiky*, Praha 1984, částečně otištěno v KR 1956, s. 157nn, 166nn.

¹⁷ O. Stehlík, Hospodin a (jeho?) Ašera. In: *Teologická reflexe 2/2000*, ss. 159–169.

¹⁸ Tamtéž, s. 163.

¹⁹ Tamtéž, s. 165.

²⁰ F. Čapek, Starý zákon, teologie a dějiny (náboženství) Izraele: Několik ponámek. In: *Teologická reflexe 1/2001*, ss. 66–74.

Kamenem úrazu je tedy tento „konstrukt“, který nevyhovuje normám kritického historického badání. F. Čapek má za to, že vše lze vyřešit rozlišením disciplíny dějiny (náboženství) Izraele a disciplíny starozákonní teologie a jejich kompetencí. Radikální křídlo v Americe²¹ se pro historickou nevěrohodnost pokouší vyloučit SZ z líčení dějin Izraele.

Čapkův návrh může být metodickým návodem pro akademickou práci, není však řešením problému. Otázka dějin a kerygmatu, jejich zapletenosti do onoho konstruktů, je mnohem složitější. Objevuje se v šedesátých letech vlivem Bultmannovým v novozákonní vědě jako otázka po „historickém Ježíši“²² a jeho teologické relevanci, stejně tak jako ve vědě starozákonní v díle von Rada.²³ Otázka „historického“ Ježíše hrála u nás významnou roli v rozhovorech o „civilní interpretaci“,²⁴ zůstala však nedořešena a L. Hejdánek vyzývá teology, aby se k ní vrátili.²⁵ Nedořešenost podle mého soudu spočívala v tom, že jsme ještě neměli k dispozici judaistickou literaturu intertestamentární²⁶, na jejímž pozadí vznikaly i mesiášské koncepty, jak je zpracovává E. Brown (*Ježíš v pohledu Nového zákona*, překlad J. Roskovec). Myslím, že prvořadým problémem není „historický Ježíš“, nýbrž dešifrovat onen konstrukt, který Hejdánek odmítá.

Obdobně tomu je i s historií ve SZ. Rozdělit do důsledků a principiálně starozákonní badání na dějiny Izraele a na teologii SZ není dost dobře možné, neboť dějinná rovina a dějinné zkušenosti v různých časových vrstvách jsou zabudované do konstruktů, které představuje každá starozákonní perikopa, zejména žalmy. Proniknout do tohoto konstruktů znamená vstoupit „do vnitřního rozhovoru mezi jednotlivými vrstvami a proudy biblických tradic v jejich rozeznatelné svébytnosti“.²⁷ Tím se dostáváme, jak ukazují zejména američtí teologové, do procesu kanonizace.²⁸

Tato práce na biblickém konstruktů je práce vědecká, akademická, v níž výsledky dějinného badání mají svoji funkci. Vyžaduje ovšem pohybovat se na rovině hebrejského myšlení, participovat na jeho pojetí reality. Zda je

²¹ Thomas E. Levy (vyd.), *The Archeology of Society in the Holy Land*, Leicester University Press, London and Washington b.v., recense J. Slámy, Všední den ve svaté zemi v poklusu miléní. in: *Teologická reflexe 1/2000*, ss. 81–84.

²² E. Käsemann, *The Problem of Historical Jesus, Essays on New Testaments Themes*, STB 41, Londýn, Nashville 1964.

²³ G. Von Rad, *Die Theologie des Alten Testaments I* (1957), *II* (1960), viz předmluva.

²⁴ J. Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, Praha 1993, 7. vydání, ss. 47–86.

²⁵ L. Hejdánek, Křesťanství, filosofie a Ježíš. In: *Křesťanská revue* roč. LXVII (2001), č. 10, ss. 228–232.

²⁶ Z. Soušek (vyd.), *Knihy tajemství a moudrosti I–III*, 1995, 1998, 1999, *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy*. Vyd. J. A. Dus a P. Pokorný, Praha 2001.

²⁷ M. Prudký, cit. článek s. 113.

k tomu třeba víry v širším smyslu, jak požaduje L. Hejdánek, či víry křesťanské, jak píše v reakci na jednostranné historické pojetí „biblické dějepřavy“ P. Sláma, je věcí diskuse.²⁹

Jedno však z bádání nad biblickými texty jako konstrukty svého druhu vyplývá zcela jednoznačně: Odhalením kerygmatické „kvality“ textu (výraz Prudkého)³⁰ se uvolňuje vnitřní dynamika textu, která vede k jeho předávání a vždy nové aktualizaci, o které svědčí tony komentářů, midrašů, kázání židovských a křesťanských v synagogách, v ješívách³¹ a křesťanských shromážděních. Tady se ocitáme doma ve škole S. Daňka, M. Biče a J. Hellera.

Tíhnutí textu Starého zákona do praxe

Čím více pronikáme do textu, tím intenzivněji se nás zmocňuje jeho vnitřní dynamika, která vtahuje do tradičního procesu výkladu a zvěstování textu, tím silnější je tíhnutí k apropriaci a k aktualizaci textu. Dá se říci, že teprve tehdy jsme textu porozuměli. Toto dění, jež je předmětem hermeneutiky, nachází svoji formu ve výkladech textu, ve zvěstování, v kázání, kdy nás text uvádí do nové skutečnosti Království a otvírá nám budoucnost. V tom smyslu patří homiletika a praktická teologie vůbec integrálně mezi teologické disciplíny. Dochází podle Ch. Dohmena ke změně paradigmatu. Biblická věda přestává být pouhou Textwissenschaft a stává se Kommunikationswissenschaft.³² „Teologická pravda je v posledu založena v autentické a transformativní praxi lidského subjektu, který je intelektuálně, mravně a nábožensky proměněn“.³³ V tom se překrývají úkoly systematické a praktické teologie.³⁴

²⁸ B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 1985, s. 11: „Kanonická literatura reflektuje ve své poslední podobě dlouhé dějiny svého vzniku, v níž byla vybrána, předávána a formována předaná tradice stovkami rozhodnutí... Skutečnost, že poslední podoba biblického textu zachovala mnoho z dřívějších fází redakcí Izraele, je nablídná. Jednotlivé prvky však byly navzájem tak propojeny, že kladou odpor jednoduchým diachronickým rekonstrukcím, které rozbíjejí svědectví celku.“ G. Sheppard, *Canonization. Hearing the Voice of the Same God through Historically Dissimilar Traditions*, *Interpretation* 36 (1982), ss. 21–33.

²⁹ P. Sláma, cit. recense, s. 84.

³⁰ M. Prudký, cit. Článek, s. 113.

³¹ G. Stemmerger, *Talmud a midraš. Úvod do rabínské literatury*, Praha 1999.

³² Ch. Dohmen, A. Stemmerger, op. cit., s. 192n.

³³ M. Kirwan, *Theological Hermeneutics*. In: *Communio viatorum XLIII* (2001), č. 2, s. 115.

³⁴ Tamtéž 115n: „Tracy offers an account in *The Analogical Imagination* (1981) of how theology can be regarded as a hermeneutical exercise. He suggests there are three distinct

Přítom je SZ „klasickým“ textem, ne předně proto, že tak stanoví konfese, ne tak, že jeho klasičnost je automaticky diskvalifikací jiných náboženství, nebo žije jen jako jejich překonávání (to ani Daněk nemínil – tak důraz na SZ chápe Stehlík), nýbrž klasičnost SZ spočívá v tom, že se při interpretaci vnitřní vahou prokazuje jako pravdivý, jako text, který dává účast na poslední skutečnosti. Plní se při tom, co P. Macek očekává od procesuální interpretace: „The process of interpretation unfolds the ultimate realism of the biblical vision, for the „call“ for a personal story of faith comes not only from the biblical message, but also from the structure of reality“.³⁵

Tento „ultimate realism“ je teologicky zakódován v hebrejském textu SZ, v jeho celostném vidění a vnímání reality jako strukturované reality stvoření, reality dějinné i eschatologické. Zatímco P. Macek píše o účasti na této poslední realitě, již interpretace textu poskytuje, jako účasti na textu a na realitě, klade se otázka, zda zachovává distanci mezi poslední realitou, Bohem na straně jedné a světem a námi jako realitou stvořenou na straně druhé. Již jsem zmínil, že W. Brueggemann vidí v navázání na „Überschuss“ SZ v jeho celostném pojetí reality základ obnovy. Nový zákon pracuje se stejným pojetím reality, to se však v něm pod vlivem řeckého čtení zatemnilo a jeho kerygmatu se zmocnil subjektivismus, idealismus, existencialismus. Je to patrné u R. Bultmanna, který vykládá NZ předně z hellenismu a jemuž se judaistické pozadí vytrácí. Jeho význam si uvědomil poměrně pozdě.³⁶

Práce na SZ a jeho zvěstování se tak stává novým ohniskem teologické práce. To vystihuje A. H. J. Gunneweg, když píše: „Není přeháněním, pokládáme-li hermeneutický problém Starého zákona nejen za jeden z problémů, nýbrž za ten problém křesťanské teologie, jehož řešením jsou tak nebo onak dotčeny všechny ostatní teologické otázky.“³⁷

Místo Starého zákona v životě církve

Již jsem zmínil, že Starý zákon koncem čtvrtého století, s výjimkou žalmů jako modliteb, ze života církve mizí. V době přednicejské, pro kterou máme doklad v Sacramentarium Gelasianum (413) a v lekcionářích gallikán-

but related disciplines in theology: fundamental, systematic and practical, each operate with a different „audience“ and each offers a different kind of truth claim... With the third category, „practical theology“, the audience is not the academy but the world, especially where this involves engagement with social issues, such as injustice. This form of theology demands that theory must take second place to praxis, some form of authentic personal involvement or commitment on the part of the theologian is called for.“

ských, mosarabských, byzantských liturgií nacházíme starozákonní čtení velikonočních vigilií, které zasazovaly velikonoční událost do rámce příběhů Izraele (Gn 1, Gn 22, Ex 14, Iz 54, Iz 55, Bar 38–39, Ez 37, Iz 4, Jon 3, Dt 31, Dan 2).³⁸ O tom svědčí také modlitba: „Způsob, aby plnost celého světa přešla (*transeat*) do synů Abrahamových a Izraelské důstojnosti“.³⁹ Ve výkladu starozákonních perikop přineseme i tyto paschální perikopy.

Čtení perikop a jejich výklad převzala církev ze synagogy. Dokládá to tradice církve v Sýrii, kde se četla tři čtení ze SZ (Zákon, Proroci, Spisy, tedy v pořadí podle Masory, nikoli podle Septuaginty) a tři čtení z NZ (Evangelium, Epištola a Apokalypsa, pořadí podle synagogy, později byla Epištola předřazena před Evangelium).⁴⁰ V syrsko-jakobínské liturgii se dodnes čte Zákon a Proroci.⁴¹ Trojí čtení ze SZ se postupně opouštělo, zůstalo jen jedno čtení.

K úplnému opuštění perikop ze SZ dochází v liturgiích východních, v Konstantinopoli koncem 5. století a teprve začátkem 6. století na Západě, v Římě. Lekcionáře západních ritů, které se zachovaly z 5.–7. století, zpravidla už neobsahují žádné starozákonní perikopy.⁴²

Důvodem opuštění starozákonních perikop byla snaha zjednodušit a zkrátit bohoslužby. Zda tu hrály roli také nějaké antijudaistické tendence, zatím nemáme doloženo. Součástí bohoslužebného života církve zůstaly pouze žalmy jako modlitby, nikoli jako perikopy a základ kázání.

Starozákonní perikopy tak na staletí ze života církve zmizely, ze života církve římské až do Druhého vatikánského koncilu. Výjimku tvořila v 16. století Jednota bratrská. Pod vlivem Lukáše Pražského se v Jednotě kázalo na

³⁵ P. Macek, Process thought and biblical hermeneutics – an overview. In: *Communio viatorum XLIII* (2001), s.152 „Proces interpretace rozvíjí poslední realismus biblické vize, neboť volání po osobním příběhu víry nepřichází jen z biblického poselství, ale také ze struktury reality“.

³⁶ R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, Londýn 1984, 9.vyd. Předmluva str. VII.

³⁷ A. H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments*, Göttingen 1988, 2.vyd., s. 7.

³⁸ B. Fischer, Die Lesungen der römischen Ostervigil unter Gregor d. Gr. In: *Colligere Fragmenta 1952*, ss. 144–159.

³⁹ Sacramentarium Gelasianum I, s. 43: dum quoad uni populo a persecutione Aegyptica liberando dextrae tuae potentia contulisti in salute gentium per aquam regenerationis operaris, praesta, ut in Abrahamae filios et in Israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo.

⁴⁰ F. C. Burkitt, The Early Syriac Lectionary System. In: *Proceedings of the British Academy X*, 1921–23, ss. 301–338.

⁴¹ J. Jungmann, *Gottesdienst der Kirche*, Innsbruck, Vídeň, Mnichov 1957, 2.vyd., s. 127.

⁴² Výjimku tvoří tzv. liturgia Ambrosiana v lekcionáři gallikánském (MPL LXXII, s. 171nn) ze 6. století.

starozákonní perikopální řadu, o jejímž původu, podobně jako o původu Lukášova eucharistického formuláře zatím nemáme ani tuchy. Bratrské perikopy se nám zachovaly v postilách ze 16. století.⁴³

Které perikopy tvoří tuto řadu? Ve výběru perikop se nepochybně zrcadlí synagogální pozadí, celá řada perikop se (obsahově, nikoli v rámci církevního roku) kryje s perikopami synagogálními.⁴⁴ Bratrskou zvláštností je, že žalmy, chápané zřejmě jako prorocství, jsou mezi perikopami zastoupeny jako texty pro kázání. Za výběrem perikop, převážně z proroka Izaiáše, který měl své významné místo v Kumránu, lze sledovat oscilaci mezi Tórou, jíž patřilo v synagoze přední místo, a mezi Proroky a texty prorocko-eschatologickými, které hrály významnou roli v církvi spolu s evangeliem. Ovšem texty ze Zákona mezi perikopami rovněž nalezneme.⁴⁵ Vedle toho reformátoři kázali na Starý zákon v rámci *lectio continua*.⁴⁶

Nicméně i v reformačních církvích, zvláště pak v protestantské biblistice postupně dochází k tomu, že Starý zákon přestává být základem kázání, stává se objektem Textwissenschaft, jak jsme to mohli sledovat na J. Wellhausenovi. V církvi žije ve formě biblické dějepavy, která však vzniká v době objevu pohádek a je více méně v praxi rodinného čtení kalendářů a pohádek do tohoto žánru zařazena, což trvá dodnes.

Teprve v současné době začíná být otázka kázání na starozákonní texty pro starozákonníky i novozákonníky zajímavá. L. Beneš ve své disertační práci „Kázání na Starý zákon“⁴⁷ sleduje, jak se tato situace projevuje u významných biblistů naší doby.

O tyto otázky jeví zájem katoličtí teologové ve světě i u nás. Skupina vzešlá z „mlčící“ církve vysoce hodnotí liturgii Slova a sleduje naši práci.⁴⁸

Společné čtení

Při práci na starozákonních perikopách vyvstává otázka, zda a jak je možné číst Starý zákon společně s židy. Názory židovských a křesťanských teologů na tuto otázku se postupně utvářejí. Někteří židovští teologové vidí možnost spolupráce biblické vědy v disciplínách archeologie, lingvistiky a li-

⁴³ O. Štefan, *Výklad řeči Božích, kteréž ve dny nedělní a sváteční v shromážděných křesťanských učitelů Jednoty Bratrské obecně předkládány bývají 1575*, zvané též *Postila Kralická* (Knihovna Národního musea v Praze 35 C 1, NKČR 54 C 255). Jan Kapito, *Postilla, to jest kázání, kteráž na řeči Boží ke dnům svátečním přináležející, přes celý rok činěna bývají, v nichž po částkách artikule víry obecné křesťanské se vykládají* (Knihovna Národního musea v Praze 35 C 3), viz též R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha 1957, s. 285.

⁴⁴ V první polovině církevního roku jsem našel 15 shodných perikop.

terární vědy. Sporným bodem je otázka teologie. J. Levenson uvedl důvody, proč se židé nezajímají o protestantskou biblickou teologii. Biblická látka SZ je natolik polychronní a různorodá, že do ní nelze vnášet systematizující hlediska, zejména z existenciálních pozic křesťanské víry, která jsou jí podle židovské teologie cizí. Dále upozorňuje Levenson na to, že společnému teologickému přístupu brání nebezpečí nedostatečné reflexe vlastního hermeneutického východiska.⁴⁹ U křesťanů v sobě má toto východisko při výkladu starozákonních textů zakódováno nebezpečí teologického anti-judaismu, jak ukazuje M. Prudký. Kořen teologického antijudaismu při výkladu Starého zákona je ve výlučném pojetí „křesťanské soteriologie (není v žádném jiném spása než v Kristu) s absolutním nárokem na prosazení této ‚pravdy‘“. S tím jde ruku v ruce „odmítnutí jakéhokoli výkladu Písma, který by tuto základní tezi kladl pod otázku – tedy židovské interpretace starozákonních textů“.⁵⁰ V podstatě jde o otázku teologické relevance starozákonních textů v užití synagogy, o slyšení Božího slova synagogou. Mohli jsme si všimnout, že Barth přiznává, že židé slovo Boží fakticky slyší, i když k tomu připojuje výhradu.⁵¹

Protestantská teologie právě v tomto přiznání teologické legitimacy židovskému čtení Starého zákona není jednotná. R. Rendtorff vybojovává prostor pro názor, že SZ musíme přiznat jeho legitimitu, která pro židy není odvozena z NZ, avšak tento názor zdaleka není zastáván většinou křesťanských teologů a nepromítá se do biblických komentářů. Jsou bibličtí teologové, kteří odvíjejí teologická měřítká pro SZ z NZ jako R. Bultmann, A. Gunneweg, u jiných se setkáváme se snahou těžít teologické výpovědi ze SZ přímo (W. Zimmerli, C. Westermann).

Také židovští teologové o této otázce diskutují. Mohli jsme sledovat, že otázka teologické povahy starozákonních textů souvisí s otázkou historicity

⁴⁵ Statistický přehled vypadá takto: Izaiáš 18, Jeremiáš 5, Ezechiel 3, Zákon 8, Žalmy 14, ojedinele Joel, Jonáš, Ozeáš, Micheáš.

⁴⁶ Viz J. Smolík, *Kázání v reformaci*, Praha 1957.

⁴⁷ L. Beneš, *Kázání na Starý zákon*, Praha 1995, recenze J. Smolík.

⁴⁸ Liturgie slova. In: *Getsemany 1 (124) 2002*, vložka ss. 12-13 Jan Konzal, P. Hradílek.

⁴⁹ J. D. Levenson, Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren. In: *EvTh 51* (1991), ss. 402-409, 415-426. Viz též R. Rendtorff, Theologie des Alten Testaments, R. Rendtorff, Wege zu einem gemeinsamen jüdisch-christlichen Umgang mit dem Alten Testament. In: R. Rendtorff, *Kanon und Theologie*, Neukirchen 1991, ss. 1-14, 40-53. F. Čapek, Židovská biblická teologie – iluze nebo skutečnost? In: *Teologická reflexe 1/2000*, ss. 13-25.

⁵⁰ M. Prudký, Výklad společného(?) Písma. Nebezpečí teologického antijudaismu při výkladu starozákonních textů. In: *Getsemany 9 (98)*, s. 215.

⁵¹ K. Barth, KD II/2, s. 260.

biblických textů. Protestantké bádání má stále sklon učinit historickou perspektivu v osvícenském pojetí klíčem v akademickém přístupu k textu. Rabínská exegeze je odlišná. Historická fakta netvoří základní předmět jejího zájmu. Platí rabínské „Co bylo, bylo“. Ovšem i v křesťanské biblické teologii, jak jsme viděli, se dějiny, „jak se to stalo“, stávají skutečností druhořadou, což židovské a křesťanské čtení SZ sblíží a vytváří podmínky pro rozhovor. F. Čapek zmiňuje jako příklad názory M. A. Sweeney, který uvádí do čtení konstrukt dějin ve SZ, do něhož je vložen smysl.⁵² Předně je podle Sweeney třeba odhalit předpoklady, s nimiž starozákonní texty čtou židé a křesťané. To je možné analýzou motivů, které vedly ke kanonizaci křesťanské bible, Septuaginty a hebrejské bible, Tanaku. Podle řazení knih v Septuagintě usuzuje Sweeney, že v ní je čas pojímán lineárně, Starý zákon je prolepsi Nového zákona, ideál bude uskutečněn na konci času mimo dějinnou zkušenost. V Tanaku tomu je jinak. Ustanovení chrámu v zemi Izraele a poslušnost Mojžíšovy Tory je dokončením stvoření světa. Tanak je koncipován jako líčení zkázy ideálu v době králů a jako jeho restaurace v poexilní době. Jedná se o nelineární pojetí času a o možnost restaurace ideálu v dějinách. Sweeney má za to, že při respektování těchto odlišných východisek je možný dialog. Podobné rozdílné hodnocení času a presentní a futurální eschatologie u židů a křesťanů najdeme u Gersona Sholema.⁵³ Velice podnětná je také studie J. B. Součka *Izrael a církve v myšlení apoštola Pavla*.⁵⁴ Souček vidí ve Starém zákoně otvírání univerzálních horizontů jako poslání Izraele, zatímco církve má realizovat konkrétní společenství víry.

Mám za to, že teologické předpoklady, které určují židovské a křesťanské čtení SZ, nejsou exklusivní, ale schizmatické, že např. ani presentní eschatologie židů, ani futurální eschatologie křesťanů nevystihují jedna bez druhé celou pravdu. Dokonce jedna bez druhé propadá deformacím. „Tam, kde ve svobodě a otevřenosti kristovské víry mohu z pozic své tradice sledovat, jak Písmo čte tradice židovská, mohu díky této alternativě v chápání významu objevovat důrazy, které jsem dříve neviděl a neslyšel a být tak ve své víře obohacen“.⁵⁵

⁵² F. Čapek, cit. článek, s. 22n.

⁵³ G. Sholem, Zum Verständniss der messianischen Idee im Judentum. In: *Judaica*, Frankfurt 1968, ss. 7–74.

⁵⁴ J. B. Souček, *Izrael a církve v myšlení apoštola Pavla*. In: *Teologická reflexe 2/1999*, ss. 173–182.

⁵⁵ M. Prudký, cit. článek, s. 220.

⁵⁶ R. Rendtorff, Rabbinische Exegese und moderne christliche Bibelauslegung. In R. Rendtorff, *Kanon und Theologie*, s. 22.

Při práci na výkladu starozákonních perikop je možno uvést řadu ilustrací tohoto obohacení. Paradoxně rabínské výklady uvádějí do teologických obsahů perikop, které se historizující a psychologizující exegezi protestantských komentářů často ztrácejí. Tak např. zjištění, že se Gn 22, obětování Izáka, čte na den smíření, vytváří teologický kontext pro tuto perikopu, který v protestantských komentářích často chybí. Jinde způsob, jakým se židovská exegeze brání vztáhnout určité místo na Mesiáše, přímo vede k rozhovoru o jeho mesiášském charakteru, zatímco kritická exegeze protestantská v něm mesiášský motiv pomíjí. S překvapením zjišťujeme, že židé jsou blíže teologickému obsahu SZ, než starozákonní kritická biblická věda před von Radem. Ovšem ani von Rad nedopřává starozákonním textům jejich plnou svébytnost a svobodu.

Problémem ovšem je pro křesťanského čtenáře a vykladače SZ mít k dispozici potřebnou židovskou literaturu. Na toto manko upozorňuje R. Rendtorff.⁵⁶ Je tu sice k dispozici literatura intertestamentární, apokryfní, ale chybí výbory z komentářů a midrašů.⁵⁷

Od vydání von Radovy *Theologie SZ* je možno v křesťanské bibliotice pozorovat paradigmatickou změnu, která, byť neplánovaně, neprogramaticky, svou vlastní vědeckou metodou a akademickou gravitací jakoby vychází vstříc exegezi židovské, což otvírá nadějně možnosti a vytváří podmínky pro společné čtení. Pokusím se formulovat v několika bodech, v čem toto vzájemné sblížení vidím a jak se nám v práci na perikopách projevuje.

1) Protestantská exegeze se stále víc a víc vrací k danému textu v jeho kanonické podobě bez konjunkturálních úprav a bez redigování textu. Toto redigování sice ještě zůstává v některých komentářích a způsobuje, že komentář nevykládá daný text, ale text redakčně upravený podle měřítek literární vědy a jazykovědy. To se ovšem mění. Židovští, zejména rabínští exegeti pracovali vždy a pracují s „pevným textem“ až po detaily jeho grafického zachycení.⁵⁸

To se týká také vymezení perikop. Vymezení Tanaku odpovídá obsahové kontinuitě textu, zatímco křesťanské vymezení je často, jak se přesvědčujeme, určeno christologickým hlediskem, čímž jsou kontinuita textu a jeho smysl narušeny. M. Prudký to ilustruje na výkladu perikopy Iz 44, 1–6, kde křesťanská interpretace přehlíží kontext.⁵⁹

⁵⁷ G. Stemberger, *Talmud a Midraš. Úvod do rabínské literatury*, Praha 1999, uvádí bohatství literatury.

⁵⁸ Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart, Berlin, Kölln 1996, ss. 75–79.

⁵⁹ M. Prudký, Exegese SZ perikopy Iz 44, 1–6. In: *Teologická reflexe 2/1999*, ss. 103–119.

2) Sledovali jsme, že se zejména v Americe stále důrazněji prosazuje kanonický přístup (canonical approach) k textu.⁶⁰ U protestantských teologů v Evropě zatím tento přístup nebývá dotazen do důsledků, je to možno sledovat i na von Radovi,⁶¹ i na C. Westermannovi.⁶² Pro židy je tento přístup samozřejmostí danou už midrašitskou praxí čtení Tory, Proroků a Spisů, jež se vzájemně vykládají v rámci jedné tradice.

3) Protestantská starozákonní věda postupně překonává domněle „vědecký“ historismus, ať Albrightův (pokud jde o fakta) nebo Nothův (pokud jde o tradice a jejich literární ztvárnění). Dochází k relativizaci historie, jak jsme ukázali. Tím se protestantská věda starozákonní přibližuje badání judaistickému, které zná „vnitrobiblický výklad“, avšak jeho dějinné vrstvy podřizuje kanonickému, celostnému záměru, nezná samostatnou teorii pramenů (Jahvisty, Elohisty), již současné protestantské badání podrobuje kritické analýze.⁶³ Jak jsem ukázal, jedná se tu o rozhovor o místě dějin v teologii, v němž dochází ke sblížování.

4) Starozákonní věda na protestantských fakultách si musí být stále vědomější hypotetičnosti svých kritických výsledků, má-li zůstat vědou kritickou. K tomuto vědomí jí podle R. Rendtorffa může pomáhat i rabínská exegeze. „Chtěl bych zdůraznit“, píše Rendtorff, „že v určitých aspektech slabosti midrašistického výkladu může být jeho silná stránka, totiž brát bibli tak, jak je, a ptát se po vzájemných vztazích mezi různými texty, aniž bychom brali v potaz jejich domnělé stáří a jejich předchozí dějiny. Není třeba říkat, že nemůžeme výsledky moderní biblické vědy nechat zcela stranou. Avšak zabýváme-li se rabínskou literaturou, může nám pomoci k tomu, abychom si byli vědomi hypotetického charakteru všech našich kritických teorií a byli otevřeni pro neočekávaný vhled do významu biblických textů“.⁶⁴

5) Rabínská exegeze vyzývá principiálně k této otevřenosti a staví tak otazník nad naším jednodimensionálním, zpravidla christologickým výkla-

⁶⁰ R. Rendtorff, Zur Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Alten Testaments. In: *Kanon und Theologie*, ss. 54–63, B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, New York 1979 a j.

⁶¹ R. Rendtorff, Der Ort der Prophetie in einer Theologie des Alten Testaments. In: *Kanon und Theologie*, s. 67: „Bylo by možno říci, že von Radova koncepce je polokanonická, se silným kanonickým začátkem, který však obsahoval jen „Geschichtsbücher“ ve smyslu tradice Septuaginty a jejich následovníků, tzn. Toru a Prvních proroky.“

⁶² Také C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, nepracuje s kanonickou podobou textu.

⁶³ R. Rendtorff, *The problem of the process of transmission in the Pentateuch*, př. J. J. Scullion, Sheffield, 1977.

⁶⁴ R. Rendtorff, Rabinische Exegese. In: *Kanon und Theologie*, s. 22.

dem, jímž text zbavujeme jeho dynamiky, mnohoznačnosti a tajemství. Pro rabínskou exegezi platí, že „text nemá jen jeden smysl. Jednodimensionální výklad Kumránu a Nového zákona, který usiluje o jediný pravý smysl biblického verše, věří, že jeho naplnění rozpoznává jen ve své době, což odporuje rabínskému pojetí nejdokonalejšího textu, jímž bible je. K dokonalosti patří také plnost významů. Biblická místa jako Ž 62,12 (Bůh promluvil jednou, dvojí věc jsem slyšel) podněcují takový výklad“.⁶⁵

6) Vztah křesťanského vykladače k vykladačům židovským ovšem, jak je z předchozího patrné, se netýká jen bodů, v nichž dochází postupně ke shodě (daný, pevný text, kanonizace textu, role historie), ale vytváří i plodná dialektická, chcete-li schizmatická napětí, která jsou funkční a mohou křesťanské čtení Nového zákona obohatit. To se děje tam, kde přihlédneme k „přebytku“ SZ. Při četbě NZ se snadno s moderní bultmannovskou exegezi dostáváme do zajetí anthropocentrismu, existencialismu nebo do metaforického symbolismu a poetismu a la Ricoeur.⁶⁶

SZ nás vrací, rovnou strhává do tvrdé reality, namnoze do reality kruté a nelidské, do reality násilí a moci, která sice zdaleka není tak bezcitná a nelidská jako krutost člověka našeho století, nicméně naráží tvrdě na naše idealistické pojetí humanity a lidských práv.

Běžný názor v evangelických církvích stále vidí v NZ, který odmítá násilí, vyšší stupeň náboženství než ve SZ. Věci jsou ovšem složité. Křesťané, konkrétně u nás doma husité, vyčetli ze své bible, k níž patřily i apokryfy, knihy Makabejské, že obranná válka je dovolena⁶⁷ a jiní křesťané to aplikovali i na útočnou válku proti kacířům. Židovští rabíni, držící se Starého zákona bez apokryfů, farizeové z období po makabejských válkách, byli pacifisté. Četli SZ, avšak výzvy k násilí a válce z něj neslyšeli. Podnes jsou orthodoxní židé, kteří moc židovského státu neuznávají. Jak to, že ze starozákonních textů po ta staletí židé neslyšeli výzvy k násilnému odporu, k odboji? Teprve po šoa o tom začínají diskutovat,⁶⁸ zatímco mnohým křes-

⁶⁵ G. Stemmerger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel. In: A. Dohmen, G. Stemmerger, cit. dílo, s.81.

⁶⁶ M. Kirwan, cit. Článek, s. 111n: The development of Ricoeurs theory can be summarized through his treatment of symbol and metaphor, as well as his more recent work on narrative. David Klemm declares that „Ricoeurs religious thought continues the line of mediating theologues, which stretches from Schleiermacher to Tillich.“ He warns us against reading Ricoeur selectively from confessional interests. To see his work as prolegomena or Hilfsdisziplin for confessional Christian theology would be a mistake.

⁶⁷ F. J. Holeček, Makkabäische Interpretation des hussitischen Chorals Ktož Jsú Boží bojovíci. In: M. Prudký (vyd.), *The Old Testament as Inspiration in Kultur*, Třebenice, 2000, ss. 140–166.

⁶⁸ E. Wiesel, *Všechny řeky spějí do moře*, Paměti, Praha 1997, s. 203.

fanům se staly nejen násilná revoluce, ale i holokaust něčím, co je dlouho ve svědomí nevzrušovalo. Myslím si, že pasáže, v nichž se ve SZ mluví o násilí, jsou konstrukty, v nichž historie ustupuje do pozadí a stává se i ve svých realistických obrazech kérygmatickou výzvou.

7) Židovské a křesťanské čtení SZ nemůže jinak, než se od sebe schizmaticky lišit. Jde o to, aby to byla rozrůzněnost v rámci jedné společné smlouvy, do které jsou zahrnuti židé i křesťané, vstípení do olivy Izraele. Jedna smlouva znamená, že zaslíbení i soudy jsou ve Starém zákoně adresovány jak židům, tak křesťanům. Antijudaismus v církvi bral židům zaslíbení, tedy i smlouvu, která nebyla vypovězena, jak připomněl papež Jan Pavel II., a nechával pro ně v platnosti jen Boží soudy, které však církev na sebe nevztahovala. Základním předpokladem, abychom mohli číst SZ společně, je, abychom se jako křesťané s židy postavili pod jednu smlouvu, my křesťané pak židům přáli zaslíbení a soudy vztahovali na sebe. Jak tomu všemu rozumí židé, tomu můžeme jen v pokání naslouchat.

Osobní závěr

Čtení Písma se děje metodou přiměřenou věci, o kterou v něm jde (což je základní předpoklad vědeckosti), děje-li se v modlitebním očekávání, že z konstruktu perikopy zazáří Slovo. To vše se děje legitimně nejen v rozhovoru a obecenství s Bohem, nýbrž i v rozhoru a obecenství s bližními. Víra totiž není ze čtení, ale ze slyšení, jak zdůrazňoval biskup Jednoty Lukáš Pražský. Do tajemství biblického textu pronikáme v rozhovoru, na kterém se v dějinách podíleli židé i křesťané. Je čas se k tomuto rozhovoru vrátit, vrátit se do novozákonní doby, kdy Berienští „na každý den rozvažovali písma (ČEP „zkoumali v Písmu“), takli by ty věci byly“ (Sk 17,11). Jsem přesvědčen, že tu je řeč o židech, kteří uvěřili v Krista i o těch, kteří podle Božího předuložení neuvěřili.

Skrytý a často na první přečtení naprosto nesrozumitelný konstrukt perikopy, do kterého jsou uloženy staleté dějinné zkušenosti utrpení, víry, nadějí, začne najednou mluvit, osloví nás, rozvine příběh, do kterého vyprávěním vstoupíme a uslyšíme poselství, které přichází odjinud. Najednou vyšlehnou jiskry, které zapálí srdce, zanítí se oheň, který hřeje a vytváří obecenství v hlubokých polohách svobodného omilostněného lidství. Prožíval jsem takové chvíle na biblických hodinách, při kázání, na homiletických seminářích, při společné práci na perikopách i na agendě. Vděčně vzpomínám na všechny, kdo při tom se mnou byli ve sborech, na fakultě, v ekuméně.

V rozlehlých pasážích SZ se setkáváme s vyvoleným lidem na poušti, ať při exodu z Egypta nebo v nadějných výhledech na druhý exodus z Babylonie. Existence Božího lidu, církve, je pouštní existence, církev na poušti ze Zjevení (12,6) nám připomínají hugenoti. Žijeme obklopeni konsumem na poušti post-moderny, která ukázala vratkost našich reformačních i tolerančních tradic, ale i tradic, na které byli čeští evangelíci jako pokrokoví zvláště hrdi, jako by pramenily přímo z evangelia, zatímco byly tradicemi moderny. U proroka Izaiáše čteme mesiášskou vizi: Poušť se promění, „ušlechtilé zkvete a bude tam silnice a cesta... tou cestou jdoucí i nejhlupejší nezbloudí.“ (Iz 35,8) Jsem rád, že mohu vztáhnout toto zaslíbení na sebe. Vztahuje se i na mne, který jsem býval často zejména v politice naivně hloupý, což kajícně vyznávám. Slovo však mi nepřestalo zářit a cesta se mi neztratila. I to, že mě přijímáte, což mě dojíká, mi je svědectvím, že jsem na té cestě a silnici nezbloudil. Modlitebně prosím, aby se nám tato cesta neztrácela v návalech skepse, pochybností, uprostřed proher. Vzkříšený ji otevřel a žádný ji nezavře. Proto mu patří sláva. „Bud' tobě sláva, jenž jsi z mrtvých vstal.“ Vzdávám mu slávu i v ekumenickém obecenství se všemi v různých částech světa, s nimiž jsem tato slova zpíval, zpravidla ve franštině, v níž byla tato píseň původně složena: „A toi, la gloire, o Resuscité, a toi la victoire pour l'éternité.“ Všem vám moc děkuji.

(Přednáška na UK ETF 5. 3. 2002 v rámci konvokace k 80. narozeninám autora)

TANAK? POZN 5 – název díla??

HROMÁDKOVA PŘE S LUTHEREM

Martin T. Zikmund

Hromádka's dispute with Luther. The author of the article puts forward the thesis that the Czech theologian J. L. Hromádka, originally a Lutheran, moved away from Lutheranism mainly because he was unable to identify with Luther's concept of the relationship between the law and the gospel, in which he rightly recognised the fundamental key to the interpretation of Lutheranism as a whole. In distancing himself from this Lutheran principle he was influenced not only by the decline in the state of the German Lutheran church and theology under the National Socialist government, but also by certain liberal theological tendencies that had a lasting effect on Hromádka's theological thinking.

Již v článku: „Byl J. L. Hromádka luterským teologem?“ (Teologická reflexe 2/2000) bylo ve zkratce napsáno vše podstatné o vztahu kdysi vůdčího českého evangelického teologa k luterské vyznavačské tradici. Tentokrát se chci stručně zaměřit na pět témat, které tvoří po mém soudu jádro teologického sporu J.L.Hromádky s luterstvím (v oblasti teologické etiky pak tvoří zvláštní kapitolu nauka o „dvojí říši“, o níž však pro její obsáhlou povahu nemohu v tomto příspěvku pojednat).

Zákon a evangelium

Klíč k Hromádkově vztahu k luterství nacházím v jeho kritice „základní formule teologického porozumění“ (Ebeling),¹ totiž v luterské nauce o poměru mezi „zákonem“ a „evangeliem“. Podle českého systematika „Luther roztrhl v Bohu zákon od milosti a obě postavil takřka do nepřátelského vzájemného poměru.“² Hromádka vděčně přijímá z luterství učení o ospravedlnění z víry, ale zdá se mu, že vztah zákon-evangelium není u Luthera uspokojivě vyřešen.³ Odtud plynou vážné důsledky pro teologickou i etickou stavbu luterství. Luther prý „rozbil vše, co zavánělo závazností, zákoností, normativností, a z evangelia učinil čistočistý dar, potěšení a blahoslavené vysvobození.“⁴ Lutherovi záleželo na tom, aby evangelium bylo

¹ O. H. Pesch. *Cesty k Lutherovi*, CDK 1999.

² J. L.Hromádka. *Lutherův odkaz*, Laichter 1935, str. 99.

³ Viz např. poznámka ke Köhlerově spisu *Das Katholische Lutherbild der Gegenwart*, 1924, *Lutherův odkaz*, str. 120.

⁴ *Lutherův odkaz*, str. 99.

právě jen takto pasivně přijímáno. Těžiště Lutherova reformačního boje je ukotveno v lidském nitru. Luther celé biblické poselství redukuje na rovinu individuálně-soteriologickou. Zajímá jej postavení lidského individua před Bohem, a to jen z hlediska jeho ospravedlnění. Cesta posvěcení je v luterství – na rozdíl od kalvinismu a bratrské reformace podceňována. Reformátor celou svou bytostí a vnitřním zápasem tíhne k individualismu a subjektivismu. „Co je prvotní pohnutkou v Lutherově zápase o jistotu spasení, touha po utišení rozbouraného nitra, či biblická zvěst o Božích cílech a spasitelných skutcích?“⁵ ptá se Hromádka a už je zřejmé, jaká bude jeho odpověď. Lutherovi se prý ztrácela nadřazená objektivní norma. Jeho zájmem není postavit se do Božích služeb a reformovat církve a svět podle poznané pravdy, ale ukonejšit své rozervané nitro. To je onen chybný přízvuk, který se mstí na celém jeho díle. Vlastní příčina tohoto dalekosáhlého nedostatku je výše zmíněná rozpolcenost: „V Lutherově víře v Boha není jednoty zákona a milosti, není v ní radosti ze zákona Božího“.⁶ Měl Hromádka v této své základní tezi pravdu? Byl Luther příliš zatížen svým subjektivismem? Odtrhl v skutku zákon od evangelia? O odpověď na tyto nesnadné otázky se pokusím v následujících odstavcích.

Autorita Slova

Hromádka vyjadřuje pochybnost, zda Lutherův vztah k poselství Písma není příliš subjektivně účelový, zda mu neslouží jen jako pomocník v zápase proti ďábelským nástrahám, aniž by mu znělo v uších jako suverénní hlas Boží.

Dokonce se odvažuje tvrdit, že „Luther byl ve své víře pánem i nad Slovem Božím a rozhodoval o větší nebo menší závaznosti jednotlivých knih podle toho, jak mu pomohly v jeho touze po spasení“.⁷ V pozdějších letech se pod Barthovým vlivem kriticky vymezil i k Lutherovu rozlišování biblických textů podle toho, do jaké míry ukazují ke Kristu („Was Christum treibt“). Vitemberský reformátor měl prý pravdu v tezi, ale ne v metodě.⁸ Dle Hromádky všechno v Písmu nějak doporučuje Krista. Každé biblické místo musíme brát vážně. Lutherova šablona vytvořená z protikladu zákona a evangelia nestačí na to, aby zhodnotila celou šíři relevantních biblických výpovědí. Pokud Písmo hodnotím jen podle toho, co mně slouží ke spasení, kde naleznou jistotu, že můj odhad je správný?

⁵ Tamtéž, str. 66.

⁶ Tamtéž, str. 99.

⁷ Tamtéž, str. 67.

⁸ J. L.Hromádka. *Přelom v protestantské teologii*, skriptum KEBF 1956, str. 73.

Proti Hromádkově kritice Lutherova subjektivismu je třeba upozornit na to, že Luther sám považoval rozlišování na zákon a evangelium za „největší moudrost a umění křesťana“, aniž by tím chtěl obé od sebe oddělovat.⁹ Zákon a evangelium není totéž, ale přitom jedno bez druhého postrádá smyslu. Bez tohoto rozlišování se samo křesťanství stává nesrozumitelné. Ve vztahu k Písmu to neznamená rozdělování Bible na Starý zákon (zákon) a Nový zákon (evangelium). Obojí nalezneme v obou částech Bible, ač v nestejně míře. Vždyť samotné jádro Nového zákona, Kristův kříž, je jednak nejtěšnějším evangeliem pro všechny křesťany, jednak nejtvrdějším soudem nad každým člověkem.

Lutherovo chápání křesťanské svobody není myslitelné bez vazby svědomí na objektivní pravdu. Evangelium je pro něj „opus externum“, nikoli výron z hlubin jeho niternosti.¹⁰ Lutherovi záleží na objektivitě, která platí. Proto analogicky ke svátosti chápe i pravdu Písma ve Slovu jako „reálně přítomnou“.¹¹ V průběhu svého reformačního působení se musel vymezit nejen vůči romanistům, kteří tvrdili, že jen papež je oprávněný vykladač Písma, ale i vůči blouznivcům, kteří z „biblického principu“ učinili papírového papeže. Podle praktického uplatnění toho či onoho výkladu si Luther uvědomil potřebu hlásat nejen autoritu Písma (vůči katolické hierarchii), ale také způsob, jak jí správně rozumět (vůči blouznivcům). Podle německého reformátora platí obojí zároveň: jednak je Písmo výkladově soběstačné („sacra scriptura sui ipsius interpret“) a samo o sobě pochopitelné (claritas externa), jednak je jeho středem Kristus („Tolle Christum e Scripturis, quid amplius in illis invenies?“) a Duch svatý autentický vykladač (claritas interna).¹²

Touto snahou vysvětlit Lutherovu vnitřní pozici nechci zcela umlčet Hromádkovu kritiku. Mám za to, že Hromádka sice nevystihl zcela správně Lutherovu nejzákladnější intenci podřídit se autoritě Písma jako celku a zveličuje jeho tůňnutí k subjektivismu, přesto určitou stránku Lutherova přístupu správně nahlédl jako spornou. V nejzákladnějším teologickém smyslu přece platí, že nejen evangelium, nýbrž i zákon je *milostivým darem*. Zmínka o tom, že Luther nezná radost ze zákona Božího, vystihuje tento problém.¹³

⁹ Günther Rohrmoser. *Reformation heute*. Gesellschaft für Kulturwissenschaft, Bietigheim 1996, str. 15.

¹⁰ Tamtéž, str. 14.

¹¹ Bernhard Lohse. *Luthers Theologie*, Göttingen 1995, str. 209.

¹² Tamtéž, str. 207, 213.

Pojetí svátostí

J. L. Hromádka tvrdí, že Luther „na několika místech prolomuje biblický princip theistický a hranici mezi Bohem a stvořením. Věřící v communicatio idiomatum, tj. že vlastnosti Božské přirozenosti se přenáší na jeho přirozenost lidskou a že tudíž ve Večeři Páně je Kristus i svým tělem a krví reálně přítomen (ubiquitas)“.¹⁴ Učení o communicatio idiomatum není žádáná hereze, nýbrž bylo rozvinuto řeckými církevními otci a pak přejato také západními scholastickými učenými, např. Tomášem Akvinským. Důsledně domýšlí základní christologické přesvědčení o Kristu jako Bohu i člověku zároveň. Skrytá, leč skutečná přítomnost Krista ve svátosti odpovídá způsobu přítomnosti Boha ve zjeveném Kristu. Tato analogie skrytosti božské přirozenosti Kristovy v pozemském těle i ve svátosti je podstatná. Pro obojí neexistuje žádné racionální vysvětlení.¹⁵

Proti Hromádkovu kritickému posudku je třeba namítnout, že Bůh sám prolomil starozákonní teistický princip svou inkarnací. Ač pražský teolog opírá svou teologii angažovanosti právě o fakt Božího vtělení, zde Lutherovi vytýká, že bere Pána Boha za slovo. O to však právě v pojetí svátostí vitemberskému doktoru Písma svatého jde. Baptizatus sum... Hoc est corpus meum. Pro málokoho v církevních dějinách znamenala tato slova tolik jako pro Luthera. A nejde v nich o nic méně než právě o objektivitu zvěstování a Božího odpuštění. V tomto smyslu jsou svátosti v Lutherově koncepci těsně svázány s učením o ospravedlnění z víry.¹⁶ Kristovo dílo je dokonáno, my k němu nic nemůžeme přidat. Svátosti prostředkují Boží milost, my jsme ve víře jen pasivními příjemci. Nepůsobí však samočinně, z díla sama (ex opere operato), neboť je zapojena víra (ex opere operantis), i když to neznamená, že účinek svátostí stojí a padá s vírou. Jinak by se nemohl Luther ve chvílích slabostí a pochybností potěšovat slovy: „jsem pokřtěn“. Křest udělený bez víry je rouhání. Na lidském faktoru, na rozkolísanosti a provázanosti lidské víry a nevěry, však být založen nemůže, nýbrž jedině na něčem, co je člověku nadřazeno, na něčem pevném, oč by se mohl opřít. Tuto objektivní oporu nalézá Luther ve slovech Božího zaslíbení. To platí

¹³ Luther chápe zákon ve dvojitěm užití: politickém (zákon udržuje řád hodnot v lidské společnosti) a teologickém (zákon obviňuje z hříchu). Třetí užití zákona, tzv. tertius usus legis, formuloval až Melancthon (zákon jako ukazatel cesty spásy).

¹⁴ J. L. Hromádka. *Křesťanství v myšlení a životě*, Laichter 1931, str. 425.

¹⁵ Peter Meinhold. *Luther heute*, Lutherisches Verlagshaus Berlin und Hamburg 1967, str. 134.

¹⁶ Basil Hall. Hoc est corpus meum: the Centrality of the Real Presence for Luther, in: *Luther – Theologian for Catholics and Protestants*, edited by George Yule, Edinburgh 1985, str. 115.

pro křesť i pro večeri Páně. Proto Luther tak trval na onom slavném „est“ ve sporu s Zwinglim. Přesvědčení o reálné přítomnosti Krista ve svátosti bylo pro něj natolik zásadní, že německý reformátor docela netakticky a tvrdošijně lpěl na objektivitě této christologické výpovědi a raději rozdělil reformační hnutí, než aby přistoupil na kompromis.¹⁷

J. L. Hromádka v jiné své knize svěbytným způsobem rozvíjí svou inkarnační teologii ve vztahu ke svátostem: „Přísně vzato – jest jen *jedna* svátost: *inkarnace Kristova* (vtělení Slova v Ježíši Nazaretském), ve které Bůh uzavřel se svým lidem smlouvu a která ukazuje k vítězství Ukřižovaného na konci dějin.“¹⁸ Dále píše, že „není vyloučeno, že církev změní mnoho na vysluhování svátostí a že zreviduje sám pojem svátosti.“ A ve stejném výkladu ještě zaslechneme slova: „Svátosti jen viditelným způsobem naznačují to, čím církev *jest* a *žije* ve všech svých projevech.“ I v této inkarnační argumentaci se objevuje sloveso „jest“. Hromádka je však nevztahuje na svátostné živly, nýbrž na celé jednání církve, která se v síle Ducha připodobňuje Kristu. Svátosti samy o sobě mají pro pražského profesora systematické teologie jen zástupný charakter. Jen viditelně zpečetují to, co se děje při zvěstování, při modlitbách i zpěvech. Rozhodně to nejsou žádné úkony, které mají prostředkovat Boží milost.¹⁹

Domyslíme-li Hromádku do důsledků, svátosti jako určité ustanovení Kristovo nejsou nezbytné. Na čem jedině záleží, je Kristův příběh jako takový. Proto se má církev konformovat se svým Pánem. Jako se Bůh vtělil v člověka, tak se má církev solidarizovat s hříšným světem kolem sebe. Přestože jsou Hromádkovy výklady o smyslu svátostí neobyčejně inspirativní a relevantní, mám za to, že se v nich evangelium příliš instrumentalizuje. Jakoby vlastní důraz spočíval na lidské akci, resp. reakci na Kristovo vtělení. Tato změna těžiště není tak zjevně patrna. Boží iniciativa není ve výkladu opomenuta. Ale čtenář si řekne: nač vlastně svátosti? A nač Slovo Boží? To, oč jde, je chovat se ke svým bližním lidsky, humánně, kristovsky. Hromádka je v tomto punktu bližší liberální teologii než luterské reformaci. A přece nejsou Lutherovy a Hromádkovy důrazy bez jasné souvislosti. Oba jsou založeny na inkarnačním principu. Lutherovo pojetí svátostí jako prostředků milosti však musí předcházet Hromádkovu pohledu na svátosti jako na jakýkoli „viditelný čin vykonaný ve jménu Ježíšově.“ Je-li toto pořadí zachováno, pak obojí přístup lze skloubit, neboť se zde zřetelně rozlišuje zákon a evangelium.

¹⁷ Tamtéž, str. 112–140.

¹⁸ J. L. Hromádka. *Evangelium o cestě za člověkem*, str. 231n.

¹⁹ J. L. Hromádka. *Katolicismus a boj o křesťanství*, str. 217.

Bohoslužebné řády

Hromádka ve spise „Katolicismus a boj o křesťanství“ napsal: „V protestantském shromáždění *musí* být vše zdrženlivé, jednoduché, prosté, vážné a přísné, protože protestant se děsí možnosti, že by přítomnost svatého, svrchovaného Boha a jeho spasitelné vůle byla umožňována viditelnými, hmotnými úkony a prostředky.“ A o několik řádků dále prohlásí: „Na *osobní* výši duchovního a osobní dychtivosti shromážděného lidu stojí hodnota protestantských bohoslužeb.“²⁰ Tato slova napsal ve spisu, ve kterém se snaží kladně rozbrat a zhodnotit předpoklady katolické dogmatiky, zbožnosti i kultury. V závěru knihy pak postaví proti katolickému ideálu evangelický ideál. Tak se po výkladech o kněžství a katolickém kultu rozepisuje také o osobnosti evangelického kazatele i o charakteru evangelického bohoslužebného shromáždění.²¹

Na Hromádkově výměru nás zarazí právě slova, která on sám zvýraznil. Evangelické bohoslužby *musí* být takové a takové... Na *osobní* výši duchovního i lidu stojí jejich hodnota... Jak obrovský rozdíl proti Lutherově koncepci! Luther vše, več doufal, očekával od Slova a svátostí, od autority nad člověkem. Proto tak urputně v různých situacích zdůrazňoval tento objektivismus. Luther si nikdy nedělal iluze o člověku. Věděl, že církev je „ecclesia mixta“. Poměřovat hodnotu bohoslužeb podle duchovní výše kazatele a sboru by zřejmě odmítl nejen jako sklon k zákonictví, ale i jako nemístný antropologický optimismus. A rovněž by nesouhlasil s tím, že při bohoslužbě *musí* být vše spjato s určitou formou (ať už obrazoboreckou nebo liturgicky a umělecky rozvinutou). Na čem v bohoslužbě záleží, je zvěstování evangelia (kázání, svátosti). To ostatní má sekundární důležitost. Zjišťujeme, že Hromádka nenahlédl vlastní motivy Lutherova liturgického přístupu, když o něm píše, že jeho hluboká soustředěnost na evangelium o milosti jej učinila lhostejným k vnějším bohoslužebným formám.²²

Luther rozlišuje mezi jednotným, základním obsahem bohoslužby (zvěstování evangelia) a přípustnou pluralitou forem. Luterství ve své podstatě není, jak se u nás má za to, spjato jen s tzv. bohatou liturgií. Luther si dovede představit shromáždění také s velmi prostým bohoslužebným řádem. Forma není podstatná. V tom všem je třeba zachovávat křesťanskou svobodu. Reformátor sám volil střední cestu (via media) mezi tzv. papisty a blouznivci. Pozoruhodná jsou z tohoto hlediska jeho vitemberská postní

²⁰ Tamtéž, str. 217.

²¹ Možno srovnat s článkem J. Vokouna – Hromádkův boj o křesťanství, in: *Nepřeslechnutelná výzva*, Oikúmené, Praha 1989.

²² *Lutherův odkaz*, str. 75.

kázání v r. 1522 (tzv. Invokavitpredigten), která vyslovil do situace některými teology vynucovaného obrazoborectví. V nich zdůrazňuje lásku k bližnímu, svobodu od zákonitvů a respektování platných řádů. Luther chápe bohoslužbu tak, že v ní vše má stát ve službě jejímu obsahu. Tak rozuměl i roli umění v bohoslužbě. Z umění nejvíce podporoval hudbu a básnictví, neboť Boží cesta za člověkem vede nejprve ušima (kázání), a teprve potom očima. Také výtvarné umění má stát v Boží službě. Luther se z evangelijních principů obracel proti všemu kulturnímu barbarství. Malířství i architektura mohou být ve svobodě ponechány, jen když se zvěstuje evangelium.²³

Svoboda církve

„Luther zajisté narazil na těžké překážky, když chtěl budovat svéprávnou církev, ale jeho vlastní principy reformační nestačily svou vnitřní povahou na toto dílo. Tu je jedna z nejdůležitějších slabín jeho reformace. Vyložit ji patří ku podstatě lutherovského studia“.²⁴ Takových a podobných výroků napsal Hromádka v 30. letech v různých souvislostech celou řadu. Vždyť nejen v Lutherově odkazu, ale především v celé sérii svých článků (především do Křesťanské revue) Hromádka analyzoval postoj německých (tedy převážně luterských) křesťanů vůči ideologické propagandě a politické diktatuře Adolfa Hitlera. Praktická konformita vůči nacistickému režimu a zvláště teologicky perverzní zaštitění těchto postojů vlivným hnutím tzv. „německých křesťanů“ Hromádku posílilo v jeho starých pochybnostech nad pevností vlastních základů luterské církevní stavby. Proto se nedivíme, když ve své inaugurační přednášce z téhož období prohlásil: „Luterský názor, že církevní zřízení je adiaforon a že Písmo nepředepisuje církvi vnějších řádů kromě služby Slova Božího (ministerium Verbi Divini), se neosvědčil“.²⁵ V luterství podle jeho pozorování chybí touha po zápase o královská práva Kristova ve světě. Je to dáno tím, že ohniskem Lutherova reformačního zápasu se nestala církev Kristova, ale lidské nitro, vnitřní člověk, zneklidněné svědomí. Luther ze svých předpokladů nemohl poskytnout potřebný materiál ke stavbě nové církve. Ostatně, jak uvádí jeden pramen Hromádkova luterského studia, Luther ani novostavbu (Neu-

²³ Viz Vilmos Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Berlin 1952, zvláště kapitola: Glaube (Freiheit) und Liebe (Ordnung) im Gottesdienst, str. 316-352.

²⁴ *Lutherův odkaz*, str. 86.

²⁵ Theologie v dnešních církevních zápasech, 1935, in: *Kdo věří, dívá se dopředu*, KMK 1989, str. 115-16. V celém textu se line jako červená nit důraz na církev jako obecnost smlouvy.

bau) nezamýšlel, jeho úmyslem byla jen přestavba (Umbau).²⁶ Míňení, že Lutherovi chyběly organizační schopnosti a že jeho vlastní zájem byl soustředěn do osobního (individuálního) vztahu k Bohu, bylo v době, kdy se Hromádka Lutherem zabýval, vcelku rozšířené. V tom se více méně shoduje většina významnějších autorů, ze kterých Hromádka čerpá, ač jejich další interpretace se různí. Troeltsch měl za to, že luterství se Lutherovi vymklo z rukou, neboť dvě nesourodé veličiny, subjektivita vnitřního křesťanství vyjadřovaná pojmy Slovo a víra, byla politicko-policejním opatřením propojena s objektivitou církevního útvaru státní (zemské) církve, která disponovala výlučným právem na církevní příslušnost obyvatel dané země. Heidelberský systematik se sociologickým zájmem mluví přímo o „Zwangsherrschaft dieses uniformierten Kirchentums“.²⁷

Troeltschův oponent, berlínský církevní historik Karl Holl, věnuje celou jednu studii problematice Lutherova pojetí církevní samosprávy.²⁸ Především odmítá rozšířený názor (který si však Hromádka přesto podržel), že Luther přenechal řízení církevní organizace světské vrchnosti. Holl celkem

²⁶ H. Boehmer. *Luther im Lichte der neueren Forschung*, Leipzig und Berlin 1917, str. 260. Tento titul podává skvěle uvedenou do tehdejších diskusí o Lutherově zjevu. Hromádka knihu komentuje velmi přejně. Dovolím si na tomto místě uvést zmínku k lutherovské literatuře právě ve vztahu k Hromádkovu „Lutherovu odkazu“. Druhý, ještě známější a přínosnější Boehmerův spis „Der junge Luther“ z r. 1925 už JLH v použité literatuře neuvádí. Werner Elert ve své *Morphologie des Luthertums* z r. 1931 podotýká, že v 19. a ve 20. století existovaly v Německu vedle sebe dva typy luterství: jednak církevní luterství, které se orientovalo na luterských vyznavačských spisech, jednak luterství profesorských kateder, které svou normu nacházelo v mladém Lutherovi. Je zajímavé si povšimnout, že Hromádka se nikdy nenadchl ani pro mladého Luthera. Spíše měl sklon charakteristické vady pozdějšího luterství promítat do díla samotného reformátora, které chápal jako jeden celek. Už tehdy však existovala literatura, která se speciálně zabývala „dějinami působení“ Lutherova zjevu v církvi, jež nese jeho jméno (např. spis Horsta Stephana – *Luther in den Wandlungen seiner Kirche*, 1907). Znalost tohoto vývoje a jeho svébytných interpretací v jednotlivých obdobích dějin teologie mohla a může zabránit schematickým úsudkům na Lutherovu adresu. Ostatně dnes už mezi luterskými interprety panuje jednoznačná shoda v tom, že dílo vitemberského doktora Písma svatého nelze vykládat bez zřetele k jednotlivým periodám jeho života. Bernhard Lohse (1995) vylíčil Lutherovu teologii jak v jejím historickém vývoji, tak v systematicko-teologických souvislostech. Nebyl první, kdo se o to pokusil, ale zřejmě to učinil tak přesvědčivě, že dnes už nelze vážně pomýšlet na to, aby z Lutherových četných příležitostných spisů, biblických komentářů a kázání byl sestaven nějaký jednotlivý obraz teologa - natož pak bohoslovecký systém – bez stálého zřetele k dobovému a situačnímu kontextu. Z tohoto hlediska je Hromádkův „Lutherův odkaz“ také spíše svědectvím o době svého vzniku než věrohodným uvedením do reformátora díla.

²⁷ Ernst Troeltsch. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, str. 469.

²⁸ Karl Holl. Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, in: *Gesammelte Aufsätze I.*, Tübingen 1923.

přesvědčivě dokládá, že Luther tento záměr rozhodně nechoval. Dokonce pojímal jednotlivé církevní sbory jako zcela samostatné jednotky, což lze potvrdit i tím, že faráře nazýval s oblibou biskupy. V určité době (předmluva k německé mši z r. 1523) uvažoval dokonce o vytváření jakési vyznavačské církve uvnitř církve lidové.

Později, zřejmě z obavy ze zákonitvů i z křesťanské nezralosti, kterou kolem sebe pozoroval, od této představy ustoupil. Avšak luterské farnosti se začaly samovolně vytvářet podle obecního územního rozdělení. Církevní forma se přizpůsobovala politické. To vedlo postupně k potřebě jistého srozumění se světskou vrchností (původně Luther po vrchnosti nežádal víc, než jen aby zrušila na svém území mši). Rodící se evangelické křesťanství však nemělo dosud žádnou správu, která by tento přerod organizovala (např. žádný katolický biskup v Německu nepřistoupil k reformaci). Bylo třeba řešit řadu praktických otázek. Tyto okolnosti přiměly reformátora, aby požádal světskou vrchnost o přechodnou pomoc. Měla to být jen výpomoc v nouzi – dokud se nepodaří opatřit nově přebudovanou církev vlastní správou. Troeltschův výše zmíněný úsudek (který nezastával jen on sám) o vnucovaném církevnictví Holl co nejrozhodněji popírá.²⁹

V roce 1934 napsal J. L. Hromádka článek „Těžkosti německého protestantismu“ (Křesťanská revue), v němž popisuje proces utváření jednotné říšské církve v čele s říšským biskupem. Tato církev se měla i vnější formou přizpůsobit ideji velkoněmecké říše. Bohoslovci z hnutí „Německých křesťanů“ to zdůvodňovali faktem, že německé evangelictví se vždy vnějšně konformovalo se státní vládní formou. Jiná byla prý organizace církve v době reformační, proměny zaznamenala v období absolutismu, ještě jinak se její struktura vyvinula za konstituční monarchie a další změny ji čekaly v politickém systému parlamentní demokracie. Je prý tedy jen důsledné, když nyní – za vlády nacionálního socialismu – se i v církvi uplatní idea vůdcovského principu (říšský biskup). J. L. Hromádka si mohl v řadě knih i brožur přečíst i na vlastní oči vidět (při svých cestách po Německu), jak luterské křesťanství postrádá protilátky vůči infiltraci s evangeliem nesourodých ideí. Také proto za jednu z nejzávažnějších slabin Lutherovy reformace označil nedořešenou, nesvéprávnou eklesiologii. O tři roky později v článku „Německý protestantismus na cestě za poznáním“ (Křesťanská revue), v němž parafrázuje stať Hanse Asmussena, se přiznává k přesvědčení Karla Bartha, že „církev je povinna i ve své vnější výstavbě, správě

²⁹ „Man überlege sich: die *Freiheit* in der Kirche durch staatlichen *Zwang* verwirklicht! Eine Obrigkeit, die wenn auch in bester Absicht so vorgehen wollte, wäre in Luthers Augen nicht minder tyrannisch als das Regiment des Papstes.“, str 339.

a politice poslouchat *jedině* Ježíše Krista“. Na Barthově činnosti oceňuje spolu s Asmussenem, že z jeho díla i osobní angažovanosti vyplývá nutnost držet učení (teologii) i církevní správu při sobě. Podle Bartha prý správa a vedení církve (tzv. Kirchenregiment) má kotvit ve sboru. V tomto komentáři k vývoji německé „Vyznávající církve“ však již zcela neláme hůl nad možnou tvůrčí silou německého luterství. Vidí, že i řada luteránů sdílí Barthovo přesvědčení. Situace v Německu se však již stala natolik nepřehlednou, že článek ústí v konstatování, že u našich sousedů prodělává evangelictví dosud těžký přerod.

Bylo tedy luterství od počátku zatíženo nějakým závažným nedostatkem v pojetí církevní samosprávy? Gottfried Forck nesouhlasí, že by se snad ministerium Verbi Divini v luterství neosvědčilo.³⁰ Všechny úřady v církvi mají tomuto základnímu poslání církve sloužit. Přísně vzato není v církvi žádný vůdčí orgán, leč Ježíš Kristus sám. P. Filipi³¹ upozorňuje na sílu i slabost luterské eklesiologie. Redukce podstatných znaků církve na minimum (zvěstování Slova a vysluhování svátostí) dává sice možnost dotváření církevní stavby dle místní a dobové potřeby, ale právě tento aspekt může církvi a křesťanstvu nejen pomoci, ale také se i vymstít. V dnešní době v převážně demokratickém prostředí patří luterské církve k aktivním průkopníkům ekumenické spolupráce. Jejich relativně pružná eklesiologie jim dává dobré předpoklady pro tvůrčí spolupráci s partnerskými církvemi.

Odvažují se říci, že Hromádka sice správně postřehl zvýšenou zranitelnost luterského pojetí církevní svéprávnosti (potestas iurisdictionis), ale dostatečně nezhodnotil Lutherovu úpornou snahu o teologické (až teocentrické) církevní zřízení. U římskokatolického i spiritualistického pojetí reformátor spatřoval tíhnutí k spravedlnosti ze skutků, a tedy k subjektivismu. Záleželo mu na tom, aby mezi notae verae ecclesiae bylo uvedeno jen to, co lze shrnout do slov: „Bůh jedná!“³² V tomto zakotvení nacházel pravou svobodu církve.

Závěr

Jak už jsem na začátku naznačil, zbývá ještě jedno téma, které je třeba reflektovat v souvislosti s Hromádkovým vztahem k luterství. Je to luterské učení o „dvojí říši“. Bude třeba prozkoumat nejen důvody Hromádkovy

³⁰ Gottfried Forck. *Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther*, Berlin 1988 (2. Auflage), str. 88.

³¹ P. Filipi. *Křesťanstvo*, CDK 1998, str. 118-120.

³² Lennart Pinomaa. *Sieg des Glaubens (Grundlinien der Theologie Luthers)*, Berlin 1964, str. 141.

distance vůči zmíněné nauce (resp. vůči jejímu zneužití), ale také porovnat jeho vlastní řešení vztahu teologie a politiky s četnými a podnětnými novodobými interpretacemi této „pýchy luterské církve“.³³ Je to však zadání natolik obšírné, že je třeba odolat pokušení nadměrné simplifikace. Soubor otázek spojený s touto problematikou si zaslouží vlastní studii.

Zde připomenu jen Hromádkovo zralé resumé jeho poměru k tomuto učení, abych tak na konec ještě jednou podepřel svou tezi vyjádřenou v úvodu tohoto článku, že JLH spatřoval v nezvládnutém poměru zákona a evangelia interpretační klíč ke všem ostatním problémům luterské teologie a etiky: „Neuznáváme tzv. názor na ‚dvě říše‘ (Zwei-Reiche-Lehre), který se odvolává na Luthera, táhne čáru mezi zákonem a Evangeliem a prohlašuje zásah Evangelia do světa za theologicky nesprávný, nelegitimní...“³⁴ Tedy příčinou domnělého dualismu dvou říší má být klín vražený reformátorem mezi zákon a evangelium. Snažil jsem se prokázat, že se v tomto hodnocení český teolog zmylil. Neporozuměl, že v Lutherově principiální otázce: „Jak dosáhnu milostivého Boha?“ není těžiště položeno do lidského ega, ale do Boží svrchovanosti. Tento základní Hromádkův omyl pak předurčil jeho stanovisko k jednotlivým sporným bodům jeho vztahu k luterství. To pak chápal a vykládal nikoli na základě jeho teologických předpokladů, ale z hlediska jeho faktických deformací. Zatímco kalvinismus, katolictví i pravoslaví uměl vyložit ad optimam partem, v případě církevního útvaru, z něhož sám vzešel, učinil výjimku.

Jen zcela na okraj poznamenávám, že mi je otázkou, nemůže-li ona bohoslovecká výhrada vůči Lutherovi platit i obráceně, totiž není-li Hromádkovo pojetí vztahu zákona a evangelia rovněž vstupní branou ke zrání vlastním místům jeho vlastní teologie. Avšak i přes kritické poznámky, které jsem na adresu Hromádkova přístupu k luterství vyslovil, považuji jeho texty k tomuto tématu i v jejich jednostrannosti za pozoruhodnou četbu.

³³ Franz Lau. *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin 1952, str. 8: „Die Lehre Luthers von den beiden Reichen ist sicherlich einer der meistbesprochenen, aber nun wirklich auch einer der interessantesten Bestandteile von Luthers Theologie. Sie ist lange und oft der stolz der lutherischen Kirche gewesen.“

³⁴ J. L. Hromádka. *Evangelium o cestě za člověkem*, Kalich 1958, str. 303.

OBRAZ PRAVÉHO KŘEŠTANA U MATĚJE Z JANOVA

Pavel Košťál

THE IMAGE OF THE TRUE CHRISTIAN IN THE WORK OF MATĚJ OF JANOV

Matěj of Janov belongs primarily to the current of moral reform within the Roman Catholic Church linked with the *devotio moderna* movement, an independent offshoot of which can be found in the second half of the 14th century in the Czech setting, too. The spirit of *devotio moderna* is particularly evident in Matěj's view of the true Christian, whom he sees as someone who offers himself up completely to Christ and serves him with all his heart, who loves and imitates the humiliation, shame and pain of Christ's cross, who for the sake of God denies himself and brings before God his contrite spirit and grief-stricken and subservient heart. If we examine Matěj's concept of the true Christian, we cannot avoid the impression that in spite of many differences it is comparable with the image of the Christian in the foremost work of Dutch *devotio moderna* – *Imitatio Christi*.

Motto: I vstoupil do mne, to jest do mých prsou, jakýsi oheň, také tělesně pocítovaný, nový, silný a neobyčejný, ale velmi sladký, a ten ve mně trvá stále až dosud. Čím vroucněji se povznáším v modlitbě k Bohu a k Pánu Ježíši ukřižovanému, tím silněji se vždy rozhořívá.

(Matěj z Janova, *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, L. III.)

I. *Regulae Veteris et Novi Testamenti*

Matěj z Janova, Mistr Pařížský († 1393), zůstává tak trochu ve stínu svého staršího soupeřníka Milíče z Kroměříže, k jehož vzoru ostatně po celý život s úctou a obdivem vzhlížel. Matějův život nebyl naplněn tak horoucí aktivitou jako život Milíčův. I když ani on zdaleka nestál v ústraní tehdejšího dění, v paměti následujících generací žil přece jen především jako „muž pera“.¹ Matěj totiž patřil mezi ty osobnosti, jejichž život je natolik úzce spjat s jejich literárním dílem, že spolu tvoří jakoby jeden celek.

Nejvýznamnějším spisem Matěje z Janova jsou *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, které zastihují vše ostatní, co napsal. Jsou skutečně životním

dílem svého autora, pregnantním vyjádřením jeho názorů a souhrnem jeho učení. Svým rozsahem i hloubkou toto dílo vybočuje z horizontu tehdejší teologické literatury české provenience. Není divu, že si jej povšiml i František Palacký, který však nepokládal název díla za dostatečně výstižný a charakterizoval jej podle vlastních slov vhodněji jako „*knihy o pravém a lichém křesťanství*“.² Palackého charakteristika sice poměrně dobře vypovídá o obsahu díla, nicméně, jak poznamenává J. Nechutová, i název *Regulae* jej vyjadřuje dost přesně. Matějovy *regule* neboli *pravidla* vycházejí totiž ze Starého a Nového zákona a mají vést věřící k pravému křesťanskému životu.³

Regulae Veteris et Novi Testamenti tvoří pět knih, které jsou dále členěny do traktátů a distinkcí. Matěj z Janova měl původně v úmyslu napsat jen jednu knihu, svůj záměr ale posléze změnil a rozšiřoval postupně své dílo o další knihy, až dosáhlo uvedeného rozsahu. Po dokončení poslední knihy přistoupil k revizi díla, která spočívala v provedení textových oprav, v doplnění některých biblických citátů a odkazů a v připsání některých drobností. Ke spisu nakonec přidal předmluvu, v níž charakterizoval jednotlivá biblická pravidla a nastínil zde obsah a rozdělení pěti následujících knih.

Pokud jde o dataci díla, soudí se, že první knihu *Regulí* začal Matěj z Janova psát už delší dobu před říjnovou synodou r. 1388.⁴ Práce na spisu

¹ Osobnosti Matěje z Janova si povšiml mnozí historici, takže o něm existují četné studie i několik monografií. Dobrý přehled dosavadního bádání o Mistru Pařížském poskytuje studie J. Nechutové *M. Matěj z Janova v odborné literatuře*. SPFFBU E 17. 1972, s. 119–133.

Na počátku hlubšího studia Matějovy osobnosti stojí otec české moderní historiografie František Palacký, který pod jménem J. P. Jordan vydal práci *Die Vorläufer des Hussitentums in Bohmen*, Leipzig 1846, publikovanou r. 1872 i v češtině. Základní monografii o Matěji z Janova napsal na začátku 20. století Vlastimil Kybal. Nese název *M. Matěj z Janova, jeho život, spisy a učení* a byla vydána r. 1905 v Praze. Kybala natolik zaujalo hlavní Matějovo dílo *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, že se v letech 1908–1913 ujal jeho vydávání. V této edici pokračoval Otakar Odložilík (5. svazek) a dovršily ji J. Nechutová a H. Krmíčková v r. 1993 vydáním poslední, páté knihy *Regulí* (jako 6. svazek) v Collegiu Carolinu v Mnichově.

Matěji z Janova byly věnovány ve 20. století i další, drobnější publikace, např.: F. Loskot, *M. Matěj z Janova*, Praha 1912, či F. M. Bartoš, *Dva slavní rodáci podblaničtí. M. Matěj z Janova a M. Vojtěch Raňkův z Ježova*, Tábor 1952. Rozborem jeho eucharistického učení se zabýval dominikán Ondřej M. Petřů v práci *M. Matěj z Janova o častém svatém přijímání*, Olomouc 1946. Dílčí příspěvky a studie k postavě Matěje z Janova přinesli i mnozí jiní autoři a to nejen Češi, ale i cizinci (Ch. N. Gandev, M. Machovec, B. Töpfer, A. Molnár, P. De Vooght, E. Valasek a další). Od 60. let věnuje Matěji z Janova stálou pozornost také J. Nechutová, která již o něm zveřejnila několik studií.

² F. Palacký, *Předchůdcové husitství v Čechách*, in: *Františka Palackého Spisy drobné*, s. 223.

³ Machovec – Nechutová, *Mladá Vožice*..., s. 10.

⁴ V. Kybal, *M. Matěj*..., s. 42. Kybal se na dalších stránkách své práce pokusil i o dílčí dataci jednotlivých knih, případně traktátů *Regulí*.

trvala několik let a skončila asi až v r. 1393. Jednotlivé traktáty vznikaly často v různé době, byly však podřízeny jednotné myšlence díla a koncipovány do jeho struktury. Matěj zařadil do třetí knihy *Regulí* i traktát pařížských teologů *De periculis novissimorum temporum* a Milíčův *Libellus de Antichristo*.

Výklad Mistra Pařížského se místy vyznačuje určitou rozvláčností.⁵ Traktáty, v nichž jsou kritizovány poměry v tehdejší církvi a společnosti, jsou psány zpravidla volnější formou, zatímco v těch oddílech, které jsou obhajobou jeho reformního učení, se Matěj z Janova projevil jako typický scholastik, pečlivě dělící text do větných distinkcí. Přesto *Regule* nepostrádají literární hodnotu a to hlavně díky nevšednímu výrazovému bohatství díla. Janovova latina podle Kybalova úsudku nijak nevyčnívá nad běžnou úroveň latiny teologů 14. století.⁶

Od většiny středověké teologické literatury se *Regule* odlišují jiným rysem. Jejich autor užívá jako hlavní autoritu a nejdůležitější pramen svého učení Bibli, zatímco výroky církevních autorů a dekrety kanonického práva cituje v mnohem menší míře. Matějův sloh je přímo prosycen biblickými výrazy a obraty, které mu dodávají zvláštní půvab. Přestože *Regule* čerpají především z bohatství Písma, nezapírají ani vliv důkladného teologického vzdělání svého tvůrce. I když Mistr Pařížský výslovně cituje jiné autority než Bibli zřídka, neznamená to, že by je zcela ignoroval. V *Regulích* tak nacházíme myšlenky řady tehdy oblíbených autorit – Aristotela, Seneky, Boethia, novoplatonika Pseudodionysia Areopagity, církevních otců Ambrože, Jeronýma, Augustina, středověkých mystiků (Bernard z Clairvaux, Bonaventura, David z Augsburgu, Hugo de S. Victore, Seuse...) a teologů (např. Tomáš Akvinský) i „moderních“ autorů 14. století včetně Milíče z Kroměříže.⁷

Regulae Veteris et Novi Testamenti jsou uspořádány podle 13 biblických pravidel. Čtyři z nich pocházejí ze Starého Zákona, zatímco ostatní mají

⁵ Kybal upozornil na to, že Matěj se opakovaně vrací k některým, již dříve vyjádřeným myšlenkám. Jde zejména o základní myšlenky, důležité pro pojetí díla. Viz Kybal, *M. Matěj*..., s. 45.

⁶ V. Kybal, *M. Matěj*..., s. 48–49.

⁷ Viz J. Nechutová, *Zdroje nauky M. Matěje z Janova a její další působení*. Habilitační práce. Brno 1970/1991, s. 41 a dále. Též J. Nechutová, *Filosofické zdroje díla M. Matěje z Janova. FČ 18*. 1970, s. 1010–1018. Nechutová v těchto pracích rozebírá mj. Matějův sklon k augustinismu a k novoplatonskému realismu (vliv myšlenek Pseudodionysia Areopagity). Christo N. Gandev se pokusil prokázat vliv učení kalabrijského opata Joachima z Fiore na Matěje z Janova v studii *Joachimitské myšlenky v díle Matěje z Janova „Regulae Veteris et Novi Testamenti“*, ČČM 111, 1937, s. 1–28. Nechutová však pokládá vliv joachimitismu na Matěje z Janova za nedoložený.

svůj původ v Novém Zákoně. V první knize Regulí jsou aplikována čtyři starozákonní pravidla o rozeznávání duchů v prorocích a o přijímání svátosti oltářní. Druhá kniha obsahuje osm novozákonních pravidel pro rozpoznávání křesťanů pravých a falešných. Zbývající tři knihy Regulí podávají výklad posledního, avšak nejdůležitějšího třináctého pravidla.

Třinácté pravidlo, zvané *regula principalis* či *regula generalis*, v sobě zahrnuje všech dvanáct předchozích pravidel a představuje jejich východisko, smysl i cíl. Matěj z Janova ztotožňuje toto pravidlo s novoplatonskou *veritas prima* a tím přímo s Ježíšem Kristem. *Regula principalis*, daná životem a učením Ježíše zachyceným v Bibli, je závazná pro každého křesťana. Příkladem Ježíše Krista se podle Matěje nejdůsledněji řídila prvotní církev. Vše, co není ve shodě se vzorem života Krista, apoštolů a prvotní církve, odmítá Janov jako lidské tradice či nálezky (*ad inventiones hominum*).

Všechna pravidla mají v Matějově díle jediný účel, a tím je rozeznání pravého a falešného křesťanství a obhajoba častého přijímání eucharistie laiky jako nejlepšího prostředku k upevnění pravého křesťanství.

II. Označení pravý křesťan a jeho ekvivalenty

Přestože otázka pravého křesťanství byla pro Matěje z Janova klíčová, neobsahují *Regulae Veteris et Novi Testamenti* žádný rozsáhlejší úsek či oddíl, jenž by byl souhrnně věnován otázce, jaký má být pravý křesťan. Proto jsme se museli ponořit do jeho díla a hledat tam místa, která by přinesla odpověď na naše zkoumání. A tak jako je někdy možné z roztržitých úlomků znovu poskládat pestrou mozaiku, pokusili jsme se podobným způsobem i my z roztroušených zmínek v Regulích rekonstruovat obraz, který by alespoň v hrubých rysech vyjadřoval Matějovo pojetí pravého křesťana.

Míst s tímto zaměřením se ve všech knihách Regulí vyskytuje celá řada. Není divu, protože Matěj z Janova, kritizující zlořády a úpadek v tehdejší církvi, potřeboval svým současníkům jasně ukázat cestu vedoucí k její obnově. Tato náprava se podle něj mohla uskutečňovat pouze prostřednictvím těch křesťanů, kteří se budou „dokonale obětovat Kristu a sloužit mu z celého srdce“.⁸

Sousloví *pravý křesťan* (*verus christianus*), jež jsme uplatnili v názvu této kapitoly, nicméně Janov užívá poměrně zřídka. V Regulích jsme se však setkali i s jinými pojmy, o nichž jsme se domnívali, že by mohly mít podobný význam. Jedná se např. o výrazy *electi* (také *electi Christi* nebo

⁸ Viz *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, L. III., sv. 3., s. 65.

electi dei spiritus), *testes veritatis*, *christiani boni*, *beati christiani*, *christiani devoti*, *iusti* či *christianus fidelis*. Spíše ojediněle v textu nacházíme i slovní spojení jako *alumpni Christi*, *pauperes Christi*, *fili dei*, *angeli pacis*, *amici Jhesu Christi*, *christianus pius secundum Jhesum* a další. Naopak dost často Matěj z Janova hovoří o „svatých křesťanech“ (*christiani sancti* či *sancti dei*, *sancti viventes*, *sancti et viri iusti* apod.).

Tyto výrazy, třebaže jsou zde přítomny mnohdy v různém kontextu, mají však zpravidla stejný nebo velmi podobný význam, a proto je smíme pokládat do značné míry za synonyma. Platí to i o označení *svatý* (*sanctus*), které Matěj z Janova chápe způsobem ve 14. století (a po pravdě řečeno ještě dnes) ne zcela obvyklým. Matěj zastává názor, že jména *křesťan* a *svatý* znamenají totéž, i když různými způsoby. *Křesťan* je podle něj člověk posvěcený prvotní milostí Ducha svatého ve křtu neboli pomazáním a *svatý* se mu říká proto, že má milost způsobující posvěcení Boží milostí (posvěcující milost), což se projevuje záslužným životem a ctnostmi. Obě milosti jsou však v podstatě totožné a liší se od sebe jen tím, že posvěcující milost je dobré užití prvotní milosti.⁹ Vzhledem k tomu, jak je jinde v Regulích charakterizován život *svatých křesťanů*, se domníváme, že Matěj neměl ani tak v úmyslu tvrdit, že by každý křesťan byl přímo svatý, nýbrž chtěl spíše vyjádřit přesvědčení, že svatým je každý opravdový křesťan, přičemž každý křesťan je povolán k tomu, aby se takovým skutečně stal. V obdobném duchu rozumíme i jeho větu: „Svatým zde však nazývám každého křesťana, který nežije v područí smrtelného hříchu“.¹⁰

III. První Pravda a její svědkové

První Pravda (*veritas prima*) neboli *všeobecné* či *základní pravidlo* (*regula generalis*, *regula principalis*) je pilířem, o němž se opírá celý teologický systém Matěje z Janova. *První Pravda* stojí ve středu jeho učení a do značné míry se od ní odvíjí i jeho pojetí pravého křesťana.

První Pravdu chápe Matěj jako společné pravidlo všech věcí, které jsou řízeny vzhledem k němu a podle něho. Všichni tvorové od ní odvozují svou existenci, poznávat ji ale může pouze člověk, neboť je nadán rozumem

⁹ *Gracia autem gratum faciens et gracia prima prorsus eadem est res, nec differt in alio, nisi quia gracia gratum faciens est bonus usus gratie gratis date seu gratie prime, quod manifeste Paulus loquitur dicens: „Gracia dei sum id, quod sum“ – et hoc quoad gratiam primam – „et gracia eius in me vacua non fuit“ (1. Kor 15,10), – et hoc ad secundam gratiam. Regulae, L. IV., sv. 5., s. 51.*

¹⁰ *„Sanctum autem hic voco omnem christianum, qui non est mortali crimine occupatus.“ Regulae Vet. et N. Testamenti, L. V., sv. 6., s. 53. P. P. K.*

a svobodnou vůlí.¹¹ Člověk žije z Pravdy a má proto také jednat podle ní a vzhledem k ní. Tuto Pravdu Bůh postupně ve třech fázích lidem zjevil – nejprve ji vložil jako přirozený zákon do lidského rozumu, podruhé jako psaný zákon v podobě Desatera a naposledy ji člověku daroval jako zákon milosti prostřednictvím pomazání Ducha svatého.¹²

Poslední podání zákona je nejdokonalejším a úplně dostačujícím pravidlem, které dovršilo a shrnulo předchozí zákony v jediný, dostačující a dokonalý zákon, který v sobě obsahuje pouze jedno přikázání a to lásku. Matěj z Janova o tom praví: „Vpravdě je tedy hodné a spravedlivé, slušné a spasitelné, aby člověk, který má rozum, nanejvýš miloval (Pravdu) jako své svrchované dobro, v němž je obsaženo všechno dobro, upřímně a pro ni a pro nic jiného, a miluje ji, aby k ní nanejvýš lnul a lna k ní, jí se těšil, tak také, aby nanejvýš, to jest z celého srdce, celou duší a ze všech svých sil první a nejvyšší Pravdě věřil, aby se jí snažil poznávat podle míry své víry, a poznáváje ji, nanejvýš se jí držel, drže ji, dokonale ji napodoboval, a napodobuje ji, utvářel podle ní sebe. Kterážto pravda byla lidem vnitřně i zevně vepsána tehdy, když se Slovo stalo tělem a přebývalo mezi námi (Jan 1,14). A je jí vskutku milostivý, vpravdě nejsladší, slitovný a milosrdný Pán Ježíš ukřižovaný“.¹³

Zde se ocitáme u základní myšlenky Matěje z Janova, která velmi přesvědčivě ukazuje, jak hluboce je celé jeho dílo zakotveno v jádru evangelijní zvěsti. Podle Matěje tedy Bůh vepsal lidem Pravdu cestou přirozeného poznání (vnitřně v duši, aby mohl člověk poznávat sebe a spatřovat v sobě Boží obraz, zevně ve všem stvoření, aby v něm nacházel stopy Boha)¹⁴ a cestou milosti, rovněž vnitřně i zevně, v Ježíši Kristu, který je ona Pravda, vykoupění a ospravedlnění všech, kdo v něj věří, veškerá moudrost, po-

¹¹ Regulae, L. III., sv.2., s. 6–7.

¹² Viz Regulae L. III., sv. 2., s. 13–15.

¹³ „Vere dignum ergo et iustum est, equum et salutare, ut homo, qui habet rationem veluti suum summum bonum et in quo omne bonum, summe diligat, simpliciter et propter se et non propter aliud, et diligendo eidem summe inhereat, et inherendo perfruatur, ita etiam, ut credat summe, id est ex toto corde, ex tota anima et ex totis suis viribus, prime et summe veritati, et ipsam summe conetur cognoscere secundum mensuram suae fidei, et cognoscendo summe tenere, et tenendo summe imitari imitandoque se sibi conformari.

Que veritas tunc est intus et foris hominibus inscripta, quando verbum caro factum est et habitavit in nobis. Et ipsa est vere pius, vere suavissimus et miserator et misericors dominus Jhesus crucifixus.“ Regulae Veteris et Novi Testamenti, L. III., sv. 2, s. 21.

¹⁴ Per viam autem originalis iusticie vel nature inscripsit istam veritatem vel regulam dupliciter et hominibus indidit et divulgavit: intus scilicet et foris. Intus in mente et foris in universa creatura. Intus, ut a semet intelligeret, foris ut creatura disceret. Intus, ut dei ymaginem et similitudinem immediate in se videret, foris, ut per vestigia dei deum investigaret. Regulae, L. III., sv. 2, s. 24.

čátek i konec všeho.¹⁵ Vnitřně byla tato Pravda odevzdána člověku skrze lásku, zevně skrze svátosti, aby se s ní mohl dokonale sjednotit.¹⁶

První Pravda, ztotožňovaná s Ježíšem Kristem, osvěcuje tudíž vnitřně i zevně a vždy a všude každého člověka a je jediným pravidlem jeho života. Z toho vyplývá, že každý, kdo si přeje žít spravedlivě a zbožně před Bohem, má zcela vyhledávat a následovat Krista a uvést do shody s jeho Pravdou veškeré své myšlení i jednání. V tomto snažení napomáhá člověku vnitřně Duch svatý a zevně rady apoštolů, Písma svatého a věrných následovníků Ježíše.¹⁷

Svědkové neboli *poslové pravdy* (*testes vel nuncii veritatis*) podle Matěje předsvědčení zjevují již od starozákonních dob Pravdu, která si je vyvolila, a doplňují tak zvláštním způsobem její výše zmíněné epifanie. Svědkové pravdy se zasvětili pravdě, a tak neusilují o svou vlastní slávu, ale hledají bez přetvářky prospěch toho, který je poslal.¹⁸ Proto nepřipisují zásluhy sobě, ale pouze Ježíši Kristu.

Poslové pravdy milují pravdu a mluví pravdu, přitom však pamatují na to, že pravda je základem všech mravních hodnot, a proto ji nezvěstují lehkomyšlně či lhostejně. Nehlásají moudrost tohoto světa, ale moudrost, která pochází z Boha a Písmo inspirované Bohem.¹⁹ Nepotřebují obtížně přístupnou literaturu ani množství knih, neboť v nich zůstává Duch Ježíše Krista, který je „učí všemu“ (Jan 14,26). Svědkové pravdy žijí ctnostným, věrným a prostým životem a všechno činí, aby prospívali spáse svých bližních. Svými slovy a skutky tedy ukazují Pravdu a vnitřně i zevně se k ní dokonale připodobňují a tím dávají ostatním křesťanům nejlepší pravidlo pro jejich život a sebepoznání.²⁰ Tak „se stávají ve všem užitečnými svému Pánu a bližním“.²¹

¹⁵ Viz Regulae, L. III., sv. 2, s. 271.

¹⁶ Regulae, L. III., sv. 2, s. 30.

¹⁷ Regulae, L. III., sv. 2., s. 12.

¹⁸ Regulae, L. III., sv. 2., s. 45.

¹⁹ ...non sapienciam huius mundi vel principum huius mundi, que destruuntur, sed sapienciam, que ex deo est, et scripturam divinitus inspiratam, que est utilis ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iusticia, ut perfectus homo dei ad omne opus bonum instructus. Regulae, L. III., sv. 2, s. 49.

²⁰ ...veritas vite et doctrine omnium, qui Christum Jhesum intus et foris, in animo et in moribus induti, splendide et potenter manifestant omnibus regulam veritatis et ostendunt, hii, inquam, sunt optima regula vivendi et seipsum cognoscendi cuilibet christiano nec non et illos deprehendendi, qui dicunt sed non faciunt veritatem. Regulae, L.III., sv. 2., s. 67.

²¹ „...in omnibus fiunt suo domino et proximis fructuosi“. Regulae, L.III., sv. 2., s. 49. Př. P. K.

IV. Charakteristika pravého křesťana

V předchozí podkapitole jsme se dotkli otázky věrných svědků Pravdy, mezi něž Matěj z Janova řadí jak starozákonní proroky, tak apoštoly a následovníky Ježíše Krista. Matěj soudí, že pro jeho současnost mají význam zejména posledně jmenovaní, k nimž patří každý křesťan, který ve svém životě věrně napodobuje a následuje Krista. Různá místa v Regulích nám umožňují alespoň přibližně poznat, čím by se podle jejich autora měl takový křesťan vyznačovat.

Ideál pravého křesťana vychází stejně jako mnohé jiné pojmy a kategorie v Matějově díle především ze studia Bible. Janov při tom hojně odkazuje na řadu knih Starého a Nového zákona, v největší míře však cituje evangelia a listy apoštolů.

Podstatné rysy jeho pojetí jsou patrné z těch úseků v Regulích, kde Matěj souhrnně pojednává o znameních pravého křesťana. Např. v druhé knize Regulí uvádí tato čtyři pravidla sloužící k poznání křesťana, který není pokrytecem: „1. dokonale opovrhovat sebou samým až do nenávisti vlastního života kvůli Ježíši Kristu, 2. zcela se připojit ke Kristu a dát sebe samého jemu až po výlučnou lásku k němu samotnému a jedinému, 3. dokonale milovat Kristův kříž a hanbu jeho utrpení a napodobovat jej v životě, 4. začínat všechny své skutky a činy od lásky Pána Ježíše a vymezovat je vzhledem k němu“.²² Ve zkrácené formě je Matěj shrnuje takto: „1. pohrdat sebou samým až do konce kvůli Bohu, 2. vybrat si jedině a pouze Ježíše Krista, své jediné dobro, 3. napodobovat a milovat poníženost, potupu a bolesti Kristova kříže, 4. všechno konat kvůli Ježíšově lásce.“²³ V páté knize Janov hovoří o tom, že křesťan důstojně nabízí Bohu sebe jako oběť tehdy, kdy již: „1. přinesl jako oběť Bohu zkroutěného ducha a zdrcené a ponížené srdce, 2. zřekl se sebe samého kvůli Kristu, vzal na sebe svůj kříž a následoval jej, 3. dal svůj rozum do poslušnosti Kristu, 4. umrtvil všechny smysly těla, 5. uctívá proti úsudku tohoto světa a proti soudu jeho knížete (Antikrista) věrně ve svátosti pravé tělo a krev Ježíše Krista, 6. ve

²² „Regulae, que demonstrant christianum non esse ypocritam, sunt hee: Prima est: perfecte abicere seipsum usque ad odium proprie anime propter Jhesum Christum. Secunda est: totaliter conferre se ad Christum et donare seipsum sibi usque ad dileccionem ipsius unici et solius. Tercia est: perfecte amare crucem Christi et ignominiam passionum eius et per vitam imitari. Quarta est: omnia facta sua et fienda a dileccione domini Jhesu incipere et ad ipsam terminare.“ Regulae, L. II., sv. 1., s. 181–182. Př. P. K.

²³ „Prima: seipsum usque ad finem propter deum spernere. Secunda: unicum et solum Christum Jhesum, suum unicum bonum, eligere. Tercia: humilitatem ac contemptum et dolores crucis Christi imitari et diligere. Quarta: propter amorem Jhesu omnia facere.“ Regulae, L. II., sv. 1., s. 182. Př. P. K.

všem vyhledává nejprve království nebeské a jeho spravedlnost a všechno činí k slávě Boží a ve jménu Ježíše Krista“.²⁴ Ze srovnání těchto znamení s výše uvedenými pravidly vyplývá, že některé se s nimi v podstatě shodují (2. znamení s 3. pravidlem a 6. znamení se 4. pravidlem), jiná spíše předchozí pravidla rozšiřují a rozvádějí.²⁵

Ve směru naznačeném zmíněnými pravidly či znameními se ubírají i další Matějovy úvahy o pravém křesťanu. Každý křesťan má podle Matějova přesvědčení kráčet ve stopách Ježíše Krista, který se narodil v tomto světě a obnovil v něm skrze svou pravdu Boží slávu.²⁶ Protože miluje a touží milovat více Krista, snaží se všechno konat z lásky k němu a z bázně před ním, a tak „...si nevybírání ani se nezdráhá, ale vždy a všude koná svou nejistou volbu podle vůle a slova svého ukřižovaného Pána Ježíše“.²⁷ Proto se pokouší činit stejně jako on ve všem a skrze všechno pravdu a milost neboli spravedlnost a milosrdenství. Matěj se domnívá, že spravedlnost křesťan koná tehdy, když všechno činí k slávě samotného Boha a milosrdenství tehdy, jestliže usiluje o to, „...aby byla zachována v lidech dobré vůle jednota ducha v poutu pokoje, tj. v lásce Pána Ježíše“.²⁸

Pravý křesťan „má ze všeho, co je, a ze všeho, co může, dávat a platit úrok jenom Bohu zcela k jeho slávě, neboť všechno, co člověk je nebo co může, pochází z Boha a skrze Boha je mu to uchováváno“.²⁹ Křesťan má vzdávat Bohu chválu nejen za dobro, ale i za zlo, protože i to Bůh snáší v přirozenosti věcí.

²⁴ „...primo, quia talis sacrificium Deo spiritum contribulatum, cor contritum et humiliatum iam obtulit, 2., quia iam abnegavit seipsum propter Cristum tulitque crucem suam et sequitur eum, 3., quia iam captivavit suum intellectum in obsequium Cristi, 4., quia iam mortificavit omnes sensus carnis quoad eorum iudicium, 5., quia iam contra iudicium huius mundi et iudicium principis huius mundi et iudicium totius rote sue adorat fideliter in sacramento sub speciebus panis et vini verum corpus et sanguinem Iesu Cristi, sexto, quia iam talis homo in omnibus requirit regnum celorum et iusticiam eius, et quidquid facit in verbo vel opere satagit ad gloriam Dei facere et in nomine domini nostri Iesu Cristi. Regulae, L.V., sv. 6., s. 34.

²⁵ V obdobném duchu vybral Matěj z Janova z 1. listu sv. Jana 27 známek lásky u křesťana a uvádí je na konci páté knihy Regulí.

²⁶ Regulae, L.II., sv. 1., s. 233.

²⁷ „...non eligi nec refugit, sed semper habet suspensam electionem suam et ubique ad voluntatem et ad verbum Jhesu crucifixi domini sui ...“ Regulae L. III., sv. 4., s. 344. Př. P. K.

²⁸ „Graciam autem vel misericordiam tunc facit, cum est sollicitus servare unitatem spiritus in hominibus bone voluntatis in vinculo pacis, id est in domini Jhesu caritate.“ Regulae, L. II., sv. 1., s. 234. Př. P. K.

²⁹ „...christianus quilibet ex omni eo, quod est, et ex omni, quod potest, debet soli deo dare et censurare gloriam totaliter, quia omne, quod est homo aut quod potest, ex deo est et per deum sibi conservatur, ergo ex omni eo deo soli gloria debetur...“ Regulae, L.II., sv. 1., s. 236. Př. P. K.

Matěj z Janova připomíná, že Ježíš všechno to, co bylo v očích světa hodné pohrdání a zavržení, přivedl k Boží slávě a to, čím se tento svět chlubí a honosí, uvrhl naopak do opovržení a ponížení. Také zbožný křesťan pokládá ve shodě s Kristem chudé za blahoslavené a bohaté má za ubohé a hodné opovržení u Boha a u skutečně ctnostných mužů.³⁰ V této souvislosti se Matěj zmiňuje o svatých mužích, kteří měli a mají světské bohatství, všechen tělesný lesk a pocty za pouhý hnůj.³¹ Pravý křesťan „pokládá rozmařilý život za zbabělý, nakažlivý a prchavý a jeho opak považuje za dobrý a hodný volby“.³² Ví totiž, že je stále obklíčen hříchem, a vyznává, že sám ze sebe není nic a že se stále protiví svému Bohu. Cítí také, že zatímco koná zlo, Bůh mu přesto činí dobro. Proto vzdychá, nařiká a kaje se před Bohem tak dlouho, dokud žije ve svém smrtelném těle.³³ Tak se každého dne dokonale zřiká sebe sama, soudu svých smyslů, soudu těla a tohoto světa a usiluje svým rozumem o poslušnost Kristu. *Zdrcené a ponížené srdce*, které tím získává, je podle Matěje k jeho zdokonalování účinnější než tělesná cvičení jako posty, mnohomluvnost v modlitbě apod. Janov totiž zastává názor, že tyto úkony zbožnosti přijímá Bůh od člověka pouze tehdy, když jsou konány se zdrceným a poníženým srdcem.³⁴

Věrný křesťan, jenž si je vědom vlastní slabosti a nehodnosti, v sobě vždy vidí jen „neužitečného služebníka“ (Lk 17,10), uniká vlastní slávě, dokonale se obětuje Kristu a z celého srdce mu slouží. Nezabývá se tím, zda se v něm rozmnožuje láska, ani se nestará o velikost či malost svých zásluh, ale snaží se stále konat dobré skutky, protože ví, že žádný dobrý skutek nezůstane bez odměny a žádný zlý bez trestu.³⁵

³⁰ „...christianus verus necesse habet ipsos iudicare et habere miseros et apud deum et apud vere virtuosos viros esse despectos“. *Regulae*, L. IV., sv. 5., s. 245.

³¹ *Enimvero fateor, quod huiusmodi splendor corporalis et secularis gloria et divicie huius vite forte in bonum cooperantur aliquando sanctis dei viris, qui spiritu Jhesu sunt et aliquando erant pleni, qui omnia huius(modi), que hic mundus reputat lucra, quasi dampna gravia gementes perferebant et omnem splendorem huiusmodi corporalem et honores arbitrabantur ut stercora propter eminentem scienciam, que est in Christo Jhesu...* *Regulae*, L. III., sv. 4., s. 49–50.

³² „...iudicat vitam delicatam timidam et contagiosam et fugabilem et contrariam eius putat bonam et eligibilem“. *Regulae*, L. IV., sv. 5., s. 245. Př. P. K.

³³ *Regulae*, L. V., sv. 6., s. 261.

³⁴ *Regulae*, L. IV., sv. 5., s. 291.

³⁵ *Non igitur electi Dei curant scire, an caritas Dei vel timor in eis augeatur, quia hoc opus est Dei solius, et ex consequenti neque magnitudinem neque parvitutinem suorum meritorum, quoniam illa „posuit Pater solum in sua potestate“, sed penes illam scienciam, que electis est concessa, semper et ubique student bona propter Dei iusticiam operari et mala evitare scientes infallibiliter, quod nullum bonum irremuneratum, nullum malum inpunium.* *Regulae*, L. V., sv. 6., s. 269–270.

Významným rysem pravých křesťanů je rovněž jejich působení ve směru jednoty. Matěj z Janova píše, že „vyvolení Kristovi“ (*electi Christi*) se vzájemně sdružují a sjednocují a zachovávají jednotu nejen s dobrými, ale pokud možno se všemi.³⁶ Jejich láska tak všechno snáší a všechno přijímá.

Sv. Pavel se v 1. listu Korintským zmiňuje o darech víry, naděje a lásky, z nichž poslední je nejvyšší. Matěj z Janova byl jistě hluboce zasažen Pavlovými slovy o lásce, jež bývají často pokládána za jedno z nejkrásnějších míst v Bibli, a hledal odpověď na otázku, kdo si může být vědom toho, že má v sobě víru, naději a lásku. Jeho odpovědi sice opakují mnohé, co zde již bylo předloženo, podle našeho názoru jsou však přesto velmi dobrým shrnutím jeho pojetí pravého křesťana, a proto je zde ve stručném výtahu uvádíme. K víře se podle Matěje může přiznávat ten, kdo věří v ukřižovaného Ježíše, ukazuje se věrným v jeho domě (v církvi), kvůli němu se ochotně odříká veškeré vlastní vůle a volí Ježíše za své jediné a nejvyšší dobro a chce následovat i jeho život plný utiskování a pronásledování v tomto světě.³⁷ Opravdovou nadějí v Boha má tehdy, „když se ve všem nesnaží dosáhnout ničeho jiného kromě Pána Ježíše Krista, jeho milosti v nynější době a společenství s ním ve věčnosti“.³⁸ V to, že je v něm přítomna láska, smí doufat, jestliže je naplňován láskou k Ježíši, jestliže přijímá slova a příkazy Boží a má je v obzvláštní oblibě a pokud všechno, co činí, koná především pro Ježíšovu lásku a kvůli němu účinně miluje své bližní, mezi nimi i své protivníky a nepřátele.³⁹

Věrným křesťanem, jehož život je celý zaměřen ke Kristu, se člověk nemůže stát sám ze sebe, ale pouze z Ježíšovy milosti. Tato milost se pro-

³⁶ *Quapropter Christi electi habent hoc in radice caritatis, quod non tantum cum bonis unitatem conservant, sed etiam cum omnibus, in quantum fieri potest...* *Regulae*, L. III., sv. 3., s. 73.

³⁷ *Potest autem quilibet talis esse conscius sancte fidei, qui conscius est sibi ipsi, quod credit in filium dei, Jhesum crucifixum, et exhibet se fidelem in domo eius, in ecclesia sancta, et pro eo libenter abnegat semet ipsum, id est omnem voluntatem propriam, et eligit piissimum Jhesum pro unico bono suo et necessario, eligit quoque vitam eius in hoc mundo, id est advenam esse in presenti vita et peregrinum et expositum tribulationis et persecucionibus universis.* *Regulae*, L. I., sv. 1., s. 9.

³⁸ „Spem vero beatam in deum potest confiteri se habere tunc, cum in omnibus hiis non querit aliud adipisci preterquam dominum Jhesum Christum, gratiam ipsius in presenti et societatem in eternum“. *Regulae*, L. I., sv. 1., s. 9. Př. P. K.

³⁹ *Caritatem autem tunc potest arbitrari se habere, dum homo afficitur amore ad Christum Jhesum, et omnia, que Christi Jhesu vel de Christo Jhesu, specialiter illa sunt ei amabilia et accepta, utpote verba dei et precepta, et dum omnia, que facit, principaliter propter amorem domini Jhesu operatur, et si propter Christum Jhesum diligit suos proximos cum effectu, etiam suos adversarios vel inimicos, aut compatitur eisdem et supportat.* *Regulae*, L. I., sv. 1., s. 10.

jevuje v působení Ducha svatého. Matěj z Janova to vyjadřuje slovy: „Proto se tedy narodil Spasitel, aby přivedl lidi skrze své Slovo k poznání jich samých a k poznání své vlastní ubohosti a svého zmatku a ustanovil jim, aby sobě nepřičítali žádnou slávu. A dal jim svého svatého ducha, který jim pomáhá v jejich slabosti a upevňuje je v pravdě, tj. ducha pokory a přesvědčení, jehož nemohli lidé žijící v zajetí hříchu sami ze sebe získat“.⁴⁰

Matěj nazývá blaženými (*beati christiani*) ty křesťany, kteří v sobě mají hojnost Ježíšova ducha a jsou vedeni zákonem zapsaných v svých srdcích. Boží duch s nimi zůstává a učí je pravdu potřebnou k dosažení spásy.⁴¹ Matěj o tom praví: „...ti, kteří jsou Kristovi, jsou učiněni Kristovým duchem a duch Kristův je řídí ve všem a poskytuje jim pravidlo a míru každý den, na každém místě a v každé hodině a je jejich stálý učitel a neskrutý zákon“.⁴² Podle jeho mínění umožňuje také věrným křesťanům Duch svatý rozpoznávat díla Antikrista a jeho pomocníků a stranit se jich.⁴³ Janov tvrdí, že pouze praví křesťané, mající Ježíšova ducha, neustoupili od svého Boha a jen oni jsou prý jedinou Kristovou církví, jeho královskou nevěstou a jeho tělem.⁴⁴

Tito věrní a svatí křesťané jsou příkladem všem ostatním a Matěj z Janova nijak nešetří slovy chvály na jejich adresu. Označuje je např. za stánek Boha a chrám Ducha svatého, za světlo světa a sůl země nebo za hvězdy a světla zářící v tomto pochmurném místě.⁴⁵ O jeho vskutku mystickém zápalu výmluvně svědčí také věta, v níž je pravý křesťan nazýván „nevěsta Beránkova, nemající poskvrny ani vrásky, zaslíbená svému muži...“, mající zapsané jeho jméno a jméno jeho otce na svém čele“.⁴⁶ Pokud takový křesťan zároveň zastává nějakou funkci v církevní hierarchii, z jejíhož pověření náležitě řídí ostatní, pak je podle Janova on sám „christus“ (*pomazaný*) a je drahocenným a úhelným kamenem v Božím chrámu.⁴⁷

⁴⁰ „Natus ergo est Salvator ideo, ut homines reducat per verbum suum ad cognicionem sui ipsius et sue proprie miserie et confusionis, et ita edificavit in eis, ut nullam gloriam sibi attribuunt. Et dedit ipsis spiritum sanctum suum, adiuvantem infirmitatem eorum et confirmantem in veritate, scilicet humilitatis et contricionis, quod facere ex se non poterant homines captivati peccato.“ Regulae, L. II., sv. 1., s. 239–240. Př. P. K.

⁴¹ Regulae, L. III., sv. 3., s. 131.

⁴² „Hii igitur, qui sunt Christi, aguntur Christi spiritu et (spiritus Christi) dirigit eos in omnibus et ponit eis regulam et mensuram in singulis, in omni loco et in omni hora, qui et magister est ipsorum continuus et lex inobliquabilis...“ Regulae, L. III., sv. 3., s. 132. Př. P. K.

⁴³ Regulae, L. III., sv. 3., s. 132.

⁴⁴ „Omnes igitur christiani, qui habent spiritum Jesu crucifixi et aguntur eodem spiritu, et soli illi non recesserunt a deo suo, et ipsi sunt unica ecclesia, scilicet Christi et sponsa eius formosa et corpus eius. Regulae, L. III., sv. 2., s. 290.“

⁴⁵ Viz Regulae, L. III., sv. 4., s. 277.

V. Pravý křesťan a eucharistie

Až dosud jsme se úmyslně vyhnuli otázce eucharistie, která hraje stěžejní roli v Matějově díle a hluboce ovlivňuje i jeho chápání pravého křesťana. O tom, jaký význam připisoval Matěj z Janova svátosti těla a krve Kristovy, vypovídá např. 11. kapitola 8. distinkce páté knihy Regulí, v níž pojednává o trojím životě Božích vyvolených. Matěj má za to, že vyvolení putují k Bohu cestou trojího života: životem smyslovým neboli tělesným, životem lidským neboli rozumovým a životem božským neboli duchovním.⁴⁸ V prvním z nich žijí střídavě, v druhém spravedlivě a ve třetím zbožně (Tit 2,12). Janov je dává také do souvislosti se slovy sv. Pavla o víře, naději a lásce (1. Kor 13,13) a s Ježíšovým výrokem o cestě, pravdě a životě. Tyto tři životy nestojí osamoceně, nýbrž se v člověku vzájemně prolínají a vytvářejí celý jeho lidský život. Smyslový život trvá v těle a jeho pokrmem je tělesný chléb a nápoj. Na začátku je sice nejintenzivnější, u pravého křesťana ale posléze stále více slábne a odumírá.⁴⁹ Lidský neboli rozumový život v sobě zahrnuje výchovu a směřuje k moudrosti a k mravní dokonalosti a jako pokrm má vědu, moudrost, veškeré Písmo a příkazy a pobídky starších. Nejdůležitější pro spásu člověka je však jeho duchovní život, počínající přijetím víry a ústící do věčnosti. Tento třetí život podle Matěje „nemůže nijak trvat, pokračovat a slíit bez svého pokrmu a nápoje, každodenně nebo často požívaného a tráveného, totiž bez těla a krve Ježíše Krista, vysluhovaných takovým způsobem a v takové podobě, jak je božská moudrost pro lidi zřídila a připravila, totiž ve svátosti oltářní“.⁵⁰

Eucharistii Janov začlenil i do své kategorie První Pravdy. Ta byla zjevena zákonem milosti v Ježíši Kristu a dána člověku nejen k tomu, aby ji viděl a dotýkal se jí, ale aby ji též jedl a pil a tak se k ní dokonale přivtělil a sjednotil se s ní, a tím byl úplně obnoven a uzdraven.⁵¹

⁴⁶ „talis christianus est nupta agni, non habens maculam neque rugam, desponsata viro suo... habens nomen eius et nomen patris eius scriptum in fronte sua.“ Regulae, L. III., sv. 4., s. 345. Př. P. K.

⁴⁷ „Quodsi huius modi christianus est prelatu aliis et gubernat rite alios, tunc ipse est christus et lapis electus, preciosus et angularis (in) templo dei. Regulae, L. III., sv. 4., s. 345.“

⁴⁸ „...ita via triplis vite electi in Deum diriguntur, vita scilicet sensuali vel carnali, vita humana vel rationali, vita divina vel spirituali. Regulae, L.V., sv. 6., s. 178.“

⁴⁹ Regulae, L.V., sv. 6., s. 179.

⁵⁰ „...vita tercia, que est in Cristo Iesu, scilicet spiritualis, sine suis cibo et potu cottidie vel sepe ruminatis et digestis stare et continuari et augmentari nequaquam potest, videlicet corpore et sanguine Iesu Cristi in tali modo et forma ministratis, sicut ea sapientia divina pro hominibus condidit et preparavit, scilicet in sacramento altaris.“ Regulae, L.V., sv. 6., s. 180.“

⁵¹ „Dedit insuper illud volumen plenum gracia et veritate intus et foris homini non tantum ad videndum et tractandum, sed ad comedendum et potandum quatenus sic perfecte veri-“

Svátosti oltární je věnována značná část Regulí. Na tomto místě bychom pouze chtěli uvést několik Matějových myšlenek k tomuto tématu, vztahujících se alespoň volně i k jeho vizi pravého křesťana.

Důležitost eucharistie se ukazuje zejména v jejím účinku, který podle Matějova názoru spočívá v tom, že svátost osvěcuje nebo poučuje člověka o tom, co je jeho dobro, a dodává mu síly k jeho dosažení a ke konání toho, co se zdá být veškerým dobrem člověka potřebným ke spasení, jako chtít dobro, znát své dobro a uskutečňovat je, poznávat své dobro a dosáhnout ho, nebo toužit po dobru a nasytit se jím.⁵² Přijímání svátosti tak posiluje v křesťanu lásku k Bohu a bázeň před ním.

Zatímco prvotní křesťané přistupovali k svátosti těla a krve Kristovy každodenně nebo často, ve středověku intenzita přijímání laiků velmi poklesla a stalo se rozšířeným zvykem přijímat pouze jednou za rok. V tomto ochabnutí každodenní účasti křesťanů na svátosti vidí Matěj z Janova příčinu největšího zla – rozkolů v církvi, rozvratu svornosti a obecného odklonu od Krista.⁵³ Snahy o obnovení častého přijímání mnohdy narážely na odmítavý postoj církevní hierarchie, Matěj z Janova však patřil k těm, kdo se o nápravu přesto pokusili. Takřka vášnivě zanícení, s nímž se do obhajoby častého přijímání zapojil, dosvědčují plně tato slova: „Jestliže je však někdo uspokojen pouhou vůní, já toužím po chlebu, ne jen po vůni, ne po pouhém účastenství, ale po plnosti, ne pouze po potůčcích, ale po živém prameni, ne po stínu, ale po těle, ne po paprscích, ale po slunci, ne po slyšeném slovu víry, ale po její podstatě, ne skrytě, ale zjevně, ne toliko po pokrmu duše, ale celého člověka, neboť se domnívám, že bude příhodné a spravedlivé, abych nabyl té svobody, jíž nás osvobodil Pán Ježíš, který nám zázračně poskytuje častý a hojný přístup k sobě v této svátosti“.⁵⁴

Bez častého přijímání těla a krve Kristovy se tedy nemůže obejít žádný věrný křesťan. Matěj z Janova dokonce soudí, že k této svátosti je povolán

tatem et gratiam homo sibi incorporaret et uniret essetquo siccine totus homo restauratus et sanatus. Regulae, L. III., sv. 2., s. 30.

⁵² *Effectus autem istius sacramenti est, secundum quod paulo superius est deductum, illuminare vel docere, quid est bonum hominis, et confortare ad id bonum assequendum et operandum, quod videtur esse omne bonum hominis necessarium ad salutem, utpote velle bonum et posse bonum vel nosse bonum suum et perficere illud, vel cognoscere suum bonum et assequi illud, vel optare bonum et saciari illo...* Regulae, L.III., sv. 2., s. 38.

⁵³ Viz Regulae, L. IV., sv. 5., s. 355.

⁵⁴ „*Si autem quis solo sapore est contentus, ego panem esurio, non tantum odorem, non participium tantum, sed plenitudinem, non rivulos solum, sed fontem vivum, non umbram, sed corpus, non radios, sed solem, non auditum fidei, sed substanciam, non latenter, sed palam, non tantum cibum animae, sed totius hominis, ydoneum et iustum fore arbitrans illa me pociendum libertate, qua nos dominus Iesus liberavit, prebens nobis ad se accessum mirabiliter in hoc sacramento crebrum et copiosum.*“ Regulae, L.V., sv. 6., s. 18.

každý křesťan, protože je svým způsobem „*Pomazaný*“ („*Christus*“) a kněz. Odkazuje při tom např. na biblický citát: „*Vy jste však vyvolený rod, královské kněžstvo*“ (1.Petr. 2,9).⁵⁵ Naskytá se ovšem otázka, za jakých podmínek smí člověk přistupovat k eucharistii.

Podle Matěje je každodenního nebo častého přijímání hoden každý křesťan, který žije střídavě, spravedlivě a zbožně v tomto světě (Tit. 2,12) a obětuje sám sebe Ježíši Kristu.⁵⁶ Kromě této obecné věty nacházíme v Regulích celou řadu míst, kde je problém hodného přijímání svátosti oltární rozebírán konkrétněji. Matěj se domnívá, že postačující přípravou k svátému přijímání je účinná zbožnost, již má v sobě ten křesťan, který vyznává, že je hříšník, a proto se kaje a prosí o Boží milosrdenství.⁵⁷ Jinak řečeno: Matěj žádá od člověka, který touží přistupovat ke svátosti, pravou kajícnost neboli zdrcené a ponížené srdce.⁵⁸ V obdobném smyslu se na jiném místě zmiňuje o tom, že přijímat smí každý, kdo splňuje tyto tři podmínky: rozjímání o Bohu, zkoumání vlastního života a touha po svátosti.⁵⁹

Touha po svátosti je v Matějově pojetí důležitým předpokladem pro nikoliv nehodné přijímání. Za dobrý prostředek k získání a udržení této touhy považoval zejména ustavičnou modlitbu. Z předchozích řádků je snad patrné, že Matěj z Janova se snažil rozptýlit obavy svých současníků, kteří měli mnohdy strach z častějšího přijímání, a pokoušel se je povzbudit k hojnější účasti při stole Páně. Čtenáře jeho díla tedy příliš nepřekvapí ani jeho následující rada: „...jestliže se někdo chce naprosto připojit a učinit se hodným k oné andělské hostině se svým Bohem, tehdy nemůže učinit nic lepšího než se odít v Pána Ježíše Krista, totiž poníženě přijmout svátost, protože tehdy bude bezpochyby účinně a nejlépe připraven k tomu, aby skrze Krista přišel ke Kristu, to jest požíváním slavné svátosti bude vystrojen a připraven k požívání těla a krve Ježíše Krista“.⁶⁰ Což lze ve stručnosti shrnout slovy, že nejlepší přípravou k svátosti je samotné přijímání.

⁵⁵ Regulae, L. I., sv. 1., s. 96.

⁵⁶ „*...omnis christianus talis non est indignus sacramentum altaris cottidie vel alias sepe manducare, qui propter piissimum Iesum relicta vita secundum desideria carnis in hoc mundo offert seipsum Cristo Iesu vivendum, id est „sobrie, iuste et pie in hoc seculo“, vel alias digne sua vocacione, in qua vocatus est, ambulando.* Regulae, L.V., sv. 6., s. 23.

⁵⁷ Regulae, L.V., sv. 6., s. 253.

⁵⁸ Regulae, L. IV., sv. 5., s. 292.

⁵⁹ „*...sunt contemplacio Dei, cognicio sui et desiderium vel sitis sacramenti vel aliter discussio digna sacramenti et probacio proprie sue vite et appetitus in Cristo salutis.* Regulae, L. V., sv. 6., s. 23.

⁶⁰ „*...si quisquam utique velit se aptare et dignificare ad illud convivium angelorum cum deo suo, tunc non habet melius, nisi induat dominum Jhesum Christum, id est humiliter accipiat sacramentum, quia tunc procul dubio efficaciter et optime erit preparatus per*

Podle našeho názoru je třeba se zmínit ještě o tom, že Matějův přístup k eucharistii se vyznačoval silným důrazem na její sjednocující funkci. Podle jeho přesvědčení neexistuje v celé církvi nic, v čem by Bůh měl větší zalíbení, než shromažďování křesťanů v bratrské jednotě a svornosti kolem stolu Páně.⁶¹

VI. Pokora a poníženost – hlavní znamení pravého křesťana

Pokora a poníženost jsou v Regulích natolik často zdůrazňované a vyzdvihované, že je můžeme považovat téměř za hlavní atributy pravého křesťana.

Vzorem pro kteréhokoliv křesťana je Ježíš Kristus. Každý, kdo se od něj učí být opravdu mírný a pokorný srdcem a kdo jej následuje v tom, že se pokořuje a poníží až na nejposlednějšího mezi hříšníky nebo až po smrt pro Ježíšovu pravdu a ctnost, vchází podle Matěje do nebeské slávy.⁶²

„Vpravdě totiž všechno honosení a všechno nadměrné potěšení křesťana a obzvláště kněze jinde než v Ježíši Kristu je obcování duše nevěstky, která se má ve všem zřeknout sebe samé a nést svůj kříž a následovat Krista Ježíše, svého milého, a která má také sebe samu nenávidět a ve všem nebýt se sebou spokojena, ježto se takto bude moci vpravdě zalíbit jedinému Kristu Ježíši.“⁶³ V tomto textu se zračí některé z Matějových představ o kajícím životě pravého křesťana. Ten si podle něj vždy uvědomuje, že je obklíčen hříchem a že se stále zaplétá do ďábových pokušení a světských marností. Poznává také, že zatímco se protiví Bohu a koná zlo, prokazuje mu Pán dobro. Vědomí vlastní hříšnosti a slabosti jej přivádí až k vyznání, že sám ze sebe není nic či téměř nic, a vede ho také k hluboké kajcnosti, nářku a pláči.⁶⁴ Poníží se též kvůli tomu, že nehodně přijímá Boží dary, a obává se, aby nebyly pošpiněny a zneuctěny spojením s ním.⁶⁵ Před Bohem

Christum venire ad Christum, id est sumendo gloriosum sacramentum ornabitur et parabit se ad sumendum corpus et sanguinem Ihesu Christi.“ Regulae, L. IV., sv. 5., s. 292. P. P. K.

⁶¹ Viz Regulae, L. IV., sv. 5., s. 371.

⁶² *Omnis ergo, qui ita discit a Christo Ihesu esse mitis et humilis corde in veritate et sequitur Ihesum crucifixum abiciendo se et abnegando seipsum atque contempnendo usque ad novissimum peccatorum vel usque ad mortem pro virtute Ihesu et veritate, iste vadit ad gloriam per hostium.* Regulae, L. II., sv. 1., s. 228.

⁶³ „*Omnis siquidem gloriacio, omnis delectacio excessiva christiani, et precipue sacerdotis, alibi quam in Christo Ihesu est fornicacio anime meretricis, que debet in omnibus se ipsam abnegare et tollere crucem suam et sequi Christum Ihesum, suum dilectum, et que debet etiam odire se ipsam et in omnibus sibi ipsi displicere, quatenus sic in veritate possit unico Christo Ihesu conplacere.*“ Regulae, L. III., sv. 4., s. 247. P. P. K.

⁶⁴ Regulae, L. II., sv. 1., s. 237.

⁶⁵ Regulae, L. II., sv. 1., s. 237.

se pokořuje i proto, že ví, že mu bude muset vydat počet z hřiven, které od něj obdržel.

Janov prohlašuje, že křesťan má být tím více nespokojen sám se sebou, čím větší jsou dobra, která přijal nebo přijímá od Boha.⁶⁶ Pouze křesťan, který se takto ve svém životě zachová, se dokáže zbavit zalíbení v sobě, setrvává v pravdě a stává se skutečně pokorným. Takový křesťan se vždy vyznačuje zdrceným a poníženým srdcem, „neboť jestliže toto bude z lásky přítomné, pak je připraveno i všechno ostatní“.⁶⁷

Křesťan, který ustává v nářku a v pokání a nachází znovu zalíbení v sobě, ve statcích a v marnostech tohoto světa či v křesťanských obřadech, se podle Matějova přesvědčení odvrací od Pravdy a zapomíná na svou vlastní ubohost a bezmocnost. V důsledku toho slábne i jeho vděčnost za dobra, která od Boha přijal. Zpátky k Bohu a k pravé zbožnosti se může vrátit jen prostřednictvím Boží milosti působící v Duchu svatém.⁶⁸ Pouze díky pomoci Ducha tedy věrní křesťané mohou vytrvat v pravdě a v pokoře.

VII. Postoj pravého křesťana k tělu a ke světu

Matěj z Janova pohlížel na tento svět s pocitem nedůvěry a vnímal jej v souladu s mnoha texty Nového zákona jako velké nebezpečí a hrozbu pro každého člověka, který chce sloužit Bohu. Jeho pravý křesťan nemá mít s tím, co tento svět představuje, nic společného. Pokud by totiž podlehl nástrahám světa, upadl by spolu s ním do zkázy a přišel by o možnost spasení.⁶⁹

Stejně jako svět je pro křesťana hrozbou i tělo, které je vždy náchylné k hříchu, a proto musí být neustále ovládáno, usměrňováno a umrtvováno. Matěj z Janova na základě výroku sv. Pavla z listu Galatským (*Tělo směřuje proti duchu a duch proti tělu*. – Gal. 5,17) zastává názor, že duch Ježíšův a tělo se v tomto životě ve všem k sobě mají opačným způsobem, a podobně nesmiřitelně se podle něj protiví i soud Boží a soud tohoto světa. Věrný křesťan proto ve všem soudí opačně, než jak usuzuje tělesný smysl či tento svět a řídí se pouze a především soudem Ducha svatého, jenž v něm přebývá.⁷⁰

Praví křesťané, mající Ježíšova ducha, totiž „nejsou z tohoto světa, jako i Kristus není z tohoto světa a svět je proto nenávidí, jako nenávidí i Krista,

⁶⁶ *Necesse ergo habet christianus, si cupit esse ydoneus ad standum in veritate, ut quanto maiora bona a deo accepit vel accipit, tanto magis sibi ipsi debet displicere...* Regulae, L. II., sv. 1., s. 238.

⁶⁷ „*Nam si istud assit ex caritate, tunc omnia alia sunt parata...*“ Regulae, L. IV., sv. 5., s. 290. P. P. K.

⁶⁸ Regulae, L. II., sv. 1., s. 239–240.

⁶⁹ Viz Regulae, L. IV., sv. 5., s. 290.

tj. pravdu a dokonalost Boží⁷¹. Všichni ostatní se podle Matěje odvrátili od Božích přikázání a vzdálili se tak od jednoty církve. Janov je nazývá tělesnými křesťany (*christiani carnali*) a milovníky tohoto světa a světských záležitostí. Ve skutečnosti nenáleží ke Kristu, ale k Antikristu, jsou jeho smilníci nevěstkou a tvoří jeho tělo.⁷²

Praví křesťané jsou však schopni odhalovat a rozeznávat jakékoliv konání Antikrista a jeho pomocníků a straní se jej.⁷³ Proto jsou tělesnými křesťany zapuzování a utiskování. Matěj k tomu uvádí: „jestliže takový (věrný křesťan) přebývá ve společenství křesťanského lidu a obětuje sebe Kristu Ježíši a je dokonalejší v upřímnosti ducha a nepřístupuje kvůli rozumným záležitostem na jejich přesvědčení, dostane se mu ihned a nevyhnutelně dnes velkého pronásledování od svých spoluobčanů a dokonce je posuzován jako heretik a je nazýván svými souvěrci beghardem, bekyní nebo špinavcem a jinými potupnými jmény“.⁷⁴

Pohled Matěje z Janova na tělo, svět a působení Antikrista má mnoho dimenzí a rovin. Na předchozích řádcích jsme se pokusili ukázat jen malé střípky, jež snad alespoň trochu vypovídají o jeho vztahu k této problematice.

VIII. Pravý křesťan a lidské tradice a nálezky

Matěj z Janova vynaložil nemalé úsilí na to, aby poukázal a upozornil na škodlivost lidských tradic a nálezků v církvi (*traditiones et adinventiones hominum*). Matěj se domnívá, že by měly být ponechány jen ty tradice, které byly zavedeny pro obecný prospěch všech křesťanů, které v ničem neomezují práva některé části těla církve a napomáhají k vytváření jednoty v Kristově rodině. Všechny ostatní tradice a nálezky musí být vykořeny.⁷⁵

⁷⁰ *Igitur illi soli, qui se sic perfecte abnegaverunt vel iam in nullo secuntur iudicium carnis et mundi, sed solum et maxime iudicium sancti spiritus inhabitantis, illi, inquam, sunt veri adoratores corporis et sanguinis Christi in sacramento.* Regulae, L. IV., sv. 5., s. 245–246.

⁷¹ „...non sunt de hoc mundo, sicut et Christus non est ex hoc mundo, et istos mundus ideo odit, quia et Christum, i. e. veritatem et virtutem dei odit.“ Regulae, L. III., sv. 2., s. 290. Př. P. K.

⁷² *Et isti sunt omnes christiani amatores huius mundi et eorum, qui in mundo sunt, et itidem sunt Antichristi et corpus Antichristi et meretrix fornicaria eius.* Regulae, L. III., sv. 2., s. 290.

⁷³ *Et isti tales soli valent denudare facciones subtilissimas Sathane et filium perdicionis revelare et eius corpus conglobatum...* Regulae, L. III., sv. 3., s. 131.

⁷⁴ „...si, inquam, talis in comunitate wlgii christiani habitet, Christo Jhesu se sic offerens et perfectius in simplicitate spiritus, et propter causas rationabiles religionem eorum non intrando, extimplo et inevitabiliter nimiam persecucionem ab ipsis et a suis contribulibus hodie pacietur, ut quasi hereticus reputetur, beghardus et begyna seu turlpinus et aliis variis ludibriis a communibus nominetur.“ Regulae, L. III., sv. 3., s. 65. Př. P. K.

Na jiném místě doporučuje Janov jako vhodné řešení zachovat v církvi pouze apoštolské příkazy a ustanovení.⁷⁶

V obdobném duchu se nese i Matějova odpověď na otázku poměru pravého křesťana k tradicím a nálezkům. Spravedliví podle něj lidská nařízení a tradice nepotřebují, neboť je vede a učí Duch svatý a oni s jeho pomocí dobrovolně konají skutky Boží ctnosti a pravdy a vydávají tak dobré ovoce.⁷⁷

Matěj také nijak neskrývá přesvědčení, že lidská díla a nálezky odvádějí křesťany od svátosti a to zvláště od eucharistie, jíž jediné má být vzdávána úcta. V očích pravého křesťana, který se upřímně a celým srdcem oddává božské lásce, ukryté v této svátosti, neznamenají ostatní lidská díla nic nebo téměř nic, a „když uvidí, jak jsou taková lidská díla umístěna v chrámu zároveň s tělem a krví Ježíše Krista ve svátosti a (jak jsou) velebena a uctívána, tehdy jsou a ukazují se taková díla těmž (křesťanu) velkým zpuštěním v chrámu a křivdou božské svátosti“.⁷⁸

IX. Místo modlitby v životě pravého křesťana

Stejně jako u jiných křesťanských myslitelů zaujímá i u Matěje z Janova modlitba významné místo. Bdělá modlitba (*oracio vigilans*) představuje v jeho pojetí nezbytný prostředek k roznícení zbožnosti a k povzbuzení touhy po přijímání těla a krve Kristovy v eucharistii. Každému člověku, v němž vyhasl zápal Ducha svatého, ať už kvůli marnosti přebývajícím v něm nebo kvůli jeho smrtelným hříchům, Matěj radí, aby vši mocí duše zpíval žalmy a pokorně se modlil.⁷⁹ Účinek modlitby demonstruje na příkladu syrového dřeva v krbu, „které ať už je jakkoliv uloženo, nemůže hned vzplanout, ale je podníceno k hoření postupně skrze závaný vzduchu a na počátku vydává štiplavý a ohavný dým a kape z něj voda a nakonec příjemný žár

⁷⁵ Regulae, L. III., sv. 2., s. 171–172.

⁷⁶ Regulae, L. III., sv. 2., s. 263.

⁷⁷ *Si vero sunt iusti et acti spiritu Jhesu crucifixi, tunc manifeste hii non indigent mandatis et tradicionibus humanis, presertim plurificatis ab hominibus, tum quia docet eos et ducit spiritus dei, sicut scriptum est: „Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam“, et iterum: „Justum deduxit dominus per vias rectas“, et ut in precedenti capitulo est deductum, – tum quia voluntarie et dulciter virtutem et veritatem dei iustus operatur, tamquam bona arbor per se fructus bonus producens, deo desuper dante incrementa... Regulae, L. III., sv. 3., s. 135–136.*

⁷⁸ „Quod si videat talia opera hominum in templo eque cum corpore et sanguine Christi Jhesu in sacramento collocata magnificarique et stupere ac adorari, tunc sunt et apparent talia eidem magna abhominacio in templo iniuriaque divino sacramento.“ Regulae, L. IV., sv. 5., s. 297. Př. P. K.

⁷⁹ Regulae, L. V., sv. 6., s. 255–256.

a čisté světlo plamene: Pochop, že tak je to i s rozdmýcháváním zápalu zbožnosti prostřednictvím modlitby“.⁸⁰

Takovou modlitbu potřebuje i každý věrný křesťan. Ustavičná modlitba jej posiluje ve zbožnosti a pomáhá mu k udržení touhy po svátosti oltářní. Matěj z Janova soudí, že Bůh má zalíbení v takové modlitbě, která je konána s pozornou myslí, nevyznačuje se mnohmluvností a je především spojena s pokorou a ponížeností.⁸¹

Závěrem

Matěj z Janova, jehož myšlenky, někdy nesprávně pochopené, sice našly později úrodnou půdu v husitství, patří především do morálně-reformního proudu uvnitř římskokatolické církve, spjatého s hnutím devotio moderna, které mělo své hlavní ohnisko v Nizozemí a jehož nezávislou paralelu nacházíme v 2. polovině 14. století i v českém prostředí.

Duch blízký devotio moderna vyzařuje zvláště z Matějova pohledu na pravého křesťana. Janov jej chápe jako člověka, který se dokonale obětuje Kristu a slouží mu z celého srdce, který miluje a napodobuje poníženost, hanbu a bolest Kristova kříže, který se kvůli Bohu zřídá sebe sama a přináší mu svého zkroušeného ducha a zdrcené a ponížené srdce. Když jsme se zabývali Matějovým pojetím pravého křesťana, neubránili jsme se i při vědomí mnohých rozdílů dojmu, že je srovnatelné s obrazem křesťana v hlavním díle nizozemské devotio moderna – v *Imitatio Christi*.

Prameny:

- Matthiae de Janov dicti Magistri Parisiensis Regulae Veteris et Novi Testamenti. Vol. I. Ed. V. Kybal. Innsbruck 1908.
 Matthiae de Janov dicti Magistri Parisiensis Regulae Veteris et Novi Testamenti. Vol. II. Ed. V. Kybal. Innsbruck 1909.
 Matthiae de Janov dicti Magistri Parisiensis Regulae Veteris et Novi Testamenti. Vol. III. Ed. V. Kybal. Innsbruck 1911.
 Matthiae de Janov dicti Magistri Parisiensis Regulae Veteris et Novi Testamenti. Vol. IV. Ed. V. Kybal. Innsbruck 1914.
 Matthiae de Janov dicti Magistri Parisiensis Regulae Veteris et Novi Testamenti. Vol. V. Ed. O. Odložilík. Praha 1926.

⁸⁰ „Accipe exemplum de lignis crudis in foco, „que quamvis subposito igne ardere mox nequeunt, sed per impulsu ventorum ad arandum successive impelluntur, et in principio fumum amarum et turpidum emittunt et aquam distilantem et postremo dulcem calorem et lumen flame expurgatum: ita intellige de fervore devocionis per oracionem excitando...“
 Regulae, L. V., sv. 6., s. 256. Př. P. K.

⁸¹ Regulae, L. V., sv. 6., s. 255. Mnohmluvnost v modlitbě a odříkávání příliš mnoha žalmů řadí Janov mezi škodlivé lidské tradice, viz např. Regulae, L. I., sv. 1., s. 46.

- Matthiae de Janov dicti Magistri Parisiensis Regularum Veteris et Novi Testamenti liber V. De corpore Christi. Vol. VI. Ed. J. Nechutová a H. Krmíčková. München 1993.
 M. Matěj z Janova: Výbor z Pravidel Starého a Nového Zákona. Přel. R. Schenk. Úvod M. Kaňák. Praha 1954.

Literatura:

- Bartoš, F. M.: Čechy v době Husově 1378–1415. České dějiny, dílu II. část 6. Praha 1947.
 Ctihodného Tomáše Kempenského Čtvero knih o následování Krista. Přel. K. Vrátný. Praha 1947.
 Gerwing, M.: Die böhmische Reformbewegung und die niederländische Devotio moderna. Ein Vergleich. In: Westmitteleuropa, Ostmitteleuropa: Vergleiche und Beziehungen. Festschrift für F. Seibt zum 65. Geburtstag. München 1992, s. 125–142.
 Gerwing, M.: Takzvaná Devotio moderna. In: Jan Hus mezi epochami, národy a staletími. Sborník z mezinárodního symposia konaného 22.–26. září 1993 v Bayreuthu. Praha 1995, s. 54–59.
 Girke-Schreiber, J.: Die böhmische Devotio moderna. In: Bohemia sacra. Das Christentum in Böhmen 973–1973. Düsseldorf 1974, s. 81–91.
 Kadlec, J.: Přehled českých církevních dějin I. Praha 1991.
 Kaňák, M.: Milíč z Kroměříže. Praha 1975.
 Krmíčková, H.: Studie a texty k počátkům kalicha v Čechách. Brno 1997.
 Kybal, V.: M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení. Praha 1905.
 Machilek, F.: Die Frömmigkeit und die Krise des 14. und 15. Jahrhundert. Mediaevalia Bohemica 3. 1970, s. 209–227.
 Machovec, M. – Nechutová, J.: Mladá Vožice k počtě Mistra Matěje z Janova. Mladá Vožice 1994.
 Nechutová, J.: Die charismatische Spiritualität in Böhmen in der vorreformatorischen Zeit. Österreichische Osthefte 3. 1997, s. 411–419.
 Nechutová, J.: Filosofické zdroje díla M. Matěje z Janova. Filosofický časopis 18. 1970, s. 1010–1018.
 Nechutová, J.: Kategorie zákona Božího a M. Matěj z Janova. Sborník prací fil. fakulty brněnské university E 12. 1967, s. 211–221.
 Nechutová, J.: Matěj z Janova. In: Gabriel, J. a kol.: Slovník českých filosofů. Brno 1998, s. 381–382.
 Nechutová, J.: Mistr Matěj z Janova v odborné literatuře. Sborník prací fil. fak. Brn. University E 17. 1972, s. 119–133.
 Nechutová, J.: Zdroje nauky M. Matěje z Janova a její další působení. Habilitační práce. FFMU Brno 1970/1991.
 Novotný, V.: Náboženské hnutí české ve 14. a 15. století. Praha 1915.
 Petrů, O. M.: Matěj z Janova o častém svatém přijímání. Olomouc 1946.
 Šmahel, F.: Husitská revoluce 2. Kořeny české reformace. Praha 1996.
 Winter, E.: Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für Kirchenreformbewegung im 14. Jahrhundert. Berlin 1964.

CO SE ZA DESET LET BOJE O KANONICKÝ PŘÍSTUP ODEHRÁLO? Childs pětasedmdesátiletý.

Theological Exegesis. Essays in Honor of Brevard S. Childs, Ch. Seitz a K. Greene-McCreight (vyd.), Eerdmanns – Grand Rapids/Cambridge U. K 1999, 396 stran.

Sborník k životnímu jubileu jedné z žijících legend, jíž se americký badatel Brevard Springs Childs již nepochybně stal, je přesvědčivým potvrzením jeho přínosu nejen pro oblast biblistiky, ale také pro oblast systematické a v důsledku také praktické teologie; přínosu jistě nepřehlédnutelného, nicméně intenzivně diskutovaného. To je patrné i ze sborníku samého, kde se řada z badatelů kriticky vyrovnává s jubilatovým myšlením, a to zejména s jeho kanonickým přístupem a s ním spojovanou metodikou.

Nejinak tomu ostatně bylo v předchozím „festschriftu“ věnovaném Childsovi o jedno desetiletí dříve (*Canon, Theology, and Old Testament Interpretation*, G. M. Tucker, D. L. Petersen, R. R. Wilson /vyd./, Fortress Press – Philadelphia 1988), který rovněž nevyznívá jako nekritická chvála všeho, co oslavenec kdy vykonal. První sborník se od druhého výrazně liší. Kde je příčina této odlišnosti? Zdá se, že jedním z důvodů je měnící se pohled na jubilatovo dílo. Zatímco se pětasedmádesátiletý Childs ocitá spíše v kruhu expertních biblistů (Gerstenberger, Hanson, Seters, Coats, Jeremias, Rofé ad.), čemuž odpovídá – vyjma první části zabývající se vztahem kánonu a teologie – i „tvar“ sborníku, z něhož je patrné třídní členění hebrejské Bible, druhý sborník naznačuje, kde se jubilatovo dílo v posledním desetiletí spíše prosadilo. Kanonické

důrazy (např. kánon jako *regula fidei*, jako kritérium interpretace a jako kontext církve) nalézají ohlas tam, kde se jedná o vztah církve k Písmu, o systematický popis tohoto vztahu, a o uplatnění Písma v životě církve. Ke slovu se tak dostává zejména systematicko-teologická evaluace kanonického přístupu. Odklon řady biblistů od Childsových postulátů je v posledních letech stále patrnější. Důvodem je neurčitost těchto postulátů (např. teze ahistorického masoretského textu /MT/ jako kánonu recipovaného nadčasovým, tj. v důsledku imaginárním společenstvím víry) jejich nepodloženost kritickými analýzami (kdy a které společenství považovalo MT za kanonický? jaký MT?) a zejména v nich všudypřítomné anatematizování (viz např. *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, poslední Childsovo velké dílo, kde jsou vyjma velkých osob minulosti, jako např. Augustina, Kalvína a Luthera, kritizováni nejen známí oponenti kanonického přístupu Barr a Barton nebo badatelé, kteří mají pro tento přístup pochopení a snaží se jej učinit životaschopnějším, jako např. Brueggemann a Sanders, ale také Childsovi kolegové z Yale Meeks a Lindbeck, přičemž právě druhý je jmenovaných svou teorií intratextuality nabízí snad nejpříhodnější nástroj pro tvůrčí a dnes přijatelné rozvedení kanonického přístupu jako takového).

Důvod rozchodu Childse s „vždy kritickými“ biblisty popisuje ve druhém ze sborníků Roy A. Harrisville ve stati *What I Believe My Old Schoolmate Is Up To*. Childs prý ve svém přístupu geniálně spojil deskriptivní a konstruktivní prvky biblické interpretace, tedy primárně historicky zaměřené bádání a následnou teologickou reflexi, a tím překonal „železnou oponu“, již zejména kritické biblické metody stavěly mezi minulost a přítomnost (str. 7–8). Proto Childs podle Harrisville mohl kriticky odmítnout nejen Sundbergovy a Swansonovy diachronní sondy do procesu růstu biblické literatury, jenž byl zakončen více či méně uzavřeným kánonem, ale také Ricoeurův důraz na – řekněme synchronní – funkci biblických symbolů jako látek způsobilých ke vždy nové interpretaci, při níž se historický vývoj textů považuje za podružný.

Je již věcí každého z čtenářů, zda Harrisvilleův jistě v jádru pravdivý postřeh připíše na vrub Childsovy geniality nebo jej bude považovat za projev badatelské rozpocnosti, kdy se harmonizují velmi odlišné, ne zrovna snadno slučitelné interpretační důrazy. Další úvahy jubilatova kolegy vyznívají spíše ve prospěch druhé z uvedených možností: Childs nepovažuje kánon (kánon bez členu) za novou exegetickou pomůcku, ale za ukazatel ke kontextu, ze kterého je potřeba biblickou literaturu v jejím konečném tvaru vykládat. Kontextem kánonu je „církev jako jeho recipient“ (str. 13). Co to však v důsledku znamená? Dějiny recepce a dějiny působení biblického kánonu, chceme-li je sledovat v podobě a šíři v jaké „skutečně“ probíhaly, se nutně vracejí k otázkám, které si kladla a klade historická kritika. Tyto otázky se neza-

stavují na konečném tvaru kánonu jako daném výchozím datu, nýbrž směřují dále, zpět k jeho hypotetickým protoformám (např. k Předdeuteronomistickému tetrateuchu nebo ke kánonu obsahujícímu pouze Tóru a Proroky apod.). Ke slovu se tak dostávají i Sundbergovy a Swansonovy odmítané diachronní sondy. I v těchto „předkanonických“ dobách měla různá společenství víry své sbírky normativních „kanonických“ knih, které měly pro tehdejší komunity závaznost možná ne nepodobnou závaznosti kánonu dnešního. Církev jako recipient kánonu se tedy nemůže, chce-li skutečně vědět něco o své minulosti a o zdrojích, jimiž se inspirovala, de facto zřít kritických soudů biblických věd. Harrisville tak ve své stati neříká vlastně nic nového, jenom znovu výstižně popisuje Childsův zápas na dvou velmi odlišných frontách, na každé z nichž jde o zcela jinak zacílené otázky a jinak uplatňované interpretační důrazy. Výsledky historické analýzy a ahistorické, „konstruktivní“ teologické interpretace konečného textu kánonu nemohou být totožné, nechceme-li, aby se jedno interpretační tázání stalo obětí druhého a naopak. Vystavovat se soustavně rozčarování, že nám historicko-kritické bádání nepotvrzuje naše představy (např. představy MT jako nadčasové normy), je proto bezdůvodné.

Aby nezůstalo jen u kritických soudů, je třeba zdůraznit, že jubilatův boj za soudobý kontext kánonu byl a zůstává úspěšný, což dokládá nejen šíře sborníku a věhlasnost přispěvatelů (S. Fowl, G. A. Lindbeck, P. C. McGlasson), ale také skutečnost, že uvedená kritika není jediným pohledem na Childsův kanonický přístup. Tak kupříkladu Seitz a Greene-McCreightová v úvodu kladně

hodnotí, že jubilant „nevažoval a nepsal v zavedených kategoriích, nýbrž se soustavně snažil, aby biblistika usilovala o vyšší cíle“. Jeho dílo je „svědectvím opuštění starších způsobů badatelské práce a jejího nahrazení neotřelými formami, jež mají podněcovat a instruovat“ (str. 4). Mezi tyto formy patří i výrazný pneumatologický prvek autorovy exegeze a důraz, že Písmo odkazuje *za sebe* k Boží skutečnosti. Zde se ovšem opět ukazuje, že se Childs a někteří jeho kritičtí kolegové biblisté zkrátka dohodnout nemohou. Pro někoho je kánon předmětem badatelského, nekonfesijního a nedogmatického zájmu, pro někoho znamená něco víc...

Snad nejpozoruhodnějším příspěvkem sborníku je studie *Postcritical Canonical Interpretation: Three Modes of Retrieval* Childsova kolegy z Yale George A. Lindbecka. Ten oceňuje snahu kanonického přístupu o postkritické znovuzískání klasické hermeneutiky Písma a zařazuje jej mezi trojici interpretačních způsobů, jimiž lze tuto hermeneutiku odhalit. Předpokladem je, že tyto tři způsoby setrvávají v součinnosti a nebudou si každý sám pro sebe nárokovat exkluzivitu. Přístup Childse, jenž se z podstatné části opírá o výše uvedenou *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (1992), je prvním z nich a představuje výklad Písma jako *svědectví* o Boží skutečnosti. Druhý způsob zastupuje Richard Hays svým dílem *The Moral Vision of the New Testament* (1996), které je kanonickou interpretací *narativně strukturovaných symbolických světů* Písma. Tyto světy, které jsou ustavovány novozákonními příběhy, pobízejí čtenáře, aby do nich vstupoval, přebýval v nich, tj. existoval v jejich kanonické infrastruktuře. Tře-

tím způsobem kanonické interpretace je dekonstruktivismem inspirovaná „rekonstrukce“ *diskurzu autora*. Tu ve svém díle *Divine Discourse: Philosophical Reflection on the Claim that God Speaks* (1995) představuje Nicholas Wolterstorff. Zde Lindbeck rozvedením autorových tezí poukazuje na možnost, jak překonat zdráhavost kanonických interpretů – mezi něž počítá právě Childse a Hayse – zohlednit při výkladu záměr autora, důležitého spojení dnešního čtenáře. Toto zdráhání, které je reakcí na velmi úspěšnou teorii intencionálního klamu, s níž přišla nová literární kritika (= co autor svým textem zamýšlel je při výkladu již z principu nepodstatné), lze pryť překonat Derridovým dekonstruktivistickým poukazem na mnohovýznamovost textu. Signifikace textu je podle Lindbecka dána jednak předpokladem jeho existence, jednak extratextuálními faktory, které se podílejí na jeho určitém významu, a to vždy v závislosti na specifickém užití a specifických podmínkách, v nichž se text užívá. Ve světě takto nastíněné plurality významů textu a způsobů, které vedou k jejich odhalení, se jeví i teorie intencionálního klamu pouze jako jedna z mnoha. Při interpretaci se proto můžeme tázat i po záměru autora. Ten je osvětlován odkazem na *komunikativní efekt*, jenž chtěl autor svým textem způsobit, tedy odkazem na autorovy intencionální akty, které – nechceme-li opět koketovat s myšlenou intencionálního klamu – nejsou nahodilé. Lindbeck ve své studii přesvědčivě zasazuje Childsovův kanonický přístup zdůrazňující Písmo jako svědectví do širších souvislostí, které „snižují jeho dvojznačnost a přidávají mu na přesvědčivosti“ (str. 50), do souvislostí zeširoka koncipované syste-

matické teologie, tedy tam, kam Childsovo dílo možná ne svou dikcí, ale rozhodně svou *motivací* směřovalo a směřuje.

Sborník *Theological Exegesis* je pozoruhodným počinem, který dobře dokládá posun, jenž v Childsově díle

a v jeho recepci v posledním desetiletí nastal. Protože je důkladná reflexe tohoto posunu záležitostí přibližně posledních pěti let, nebude o nové a asi i překvapivé pohledy rozhodně nouze.

Filip Čapek

EVANJELICKÁ ENCYKLOPÉDIA SLOVENSKA

Ed. Borislav Petřík a Peter Rybár. ISBN 80-968671-4-8, stran 448. Bratislava 2001.

Průkopnická publikace, vycházející vstříc současné poptávce po atraktivních knihách encyklopedického typu, obsahuje přes 2400 hesel z historie i současnosti evangelictví na Slovensku, od strohých dat a čísel po elementární definice, množství černobílých fotografií. Převládají hesla (1.) jmenná a (2.) místní; najdeme tu ovšem i (3.) hesla věcná. Na začátku knihy seznam autorského kolektivu, recenzentů a autorů fotografií; zkratky a strukturu hesla a poděkování slovenským a německým sponzorům; na konci knihy výběr maďarských a německých názvů sídel církevních sborů a soupis pramenů a literatury.

(1.) Jmenná hesla zabírají osoby a osobnosti církevního života od biskupů a profesorů teologie přes faráře a laické funkcionáře Evangelické církve augsburského vyznání na Slovensku (dále ECAV) až po evangelíky, kteří se zapsali do společenského a kulturního života Slovenska; zvláštní souhrnná hesla mapují působení slovenských evangelíků v zahraničí. Ke každému heslu je připojena bibliografie.

(2.) Místní hesla jsou věnována především církevním sborům, jejich součástí je chronologický soupis místních duchovních (slovenských, příp. též německých a maďarských) a často též obrázků místního kostela; u seniorátů a distriktů jsou mapky a chronologie příslušných církevních funkcionářů.

(3.) Encyklopédia – na rozdíl od obdobné české příručky *Církev v proměnách času 1969-1999*, Praha 2002 – počítá nejen s domácími víry, nýbrž též s čtenářstvem jinocírkevním a necírkevním. Obsahuje proto celou řadu věcných hesel z oblasti církevní historie, věrouky a církevního života. Fakticky tak překračuje rámec praktické příručky pro církevní potřebu a odvázně se rozprahuje směrem k teologické encyklopedii.

I zde pochopitelně převládají informace nad interpretacemi. Církevně-historická hesla registrují – vedle povšechných dat o světové reformaci a slovenském protestantismu (zvláště upozorňují na cenný *Prehľad dejín ev. cirkvi na Slovensku* od 15./16. stol. do současnosti

(na s. 278–281; redakční uzávěrka 31. října 2001) – významné události církevního života ECAV (synody, sněmy); církevní úřady, instituce, grémia; církevní periodika a významné knižní tituly a sborníky (s fotografiemi titulních listů, případně s úplnými seznamy všech článků!); církevní školy a spolky. Čtenář/ka jistě uvítá tabulky a obsáhlé soupisy (např. 63 českých/slovenských modlitebních knih na s. 226n; desítek po r. 1990 rehabilitovaných církevních pracovníků na s. 296n; edic *Tranosciovy Cithary sanctorum* na s. 387). Mnoho hesel je věnováno oblastí prakticko-theologické, ať už jde o církevní rok, církevní hudbu a architekturu, církevní zřízení, evangelickou bohoslužbu, mimonedělní církevní aktivity nebo církevní zvyklosti. Pod tradičními latinskými názvy nebo jejich vžitými slovenskými označeními přináší Encyklopedie úplné slovenské znění liturgických textů (vedle bohoslužebných ordinarií např. 3 starocírkevní kréda, Otčenáš, Desatero).

Některá hesla se neomezují na pouhý popis a přinášejí definice normativního charakteru.

To se týká zejména hesel z dějin dogmatu a theologie (*Donatizmus, Pietizmus*) nebo evangelické dogmatiky (*Ospravedlnenie, Skutok, Predestinácia*). Tady bylo třeba učinit přísný výběr; sestavovatelé se zřejmě řídili kritériem afinity k protestantismu. I tam, kde by hesla z církevního života sváděla k pouhému popisu ve jménu údajné nestrannosti, zaujímají jejich autoři jasně konfesní (a konfesijní) stanovisko. Tak např. podává heslo *Kázeň slova Božieho* definici kázání založenou na luterském rozlišování Zákona a Evangelia: „Kazateľ v nej (v kázání) interpre-

tuje vybraný biblický text, ktorým volá poslucháčov na pokánie a zvestuje posolstvo evanjelia.“ (s.159) V hesle *Sobáš* se dozvídáme, za jakých podmínek mohou rozvedení uzavřít v ECAV druhý církevní sňatek. To neznamená, že by se autoři bránili střízlivému pohledu zvenčí; ten prokázali např. v hesle *Sociologická charakteristika slovenských evanjelikov na konci 20. storočia* (341n), které mluví suchou řečí statistiky.

Knihy podává plastický obraz o minulém a současném církevním životě slovenských evangelíků. O jejich evangelickém sebeuvědomění svědčí už vžitá terminologické rozlišování (užívané ostatně navzájem oběma hlavními proudy protestantismu) : *evanjelický* = evangelický a. v., tedy luterský; evangelický h. v., kalvinistický = *reformovaný*. (Konfesijní polemiky typu *Bellum Joannis Calvini et Jesu Christi Nazareni*, Bardejov 1596, nebo *Absurda absurdorum absurdissima calvinistica absurda*, Magdeburg 1606, pozdějšího profesora v Jeně a superintendenta ve Výmaru Alberta Grawera ovšem dnes už sotva vzbudí jinou reakci než pokyvování hlavou nebo salvy smíchu.) Vyznání má vždy přednost před národností: Encyklopedie se nejmenuje *Slovenská encyklopédia*, nýbrž *Encyklopédia Slovenska*. Národní a církevní ovšem pro slovenského evangelíka existuje těsně vedle sebe. Jestliže český evangelík byl v Československu a je v Česku cizincem, slovenský evangelík již po dvě století spoluurčuje život novodobého Slovenska. Zřejmě také proto byla jeho existence ve 20. století více spjata s politickým vývoje země než naše – českého čtenáře překvapí intenzita i rozsah perzekucí církve komunistickým režimem v 50. a 60. letech.

Snad ještě malou zmínku o vztazích česko-slovenských. Slovenský evangelík vzhlíží k husitství na Slovensku jako ke svým počátkům – ovšemže právě jen jako k počátkům, neboť jeho vlastní historie se otevírá datem 1517, kdy kupci přivezli do Bardejova 95 článků M. Luthera. Nejvýznamnějším pojítkem zůstávají desítky evangelických farářů, kteří v prvním dvacetiletí náboženské tolerance v Rakousko-Uhersku, tj. do roku 1800, odešli sloužit do nově vznika-

jících či vzniklých sborů a. v. v Čechách, na Moravě a ve Slezsku (jejich soupis na s. 382).

Pořadatel Encyklopedie Borislav Petřík zmiňuje ve svém úvodním slově naději, že jejich kniha „přispěje k poznání této církvi, posilní jej identitu a bude svědčit o Kristovom evanjeliu“ (s. 5). Český recenzent ze sesterské církve jeho naději sdílí.

Jan Štefan

KNIŽNICA ETF UK súčasťou elektronickej knižnice časopisov nemeckých univerzít

Elektronické časopisy sa stávajú integrálnou súčasťou knižničných fondov. Od začiatku 90. rokov, kedy začína ich nástup sa počet elektronických časopisov neustále zvyšuje. Pôvodne šlo predovšetkým o elektronické verzie časopisov tlačených, v súčasnosti sa už medzi odbornou verejnosťou udomácnujú aj časopisy výhradne v elektronickej podobe.

S rozšírením časopisov na internete sa prístup k nim stáva pre čitateľa neprehľadným. Časopisy sú dostupné v rôznej forme buď na stránke vydavateľa – komerčného nakladateľstva či vedeckej inštitúcie, majú vlastnú stránku alebo sú súčasťou veľkých bibliografických či plnotextových databáz. Čo sa týka ceny časopisu – zdarma je možné sa dostať väčšinou do plných textov časopisov, ktoré existujú len na internete, u časopisov s tlačenou verziou je možné voľne pozerať obsahy, príp. abstrakty, ale plný text článku je už za poplatok. Prístup k plným textom je podľa stratégie vydavateľa viazaný na heslo, konkrétne počítače či celú sieť inštitúcie.

Jedným z úspešných projektov ako uľahčiť prístup k časopisom na internete je projekt elektronickej knižnice časopisov *Elektronische Zeitschriftenbibliothek (EZB)*.

Projekt vznikol na akademickej pôde v Nemecku, je riadený univerzitnou knižnicou v Regensburgu a v súčasnosti sa na ňom zúčastňuje cca 190 univerzitných a vedeckých knižníc, predovšetkým z nemeckej jazykovej oblasti – Nemecka, Rakúska a Švajčiarska. Z ďalších knižníc sa pripojili univerzitné knižnice v Bolzane, Záhrebe a knižnica Evanjelickej teologickej fakulty Univerzity Karlovej v Prahe.

Cieľom EZB je zhromaždiť vedecké elektronické časopisy všetkých disciplín a poskytovať k nim rýchly prístup pomocou jednotného, štrukturovaného vyhľadávacieho rozhrania. Obsah elektronickej knižnice tvoria teda len odborné časopisy, ktoré poskytujú plné texty na internete – pod jednotným rozhraním sú ponúkané voľne dostupné časopisy ako aj časopisy s plateným prístupom.

V súčasnosti projekt zahŕňa cez 12 200 časopisov všetkých oblastí, z toho 1260 časopisov existuje len v elektronickej podobe a 3020 je voľne dostupných na internete. Spolupracujúce knižnice ďalej poskytujú pre svojich užívateľov prístup k časopisom, ktoré predplácajú.

K jednoduchšej orientácii slúži zoradenie časopisov podľa vedných disciplín – je ich 38. Zo zoznamu je tak možné hneď zistiť, koľko časopisov je ponúkaných k hľadanému odboru. V skupine teológia a religionistika je zaradených cca 130 časopisov, z toho je 45 voľne dostupných pre všetkých užívateľov internetu i v Českej republike. Knižnica ETF UK má z tejto skupiny navyše predplatených 20 časopisov, ktoré sú prístupné on-line z počítačov v sieti ETF UK.

Okrem odborového prehľadu je možné zobrazíť všetky časopisy abecedne alebo priamo vyhľadávať podľa slov z názvu a ďalších kritérií.

V každom zozname časopisov sú k dispozícii ďalšie údaje o časopise (vydavateľské, informácie o formáte, dostupnosti a inštitúciách, ktoré časopis sprístupňujú). Kliknutím na názov časopisu sa záujemca dostane priamo k plnému textu, ak to dovoľujú licenčné podmienky inštitúcie odkiaľ sa k elektronickým časopisom pripája.

Aktualizovaný zoznam časopisov je generovaný z databázy po každom pripojení podľa predplatného zvolenej inštitúcie a je teda špecifický pre každú inštitúciu. Každý titul má preto vyznačenú možnosť prístupu pomocou rôznych farieb (na princípe farebného semaforu): Zelená – voľne dostupné časopisy, ktoré sú zdarma ponúkané na internete. Žltá – plný text je dostupný len pre užívateľov danej inštitúcie (knižnica, príp. univerzita) na základe predplatného. Červená – prístup k plným textom nie je povolený, daná inštitúcia nemá časopis predplatený. Samozrejme väčšinou je zdarma prístupný aspoň obsah a prípadne aj abstrakty časopisu na stránke vydavateľa.

Pri časopisoch s žltou značkou je možné cez odkaz „Readme“ zistiť podmienky, za akých je daný časopis prístupný. Tieto informácie sú v rodnom jazyku tej ktorej inštitúcie, pri časopisoch predplatených na ETF UK je tak možné získať ďalšie informácie o dostupnosti hľadaného časopisu v češtine. Informácie o celom projekte ako aj vyhľadávanie je v nemeckom a anglickom jazyku.

Odkaz na EBZ môžete nájsť na stránke knihovny ETF UK (<http://www.etf.cuni.cz/~library/>) alebo priamo na adrese: <http://rzblx1.uni-regensburg.de/ezeit/select.phtml?bibid=CUNI>

S otázkami sa môžete obrátiť na Mgr. Máriu Trenklerovú z knižnice ETF UK (e-mail: trenkler@etf.cuni.cz, tel. 221 988 105).

(Mária Trenklerová)

PROF. DR. HANS-MARTIN SCHENKE (1929–2002)

Nedlouho poté, co jeho dílo připomenul opožděný sborník prací na jeho počest (Leiden 2002) zemřel profesor Hans-Martin Schenke, koptolog a bibliista-novozákoník.

Schenke po většinu svého života působil v bývalé NDR a čestně překonával překážky, které mu tehdejší prostředí na Humboldtově univerzitě kladlo v jeho práci. Když v roce 1962 vyšla jeho první monografie „Der Gott ‚Mensch‘ in der Gnosis“ bylo zřejmé, že Schenke rozhodujícím dílem přispěl ke kritické dekompozici představ tzv. náboženskodějinné školy o prastarém orientálním božstvu Člověk. Ve skutečnosti tato představa vzniká téměř současně se vznikem křesťanské církve na základě heterodoxních židovských spekulací o Gen 1,26.

Výklad o Schenkeho koptologickém díle a jeho zásluhách na rekonstrukci dějin gnóze a vnitřní stavby gnostických spekulací by zabraly mnoho místa. Stačí připomenout, že již na počátku svého berlínského působení pracoval v týmu UNESCO na kritické edici textů z Nag Hammádí a že vytvořil Berlínský koptologický kruh, který připravil německý překlad těchto textů a stal se vzorem pro náš Koptologický pracovní kruh při Centru biblických studií.

Nebyl však jen koptologem a znalcem gnóze. Spolu s předčasně zesnulým profesorem K.-M. Fischerem napsal dvoudílný inspirativní literární úvod do knih Nového zákona a v několika významných studiích zkoumal možný vliv gnostických představ na ranou christologii.

(Petr Pokorný)

FRIEDRICH-WILHELM MARQUARDT (1928–2002)

25. května 2002 zemřel ve věku 73 let emeritní profesor systematické teologie na Svobodné universitě v Berlíně F.-W. Marquardt. Proslul jednak studii o Karlu Barthovi, u něhož kdysi studoval (jako student pomáhal při korekturách *KD IV/1*, 1953), jednak jako jeden z prvních evangelických protagonistů křesťansko-židovského dialogu. Barthovi věnoval jednak svou disertaci *Objev židovství pro křesťanskou teologii. Izrael v myšlení Karla Bartha (Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths, 1967, 1. svazek Pojednání ke křesťansko-židovskému dialogu)*, jednak svou habilitaci *Theologie a socialismus. Příklad Karla Bartha (Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, 1972)*. Kolem habilitace vznikl malý universitní skandál a kniha nadlouho rozdělila barthiány na pravicové a levicové; za svého doktoranda a habilitanda se postavil celou vahou své osobnosti patron levicového barthovství Helmut Gollwitzer. Politizaci teologie z šedesátých let zůstal Marquardt věrný; dobře to vyjadřuje jeho obměna známého barthovského sloganu: „Nemluvit dál, jako by se nic nestalo.“ Židovsko-křesťanské a barthovské texty shrnuje kniha *Troufalosti. Teologické kousky z Berlína (Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin, 1981)*.

V posledních letech vzbudil pozornost Marquardtův pokus o alternativní dogmatiku, která z tradičního materiálu vybírá jen ta témata, která považuje za aktuální, a novátorsky je interpretuje, namnoze provokativně apelativním způsobem. Obdobný, leč přece jen klasičtější pokus podnikl v pěti / šesti svazcích *Systematických příspěvků k teologii (1980-1995/1999)* Jürgen Moltmann, zatímco jiný basilejský posluchač K. Bartha, Američan Paul van Buren, se v trilogii *Theologie židovsko-křesťanské skutečnosti (1980, 1983, 1988)* naopak s klasickou látkou a jejím standardním traktováním zcela rozešel. Jednotlivé svazky Marquardtova opus magnum vycházely za sebou v rychlém sledu v průběhu devadesátých let: *O bídě a údělu teologie. Prolegomena k dogmatice (Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, 1988, 2. rozš. vyd. 1992)*, *Křesťanské přiznání k židu Ježíšovi. Christologie (Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie I 1990, II 1994)*, *Co smíme doufat, kdybychom směli doufat? Eschatologie (Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie I 1993, II 1994, III 1996)* a *Ajaj, kéž bychom tam už byli - teologická utopie (Eia, wären wir da – eine theologische Utopie, 1997)*; dohromady 7 svazků o 3319 stranách. Každý ze svazků je uveden hudebním mottem z německé chrámové písně.

Marquardt měl vřelý vztah k teologii české reformace, v 60. letech jako studentský farář zajížděl z (tehdy Západního) Berlína do Prahy, jeho staršími knihami se občas mihne jméno J. L. Hromádka. V devadesátých letech se Marquardtova berlínského semináře zúčastnili též čeští frekventanti *Studia v Izraeli* Petr Sláma, Mikuláš Vymětal a Petr Tomášek.

(Jan Štefan)

Rejstřík ročníku VIII (2002)**Články**

Emidio Campi	75
Novější bádání o Huldrychu Zwinglim [Die neuere Zwingliforschung]	
Jan Černý	66
Evangelická bohoslužba jako médium [Der evangelische Gottesdienst als Medium]	
Martin Grombiřík	41
Blahoslavova „Evangelia“ [Blahoslavs „Evangelien“]	
Jiří Hoblík	110
Maxima prorokova poslání: zatvrzení (Iz 6) [Maxime der prophetischen Sendung (Jes 6)]	
Jiří Kašný	138
Smíšená manželství v kanonickém právu [Mixed marriages in canon law]	
Pavel Košťál	179
Obraz pravého křesťana u Matěje z Janova [The image of the true Christian in the work of Matěj of Janov]	
Jan Milič Lochman	101
Theologie a univerzita: Příspěvek k akademické spiritualitě [Theology and university: a contribution to academic spirituality]	
Josef Smolík	152
Pokání jako radikální obrat v křesťanském čtení Starého zákona [Repentance as a Radical Change in Christian Reading of the Old Testament]	
Jan Štefan	5
Theolog Jan Milič Lochman [Der Theologe J. M. Lochman]	
Zdeněk Uhlř	17
Eklesiologie v českém sporu o Urbana VI. [Ekklesiologie in dem böhmischen Streit um Urban VI.]	
Martin T. Zikmund	168
Hromádkova pře s Lutherem [Hromádka's dispute with Luther]	

Zdeněk Vojtíšek	50
Mormoni a jejich cesta k denominaci: Vývoj od společenského zavržení k uznání	
[Mormons Become a Denomination:	
The Development from Societal Repudiation to Respectability]	

Recenze

F. Čapek: Co se za deset let boje o kanonický přístup odehrálo?	200
P. Filipi: Misie v dnešním světě	87
J. Heller: Lest cestou k požehnání?	86
J. Štefan: Evanjelická encyklopédia Slovenska	203
Latinská a řecká literatura antiky a středověku dostupná na českém internetu	90
Práce přijaté a obhájené v roce 2001	94