Janovo evangelium v reformaci[1]

Jan Roskovec

The Gospel of John in the Reformation. The rediscovery of the Scripture that played a major role in the Reformation is rightly associated mostly with the writings of the Apostle Paul. The Johannine writings which form another theologically distinctive part of the New Testament are not often focused on in this connection. However, Martin Luther repeatedly expressed high esteem for the Fourth Gospel and also several times preached continually on texts taken from it. In the flood of biblical commentaries that were published by the theologians of the Reformation, there was also a good number of expositions of the Gospel of John. The article presents a survey of the most important of these and in a couple of probes it tries to show how some of the Johannine texts and theological motifs were approached by Reformation exegesis – not only by Luther but also by Jan Hus or Jean Calvin – and by the authors of the confessional writings.

Keywords: exegesis in the Reformation, Gospel of John, Reformation commentaries, Wedding in Cana (Joh 2:1–11), Martin Luther, Jean Calvin, Jan Hus, Book of Concord.

1. *Solus Christus*

Podle populární typologie tří hlavních proudů křesťanství je proud vycházející z reformace, protestantismus, charakterizován jako křesťanství pavlovské. Vedle římského katolicismu, který je považován za nositele tradice petrovské, je janovská „spiritualita" v tomto schematu přiřčena tradici východní ortodoxie. Nechci teď posuzovat výstižnost a přiměřenost této typologie,[2] nicméně bez dalšího je zřejmé, že biblickým otcem klasického protestantismu je vskutku apoštol Pavel. Heslo vystihující jádro reformačního učení – člověk je ospravedlněn pouhou Boží milostí, kterou přijímá

[1] Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 *Historie a interpretace Bible*.

[2] Jejím původcem je zřejmě Vladimír Solovjev (1853–1900), podle něhož by tři takto charakterizované větve křesťanství, pavlovská, petrovská a janovská, mohly (měly) tvořit dynamickou, navzájem komplementární jednotu po vzoru Boží Trojice nebo také ruského spřežení „trojky". Viz např. E. Munzer, *Solovyev: Prophet of Russian-Western Unity*, London: Hollis & Carter, 1956.

pouhou vírou – je, jak známo, pavlovskou formulací.[3] A Lutherovu teologii lze charakterizovat jako „určitým směrem radikalizovaný paulinismus".[4] Vztahu pavlovské a reformační, zejména luterské teologie byla proto odedávna věnována značná, soustředěná a jistě zasloužená pozornost. Mne však bude v tomto příspěvku zajímat, jak si v tomto ohledu stojí Jan, resp. Janovo evangelium, které vedle Pavla – a patrně v návaznosti na něj – představuje v novozákonním kánonu výrazný, teologicky profilovaný hlas.

Toho si ostatně všiml i Luther a ve své někdy až prostořeké svobodě, v níž i biblické spisy rozlišoval na lepší a horší, považoval vedle Pavla právě Jana za velmi cenný text. Vyjádřil to vícekrát. Nejznámější je zřejmě jeho výrok v předmluvě k Novému zákonu. Tam nejprve vykládá, že Bibli je třeba číst od jejího jádra a klíčového poselství, jímž je evangelium. V návaznosti na to pak jmenuje knihy, které toto jádro vyjadřují nejlépe a jejichž četbou by tedy měl křesťan začít a nikdy s ní nepřestat, učinit si z ní „denní chléb". Seznam, který Luther předkládá, je krátký – a na jeho prvním místě stojí Janovo evangelium,[5] teprve pak přijdou na řadu Pavlovy listy, „zvláště ten do Říma". Z ostatních novozákonních knih se do tohoto „kánonu v kánonu" dostala jen ještě 1Pt. Luther tento výběr v předmluvě vysvětluje tím, že „v těchto spisech nenajdeš popis mnoha Kristových skutků a zázračných činů, zato tam najdeš mistrně vyloženo, jak víra v Krista přemáhá hřích, smrt a peklo a dává život spravedlnost a blaženost, což je ta pravá podoba evangelia".

V tomto hodnocení Jana, podobně jako v mnoha jiných věcech, je cítit Lutherova spjatost se starší církevní tradicí. Klasickou charakteristikou Janova evangelia se na dlouhou dobu, do jisté míry až dodnes, stal výrok Klementa z Alexandrie († 215), citovaný u Eusebia:

> „Naposledy Jan, když viděl, že tělesné skutečnosti (τὰ σωματικά) jsou již v evangeliích vylíčeny, na naléhání přátel a pod Božím vedením prostřednic-

---

[3] Viz Ř 3,24.28 (v. 28, který v byzantské verzi zní λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου, Luther přeložil […] *daß der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke*, allein *durch den Glauben*, čímž do textu vnesl jednu z „exklusivních částic" *(particulae exclusivae)*, jež se později staly charakteristickým příznakem, ano principem reformační teologie. Lutherův reformační obrat se dává do souvislosti s další Pavlovou formulací: Ř 1,17.

[4] W. von Löwenich, *Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologs*, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1960, 8.

[5] Za skutečnost spíše náhodnou je nutno považovat to, že vůbec první dochované Lutherovo kázání je založené na J 1,1. Tak Pelikan v M. Luther, *Sermons on the Gospel of St. John, Ch. 1–4*, Ed. Jaroslav Pelikan, St. Luis: Concordia Publishing House, 1957, ix; viz též W. von Löwenich, Eigenart, 31.

tvím Ducha (πνεύματι θεοφορηθέντα), napsal duchovní evangelium (πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον)."[6]

To, co Klement nazývá „duchovním" evangeliem, by se na základě Lutherovy charakteristiky dalo nazvat spíše „dogmatickým" evangeliem, nicméně to kontrastní schéma, v němž je do protikladu postaveno líčení (vyprávění) skutků a výklad o smyslu (významu) je v obou citátech stejný. Podobným směrem ukazuje Lutherův výrok zaznamenaný v *Tischreden*:

„Jan je vznešený evangelista (*ein feiner Evangelist*); málo píše o Kristově lidství, to rychle přechází a řekne: ‚Slovo se stalo tělem' a u toho zůstává; vidí totiž, že Kristovo lidství pilně popsali Matouš a Lukáš. Když však popisuje (Kristovo) božství proti Kerinthovi, v tom je dobrý. Tak také zapisuje Kristovy řeči před smrtí, které jsou velmi útěšné (J 14–18). Také ty by se nedochovaly, kdyby jej nebylo."[7]

Opět onen kontrastní rozdíl mezi Janem a předchozími evangelisty. Zároveň se tu ukazuje, že Luther sdílel tradiční názor, že Janovo evangelium bylo sepsáno v polemice s gnostikem Kérinthem, založený na patristických údajích, z nichž nejstarší pochází od Eirenaia.[8] Luther v kázání na den před Epifanií (5. 1. 1539) zmiňuje Polykarpovu historiku o zděšeném útěku Jana z lázní v Efezu poté, co zjistil, že je tam Kérinthos přítomen.[9] Polemickým zaměřením čtvrtého evangelia proti Kérinthovi (čehož dříve Petr a Pavel ještě neměli zapotřebí) pak v tomto kázání Luther vysvětluje silný důraz na Kristovo božství, který považuje za Janovu zvláštnost oproti ostatním evangeliím: „Jan ukazuje, že náš Pán je pravý Bůh s Otcem ve věčnosti. Žádný z evangelistů tento článek nezdůrazňuje tak mocně jako Jan."[10]

Je tedy zřejmé, že Luther považoval na Janově evangeliu za charakteristickou a zajímavou, resp. důležitou, jeho teologickou povahu a hlavní důraz této teologie ve „vysoké christologii". Bylo by možno nashromáždit další Lutherovy výroky o Janovi podobného obsahu.[11] Tímto názorem se jistě nijak originálně neodlišuje od tradičního a v jeho době obecně sdíleného pohledu na Janovo evangelium. Specifický pro Luthera a na něj navazu-

---

6 Eusebius, *HE* 6,14,7.

7 Podle M. Luther, *D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung. 4. Teil, Das Johannes Evangelium mit Ausnahme der Passionstexte*, Ed. Erwin Mülhaupt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 57: Tischreden V, 209, 14 (č. 5516), datováno do zimy r. 1542/43.

8 Eirenaios, *Adv. Haer.* 3,11,50.

9 Srov. Eusebius, *HE* 3,28,6 (podle Klementových *Stromateis*); 4,14,6 (podle Eirenaia).

10 M. Luther, *Evangelien-Auslegung 4*, 27.

11 K tomu lze odkázat na E. Ellwein, *Summus Evangelista: Die Botschaft des Johannesevangeliums in der Auslegung Luthers*, München: Kaiser, 1960.

jící reformaci byl zřejmě jeho vyostřený, až výlučný christocentrismus – soustředění na Krista, jež je společným jmenovatelem oněch „exklusivních částic“ *(solus, sola, solum)*, do nichž byl časem reformační program zhuštěn. I v tom mu Jan dobře vyhovoval. Můžeme dát za pravdu von Löwenichovi, že „Lutherova cesta k Janovi vedla přes Pavla“, tj. především přes „učení o ospravedlnění“ a „teologii kříže“.[12] Zároveň bychom však neměli přehlížet, že už v samotném Janově myšlení jsou vlivy těchto pavlovských důrazů výrazně přítomné,[13] takže Lutherovo „pavlovské“ čtení Jana není vůči němu násilím.

V následujícím výkladu se nebudu věnovat výlučně Lutherovi, jakkoli k jeho osobě se nadcházející výročí, a tedy téma této konference váže. „Reformace“ a „reformační exegese“ jsou sice s Lutherem neoddělitelně spojeny, přece však je s ním nelze výlučně ztotožnit.

Tázání po místě Janova evangelia v reformaci je nasnadě zaměřit dvěma směry: zda a jaký měla vliv specificky janovská teologie na formování reformační teologie, jak byl Jan v reformačním myšlenkovém proudění užíván – a zda a jak se reformační hermeneutika projevila ve výkladu Jana. Bylo by ovšem nad mé síly a nad možnosti tohoto příspěvku předložit celkový, soustavný pohled v těchto směrech. Omezím se tedy na příklady.

2. Reformační výklady Jana

Nejprve se pokusím alespoň stručně načrtnout přehled exegetických pojednání, která byla v reformační době Janovu evangeliu věnována. Byla to doba bouřlivého rozvoje biblické exegese, a to zdaleka nikoli jen v táboře reformačním. Lze ji charakterizovat dvěma souvisejícími trendy.

2.1. Nové komentáře

Převratnou novinkou bylo už to, že vznikaly *nové výklady* – po dlouhé době se opět začínají psát původní komentáře. Před rokem 1516, kdy Erasmus vydal svou uspěchanou edici řeckého Nového zákona,[14] nevyšel žádný

[12] Srov. W. von Löwenich, *Johanneische*, 16.

[13] To jsem se pokusil ukázat ve studii J. Roskovec, John's Transformation of Mark and Paul, in: E. Hodossy-Takacs, L. J. Koffeman (eds.), *Wichtige Wendepunkte: Verändernde und sich ändernde Traditionen in Zeiten des Umbruchs/Pivotal Turns: Transforming Traditions in Times of Transition*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014. Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 98.

[14] *Novum instrumentum omne*, Basilej: J. Frobenius, 1. března 1516; Erasmus se snažil předběhnout vydání, které bylo již od r. 1514 připraveno (vytištěno) péčí učenců ve španělské Alcalá (Complutum), kvůli potížím se získáním souhlasu Vatikánu však bylo předáno veřejnosti až v r. 1520.

komentář k Janovu evangeliu (a zřejmě ani jinému biblickému spisu) od žijícího autora.[15] Hlavními, stále znovu opisovanými a později přetiskovanými exegetickými pomůckami byly jednak soubor výpisků z patristických výkladů *Glossa ordinaria*,[16] jako modernější výklad pak postila Mikuláše z Lyry (1270–1349). Tyto komentáře byly často tiskem vydávány společně, také v kombinaci s biblickým textem.[17] Lyrův komentář mj. absorboval biblické komentáře Tomáše Akvinského (1225–1274), které ovšem byly vedle něj také přepisovány a užívány samostatně.

V roce 1522 publikoval svůj komentář k evangeliím Jacques Lefèvre d'Étaples (Jacobus Faber Stapulensis, 1455–1536)[18] a od té doby do roku 1555 (33 let) vyšly jen k Janovu evangeliu výklady od 31 autorů ve 125 edicích.[19] Mezi těmito autory nechyběli teologové z reformačního tábora. Vzápětí po Faberovi, v r. 1523, dospěl k Janovu evangeliu Erasmus se svými *parafrázemi* novozákonních spisů, které začal vydávat hned po publikaci novozákonního textu.[20] Jak vyplývá z názvu, nebyl to přímo samostatný výklad, nýbrž výklad překladatelským převedením (a místy rozvedením) textu; hlavním Erasmovým zájmem byly otázky jazykové.

V témže roce vydal svůj výklad, původně exegetické přednášky na Janovo evangelium, které zaznamenali jeho studenti, Filip Melanchthon.[21] Tento první už skutečně reformační komentář k Janovi, ještě ne ovšem

---

15 T. J. Wengert, *Philip Melanchthon's Annotationes in Johannem in Relation to Its Predecessors and Contemporaries*, Geneve: Librairie Droz, 1987, 21.

16 Podle Berly Smalley (viz její heslo v RGG3) není Glossa dílem W. Strabo z 9. stol., nýbrž Anselma z Laonu (cca 1050–1117). Podrobněji viz B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford: Blackwell, 1983, 46–52.

17 Původně samostatné spisy *Postilla litteralis super Biblia* (1322–1331) a *Postilla mystica seu moralis* (1333–1339) se dodnes dochovaly ve více než 800 rukopisech a byly jako vůbec první exegetické dílo vydány tiskem v 5 svazcích v Římě již v letech 1471–72 jako *Postillae perpetuae in universam S. Scripturam* a pak byly mnohokrát přetiskovány, posléze také s biblickým textem a v kombinaci s dalšími výklady (*Additiones* Paula z Burgos a proti nim zaměřené *Replicationes* Matthiase Döringa) na jedné stránce. Viz A. S. Wood, Nicolas of Lyra, in: *Evangelical Quaterly*, 1961, 201; P. D. W. Krey, L. J. Smith eds., *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*, Leiden: Brill, 2000, 3–6, 8, 11–12; G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung: eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, 152–153.

18 *Commentarii initiatorii in quattuor Evangelia*, Meaux: S. Colinaeus; podle T. J. Wengert, *Annotationes*, 244.

19 S. P. Kealy, *John's Gospel: A History of Biblical Interpretation*, Lewinston, Queenston, Lampeter: Mellen Biblical Press, 2002, 205.

20 *Paraphrasis in Evangelium secundum Ioannem*, Basel: Frobenius, 1523.

21 *Annotationes in Ioannem*, Basileae: Cartander (?), 1523; monograficky se tomuto Melanchthonovu exegetickému dílu věnuje T. J. Wengert, *Annotationes*. Z této studie čerpám také mnohé bibliografické informace o dalších reformačních komentářích k Janovi.

soustavný, byl hojně čten a kazateli užíván, takže měl značný vliv. Jen v roce prvního vydání vyšel v 11 reedicích, později ještě v 5 dalších.[22] Druhým v řadě protestantských komentátorů Jana byl Johannes Brenz (1499–1570), reformátor Schwäbisch Hall, který svůj výklad, také velmi oblíbený, vydal v r. 1527.[23]

Méně se prosadil výklad Erasma Sarceria (1501–1559), který působil jako reformátor v Nassau a Sasku a ve svých ostatních publikovaných pracech se věnoval spíše oblasti praktické teologie. Jeho komentář vyšel v r. 1540.[24] Také v Basileji vydal roku 1533 svůj komentář u Erasma Rotterdamského lingvisticky vyškolený Johannes Oekolampadus (1482–1531).[25]

O 10 let později vydal svůj výklad Jana curišský autor druhé Helvetské konfese Heinrich Bullinger (1504–1575).[26] V roce 1545 vyšla opět v Basileji první část později opakovaně přetiskovaného komentáře k Janovu evangeliu, jehož autorem byl Wolfgang Musculus (1497–1563),[27] rodák z Lotrinska, benediktinský mnich, který prošel podobnou cestou jako Luther: pod vlivem četby reformačních spisů vystoupil z kláštera, oženil se ve Štrasburku s neteří svého bývalého představeného (s jeho souhlasem) a nějakou dobu byl sekretářem tamního reformátora Martina Bucera. Posléze se stal profesorem teologie v Bernu.[28]

Luther sám se monograficky Janovu evangeliu nevěnoval, avšak jeho žák a vydavatel Caspar Cruciger (1504–1548) pak vydal svůj vlastní komentář k Janovi ve Štrasburku dva roky před svou časnou smrtí: 1546.[29] Tento neúplný výčet reformačních výkladů Jana uzavřu zmínkou o komentáři, který se mezi díly autorů-reformátorů stal dlouhodobě nepochybně nejznámějším a dodnes čteným a který už svým rozsahem převyšuje všechna

---

22 S. P. Kealy, *John's Gospel*, 224; C. S. Farmer, *The Gospel of John in the Sixteenth Century: The Johannine Exegesis of Wolfgang Musculus*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1997, 139.

23 *In D. Iohannis Evangelion Iohannis Brentii exegesis*, Hagenau: Joh. Setzer (Secerius), 1527.

24 *In Joannem Evangelistam iusta scholia summa diligentia ad perpetuae textus cohaerentiae filium, per Erasmum Sarcerium Annemontanum conscripta*, Basel: Bartholomäus Westheimer, 1541.

25 *Annotationes piae ac doctae in Euangelium Ioannis*, Basel: Bebel (Andreas Cratander?), 1533.

26 *In divinum Jesu Christi Domini nostri evangelium secundum Joannem, commentariorum libri X*, Zürich: Froschauer, 1543.

27 *Commentarii in Evangelistam Ioannem*, Basel: Bartholomäus Westheimer a jiní, poprvé vcelku 1547.

28 Jeho komentář k Janovi zasazuje do souvislostí dřívější i dobově současné exegese C. S. Farmer, *Gospel*.

29 *In Euangelium Ioannis apostoli ennaratio*, Strasbourg: Crato Mylius, 1546.

ostatní díla: Jan Calvin (1509–1564) vydal svazek věnovaný Janovu evangeliu v r. 1553.[30]

2.2. Jak Jana vykládal Luther

Druhým charakteristickým rysem, který odlišoval biblické výklady, které se začaly objevovat v reformačním 16. století, byla jejich metoda. Renesančně-humanistický důraz na prameny se projevil právě ve vztahu k Bibli, jejíž vykladači se začali soustavněji zabývat jejím textem v původních jazycích. Postupně se měnila také forma výkladu – od stručných poznámek, které bylo možno tisknout na okraj biblického textu, k souvislejším a rozsáhlejším, samostatným textům. Někdy se trend renesančních a reformačních biblických komentářů charakterizuje jako posun k liternímu výkladu.[31] To však rozhodně neplatí absolutně, neznamená to, že by byla např. opuštěna alegorická metoda.[32]

Martin Luther nevydal tiskem žádný souvislý komentář k Janovu evangeliu, ani se exegesi tohoto svého oblíbeného spisu nevěnoval ve svých akademických přednáškách.[33] Nicméně velké části čtvrtého evangelia vyložil v kontinuálních lekcích kazatelských, které pak byly – většinou s větším časovým odstupem – vydány tiskem ze záznamu posluchačů. Lutherova kázání se však od komentářů příliš nelišila, podobně jako tomu bude později u Calvina.

Ve své Německé mši z r. 1526 Luther navrhl, aby kázání na souvisle probírané janovské texty byly věnovány sobotní večerní bohoslužby.[34] Hned dvakrát měl později možnost tento svůj návrh delší dobu praktikovat. Poprvé to bylo v letech 1530–1532, když musel ve Wittenbergu zastoupit v kazatelské službě Johanna Bugenhagena (1485–1558), který byl tehdy povolán organizovat reformaci v Lübecku. V sobotních kázáních (o středách vykládal Kázání na hoře) Luther pokračoval tam, kde Bugenhagen skončil, a postupně za dobu zástupu, během níž na něj těžce doléhala

---

30 *In Evangelium secundum Joannem commentarius*, Ženeva: Stephanus (?), 1553.

31 Viz např. Lutherův pohrdlivý výrok o „vyšších" smyslech: „ein lauter Dreck"; *Tischreden*, 5285.

32 K rozlišování více rovin smyslu v Písmu, které vychází již z patristické exegese (Origenes, Augustin) podrobněji H. Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen: Niemeyer, 1980, 214–259.

33 Souvisle v přednáškách Luther ovšem nevykládal ani ostatní evangelia. Ačkoli byl profesorem Nového zákona, většina jeho akademických exegetických prací jsou výklady Starého zákona. Naposledy se obíral knihou Genesis (1535–45); v letech 1513–19, kdy formuloval většinu ze své teologie, přednášel Žalmy, Římanům (1515–16), Galatským, Židům a opět Žalmy. S. P. Kealy, *John's Gospel*, 218n.

34 WA 19, 79.

nemoc a vyčerpání, probral kapitoly J 6–8. Kázání z poznámek zapisovačů vydal Johannes Aurifaber v Eisleben r. 1565.[35]

Podruhé Luther Bugenhagena, jehož si tentokrát vyžádal do svých služeb dánský král, zastupoval od r. 1537. Luther prý nevěděl, kde Bugenhagen v sobotních kázáních skončil, a tak začal od první kapitoly evangelia. Opět v této době zápasil s těžkou nemocí, která se dokonce jednu chvíli zdála jako smrtelná. Nicméně se zotavil, a Bugenhagena zastupoval téměř 2 roky a v kázání pokračoval i po jeho návratu, až do září 1539, kdy dokončil 3. kapitolu. V následujícím roce pronesl čtyři kázání na kapitolu 4. Výklady byly opět zachyceny v poznámkách, které také editoval Aurifaber; první dvě kapitoly vydal tiskem,[36] další dvě zůstaly v rukopise až do r. 1847, kdy je vydal Wilhelm Hoeck ve Wolfenbüttel.[37]

Soubor kázání na Ježíšovy Řeči na rozloučenou (J 14–16) pochází patrně z období mezi Velikonocemi a Letnicemi r. 1537, tedy ještě před tím, než Luther začal podruhé zastupovat Bugenhagena. Hlavní téma, jímž je tu pneumatologie, zřetelně vychází z období církevního roku. Vydavatelem byl tentokrát Caspar Cruciger (1504–1548, sám později také autor komentáře k Janovi), a vydal je brzy poté, co byla pronesena.[38] Potlačil ovšem charakter kázání a sestavil z nich souvislý komentář. Luther sám si tohoto svého díla považoval nad jiné, jak zachycuje jeho výrok od stolu z r. 1540: „Stále studuji Kristovo kázání. To je nejlepší kniha, co jsem napsal. Já jsem ji vlastně nenapsal, to Cruciger. Kázání na hoře je také dobré,[39] ale tahle je nejlepší.“[40] I toto hodnocení ostatně ukazuje, jak velký význam Luther přikládal Janovu evangeliu.

Vedle těchto soustavných, delších vykladačských celků ovšem Luther kázal na jednotlivé janovské texty podle příležitostí liturgického roku. Ucelený soupis podává Eduard Ellwein v Mülhauptově souborném vydání Lutherových výkladů k evangeliím.[41]

---

35 WA 33; přesně výklad obsahuje J 6,26–8,41. Johannes Aurifaber (Vimariensis, pův. Goldschmied, 1519–1575) byl Lutherův student a později tajemník.

36 WA 46; první vydání Eisleben, 1565 (?).

37 WA 47.

38 Kapitoly 14–15 v r. 1538, kapitolu 16 o rok později.

39 Výklad pochází ze zmíněného prvního zastupování Bugenhagena, WA 32.

40 *Tischreden*, citováno podle předmluvy v M. Luther, *Sermons on the Gospel of St. John, Ch. 14–16* (ed. Jaroslav Pelikan), St. Luis: Concordia Publishing House, 1961.

41 M. Luther, *Evangelien-Auslegung 4*, 616–621.

3. Působení Jana na reformaci

Při vší diskontinuitě, kterou reformace vůči předchozí tradici přinesla, je docela přirozené, že v mnohém zachovala na dřívější křesťanské myšlení návaznost. Reformačním programem přece nebylo vytvářet něco nového, nýbrž stávající očistit. To samozřejmě platí i pro exegesi a užívání biblických textů v teologii. Janovské texty se tradičně využívaly především k podpoře trojičního dogmatu a k obhajobě „vysoké" christologie, tedy Kristova božství. K oběma těmto článkům víry se reformace – alespoň ve svém hlavním proudu – vehementně hlásila, a proti jejich kritikům či popěračům vedli reformátoři ostré polemiky, někdy ostřejší než proti katolíkům. Neudiví tedy, že reformační teologové janovské texty, mezi nimi zvláště prolog (J 1,1–18), užívali a vykládali v tomto smyslu.

Zároveň je třeba si uvědomit, že – navzdory zmíněnému Lutherovu rozlišování „kvality" biblických spisů – byla Bible vnímána víceméně jako kompaktní kniha a pro zvláštnosti celkových teologických profilů jejích jednotlivých částí ještě dlouhá staletí nebyla vypěstována pozornost ani myšlenkové kategorie k jejich postižení. Spíše tedy, než janovská teologie nebo poselství nějakých větších celků tohoto evangelia (např. jednotlivých oddílů), byl text Jana užíván jaksi „po kapkách" – prostřednictvím jednotlivých výpovědí, vět, veršů. K nim jednotlivě se soustřeďovaly i soustavné výklady, tyto výroky jednotlivě byly užívány jako *loci probantes* – vyjímány, ač ne nutně vytrhovány ze svého širšího kontextu.

3.1. Prolog (J 1,1–18)

Jak už jsme si povšimli, jedním z janovských textů, na který se relativně často odkazovalo v různých věroučných souvislostech, je hymnus, jímž Janovo evangelium začíná a jenž podmanivým způsobem vypovídá o souvislosti Kristova božství a jeho pozemského příběhu. Vyjádření Kristova božství pomocí termínu λόγος, který má zřejmý vztah jak ke starozákonnímu stvořitelskému slovu Hospodinovu, tak k řeckému pojmu smyslu, odedávna vyvolával rozmanité úvahy a interpretační pokusy.

Erasmus vyvolal značný rozruch, když se ve druhém vydání svého Nového zákona (1519) v latinském překladu úvodní věty Janova prologu odchýlil od zavedeného textu Vulgáty a místo Jeronýmova *verbum* přeložil *in principio erat sermo.* Musel pak tento svůj překlad opakovaně hájit. Proti obvinění z novotářství se bránil poukazem na církevní otce, kteří překládali stejně,[42] ale jeho hlavní argument spočívá v ohledu na celkový

[42] Dějiny tohoto překladu sleduje M. O'Rourke Boyle, Sermo: Reopening the Conversation on Translating Jn 1,1, in: *Vigiliae Christianae*, 1977, roč. 31, č. 3.

smysl textu. Z něho je patrné, že λόγος v prologu označuje celkové Boží sebevyjádření, nikoli jednotlivý jeho výrok, je to *tota oratio*, a tedy *sermo*. Tato překladatelská inovace, jež byla zároveň návratem ke staré tradici, byla mezi některými reformačními exegety přijata příznivě, nelze tu však najít souvislost s jejich teologickými názory. Luther se k tomuto problému výslovně nevyjádřil, ve svém německém Novém zákoně užil překlad *das Wort* a hlavní důraz při výkladu počátečních slov prologu kladl na jejich souvislost s Boží stvořitelskou mocí.[43] Výslovně Erasmův překlad převzal do svého komentáře Jan Calvin a do latinského překladu Nového zákona jeho nástupce v Ženevě Theodor Beza.[44] Naopak, např. Bucer a jeho žák Musculus k tomuto překladu postavili odmítavě.[45]

Zajímavý odkaz k janovskému prologu, tentokrát zřetelněji spojený s důrazy reformační teologie, lze najít ve *Formuli svornosti*, a to ve výkladu o Večeři Páně. Jak známo, ožehavou otázkou učení o této svátosti byl v reformačním táboře, uvnitř i navenek, problém Kristovy přítomnosti. Snaha lutherského proudu reformace hledat v této věci úzkou střední cestu mezi katolickým učením o transsubstanciaci a rozvolněným chápáním přítomnosti pouze v symbolickém smyslu vedla k užívání variantních formulací, a tudíž zřejmě k podezření z nejasnosti. Ve *Formuli* je tento přístup obhajován výstižným poukazem na to, že podobné variantní formulace jedné skutečnosti se najdou i v Novém zákoně. Za základní vyjádření Kristovy přítomnosti ve světě je považována inkarnační formulace Janova prologu: *verbum caro factum est* (J 1,14), nicméně již v tomtéž verši je táž skutečnost popsána obrazem „přebývání".[46]

3.2. „Beze mne…" (J 15,5)

Jako druhá ilustrativní sonda nám poslouží úryvek z Ježíšovy obrazné řeči o vinném kmeni (J 15,5), který byl v reformačních textech poměrně často citován. Celý zní takto:

ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος,	Já jsem ten vinný kmen,
ὑμεῖς τὰ κλήματα.	vy ratolesti.
ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ	Kdo zůstává ve mně a já v něm,

[43] Vedle odkazu na Gn 1,1 zdůrazňoval souvislost s dalšími biblickými texty o stvoření: Ž 33,6 a Př 8,22nn; srov. W. von Löwenich, *Eigenart*, 37.

[44] Bezův latinský překlad Nového zákona vyšel poprvé jako 2. díl Stephanovy latinské bible *(Biblia Utriusque Testamenti)* v Ženevě r. 1556.

[45] C. S. Farmer, *Gospel*, 86–87.

[46] Celistvé opakování, čl. VII O svaté Večeři Páně, odst. 34nn; česky M. Wernisch (ed.), *Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese*, Praha: Kalich, 2006, 594.

οὗτος φέρει καρπὸν πολύν,	ten nese mnohé ovoce.
ὅτι χωρὶς ἐμοῦ	neboť beze mne
οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν.	nemůžete učinit nic.

V *Knize svornosti* je to vůbec nejčastěji citovaný verš z Jana. Augsburská konfese se na závěr článku 20 o vztahu víry a dobrých skutků brání proti nařčení, že důraz na „pouhou vírou" podvazuje etiku: „[…] toto učení není možno obviňovat, že brání dobrým skutkům. Zaslouží mnohem spíš chválu, poněvadž ukazuje, jak můžeme konat dobré skutky".[47] Toto prohlášení je doloženo citátem z J 15,5. Podobné formulace pak najdeme v *Apologii*, která na jednom místě dokonce tento verš prohlásí za všeobecně platný klíč: „Podle těchto slov se jako podle pravidla může posuzovat všechno, co se kde v Písmu svatém o skutcích říká."[48] Tak je janovská věta prohlášena za obecně platnou v evangelické teologii, resp. za klíčovou zásadu evangelické etiky. Vyjadřuje totiž velmi zřetelně a srozumitelně – s onou pro reformační myšlení charakteristickou exkluzivitou – nejpevnější spjatost dobrých skutků a víry. K tomu, aby jednání člověka jako skutečně „dobré" obstálo před Bohem, nemůže k němu člověk dospět sám, dobré skutky vycházejí teprve z přimknutosti ke Kristu – a touto přimknutostí je víra. Zároveň je tím vyjádřeno, že dobré skutky z víry vycházejí s vnitřní nutností.

Formule svornosti se na tento Kristův výrok odvolává ve věci příbuzné, totiž v souvislosti výkladu o svobodné vůli. Odkaz na J 15,5 je jedním z dokladů prohlášení v části II/3 *Shrnujícího vystižení:* „Obrácení člověka však Bůh nezpůsobuje bez prostředků, ale po pravidle k tomu používá kázání a slyšení Božího slova."[49] Kristovo „ne beze mne" je tu vztaženo k „prostředkům" Božího působení, konkrétně je jmenováno „kázání a slyšení Božího slova", tedy: Boží působení v nitru člověka nevzniká v žádném případě vlastním přičiněním dotyčného, nýbrž přichází zvnějšku. Podobně v *Celistvém opakování* stojí verš, který sledujeme, v řadě dokladů k tvrzení: „Rozum a svobodná vůle dostačí k ‚životu navenek jakžtakž počestnému' – ale nové zrození a vnitřní proměna srdce, smýšlení a naladění jsou dílem vyhrazeným Duchu svatému."[50] Je zřejmé: reformační principy *sola fide* a *solus Christus* jsou tu vyjádřeny pomocí janovského textu – aniž by byl původní smysl tohoto textu nějak napínán.

---

[47] Překlad podle M. Wernisch (ed.), *Kniha svornosti*, tam na s. 60.
[48] *Apologie* 372; srov. též *Apol.* 315; 256; 266.
[49] M. Wernisch (ed.), *Kniha svornosti*, 492.
[50] M. Wernisch (ed.), *Kniha svornosti*, 546n.

Zajímavé ovšem je, že nikde ve vlastních formulacích *Knihy svornosti* se neobjevuje eucharistický motiv, obsažený v odkazu na tento verš v citátu z Cyrila Alexandrijského, který *Apologie* uvádí k článku 10 („O svaté Večeři Páně") – Cyril na J 15,5 odkazuje kvůli motivu kmene a ratolestí, v němž vidí potvrzení toho, že s Kristem máme kromě duchovního spojení skrze víru a lásku také spojení *tělesné*. Svátostný motiv naopak zdůrazňuje České vyznání (1575) v článku 15 „O Večeři Páně", druhé svátosti Kristově: „[…] a přijímáním svátosti těla a krve Páně opravdově se vzbuzovali a silnili k zůstávání v těle Krista Pána (J 15,4–5)."[51]

Největší „setrvačnost" ovšem mělo čtení Kristova výroku v souvislosti etické, což dobře odpovídá jako původnímu kontextu u Jana. Užití v souvislosti výkladu „O dobrých skutcích" z Augustany přejímá také Bratrské vyznání (7,6): „Všichni pak dobří skutkové že se líbí Bohu, věříme, však ne jinak než ve jménu Kristovu činění." S přechýlením důrazu na tento verš, ovšem na jinou jeho část, odkazuje Helvetské vyznání (1566): v článku 16,7 nadepsaném „Dobré skutky se nezavrhují" cituje prostřední část výroku: „Kdo zůstává ve mně, ten nese ovoce mnohé".

Zájem o tento verš bychom snad mohli považovat také za drobný náznak jisté duchovní spjatosti „první" a „druhé reformace". Jan Hus ve svém spise *O církvi* v protipapežské polemice podává výklad Kristova slova Petrovi Mt 16,18, podle něhož skálou je Petrovo vyznání Krista, nikoli jeho osoba. Tento výklad doplňuje odkazem na J 15,5 a z Kristova „beze mne nemůžete…" dovozuje, že on je tím „prvotním a prapůvodním" základem. Týmž veršem o něco později ve stejném spise podepírá svou tezi o předurčení: odpuštění (tedy svátostné rozhřešení) není možné bez Krista, a tedy bez předurčení.[52]

4. Reformační výklad svatby v Káně (J 2,1–11)

Jako poněkud širší sondu do způsobu, jak Luther a další reformační vykladači interpretovali janovské texty, jsem zvolil oddíl velmi specificky janovský: vyprávění o prvním „znamení", jímž Ježíš podle evangelisty „zjevil svoji slávu" v galilejské Káně. Je to oddíl, který jinde v tradici o Ježíšovi nemá obdobu, a zároveň je plný motivů, které jsou pro čtvrté evangelium charakteristické a důležité.

---

[51] R. Říčan (ed.), *Čtyři vyznání. Vyznání augsburské, bratrské, helvetské a české, se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými*, Praha: KEBF, 1951, 298.

[52] J. Hus, *O církvi* (přel. František Mrázek Dobiáš, Amedeo Molnár), Praha: Československá akademie věd, 1965, 70, 88.

Především má významné místo v kompozici (makrostruktuře) evangelia, na které evangelista upozorňuje několika svými komentáři a dalšími motivy. V již citovaném verši J 2,11 zdůrazňuje, že tento první „zázračný" příběh je *počátkem* Ježíšových *znamení* (ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων), a v závěrečném oddílu kap. 4, který se opět odehrává v Káně, tento příběh dvakrát připomíná: J 4,46.54. Uzavírá se tak jakýsi první, „galilejský" oblouk Ježíšovy činnosti. Hned potom se Ježíš (podruhé) vydá do Jeruzaléma, kde uzdravením ochrnutého v sobotu vyvolá konflikt, v němž se poprvé ozve rozhodnutí, že Ježíš má být zabit (J 5,18).

Od „svatby v Káně" se však v Janově evangeliu klene ještě jeden oblouk: až do závěrečného vyvrcholení celého příběhu v Ježíšově ukřižování. Pouze zde a pak ve scéně pod křížem (J 19,25–27) se u Jana objevuje Ježíšova *matka.* Na obou místech je označena stejným způsobem, bez uvedení jména – evangelista o ní mluví právě jako o Ježíšově „matce" a Ježíš ji oslovuje „ženo". K onomu závěrečnému vyvrcholení Ježíšova příběhu ukazuje z příběhu v Káně také Ježíšovo připomenutí jeho *hodiny* (v. 4), jímž nepřímou žádost matky alespoň zdánlivě nepřímo odmítá. Ježíšova *hodina* je jedním ze specifických motivů janovského jazyka, jedna ze tří šifer pro jeho smrt na kříži – těmi dalšími jsou motiv „vyvýšení" a motiv „oslavení"; všechny se propojeny objevují v Ježíšově proslovu k „řeckým poutníkům" v J 12,23–33.

Sám Ježíšův čin, který tvoří jádro vyprávění o svatbě v Káně, proměnění vody ve víno, je značně *provokativní*, neboť tento motiv nese – v kontextu antické kultury nepřeslechnutelně – rysy spojované typicky s *dionýsovským*, tedy výrazně pohanským kultem. Na první pohled tu Ježíš – jednající vskrytu – skutečně jedná jako Dionýsos.[53] Tento dojem je však vzápětí výslovně přeznačen úsudkem správce hostiny, který jeho skutek připisuje *ženichovi* (v. 9). Motiv ženicha (a svatby) má ovšem své konotace v biblické, starozákonní tradici[54] – a evangelista Jan jej vzápětí ústy křtitele Jana výslovně spojí s Ježíšem (J 3,27–30).

Proměna *vody ve víno* má v oddílu patrně ještě další symbolickou, a tedy – jak je pro čtvrté evangelium charakteristické – christologickou konotaci. Ježíš tu zázračným, nevysvětlitelným způsobem provádí to, co vinná réva koná způsobem „přirozeným". Uprostřed závěrečných „řečí na rozloučenou" se Ježíš výslovně za „vinný kmen" prohlásí – a na tomto místě už bude zřejmé, že i tento motiv je ozvěnou starozákonního textu, stížné Hospodinovy „písně o vinici" z Iz 5,1–7.

---

[53] K tomu podrobněji např. H. Noetzel, *Christus und Dionysos: Bemerkungen zur religionsgeschichtlichen Hintergrund von Joh. 2,1–11*, Berlin: EVA, 1960.

[54] Srov. Oz 2,21n; Iz 54,5; 61,10; 62,5; Jr 3,14.

Mezi charakteristické součásti janovského jazyka patří v tomto oddíle také již zmíněné termíny *znamení* (jako označení Ježíšových „zázraků"), *sláva* a *víra*, které evangelista užívá ve svém závěrečném shrnutí (v. 11).

Jak tedy tento „profilový" janovský oddíl vykládal Luther? Především poznamenejme, že ve zmíněné řadě sobotních kázání, v nichž Luther Janův text vykládal souvisle, tento oddíl přeskočil, a to ze zřejmého důvodu. Byla to perikopa na 2. neděli po Epifanii, takže se na ni kázalo pravidelně každý rok.[55] Mülhaupt uvádí k tomuto oddílu 7 kázání, z nichž 4 byla kázána patrně v 1. neděli po Zjevení.[56]

Lutherovy výklady srovnáme s Calvinem na jedné a s Husem (*Postila*) na druhé straně. Předem můžeme říci, že zvláštností janovské teologie si Luther – stejně však ani další vykladači – nevšímal. Citlivost ke specifickému myšlenkovému profilu jednotlivých biblických autorů ještě v reformační době – a dlouho po ní – nebyla metodicky připravena. Jakousi „šifrovací mřížkou", kterou Luther na tento text přikládal, mu zřejmě bylo teologické schéma ospravedlnění hříšníka pouhou vírou a milostí, pocházející z Pavla. Ani tak však jeho čtení textu nepostrádá svěží exegetické postřehy. Zároveň je zřetelné, že ve svých výkladech Luther stojí v kontinuitě se starší vykladačskou tradicí: ta řídí výběr témat z textu a do značné míry i jejich výklad.

Z celého oddílu se ve svých výkladech zaměřuje pouze na dva jeho aspekty: na rozhovor Ježíše s matkou, z něhož vykresluje vzor víry, a na samotnou skutečnost Ježíšovy přítomnosti na svatbě, kterou vykládá jako výraz jeho přitakání tomuto stavu, jemuž se pak věnuje tematicky.

4.1. Ježíšova matka jako vzor víry

Rozhovor, který Ježíš vede na začátku oddílu se svou matkou (vv. 3–5), je nepochybně místem, které čtenář nepřejde bez povšimnutí. Rozpaky budí odmítavý způsob Ježíšovy reakce otázkou „Co my dva máme společného, ženo?" τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; Vykladači se s tím pokoušejí vyrovnat všelijak; tradiční výklad (vycházející z Augustina), který uvádí i Hus,[57] ale v modifi-

[55] Luther tuto skutečnost výslovně promýšlí na začátku kázání z 19. 1. 1528 (M. Luther, *Evangelien-Auslegung 4*, 100): podle lekcionáře mají být uvedeny do souvislosti příběhy o třech králích (Mt 2,1–12: perikopa na Epifanias), Kristově křtu (Mt 3,13–17: perikopa na 1. neděli po Epifanii) a svatbě v Káně.

[56] M. Luther, *Evangelien-Auslegung 4*, 86–111: kázání z Fastenpostille (1525), dále z let 1525, 1528, 1529, 1531, 1532, 1538.

[57] J. Hus, *Postilla: vyloženie svatých čtení nedělních* (ed. Josef Bohuslav Jeschke), Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1952, 48: „[…] nevzal jest člověčenstvie z nie, jímž by činil všelijaké divy; neb divy činil jest vedlé božstvie, jehož ona jest neurodila."

kované podobě i Calvin,[58] si pomáhá christologickým dogmatem: Ježíš tu matku upozorňuje, že svou božskou přirozenost, z níž vychází schopnost konat zázraky, nemá od ní, a proto ji odkazuje do příslušných mezí. To, oč tu půjde, jsou věci Božího konání.

Luther tento motiv na jednom místě uvádí také,[59] avšak hlavní zájem upírá jinam. Pojímá totiž Ježíšovu matku jako vzor (*exemplum*) víry – a do tohoto schematu se mu hodí nepříjemný, odmítavý aspekt Ježíšovy odpovědi neotupovat, nýbrž naopak vyostřit. Na několika místech zdůrazňuje, že Ježíšova odpověď je „tvrdá", odmítavá. Situace na svatbě se v jeho výkladu stává alegorií cesty víry, která musí být zkoušena, neboť prvním předpokladem k tomu, aby člověk mohl přijmout milost Kristovy pomoci, je uvědomit si vlastní prázdnotu: nasycen může být jen hladový.[60]

Ježíšova matka je podle Luthera vzorem víry, jež se k této pomoci obrací, v trojím ohledu. (1) Především v tom, že Ježíšovi nepředepisuje, co má udělat, pouze ho upozorňuje na nouzi.[61] Tato její pokora podle Luthera vyplývá z toho, že si je Ježíšovou dobrotou natolik jista, že se ani nepokouší jej doprošovat – ví, že to není potřeba.[62] (2) Tuto jistotu Ježíšovy – a tedy Boží – dobroty pak neztrácí ani tehdy, když jí Ježíš odpoví tak tvrdě. To je důležité: ve víře vědět, že Bůh je dobrý a milostivý, i když se to člověku zrovna tak nejeví.[63] Je třeba to vědět – proti okamžitému zdání: Marie podle Luthera jistě „cítila jinak, než věřila".[64] Tak to vypadá, když se člověk spoléhá na pouhou Boží milost. Je to jistota „vyslyšení"[65] – Mariin postoj je transparentním pro postoj modlitebníka. Je to „útěcha v pokušení" (*Anfechtung*).[66]

Chybnou reakci na takovou zkoušku víry (*Anfechtung*) předvádí Luther na alegorickém pojetí kádí na omývání.[67] Ty mu představují pokusy lidí

---

58 J. Calvin, *Ioannis Calvini In Novum Testamentum commentarii III. In Evangelium Ioannis* (ed. August Tholuck), Berlin: Eichler, 1833, 32n: Kristus to řekl kvůli ostatním (ona sama byla dostatečně pokorná), aby bylo jasno, že zázrak neučinil na její pokyn. Tento výklad pak Calvin aplikuje do své současnosti, proti „pověrečnému" uctívání Panny Marie. Kristus zde tak dává trvalý a obecný pokyn pro všechny věky, že jeho božská sláva nemá být zastiňována přehnanou úctou k jeho matce.

59 M. Luther, *Evangelien-Auslegung 4*, 90: „Ve věcech spasení Marie nemá co dělat."

60 M. Luther, *Evangelien-Auslegung 4*, 87.

61 M. Luther, *Evangelien-Auslegung 4*, 93.

62 M. Luther, *Evangelien-Auslegung 4*, 87.

63 Je to ovšem nakonec jen zdání: „Ukazuje se jako kyselý, avšak je sladký…" M. Luther, *Evangelien-Auslegung 4*, 89.

64 M. Luther, *Evangelien-Auslegung 4*, 88; na s. 93 Luther přirovnává Mariin postoj ke kananejské ženě (Mt 15,22n).

65 M. Luther, *Evangelien-Auslegung 4*, 95.

66 M. Luther, *Evangelien-Auslegung 4*, 93.

67 M. Luther, *Evangelien-Auslegung 4*, 92n.

vyřešit vše vlastním přičiněním, nástroji a prostředky, které si lidé, třeba v odpověď na Boží přikázání, vytvořili sami. Když je člověk v těžké nouzi (*Anfechtung*), udělal by všechno, ale přece to nepomůže, víno – jež symbolizuje radost – se nedá nahradit vodou. (3) Třetím, svým způsobem vrcholným vzorovým aspektem matčina jednání je její pokyn služebníkům: „Udělejte všechno, co vám řekne." (v. 5) „To je a mělo by být denním heslem celého křesťanstva a tím by mělo být sráženo k zemi každé lidské učení a cokoli, co vlastně není Kristovo slovo."[68] A církev by měla mít jasno v tom, „že jí není přikázáno nic, co je mimo a nad Boží slovo".[69] Marie je v tom vzorem především všem „pravým kazatelům". Zde přichází opět jasně ke slovu Lutherova obliba výlučných formulací, jež pak našla vyjádření v *particulae exclusivae*.

Je zajímavé, ačkoli ne zvlášť překvapivé, že pozornost k tomuto matčinu pokynu najdeme i u jiných vykladačů. Objevuje se např. u Husa, včetně odkazu k církevním služebníkům:

> „poručivši v své mysli vešken skutek a příčiny jemu k vóli k tomu skutku […] Ó bychom my, jenž sloveme sluhy Kristovy, té jejie svaté rady poslúchali, tehdy bychom nesmilnili, ani kterého hřiechu smrtedlného činili; ale plně vóli jeho svatého přikázanie bychom plnili!"[70]

Odkaz na tento verš pak pronikl do Bratrského vyznání (1535), a to do článku o Marii[71] a o jejím významu pro křesťany:

> „A tak ji se všechněmi křesťanskými národy blahoslavíce (Lk 1,48) a v životě jejím svatém ji podle možnosti věrně následovati a rozkaz její (J 2,5) skutečně zachovávati se snažujíce, věčně s ní v nebi býti žádáme, vše podle Písem svatých."

4.2. O stavu manželském

Pro další téma, jehož si v oddílu o svatbě v Káni všímá, Luther ještě výrazněji vychází ze starší vykladačské tradice. Tento příběh byl tradičně využíván jako příležitost (spíše než základ) tematického poučení o manželství. Na tento zvyk odkazuje také Hus, sám se jím řídí a velkou část svého kázání věnuje výkladu o tom, proč a jak je manželství dobré, jak vzniká a jaké jsou dobré, případně špatné důvody pro manželský sex.[72]

---

68 M. Luther, *Evangelien-Auslegung 4*, 89.
69 Tamtéž.
70 J. Hus, *Postilla*, 49; verš J 2,2 cituje v souvislosti článku o manželství také Bratrská konfese (19,8) s odkazem na Augustina.
71 Bratrské vyznání 17,4; v rámci širšího pojednání *O svatých a poctě jejich*.
72 J. Hus, *Postilla*, 50–54.

Luther, podobně jako jeho předchůdci (např. Augustin), navazuje tento tematický výklad na základní údaj textu: Ježíš se zúčastnil svatby a právě na ní učinil své první zázračné znamení, čímž potvrdil svůj kladný postoj k této instituci i ke svatební oslavě. Luther ve svých kázáních na tento text v různých variacích obhajuje manželství jako nikoli jen přijatelný, nýbrž ten nejlepší, Bohem přímo zřízený lidský stav – proti názoru, že život v celibátu (mnišství) má vyšší hodnotu.[73]

Ačkoli vcelku jsou tyto jeho výklady převážně určeny tematickým zájmem, najdou se v nich dva momenty, jimiž se konkrétněji vztahuje k příběhu o svatbě v Káni. Jednak motiv *proměny*. V kázání z *Postní postily* (1525) zdůrazňuje, že manželství, právě jako Bohem zřízený stav, potřebuje potěšení (*Trost*), jež přináší poselství o vínu, které Kristus opatřil, když došlo. Dalo by se říci, že na manželství vlastně aplikuje totéž schéma, pomocí něhož jinde alegorizujícím způsobem popisuje vztah víry ke Kristu. Bez Krista víno radosti rychle dojde a manželům by zbyla k pití jen voda.[74] Jen Kristus ji promění ve víno, které je navíc nečekaně dobré.

Druhým momentem je nadměrné *množství* vína, které Ježíš na svatbu dodal. Luther má za to, že svou přítomností a svým skutkem na svatbě Kristus přitakává nejen k manželství, ale také ke svatební oslavě. Neznamená to však, že by tím schvaloval či podporoval nemírnost. V této věci mají lidé docela jednoduše užívat rozum. Calvin si s tímto problémem lámal hlavu víc – spočítal, že takové množství vína by stačilo pro 150 lidí. Připomíná však, že Kristus, který víno dodal, je „učitelem střízlivosti". A tak, pokud někdo má podobný přebytek, nechť to přijímá jako Boží zkoušku své střídmosti.[75]

5. Závěr

Těch několik sond, které jsme provedli, nás nedovedlo k překvapivým výsledkům. Potvrdilo se, že Janovo evangelium v reformačním myšlení nemělo vliv srovnatelný s vlivem Pavlovým. Tak ostatně zřejmě nepůsobilo nikdy v dějinách církve, zatímco Pavel vícekrát.

Pro Luthera bylo čtvrté evangelium významné tím, v čem se shoduje s Pavlem. Pro specifické důrazy janovské teologie, neřku-li pro její vlastní, specifický profil, v době reformace (a renesančního humanismu), kdy teprve začínala nová éra výkladu (nejen) biblických textů, ještě nebyly

[73] Klerikové „nemohou říci: jsem mnichem a nosím kápi proto, že to tak Bůh nařídil". M. Luther, *Evangelien-Auslegung 4*, 101.

[74] M. Luther, *Evangelien-Auslegung 4*, 97.

[75] J. Calvin, *In Evangelium Ioannis*, 34.

metodické nástroje, a tedy ani jimi vypěstovaná všímavost. Tato vnímavost se ostatně i dnes jen pomalu z oblasti odborné biblistiky přesouvá k uplatnění ve výkladu Bible v církvi. V reformační době bylo Janovo evangelium viděno *apriori* v zásadní shodě s ostatními spisy Nového zákona, odlišnosti byly vnímány především ve smyslu komplementarity – např. ještě Calvin uvažuje ve svém výkladu nad tím, co znamená údaj v J 2,11, že v Káně Ježíš „učinil počátek" svých (zázračných) znamení, když z jiných evangelií (Mt) jsou známy dřívější zázraky, jako hvězda nad Betlémem či sestup Ducha v podobě holubice.[76]

Z janovských textů byly tedy v reformaci využívány zejména ty důrazy, v nichž čtvrté evangelium navazuje na pavlovskou teologii: především *soustředění na Krista* (viz slovo matky J 2,5), a to zvláště tam, kde je zřejmá jeho exklusivita (např. výrok J 15,5), a dále *„vysoká" christologie*.

S onou „nevšímavostí" pro samostatný myšlenkový profil biblických spisů patrně souvisí, že v reformačních výkladech nebyla věnována zvláštní pozornost rysům, kterými by se Jan obzvlášť pro reformační důrazy hodil, např. specificky janovské verzi „teologie kříže", k níž patří motiv Ježíšovy *hodiny:* ten nebyl chápán jako odkaz ke kříži, neuvažovalo se o smyslu onoho konglomerátu pojmů, které u Jana tento důraz na klíčový význam Ježíšova kříže vyjadřují: hodina – oslavení – vyvýšení (J 12).

Pokud jde zvláště o vztah Martina Luthera k Janovi, můžeme se připojit k úsudku Waltera von Löwenich,[77] podle něhož Luther četl Jana ve dvojí perspektivě, jež jsou vlastně dva aspekty jedné: jako spis výrazně poskytující útěchu (*Trost*) a jako spis výrazně soustředěný ke Kristu a jeho významu, tedy teologicky soustředěný ke Kristu. Toto čtení rozhodně nejde janovské teologii proti srsti, jakkoli ještě nijak plasticky nezvýrazňuje její profil.

Literatura

Brinkmann, Henning, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen: Niemeyer, 1980. Od prof. A. Molnára (2. vyd.).

Calvin, Jean, *Ioannis Calvini In Novum Testamentum commentarii III. In Evangelium Ioannis* (ed. August Tholuck), Berlin: Eichler, 1833.

[76] J. Calvin, *In Evangelium Ioannis*, 34.

[77] W. von Löwenich, *Luther und das Johanneische Christentum*, München: Chr. Kaiser, 1935.

Ebeling, Gerhard, *Evangelische Evangelienauslegung: eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962 (1. vyd.).

Ellwein, Eduard, *Summus Evangelista: Die Botschaft des Johannesevangeliums in der Auslegung Luthers*, München: Kaiser, 1960.

Farmer, Craig Steven, *The Gospel of John in the Sixteenth Century: The Johannine Exegesis of Wolfgang Musculus*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1997.

Hus, Jan, *O církvi* (přel. František Mrázek Dobiáš, Amedeo Molnár), Praha: Československá akademie věd, 1965. Památky staré literatury české 29.

Hus, Jan, *Postilla: vyloženie svatých čtení nedělních* (ed. Josef Bohuslav Jeschke), Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1952. Spisy KEBF A 20.

Kealy, Sean P., *John's Gospel: A History of Biblical Interpretation*, Lewinston, Queenston, Lampeter: Mellen Biblical Press, 2002. 2 svazky, průběžná paginace.

Krey, Philip D. W., Smith, Lesley Janette (eds.), *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*, Leiden: Brill, 2000.

von Löwenich, Walther, *Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologs*, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1960. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse: Sitzungsberichte 8. Vorgetragen am 8. Juli 1960.

von Löwenich, Walther, *Luther und das Johanneische Christentum*, München: Chr. Kaiser, 1935. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 4.

Luther, Martin, *D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung. 4. Teil, Das Johannes Evangelium mit Ausnahme der Passionstexte*, Ed. Erwin Mülhaupt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954 (2. vyd.).

Luther, Martin, *Sermons on the Gospel of St. John, Ch. 1–4* (ed. Jaroslav Pelikan), St. Luis: Concordia Publishing House, 1957. Luther's Works 22.

Luther, Martin, *Sermons on the Gospel of St. John, Ch. 14–16* (ed. Jaroslav Pelikan), St. Luis: Concordia Publishing House, 1961. Luther's Works 24.

Munzer, Edgar, *Solovyev: Prophet of Russian-Western Unity*, London: Hollis & Carter, 1956 (1. vyd.).

Noetzel, Heinz, *Christus und Dionysos: Bemerkungen zur religionsgeschichtlichen Hintergrund von Joh. 2,1–11*, Berlin: EVA, 1960. Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft.

O'Rourke Boyle, Marjorie, Sermo: Reopening the Conversation on Translating Jn 1,1, in: *Vigiliae Christianae*, 1977, roč. 31, č. 3, 161–168.

Roskovec, Jan, John's Transformation of Mark and Paul, in: Hodossy-Takacs, Elod, Koffeman, Leo J. (eds.): *Wichtige Wendepunkte: Verändernde und sich ändernde Traditionen in Zeiten des Umbruchs/Pivotal Turns: Transforming Traditions in Times of Transition*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014. Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 98, 69–82.

Říčan, Rudolf. (ed.), *Čtyři vyznání. Vyznání augsburské, bratrské, helvetské a české, se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými*, Praha: KEBF, 1951. Spisy KEBF A.

Smalley, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford: Blackwell, 1983.

Wengert, Timothy J., *Philip Melanchthon's Annotationes in Johannem in Relation to Its Predecessors and Contemporaries*, Geneve: Librairie Droz, 1987.

Wernisch, Martin (ed.), *Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese*, Praha: Kalich, 2006 (1. vyd.).

Wood, A. Skevington, Nicolas of Lyra, in: *Evangelical Quaterly*, 1961, 196–206.