

IZ 7,14 VE VÝKLADU MAGISTRŮ ONDŘEJE A RICHARDA ZE SV. VIKTORA¹

Radomír Bužek

THE IS 7,14 IN COMMENTARIES OF MASTERS ANDREW AND RICHARD OF ST. VICTOR: The article deals with two significant masters of the St. Victor's school in Paris in the XIIth century, Andrew and Richard, and with the question of how they understood the exegesis of prophecy in Is 7,14. At the beginning, the article introduces its readers to the problems concerning the biographical data of both masters and their treatises, where they discussed the question, and presents partially their relative chronology. Then the article focuses on the character of these treatises, where the tension between both masters is well exposed. The tension is illustrated also in the analysis of Andrew's commentary to Is 7,14 and in the analysis of Richard's answer to his commentary, especially in Richard's exposition of the hebrew word *'alma*. In conclusion, the article illustrates the contribution of these masters to contemporary theological discussion in the field of biblical exegesis. Although the attitudes and the statements of both masters are different, they aren't contradictory and they are situated within the frame of legitimate theological pluralism.

1. Úvod

„*Propter hoc dabit dominus ipse vobis signum ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitis nomen eius Emmanuhel.*“² Již od počátků křesťanství existuje mezi židy a křesťany silná polemika ohledně výkladu tohoto prorockého slova. Křesťané v něm na základě události Ježíše z Nazareta již od nepaměti spatřovali předpověď narození Mesiáše z panenské matky a v tomto duchu je také vykládali. Pomineme-li autora Matoušova evangelia, který v Ježíšově narození vidí naplnění tohoto zaslíbení, byl ve starověku nejznámějším zastáncem tohoto výkladu Jeroným. Jeho autorita způsobila, že se ještě ve středověku jednalo o výklad velmi rozšířený a že si exegeté často vypůjčovali jeho argumentaci.

¹ Studie vznikla v rámci projektu CMTF_2012_010 „Škola u Svatého Viktora v Paříži a její dva přední učitelé ve XII. století Richard a Ondřej“ uděleného ve studentské grantové soutěži Grantovou radou Univerzity Palackého v Olomouci.

² Iz 7,14. *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

Když na počátku XII. stol. vznikla škola u opatství Sv. Viktora v Paříži, stala se brzy vyhledávaným intelektuálním centrem díky svým uznávaným učitelům, ať už díky samotnému jejímu zakladateli Vilémovi ze Champeaux nebo o něco později díky Hugonovi ze Sv. Viktora. Podle tohoto magistra se v přístupu ke studiu biblického textu mělo začínat doslovným výkladem, který se právě od XII. stol. stával stále oblíbenějším. Byl to on, kdo razil při doslovném výkladu pravidlo: „Uč se všemu, později uvidíš, že nic z toho není zbytečné.“³ Hugonovým odkazem byl značně ovlivněn další magistr svatoviktorské školy, Ondřej. Ten se ve své exegetické práci věnoval výhradně doslovnému výkladu některých starozákonních knih, mezi nimi také knize proroka Izaiáše. Jeho výklad Iz 7,14 opět oživil výše zmíněnou polemiku, tentokrát však pouze uvnitř samotného křesťanství. Jeho současník a magistr téže školy, Richard, byl Ondřejovými závěry znepokojen a v odpověď na ně sepsal pojednání *De Emmanuele*, kde se snažil potvrdit christologickou a mariologickou výpovědní hodnotu Izaiášova prorocství.

Ačkoli by si důkladná analýza spisů a závěrů těchto dvou středověkých teologů k otázce Iz 7,14 žádala daleko více prostoru, než se nabízí v článku, představíme si na následujících stránkách alespoň stručný náhled na jejich diskuzi. Naším cílem bude ukázat Ondřejův komentář k tomuto verši a zhodnotit jeho stanovisko a závěry, které z něj plynou, a zkonfrontovat je s příspěvkem Richardovým. Jestliže se v teologické literatuře obvykle hovoří o sporu mezi nimi a jejich názory, podíváme se, jaké povahy byl tento spor, v čem se oba teologové shodovali a v čem se rozcházel. Protože se jedná o autory u nás nepříliš známé, představíme si na úvod v krátkosti některé jejich důležité životopisné údaje a také oba spisy, ve kterých se k Iz 7,14 vyjadřují.

2. Ondřej a Richard ze Sv. Viktora

Jestliže ani v případě velmi slavných osobností, které žily ve středověku, nemůžeme poskytnout do detailu přesné informace zachycující jejich život a působení, není divu, že v případě méně známějších osobností je takových zpráv ještě méně, nebo chybí úplně. Snažíme-li se načrtnout životopis Ondřeje a Richarda ze Svatého Viktora, narážíme bohužel na velkou část nezjistitelných anebo přinejmenším pochybných a nesnadno doložitel-

³ Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon*, VI, 3 (ed. Fontes Christiani, Band 27, Freiburg: Herder, 1997, 364). V této kapitole se obsáhle zabývá doslovným výkladem Písma a tím, co k němu náleží.

ných informací. Dochovalo se jen velmi málo jistých a věrohodných pramenů z doby jejich života i pozdějších biografických dokumentů.⁴

K autorovi spisu *Explanatio super Ysaïam*, kterého známe pod jménem Ondřej ze Sv. Viktora, nelze do r. 1149 poskytnout žádné přesné biografické informace. Datum jeho narození je neznámé. Někteří badatelé se domnívají, že by je bylo možno určit na období mezi lety 1105–1115. Jeho ostrovní původ je většinou přijímán jako jistý, ačkoli o něm neexistují výslovné doklady. Mezi lety 1149–1155 byl opatem v anglickém opatství Sv. Jakuba, jehož mateřským opatstvím byl Sv. Viktor v Paříži. Jestliže odtud Ondřej odešel už jako magistr, předpokládá se, že do něj vstoupil na konci 30. či na počátku 40. let XII. století. Proto se také uvažuje o možnosti, že byl přímým žákem Hugona ze Sv. Viktora (†1141). Po svém prvním období v úřadě opata se opět vrátil do Paříže, kde pobyl jen několik let, protože už v období mezi léty 1161–1163 byl do Wigmore vyslán podruhé, aby tam opět zastával úřad opata. V něm zůstal až do své smrti, kterou kronika wigorského opatství datuje na 19. října 1175. V určení relativní chronologie Ondřejových spisů jsou velice cenná zejména vnitřní kritéria, tedy odkazy na jeho vlastní spisy a na díla jeho současníků. S největší pravděpodobností byl sled jeho komentářů ke starozákonním spisům takový: nejprve se věnoval historickým knihám (Heptateuch, Královské, Letopisy) a po nich knihám prorockým (Iz, Jr, Ez, malí proroci) a zároveň mudroslovným (Př, Kaz). Přesné pořadí, v jakém po sobě jednotlivé komentáře následovaly, není snadné určit. Komentář k Izaiášovi spadá podle všech indicií do druhého období Ondřejovy tvorby, tj. po návratu z Wigmore na kontinent, a *terminus a quo* jeho redakce bývá datován na rok 1154/1155.⁵

I v případě Richardova životopisu se musíme omezit na minimum jistých informací. Jeho nejstarším zdrojem je pátá kniha díla *Annales* svatoviktorského historika Jana z Toulouse ze XVII. století.⁶ Ten uvádí, že Richard pocházel ze Skotska. Na základě dopisu, který Richard adresoval spolu s opatem Ervisiem Robertovi z Melunu ohledně kauzy Tomáše Becketa, se však nabízí také možnost jeho původu z Anglie.⁷ V porovnání s Ondřejem si můžeme být jeho ostrovním původem jisti, byť ho nedokážeme zcela přesně vymezit. Stejně je tomu i s datem narození. Lze se jen domnívat, že

⁴ Velmi podrobnou analýzu těchto textů je možno nalézt v Rainer Berndt, *André de Saint-Victor (†1175). Exégète et théologien*, Turnhout: Brepols, 1991, 18–49.

⁵ Srov. Berndt, *André de Saint-Victor (†1175)*, 82–88.

⁶ Ve 196. svazku *Patrologia latina* je otištěn Richardův životopis z díla *Antiquitatum ejusdem Ecclesiae* Jana z Toulouse.

⁷ Srov. *PL* 196, 1225.

se narodil na počátku XII. století, ale explicitní zmínku o tom nikde nena-
lezneme. Jeho vstup do svatoviktorského opatství datuje Jan z Toulouse na
dobu, kdy byl opatem Gilduin (tj. 1114–1155). Pokud je pravdivá informace,
že byl žákem Hugonovým, musel vstoupit do opatství podobně jako Ondřej
ještě před jeho smrtí. Proto někteří stanovují jeho vstup na rozmezí mezi
lety 1120–1140.⁸ Většina badatelů se však přiklání k názoru, že Richard
neznal Hugona osobně a že vstoupil do kláštera nejspíš až v druhé polovině
40. let.⁹ Prvním jistým datem v jeho životě je rok 1159, kdy jakožto pod-
převor opatství podepsal spolu s převorem Nanterem a opatem Achardem
dohodu mezi opatstvím a Frederikem, pánem z Palaiseau, ohledně placení
desátků. Když 12. června 1162 zemřel Nanterus, nastoupil Richard na jeho
místo převora. Tím zůstal až do své smrti, kterou nekrolog opatství datuje na
10. března 1173. Jeho dílo je dosti rozsáhlé a obvykle se dělí do čtyř skupin:
spisy exegetické, (systematicko)teologické, spisy spirituálního charakteru
a příležitostná kázání a dopisy.¹⁰ Pojednání *De Emmanuele* se dříve řadilo
mezi spisy exegetické, dnes se obvykle řadí mezi (systematicko)teologické:
zabývá se sice otázkami výkladu Izaiášova proroctví, ale jejich motivem
a vyústěním je hledisko věroučné. Přijmeme-li výše uvedený názor ohledně
datace redakce Ondřejova *Super Ysaïam*, vyplyne z toho *terminus a quo*
sepsání Richardova *De Emmanuele* mezi lety 1155–1160.

3. Dva pohledy na exezezi: *Super Ysaïam* versus *De Emmanuele*

Potíže s jednoznačným zařazením Richardova *De Emmanuele* do jednoho
typu spisů dává tušit hlubší problematiku sporné otázky ohledně výkladu
Iz 7,14 u těchto dvou autorů. Proto ještě před samotnou analýzou konkrétně-

⁸ Srov. Maria D. Melone, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 2001, 15; Rainer Berndt, „The School of St. Victor in Paris“, in: Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume I. Part 2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 475.

⁹ Už C. Ottaviano tvrdí, že z Richardových spisů není evidentní dokonalá znalost Hugonova systému, kterou by získal přímým kontaktem. Srov. Carmelo Ottaviano, *Riccardo di S. Vittore, la vita, le opere, il pensiero*, Roma 1933, Memorie della R. Accademia nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie VI, vol. 4, fasc. 5, 414–415. Ještě pozdější vstup (okolo r. 1150) navrhuje Dale M. Coulter, *Per visibilia ad invisibilia. Theological methode in Richard of St. Victor (d. 1173)*, Turnhout: Brepols, 2006, 21.

¹⁰ Srov. Jean Châtillon, „Richard de Saint-Victor“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire. Tome 13*, Paris: Beauchesne, 1988, 598–627. Je však nutno podotknout, že rozdělení jednotlivých spisů do výše uvedených skupin je mnohdy úkol velmi nesnadný kvůli obtížně stanovitelnému kritériu, na jehož základě by to bylo možno učinit. K této problematice viz Lenka Karfíková, „Richard, ‚Kniha o vtěleném Slově‘ a svatoviktorská hermeneutika“, in: Richard ze Svatého Viktora, *Kniha o vtěleném Slově*, Praha: OIKOYMENH, 2000, 14–16.

ního verše bude užitečné pojednat v krátkosti o druhu a charakteristice spisů, v nichž se tyto výklady nacházejí.

Povaha Ondřejova příspěvku ke knize proroka Izaiáše je patrná již od první věty, která začíná slovy „In explanando Ysaïam...”¹¹ I na několika dalších místech se můžeme dočíst, že autor pojímá svůj komentář jako *explanatio*. Tento pojem, kterým hojně označoval svá exegetická díla Jeroným, byl ve středověku velmi rozšířený. Ve XII. století, kdy vzkvétal literární žánr komentáře, se vyskytovaly četné snahy o definici tohoto druhu exegetického komentáře a o jeho vymezení oproti ostatním druhům. Ondřej sice ve svém díle tyto teoretické předpoklady netematizuje, je však patrné, že je v tomto ohledu žákem Hugonovým.¹² Vychází totiž z jeho pojetí *expositio*, jak se zachoval ve spisu *Didascalicon*,¹³ ačkoli se ne vždy striktně drží Hugonem navržené souslednosti částí výkladu *littera-sensus-sententia*.¹⁴ Ondřejův významný přínos středověké exegezi spočíval ve dvou snahách jeho práce: předně na základě dochovaných a dostupných pramenů usiloval o opravu textu Vulgáty a tím zároveň poukazyval na problematiku vztahu mezi originálním textem Písma a jeho překladem.¹⁵ Jeho největší zásluhy se nacházejí na poli textové kritiky, kterou pěstoval ve dvou krocích: nejdříve zkoumal rozličné dochované textové varianty, které získával srovnáváním textů církevních otců, rukopisů s Jeronýmovým překladem a informací ze židovských tradic,¹⁶ a na základě tohoto srovnání vybíral nejvhodnější výrazy a předkládal opravenou verzi biblického textu, která se mu zdála nejadekvátnější. Motto Ondřejova zaměření v hledání doslovného výkladu textu bychom mohli shrnout slovy „výklad prostřednictvím překladu“. Tento text je typickým pro svatoviktorskou tradici a nachází své kořeny i v židovské narativní tradici. Vykládat text znamená převyprávět

¹¹ Srov. *In Is.*, Prologus (f. 50r). Ondřejův text budeme citovat na základě rukopisu Paris, *Bibliothèque Mazarine*, 175, f. 50r–92v.

¹² Srov. Berndt, *André de Saint-Victor (†1175)*, 177–182.

¹³ Srov. Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon*, III, 8.

¹⁴ Srov. Berndt, *André de Saint-Victor (†1175)*, 252. To je patrné i při výkladu verše Iz 7,14.

¹⁵ Srov. Berndt, „The School of St. Victor in Paris“, 480–482.

¹⁶ Ondřejova práce byla silně ovlivněna židovskými exegetickými metodami. Mezi jeho prameny patřily např. komentáře Rašiho, Rašbama, Abrahama Ibn Ezry, Josefa ben Simeona Kary a dalších, hagadická díla Midraš Rabba, Midraš Tehilim či Pirkej rabi Eliezer. V celém jeho díle se nachází 248 míst, na nichž se výslovně odvolává na židovské prameny prostřednictvím výrazů *Hebrei tradunt/aiunt* případně *Hebreus (meus) dicit*. Je však třeba také říct, že ne všechno má Ondřej z první ruky a že množství informací přejímá ze starší křesťanské literatury, např. z Jeronýma či pseudo-Jeronýma. Srov. Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris: Cerf, 2007, 296–297.

jej a vysvětlovat jeho nejasné výrazy prostřednictvím jiných, které by text učinily srozumitelnějším a jeho smysl zjevnějším.¹⁷

Richard naproti tomu zálibu v historickém výkladu Písma nezískal, mezi jeho spisy převažuje alegorická exegeze prorockých a mudroslovných knih Starého zákona.¹⁸ Jeho stěžejním dílem zabývajícím se teoreticko-praktickými otázkami hermeneutiky biblického výkladu je *Liber exceptionum*, v němž předkládá klasické dělení výkladu *historia-allegoria-tropologia*.¹⁹ V něm také můžeme nalézt východiska jeho pojednání *De Emmanuele*. Jak už bylo výše řečeno, jednoznačné zařazení tohoto díla do jedné skupiny spisů je značně diskutabilní. Jeho velká část je věnována výkladu Izaiášova proctví, ale na jeho pozadí se odkrývá mnohem subtilnější otázka ohledně biblické hermeneutiky, christologie a mariologie. Z toho důvodu mu dnes badateli není připisována povaha exegetického komentáře.²⁰ Richard v něm předkládá své přesvědčení, že nejasné a nesnadno srozumitelné pasáže z Písma svatého nejsou vysvětlitelné jen na základě textové kritiky a doslovného výkladu posvátného textu. Jako žák a pokračovatel svatoviktorské tradice výkladu sice uznává jeho potřebnost a nutnost, zároveň však poukazuje na skutečnost, že doslovný výklad má sloužit vyššímu cíli, jímž je *mystica intelligentia*.²¹ Richardovým záměrem proto není ani tak předložit *expositio littere*, byť se mu zcela nevyhne, jako spíše utvrdit a posilnit křesťanskou víru, o níž se domnívá, že by nemusela být z Ondřejova výkladu zjevná. Rozdíl mezi pozicemi obou magistrů vystihuje velmi názorně J. W. M. van Zwieten na rozdíl mezi *lectio historica* (zkoumání doslovného smyslu) a *sensus historicus* (sám smysl). Ondřejovy snahy se omezují na *lectio historica*,

¹⁷ Srov. Berndt, *André de Saint-Victor* (†1175), 263.

¹⁸ Srov. Berndt, „The School of St. Victor in Paris“, 476.

¹⁹ Srov. Richard de Saint Victor, *Liber exceptionum* II/II, 3 (ed. Châtillon). Jedná se o jedno z raných Richardových děl, které bývá datováno mezi leta 1153–1160. Je možné, že vzniklo téměř současně s pojednáním *De Emmanuele*, pravděpodobněji je však starší. Má povahu zápisků k přednáškám či z přednášek a původně bylo připisováno Hugonovi (pod jeho jménem figuruje v *PL* 177). Srov. Jean Châtillon, „Le Liber exceptionum et les Allegoriae in Vetus et Novum Testamentum de Richard de Saint Victor“, in: Richard de Saint Victor, *Liber exceptionum: Texte critique avec introduction, notes et tables*, Paris: Vrin, 1958, 13–95.

²⁰ Příkladný posun v pojmání tohoto pojednání napříč XX. stol. můžeme ilustrovat na následujících dvou autorech: zatímco C. Ottaviano mu v r. 1933 připisuje povahu exegeticko-parenetickou (srov. Ottaviano, *Riccardo di S. Vittore, la vita, le opere, il pensiero*, s. 423–424), J. Châtillon ho v 80. letech řadí mezi spisy teologické (srov. Châtillon, „Richard de Saint-Victor“, 608–609).

²¹ Srov. Berndt, „The School of St. Victor in Paris“, 478–479.

kteří se Richardovi zdají být nedostatečné, protože *sensus historicus* Iz 7,14 je podle něj christologický a mariologický.²²

4. Iz 7,14 podle Ondřeje ze Sv. Viktora

Ondřejův komentář k Iz 7,14 lze pro větší přehlednost rozdělit do čtyř částí. V první z nich představuje čtenáři základní výpovědi křesťanské exegeze k této pasáži, v nichž konstatuje, že se jedná o christologické a mariologické proctví, které vypovídá o početí a narození Spasitele a o neporušenosti a panenství jeho Matky. Sám navíc dodává, že se při výkladu této pasáže patří²³ tyto skutečnosti uvést.

Ve druhé části předkládá rozsáhlou židovsko-křesťanskou diskuzi, která se v průběhu dějin exegeze k tomuto úryvku vytvořila. Hlavní problematika se podle něj koncentruje ve dvou otázkách: co znamená hebrejský výraz *'alma* a v čem spočívá Hospodinem zaslíbené znamení? Ondřej nejdříve předkládá velmi dobře známou námitku ze strany židovské exegeze ohledně překladu výrazu *'alma*, který v hebrejštině neoznačuje pannu, nýbrž mladou dívku. Na to navazuje námitkou ze strany křesťanské exegeze: připustili se totiž, že se tímto výrazem myslí mladá dívka, jak by tato zcela běžná skutečnost, že počne a porodí mladá dívka, mohla být znamením budoucí záchraně? Ondřej odpovídá, že podle židovských exegetů spočívá znamení v souslednosti dvou událostí: početí syna, které je uskutečněno po prvním styku mladé dívky s mužem, a jeho následné pojmenování jménem Emanuel, jímž ho nazve jeho matka nebo lid. Na to Ondřej navazuje další námitkou z židovské strany, která se týká chronologického vztahu „ohlášení znamení o záchraně – uskutečnění znamení – záchrana“. Židé poukazují na nedostatek křesťanské exegeze, která podle nich vytrhává Iz 7,14 z kontextu 7. a 8. kapitoly, a vytýkají křesťanským exegetům, že postponují uskutečnění znamení o záchraně až za samotné uskutečnění záchraně, kterou mělo znamení předznamenávat.

Poté, co Ondřej předložil tyto hlavní námityky jedné i druhé strany, vyjadřuje k nim ve třetí části komentáře své vlastní krátké, zato však výstižné

²² Srov. J.W.M. van Zwieten, „Jewish Exegesis Within Christian Bounds. Richard of St. Victor's *De Emanuele* and Victorine Hermeneutics“, *Bijdragen* 48, č. 3 (1987), 327–335.

²³ Doslova uvádí „je spravedlivé“. *In Is.*, 7,14 (f. 59r). Srov. PL 196, 601A. Z celého Ondřejova komentářského díla se v tištěné podobě vydala ve 196. svazku edice *Patrologia Latina* pouze ta část jeho výkladu Izaiáše, kterou citoval Richard ze Sv. Viktora na počátku *De Emmanuele*. Nese název „*Objectiones magistri Andreae*“ a jejím obsahem je výklad Iz 7,14–16. Jelikož se nová a kritická edice Ondřejova komentáře teprve připravuje, budeme zde pro snadnější dohledání textu odkazovat čtenáře také na příslušná místa v *Patrologia Latina*.

stanovisko. Podle jeho názoru je naprosto zbytečné odpovídat na námitky židů. Jedním z důvodů, které uvádí, je ten, že se o to snažili už jiní před ním. Co si o těchto jejich snahách myslí, vyjadřuje poměrně ironicky: „ať sami ti, kteří (na ně) odpovídali, posoudí, zda byly jejich odpovědi dostačující.“²⁴ Ondřej si to očividně nemyslí, protože námitky přetrvávají až do jeho doby. Domnívá se, že se na ně ani odpovědět nedá a nazývá tuto situaci *anceps certamen*, tedy spor, který nelze rozhodnout. Důvodem nerozhodnosti jsou podle něj tzv. *impares vires* – nerovné síly. Ondřej dále nerozvádí, co tímto výrazem myslí, ale jejich interpretace je nabíledni. Naráží na pojetí dvou od sebe navzájem odlišných přístupů k Písmu, křesťanský a židovský, které se spolu nemohou srovnávat v žádném souboji, protože je každý vybaven jinou hermeneutickou „výzbrojí“. Jestliže křesťané spatřují v Iz 7,14 prorockou zvěst o Ježíši Kristu a jeho blahoslavené Matce, pak je to sice legitimní, ale zdaleka ne jediný možný výklad. A jestliže tuto prorockou zvěst židé v daném textu nespátřují, pak je to sice legitimní, ale také ne jediný možný výklad. Ondřej si je vědom, že základna křesťanské četby Izaiášova proroctví je pro židovskou exegezi naprosto nepřijatelná. On sám se nehodlá vyjadřovat k tomu, který z uvedených přístupů je jediný správný.

Ve čtvrté, poslední části komentáře Iz 7,14 Ondřej připomíná, že si na začátku svého spisu vytkl za cíl vyložit *sensus litteralis* knihy proroka Izaiáše.²⁵ Proto se snaží odhlédnout od stanovisek jedněch i druhých exegetů a dostát svému původnímu záměru. Ve svém výkladu především zdůrazňuje, že sám Hospodin dá znamení podle svého rozhodnutí, a nikoli podle lidských představ. Až toto znamení lidé spatří, bude jim označovat vysvobození od strachu před efrajimským králem Pekachem a aramejským králem Resínem, kteří ohrožují Judsko a kvůli nimž Hospodin nabízí svou pomoc. Zajímavou skutečností je, že se Ondřej zcela vyhýbá otázce, zda žena, která má počít a porodit syna, má být pannou, či nikoli. K jejímu označení používá všech termínů, kterými byla označována – ať křesťanské a Septuagintou ovlivněné *virgo*, tak židovským výkladem preferované *iuvencula*, případně *abscondita*. Všechny tři výrazy klade vedle sebe a neřeší, který z nich je ten správný. Znaméním budoucího osvobození jsou početí a porod. Synovo jméno Emanuel, které dostane buď od lidu, či samotné matky, vysvětluje jako prorocké ujištění o skutečnosti, že Hospodin bude nápomocen svému lidu a že ho neopustí.

²⁴ *In Is.*, 7,14 (f. 59v). Srov. *PL* 196, 603D.

²⁵ Srov. *In Is.*, Prologus (f. 50r) a *In Is.*, 7,14 (f. 59v). Srov. *PL* 196, 604A.

Tento velmi stručně shrnutý Ondřejův výklad způsobil už v době jeho života rozruch, až takřka „rozkol“ uvnitř svatoviktorské školy. Dalo by se říct, že se vytvořily dva tábory: jedni povzbuzeni Ondřejovým textem spatřovali v něm ospravedlnění pro své judaizující tendence exegeze, druzí jím pohoršení stavěli se vůči němu a hlavně vůči skupině přílišných příznivců na odpor. To se dozvídáme z Richardova *De Emmanuele*: „Znalci se nad těmito (tj. Ondřejovými) názory pohoršují a lidé neznalí jsou z nich zmateni natolik, že až doposud existují mezi jeho žáky takoví, kteří se domnívají, že výše zmíněné proroctví nebylo řečeno o blahoslavené Marii, ale spíše o prorokyni.“²⁶ O Ondřejovi samotném se však nedá jednoznačně říct, že by svým dílem podporoval judaizující tendence exegeze vykládaného verše natolik, aby popíral jeho christologickou a mariologickou výpověď. Pokud tak činili jeho žáci, pak jistě z nepochopení Ondřejova záměru. On sám postupuje při komentování posvátného textu svým typem exegetické metody a zprostředkovává *sensus literalis* knihy proroka Izaiáše. Tím se ale nestaví proti jiným výkladům tohoto textu. Je si vědom, že nejen jeho metoda, ale jakákoli jiná je vždy jen částečným zpřístupněním posvátného textu, které si nikdy nemůže činit nárok na zcela vyčerpávající výklad.

5. Odpověď Richarda ze Sv. Viktora

Richard píše již v prologu svého *De Emmanuele*, že důvodem vzniku jeho spisu je právě Ondřejův komentář a pozice jeho žáků. Podle Richardova názoru se v Ondřejově výkladu nacházejí závěry, které neodpovídají přesně katolické věrouce. Vyjadřuje své pohoršení nad tím, že se na mnoha místech Ondřejova spisu setkává s vysvětlením židovské *sententia* (tj. nauky vyplývající z komentovaného textu), jako by právě ona byla tou pravdivou. Jako názorný příklad si bere právě výklad Iz 7,14. Richard Ondřejovi vytýká, že neodpovídá na námítky židovských exegetů vůči křesťanským pozicím, a tím, že je ponechává jako neřešitelné, jim jakoby dává za pravdu. Proto si klade za cíl čelit těmto námítkám namísto Ondřeje, aby zadostiučinil zbožné víře křesťanů a ukázal, jak se dané proroctví vztahuje k tajemství vtělení a víře v panenství Ježíšovy matky.

Protože je Richardův výklad několikanásobně delší a členitější než krátký příspěvek Ondřejův, poukážeme jen, jakým způsobem Richard řeší otázku, zda je v Izaiášově textu míněna panna, či mladá dívka, protože ta je jednou z těch, kterým se Ondřej ve svém výkladu nevěnuje, a tak podle Richarda nečiní zadost křesťanské četbě tohoto textu.

²⁶ Srov. *PL* 196, 601–602.

Zásadní text, který Richard věnuje významu hebrejského slova *'alma*, se nachází v VI. kapitole I. knihy.²⁷ Odvolává se na učení sv. Jeronýma, který ve svém komentáři k Iz 7,14 ukazuje, kde je v Hebrejské bibli užit tento výraz a porovnává jej s překlady v Septuagintě.²⁸ Jeronýmův závěr zní jasně: „*'Alma* neznamena pouze dívku, ale i pannu.“²⁹ Richard pokládá tento Jeronýmův závěr za naprosto dostačující. Nespokojí se však pouze s konstatováním, ale dovozuje ho svým vlastním vysvětlením.³⁰ Předkládá dva důkazy, oba lingvisticko-filologického charakteru, jak je mohl rozvinout na základě své znalosti trivia. Podle něj tento výraz jistě znamená dívku, ovšem takovou dívku, která je zároveň nutně pannou. Nejprve na příkladu Árona ilustruje, v jakém slova smyslu je to možné: řekneme-li o Áronovi, že je *pontifex*, pak tím neříkáme pouze to, že se jedná o kněze (*sacerdos*), ale zároveň i toto o něm vypovídáme. *Pontifex* je totiž nejvyšší kněz (*summus sacerdos, sacerdos sacerdotum*). Stejně tak *'alma* je sice mladá dívka (*iuvencula*), ale nejen to, význam tohoto výrazu je podle Richarda širší: je to mladá dívka, která byla rodiči tak pečlivě „hlídána/ukrývána“ (*abscondita*), že nemůže být pochyb o tom, že je zároveň pannou. Samy výrazy *iuvencula* a *abscondita* ho přivádějí k interpretaci, že biblický text hovoří o panně.³¹

Jeroným dále tvrdí, že v punštině, která vychází z hebrejštiny, znamená tentýž výraz pannu. Richard tedy argumentuje, že tento pojem je „v rámci samotné hebrejštiny“ víceznačný, čímž prokazuje, že nárok na jeho překlad ve smyslu „panna“ je nejen legitimní, ale v zásadě jediný možný. Původ víceznačnosti dovozuje ze samotného Božího záměru – Duch svatý je podle Richarda tím, kdo ukryl tuto pravdu do takto víceznačného slova.³² Jedině působením Ducha svatého lze tuto pravdu nahlédnout: kdo má Ducha (Ježíše Krista), který inspiroval posvátná Písma obojího zákona, může vidět spojitost mezi Izaiášovým proroctvím a výpovědí první kapitoly Matoušova evangelia, kterou v této souvislosti Richard taktéž cituje.³³ Židé pochopitelně nemohou nahlédnout plnost této skutečnosti, protože podle Richarda, odvolávajícího se na Iz 6,10, mají zacpané uši a zaslepené oči. Pokud by

²⁷ PL 196, 612B–613B.

²⁸ Část Jeronýmova komentáře je také součástí Richardova *De Emmanuele*. Pasáž pojednávající o výkladu Iz 7,14 je umístěna hned za Ondřejovým textem. Jeroným se odvolává na Ž 9, Gn 24 a 2Kr 4. Srov. PL 603D–606B.

²⁹ Srov. PL 196, 605B.

³⁰ Srov. Coulter, *Per visibilia ad invisibilia. Theological methode in Richard of St. Victor (d. 1173)*, 98.

³¹ Srov. tamtéž, 102.

³² Srov. PL 196, 613B.

³³ Srov. tamtéž, 612A a 612D.

křesťané chtěli zastávat jejich stanoviska, nutně by tím tvrdili, že buď prorok nemluvil v Duchu svatém, anebo že se evangelista naprosto pomýlil, což je oboje nepřijatelné. Jeden Duch, který inspiruje Písma, si nemůže protičeřit.

Richardův *sensus historicus* vychází z pohledu na celý komplex křesťanských dějin spásy, ze čtení Písem Staré i Nové smlouvy neodděleně od sebe, které se zakládá na inspirovanosti jedním Duchem. To mu umožňuje duchovní novočtení³⁴ Izaiášova proroctví ve světle události Ježíše Krista, které ho zároveň dovádí k potvrzení pravdy křesťanské víry v Mariino panenské početí a v narození Mesiáše při četbě Iz 7,14. Důsledkem opomíjení této vnitřní jednoty Písma jsou podle něj výklady, které mohou poškodit zbožnou víru věřících. Na rozdíl od Ondřeje, který si je vědom hranic jednotlivých exegetických metod, je však na druhou stranu také nutno říct, že Richard při své práci do jisté míry směřuje historickou a duchovní rovinu výpovědi textu.

6. Závěr

Z výše uvedeného stručného výkladu je patrné, že oba magistři svatoviktorské školy prokázali teologii nejen ve XII. století velkou službu. Tím, že jsou v přístupu k téže otázce odlišné jejich záměry, povahy spisů, v nichž se k ní vyjadřovali, metody, jakými postupovali, a závěry, poukázali na její komplexnost a nesnadnost vyčerpávajícího souhrnu. Na konkrétním příkladu Iz 7,14 je třeba vyzdvihnout Ondřejovy metodologické snahy v oblasti biblické exegeze, které razí cestu pozdější historicko-kritické metodě. Ondřej si je vědom, že existuje více exegetických metod a uznává limity každé z nich. Pokud si vybral za cíl ozřejmit svým žákům *sensus literalis* Izaiášovy knihy, pak se drží tohoto svého záměru a komentuje výlučně knihu proroka Izaiáše. Tomu odpovídá i jím zvolená metoda výkladu. Ondřej nezodpovídá otázky hermeneutického charakteru, o nichž ví, že překračují možnosti a kompetence jím zvoleného typu výkladu a že rozdělují židovské a křesťanské závěry. Uznává legitimitu a rovnocennost obou přístupů, což se projevuje i tím, že bez rozpaků užívá židovských exegetických zdrojů. Přestože v Iz 7,14 nenachází oporu pro christologicko-mariologické vývody, neodmítá proto nauku ohledně Mariina panenství a její neporušenosti ani ohledně vtělení osoby Syna, jak to s velkou pravděpodobností činili jeho „následovníci“, kteří zastávali extrémní a pro křesťanskou exegezi vskutku nepřijatelné pozice, do nichž může tento přístup upadnout.

³⁴ Srov. Papežská biblická komise, *Výklad Bible v církvi*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, 74–75.

I Richard uznává legitimitu židovského výkladu Písma, ale právě z výše zmíněných hermeneutických důvodů nepovažuje za vhodné, aby se k výkladu v křesťanském prostředí užívalo židovských pramenů. Z jeho pohledu se kvůli zaslepenosti ze strany židovských exegetů nemůže jednat o rovnocenné přístupy. Jeho velikým přínosem je důraz na jednotu a vzájemný soulad Písem Starého a Nového zákona, které podle něj musí křesťan s pomocí Ducha svatého nahlížet současně. Proto ve svém výkladu nezůstává pouze v prostředí Izaiášovy knihy, ale nutně se odvolává na evangelium, které souzní s výroky proroka a otevřeněji zjevuje pravdy víry v prorokově textu zavinité. Charakterem svého spisu navíc poukazuje na skutečnost, že jednota posvátných Písem zasahuje i do vzájemných vztahů jednotlivých teologických disciplín, v tomto případě do biblistiky a systematické teologie, a to tím způsobem, že ani ony nemohou koexistovat izolovaně, nezávisle na sobě, nýbrž ve vzájemném souladu svých výpovědí. Závěry exegeze podle něj mají přispívat k utvrzení nauky křesťanské víry.

Na exegetických snahách těchto autorů uprostřed XII. století je se všemi jejich pozitivními i negativními důsledky patrný široký rámec legitimního teologického pluralismu, který vyznačuje oblast, v němž se pohybuje zdravá biblická exegeze. Ačkoli jsou přínosy obou magistrů odlišné, nelze je vnímat jako protikladné, ale naopak jako vzájemně se doplňující a společně utvářející neuniformní katolicitu přístupu k Písmu. Tu je nutno na základě stále subtilnějšího vyjasňování hermeneutických a exegetických otázek, které ani v dnešní době neztrácejí na své aktuálnosti a naléhavosti, nadále vyjasňovat a zpřesňovat.