

TEOLOGICKÁ REFLEXE

2/2013

2013

- Radomír Bužek* *Iz 7,14 ve výkladu magistrů Ondřeje a Richarda ze sv. Viktora*
- Jiří Bukovský* *Soud v komunitě svatých: obraz světa v 1 Korintským 5*
- Maroš Nicák* *Fenomén konverzie a boj za zachovanie náboženskej identity v „Knihe Warda“*
- Lucie Mazalová* *„Quare examinemus nos ipsos, o clerici...“
O vývoji antikristovského tématu a rétoriky v Husově synodální kritice*
- Vít Machálek* *Částka těla Kristova víc než těla národního?*

Teologická REFLEXE

2

ROČNÍK XIX

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Univerzita Karlova v Praze – Evangelická teologická fakulta

Redakční rada: doc. Dalibor Antalík, Dr.; prof. Dr. Josef Dolista, Ph.D., Th.D.;

prof. Lenka Karfíková, Dr. Theol.; prof. ThDr. Jan Štefan;

doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.; doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D.;

doc. ThDr. Martin Wernisch

Odpovědný redaktor: Filip Čapek, Th.D.

Zástupce: Prof. ThDr. Pavel Filipi

Technická redakce: Blanka Košáková

Návrh obálky, graf. úprava: Daniel Trojan

Sazba: Petr Kadlec

Tisk: OFTIS Ústí nad Orlicí

Doporučená cena jednoho čísla: 79 Kč

Roční předplatné: 150 Kč, pro studenty teologie a seniory 100 Kč,

pro zahraničí 13 Euro (Evropa), 20 USD (ostatní)

Vychází dvakrát ročně po 112 stranách

Adresa redakce:

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

Telefon: 221 988 406 – redakce

221 988 601 – administrace

Fax: 221 988 215

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz – redakce

tr-adm@etf.cuni.cz – administrace

Informace a pokyny pro autory najdete na <http://web.etf.cuni.cz/TR-1.html>

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>

Toto číslo vychází s podporou Nadačního fondu Věry Třebické-Řivnáčové.

Upozornění pro předplatitele

Úhrady předplatného poukazujte na běžný účet číslo 51-1087550287/0100 u Komerční banky, Spálená 51, 110 00 Praha.

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

OBSAH

ČLÁNKY AUFsätze • ARTICLES

- Radomír Bužek* 117
**IZ 7,14 VE VÝKLADU MAGISTRŮ ONDŘEJE A RICHARDA
 ZE SV. VIKTORA**
 THE IS 7,14 IN COMMENTARIES OF MASTERS ANDREW AND RICHARD
 OF ST. VICTOR
- Jiří Bukovský* 129
**SOD V KOMUNITĚ SVATÝCH: OBRAZ SVĚTA
 V 1 KORINTSKÝM 5**
 JUDGEMENT IN THE COMMUNITY OF SAINTS ACCORDING TO 1 COR. 5
- Maroš Nicák* 147
**FENOMÉN KONVERZIE A BOJ ZA ZACHOVANIE
 NÁBOŽENSKÉJ IDENTITY V „KNIHE WARDĀ“**
 PHÄNOMEN EINER KONVERSION UND KAMPF UM BEWAHRUNG
 RELIGIÖSER IDENTITÄT IM BUCH WARDĀ
- Lucie Mazalová* 159
**„QUARE EXAMINEMUS NOS IPSOS, O CLERICI..“
 O VÝVOJI ANTIKRISTOVSKÉHO TÉMATU A RÉTORIKY
 V HUSOVĚ SYNODÁLNÍ KRITICE**
 ON THE DEVELOPMENT OF THE ANTICHRIST THEME AND RHETORIC
 IN HUS'S CRITICISM OF THE SYNOD
- Vít Machálek* 174
**ČÁSTKA TĚLA KRISTOVA VÍC NEŽ TĚLA NÁRODNÍHO?
 ČESKOBRASTRSKÁ CÍRKEV A TEOLOGIE V DOBĚ
 POVÁLEČNÉHO NACIONALISMU**
 A PART OF THE BODY OF CHRIST MORE THAN THE BODY
 OF A NATION?

THE CHURCH AND THEOLOGY OF CZECH BRETHERN IN THE TIME
OF THE POST-WAR NATIONALISM

Ondřej Macek 187

POHŘEB

DAS BEGRÄBNIS

Matouš Holeka 198

**RECEPCE PŘÍSTUPU K PÍSMU V DOKUMENTU BEM
S OHLEDEM NA PRINCIP SPOLEČNÉ VÍRY CÍRKVE
PO STALETÍ**

RECEPTION OF THE BEM APPROACH TO THE SCRIPTURE WITH
RESPECT TO THE PRINCIPLE OF COMMON FAITH OF THE CHURCH
THROUGH THE AGES

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

Petr Pokorný – Ulrich Heckel: *Úvod do Nového zákona.*

Přehled literatury a teologie

(Jiří Lukeš) 210

Simon Kuchlbauer: *Johann Amos Comenius' antisozinianische Schriften.*

Entwurf eines integrativen Konzepts von Aufklärung

(Martin Wernisch) 213

Pavel Černý et al. (ed.): *Alois Adlof, 150 let. Život, služba, odkaz*

(Pavel Filipi) 215

Pavel Hošek: *Kouzlo vyprávění. Proměňující moc příběhu a „křest
fantazie“ v pojetí C. S. Lewise*

(Pavel Roubík) 217

Rejstřík ročníku XIX (2013) 222

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Mgr. et Mgr. Jiří Bukovský, Štefánikova 389, 284 01 Kutná Hora,
jiri.bukovsky@gmail.com

Mgr. Radomír Bužek, Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity
Palackého, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc,
radomirbuzek@seznam.cz

Mgr. Matouš Holeka, Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy,
Černá 9, 115 55 Praha 1, matousholeka@hotmail.com

Mgr. Vít Machálek, Dr. Th.D., Filozofická fakulta Univerzity Pardubice,
Studentská 95, 532 10 Pardubice, Vit.Machalek@upce.cz

Mgr. Lucie Mazalová, Ph.D., Filozofická fakulta Masarykovy univerzity,
Arne Nováka 1, 602 00 Brno, 52260@mail.muni.cz

Mgr. Maroš Nicák, Geiststraße 9, 37073 Göttingen, SRN,
maros.nicak@gmail.com

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 poukazoval 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 záchranu? 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 záchranu, 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 blahosladené 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. Znamením 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, druhí 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.

SOUD V KOMUNITĚ SVATÝCH: OBRAZ SVĚTA V 1 KORINTSKÝM 5

Jiří Bukovský

JUDGEMENT IN THE COMMUNITY OF SAINTS ACCORDING TO 1 COR. 5: In 1 Cor. 5, apostle Paul writes that he wants the Corinthian Christians to come together in order to hand over a certain sinner to Satan. The present article tries to unveil the meaning of this strange formulation in the context of the graphical language of the entire chapter. This task presents an opportunity to look into the symbolic world of Pauline Christians. The exegesis of the passage reveals how deeply Paul's language, imagery, concepts, and reactions were rooted in the symbolic world of the Jewish Scriptures. The worldview in this chapter is dominated by court metaphor. This Corinthian gathering is construed as a court assembly passing judgment on a sinner. It is not, however, a court in the common sense. Rather, it presents a symbolic act of judgment which is thought of as an earthly parallel to the final judgment of God. The significance of the event lies in the symbolic level and not in the punishment of the sinner. However, the meaning of the act is more than just a mere disciplinary measure. It functions as a reminder of the community's worldview and self-understanding.

V páté kapitole prvního listu do Korintu svolává apoštol Pavel shromáždění, kde má být jistý hříšník „vydán Satanu“. Tato záhadná formulace spolu s bohatým symbolickým jazykem celé pasáže na jedné straně potvrzuje důležitost a smysluplnost, kterou tato událost měla pro její účastníky, na druhé straně moderním čtenářům smysl zastírá. Co se podle Pavla mělo s hříšníkem stát a jakou roli v tom mělo hrát korintské shromáždění? V tomto článku se pokusím zodpovědět tyto otázky nikoli se zaměřením na faktickou stránku události, ale na subjektivní porozumění účastníků. Jak totiž připomíná vlivný americký antropolog Clifford Geertz, člověk je „tvor chycený v síti významů, které si sám upředl.“¹ Jednání člověka lze proto pochopit jen ze spleti symbolů, v nichž žije. Pavlův obrat „vydat Satanu“ naznačuje, že pro účastníky shromáždění šlo „ve skutečnosti“ o něco víc než jen vyloučení jednoho člena. Tato pasáž tedy vybízí ke zkoumání symbolického světa

¹ Clifford Geertz, *Interpretace kultur*, Praha: SLON, 2000, s. 15.

prvních křesťanů a otevírá příležitost zahlédnout, jakým způsobem rozuměli světu a sami sobě. Následující řádky představují pokus rozplést symboliku této kapitoly a nahlédnout tak do symbolického světa, v němž apoštol Pavel žil a do něhož uváděl své korintské konvertity.

Uvedení do situace v korintském sboru

Panuje konsenzus, že pátá kapitola 1. Korintským tvoří celek, který se zabývá situací spojenou s jedním konkrétním hříchem ve společenství.² Pavel čin charakterizuje slovem *πορνεία*, který značí sexuální nemorálnost obecně,³ a upřesňuje, že jde o poměr s nevlastní matkou (*γυναϊκά τοῦ πατρὸς*).⁴ Použití slovesa *ἔχειν* naznačuje, že šlo minimálně o trvalý vztah, ne-li přímo manželství. Protože se Pavel zabývá pouze mužem, předpokládá se, že žena k církvi nepatřila. Jisté je, že poměr s nevlastní matkou odsuzovali jak Židé, tak pohané, což Korintským připomíná i sám Pavel.⁵ O činu se přitom podle Pavla všeobecně ví (*ἀκούεται*: proslychá se, kolují zvěsti), a přesto nedošel mezi Korintskými odsouzení. Ti namísto toho zůstávají nadutí (*πεφυσωμένοι*), což přináší otázku, jak je to možné.

První možností je, že by se nadutost (v. 2: *πεφυσωμένοι*) a chloubna (v. 6: *καύχημα*), kterou Pavel káral již v předchozí části listu,⁶ přímo pojila

² Dobře patrné je to zejména ze závěrečné citace Deuteronomia ve v. 13, která vyzývá k vyloučení hříšníka ze středu církve. Podobně i v. 9 uvádí za všechny hříšníky právě „smilníky“ a v. 12 mluví o soudu nad takovými hříšníky uvnitř církve, což je přesně to, co Pavel ve v. 3 říká, že udělal. Podrobněji k vymezení oddílu příslušné komentáře: Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987, s. 194–196; Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, s. 181–182; David E. Garland, *1 Corinthians*, Grand Rapids: Baker Book House, 2003, s. 155; Wolfgang Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther I*, Zürich, Neukirchen-Vluyn: Benzinger Verlag, Neukirchener Verlag, 1991, s. 368–369; Ben III. Witherington, *Conflict and Community in Corinth: a Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995, s. 151.

³ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 200; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 385; Garland, *1 Corinthians*, s. 156.

⁴ Obrat *γυναϊκά τοῦ πατρὸς* označuje nevlastní matky v protikladu k vlastní matce (*μήτηρ*) například v Lv 18,7–8 (LXX).

⁵ Trest smrti za poměr s nevlastní matkou stanoví Lv 20,11 (srov. Lv 18,8; Dt 23,1; 27,20). Potvrzují ho i učenci tanaitského období (Sanhedrin 7,5), kteří stanovují, jakým způsobem má kamenování probíhat (Sanhedrin 6). Podle římského práva byl trestem za krvesmilství *relegatio ad insulam* (vyhnanství na ostrov), jak uvádí Andrew D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth. A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1–6*, Leiden: Brill, 1993, s. 76–80. Odsouzení krvesmilství navíc představuje antropologickou konstantu a strach před ním dokládají prameny i pro antickou společnost (Clarke, *Secular and Christian Leadership*, s. 78–80).

⁶ K *πεφυσωμένοι* srov. 4,6.18 a ke *καύχημα* 1,29.31; 3,21; 4,7.

s činem samotným jako známkou vyšší a morálku přesahující duchovnosti. Proti této možnosti, kterou hájili někteří vykladači, však stojí řada vážných argumentů. V první řadě není jasné, jaké doložitelné učení by zde mohlo tento vliv mít.⁷ Navíc nic nenasvědčuje tomu, že by zde apoštol s nějakým učením bojoval. Vysvětluje a zdůvodňuje, jak naložit s hříšníkem, nikoli to, že jeho čin je hříchem. Výtku nadutosti navíc apoštol adresuje celému rozhádanému společenství, nikoli konkrétní skupině se specifickým učením. Pavel navíc tento kázeňský problém používá jako další argument v předchozí kritice chlouby a rozdělení v Korintu. Úvodní slůvko ὄλωσ („vskutku“, „a dokonce“) a skandalizující tón v poznámce, že jimi tolerovaný hřích dochází všeobecného odsouzení i mezi pohany, prozrazují rétorickou strategii zahanbit a demonstrovat nesmyslnost chlouby. Také odkaz na kolující zvěsti naznačuje, že jejich pověst byla pošpiněna a místo chlubení by se měli hanbit. Pavel předpokládá, že s hodnocením činu jako odsouzeníhodného smilstva budou souhlasit.

Sílí proto konsenzus, že důvody, proč hříšník zůstával členem společenství, je třeba hledat ve vlivu sociálně kulturního prostředí, z něhož korintští křesťané vzešli.⁸ Hřích mohli jednoduše chápat jako problém konkrétního člověka, nikoli společenství. Napříč listem Pavel bojuje s jejich tendencí

⁷ Mezi nejčastěji zmiňované patří gnóze či proto-gnóze (Walter Schmithals, *Gnosis in Korinth: eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956; Ulrich Wilckens, *Weisheit und Torheit*, Tübingen: Mohr, 1959). O její existenci v této době však chybí doklady. Thiselton hájil tezi o významu přílišného důrazu na realizovanou eschatologii (Anthony C. Thiselton, *Realized Eschatology at Corinth*, 1978, s. 107–118, in: Edward Adams – David G. Horrell, *Christianity at Corinth: the Quest for the Pauline Church*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2004), ale v pozdějším komentáři ji sám opustil (Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*). David Daube upozornil, že v rabínském judaismu byli konvertité považováni za nové stvoření vyvázané ze starých příbuzenských vazeb a argumentoval, že nový status konvertitů zakládal výsadu členů legitimně překročit stará incestní tabu (David Daube, „Pauline Contributions to a Pluralistic Culture. Re-Creation and Beyond“, in: *Jesus and Man's Hope*, ed. Donald G. Miller – Dikran Y. Hadid, Pittsburg: Pittsburg Theological Seminary, 1971). Tento složitý teologický argument nemůže než být nepravděpodobnou spekulací.

⁸ Teze, že problém chlouby, rozdělení a moudrosti lze vysvětlit na pozadí dobové rétoriky, převládá v současném anglosaském bádání (Duane Litfin, *St Paul's Theology of Proclamation. 1 Corinthians 1–4 and Greco-Roman Rhetoric*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994; Witherington, *Conflict and Community in Corinth*; Dale B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven, London: Yale University Press, 1995; Bruce Winter, *Philo and Paul among the Sophists: Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997). Tento pohled hájí většina moderních komentářů (Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 200; Garland, *1 Corinthians*, s. 156; Witherington, *Conflict and Community in Corinth*; oproti své dřívější pozici také Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*).

k individualismu a snaží se je přesvědčit, že jako církve mají fungovat jako jednotné tělo o mnoha údech. Řecko-římská religiozita navíc obvykle zbožnost a soukromý život člověka nijak pevně nespojovala. Jak ukázal Gerd Theissen, zahrnovalo korintské společenství lidi různých společenských vrstev.⁹ Kulturní zvyklosti i římské právo platné v Korintu přitom zapovídaly, aby osoby níže postavené žalovaly nebo kritizovaly osoby postavené výše – pány, rodiče, patrony.¹⁰ Strach z hněvu bohatého člověka, který financoval církve nebo poskytoval dům ke shromážděním, se mohl stát dostatečným důvodem k tiché toleranci hříchu.¹¹ Fakt, že Pavel hříšníka nikde nejmenuje, odvolává se na obecnou nutnost vyloučení a zdůrazňuje zaštitění božskou autoritou, rovněž naznačují, že šlo zřejmě o člověka s postavením v církvi i mimo ni.

Zármutek a soud

Ve v. 2 Pavel poprvé spojuje situaci v Korintu se starozákonními představami o soudu. Říká, že správnou reakcí na výskyt hříchu by mělo být místo nadutosti spíše truchlení (*πενθεῖν*), které by vedlo k odstranění hříšníka z jejich středu (*ἵνα ἄρθῃ ἐκ μέσου ὑμῶν*). Přestože se zde nejedná o přímou citaci obratu *ἐξῆραεις τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν*, jako je tomu ve v. 13, lze sotva pochybovat, že Pavel naráží na tutéž frázi z Deuteronomia, kde se tento obrat objevuje celkem desetkrát. Jedná se o ustálený obrat vyjadřující příkaz k exekuci člena pospolitosti, který se provinil činem zasluhujícím smrt.¹² Dvakrát se objevuje i v oddíle Dt 22,22–29, který se zabývá tresty za sexuální hříchy a na který navazuje v. 30 se zákazem poměru se „ženou otce“.¹³ U tohoto zákazu se příslušná fráze neobjevuje. Nicméně vzhledem k tomu, že se objevuje u předchozích obdobně závažných činů a Lv 20,11 explicitně nařizuje za poměr s nevlastní matkou trest smrti, lze chápat použití fráze o odstranění zla ze středu Izraele (srov. v. 13) i u tohoto druhu smilstva jako logickou interpretaci. Pavel přitom touto frází diskuzi

⁹ Gerd Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen: Mohr, 1979.

¹⁰ K tomu John K. Chow, *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992 a Clarke, *Secular and Christian Leadership*.

¹¹ Clarke, *Secular and Christian Leadership*, s. 73–88.

¹² Dt 13,6; 17,7.12; 19,13.9; 21,21; 22,21.22.24; 24,7. Fráze se kromě Deuteronomia jinde v Tóře neobjevuje. Ještě v Dt 21,9 se mluví o odstranění nevinně prolité krve z Izraele zabitím jalovice na místo neznámého vraha.

¹³ Verš 22,30 tvoří jakýsi šev mezi dvěma oddíly, což naznačuje i jeho nejednoznačné číslování jako 22,30 nebo 23,1. Lze jej tematicky přiřadit k předchozímu (Dt 22,13–29), ale po formální a jazykové stránce patří k následujícímu oddílu (Dt 23,1–26).

problému v 1K 5 nejen otvírá, ale i shrnuje. Zdá se, že celá kapitola představuje interpretaci a aplikaci tohoto obratu.

Jestliže se apoštol v dané situaci obrací k příslušné pasáži z Mojžíšova zákona, je nanejvýš relevantní položit si otázku, jaký trest Tóra pro obdobný případ uvádí. Narazíme přitom v zásadě na tři obraty, jejichž význam se, jak ukazuje Gören Forkman, z velké části kryje.¹⁴ Prvním je již zmíněná formulace „odstranit ze středu“ z knihy Deuteronomium, v níž se užívá slova בער, které Septuaginta překládá slovesem ἐξάiro εiv. Druhý představuje analogická fráze „vyhlazen/vyobcován z lidu“ z knihy Leviticus, kde se užívá hebrejského slovesa כרת, které Septuaginta důsledně překládá slovesem ἐξολεθρευ εiv. Obě fráze zřejmě nesly význam vyloučení z pospolitosti i trestu smrti ukamenováním. Za zmínku stojí, že ve v. 5 charakterizuje osud hříšníka slovem ὄλεθρος i Pavel. Třetím konceptem, který se s tímto hříchem pojí, je kletba (ררף; LXX: ἐπικατάρατος) vyslovaná nad hříšníky včetně těch, kdo „obcují se ženou svého otce“ (Dt 27,20). Použité sloveso ררף přitom opět zahrnuje i představu vyvržení ze společenství (Gn 3,13; 4,11) a smlouvy s Hospodinem.¹⁵ Důsledky tohoto prokletí pak zřejmě přibližuje Dt 28,15–69. Při nedodržování příkázání dopadnou na hřešící lid podrobně jmenované kletby (Dt 28,15: κατάραι; לוללךךךך): Izrael se stane prokletým (Dt 28,16.17.18.19: ררף) a následně jej postihnou nejrůznější pohromy, dokud „nebude vyhlazen“ (Dt 28,20: ἐξολεθρεύση) a „zničen“ (ἀπολέση).¹⁶

Toto starozákonní pozadí může pomoci porozumět podstatě truchlení či zármutku (πενθεiv), k němuž Pavel Korintské vyzývá.¹⁷ Neuvádí totiž předmět truchlení, ale spojkou vνα („aby byl odstraněn“) vyjadřuje, v co by

¹⁴ Gören Forkman, *The Limits of the Community. Expulsion from the religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism, and within Primitive Christianity*, Lund: CWK Gleerup, 1972.

¹⁵ Diskuzi tohoto významu se věnuje Forkman, *The Limits of the Community*, s. 24–25.

¹⁶ ἐξολεθρεύση: Dt 28,20.45.63; ἀπολέση: 28,24.51; ἐξαρθήσασθε: Dt 28,63. Analogická pasáž s důsledky nedodržování smlouvy v Lv 25,14–38 o prokletí a vyhlazení nemluví.

¹⁷ Sloveso πενθεiv označuje zármutek, truchlení, naříkání. Podle TDNT (VI, s. 40–43) se používá v biblické i mimobiblické řečtině především pro vnější vyjádřený zármutek. Tím se odlišuje od slovesa λυπεισθαι (substantivum λύπη), které označuje spíše psychologický stav (TDNT VI, s. 41). Typicky se vztahuje na truchlení nad mrtvým (v LXX např. Gn 23,2; 37,34; Jr 6,26; 16,7). V biblické tradici se πενθεiv často spojuje s dobou Božích soudů (např. Jr 14,2; Jl 1,9; Iz 33,9; tak i většina z deseti novozákonních výskytů: Jk 4,9; L 6,25; Mt 5,4; Zj 18,11.15.19). Konec truchlení naopak značí spásu (např. Iz 60,20; Jr 31,13; srov. Mt 5,24). Ve Starém zákoně truchlení často představuje obřadní projev pokání (viz níže). Vzhledem k těmto skutečnostem a použitému tvaru (akt. aor.) navrhuje Thiselton překlad „vstoupit do stavu truchlení“, „začít truchlit“ (Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 388).

měl zármutek vyústit. Pravděpodobně proto nepůjde o zármutek nad ztrátou bratra, jakkoli i tento význam je u Pavla jinak představitelný.¹⁸ Truchlení má být reakcí na situaci a odstranění hříšníka jejím pozitivním důsledkem. Lepším vysvětlení lze proto hledat v charakteristické starozákonní reakci na výskyt hříchu v Božím lidu, která je projevem pokání a má odvrátit Boží trest.¹⁹ Rosner uvádí v souvislosti s 1K 5 příklad Ezdráše, který poté, co uslyší zprávu o míšení Judejců s pohanskými národy, „vchází do Božího domu, nejí chleba a nepije vodu, neboť truchlí (LXX: ὄτι ἐπέθυε) nad zpronevěrou přesídlenců“ (Ezd 10,6). V modlitbě děkuje Bohu za jeho dosavadní shovívavost a vyjadřuje obavu, aby je všechny Bůh po zásluze „úplně nezničil, že by žádný nezůstal a nevyvázl“ (Ezd 9,14). Pokání, které má takový trest ohlašovaný Tórou (srov. Dt 28) odvrátit, se zde vyznačuje nejprve obřadním truchlením (πενθεῖν) a následnou nápravou, kdy jsou propuštěny všechny ženy cizinky. V 1K 5,2 lze truchlení rozumět analogicky.²⁰ Zralou reakcí na výskyt hříchu by mělo být zarmoucení a následná náprava v podobě odstranění hříšníka. Obřadní truchlení podle starozákonních modelů však bude lepší chápat vzhledem k οὐχὶ μᾶλλον jako jistou nadsázku, nikoli skutečný imperativ. Nicméně příslušný způsob myšlení zde lze pozorovat. Jak naznačuje 1K 11,30–32, nemusela být Pavlovi vzdálená ani představa Božího soudu, který by v opačném případě církvi hrozil.

Soudní shromáždění – Korintští, Pavel a Kristův duch

Ve v. 3–5 Pavel upřesňuje, jakou podobu by αἴρω εἶν/ ἐξαιρώ εἶν (v. 2 a 13) v kontextu korintského společenství mělo mít. Třetí verš začíná emfatickým ἐγὼ, které stojí v kontrastu s předchozím ὑμεῖς πεφουσιωμένοι ἐστέ. Pavel se jím důrazně přihlašuje ke správnému postoji zármutku a soudu nad hříšníkem. Říká, že „již vynesl rozsudek“ (ἤδη κέκρικα), a očekává, že nyní budou jednat Korintští ve stejném duchu a se stejnou rozhodností jako

¹⁸ Pavel sloveso používá již jen jednou v 2K 12,21, kde vyjadřuje obavu, aby až přijde, nemusel oplakávat (πενθήσω) ty, kteří neučinili pokání.

¹⁹ Izraelci, když slyší špatnou zprávu o Božím trestu, truchlí na znamení pokání (πενθεῖν: Ex 33,4; Nu 14,39). Jozue truchlí po zprávě o Akánově hříchu (Joz 7,6). David truchlí, když se dozvídá, že jeho syn za trest zemře (2S 12,16–17). Izraelští králové pokáním s obřadním smutkem odvrací Boží hněv (2Kr 22,19; 2Pa 34,27). Ninivštit takto reagují na ohlášený Boží soud a odvrací jej (Jon 3,5–9). V Novém zákoně se truchlení jako projev pokání objevuje v Jk 4,9 (TDNT VI, s. 42).

²⁰ V podobném duchu spojuje Pavel pokání a zármutek v 2K 2,1–11 a 2K 7,1–16, kde ale užívá sloveso λυπέω (resp. substantivum λύπη). Proti tomuto výkladu se staví Bultmann (TDNT VI, s. 42). Podle něj představuje zármutek jednoduše protiklad nadutosti a značí zahanbení nad výskytem hříchu. To ale nezohledňuje ani typické užití slova, ani jeho vztah k odstranění hříšníka. EDNT (III, s. 69) možnost truchlení jako výrazu pokání připouští.

on.²¹ Vzhledem k předchozí narážce na deuteronomistický zákoník je přitom namístě chápat apoštolovo *κέκρια* nikoli jako pouhé morální odsouzení, ale skutečný rozsudek „nad tím, kdo tento toto spáchal.“²² Svědčí pro to i fakt, že po Pavlově odsouzení má následovat citelná sankce, která poznamená sociální i osobní život dotčeného.

Ve v. 3 a 4 Pavel třikrát zdůrazňuje, že je mezi Korintskými přítomen. Z toho je patrné, že této skutečnosti příkládá zásadní důležitost a považuje za nezbytné, aby si tuto skutečnost uvědomovali i adresáti listu. Klíčová je proto otázka, proč by měla apoštoloва fyzická nepřítomnost vadit. Jako první možnost se nabízí, že Pavel předpokládá, že Korintští by byli nuceni jednat jinak, kdyby byl mezi nimi. Je-li vzdálen, je jeho vliv slabý a provedení jím preferovaného řešení nemůže prosadit. V podobném duchu by se dalo rozumět zmínce o apoštolově příchodu do Korintu.²³ V celé korintské korespondenci ostatně prosvítá krize apoštolovery autority. Druhou možností je, že Korintští si z nějakého důvodu netroufají vyloučení hříšníka provést. Potřebují proto ujištění, že toto důležité a nepříjemné rozhodnutí nevynášejí sami. To by bylo dobře pochopitelné, pokud by hříšníkem byl významný a bohatý člen církve, který se mohl snadno mstít a jehož by za normálních okolností Korintští ani neměli právo žalovat. Pavlovo ujišťování, že akt provádí zaštitění vyšší autoritou a spolu s mocí nejvyššího vládce (v. 4), naznačuje, že obavy z nedostatku pravomoci byly ve hře. Svou roli ale mohly mít oba momenty.

Od skutečnosti, že se Pavel snaží Korintské v prvé řadě přesvědčit, že je dostatečně přítomný na to, aby k aktu došlo, by se mělo odvíjet i chápání toho, jak si apoštol svou přítomnost τῷ πνεύματι představoval. Na jedné straně se zde stěží snaží rozpracovat nějakou jemu cizí dichotomii mezi *σῶμα* a *πνεῦμα*. Na druhou stranu nemůže jít ani o pouhé metaforické vyjádření běžné v antické korespondenci, které by znamenalo asi tolik jako „myslím na vás“ či „jsem v duchu s vámi“.²⁴ To by sotva neslo apoštolskou autoritu a stálo za trojí zopakování. Někteří proto navrhuji, že auto-

²¹ Srov. 4,16 (srov. 11,1; Fp 3,17; 1Te 1,6; 2Te 3,17).

²² Sloveso *κρίνειν* se běžně používá i mimo právní kontext: rozhodnout se (Tt 3,12), být pevně přesvědčený (1K 7,37), zhodnotit, usoudit (Sk 16,15). „Vynesl jsem rozsudek“ jako nejhodnější překlad *κέκρια* zde explicitně zdůrazňuje Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 392 a Garland, *1 Corinthians*, s. 165.

²³ 1K 4,19.21; 11,34; 2K 10,2; 13,2. 10.

²⁴ Proti Witherington, *Conflict and Community in Corinth*, s. 156; nejednoznačně Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther*, s. 373; Naopak Thiselton (*The First Epistle to the Corinthians*, s. 160–161) a Garland (*1 Corinthians*, s. 164–165) přebírají pozici Gordona Fee (*The First Epistle to the Corinthians*, s. 204–206).

ritu apoštola by mohl zpřítomňovat jeho dopis s vyjádřením jeho vůle.²⁵ Nicméně to, že Pavel mluví o přítomnosti ἐμοῦ πνεύμα a spojuje jej s přítomností Boží moci (δύναμις τοῦ κυρίου), svědčí pro ještě realističtější pojetí. Nejbližše proto bude Gordon Fee, podle něhož by se měla zmínka o Boží moci chápat jako odkaz na působení Božího Ducha, které by pro shromážděné křesťany prostředkovalo apoštolskou autoritu.²⁶ Připomíná, že věřící se prostřednictvím působení Božího Ducha stávají „jedním duchem s Pánem“ (1K 6,19) i „jedním tělem“ spolu navzájem (1K 12,4–13). Činnost Ducha se proto jakoby prolíná s činností věřícího, jak to lze pozorovat u modlitby v 1K 14,14–15, kde se sice modlí lidský duch, ale zároveň slovy, které dává Duch svatý. Právě toto dynamické působení Božího Ducha na shromážděných (3,16; kap. 12–14) proto mohlo být chápáno i jako prostředkování apoštolsko-prorocké služby Pavla.²⁷ Pro tento pohled svědčí především to, že Pavel uvádí ve v. 4 „svého ducha“ spolu s „mocí Páně“ jako partnera Korintských, kteří jsou přítomni τῷ σώματι.

Přiřazení obratu ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ na začátku v. 4 k následujícímu slovesu συνάγειν představuje tradiční, ale velmi diskutovanou exegetickou volbu. U Pavla totiž stojí tento přívlástek vždy až za rozvíjeným jménem a navíc by bylo zvláštní, že by sloveso συνάγειν bylo rozvíjeno dvakrát, a to podobným výrazem (σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ). Někteří proto hájili gramaticky nejschůdnější možnost, že obrat rozvíjí předchozí κατεργασάμενον.²⁸ Hříšník by se tedy činu dopustil s přesvědčením, že byl učiněn „ve jménu našeho Pána Ježíše“ nebo by jej tak alespoň hájil. Pavel v textu ale s žádnými teologickými motivy činu nepočítá, s falešným učením nebojuje a předpokládá shodné hodnocení skutku ze strany Korintských. Je také sotva představitelné, že by Pavel sám takovou frázi bez jakéhokoli komentáře použil. Hřešit nelze „ve jménu našeho Pána Ježíše“. Další možností by bylo obrat „ve jménu Pána Ježíše“ vztáhnout k předchozímu κέρικα a chápat jej jako zdůraz-

²⁵ Tak Witherington, *Conflict and Community in Corinth*, s. 157.

²⁶ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 204–206.

²⁷ Podobným způsobem podle Jamese Dunna prostředkuje Boží duch přítomný v komunitě také autoritu, službu a charakter vzkříšeného Ježíše Krista. Působení Božího Ducha charakterizuje slovy Christ-relatedness a Jesus-content. Právě toto je podle něj důvodem, proč Pavel užívá spojení Duch Kristův (James D. G. Dunn, *The Christ and The Spirit I*, Edinburgh: T & T Clark, 1998, s. 156).

²⁸ Tuto možnost hájí např. Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther I.*, s. 372 a Jerome Murphy-O'Connor, *Keys to First Corinthians: Revisiting the Major Issues*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2009, s. 17–18, který uvádí i možnost pouhé zpětné teologické obhajoby činu.

nění autority, v níž Pavel rozsudek vynesl.²⁹ Přestože se jedná o rozumnou možnost, považují tradiční řešení za preferované. Specifičnost situace může vysvětlit, proč by Pavel považoval za důležité zdůraznit jinak samozřejmý fakt, že se shromáždí ve jménu Pána. Navíc obrat $\sigma\upsilon\nu$ $\tau\eta$ $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\chi\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon\varsigma$ $\eta\mu\acute{\omega}\nu$ Ἰησοῦ nemusí nutně vyjadřovat totéž. Zatímco slovo $\delta\upsilon\nu\omicron\mu\alpha$ odkazuje k autoritě shromáždění, $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ označuje spíše viditelné působení Boží moci. Nicméně i kdyby se oba tyto pojmy překrývaly, mohlo by to znovu ukazovat, jak velký význam pro Pavla mělo autoritu a moc shromáždění zdůrazňovat. Navíc již starověcí vykladači využívali dvojznačnosti formulace a vztahovali obrat k předchozímu ($\chi\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$) i následujícímu ($\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\nu$).³⁰

Sloveso $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\nu$ používá Pavel místo obvyklého $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ pouze zde, což by mohlo naznačovat zvláštní charakter setkání.³¹ Obvykle se používá pro oficiální, slavnostní shromáždění včetně soudního zasedání.³² Zda mělo jít o zvláštní setkání nebo jen další bohoslužebné shromáždění korintské církve spojené s vyloučením hříšníka není jasné.³³ Patrné je ale, že Pavel počítá s přítomností celé církve, kterou má doplnit přítomnost apoštola a zaštitit přítomná Boží moc. Sloveso $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\nu$ i prováděný akt takto získává společný dvojnásobek (respektive trojnásobek) podmět. Na jedné straně stojí Korintští fyzicky shromáždění na jistém místě ($\tau\omicron\upsilon$ $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\iota$), na druhé Pavel a Pánova moc, kteří zde vystupují společně spojení nikoli další spojkou $\kappa\alpha\iota$, ale předložkou $\sigma\upsilon\nu$. Pavel a Pánova moc jsou přítomni jiným, ale neméně reálným způsobem než Korintští (srov. $\tau\omicron\upsilon$ $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$). Tyto tři subjekty tedy společně vydávají hříšníka Satanu. Tak jako ve v. 3 dává si i zde Pavel velmi záležet, aby Korintští věděli, že skutek nekonají sami, ale společně s ním

²⁹ Tuto možnost hájí jako nejpravděpodobnější Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 206–208 a Garland *I Corinthians*, s. 166–167.

³⁰ John Chrysostomos, *Homilies on First Corinthians*, XV,3, přel. Talbot W. Chambers, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1889. Za moderní autory Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 62–65.

³¹ Sloveso $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ se u Pavla objevuje pouze v 1K, a to 8krát. S výjimkou 7,5 jde vždy o křesťanská shromáždění (11,17.18.20.33.34; 14,23.26).

³² Může, ale nemusí přítom jít o soudní zasedání (Lk 22,66; Mt 26,3). Tak Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther*, s. 374.

³³ Věřící se zřejmě scházeli v domech (církve v domě X) a jednou za čas i jako celá církev. Takové shromáždění má na mysli Pavel i zde, neboť předpokládá přítomnost celé církve. (K tomu Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, Wilmington, Del.: Michael Glazier; 1983; Edward Adams — David G. Horrell, *Christianity at Corinth: the Quest for the Pauline Church*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2004, s. 133).

a Pánem. Na místo rozkazu jim předkládá činnost, kterou společně provedou. Společně se sejdou a odsoudí hříšníka k vydání Satanu.

V tomto světle vystupuje do popředí otázka, nakolik Korintští skutečně soudí spolu s Pavlem a nakolik jen provádí rozhodnutou věc. Fakticky nemají Korintští udělat nic jiného než provést Pavlovo rozhodnutí. Pavel si však dává velmi záležet na tom, aby je o jejich zodpovědnost nepřipravil.³⁴ On už rozhodl, nyní jsou na řadě oni. Kdyby byli duchovně zralí, vypořádali by se s takovýmto hříchem stejným způsobem dávno sami. Pavlova osobní intervence by nebyla nutná, pokud by se sami včas zarmoutili a následně odstranili hříšníka ze svého středu (v. 2). Boží i apoštolská autorita by za nimi stála automaticky i v takovém případě. Vynáší-li Korintští správné rozhodnutí, což vzhledem k Pavlovu odkazu na příslušnou pasáž z Deuteronomia může znamenat i výnos založený na správné interpretaci a aplikaci Písem, není explicitní vyjádření apoštola jako nějakého nejvyššího soudece nutné. Korintská církev jako celek má potřebnou pravomoc a může automaticky počítat se zaštitěním Boží mocí a apoštolským jménem. Přestože je z dané pasáže jasné, že soud vynesl Pavel a nedává Korintským jinou možnost než jej provést, snaží se ve skutečnosti Korintské přesvědčit, že shromáždění církve nese potřebnou pravomoc k odsouzení a vyloučení smilníka.

Vydání Satanu jako akt soudu

Podle v. 5 má být na shromáždění hříšník „vydán Satanu ke zkáze těla, aby duch byl zachráněn v den Páně.“ Infinitiv *παραδοῦναι* bývá většinou interpretován jako imperativ nebo se uvažuje o doplnění infinitivu o částici *δεῖ* ve významu neosobního „je třeba vydat“.³⁵ Mohl by také být vztažen k poslednímu určitému tvaru, jímž je apoštolovo *κέρρικα*. Proti tomu však mluví jednak vzdálenost, která obě slova dělí, jednak to, že by Pavel ve v. 5 podruhé uváděl předmět v akuzativu.³⁶ Celkově je však třeba vzít nejasnost textu vážně, neboť ji zřejmě vnímali i první čtenáři a možná s ní počítal i autor. Věta jednak ponechává prostor pro každého ze tří shromážděných aktérů, aby mohl být považován za podmět aktu, jednak dává tušit snahu

³⁴ Murphy-O'Connor, *Keys to First Corinthians: Revisiting the Major Issues*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2009, s. 18–19.

³⁵ K imperativnímu významu infinitivu Friedrich Blass – Albert Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, s. 389–390. Podle nich se vyskytuje v Novém zákoně pouze u Pavla a pouze v Ř 12,15 a Fp 3,16. Infinitiv po částici vyjadřující nutnost (*δεῖ* apod.) nebo řídicím slovese je poměrně častý. Možnost doplnění částici *δεῖ* hájí kupříkladu Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther*, s. 374.

³⁶ Ve v. 3 následuje po *κέρρικα* předmět *τὸν τοῦτο κατεργασάμενον*. Zde by se k tomu připojoval další předmět (*τὸν τοιοῦτον*) označující téhož člověka.

vyhnout se imperativu, což by mohlo znovu naznačovat delikátní povahu případu. Přes všechnu záhadnost věty je patrné, že se jedná o ekvivalent fráze $\alpha\tilde{\iota}\rho \epsilon\iota\nu/\ \acute{\epsilon}\xi\alpha\tilde{\iota}\rho \epsilon\iota\nu \acute{\epsilon}\kappa \mu\acute{\epsilon}\sigma\omicron\upsilon \acute{\upsilon}\mu\omicron\nu$ (v. 2 a 13) a je tedy i jistou interpretací trestu z Deuteronomia. Panuje konsenzus, že funkčně „vydání Satanu“ znamená vyloučení z komunity. Před Pavlem se však s podobnou exkomunikační formulí nesetkáváme ani v rámci židovství, ani mimo něj.³⁷ Jak ale ukazuje 1Tm 1,20, v rané církvi však zřejmě své místo našla.

K objasnění této fráze se nabízí starozákonní paralela biblického Jóba. Jedná se o jediný starozákonní text, kde se explicitně mluví o vydání člověka Satanu. Kniha začíná scénou, kde Hospodin po vzoru králů předsedá shromáždění Božích synů (LXX: οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ). Mezi nimi je i Satan (ἰψῆϗ; LXX: ὁ διάβολος), který si vyžádá možnost zkoušet Jóba. Hospodin mu se slovy $\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon \ \pi\alpha\rho\alpha\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\acute{\iota} \ \sigma\omicron\iota \ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\omicron\nu\ \mu\omicron\nu\ \tau\eta\ \nu \ \psi\upsilon\chi\eta\ \nu \ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\omicron\upsilon \ \delta\iota\alpha\phi\upsilon\lambda\alpha\zeta\omicron\nu$ (Jb 2,6 LXX) dává moc ničit Jóba až na hranici smrti.³⁸ Vydání Satanu je zde právním úkonem v moci samotného Boha, který pro dotyčného přináší nanejvýš destruktivní důsledky. Jóbův život (ψυχή) však má být ušetřen a na konci opět stojí požehnání. Hlavní otázka knihy, již je utrpení spravedlivého, a diskuze Jóba s jeho přáteli ukazují, že takovýto osud (a snad i vydání do Satanovy moci) se očekával u hříšníků. Gören Forkman navíc upozorňuje, že neštěstí, která na Jóba dopadají, v zásadě odpovídají obsahu kleteb, které měly podle Pentateuchu dopadnout na hříšníky.³⁹ Jaký vliv mělo vyprávění o Jóbovi na Pavlovu formulaci, není jisté.

³⁷ Občas zmiňovaná analogie s kletbami v magických papyrech, kde je nepřítel vydáván démonu smrti, je s těžší použitelná. Ty jednak pochází až ze čtvrtého století, jednak se nachází v zásadě odlišném kontextu (více Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther*, s. 374–375). Podle Görana Forkmana (*The Limits of the Community*, 1972), který se zabýval vyloučením z komunity v Kumránu, židovskou literaturou z období druhého chrámu a rabínským judaismem, se s touto analogií nesetkáme ani jinde. V kumránské komunitě měli podle 1QS 2,6 levité vyslovovat nad lidmi „losu Belialova“ kletbu „nechť tě dá Bůh k hrůze do ruky všech, kdo provádí mstu, a bude tě stíhat zkázou (הַלְלָה) skrze všechny, kdo vykonávají odplatu“. Tato kletba odpovídá logice kleteb pro hřešící Izrael (Lv 26; Dt 28) i představě o Hospodinu, který vydává neposlušný lid do rukou jeho nepřátel (Wiard Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag, 1967, s. 13–36). Explicitní zmínka o Satanu však chybí.

³⁸ První vydání Jb 1,12 (LXX): $\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon \ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \ \acute{\omicron}\sigma\alpha \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\omicron\upsilon \ \delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\acute{\iota} \ \acute{\epsilon}\nu \ \tau\eta \ \chi\epsilon\iota\rho\acute{\iota} \ \sigma\omicron\upsilon \ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha} \ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\omicron\upsilon \ \mu\eta \ \acute{\alpha}\psi\eta$.

³⁹ Forkman, *The Limits of the Community*, s. 143. Satan má od Boha povolení odejmout požehnání (Jb 1,10; srov. Dt 28). Jeho dobytek je ukraden nebo zničen Božím ohněm (Jb 1,14–17; srov. Dt 28,18. 31). Synové a dcery zahynou (Jb 1,18n; srov. Dt 28,32). Je trápen vředy od hlavy až k patě (Jb 2,7; srov. Dt 28,35). Vydání Satanu a Boží trest nad hříšníkem se zde zdají být velmi blízko. Ne náhodou přichází Jóbovi přátelé právě s touto interpretací.

Dokládá však, že představa o vydání člověka do moci Satana a souvislost takové situace s hříchem měly v židovstvu své místo.

V knize Jób obklopuje slovo *παραδοῦναι* stejně jako výjev „vydání Satanu“ atmosféra nebeského dvora, kde svrchovaný Hospodin rozhoduje o pravomoci andělů a osudu lidí. Wiard Popkes, který se užitím motivu „vydání“ v Písmu podrobně zabýval, uvádí, že ve Starém zákoně sloveso *παραδοῦναι* nese téměř vždy teologický obsah a v drtivé většině případů je jeho podmětem Bůh.⁴⁰ Obvykle přitom jde o výraz Božího trestu nad neposlušným lidem, který je za trest vydán nepříteli ke zkáze.⁴¹ Za zmínku stojí i skutečnost, že slovo „satan“ (*שָׁטָן*; *διάβολος*) znamená nejen „odpůrce“ a „žalobce“, ale i „nepřítel“.⁴² V relevantních biblických pasážích se sice pro nepřítel užívá slova *ἐχθρός*, *כַּיִן* nebo *רָצ*, nicméně příklad Jóba, kde se spojuje představa žalobce, který obviňuje spravedlivého člověka z nečistých motivů, a utiskovatele, jemuž je dotyčný vydán, ukazuje na možné propojování představ. Kontext moci a soudu se se slovesem *παραδοῦναι* pojí často i v Novém zákoně, kde se jej užívá jednak pro zrádné vydání Ježíše „do rukou hříšných lidí“,⁴³ jednak pro vydání člověka k vykonání rozsudku.⁴⁴ V souhrnu lze říct, že slovo *παραδοῦναι* se v Bibli objevuje typicky v souvislosti s právním úkonem, při němž je dotyčný odsouzen a předán do moci trestajícího, který má vykonat rozsudek.⁴⁵

⁴⁰ Slovo se pojí s Boží aktivitou, představou Božích soudů a trestů za neposlušný lid, který porušuje smlouvu (Popkes, *Christus Traditus*, s. 13–36). V Septuagintě se toto slovo objevuje 208krát, přičemž 161krát je podmětem Bůh a pouze 26krát lidé.

⁴¹ Typicky jde o hřešící Izrael (např.: Lv 26,25; Sd 2,14; 3,10; 6,1; 13,1; 2Kr 13,2; 17,20; Ezd 5,12; 9,7; Neh 9,27; Ž 106,41; Jr 12,7; 20,4; 21,7; 34,2–3.20–21; Ez 23,9). Podobně je ale vydání Kanaánců do rukou Izraelců Božím soudem nad těmito národy (např.: Dt 3,2–3; Joz 6,2; 24,11; srov.: Gn 15,16).

⁴² Slovo *satan* se objevuje většinou ve významu žalobce (Za 3,1,2), nicméně na některých místech vystupuje způsobem blízkým slovu nepřítel. V 1Kr 11,14 Bůh vzbuzuje hřešícím Šalomounovi protivníky (*שָׁטָן*, LXX: *σαταν*).

⁴³ Ježíš je takto vydáván z moci jednoho do moci dalšího: Jidáš jej vydává velebnějším a úředníkům chrámu (L 22,4). Oni a národ jej vydávají Pilátovi (Mt 27,2; Mk 15,1.10; J 18,30). Pilát Ježíše s tímto faktem konfrontuje (J 18,35) a ten odpovídá, že mu ho vydal Bůh, který má větší moc (J 19,11). Podobnou myšlenku vyjadřuje Ježíš evangelii často a používá při tom *passivum divinum*: Bůh vydá Syna člověka do rukou lidí (Mt 17,22; L 9,44; 24,7), velebnězí (Mt 20,18; Mk 10,33) a pohanů (L 18,32) *εις τὸ ἐμπαῖξαι καὶ μαστιγῶσαι καὶ σταυρῶσαι* (Mt 20,18, srov. Mt 26,2). Pilát, přestože ví, že mu jej vydali ze závisti (Mt 27,18), jej vydává jejich vůli (L 23,35). Ježíš je vydán vojákům, aby byl ukřižován (Mk 15,15–16).

⁴⁴ Ježíš je takto vydán vojákům *ἕνα σταυρωθῆ* (Mk 15,15–16) nebo v Matoušově podání *εις τὸ σταυρωθῆναι* (Mt 26,2) či u Lukáše *εις κρίμα θανάτου* (L 24,20).

⁴⁵ Srov. Mt 5,25; 10,17.19; Mk 13,9–12; L 12,58; Sk 8,3; 12,4; 22,4; 27,1; 28,17; 2Pt 2,24. To odpovídá i běžnému užití v dobové řečtině, kde má slovo ovšem i další využití (Pop-

Pro to, že soud představuje kontext slova *παραδοῦναι*: i zde a je nejlepším interpretačním rámcem aktu z 1K 5, svědčí řada skutečností. Jednak Pavel čin spojuje příslušnými právními texty Deuteronomia, jednak opakovaně zdůrazňuje přítomnost moci potřebné k provedení úkonu. Dále v průběhu páté kapitoly používá čtyřikrát sloveso *κρίνειν*. Také tradiční spojení slovesa *παραδοῦναι* s představou Božího soudu nad hříšníky odpovídá situaci 1K 5. Krom toho Pavel nechává vystupovat korintské shromáždění v roli analogické roli soudce vynášejícího rozsudek. Přítomní věřící se minimálně svojí přítomností mají stát účastníky aktu, o kterém vědí z Pavlova listu, že znamená vydání dotyčného do Satanovy moci. Chápu, že tento akt představuje jistý trest za čin dotyčného a že poznamená jeho život. Dotyčný ztratí své postavení v komunitě a postižen zřejmě bude i jeho osobní život.⁴⁶ Podobně jako soudce při vynášení rozsudku ztělesňuje autoritu své země a jejích zákonů, ztělesňují i Korintští moc Božích zákonů a autoritu svého apoštola. V danou chvíli na této vyšší moci participují, jak jim ostatně Pavel připomíná důrazem na synergii s ním a Boží mocí. Účastníci shromáždění se v symbolickém úkonu „vydání Satanu“ *stávají* spolu s Pavlem soudci, kteří vynášejí rozsudek nad dotyčným a podílejí se na Boží soudcovské pravomoci. Akt lze proto skutečně chápat jako *jistý* soud, jak vzhledem k použitému právnímu jazyku a obrazům, tak kvůli faktické roli, kterou věřící ztělesňují.

Je přitom třeba dodat, že se nejedná o běžný soud, ale soud symbolický.⁴⁷ V aktu není ze soudu přítomno více než vynesení rozsudku. Pavel nijak nenaznačuje, že by mělo dojít k nějakému přelíčení a procesnímu rozhodování. Stejně tak nijak nenaznačuje, že součástí církevního života měla být instituce soudu pro podobné případy. I v 1K 6, kde se jistý proces předpokládá, spočívá výběr soudců (či spíše arbitrů) plně na momentálním posouzení společenství. Navíc rozsudek v 1K 5 nemusí znamenat víc než veřejné oznámení vyloučení člena a pravomoc shromáždění věřících nemusí být

kes, *Christus Traditus*, s. 81–92). Konkrétní antické příklady uvádí i Dale B. Martin, *The Corinthian Body*, s. 283–284 (pozn. 17).

⁴⁶ Co mělo hříšníka potkat a co máme rozumět pod termínem „zkáza těla“, bude diskutováno níže. Symbolická provázanost se starozákonní exekucí smilníka, přerušení sociálních vazeb s hřešícími bratry i představa kleteb spojených s vydáním do moci Satana naznačují, že se pro postiženého očekávaly závažné následky.

⁴⁷ Bylo by tedy skutečně chybou hledat v textu doklad o instituci soudu, jak to činí Mathias Delcor („The Courts of the Church of Corinth and the Courts of the Qumran“, s. 69–84, in: Murphy-O'Connor, Jerome [ed.], *Paul and Qumran. Studies in New Testament Exegesis*, Chicago: The Priory Press, 1968), který spekuluje o podobě daného soudu v Korintu a pokouší se jej srovnávat institucionalizovanými soudy v Kumránu.

větší než právo vykázat člena komunity za její hranice. Vydání do Satanovy moci se stává pouze předpokládaným důsledkem vyloučení z komunity, nikoli přisvojení si pravomoci, která v Písmu jako v případě Jóba náleží samotnému Hospodinu. Pavel Korintským ostatně sám připomíná, že jejich současná soudní pravomoc se omezuje na hranice komunity, zatímco zbytek spadá pod Boží soud (v. 12–13). To odpovídá logice Starého zákona i poznámky v 1K 11,31–32. Pokud se daří držet hřích za hranicí komunity, je chráněná před Božím hněvem, který se přirozeně týká hříšníků vně.⁴⁸ Shromáždění Korintští tedy proto sice fakticky provádí pouhé kázeňské opatření v rámci své komunity, na symbolické rovině však participují na Boží soudcovské pravomoci a zastupují Boží zákony.

Obsah rozsudku

K tomu, co by měl vynesený rozsudek znamenat pro dotyčného, se Pavel vyjadřuje poprvé ve v. 5, kde upřesňuje účel „vydání Satanu“ obraty „ke zkáze těla“ a „aby duch byl zachráněn v den Páně“. Někteří vykladači upozorňují, že účelová předložka ἵνα se objevuje pouze jednou, a to v druhé části.⁴⁹ Vazba slovesa παραδοῦναι s předložkou εἰς sice může mít také účelový význam, často však vyjadřuje jednoduše obsah či důsledek vydání.⁵⁰ Obrat εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός by tedy vyjadřoval obsah rozsudku a určoval úkol či rozsah pravomoci vykonavatele rozsudku. Do této role zde, jak naznačuje analogie s běžným významem fráze „vydat někoho někomu k“, text staví podobně jako v příběhu Jóba Satana.⁵¹ Obrat „ke zkáze těla“ tedy nejspíše představuje odpověď na otázku, k čemu byl člověk vydán, nikoli proč či za jakým účelem. Na to by odpovídala až poslední účelová věta. Pro záchranu ducha jako skutečný cíl „vydání Satanu“ svědčí i zmínka o dni Páně na konci verše, neboť má-li záchrana následovat po zkáze těla, musí představovat poslední, a tedy skutečný cíl.

Jak si „zkázu těla“ představit, zůstává diskutovanou otázkou. Tradičně se mělo za to, že dotyčného čeká smrt.⁵² Slovo ὄλεθρος znamená „zni-

⁴⁸ Srov. 1Te 1,10; Ř 5,9.

⁴⁹ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 209.

⁵⁰ Fráze παραδοῦναι εἰς se často užívá ve významu „odsoudit k“ (L 24,20) a ve spojení παραδοῦναι εἰς φυλακὰς znamená jednoduše „vsadit do vězení“ (Sk 8,3; 12,4; 22,4). V obou případech jde o spíše o vyjádření obsahu aktu než jeho cíle.

⁵¹ Vazba παραδοῦναι εἰς ἵνα se obvykle pojí se situací, kdy je vynesen rozsudek a soudce předává odsouzeného jeho vykonavateli. To s konkrétními příklady z řecké antické literatury uvádí Martin, *The Corinthian Body*, s. 283 (pozn. 17).

⁵² Ernst Käsemann, „Sentences of the Holy Law in the NT“, s. 66–81, in: *NT Questions of Today*, London: SCM, Philadelphia: Fortress, 1969. Stejným směrem by ukazovala i analo-

čení“, „destrukci“, „smrt“ a většinou nese náboženské konotace.⁵³ Slovo *σάρξ* by pak označovalo pozemskou existenci hříšníka, což představuje běžný význam tohoto slova. Nemoc a smrt jako důsledek hříchu ostatně Pavel v listu zmiňuje v 11,30. Druhou možností je chápat destrukci jako trest s pedagogickým účelem po vzoru 1Tm 1,20. Podstatou Božích soudů tradičně mělo být pokání a obnova. To se zdají naznačovat i slova o „spáse ducha“. Je stěžejí představitelné, že by měl Pavel na mysli uvolnění duchovní složky lidské bytosti, která by mohla být zachráněna nezávisle na tělesné existenci a hříšních dotčeného. Má-li být člověk v den Páně zachráněn, musí činit pokání. Bylo by proto chybou chápat slovo *σάρξ* v teologičtějším smyslu jako hříšnou tělesnost, k jejímuž zničení by byl hříšník Satanu coby Božímu očištnému nástroji vydán.⁵⁴ Záchrana hříšníka představuje žádoucí, nikoli ovšem jistý cíl. Jeho dosažení záleží na postoji trestaného. Podobně jako v případě Jóba zde tedy nemá vydání Satanu připravit postiženého o život. Postaví-li se k němu správně, má být jeho konečným cílem podobně jako u Božích soudů ve Starém zákoně požehnání.

Podruhé Pavel obsah „vydání Satanu“ přibližuje v druhé části kapitoly (v. 9–13). Ve v. 11 trvá na tom, že s bratrem, který žije v hříchu, mají na rozdíl od ostatních hříšníků věřící přerušit styky. Použité sloveso *συναναμίγυσθαι* zde evidentně znamená více, než že by se k dotčenému měli věřící chovat jako k nečlenovi. S hříšníky mimo církev se věřící mohou stýkat, přičemž zásadním aspektem tohoto stýkání je společné jídlo (v. 11: *συνεσθίειν*). S hříšníky mimo církev mohli Korintští stolovat (10,27). V případě člena komunity, který nehodlá činit pokání, mají být společenské vztahy přerušeny. „Vydání Satanu“ tedy po praktické stránce zřejmě znamenalo vyloučení z komunity a přerušování styků. Hříšník má být pro církev společensky mrtvý. Toto přenesení rozsudku smrti na symbolickou rovinu zřejmě představuje interpretaci citovaného deuteronomistického příkazu odstranit zlo ze středu pospolitosti (v. 13), přičemž tento postup byl

gie se starozákonním trestem smrti, k němuž odkazuje obrat *ἐξάρι εἰν τὸν πονηρὸν ἐξ ὁμῶν αὐτῶν*. Představitelným činí tento výklad i příběhy o Božích trestech nad hříšníky, které mohli věřící znát z Písma nebo vyprávění v křesťanské komunitě (srov. Sk 3,1–11; 5,1–11.12–16; 8,4–8; 13,6–12).

⁵³ Podle TDNT V, s. 168–169 se slovo objevuje v LXX především u proroků a nese význam eschatologického trestu. Toto ladění mají i zbývající tři novozákonní výskyty (eschatologický trest: 1Te 5,3; 2Te 1,9; zkáza jako důsledek hříšného života: 1Tm 6,9).

⁵⁴ Viz Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 211–212.

znám v židovstvu Pavlovy doby.⁵⁵ V. 12 pak naznačuje, že toto přerušení styků představuje soud nad hříšníky, kteří patří ke komunitě.

Eschatologický rozměr soudu

Ve v. 6–8 navazuje Pavel na výzvu k vyloučení hříšníka sérií obrazů s velikonoční tematikou, kterou krom dalšího zdůvodnění nutnosti vyloučit smilníka nově osvětluje celkovou situaci Korintských. Wolfgang Schrage upozorňuje, že velikonoční symbolika nového těsta (*νέον φύραμα*) dává pasáži silný eschatologický náboj. Vyčištění kvasu znamenalo přerušení starého cyklu pečení a začátek nového.⁵⁶ Sám příběh exodu se navíc coby vyprávění o opuštění starého hříšného světa stal v židovství symbolem konečného eschatologického exodu.⁵⁷ Prohlášením, že již byl obětován Kristus, pravý velikonoční beránek (v. 7: *πάσχα ἡμῶν*), představuje Pavel situaci Korintských jako předvečer skutečného exodu. Beránek byl obětován, a Korintští proto musí slavit svátek bez jakéhokoli kvasu „zla a špatnosti“ (v. 8). Mojžíšův zákon přitom nařizoval, aby každý, kdo by kvas neodstranil, „byl vyhlazen (LXX: *ἐξολεθρευθήσεται*) z lidu“ (Ex 12,15. 19), v čemž lze zaslechnout narážku na zkázu (*ὄλεθρος*) ve v. 5. Podobným způsobem Pavel staví na analogii s příběhem exodu i v 1K 10,1–13, kde jej uvádí jako příklad k poučení pro Korintské, kteří se nacházejí v analogické situaci pravého exodu při dokonání věků (10,11). Je to právě blízkost konečného soudu, která zde zdůvodňuje křesťanské jednání a imperativ čistoty.

S příběhem vyjití z Egypta se navíc pojí i konkrétní obraz soudu, k němuž by mohla odkazovat zmínka o již obětovaném velikonočním beránku a užití poměrně vzácného slova *ὄλεθρος*. Smilník má být vyvržen ven z komunity (v. 2: *ἐκ μέσου ὑμῶν*) a vydán k záhubě těla do nechráněného prostoru, kde na něj dopadne Boží soud prostřednictvím Satana. Podobně i příběh z Exodu vypráví o tom, jak Hospodin zázračně rozlišil mezi lidmi uvnitř domů označených krví beránka a zbytkem Egypta.⁵⁸ Na ty vně dopadl Boží soud určený

⁵⁵ K tomu podrobněji W. Horbury, „Extirpation and Excommunication“, *Vetus Testamentum* XXXV,1 (1985), s. 13–38.

⁵⁶ Schrage (*Der Erste Brief an die Korinther*, s. 380) upozorňuje na symboliku těsta i slova *παλαιός* a *νέος*, která se typicky vyskytují v kontextu apokalyptiky.

⁵⁷ Na důležitosti metapříběhu exodu pro pochopení historického Ježíše staví E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia: Fortress, 1985 a Nicholas T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, London: SPCK, 1996. Jako ústřední pozadí židovského pohledu na svět v 1. stol. n. l. viz N. T. Wright, *The New Testament and the People of God*, London: SPCK, 2002.

⁵⁸ Na analogii tohoto obrazu z Exodu s vydáním člověka Satanu upozorňuje Garland, *1 Corinthians*, s. 179–180.

Egyptu a jeho bohům (Ex 12,12). Vykonavatele trestu Písmo označuje jako Zhoubce (Ex 12,23 LXX: ὀλοθρευόν).⁵⁹ Pavlovo prohlášení, že již byl obětován velikonoční beránek, může naznačovat právě tuto analogii. Křesťany chrání beránkova krev, zatímco svět venku, k němuž nyní náleží i hříšník vyvržený z komunity, je vydán zkáze (ὄλεθρος) ze Satanových rukou. Porozumění spásy jako záchraně od Božího soudu dopadajícího na svět není Pavlovi cizí.⁶⁰ Věřící, kteří žijí při skonání věku a brání čistotu komunity, jsou uchráněni přicházejícího Božího soudu, zatímco hříšník vyvržený ven propadá Božímu trestu.

V tomto kontextu dostává své opodstatnění i teze Jerome Neyreye, který tvrdí, že v Novém zákoně představuje exkomunikace coby klíčový rituál, který vymezuje hranice komunity, pouze pozemskou variantu druhého rituálu s tímtež významem. Tím je podle něj poslední soud, který má s konečnou platností rozhodnout, kdo ke komunitě spasených patří a kdo ne.⁶¹ Souvislost mezi vyloučením hříšníka a posledním soudem naznačuje Pavlova zmínka o dni Páně (v. 5) a především tvrzení o dvou soudech (v. 12), kterým Pavel vysvětluje, proč se k hříšníkům vně církve chovat jinak, přestože nejsou méně nečistými a jejich konečný osud se v zásadě neliší. V současné době může podle něj církev vynést pouze symbolický rozsudek smrti nad těmi, kdo ke komunitě patří. Ostatní stojí pod Boží jurisdikcí, která při eschatologickém soudu (srov. fut. κριεῖ) s konečnou platností oddělí všechny hříšníky od komunity svatých (v. 13a). U obou soudů se přitom rozhoduje o členství v téže komunitě, a dokonce se i soudí podle stejných kritérií. Smilník nemůže být členem společenství svatých na této zemi, ani se nemůže stát dědicem Božího království v budoucnu (srov. 6,9). Časné i eschatologické vyloučení z komunity přináší jako trest zkázu a zahynutí. U obou soudů se počítalo s výkonnou mocí andělů.⁶² V apokalyptické literatuře se běžně objevuje myšlenka, že i soudci budou v obou případech svatí,

⁵⁹ V Novém zákoně se slovo objevuje jen jednou, a to k označení Zhoubce z Exodu (Žd 11,28). Apoštol Pavel používá v 1K 10,10 blízké slovo ὀλοθρευτής (jediný výskyt). Opět je tomu v souvislosti s příběhem z Exodu a trestem nad hřešícím lidem. Podle TDNT V, s. 169–170 zde lze hledat v pozadí nejen Nu 14,2n; 17,6–15, ale i Mdr 18,20–25.

⁶⁰ Srov. např. 1Te 1,10 a Ř 5,9.

⁶¹ Jerome H. Neyrey, *Paul, in Other Words: A Cultural Reading of His Letters*, Louisville: John Knox Press, 1990, s. 89–92.

⁶² Na tomto místě při exkomunikaci Pavel počítá s činností Satana. K roli andělů při posledním soudu a oddělování spravedlivých od hříšníků srov. Mt 13,39.41.49; 16,27; 25,31nn; Mk 13,27; L 12,8–9; Zj 7,1–4. Ve Zjevení stejně jako dalších apokalypsách vystupují jako vykonavatelé soudů Boží andělé (srov. 1Hen 63,1).

a 1K 6,2 naznačuje, že tato představa nebyla cizí ani Pavlovi a Korintským.⁶³ Tímto vším nemá být řečeno, že by se Korintští při vylučování hříšníka vědomě cítili stát v roli soudců při eschatologickém soudu. Věděli však, že jejich čin má význam pro věčný osud dotyčného i jich samých a že souvisí s posledním Božím soudem (v. 5 a 13).

Symbolický svět v 1 Korintským 5

V předchozích řádcích jsem se pokusil alespoň částečně rozplést symboliku 1K 5 a nahlédnout tak do symbolického světa apoštola Pavla. Obrazu světa, který z tohoto zkoumání vyplynul, dominuje představa apokalyptického soudu. Korintští tvoří komunitu zachráněných, kteří po obětování Krista coby pravého velikonočního beránka v předvečer velkého Exodu očekávají Boží záchranu a také Boží soud nad světem. Vyloučení hříšníka, který je takto vydán ven do moci Satana, se na symbolické rovině úzce pojí s tímto konečným soudem. Odkazuje k němu, ztvárňuje jej a předjímá. Nejedná se tedy zřejmě o pozemský soud s procesními náležitostmi, ale o symbolický akt soudu, který odkazuje k dramatu spásy. Pavlovo opatření proto svým významem přesahuje pouhé kázeňské opatření. Představuje symbolické jednání, v němž dané společenství komunikuje a utvrzuje své porozumění sobě a světu.

V průběhu zkoumání se ukazovalo, jak hluboce je myšlení a jednání apoštola pohanů zakořeněno v symbolickém světě Bible a v tradici jejího výkladu. Apoštolovy reakce, jazyk, použité obrazy, vzorce chování, hodnotové soudy – to vše prozrazuje člověka zabydleného v symbolickém světě židovských Písem. Dvojí odkaz na příslušné nařízení Tóry, které celý výklad předjímá i shrnuje (v. 2 a 13), navíc naznačuje, že Pavel požadované řešení chápe jako aplikaci příslušného přikázání Tóry v podmínkách křesťanské komunity. Je otázkou, kolik lidí v korintském společenství dokázalo sledovat souvislosti Pavlových myšlenek. Z jeho argumentace však jasně vyplývá, že autoritativním zdrojem mýtů, symbolů a pojmů, skrze něž měli konvertité rozumět světu, se měla stát a stávala židovská Písma. Právě v situacích podobné té, kterou Pavel řeší zde, si prakticky osvojovali jejich jazyk a příslušné vzorce chování.

⁶³ Srov. Da 7,26–27; 1Hen 38,5; 91,12; 95,3.

FENOMÉN KONVERZIE A BOJ ZA ZACHOVANIE NÁBOŽENSKEJ IDENTITY V „KNIHE WARDĀ“

Maroš Nicák

PHÄNOMEN EINER KONVERSION UND KAMPF UM BEWAHRUNG RELIGIÖSER IDENTITÄT IM BUCH WARDĀ: Im Buch Wardā wird eine soziale Beziehung zwischen Christentum und Islam u.a. in emotionaler Hinsicht strikt dualistisch abgebildet. Der abgefallene Diakon ist nach dem Buch Wardā, genauso wie Adam, ursprünglich aus dem **نور** [nuhrā] „Licht“ hinausgegangen und ist direkt in die **ظلمة** [heškā] „Finsternis“ eingetreten. Dank der Verwendung des Wortes **سكوتة** [saklūtā] kann die Konversion Abrahams mit der ursprünglichen Sünde (nicht Erbsünde) Adams verglichen werden, wodurch der Autor eine menschliche Inklination zur Sünde erklärt. Wenn die Konsequenzen der Sünde das ganze christliche Volk betreffen, dann ist weder ein Gebet noch eine Buße Sache des Einzelnen, sondern Sache der Gemeinde oder sogar der ganzen Kirche. Bußdisziplin darf im Zusammenhang der individuellen Buße nicht unterschätzt werden, weil die Kirche des Ostens keine anderen Rechtsmittel hatte, die in der sozialen Gesellschaft unter der Herrschaft der Sassaniden, Abbasiden und der Mongolen beansprucht werden konnten. Die Buße spielte aus der Sicht ostsyrischen Kirchenrechts eine unersetzbare Rolle, weil auch weltliche Dinge als Sünde klassifiziert wurden.

Úvod

Cirkev Východu, dodnes neadekvátne nazývaná Nestoriánska,¹ bola od svojho vzniku prenasledovaná vládnuou mocou, pretože kresťanstvo sa v tomto regióne nikdy nestalo štátnym náboženstvom.² Životná skúsenosť

¹ Vo východosýrskych synodách 5.–6. st. sa Nestóriu ani len nespomína. Učenie Nestória nemalo žiadny výrazný vplyv a význam na oficiálnu náuku Cirkvi Východu. WINKLER, D. W., „Ostsyrisches Christentum, Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens“, in *Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte*, Vol. 26, ed. Tamcke, M., Münster: LIT Verlag, 2003, s. 65 a 69, Nestóriu ani len neovládal materský jazyk Cirkvi Východu. Sporný pojem „nestoriánsky“ odmieta aj východosýrsky katolíkos (patriarch) Timotheos I. (8.–9. stor.), mních a kňaz Elijā bar Šinājā (10.–11. stor.) a tiež dogmatik ‘Ab(h)đišō’ bar Bērik(h)ā (13. stor.), pretože ho považujú za zavádzajúci. TAMCKE, M., *Christen in der islamischen Welt*, München: Beck, 2008, s. 89.

² TAMCKE, M., „Bedrängte Existenz, Ein historisch-exemplarischer Streifzug zum irakischen Christentum“, in *Christen des Irak*, Kleine Texte 36, ed. Zimmer-Winkel, R., Berlin: Ap-horisma, 2011, s. 12.

utlačanej východosýrskej identity sa odráža práve v ‘onithā³ o odpadnutom diakonovi, v ktorej je možné nájsť hodnotenie náboženských a sociálnych vzťahov v geografickom regióne severnej Mezopotámie.⁴ „Kniha Wardā“ ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ [ktābā d-wardā], alebo „Kniha ruže“, čerpá zo spirituálnej, teologickej tradície a z historickej skúsenosti Cirkvi Východu,⁵ ku ktorej patria témy z obdobia Sasánovskej ríše (3.–7. stor.), Abbásovského kalifátu (8.–13. stor.) a Ílchanátu, ktorý založil mongolský chán Hülegü.⁶ Celkové obsahové bohatstvo Knihy ruže je zveladené autorovou interpretáciou starozmluvných a novozmluvných obrazov v historickom kontexte 13. stor., pričom scény apokryfnej literatúry v nej nachádzajú svoj vrchol pre ich poetické dovŕšenie. Obsah liturgickej Knihy ruže treba považovať za súčasť schváleného oficiálneho teologického učenia, ktoré je spracované poetickou formou.⁷ Aj z tohto dôvodu je autor Knihy ruže nazvaný „majstrom rekonštrukcie biblických textov.“⁸ K jazyku a štýlu patria aj početné metafory a rozmanitá liturgická symbolika, ktoré objasňujú spôsob myslenia východosýrskeho veriacich a poukazujú aj na charakteristické črty kresťanskej spirituality na pozadí existenciálnej obavy, ktorá zaznieva v ‘onithā o odpadnutom diakonovi.

³ ‘onithā sa dodnes používa počas dennej liturgie a slávenia eucharistie v Cirkvi Východu. Giwargīs Wardā a Khamīs bar Qardāhē (13. stor.) sú najznámejšími predstaviteľmi tohto poetického žánru. Kniha ruže obsahuje zhruba 150 ‘onyathā (pl. odvodený od sg. ‘onithā). MENOZZI, A., „‘Onithā“, in *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. Brock et al., Piscataway: Gorgias Press, 2011, s. 318.

⁴ Nie sú jej cudzie ani násilné obrazy pri opise vpádu Mongolov, následkoch hladu, sucha a moru, ako i dobytie Jeruzalema a pozitívny postoj ku križiackym výpravám. Podľa Nöldeke boli sympatie voči Rímu posilnené antipatiou k Byzancii. NÖLDEKE, T., „Zwei syrische Lieder auf die Einnahme Jerusalems durch Saladin“, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. 27, ed. Krehl, L., Wiesbaden: Kommissionsverlag F. Steiner, 1968, s. 494, Teule ale nevylučuje ani možné byzantské vplyvy v 13. stor. TEULE, H., „The Syriac Renaissance“, in *The Syriac Renaissance*, Eastern Christian Studies 9, ed. Teule, H. et al., Leuven, Paris: Peeters Publishers, 2010, s. 3. Počas pontifikátu Inocenta IV. v roku 1246 prišlo k prvým oficiálnym diplomatickým kontaktom medzi Rómom a Cirkvou Východu. BAUM, W. – WINKLER, D. W., *Die Apostolische Kirche des Ostens*, Klagenfurt: Kitab, 2000, s. 82.

⁵ TAMCKE, M., „Bemerkungen zu Giwargis Wardas ‘Onita über die Katholikai des Ostens“, in *Syriaca II.*, Vol. 33. Beiträge zum 3. Deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnhelligen 2002, ed. Tamcke, M., Münster: LIT Verlag, 2004, s. 212.

⁶ BAUM – WINKLER, *Die Apostolische Kirche des Ostens*, s. 77–78.

⁷ SELB, W., *Orientalisches Kirchenrecht*. Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer von den Anfängen bis zur Mongolenzeit, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1981, s. 195.

⁸ TAMCKE, M., „How Giwargis Warda Retells Biblical Text Some Remarks“, in *Rewritten Bible Reconsidered*, Proceedings of the Conference in Karkku, Finland, August 24–26 2006, Studies in Rewritten Bible 1, ed. Laato, A. et al., Turku: Eisenbrauns, 2008, s. 268.

Skazenosť ľudskej prirodzenosti vo východosýrskej teológii

Badger tvrdí, že východosýrsky rítus sa zmieňuje o skazenosti ľudskej prirodzenosti a zdôrazňuje univerzálnosť hriechu tých, ktorí sa narodili z Adama.⁹ Vo východosýrskej liturgii je veriaci ľud označený aj ako „Adamova rasa“.¹⁰ Kniha ruže hovorí o ܐܰܕܰܡܰܐ ܕܰܐܰܕܰܡܰܐ [yaludē d-ādām] „kojencoch Adama“.¹¹ Adamov hriech je chorobou, ktorá privádza človeka k plaču, ľútosti. Hriech prináša znečistenie, spôsobuje fyzické a duchovné oslabenie, choroby a sklúčenosť, pre ktoré je človek náchylný ku zlu. Aj z tohto dôvodu je Boh označovaný ako liečiteľ, od ktorého veriaci potrebujú silu, aby mohli zachovávať jeho prikázania, pretože človek svoju slabosť sám nevie prekonať.¹² Ako lekári duší sú podobne označovaní aj kňazi.¹³

Osobný hriech v podobe odpadnutia od viery sa podľa Knihy ruže nestáva osobným hriechom východosýrskeho cirkevného spoločenstva, ale následky hriechu diakona jednoznačne oslabujú spirituálny a liturgický život ostatných veriacich.¹⁴ Kniha ruže v 'onithā o pokání zdôrazňuje myšlienku zo Ž 51,7, že človek je počatý v hriechu a narodený v nepravosti.¹⁵ Z toho autor odvodzuje nielen nehodnosť pred Bohom, ale aj neschopnosť človeka konať pokánie.¹⁶ Adamov hriech a odpadnutie od viery sú prirovnávané nie-

⁹ BADGER, G. P., *Nestorians and their rituals*, Vol. 2, London: J. Masters, 1852, s. 114.

¹⁰ Všetci potomkovia Adama majú „peccatum originale“, ktorý inak Akvinský nazýva aj ako „peccatum naturale“. DAL SASSO, G.–COGGI, R., *Compendio della Somma Teologica*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1989, s. 159, II Q 81. Ku „Adamovej rase“ pozri MACLEAN, A. J., *East Syrian Daily Offices*, Piscataway: Gorgias Press, 2003, s. 239.

¹¹ ܐܰܕܰܡܰܐ [yaludē] nepresne prekladá Folkmann ako „deti“, jedná sa však o „kojencov“. SMITH, J. P., *A Compendious Syriac Dictionary*, Eugene: Oxford University Press, 1999, s. 192. Okrem toho, pri prepise sýrskeho textu Folkmann omylom zamieňa ܐܰܕܰܡܰܐ [yaludē] „kojenci“ za ܐܰܕܰܡܰܐ [yaldtē] „matky“. Je vylúčené, aby z obsahového hľadiska boli súčasťou výpovede autora 'onithā „matky Adama“. Jedná sa o zámenu ܐ za ܐ ku ktorej došlo pri tvare ܐܰܕܰܡܰܐ, kde vypadáva a je nahradené sufixom ܐܰܡܰܐ. pozri FOLKMAN, I., „Ausgewählte nestorianische Kirchenlieder“, PhD. diss., Universität in Erlangen, 1896, s. 39, Sýr. text. 7.

¹² MACLEAN, *East Syrian Daily Offices*, s. 253 a 251; BADGER, *Nestorians and their rituals*, s. 99–100.

¹³ SELB, *Orientalisches Kirchenrecht*, s. 160.

¹⁴ Synoda Sabarjésus I. v roku 596 sa zmeňuje: „niekedy sa hovorí, že hriech je miesto v prirodzenosti, pričom niektorí hovoria, že Adamova prirodzenosť bola pôvodne nesmrteľná“. Tieto teologické pozície sú dogmatické názory, s ktorými sa Cirkev Východu dostala do kontaktu. CHABOT, J. B., *Synodicon Orientale*, Paris: Imprimerie Nationale, 1902, s. 456–457. Dominikán Tomáš Akvinský v 13. stor. tvrdí, že nie „peccatum personale“, ale „peccatum originale“ sa prenáša na Adamových potomkov. DAL SASSO – COGGI, *Compendio della Somma Teologica*, s. 159, II Q 81.

¹⁵ Augustín využíva vo svojom koncepte o hriechu vedľa Ž 51,7 aj verš z R 5,12. Zároveň Luther považuje Ž 51,7 za nosný v učení o dedičnom hriechu. BATKA, L., „Peccatum radikale“, in *Teologická reflexe* 1 (2005), s. 33.

¹⁶ BADGER, *Nestorians and their rituals*, s. 95–96.

len ku nákazlivej chorobe, ale aj ku jedu, od ktorého človek môže byť zachránený a vyliečený sviatosťou ako medikamentom, ktorý ‘onithā o Jánovi Krstiteľovi nazýva **ܣܘܪܗܐܝܐ** [šeqiā ḥayā] „živý nápoj“.¹⁷ Lútosť v ‘onithā o odpadnutom diakonovi by bolo možné rozdeliť podľa opisu deštruktívnych následkov odpadnutia od viery na dve hlavné časti – lútosť v cirkevnom spoločenstve a lútosť v sociálnej spoločnosti, v ktorých sa odhaľuje povaha hriechu, pokánia a údel diakona.

Konzekvencie konverzie

‘Onithā o odpadnutom diakonovi nazýva stratu kresťanskej viery **ܗܝܬܝܬܐܝܐ** [hṭiṭā] „hriech“ a **ܣܘܟܠܘܬܐܝܐ** [saḵlūtā] „prestúpenie“.¹⁸ Ak by chcel autor vytvoriť určitú symboliku biblického obrazu na základe použitia rovnakého pojmu, potom **ܣܘܟܠܘܬܐܝܐ** [saḵlūtā] sa v R 5,16–18 vzťahuje na prvotný hriech človeka, pre ktorý prišlo do sveta **ܗܘܝܒܐܝܐ** [hūyābā] „odsúdenie“ celého ľudstva. Hriech je ľudskou nerozumnosťou, zlým osobným rozhodnutím, ktorým človek prestupuje zákon Boží. Prvotný pád a chybný krok človeka v raji, **ܣܘܟܠܘܬܐܝܐ** [saḵlūtā] prvotné „prestúpenie“ zákona, je skutkom bláznovstva, no charakter pochabosti Adamovho hriechu sa odlišuje od **ܣܘܟܠܘܬܐܝܐ** [šāṭyūtā] „nezmyselnosti, bláznovstva, alebo pomätenosti“ križa v 1Kor 1,18. Keďže R 5,12nn je analógiou Adama a Krista, pre liturgické použitie je vysoko pravdepodobné, že strata viery je vďaka slovu **ܣܘܟܠܘܬܐܝܐ** [saḵlūtā] „prestúpenie“ a celkovému charakteru ‘onithā prirovnávaná ku prvotnému hriechu Adama.¹⁹ Na inom mieste autor vyjadruje veľkosť **ܣܘܟܠܘܬܐܝܐ** [saḵlūtā] „prestúpenia“ a nezmerateľnosti **ܗܝܬܝܬܐܝܐ** [hṭiṭā] „hriechu“. Za týmto nasleduje Adamovo odhodenie jedného Božieho prikázania, ku ktorému autor v snahe

¹⁷ BADGER, *Nestorians and their rituals*, s. 94; HILGENFELD, H., *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel*, Leipzig: Harrassowitz, 1904, s. 66, Strofa 1., Sýr. text **ܣܘܪܗܐܝܐ**.

¹⁸ Hilgenfeld preložil **ܣܘܟܠܘܬܐܝܐ** [saḵlūtā] ako „zločin“. HILGENFELD, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda*, s. 60, Strofa 2., Sýr. text **ܗܘܝܒܐܝܐ** Smith prekladá **ܣܘܟܠܘܬܐܝܐ** [saḵlūtā] ako „bláznovstvo, prestúpenie, trestuhodný skutok“. SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 377, 131.

¹⁹ Pojem **ܣܘܟܠܘܬܐܝܐ** [saḵlūtā] „prestúpenie“ sa v Pěšittā používa ešte v súvislosti s výkladom modlitby Pánovej (Mt 6,14–15), v podobenstve o nemilosrdnom sluhovi (Mt 18,35), v príbehu o uschnutom figovníku (Mk 11,25–26), v súvisi s uväznením Pavla (Sk 16,35) s vyznávaním (Sk 19,18 a Jk 5,16), keď bol Pavol pred Felixom (Sk 24,20), Pavol pred Festom (Sk 25,5 a 11), Pavol pred Agripom (Sk 25,27), v apoštolových obavách o Korintských (2Kor 12,13), pri problematike znášania pokleskov bratov (Gal 6,1), v súvisi s vnútorným obživením v Kristovi (Ef 2,1), vo vzťahu pána ku svojmu otrokovi (Ef 6,9), s obeťou veľkňaza (Žid 9,7) a poddanosťou (1Pt 2,20). Príčina výberu Listu Rímskym tkvie aj v analógii dôsledkov dopadu prvotného hriechu a odpadnutia od viery. K použitiu **ܣܘܟܠܘܬܐܝܐ** [saḵlūtā] pozri THE WAY INTERNATIONAL RESEARCH TEAM, *The Concordance to the Peshitta Version*, New Knoxville: American Christian Press, 1985, s. 244–245.

poučiť hriešnika o závažnosti jeho osobného hriechu prirovnáva odhodenie všetkých prikázaní zákona. Všetky ťažké previnenia ľudí pred potopou považuje autor za ľahšie ako hriech, ktorého sa človek dopúšťa v súčasnosti.²⁰ Chápanie prvotného hriechu a koncept inklinácie k hriechu vo východosýrskej teológii nemôžu byť interpretované teologickou terminológiou západných cirkví a stotožňované s dedičným hriechom.²¹

Básnik a postava hriešnika nie je jedna a tá istá osoba, aj keď autor píše v 1. os. sg. Liturgickou úlohou reči symbolov nie je spomínať na skazenosť básnika, ale vďaka jeho poetickému nadaniu sa môže kajúcnik stotožniť s autorovým opisom hriešnosti a obrazom duchovnej krízy. Jedná sa o model pokánia, v ktorom sa odzrkadľuje východosýrska spiritualita a zaznieva cirkevno-právne odsúdenie konverzie. Liturgia podporuje zásadné články cirkevného práva, ktoré pomáhajú zachovávať náboženskú identitu.

Hodnotenie fenoménu odpadnutia od viery a s ním súvisiaca osoba diakona nesie jednoznačný charakter ܟܘܠܘܢ [hūyābā] „odsúdenia“ zo strany náboženských a sociálnych kruhov. Odsúdenie dopadá podľa R 5,18 kvôli prestúpeniu jednej osoby na všetkých. Keďže nie je pravidlom, že by v Pěšittā jeden sýrsky výraz zodpovedal jednému konkrétnemu gréckemu pojmu, o to viac sa zdá byť presvedčivé spojenie obrazu straty viery v ‘onithā s analógiou Adama a Krista.²² Na základe biblickej analógie je prirovnávaný prvotný hriech ku hriechu konverzie, pričom liturgický význam spočíva vo výzve k pokániu, pretože ako hriech v raji, tak i hriech konverzie spôsobuje zásadnú zmenu v živote potomkov Adama a diakona Abraháma.²³

Symbolika je v sýrskej poézii mimoriadne zaužívaná, pričom je dôležité podotknúť pri interpretácii Knihy ruže, že používaný symbol sa nemusí vzťa-

²⁰ Folkmann prekladá ܟܘܠܘܢ [saklūtā] ako „bláznovstvo“ a ܫܘܚܘܬܐ [hītītā] ako „chybu“. Okrem toho sa v ‘onithā na tomto mieste nachádza sloveso ܫܘܫܘܢ [shap], ktoré znamená „naraziť, hodiť, odtrhnúť, vyvrátiť“. Folkmann toto sloveso prekladá ako „prestúpiť“. FOLKMANN, *Ausgewählte nestorianische Kirchenlieder*, s. 35–36, Sýr. text. 1, SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 372.

²¹ Teule zdôrazňuje, že latinská teológia nemala vplyv na východosýrskych kresťanov. TEULE, „The Syriac Renaissance“, s. 22.

²² ܫܘܫܘܢ [šāṭyūtā] „nezmyselnosť, bláznovstvo, alebo pomätenosť“ v 1Kor 1,18 je prekladom gréckeho μωρία. Iná situácia nastáva pri preklade slova ܟܘܠܘܢ [saklūtā] „prestúpenie“, pretože v R 5,18 nahrádza v Pěšittā grécke slovo παράπτωμα. V R 5,20 je ale grécke παράπτωμα nahradené slovom ܫܘܫܘܬܐ [hītītā] „hriech“. V R 11,12 je sýrsky preklad toho istého gréckeho slova ܫܘܫܘܬܐ [tuqaltā] „prekážka, trestuhodný čin, škandál“. K prekladu sýrskych pojmov pozri SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 573, 608.

²³ HILGENFELD, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda*, s. 63, Strofa 23. Úspešná snaha o prežitie kresťanskej menšiny v nepriaznivom politickom prostredí islamu je typická plodením detí. SELB, *Orientalisches Kirchenrecht*, s. 141.

hovať vždy na jeden a ten istý obraz. Brock upozorňuje dokonca na to, že symbol nemá len jednu interpretáciu. Typus a symbol sú už v skorých sýrskych dielach chápané ako súčasť Bohom stvoreného sveta.²⁴ Keďže sa jedná o liturgický text, ktorého účelom nie je dogmatická diskusia a zafaženie veriacich abstraktnou terminológiou, ale snaha budovať ľudovú zbožnosť, nedá sa preto vylúčiť ani náboženská interpretácia v podobe prirovnania následkov prvotného hriechu s odpadnutím diakona od viery. Interpretácia sa opiera o rovnaké použitie pojmu ܥܠܘܬܐ [saklūtā] „prestúpenie“ a poukazuje na analógiu následkov hriechu Adama a diakona Abraháma, ktoré dopadajú na cirkevné spoločenstvo a sociálnu spoločnosť v podobe ܠܘܬܐ ܗܝܘܝܒܐ [hūyābā] „odsúdenie“. Je vysoko pravdepodobné, že táto symbolika bola prepojená s kázňou.²⁵

Lútosť v cirkevnom spoločenstve

Prvá časť obsahuje ľútosť cirkevného spoločenstva, ktorá je vyjadrená plačom sviatkov, liturgických kníh, cirkevných zvykov a sakrálneho priestoru. Odhliadnuc od primárneho teologického ťažiska tohto liturgického textu, by sekundárnu úlohu spĺňal mimoriadne symbolický opis ľútosti v snahe poukázať na primeranosť sýrskeho jazyka v poézii 13. stor.²⁶ Teologický zámer symbolického opisu ľútosti sa v liturgickom kontexte ‘onithā o odpadnutom diakonovi Abrahámovi skrýva v ľútosti nad hriechom a v obrátení sa k Bohu. Spôsob spracovania témy má pedagogický charakter, ktorého konkrétnym účelom v ‘onithā o odpadnutom diakonovi je v značnej miere potreba zachovania východosýrskej identity. Výzva k ľútosti sa dotýka preto všetkých veriacich, pretože ako vstúpilo skrze jedného ܠܘܬܐ ܗܝܘܝܒܐ [hūyābā] „odsúdenie“ do sveta, rovnako prichádza aj do cirkevného spoločenstva. Odsúdenie sa tak stáva dôvodom k ľútosti celej cirkvi a je zároveň hlavnou príčinou nevyhnutnosti zúčastniť sa komúnie.²⁷ Hriech jednotlivca poškodzuje ostatných

²⁴ BROCK, S. P., *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Kalimazoo: Cistercian Publications, 1992, s. 39–40 a 135.

²⁵ Poézia zohráva podľa Brocka dôležitú úlohu pre náboženské kázanie. BROCK, S. P., *The Bible In The Syriac Tradition*, Piscataway: Gorgias Press, 2006, s. 81. ‘Onyathā Knihy ruže boli napísané za cieľom liturgického využitia. Niektoré sú spievané hneď po evanjeliu, iné sú recitované počas komúnie. BADGER, *Nestorians and their rituals*, s. 25.

²⁶ Východosýrski autori už od 10.–11. stor. nahradzovali sýrsky jazyk arabským. Využitie sýrskoho jazyka v poézii v 13. stor. sa preto môže chápať aj ako oživenie poetického umenia. YOUNANSARDAROU, H., „‘Abdīšō’ Bar Brīkā’s († 1318) Book of Paradise: A Literary Renaissance?“, in *The Syriac Renaissance*, Eastern Christian Studies 9, ed. Teule, H. et al., Leuven, Paris: Peeters Publishers, 2010, s. 202.

²⁷ Prvá časť ľútosti sa nachádza v strofách 10.–20. HILGENFELD, *Ausgewählte Gesänge des Gīwargis Warda*, s. 61–63.

veriacich, v čom vidieť symboliku cirkvi ako tela, ktoré je v tomto prípade reprezentované v podobe sviatkov, liturgických kníh a zvykov, ako aj sakrálneho priestoru.

Plač **ܐܪܙܗ ܫܒܝܗܗ ܘܐܝܩܝܪܗ** [arzē šabīhē wa-iqīrē] „nádherných a drahocenných sviatostí“ odzrkadľuje negatívny dopad hriechu jednotlivca na liturgický a duchovný život spoločenstva veriacich, pretože odpadnutý diakon nebude viac nápomocný pri liturgii, keďže je sám odlúčený od sviatostí.²⁸ Ak plače cirkevné spoločenstvo, je to z toho dôvodu, pretože ľútosť navracia odobraté „dvojité“ právo, ktoré hriešnik stratil v cirkvi a sociálnej spoločnosti. Súčasne je plač nad odpadnutím od viery obrazom jednoznačného dištancovania sa od osoby konvertitu, pretože sa odvracia od tých, ktorí sa chcú obrátiť srdcom k Bohu. Podľa ‘Ab(h)dišô‘ sa veriaci nemajú ani len modliť s tým, kto neprijal eucharistiu.²⁹ Neprijímanie sviatostí veriaci chápe ako ohrozenie vlastnej spásy, pretože podľa „Knihy osy“ je eucharistia predpokladom pre vstup do kráľovstva nebeského.³⁰ Závažnosť odpadnutia diakona od viery je badateľná v liturgickom význame diakona počas eucharistie, ktorý zdôrazňuje už synoda Mar Isaak v 15. kánone, podľa ktorého diakon pri neprítomnosti biskupa nemôže opustiť oltárny priestor.³¹

V raji pred pádom do hriechu človek nevidel svoju nahotu.³² Po páde prvého človeka sa človek cíti nahý (G 3,7), lebo ako je narušený život v raji, podobne odpadnutý diakon narušuje liturgický život cirkevného spoločenstva. Táto symbolika prichádza do úvahy práve pre skutočnosť, že vo východosýrskom ríte sa celkový sakrálny priestor stáva mikrokozmom.³³ V tomto prípade je v ‘onithā „rajská nahota“ diakona symbolicky vyjadrená jeho nezastúpenou liturgickou pozíciou.³⁴ Nezastúpená liturgická pozícia je cirkevno-právnym dôsledkom konverzie každého diakona. Každý hriešnik, ktorého postihne „excommunicatio maior“ je zbavený práv, nemôže vstúpiť

²⁸ HILGENFELD, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda*, s. 62, Strofa 15., 17., Sýr. text **ܐܪܙܗ ܫܒܝܗܗ ܘܐܝܩܝܪܗ** SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 555–556, 28 a 196.

²⁹ DE VRIES, W., *Sakramenttheologie bei den Nestorianern*, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1947, s. 245, Ľútosť je nevyhnutnou súčasťou v procese ospravedlnenia a základným predpokladom k prijatiu **ܩܘܪܒܢܐ ܩܕܕܝܫܐ** [qurbānā qaddīšā] „svätej obete“.

³⁰ BUDGE E. A. W. trans., *The Book of the Bee of Solomon of Basra*, Piscataway: Gorgias Press, 2006, s. 93.

³¹ CHABOT, *Synodicon Orientale*, s. 268–269.

³² BUDGE, *The Book of the Bee*, s. 22.

³³ LOOSLEY, E., *The Architecture and Liturgy of the Bema in Fourth- to Sixth-Century Syrian Churches*, Kaslik, Liban: Parole de l’Orient, 2003, s. 114 a 128.

³⁴ HILGENFELD, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda*, s. 61, Strofa 6.

do kostola, prijať sviatosti a akýkoľvek kontakt s potrestaným má byť prerušený. Potrestaný diakon stráca status klerika a stáva sa opäť laikom.³⁵

Lútosť v sociálnej spoločnosti

Druhá časť pozostáva z opisu zmeny sociálnych vzťahov medzi odpadnutým diakonom a spoločnosťou, ktorá je definovaná lútosťou rodiny diakona, susedov, ľudí z jeho kostola a dediny Meškaleg, ktoré leží neďaleko mesta Arbela v oblasti Adiabene.³⁶ Sociálna odlúčenosť, odvrhnutie a prerušenie doterajšieho rodinného života s hriešnikom, nie je vo svojom historickom kontexte radikálnym a bezohľadným správaním sa cirkevnej obce. Emigrácia alebo konverzie kresťanov boli zapríčinené najmä novými kultúrnymi podmienkami v politicky nestabilnom regióne.³⁷ Destabilizujúcim faktorom nebolo len vonkajšie ohrozenie Mongolmi, ale aj boje medzi sunitmi a šitmi, a celkové vnútorné napätie v spoločnosti.³⁸ Nestabilnosť a napätie politickej situácie sú zapríčinené vpádom Mongolov, ktoré spôsobili náhlu a zásadnú zmenu spoločenských vzťahov s Abbásovským kalifátom v Mezopotámii, ktorý sa neodkladne približoval svojmu zániku.³⁹ Zároveň je nevyhnutné poukázať na fakt, že strach a obava z oklieštenia náboženského života vzniká aj napriek tomu, že Mongoli si nenárokovali pri svojich vojenských výpadoch na rozšírenie a vládu ich náboženstva, pretože ich zámerom bolo nadobudnutie svetovej ríše pod jedným pozemským vládcom.⁴⁰

‘Onithā o odpadnutom diakonovi opisuje najprv lútosť liturgického života a potom sociálnej spoločnosti, čoho dôvod môže tkvieť v tom, že správy o meste a cirkvi v 13. stor. zmieňujú spoločné utrpenie, ako tvrdí Vine.⁴¹ Príčinou, prečo je liturgický život a cirkevné spoločenstvo prvoradé, je práve

³⁵ SELB, *Orientalisches Kirchenrecht*, s. 160–161 a 143.

³⁶ Druhá časť lútosť sa nachádza v strofách 21.–25. HILGENFELD, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda*, s. 63–64.

³⁷ GRIFFITH, S. H., *The Church in the Shadow of the Mosque*, Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2010, s. 20.

³⁸ GILLI-ELEWY, H., *Bagdad nach dem Sturz des Kalifats*, Die Geschichte einer Provinz unter ilbânischer Herrschaft (656–735/1258–1335), Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000, s. 22.

³⁹ TAMCKE, M., „Islam in the Corpus of the East-Syrian Poet Giwargis Warda“, in *Eastern Christianity, Judaism and Islam between the Death of Muhammad and Tamerlane (632–1405)*, Bratislava: Institute of Oriental Studies, Slovak Academy of Sciences, 2011, s. 186.

⁴⁰ GILLI-ELEWY, *Bagdad nach dem Sturz des Kalifats*, s. 14.

⁴¹ VINE, A. R., *The Nestorian Churches: a Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London: Independent Press, 1937, s. 144.

náboženstvo, ktoré vytvára a ohraničuje sociálnu identitu, pretože odpadnutý diakon ako „syn kríža“ sa stal jeho odporcom.⁴²

Ostrý protiklad dobrého a zlého, svetla a tmy, kresťanstva a islamu, v tejto 'onithā je možné vysvetliť práve na pozadí obrazu prvotného človeka, pretože Adam a Eva boli podľa Knihy osa pôvodne oblečení v ܠܘܚܐ [nuhrā] „svetle“, ktoré je súčasne „leskom a cťou“, predtým, než uvideli svoju ܠܘܠܐܝܘܬܐ [‘arṭellāyūtā] „nahotu“, ktorá by sa dala vykladať podľa významu tohto slova ako „extrémna duchovná chudoba“.⁴³ Analógiu následkov hriechu Adama a diakona Abraháma podporuje preto ďalší fakt, podľa ktorého odpadnutý diakon pôvodne vyšiel zo ܠܘܚܐ [nuhrā] „svetla“, z jeho „lesku a cti“, rovnako ako Adam, priamo do ܠܘܫܐ [ḥeškā] „temnoty“, ktorá symbolizuje nielen pobyt v duchovnom priestore s nedostatkom Božieho svetla a naznačuje priateľstvo so zlom, ale súčasne opisuje aj stav „hlúposti a otupenosti“ mysle toho, kto sa vzdá svojej viery.⁴⁴ Nezasťúpené liturgické miesto diakona je teda nahotou, extrémnou duchovnou chudobou pre cirkevné spoločenstvo. Otupenosť mysle a stav hlúposti sú konzekvenciou ܠܘܫܐ [ḥeškā] „temnoty“, ktorá sa vzťahuje na prvotný hriech Adama a na odpadnutie od viery diakona Abraháma. Otupenosť mysle a stav hlúposti významovo vystihujú aj pojem ܠܘܬܐ [saklūtā], ktorý totiž neznamená len „prestúpenie“ Božieho prikázania, ale aj „hlúposť“ v konaní.⁴⁵

Liturgia v 13. stor. slúžila k tomu, aby pomáhala zachovať náboženskú a kultúrnu identitu Cirkvi Východu pred ܠܘܫܐ [ḥeškā] „temnotou“.⁴⁶ Okrem viery bola sociálna identita východosýrskych kresťanov ovplyvnená aj moslimskou väčšinou, ako tvrdí Tamcke, preto 'onithā o odpadnutom diakonovi obraňuje tradíciu vlastnej cirkvi v zmysle zachovania viery na základe biblického fundamentu v rámci liturgického rítu.⁴⁷

Vzniká nový nepriaznivý vzťah v užších aj širších sociálnych kruhoch, v ktorých sa bývalý člen cirkvi stáva ܠܘܬܐܘܒܐ [b'eldbābā] „nepriateľ,

⁴² HILGENFELD, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda*, s. 62, Strofa 14.

⁴³ BUDGE, *The Book of the Bee*, s. 19, Sýr. text ܠܘܬܐ SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 330 a 428.

⁴⁴ HILGENFELD, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda*, s. 61, Strofa 8., Sýr. text ܠܘܬܐ Ku temnote pozri SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 162.

⁴⁵ THE WAY INTERNATIONAL RESEARCH TEAM, *The Concordance to the Peshitta Version*, s. 244.

⁴⁶ EMLEK, I., „Vielfalt und Einheit der ostsyrischen Liturgie“, in *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*, Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.–4. Oktober 1998 in Hermannsburg, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 9, ed. Tamcke, M. et al., Münster, Hamburg, London: LIT Verlag, 2000, s. 329.

⁴⁷ TAMCKE, „How Giwargis Warda Retells Biblical Text“, s. 259.

protivník“, nad čím sa radujú odporcovia cirkvi.⁴⁸ V tomto kontexte poézia „Knihy Khamís“ z 13. stor. zastáva myšlienku, že vďaka Kristu sú veriaci členmi domácnosti a vífazi nad nepriateľmi.⁴⁹ Odpadnutý diakon teda nie je viac členom domácnosti a stáva sa dokonca porazeným nepriateľom. Strata viery znamená okrem straty spásy súčasne stratu sociálnej identity. Pravdepodobne z tohto hľadiska hodnotí ‘onithā o odpadnutom diakonovi, na rozdiel od ‘onithā o katolikoi Cirkvi Východu, historické udalosti spájané s cirkvou negatívne. Na jednej strane v ‘onithā o katolikoi Cirkvi Východu stoja východosýrski patriarchovia, ktorí sú hodnotení v liturgii cirkvi z „nebeskej perspektívy“, ako tvrdí Tamcke, kde liturgická úloha spĺňa svoj účel v pozitívnom znovusprítomnení si významu patriarchov v dejinách za spoločného velenia nebeskej a pozemskej cirkvi.⁵⁰ Na druhej strane v ‘onithā o odpadnutom diakonovi to nie je diakonát ako nižšie kňazské svätenie, ktoré by nebolo uchránené od kritického pohľadu, ale diakon ako jednotlivec odmietajúci vieru. Aj pre tento dôvod je diakonovi pravdepodobne priradené konkrétne meno Abrahám, aby sa autor vyhol vytvoreniu celkového negatívneho obrazu diakonátu.⁵¹ Prichádza do úvahy zámer stelesniť negatívnu skúsenosť Cirkvi Východu s konverziou v osobe diakona Abraháma, ktorého historickosť by mohla byť spochybnená práve kvôli snahe vytvoriť dôkladný a precízny model pokánia využívaný liturgiou. Reálny základ udalosti sa však nedá úplne poprieť, pretože domovom diakona je dedina Meškaleg.⁵² Autor využíva historický fenomén podobne ako v prí-

⁴⁸ HILGENFELD, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda*, s. 60, 63, Strofa 4., 21., Sýr. text ح, ح.

⁴⁹ BADGER, *Nestorians and their rituals*, s. 111.

⁵⁰ Podľa Tamcke ‘onithā o katolikoi Cirkvi Východu ponúka pozitívne zhodnotenie vlastnej tradície. TAMCKE, „Bemerkungen zu Giwargis Wardas ‘Onita über die Katholiker des Ostens“, s. 214–215.

⁵¹ Sporným zostáva výber mena Abrahám pre diakona, mena jedného z patriarchov. Napriek tomu, že sa ‘onithā o hlade, mori a suchu zmieňuje o Izákovi a Jákobovi, meno Abrahám nezaznieva, namiesto toho autor hovorí o ܐܒܪܗܡ ܘܢܘܚ [bar uriē] „synovi Úru“. Hilgenfeld nesprávne prekladá toto slovné spojenie ako „potomok z Úru“. HILGENFELD, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda*, s. 30, Strofa 9., 11., 13., Sýr. text ܐ. V ‘onithā o Jánovi Kristiteľovi nie sú mená patriarchov vôbec vyslovené, autor ich označuje skrátka ako ܐܒܪܗܡܐܘܪܘܚܐ [tlātā abāhātā] „traja otcovia“. HILGENFELD, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda*, s. 68, Strofa 16., Sýr. text ܐܘܪܘܚܐ. Je však zaujímavé, že v ‘onithā o Márii autor porovnáva osobu Ježiša a Abraháma, ktorého považuje za jeho predchodcu. Teologický zámer vo vyhýbaní sa používaniu mena patriarchu Abraháma, jeho negatívne využitie v prípade odpadnutého diakona, ale aj Abrahám ako predchodca Ježiša Krista, by s najväčšou pravdepodobnosťou mohol odrážať vzťah k judaizmu. BADGER, *Nestorians and their rituals*, s. 56.

⁵² HILGENFELD, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda*, s. 60, 64, Strofa 25.

behu o Jonášovi, aby priviedol veriacich k pokániu.⁵³ Odpadnutý diakon nie je len nepriateľom pre etnickú skupinu, ale aj závažným duchovným nebezpečenstvom pre cirkev, pretože ܐܠܕܒܒܐ [b'eldbābā] je označením aj pre Satana (Mt 13,39).

Na jednej strane prítomný život vo „svete pokánia“ pôsobí ako svet plný nádeje, no na druhej strane na pozadí prvotného hriechu je to život v „zlorečenom svete“, ako tvrdí 'Ab(h)dišō'.⁵⁴ Sociálne odlúčenie od cirkevného spoločenstva platí pre tých, ktorí odpadli od viery a stoja mimo cirkvi. Osobný styk s nimi obmedzuje 11. kánon synody Mar Abba v takej miere, aby sa veriaci s heretikom nemodlili ani mimo kostola.⁵⁵ Nie len diakon, ktorý sa stal ܐܠܕܒܒܐ [b'eldbābā] „nepriateľom a protivníkom“, ale aj zlorečený svet, alebo „materiálny svet“ ako ho nazýva Kniha osa, potrebujú pokánie.⁵⁶

Záverčné poznámky

Argument, ktorý podporuje myšlienku analógie prvotného hriechu Adama a Abrahámovho odpadnutia od viery sa neohraničuje len na využitie rovnakého pojmu ܣܠܘܬܐ [saklūtā] „prestúpenie“ v 'onithā a v R 5,16–18, ale zahŕňa aj vychádzanie Adama a diakona Abraháma z ܢܘܪܐ [nuhrā] „svetla“, ktorých nahota je predstavená ako „extrémna duchovná chudoba“ v raji a v liturgickom priestore. Táto analógia môže byť využitá praktickým spôsobom počas homílie. 'Onithā o odpadnutom diakonovi poukazuje na deštruktívne konzekvencie konverzie na cirkevné spoločenstvo a sociálnu spoločnosť. Dotýka sa emóciou tých, ktorí by uvažovali o konverzii, pretože konvertita sa stáva nepriateľom aj pre svojho otca, bratov a svoje dcéry. Nepriekladné konanie privádza ľudí ku zamysleniu sa nad zmyslom vytrvať a ustáť prenasledovanie. Jeho skutok znižuje cenu martýrstva a nabáda ku konverzii, preto je výstraha príležitosťou k pokániu všetkých, za čím treba hľadať nielen pedagogický zámer autora, ale aj celej Cirkvi Východu.

Konvertita sa stáva nepriateľom Krista, duchovne ohrozuje cirkev, ktorá bojuje za zachovanie vlastnej identity, zachovanie bohatej kresťanskej kultúry a náboženskej tradície, pretože na kresťanov sa nazeralo ako na „druho-

⁵³ V príbehu o Jonášovi je dokonca aplikovaný pád Bagdadu (1258) analogicky na pád Ninive. Historická udalosť 13. stor. sa spája s biblickými dejinami, čím autor vysvetľuje skúsenosť vlastnej cirkvi. ТАМСКЕ, „How Giwargis Warda Retells Biblical Text“, s. 267.

⁵⁴ ASSEMANI, J. A., trans., „Liber Margaritae“, in *Collectio Scriptorum Veterum*, Tomus X., Romae: Typis Collegii Urbani, 1838, s. 347.

⁵⁵ CHABOT, *Synodicon Orientale*, s. 557.

⁵⁶ BUDGE, *The Book of the Bee*, s. 8.

triednych“ obyvateľov krajiny.⁵⁷ Liturgická rozpomienka na fenomén konverzie otvára oči každému hriešnikovi, ktorý je charakterizovaný ako ܕܡܟܐ [damkā] „spáč“. Slúži ako model pokánia všetkým tým, ktorí spia a žijú v ܗܝܫܟܐ [ħeškā] „temnote“. ⁵⁸ Cirkev Východu sa pomocou Knihy ruže snaží vychovávať veriacich v oblasti niektorých potrebných cirkevno-právnych nariadení týkajúcich sa konverzie, čím bezpochyby posilňuje svoju autoritu a identitu.⁵⁹

⁵⁷ GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque*, s. 16.

⁵⁸ HILGENFELD, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda*, s. 60, Strofa 2., Sýr. text ܕܡܟܐ ܕܡܟܐ [damkā] „spáč“ by mohlo byť ľahko zameniteľné za ܕܡܟܐ ܕܡܟܐ [damakā] „leňocha“, pretože rozdiel je badateľný len vo vokalizácii. SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 94.

⁵⁹ SELB, *Orientalisches Kirchenrecht*, s. 44.

„QUARE EXAMINEMUS NOS IPSOS, O CLERICI...“ O VÝVOJI ANTIKRISTOVSKÉHO TÉMATU A RÉTORIKY V HUSOVĚ SYNODÁLNÍ KRITICE¹

Lucie Mazalová

ON THE DEVELOPMENT OF THE ANTICHRIST THEME AND RHETORIC IN HUS'S CRITICISM OF THE SYNOD: The author of the article is focused on the development of the Antichrist theme and antichrist rhetoric in Hus's synod criticism. The study is based on the comparison of two Hus's synod sermons – *Diliges Dominum Deum* (1405) and *State succincti* (1407). Firstly, it is presented why the idea of Antichrist and the specific terminology is shown in these sermons. Next it points out the correspondence of both sermons – the substance of notice about the Antichrist is not changed. Hus uses the antichrist terminology in a specific way. He talks about the Antichrist also without the expression „Antichrist“. He does not describe anyone particular and directly as Antichrist; in connection with the Antichrist he does not develop the thought about the Last Judgement or the end of ages. The sign of development is on the contrary the fact that in *State* he emphasizes more the Antichrist's connection with the schisma and with other current religion problems and that his statements about the Antichrist are more open, more frequent and more distinctive. In the end the author, in response to the present literature about Hus, points out that also in Antichrist's time, that is at the end of the ages, the reform makes sense and that it does not coincide with the Christ's coming.

Husova synodální kázání jsou pro studium tématu Antikrist jedinečným pramenem. Hus v nich totiž káže přímo předním představitelům kléru, v jejichž řadách vidí jak zprostředkovatele spásy a naději nutné církevní reformy, tak i strůjce antikristovství a záhuby řady duší. Zvláštní příležitost kázat bezprostředně těm, kteří takto zásadně promlouvají do chodu církve, se Husovi naskytna dvakrát. Poprvé to bylo 19. září 1405 během svatolukášské synody,

¹ Článek vznikl v rámci projektu GA ČR 13-21620S *Magistri Iohannis Hus Opera omnia. Ediční projekt v rámci přípravy Husova výročí v roce 2015.*

kdy kázal na téma *Diliges Dominum Deum* (Mt 22,37).² Podruhé vystoupil 18. října 1407 s kázáním na téma *State succincti* (Eph 6,14).³

Obě kázání pronesl v době, v níž se prozatím nesetkal s výraznějším útokem vůči své osobě, který by nazval antikristovským. Naopak měl podporu arcibiskupa i krále. Každodenní projevy Antikristova řádění a jejich dalekosáhlý dopad si však už plně uvědomoval. Pozoroval je v církevní nejednotě i v odporu, jemuž čelila reformní strana. Jeho pocit, že Antikrist je tématem nanejvýš aktuálním, umocněný navíc zhoršující se církevně-společenskou situací, rostl. Během dvou let, která Husova synodální kázání dělí, totiž docházelo od roku 1406 k pronásledování reformního hnutí v souvislosti s otázkami wyclifismu a remanence, v roce 1407 se začala značně diskutovat simonie představitelů kléru. Změna v Husově vnímání naléhavosti celého antikristovského problému způsobila posun i mezi jeho prvním a druhým vystoupením před synodou, a to zejména v rétorice a v celkové otevřenosti výpovědi o Antikristu. Právě hlavní shody a rozdíly, které lze najít ve způsobu prezentace antikristovské problematiky a v samotném obsahu pojmu Antikrist v Husových synodálních kázáních, budou jádrem tohoto článku.

V jeho úvodu nastíním, jak se Husova idea Antikrista a náležitá terminologie do jeho synodálních kázání vůbec dostaly. Mezi mnoha rozebíranými detaily potom ve druhé části článku zdůrazním otázku, do jaké míry je pro Husovo synodální poselství důležitý samotný fakt, že se s příchodem Antikrista ocitá lidstvo na konci věků. Díky všem těmto krokům budu moci v závěru odpovědět na otázku, v čem se vyvíjela Husova idea Antikrista a její prezentace, a budu moci zhodnotit také asi to nejdůležitější – čím bylo téma Antikrist pro synodální poselství významné a jaký má reforma církve v Antikristově době, tedy na konci věků, podle Husa vůbec smysl.⁴

² *Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis, confessorum Christi Historia et monumenta II* (= Op. II), ed. M. Flacius Illyricus, Norimbergae 1558, fol. 27v–31v. V tomto článku upravuji interpunkci textů z tohoto starého tisku podle českého úzu a do hranatých závorek doplňuji své odkazy a poznámky. Jinak ponechávám grafiku starého tisku.

³ Op. II, fol. 32r–36v.

⁴ Na otázku spjatosti formy Husova reformního programu a očekávání zásadní reformy upozornil F. J. Holeček ve studii „Ministri dei possunt in dampnacionem perpetuam papam male viventem detrudere...“ (Hus a problém Antikrista), in: *Husitský tábor. Sborník husitského muzea – supplementum I*, red. M. Drda, F. J. Holeček, Z. Vybíral, Tábor 2001, s. 227. Obdobně se ptá Ivana Noble: „Is it worth to struggle for the improvement of the institution, or is the institution in the end dispensable?“ – I. Noble, *Eschatological Elements in Jan Hus's Ecclesiology and Their Implications for a Later Development of the Church in Bohemia* [online], 21. 3. 2007 [cit. 2013–08–16]. Dostupné z: <<http://www.iespraha.cz/?q=node/40>>.

Kritika Antikrista v *Diliges Dominum Deum* a její východiska v Husově díle

V kázání *Diliges* Hus kritizuje to, že duchovní zneužívají svého výsadního postavení a narušují tím stabilitu církve. Přesvědčují jej o tom smilstvem a svatokupectvím, nesprávnou eucharistickou službou, porušováním svatých a všeobecných ustanovení. Nejviditelnějším aktuálním dopadem jejich odpadnutí od lásky k Bohu je schisma. Takové smrtelné hříšnický neváhá označit za Antikrista nebo alespoň za Antikristovy přívržence, k čemuž užívá výrazy jako „*ecclesia Antichristi*“, „*minister Antichristi*“ (Op. II, fol. 28r) nebo „*praeambuli Antichristi*“ (fol. 31r),⁵ např.:

*Quod si utraque supradicta congregatio [i.e. ecclesia Romana et ecclesia Pragensis] in iam dictis degenerat [i.e. Christum Dominum in virtutibus non imitatur], tunc ex veritatis testimonio sunt fures et latrones – Ioan. 10 [srov. Io 10,8]. Et per consequens sunt ecclesiae Antichristi.*⁶ (fol. 28r)

Taková myšlenka o Antikristu Husa nenapadla náhodou ani náhle. Hus nachází Antikrista v nešvarech doby, z nichž řadu káral již před *Diliges* a někdy i bez užití antikristovské terminologie. Česká kázání sváteční naznačují, že před *Diliges* mohla nejspíše Husova kritika takových nešvarů fungovat v některých kázáních i zcela bez antikristovské terminologie,⁷ a pokud ne před ním, potom tomu tak bylo alespoň v období blízkém době vzniku *Diliges*. Jako příklad uvádím kázání na sv. Ondřeje:

(...) *sú troje sieti. Jedny sú lidí lakomých, jimižto lovie sbožie tohoto světa, t. chytrostí, lstí, lži, násilím, krádežem, lichvú a neřádnyím obchodem a pochlebenstvím. (...) Druhé sú sieti pokrytstvie, t. zevnitřně svatost, a vnitř zlost. (...) Třetí jest sieť smilných (...)* (ČSK, s. 55)

⁵ „Antikristova církev“, „Antikristův služebník“, „Antikristovi předchůdci“; v tomto článku převádím výrazy vytržené ze širšího kontextu (kromě neshodných přívlasků) do základního tvaru v nominativu a do jednotného čísla, pokud se nejedná o méně obvyklý výraz.

⁶ „*Jestliže se však obě výše uvedená shromáždění [tj. církev římská a církev pražská] zvrhávají v tom, co již bylo řečeno [tj. nenapodobují Krista Pána v ctnostech], potom jsou podle svědectví pravdy zloději a lotry – J 10. A v důsledku toho jsou církvemi Antikristovými.*“

⁷ Jan Hus, *Česká sváteční kázání* (= ČSK), vyd. J. Daňhelka, Praha 1995. MIHO, tomus III. Přesný závěr není možný kvůli tomu, že datace kázání není doposud jistá. František Šimek datoval mezi roky 1403–1405, mariánská kázání do let 1405–1409. Jiří Daňhelka ve své edici datuje mezi roky 1401–1412, spíše do středu tohoto období (kromě kázání božitélového a druhé verze kázání sv. Jana Evangelisty, která vznikla až po roce 1412). Antikristovská terminologie se však objevuje pouze v jediném kázání – na sv. Jana Evangelistu, a to Jiří Daňhelka řadí až do období po roce 1412.

Antikrist je tedy další fází či stupněm Husovy morální kritiky, prostředkem poučení, varování a hrozeb. Objevuje se díky tomu, že smrtelný hřích slíí, že jej Hus nachází mezi duchovními a naprosto zřetelně vidí projevy církevního rozštěpení, které vychází ze samotné církve. Hus zde navíc navazuje i na silnou domácí kazatelskou tradici (Milíče a Matěje z Janova) a inspiraci nachází i v díle Johna Wyclifa.

Tím, jak zlo roste, se jen odkrývá jeho pravý charakter a jméno. Svoji běžnou kritiku zla (adresovanou duchovním i laikům), nezátíženou specifickou terminologií, Hus v takové situaci antikristovskou terminologií aktualizuje, posunuje do souvislosti s koncem věků, ale nenahrazuje ji zcela. V *Diligēs* dokonce běžnější neantikristovská terminologie nad tou antikristovskou stále četností převažuje. Ačkoli se odkrývá vazba na konec historie, konec světa není tím, co by chtěl Hus zdůraznit. Naopak jeho důraz na morální stránku antikristovství a na současné jednání mu umožňuje přecházet z antikristovské terminologie plynule k terminologii užívané v běžné kritice mravů kterékoli doby a naopak.

O Antikristovi Hus psal nebo hovořil už v dílech, která *Diligēs* předchází – ve výkladu *Super canonicas*⁸ nebo v univerzitním kázání *Abiciamus opera tenebrarum*.⁹ Už z nich je zřejmé, že největší vina za antikristovství padá na klér. V *Diligēs* jsou potom Antikristem výhradně duchovní, laici jsou pouze „*fili Antichristi*“¹⁰ (Op. II, fol. 28r) a není to jen kvůli tomu, že Hus káže synodě. Stejnou představu o Antikristu předkládají i pozdější texty, které Hus adresuje např. širokému českému publiku (česká *Postila*, korespondence).

Je to důsledek myšlenky, která je v českém prostředí známá z díla Matěje z Janova, ale kterou v tomto případě Hus téměř přesně přejímá přímo z Wyclifova kázání *Super evangelia dominicalia*,¹¹ totiž že hřích se stává tím těžším, čím výše postavený člověk v církevní hierarchii jej spáchá:

(...) *Si [tertia pars ecclesiae, i. e. clerus] autem apostatat, nulla est peior vel austerior, nimirum Antichristus, quia ubi est gradus vel status altior, est casus gravior (...)* *Sic in lege nova Christus et sui apostoli sacerdotes erant optimi,*

⁸ Op. II, fol. 105r–228v, o posledním čase a Antikristovi zejména fol. 157v, 181v a 203r.

⁹ *Positiones – recommendationes – sermones. Univerzitní promluvy* (= Posit.), ed. A. Schmidtová, Praha 1958, s. 99–113. O Antikristu zejména na s. 103–106.

¹⁰ „Antikristovi synové“.

¹¹ *Iohannis Wyclif Sermones*. Vol. I. (= W. Serm. I) *Super evangelia dominicalia*, ed. I. Loserth, London 1887, XXXVIII, s. 253.

*sed declinando ab primaevitate et sic ab imitatione Christi ad saeculum sunt pessimi tempore Antichristi.*¹² (Op. II, fol. 28r; W. Serm. I, s. 253)

Ačkoli Hus nehledá nejvyššího Antikrista, dává tato myšlenka jednoznačný směr jeho dalšímu uvažování a pozdějšímu směřování k otázce vztahu antikristovství a hříšného papeže (ovšem na rozdíl od Wyclifa nikdy papežství jakožto instituce). Je to další stabilní součást Husovy představy Antikrista, která v tomto případě vychází z ideje o privilegované funkci kazatelů v procesu spásy, jež se objevuje v předchozí domácí kazatelské tradici (u Milíče a Matěje z Janova)¹³ a u Husa najdeme její náznaky rovněž v *Českých kázáních svátečních* (např. díky biblickému tématu v kázání „na Božie narození“, ČSK, s. 73). V jeho dílech postupně během let sílí a později, jako např. v korespondenci nebo v české *Postile*, nabývá majoritního postavení.

„Quare examinemus...“ – o Antikristovi i bez „Antikrista“

V některých aspektech už se však *Diliges* předchozím dílům nepodobá. Ačkoli nelze občasné připomínky Posledního soudu nebo konce světa v předchozích dílech přeceňovat,¹⁴ na rozdíl od nich Hus v *Diliges* nespojuje Antikrista s myšlenkou o konci téměř vůbec a se svojí současností jej dává do souvislosti značně specifickým způsobem. Obojí je hodno pozornosti zvláště proto, že v *Diliges* Hus mluví k duchovenstvu, v jehož řadách vidí sice ještě potenciální protagonisty reformy, ale také strůjce antikristovství (Op. II, fol. 28r), že kázání uzavírá značně pesimistickým a kritickým vyjádřením o přístupu duchovních k současné situaci a že celé *Diliges* působí mnohem kritičtěji než dosavadní díla nebo druhé synodální kázání *State succincti*:

Sed nunquid iam dicta pavebit clerus et aget dignam de peccatis poenitentiam? Cuius peccatum quasi indelebiter est inscriptum iuxta illud Hier. 17 (...) pec-

¹² „(...) Jestliže však [třetí část církve, tj. duchovenstvo] *odpadá od víry, žádá* [část církve] *není horší nebo krutější než ona; skutečně je Antikristem, protože, kde je stupeň nebo postavení vyšší, tam je pád těžší* (...) Tak v *Novém zákoně* byli Kristus a jeho apoštolové *nejlepšími kněžími, ale odklonem od první doby, a tak od napodobování Krista ke světu, jsou* [kněží] *nejhorší v Antikristově době.*“

¹³ K této ideji více J. Nechutová, „Reform- und Bussprediger von Waldhauser bis Hus“, in: *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*, hrsg. von W. Eberhard, F. Machilek, Köln 2006, s. 239–254.

¹⁴ Husovými výroky o konci světa a o Posledním soudu v těchto dílech se zabývala Jana Nechutová, a to ve studii „Hus a eschatologie“, in: *SPFFBU* E13, Brno 1968, s. 179–187.

*catum cleri profunde et late indelebiliter esse scriptum. Quis enim potest corda tam late cauterisata sanare? Nobis est impossibile, cum clerus sit cor populi, quod non licet, ut inquirunt, attingere. Cum remurmuras, clerus dicit: Non licet cleri praesentis coram populo saniem criminis extergere et vulneratum cor verbo Dei tangere et sic charitativam infundere medicinam. Unde coram populo se clerus impudice crimine vulnerat, vulnus portat publice, sed medicinam purgativam criminis respuit quasi phreneticus et vaesanus.*¹⁵ (fol. 31v)

Problémem konce světa se ještě budu podrobně zabývat na jiném místě. Nyní se budu věnovat druhému specifiku Husovy rétoriky v *Diliges*. Jako by zde Hus na jedné straně až s určitou hořkostí zapomněl na pozitivní stránky, jejichž připomenutím jindy posluchače také motivuje, na druhé straně ukazovat na konkrétní Antikristy přímo by bylo vzhledem k reformním snahám kontraproduktivní. Už to, že Hus antikristovskou rétoriku do synodálního kázání zařadil, bylo ve srovnání např. se synodálním kázáním Stanislava ze Znojma¹⁶ nebo anonymním *Testimonium Christi confirmatum est in vobis* (I Cor 1,6)¹⁷ značně odvážné.

Antikrist má jakožto nejvýraznější rétorický prostředek ve struktuře *Diliges* své přesné místo – v úvodu a na konci kázání. V rámci podrobné kritiky soudobých hříchů, která tvoří hlavní část kázání, se s antikristovskou terminologií nesetkáme vůbec. Je jisté, že Hus v ní stále o Antikristově řádění hovoří, což kromě obsahové návaznosti dokládá i citací biblických a nebiblických autorit (Mt 24,12; Bernard z Clairvaux; Lam.), které Antikristův příchod a běsnění ohlašují. Avšak hovořit o Antikristu neznamená vždy používat antikristovskou terminologii. Není pro ni místo ani v kritické výzvě k tomu, aby se duchovní nad sebou zamysleli. Přitom tím Hus samozřejmě rozumí, aby se zamysleli nad tím, zda nejsou Antikristy:

Quare examinemus nos ipsos, o clerici, an simus Christianae legis apostatae, qui non solum uno percussi crimine, sed supra primum apostatam sumus carnis

¹⁵ „Ale copak se bude klér strachem třást z toho, co již bylo řečeno, a bude se náležitě kát za hříchy? Klér, jehož hřích je jakoby nezničitelně napsán – podle tohoto Jeremiášova výroku v kapitole 17 (...) hřích kléru je hluboko a široko nezničitelně napsán. Neboť kdo může uzdravit srdce, kterým je tak rozsáhle vypáleno znamení? Nám to umožněno není, protože klér je srdcem lidu a toho není dovoleno se dotýkat, jak praví. Když reptáš, klér říká: Není dovoleno utírat hnis hříchu současného kléru před lidem a dotýkat se zraněného srdce slovem Božím, a tak nalévat lék lásky. Pročež se duchovenstvo hříchem necudně zraňuje před lidem, ránu nosí veřejně, ale lék očišťující od hříchu odmítá jako šílené a smyslu zbavené.“

¹⁶ *Vos testimonium perhibebitis de me* (Io 15, 27), in: Op. II, fol. 25r–27r.

¹⁷ Ed. J. Kadlec, in: *Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager magisters Andreas von Brod*, Münster 1982, s. 114–125.

sceleribus irretiti. Nam secundum Salvatoris prophetiam Matt. 24: Nunc abundavit iniquitas, quia refriguit charitas in nobis [srov. Mt 24,12].¹⁸ (fol. 29r)

A to i přesto, že v závěru kázání Hus odvážně vyzývá k veřejné kritice hříchů duchovních. Antikristy jsou zcela konkrétní duchovní, podle zcela konkrétních hříchů, ale kromě toho, že Hus opatrně zachází s terminologií, neukazuje ani na jednoho člověka, jako např. Milíč na krále nebo jako on sám později na svoje konkrétní nepřátele (nejvýrazněji na ně poukazuje Hus v české *Postile* nebo v korespondenci). Každý na základě jeho kázání dokáže na konkrétního Antikrista ukázat sám. Následná negativní reakce duchovních na *Diliges* tento jeho předpoklad potvrdila.

Obraz toho, že ztotožnění duchovních s Antikristem mělo své meze a vývoj, dotváří i zjištění, že Hus v *Diliges* hovoří přímo o Antikristu jen jednou, osmkrát potom užívá přívlasky („*ecclesia Antichristi*“, „*Antichristi minister*“ apod.)¹⁹. Kromě spojení „*Antichristi glosulae*“²⁰ (fol. 31r), které se mně nepodařilo najít u Milíče, Janova ani ve vybraných Wyclifových dílech, lze říci, že se v *Diliges* jedná o tradiční antikristovskou terminologii, jak to pro dané termíny ve Wyclifově díle dokládá Alexander Patschovsky.²¹

Vývoj synodální kritiky Antikrista (srovnání *Diliges* a *State*)

State succincti se *Diliges* v mnohém podobá. I v něm považuje Hus klér za napadený antikristovstvím – „*clerus vulneratus*“²² (Op. II, fol. 32r). Antikristovská látka je vždy nanejvýš aktuální, proto se ke schismatu jako další aktuální a diskutované téma přidává brání odúmrtí. Vedle smilstva Hus navíc zmiňuje jinak standardní antikristovský hřích obžerství. Také ve *State* je Antikrist kdokoli protivný Kristu v mravech, podle *State* je to tedy „*verus Antichristus*“ nebo „*Pseudochristus*“²³ (fol. 32r). Antikristů je mnoho (podle Mt 24,24 nebo Mcc 13,22; I Io 2,18), což sice v *Diliges* zaznělo jen nepřímo, ale naprosto jasně to Hus napsal již v *Super canonicas*

¹⁸ „*Proto zkoušejme samy sebe, duchovní, zda jsme odpadlíky od křesťanského zákona, my, kteří jsme nejen jedním hříchem zasaženi, ale nad prvního odpadlíka jsme zapleteni v zločiny těla. Neboť podle Spasitelova prorocství ve 24. kapitole Matoušova evangelia: Nyní se rozmnožila nepravost, protože v nás ustydla láska.*“

¹⁹ „*Antikristova církev*“, „*Antikristův pomocník*“.

²⁰ „*Antikristovy poznámky*“ – termín přebírám z překladu Milana Svobody (*Mistra Jana Husi Sebrané spisy I/1*, Praha 1904, s. 157).

²¹ A. Patschovsky, „*‘Antichrist’ bei Wyclif*“, in: *Eschatologie und Hussitismus*, hrsg. von A. Patschovsky, F. Šmahel, Praha 1996, s. 85.

²² „*Poraněný klér*“.

²³ „*Pravý Antikrist*“, „*falešný Kristus*“.

(Op. II, fol. 203r; na základě I Io 2,18) nebo v *Abiciamus* (Posit., s. 103; rovněž I Io 2,18).

S tím, jak kritika graduje a konkretizuje se, i ve *State* antikristovské terminologie nápadně ubývá, i když tentokrát již nemizí zcela – výraz „*Antichristus*“ se v rámci konkrétní kritiky objevuje dvakrát. Např. při dlouhé kritice schismatu (Op. II, fol. 33v–36v) Hus cituje zejména Bernarda z Clairvaux a antikristovskou terminologii téměř nevyužívá. Stejně jako při konkrétní kritice v *Diliges* i zde má na paměti celou škálu jiných výrazů, které dokážou situaci kriticky vystihnout a ve srovnání s *Diliges* jich ještě přibývají.

Pozorovat lze i další drobné změny. Biblické a nebiblické autority dokládající Antikristův příchod nebo řádění se objevují mimo jiné již v úvodních pasážích. Některé z nich obsahují termín „*Antichristus*“ – I Io 2,18; Mt 24,24 (již v *De sanguine Christi glorificato*²⁴); pasáž ze *Sermones super Cantica Canticorum* Bernarda z Clairvaux, který je označován jako „*scrutator Ecclesie*“ („zkoumatel církve“; fol. 34v) a je pro Husa v otázce schismatu autoritou číslo jedna. Výroky pocházející z *Registrum epistularum* Řehoře Velikého Hus o výraz „*Antichristus*“ dokonce sám doplňuje (fol. 34v). Antikristovská terminologie v citacích autorit není novinkou v Husově díle, ale pouze v synodálních kázáních.

Větší důraz na téma Antikrist se potom projevuje v dalších rétorických, ale i obsahových aspektech – Hus více rozebírá a kritizuje problém schismatu, které je pro něj typickým antikristovským problémem, a především se důkladně věnuje vysvětlení pojmu a výrazu Antikrist, což v kázání nelze považovat za samozřejmost. Informace o Antikristovi (a s nimi antikristovskou terminologii) sice najdeme v úvodní části kázání ve spíše izolovaných výrocích, které se těm v *Diliges* značně podobají, ale navíc i ve výrocích naprosto přesných, otevřených a umístěných záměrně tak, aby tvořily sice krátký, avšak ucelený výklad o Antikristovi, sestavený z jasné otázky a odpovědi:

Istud autem praeceptum Apostoli Christianus falsus respuens assumpto Christi nomine induitur armis diaboli et prosequitur miliciam Antichristi, confitetur se nosse Deum, factis autem negat, est Pseudochristus et verus Antichristus, nec est unus, sed multi sunt. Nam dicit Christus Matth. 24: „Surgent Pseudochristi.“ [Mt 24,24] Et contestatur Ioannes Christi dilectus 1. Ioan. 2. dicens: „Antichristi multi facti sunt.“ [I Io 2,18]²⁵ Sed qui sunt hi? Revera praecipue illi, qui sub nomine Christi moribus Christi sunt contrarii et qui, quod Christus

²⁴ *Spisy M. Jana Husi, č. 3. De sanguine Christi*, ed. V. Flajšhans, Praha 1903, s. 30, 32.

²⁵ *Srov. Super canonicas* (Op. II, fol. 203r) a *Abiciamus* (Posit., s. 103).

*colligit, ipsi dispergunt. „Qui non est mecum“ [Mt 12,30 nebo Lc 11,23] (...)
certe hic mihi est contrarius [srov. Mt 12,30 nebo Lc 11,23] et est per consequens Antichristus, hoc enim et vis vocis innuit huius nominis Antichristus.
Dicitur enim Antichristus quasi adversans Christo vel „contrarius Christo“.²⁶
Sed in quo, si non in moribus et operibus malignis, quibus homo transformatur
in diabolum et induit Antichristum (...)²⁷ (fol. 32r–v)*

Tento Husův přístup vypovídá o jeho větším zájmu antikristovskou problematiku zdůraznit a o větší otevřenosti jeho výpovědí. Ani ve *State* však nedochází ke změně zásadního charakteru Antikrista. Dokonce i jiná dosavadní díla, v nichž Hus o Antikristu významněji hovoří, obsahují stejnou definici, jen podle Husova aktuálního zájmu více či méně rozvedenou, např. v *Super canonicas* píše:

*Multi, quia omnes dicuntur Antichristi, qui contra legem Christi peccant...
(Op. II, fol. 203r); ... per varias haereses et errores divisi a Christo et ecclesia
[sunt]...²⁸ (tamtéž)*

Důležitým zjištěním je také to, že ve *State* Hus užívá z hlediska obsahového stejnou definici jako již Augustinus ve výkladu *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus*,²⁹ v níž rovněž čteme o množství Antikristů, o tom, že Antikrist vychází z církve, a o tom, že je to jednoduše Kristův opak:

²⁶ Aurelius Augustinus, *Homélie sur première épître de saint Jean. In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus decem* (= In Ioh.), ed. J. W. Mountain, Paris 2008, III, 4, s. 154. Oeuvres de Saint Augustin 76.

²⁷ „Avšak toto Apoštolovo přikázání falešný křesťan odmítá a poté, co si přivlastnil Kristovo jméno, si obléká dlabovy zbraně a doprovází Antikristovo vojsko, vyznává, že zná Boha, avšak skutky jej zapírá, je falešným Kristem a pravým Antikristem a není jeden, ale je jich mnoho. Neboť praví Kristus ve 24. kapitole Matoušova evangelia: ‚Povstanou falešní Kristové.‘ A dosvědčuje to Jan, milý Kristu, který ve 2. kapitole 1. listu říká: ‚Povstali mnozí Antikristové.‘ Ale kdo to je? Opravdu zvláště ti, kteří jsou pod Kristovým jménem Kristovým mravům protivní a kteří rozprašují to, co Kristus shromáždil. ‚Kdo není se mnou‘ (...) ten je jistě proti mně a následně je Antikristem, neboť to značí i význam tohoto slova Antikrist. Říká se totiž Antikrist ve smyslu odpůrce Krista nebo ‚Kristův protivník‘. Ale v čem, jestliže ne v mravech a zlých skutcích, kterými se člověk proměňuje v ďábla a odvíá v Antikrista (...).“

²⁸ „Mnozí, protože Antikristy se nazývají všichni, kteří hřeší proti Kristovu zákonu...“; „... skrze různá kacířství a bludy jsou odloučeni od Krista a církve...“

²⁹ Následující ukázkou přejímám z *Homélie sur première épître de saint Jean. In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus decem* (= In Ioh.), ed. J. W. Mountain, Paris 2008. Oeuvres de Saint Augustin 76.

(...) *antichristi multi facti sunt* [IIo 2,18]. (...) *Omnes haeretici, omnes schismatici ex nobis exierunt* [srov. I Io 2,19], *id est ex Ecclesia exeunt* (...) *antichristi sunt*. (...) *Latine enim Antichristus contrarius est Christo*.³⁰ (In Ioh., s. 152–154)

V dalších dílech Hus definuje Antikrista tak, že se jeho popisy alespoň zčásti s uvedenou definicí shodují.

V terminologii se projevuje rostoucí důraz na Antikrista i jinak, než je užití výroků autorit, v nichž se antikristovská terminologie objevuje. Výraz „*Antichristus*“ (v singuláru), „*Antichristi*“ (v plurálu) nebo přívlastek „*Antichristi*“ se ve *State* objevuje třináctkrát, přičemž devětkrát se objevuje přímo výraz „*Antichristus*“ či plurál „*Antichristi*“, přívlastky jen čtyřikrát. Poměr přívlastků a samotného výrazu „*Antichristus*“ se tak oproti *Diligēs* obrací.

Stejně jako v *Diligēs* i ve *State* Hus rád užívá opozit na úrovni terminologie a antitezí na úrovni vět, jak to můžeme výrazněji pozorovat už v díle Matěje z Janova nebo Johna Wyclifa. I v této oblasti dochází mezi *Diligēs* a *State* k posunu. Ve *State* Hus antiteze mnohem více rozvíjí. Obecně je ve *State* paralelismus výraznější i proto, že Hus se nevěnuje jen kritice negativní strany, ale rád rozvíjí i výklady o pozitivní straně, tj. o Kristu a pravých křesťanech. Tato pozitivní strana navíc ve výkladu většinou stojí na prvním místě (zejména fol. 32r–33r).

Antikrist a konec světa podle *Diligēs*

Jak jsem již naznačila, v kázání *Diligēs* Hus téma Posledního soudu a konce světa nerozvíjí. I když je pro něj Antikrist fenoménem, který je s koncem věků nutně spjat (rozhodně nejde o antonomázií, která by neměla vztah k antikristovskému mýtu), v *Diligēs* se zaměřuje výhradně na jeho morální stránku. Husovým východiskem sice je to, jak Antikrist souvisí s lidskou spásou, ale dále a především už právě díky tomuto pohledu Hus řeší otázku, jak s ním bojovat, jak se správně zachovat. Neupozorňuje speciálně na to, že období Antikristova příchodu a řádění je obdobím v lidských dějinách posledním, v souvislosti s Antikristem nepoukazuje ani na blízkost Posledního soudu. K samotné časové stránce říká jen to, že příchod doby Antikristovy je nevyhnutelný (Op. II, fol. 28r–28v) a že mravy se časem zhoršují a úpadek církve je nejhorší za času Antikrista (fol. 28r, kde cituje Wyclifa –

³⁰ „(...) povstali mnozí Antikristové. (...) Všichni heretikové, všichni schismaticové z nás vyšli, tj. z církve vycházejí (...) jsou Antikristy. (...) V latině totiž znamená Antikrist opačný Kristu.“

W. Serm. I, s. 253, ukázka již byla v článku uvedena). Zhoršující se stav morálky je zajisté rovněž znakem blížícího se konce, ale samotný konec není něčím, o čem by Hus chtěl v *Diliges* kázat.

Rovněž o duchovním boji na sklonku věků v *Diliges* nijak zvlášť neuvažuje, jen se o něm zmiňuje:

„Non ascendistis ex adverso nec opposuistis vos murum pro domo Israel, ut staretis in prelio in die Domini.“ [Ez 13,5] *Ubi Glosa: Ex adverso ascendere est pro defensione gregis voce libera huius mundi potestatibus contraire. In die Domini in prelio stare est pravis decertationibus ex amore iusticie resistere.*³¹
[srov. glossa ordinaria ad locum Ez 13,5] (fol. 30v)

Antikrist a konec světa podle State

Obdobně je to s myšlenkou o konci světa i ve *State*. Tím, co je pro Antikrista řádícího na konci věků skutečně typické a co je třeba řešit, je schisma (Op. II, fol. 34v–35r). O samotném konci či poslední době toho Hus moc neříká a takové výroky jsou zapříčiněny spíše samotným biblickým tématem a dále nejsou rozvedeny:

(...) in die malo perfecta resistentia resistere (...) (fol. 32r) nebo *Apostolus... dicit: „State succincti lumbos“* [Eph 6,14] *etc., quasi diceret „manete mites et humiles, iusti et pauperes, casti et veraces“... quia sic Christo facti similes, confortati in Domino et in potentia virtutis eius, poteritis „in die malo resistere ac perfecte stare“* [Eph 6,13], *„adversus insidias diaboli“* [Eph 6,11], *„carnem et sanguinem, adversus principes et potestates, adversus rectores tenebrarum“* [Eph 6,12], *„contra spiritualia nequiciae“* [Eph 6,12], *nec solum adversus haec, sed poteritis in omnibus perfecte stare ac tela ignea extinguere Antichristi* [srov. Eph 6,16]. *Propter haec enim magister militiae dedit praeceptum Christi militibus ita dicens: „State succincti“* [Eph 6,14] *etc.*³² (fol. 32v)

³¹ „Nevystoupili jste naproti ani jste nevystavěli zeď pro izraelský dům, abyste stáli v boji v den Hospodinův. Kde praví Glosa: Vystoupit naproti znamená jít bránit stádo svobodným hlasem proti mocem tohoto světa. Stát v boji v den Hospodinův znamená stavět se z lásky ke spravedlnosti na odpor vůči zvráceným bojům.“

³² „(...) ve zlý den odporovat dokonalým odporem (...)“; „Apoštol... říká: ‚Stůjte, majíce podpásaná bedra‘ atd., jakoby říkal ‚zůstaňte klidní a pokorní, spravedliví a chudí, mravně čistí a pravdiví‘... protože tak se budete podobat Kristu, budete posíleni v Pánu a v moci jeho ctnosti a budete moci ve zlý den odporovat a dokonale stát proti ďáblovým nástrahám, tělu a krvi, proti knížatům a mocem, proti vládcům temnot, proti duchovním špatnostem a nejen proti tomu, ale budete moci ve všem dokonale stát a hasit Antikristovy ohnivé střely. Kvůli tomu totiž dal učitel boje Kristovým bojovníkům příkázání, když takto mluvil: ‚Stůjte,

Duchovní boj je ve *State* tématem, které prostupuje celým kázáním, neboť také vyplývá z biblického tématu. Ovšem velmi silná agitace k duchovnímu boji je postavena na Husových moralistických výrocích, nikoli na výrocích apokalyptických:

*O quis nisi perditionis filius, mente delirus, plenus peccato et subiectus diabolo haec praemia non pensaret, tot tantaque gaudiorum munera propter momentaneam carnis aut mundi pruriginem negligeret et vitam gloriae in interitum commutaret. Ach, vae, heu hoc faciunt multi, quos gloria vexat inanis. O non sic vos, non sic, eia Christi milites, sed audientes praeceptum principis militiae stemus perseveranter in pugna Iesu Christi Domini.*³³ (fol. 33r)

Ani přes větší množství výroků se nic převratně nového o časové stránce antikristovského problému ani o konci světa ze *State* oproti *Diliges* nedozvídáme. Hus se zde zmiňuje navíc jen o nutnosti odolávat pokušení (fol. 32v; podle Sir 31). A i když připomíná nutnou bdělost a vytrvalé očekávání Posledního soudu a tzv. zlého dne, je to dáno opět biblickým tématem a na celkovém dojmu o Husově vztahu k apokalyptice to nic nemění:

*Attendite vobis, ne forte graventur corda vestra crapula et ebrietate et curis huius vitae et superveniat in vos repentina dies illa, tanquam laqueus enim superveniet in omnes, qui sedent super faciem omnis terrae. Ergo vigilate et „state succincti“ [Eph 6,14] etc.*³⁴ (fol. 33r)

Ve *State* se oproti *Diliges* objevují výroky o Posledním soudu, ovšem ty jsou standardní součástí hrozeb v mnoha kázáních a ani ve *State* nejsou svázány speciálně jen s problematikou Antikrista, např.:

(...) *pastor Amos: „Iuravit Dominus in sancto suo, quia ecce dies venient super vos et levabunt vos in contis et reliquias vestras in ollis ferventibus.“ [Am 4,2] (...)*³⁵ (fol. 34v)

majíce podpásána' atd.“

³³ „Kdo by neuvažoval o těchto odměnách, leda syn záhuby, v mysli pošetilý, plný hříchu a poddaný ďáblu; kdo by nedbal tolika a tak velkých darů radosti kvůli prchavé chlíplosti těla a světa a vyměňoval by život slávy za záhubu. Ach běda, běda, to dělají mnozí, které pronásleduje marná sláva. Ne tak vy, ne tak, Kristovi bojovníci, ale poslouchající příkázání knížete boje stůjme vytrvale v bitvě Ježíše Krista Pána.“

³⁴ „Dávejte si pozor, aby vaše srdce nebyla zatížena obžerstvím a opilstvím a péčí o tento život a aby vás náhle nepřepadl ten den, tak jako totiž léčka přepadne všechny, kteří prodlévají na tváři celé země. Proto bděte a ,stůjte, majíce podpásaná' atd.“

³⁵ „(...) *pastýř Amos: „Přisahal Pán ve své svatosti, že hle, dny na vás přijdou a vyzvednou vás na tyčích a vaše ostatky ve vroucích hrncích (...)*“

Většinou se jedná o narážky vyplývající z biblického tématu, které sice Husovu snahu o naléhavou výzvu podporují, avšak o jejich rozvíjení Hus zájem nemá. A není to nic neobvyklého. Podobný přístup k výkladu Listu Efezským vidíme ve Wyclifově homilii *Confortamini in Domino et in potentia virtutis eius* (Eph 6,10),³⁶ o kterou se Hus ve *State* opřel.³⁷ Wyclif pracuje se stejným biblickým tématem, které jej vede k podobné terminologii a narážkám na konec věků. Také hovoří (W. Serm. III, s. 477), podobně jako později Hus ve *State* (Op. II, fol. 32v), o zlém dni, o posledním dni: „*Accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo et in omnibus perfecte stare.*“³⁸ (W. Serm. III, s. 477; Eph 6,14.) „*Dies mala*“ podle Wyclifa znamená „*dies conflictus cum ipso diabolo*“ (s. 477) nebo „*dies novissimus*“³⁹ (s. 477). První, stejně jako i druhý zlý den pro nás zůstává nejistý, Bůh však ví přesně, kdy nadejde („*dies certa*“,⁴⁰ s. 477).

V souvislosti s Antikristem je třeba poukázat ještě na jednu věc ve srovnání Husova kázání *State* a Wyclifovy homilie *Confortamini*. Ačkoli mají u obou autorů narážky na funkci kazatelů, na chudobu Krista a protikladnou touhu po bohatství a majetek současných duchovních podobný ráz (nikoli znění), Hus ve *State* zdůrazňuje pojem Antikrist a využívá antikristovskou terminologii daleko více než Wyclif v *Confortamini*. Wyclif se v *Confortamini* přímo o Antikristovi zmiňuje jen jednou – „*stare perfecte*“ podle něho znamená „*recte elevati contra versucias Antichristi*“ (s. 477). Husova zdrženlivost se tedy týká skutečně jen výpovědi o samotném konci světa, nikoli pojmu Antikrist a zdůraznění jeho morální stránky. Jeho zájem o antikristovskou látku a terminologii v tomto konkrétním případě rozhodně neopravení z Wyclifova kázání.

Závěry

Antikristovská teorie si ve své dlouhé historii udržuje stabilní základ. Právě detaily, a to někdy velmi jemné, jsou tím, co ji dokáže zvláště ve spojení s praxí dovést k rozmanitým a velmi důležitým důsledkům. Co plyne z detailů, které jsme mohli sledovat v Husových synodálních kázáních, pro

³⁶ *Iohannis Wyclif Sermones*. Vol. III. (W. Serm. III), ed. I. Loserth, New York, London 1966, LV, s. 473–482.

³⁷ Už Jan Sedlák si všiml (J. Sedlák, *M. Jan Hus*, 2. vyd., Olomouc 1996, s. 120, poznámka č. 2), že začáteční věty jednotlivých bodů druhé části jsou z Wyclifovy homilie, ale nenašel známky výraznějšího literárního vlivu.

³⁸ „*Přijměte Boží výzbroj, abyste mohli odporovat ve zlý den a ve všem dokonale stát.*“

³⁹ „*Zlý den*“ znamená „*den srážky se samotným ďáblem*“ nebo „*den poslední*“.

⁴⁰ „*Určitý den*“.

jeho představu Antikrista, pro poselství, které chtěl předat synodě, a tudíž i pro jeho reformní snahy?

I tímto srovnáním se potvrdilo, co je zvláště pro Husovo pojetí stabilní částí – od posledních věcí neustále odbíhá k aktuální moralistice a ke své snaze reformovat církev. Antikrist, ačkoli i pro Husa nepřehlédnutelná figura konce věků, je pro něj v první řadě morálním apelem, který hraje v jeho snahách nezastupitelnou roli jak z hlediska obsahového, tak z hlediska rétorického. Je tak důležitý pro reformní snahy, že musí zaznít i v synodálních kázáních. Husova kritika a vyzvání kléru k hledání Antikrista ve vlastních řadách i výzva k veřejné kritice jsou na tehdejší poměry a zvláště před tímto typem publika velmi odvážné, ale promyšlené tak, aby v nich nezaznělo přímé obvinění někoho konkrétního. Podstata sdělení o Antikristovi se v synodálních kázáních nemění. Sílí však Husova snaha (a je to jistě důsledek probíhajících církevně-spoločenských událostí) zdůraznit jeho svázanost se schismatem a s dalšími aktuálními církevními problémy, jako je braní odúmrtí. Jeho výpovědi jsou jasnější a důraznější dokonce i tváří v tvář nejvyšším představitelům kléru. To se projevuje tak, že častěji mluví přímo o Antikristovi a pracuje se substantivem „*Antichristus*“ či „*Antichristi*“ a méně jej užívá jako přívlastku „*Antichristi*“; začíná se odvolávat na biblické a nebiblické autority Antikristova příchodu a běsnění v průběhu celého kázání; zařazuje i ty doklady autorit, které obsahují antikristovskou terminologii; podrobně a na kázání dosti systematicky vykládá pojem a výraz Antikrist; daleko častěji a v delších pasážích užívá antitezí Krista a Antikrista nebo alespoň jejich vlastností a obecně paralelismu. Tento posun souvisí i s celkovou náladou kázání. Oproti *Diliges*, které postrádá výraznější projev naděje a pozitivní motivace a je spíše jen ostrou kritikou, ve *State* Hus rovnoměrně předkládá a k agitaci využívá výroky o dobré i zlé stránce kléru. Situace se zhoršuje, ale Husova naděje v církevní reformu zůstává a ve druhém synodálním kázání ji prezentuje daleko více než v předchozím *Diliges*.

Varování před Antikristem je podstatnou částí obou sledovaných kázání a obě kázání Hus tímto tématem nepřehlédnutelným způsobem otevírá a vymezuje. Přitom však nevěnuje mnoho pozornosti spjatosti Antikrista s koncem věků. Soustředí se na morální, nikoli časovou stránku Antikrista. To, že Antikrist souvisí s koncem světa, je něčím samozřejmým a informace o této souvislosti není něčím, co by mělo figurovat jako stěžejní součást sdělení synodě. V případě *Diliges* je to ještě evidentnější díky srovnání s univerzitním kázáním *Abiciamus opera tenebrarum* (Rm 13,12) z 1. prosince

1404, které Hus proslavil nedlouho před *Diliges* a které bylo v některých ohledech pro *Diliges* snad i inspirací.⁴¹ V tomto kázání Hus na rozdíl od *Diliges* nechal eschatologickou stránku vyniknout, a to i v souvislosti s Antikristem. Ovšem ani výroky o konci věků v *Abiciamus* nesmíme přeceňovat, ani zde Hus nešel do podrobností a řada výroků se sem hodila díky biblickému tématu. Rovněž bez bližších dokladů si zde dovolím ještě podotknout, že ačkoli se Hus v tomto raném období někdy souvislostí Antikrista s koncem věků v základní rovině zabývá, obvykle myšlenku o konci věků nerozvíjí, a to v dílech různých funkcí či žánrů. Argumentace pro toto tvrzení a pro další závěry o Husově vztahu k apokalyptice však bere v úvahu jeho dílo jako celek, různé možnosti interpretace „blížnosti konce“ a také stěžejní roli kazatelova života a jeho představy o možnostech církevní reformy, a vyžaduje tak větší prostor, než nabízí tento článek.⁴²

O tom, zda má cenu reformovat církev na konci věků, Hus vůbec nepochybuje. Je nejspíše ještě dost času reformu realizovat. Pokud by v jeho očích neměla význam a naději na úspěch, nevěnoval by veškeré možné prostředky právě její propagaci. I když tato reforma ve srovnání s očekávaným Kristovým příchodem není všemocná, je smysluplná, protože stále platí princip zásluh a odměn a náprava může zachránit velké množství duší. S konečnou reformou ve smyslu druhého příchodu Krista tedy Husova církevní reforma vůbec nekoliduje a vztah obou reforem tak Hus ani netematizuje.

⁴¹ Jan Sedlák upozornil na opakování myšlenek z *Abiciamus* nejen v *Diliges*, ale dokonce i ve *State* (J. Sedlák, *M. Jan Hus*, s. 120).

⁴² Pro základní informace odkazuji na studii J. Nechutové „Hus a eschatologie“, in: *SPF-FBU* E13, Brno 1968, s. 179–187.

ČÁSTKA TĚLA KRISTOVA VÍC NEŽ TĚLA NÁRODNÍHO? ČESKOBRASTRSKÁ CÍRKEV A TEOLOGIE V DOBĚ POVÁLEČNÉHO NACIONALISMU

Vít Machálek

A PART OF THE BODY OF CHRIST MORE THAN THE BODY OF A NATION? THE CHURCH AND THEOLOGY OF CZECH BRETHREN IN THE TIME OF THE POST-WAR NATIONALISM: The article deals with attitudes of selected representatives of Czech Brethren towards nationalism in the period of a grudge against Germans, Hungarians as well as Poles in the Czech society in the years 1945–1948. The Evangelical Church of Czech Brethren was split between the Czech nation and the international Christianity. It criticised violence against the Sudeten Germans and at the same time defended their expulsion in response to the resolution of the World Council of Churches. It received into its body members of the former German Evangelical Church in Bohemia, Moravia and Silesia and also tried to absorb members of the Evangelical Augsburg Church in Eastern Silesia. Towards this very Church, however, Czech Brethren manifested the anti-Polish Czech nationalism. There were also counter-nationalist theologians in the Evangelical Church of Czech Brethren. Rudolf Říčan called nationalism destruction of the Church and according to Josef Bohumil Souček there was a direct connection between the post-war Czech nationalism and the communist takeover of February 1948.

1. Úvod

Po druhé světové válce bylo Československo obnoveno jako národní stát, ve kterém pro „neslovanské“ menšiny nemělo být místo. Němci a Maďari byli trestáni na základě principu kolektivní viny a nacionální nenávisť širokých vrstev se obracela jak proti nim, tak i proti Polákům. V české společnosti byla do značné míry „národní myšlenka povýšena na vůdčí motiv, na nejvyšší morální a politické kritérium všeho jednání a národ na nejvyšší dobro“.¹

O takřka sedmdesát let později představuje toto zdánlivě čistě historické téma problém překvapivě aktuální. I v komentářích k českým prezidentským

¹ Emilia Hrabovec, *Vertreibung und Abschub: Deutsche in Mähren 1945–1947*, Frankfurt/Main: Peter Lang, 1995, s. 191 (překlad vlastní).

volbám z ledna 2013 se objevilo konstatování, že pro mnoho voličů „jest nacionalismus *über alles*“.²

Vedle stále znovu rozehrávané „sudetoněmecké karty“ nás dějiny českého nacionalismu v poslední době dostihly např. i v podobě odhalení a následného zničení pomníku generála Šnejdárka na Těšínsku. V tomto případě bylo předmětem kontroverzí československé vojenské tažení z ledna 1919, podle Poláků doprovázené velkými ukrutnostmi.³

Československá republika, ideově do jisté míry spojená s československou tradicí, měla v praxi vždy daleko nejen k Chelčického křesťanskému pacifismu, ale i k novozákonnímu „není už rozdíl mezi Židem a Řekem“. Slova z Listu Galatským 3,28 byla často obrácena v pravý opak, když pro české křesťany už nebyl rozdíl mezi Kristovými učedníky a nevěřícími a všichni byli jedno ve svém nacionálním cítěním. Po druhé světové válce podrobili tuto skutečnost pronikavé teologické reflexi duchovní Českobratrské církve evangelické (dále ČCE) Rudolf Říčan a Jan Mířejovský, kteří konstatovali:

...Kristus vylil Svou drahou krev za všechny věřící, oddělil je od světa pro Sebe a učinil je vespolek bratry. Od rozbuzení nacionalismu v církvi je však křesťanům bližší krajan podle těla, byť nevěřící, než věřící spoluvyznavač jiného jazyka. *Reformační církev neznala tohoto tříštění*. Nacionalismus zplozený německou romantikou vnesl do církve tento rozkol, právě nejvíce do církví evangelických, které nemají viditelnou jednotnou mezinárodní organizaci. Začali jsme zdůrazňovat službu protestantských církví prokázaných národu, až jsme zašli do domnění, že *první* povinností církve je sloužit časným zájmům národa...⁴

Tento příspěvek svým názvem odkazuje k Říčanově výzvě jeho církvi, aby svou sounáležitost s tělem Kristovým nadřazovala sounáležitosti s tělem národním. Zkoumá, nakolik ČCE opravdu takto vystupovala v době onoho vzedmutého poválečného nacionalismu.

Rozsahová i metodologická omezení následujícího textu (psaného „zvenčť“ na základě písemných pramenů) umožňují jen spíše obecné shrnutí dané problematiky. K hlubšímu poznání postojů uplatňujících se v tehdejší evangelickém prostředí by byly žádoucí i konkrétní sondy třeba do prostředí

² Roman Joch, „Prezidentské volby jako souboj symbolů“, *Katolický týdeník*, 5.–11. 2. 2013, roč. 24, č. 6, příloha Perspektivy, č. 3, s. II.

³ Ivan Motýl, „Dějiny naruby“, *Týden*, 4. 2. 2013, roč. 20, č. 6, s. 31.

⁴ Jan Mířejovský – Rudolf Říčan, „My a Maďaři (Doslov k diskusi)“, *Kostnické jiskry*, 11. 12. 1947, roč. 32, č. 50, s. 3.

sborů, jejichž faráři se např. ve vztahu k Němcům angažovali.⁵ K mikrohistorickým sondám tohoto druhu ovšem archivní prameny nepostačují a bylo by pro ně vhodné spíš zkoumání „zevnitř“ ČCE a příslušného sboru.

2. ČCE mezi národem a mezinárodním křesťanstvím

První poválečné vyjádření ČCE představoval tiskový projev z 11. května 1945, který se na členy církve i na všechny Čechy obracel s prosbou, aby „trvali v jednomyslnosti, v usilovném hledání pravdy a skutečné spravedlnosti, v opravdové a sebezapíravé službě a lásce k bližnímu, zvláště ke všem slabým a pomoci potřebným“.⁶ Usiloval tedy o věrnost křesťanským hodnotám a současně lpěl na dobově podmíněné „jednomyslnosti“ národa.

Náměstek synodního seniora Bedřich Jerie, který na konci okupace stál v čele církve, se také 11. května obrátil na předsedu České národní rady Alberta Pražáka dopisem, ve kterém zmínil potřebu připomínat veřejnosti, že „ani v spravedlivém hněvu nesmí se národ Husův, Komenského a Masarykův snížit k užití stejných odvetných prostředků, jaké jmenovitě po zprávách z koncentračních táborů naplňovaly nás hrůzou a odporem“.⁷

ČCE kritizovala kruté zacházení s Němci a ve vztahu k jejich vyhnání či odsunu z počátku zachovávala zdrženlivé mlčení. V prosinci 1945 byla nicméně na jejím IX. synodu přijata rezoluce, která v této souvislosti hovořila o „dolehnutí zaslouženého Božího trestu“ a o „důležitých a nevyhnutelných opatřeních“, která by se však měla provádět „pod kontrolou veřejnosti a lidsky“.⁸

V únoru 1946 se ke stejnému tématu vyjádřila i rezoluce prozatímního výboru Světové rady církví (dále SRC) v Ženevě. Zabývala se utrpením, které způsob provádění „přesunů obyvatelstva“ přináší „milionům osob, počítaje v to velký počet žen a dětí“. Tuto situaci nazývala „urážkou křesťanského svědomí“ a žádala, aby jakékoliv další odsuny byly prováděny „spóřádaným a lidským způsobem“.⁹

Rezoluce vyvolala v Československu velké podráždění a čeští evangelíci mohli pocíťovat obavy, že se demagogické obviňování světového pro-

⁵ Např. sboru ČCE v Praze na Smíchově, jehož farář Jan Kučera se věnoval pastoraci německých evangelíků v internačních táborech.

⁶ Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické v Praze (dále jen ÚA ČCE), archivní fond Synodní rada Českobratrské církve evangelické (dále jen AF SR ČCE), kart. XV/C/1, Květen 1945.

⁷ Tamtéž.

⁸ ÚA ČCE, AF SR ČCE, kart. I/6, IX. synod, I. díl, 1945, Zápis o 5. zasedání synodu 7. 12. 1945.

⁹ ÚA ČCE, AF SR ČCE, kart. XV/C/1, Světová rada církví v Ženevě a odsun Němců (1946).

testantismu z posluhování Němcům proti zájmům Slovanů obrátí i proti nim.¹⁰ V této situaci synodní rada (dále SR) ČCE přistoupila k protestu proti ženevské rezoluci v podobě dopisu generálnímu tajemníkovi SRC W.A. Visser't Hooftovi.

Jeho text byl stylizován J. B. Součkem dne 12. března 1946 a před odesláním o dva dny později upraven „v dorozumění s velvyslancem Heidrichem z ministerstva zahraničních věcí“. Při této konečné redakci byla mj. vypuštěna věta „jsme si samozřejmě plně vědomi, že odsun je velmi nezvyklé a radikální opatření a nepřekvapuje nás, že vzbuzuje vážné obavy v myslích mnoha lidí“.¹¹ Obě verze ovšem odsun i způsob jeho provádění hájily, a dokonce jej označovaly za řešení problému nacionalismu:

Máme pak za to, že národnostní boje ve smíšených zemích byly z hlavních příčin, které přivedly Evropu k tomu vystupňování nacionalismu, jenž hrozí státi se její zkázou. Budoucí organizace Evropy by se tedy měla zakládati na jednonárodních státech bez nepřátelských menšin; to by mělo připravit cestu k mírové spolupráci evropských národů.¹²

Visser't Hooft v odpovědi z 20. března 1946 rozdíl mezi postoji SRC a ČCE bagatelizoval a vyzval SR, aby měla nadále na zřeteli nehumánní zacházení s Němci v internačních táborech a jinde.¹³ V lednu 1947 pak přijel na závěrečné zasedání IX. synodu ČCE. Před jeho příjezdem J. B. Souček telegramem ze Ženevy své církvi sdělil, že Visser't Hooft „má plno maďarských stížností“, týkajících se zacházení se slovenskými Maďary a jejich deportací do českého pohraničí. Tajemník SR ČCE Jaroslav Sochor poté požádal představitele slovenských evangelíků, aby jemu či synodnímu seniorovi Křenkovi poslali „nějaké zprávy o chování Maďarů ke Slovákům“, aby bylo možné „čelit maďarské propagandě poukazem na stejné zjevy nepravdy a násilí, které chtějí líčit sami Maďari“.¹⁴

V poválečné ČCE byla tedy patrná ochota hájit v mezicírkevní debatě československé státní zájmy i tam, kde to bylo možné jen na základě čistě politické, nikoliv křesťanské argumentace. Jiné téma však představuje přístup ČCE k sudetoněmeckým evangelíkům, ve kterém církvev dilema mezi křesťanským a národním cítěním řešila odvážněji.

¹⁰ Srov. B. Hladký, „Odsun Němců a my“, *Kostnické jiskry*, 21. 3. 1946, roč. 31, č. 12, s. 1.

¹¹ ÚA ČCE, AF SR ČCE, kart. XV/C/1, Světová rada církví v Ženevě a odsun Němců (1946).

¹² „Odsun Němců z ČSR“, *Kostnické jiskry*, 4. 4. 1946, roč. 31, č. 14, s. 77.

¹³ ÚA ČCE, AF SR ČCE, kart. XV/C/1, Světová rada církví v Ženevě a odsun Němců (1946).

¹⁴ Tamtéž.

3. ČCE a Německá evangelická církev

V habsburské monarchii tvořili evangelíci jednu církev a až v Československu došlo k národnostnímu rozdělení na ČCE a Německou evangelickou církev v Čechách, na Moravě a ve Slezsku. Když byla po druhé světové válce další existence německé církve fakticky nemožná, její představitelé se vyslovili pro znovusjednocení s ČCE a zmocnili SR, „aby převzala německé matriky, agendu, archív a veškerý majetek“.¹⁵ Tento majetek však byl již v červenci 1945 dán pod národní správu a podílu na něm se u státních úřadů dožadovala Církev československá.

V září 1945 se SR o postupu v této záležitosti radila se seniory a seniorátními kurátory. Riziko podezření z „ochrany provinilých Němců“ a z toho, že ČCE jde o „zmocnění se budov a majetku německé evangelické církve“, se při tomto jednání střetávalo s duchovní a mravní povinností převzít odpovědnost „za řízení náboženského a církevního života ani ne tak těch evangelických Němců, kteří zatím v našem státě zůstávají, jako hlavně těch, kteří tu i po provedeném odsunu zůstanou“.¹⁶ Rozhodnutí bylo přenecháno synodu, který se pak 6. prosince 1945 usnesl:

Poněvadž odstěhováním Němců z ČSR vyvstává řada problémů mravních a náboženských, jejichž řešení jest povinností církvi křesťanských, synod vyhovuje žádosti předsednictva německé evangelické církve a usnází se, aby byla německá evangelická církev v Čechách, na Moravě a ve Slezsku přičleněna k českobratrské církvi evangelické za předpokladu, že vláda dá k tomuto přičlenění souhlas.¹⁷

Ministerstvo vnitra později ve zprávě vládě z 13. července 1946 reagovalo na vstřícnost ČCE vůči zbytkům německých evangelíků slovy o „podezření, že určitá část národa hodlá krýti, resp. chrániti Němce“.¹⁸ A v komunistickém tisku se objevil článek apelující na SR, aby rázně odmítla „námluvy německých evangelíků“ a nedala se zmást „německou lstí, ani snadnou možností obohacení své církve německým majetkem“.¹⁹

¹⁵ Václav Kejř (ed.), *Svědék výmluvný: Památce synodního seniora Josefa Křenka*, Praha: Kalich, 1985, s. 51.

¹⁶ B. Valeš, „Co s německou evangelickou církví?“, *Kostnické jiskry*, 25. 10. 1945, roč. 30, č. 31, s. 169.

¹⁷ ÚA ČCE, AF SR ČCE, kart. I/6, IX. synod, I. díl, 1945, Zápis o 3. zasedání synodu 6. 12. 1945.

¹⁸ Státní ústřední archív, AF Úřad předsednictva vlády, kart. 940, sign. 1222/4, Německá evangelická církev – připojení k českobratrské církvi evangelické.

¹⁹ (Cave), „Rejdy německých evangelíků“, *Tvorba*, 2. 10. 1946, roč. 15, č. 40, s. 636.

ČCE se útoky tohoto druhu nedala odradit a zbytky sborů Německé evangelické církve byly „začleněny jako druhojazyčné složky v nových pohraničních sborech Českobratrské církve evangelické, v nichž měly své poměrné zastoupení“.²⁰ V lednu 1947 synod „s radostí přijal zprávu o tom, že bratr synodní senior slíbil při audienci u pana presidenta Dra Beneše, že naše církve chce sloužiti evangelíkům jiných národností, kteří zůstali v našem státě, a tak budeme manifestovati jednotu na základech evangelia“.²¹

Vztahům mezi křesťany na základech evangelia naproti tomu uškodil spor mezi českobratrskou a československou církví o majetek Německé evangelické církve, který se vlekl až do doby po únoru 1948, a zejména podobně vleklý problém v Těšínském Slezsku.

4. ČCE a slezská církev

Vedle českobratrské a německé evangelické církve se po roce 1918 utvořila i konfesijně zaměřená Augsburská církev evangelická ve východním Slezsku v Československu. Poválečné vztahy mezi ní a ČCE byly poznamenány československo-polským územním sporem a skutečností, že i v oblasti Těšínského Slezska, jejíž obyvatelé tradičně cítili spíš regionálně, se uplatňoval etnický nacionalismus.

„Polská“ augsburská církev byla 18. května 1945 Slezskou národní radou revolučně zrušena. Jejím administrátorem byl nakrátko jmenován farář ČCE Alexander Winkler, který do jednotlivých sborů dosadil české administrátory. SR ČCE toto opatření podpořila memorandem ministerstvu školství a národní osvěty z 1. června, ve kterém prohlašovala, že bývalí faráři slezské církve „byli vesměs šovinističtí Poláci“ a že „po obnovení naší státní samostatnosti jest nutno, aby českým evangelíkům byla zaručena všechna práva“.²²

Slezská církev začala s ČCE jednat o sjednocení, požadovala však respektování své autonomie. Dne 26. září 1945 došlo k uzavření dohody, podle které měl být vytvořen národnostně smíšený seniorátní výbor v čele s polským duchovním (farářem Bergrem) a v každém sboru měli působit dva duchovní (český a polský).²³ ČCE však s touto dohodou vyjádřila nespoko-

²⁰ Jiří Otter, *Úděl česko-německého sousedství: Pohledy do zrcadla dvanácti století společných dějin*, Heřpice: EMAN, 1994, s. 147, pozn. 6.

²¹ ÚA ČCE, AF SR ČCE, kart. I/6, IX. synod, II. díl, 1947, Zápis o 4. zasedání synodu 15. 1. 1947.

²² Józef Szymeczek (ed.), *Stát, církve a národ v československé části Těšínského Slezska (1945–1953)*, Český Těšín: Kongres Poláků v České republice, 2004, s. 57.

²³ Viz tamtéž, s. 80nn.

jenost v *Memorandu o organisaci evangelických církví*, které v říjnu 1945 vypracoval synodní kurátor Antonín Boháč. Memorandum určené politickým činitelům a dodatečně podpořené i prosincovým jednáním synodu ve vztahu ke slezské církvi prohlašovalo:

Dohoda zdá se býti českým úspěchem jen proto, že vedení církve odmítalo dříve vůbec česky smýšlející duchovní; ve skutečnosti však zabezpečuje v církvi polskou državu... Vzhledem k nové národní politické situaci v ČSR bylo by administrativní připojení evangelických sborů augsburského vyznání na Těšínsku k českobratrské církvi evangelické nejlepším řešením problému této církve.²⁴

Reakci na toto memorandum představovala *Apologie Augsburské církve evangelické ve východním Slezsku v Československu* z června 1946, v níž představitelé této církve požadavek na její připojení k ČCE odmítli a vyjádřili obavu ze zla nacionalismu:

My jsme na Těšínsku vytrpěli mnohá pronásledování, rozhodně větší než církev českobratrská ze strany zfanatisovaného nacionalismu německého, a proto se bojíme každého nacionalismu vůbec; bojíme se také nacionalismu přicházejícího k nám v odění českobratrském, jehož průkopníci v osobách některých českých farářů na Těšínsku za svůj cíl považují vyhoštění ze sborů luterských pastorů proto, že jsou Poláky...²⁵

Synod ČCE i na svém jednání z ledna 1947 setrval u konceptu připojení slezské církve k církvi vlastní (v diskusi na synodu dokonce převažoval názor, že by se tak mělo stát bezpodmínečně).²⁶ SR v následném jednání se seniorem Bergrem v dopisu ze 14. února 1947 zdůraznila, že „naléhavé potřebě doby“ odpovídá „spojení všech tří v roce 1918 národnostně rozdělených církví“.²⁷ Jejím sjednocovací návrh, který vycházel z představy rozdělení k ČCE nově připojených sborů na katastry podle národnosti, duchovní slezské církve dne 4. března 1947 odmítli se slovy, že „zanechává dojem, že je napsán 1. výhradně z hlediska právníka a za 2. z hlediska českých národních zájmů“.²⁸

²⁴ Antonín Boháč, *Organisace evangelických církví v českých zemích*, Praha: SR ČCE, 1946, s. 30 a 32.

²⁵ Józef Szymeczek, *Stát, církve a národ...*, s. 135.

²⁶ ÚA ČCE, AF SR ČCE, kart. I/6, IX. synod, II. díl, 1947, Zápis o zvláštním neveřejném zasedání synodu 16. 1. 1947.

²⁷ ÚA ČCE, AF SR ČCE, kart. XIX/A/2/a, Těšínsko 1946–1949.

²⁸ Tamtéž.

Jednání pokračovala až do začátku roku 1948 a „k víceméně vynucenému spojení církví nedošlo především díky komunistickému převratu, který v tomto smyslu zachránil svěbytnost slezské evangelické církve“.²⁹

V těšínské i německé otázce se projevovala určitá propojenost části ČCE s nacionalistickými politickými kruhy a jejich způsobem uvažování. Při zkoumání způsobu, jakým se československé myšlení vyrovnávalo s poválečným nacionalismem, je však nyní třeba přejít k teologickým esům ČCE J. B. Součkovi a R. Říčanovi.

5. Josef Bohumil Souček a „náš masarykovský program“

J. B. Souček (1902–1972), syn prvního synodního seniora ČCE Josefa Součka, byl po druhé světové válce profesorem Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké a do konce roku 1945 současně i tajemníkem synodní rady.

Po osvobození na stránkách *Kostnických jisker* označil za „stěží přijatelné jiné řešení než radikální program jednonárodního, problému německé menšiny zbaveného státu“.³⁰ Současně s akceptováním zásady potrestání Němců kritizoval nerozlišování míry jejich viny a odmítal hlásání protiněmecké nenávisti.³¹ Mnohem radikálnější kritika se v roce 1945 objevovala v jeho kázáních, v nichž dokonce varoval „před novým nacionalismem, který je svou podstatou stejného druhu jako nacismus, který stál u zrodu války“.³²

Od začátku roku 1946 hlavní tribunu Součkovy publicistické činnosti představovala *Křesťanská revue*, v níž publikoval pod šifrou -č-. Jako vedoucí redaktor tohoto časopisu se v něm ujímal ideového dědictví Emanuela Rádl, někdejšího vášnivého kritika prvorepublikového nacionalismu. Na rozdíl od něj však Souček vnímal jako zcela jednoznačný odkaz masarykovské tradice:

²⁹ Zdeněk R. Nešpor, „S čím se evangelíci nechlubí: Neprobádané stránky dějin českých protestantských církví v 19. a na počátku 20. století“, in: Pavol Mačala – Pavel Marek – Jiří Hanuš (eds.), *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 67.

³⁰ J. B. Souček, „Připomínky presidenta republiky“, *Kostnické jiskry*, 26. 5. 1945, roč. 30, č. 14, s. 74.

³¹ J. B. Souček, „Vychovávat k nenávisti?“, *Kostnické jiskry*, 13. 9. 1945, roč. 30, č. 25, s. 134.

³² Peter C. A. Morée, „Novozákoník Josef Bohumil Souček k vysídlení sudetských Němců a komunistickému převratu“, in: Pavel Marek – Jiří Hanuš (eds.), *Osobnost v církvi a politice: Čeští a slovenští křesťané ve 20. století*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006, s. 508.

...duchu Masarykovu odpovídá, abychom svůj rozchod s Němci, když už jsme k tomuto kroku nesmírného rozměru a dosahu odhodlali, prováděli zrovna s úzkostlivou péčí o lidskost a slušnost. Abychom ... se také neřídili otázkou, zda a do jaké míry to Němci dovedou ocenit jinak než jako projev domnělé slabosti, nýbrž abychom se pevně tázali jen na to, co odpovídá našemu, masarykovskému programu.³³

Po již zmíněné kontroverzi kolem rezoluce SRC, na kterou ČCE za Součkovy účasti reagovala československou politikou hájícím dopisem, Souček v *Křesťanské revue* zdůraznil, že odsun Němců nepředstavuje něco, „co by bylo odedávna v našem programu“, ale „zlou nutnost“, vyplývající z nedávných dějin.³⁴

Po dokončení odsunu pak bylo podle Součka na čase, abychom konečně zase zrušili opatření typu zvláštních potravinových lístků pro Němce, prohlásili „platnost závazků prosté lidskosti pro všechny, i pro své nepřátele“ a uvědomili si, že „setrvávání při naší dobré humanitní tradici je nejen správné, nýbrž že nás nakonec posílí v našem národním zápase“.³⁵

Po tomto Součkově apelu z roku 1947 však v následujícím roce přišel únorový komunistický převrat. J. B. Souček na něj reagoval v novém dopisu do Ženevy, který v březnu 1948 poslal Visser't Hooftovi. Vyrovnal se v něm mj. s představou, že po válce bylo třeba využít příležitosti a zabezpečit se odsunem proti opakování Mnichova:

...v této snaze pomoci nepokrytě tvrdého, nebývalého a neslýchaného, ano obludného opatření se zabezpečit vidím projev „hybris“, jenž nemá naději na úspěch. Takovému lidské pojistky vždycky troskotají. Podle mne je tento nezkrácený nacionalismus, který se projevil odsunem, prvním zlem, oním „próton pseudos“ našeho života po květnu 1945, tím zlým kořenem, jehož je tento komunistický převrat prvním ovocem.³⁶

Na základě tohoto textu lze snad vyslovit názor, že Souček „ve své kritice poválečného dění šel nejdále ze všech předních evangelických představitelů“.³⁷ Dopis ovšem pochází z doby, kdy už byl výsledek směřování

³³ –č–, „Masaryk a dnešní poslání Československa“, *Křesťanská revue*, 15. 3. 1946, roč. 13, č. 3, s. 50.

³⁴ –č–, „O odsunu Němců“, *Křesťanská revue*, 15. 6. 1946, roč. 13, č. 6, s. 125.

³⁵ –č–, „Zvláštní potravinové lístky pro Němce“, *Křesťanská revue*, 16. 6. 1947, roč. 14, č. 6, s. 166.

³⁶ „Dopis do Ženevy z r. 1948“, *Křesťanská revue*, únor 1991, roč. 58, č. 2, s. 41n.

³⁷ Peter C. A. Morée, „Novozákonník Josef Bohumil Souček...“, s. 513.

předúnorové republiky znám, a navíc je anonymní (byť o Součkově autorství zřejmě není pochyb³⁸) a až do začátku devadesátých let zůstal širší veřejnosti neznámý. Z vystoupení, která se stala součástí bezprostředně poválečného diskurzu, vystupují do popředí spíše texty R. Říčana.

6. Rudolf Říčan a „běda církvi pro nacionalismus“

Teolog a církevní historik Rudolf Říčan (1899–1975) byl v letech 1935–1946 farářem ČCE v Bohuslavicích nad Metují a současně docentem (od roku 1946 profesorem) Husovy fakulty. V době poválečných vášní „ukrýval na bohuslavické faře raněného německého člověka a ošetřoval jej, až se zotavil a byl schopen odsunu“.³⁹

Dne 26. května 1945 v dopisu ministru spravedlnosti Stránskému odsoudil protiněmeckou nelidskost české „ulice“ a napsal: „Šest let jsme volali k Bohu, o spravedlnost od nepřítele a vyslyšel nás. Potrestal jej před našima očima. Prosim Vás, pracujte k tomu, aby nikdo neměl dnes či zítra právo volat k Bohu, aby trestal nás pro surovost naši.“⁴⁰ Neméně významná jsou slova, která Říčan dne 28. prosince 1945 (v době jednání o konečné redakci poselství IX. synodu) adresoval SR ČCE:

...právě v době vypjatého nacionalismu je na církvi, aby svým hlasem učila své údy jasně rozeznávat, co je národ a co církev, co svoboda národa a co svoboda církve, jaké určení má stát a jaké církve. To tím určitěji, čím více nejasnosti jest v tom ohledu pod vlivem soudobých myšlenek a nálad. Má dáti jasný projev tomu, že se řídí zákony a pohnutkami plynoucími ze slova Božího a že naše československá církev evangelická zůstává částkou těla Kristova, náležející k němu více než k tělu národnímu.⁴¹

V prvním čísle obnovené *Křesťanské revue* Říčan publikoval své kázání z října 1945, které pojednávalo o roli německých křesťanů v českých duchovních dějinách, pranýřovalo nemilosrdné provádění odsunu a otvíralo otázku, zda mají Češi právo soudit Němce, když sami zdaleka nejsou bez viny.⁴² O půldruhého roku později ve stejném časopise poukázal na to, že tak jako Němci ze strachu mlčeli k zločinům nacismu, i Češi po válce ze stejného

³⁸ Viz tamtéž.

³⁹ Jan Niebauer, „Můj Přemysl Pitter“, in: Jan Štěpán (ed.), *Hovory /2/, Sborník Nadace Přemysla Pittra a Olgy Fierzové Praha: Referáty ze semináře „Přemysl Pitter – křesťan“*, Praha: Oliva, 1996, s. 65.

⁴⁰ ÚA ČCE, AF SR ČCE, kart. XV/C/1, Květen 1945.

⁴¹ ÚA ČCE, AF SR ČCE, kart. I/6, IX. synod, I. díl, 1945, Poselství IX. synodu.

⁴² Rudolf Říčan, „Soud a milosrdenství“, *Křesťanská revue*, 15. 1. 1946, roč. 13, č. 1, s. 12nn.

důvodu mlčeli v případech „českého gestapismu“ – a také oni musejí do budoucna počítat s možností trestu.⁴³

V roce 1947 se Říčan vyslovil i ke krutostem páchaným v Československu na Maďarech, a to v člancích, které společně s tehdejším tajemníkem synodní rady ČCE pro práci s mládeží Janem Miřejovským publikoval v *Kostnických jiskrách*. V prvním z nich Říčan s Miřejovským v červnu 1947 popsali nelidské zacházení s Maďary, kteří byli uprostřed zimy deportováni ze svých domovů, a zdůraznili, že je třeba proti němu protestovat ve jménu Boží lásky, která „zavazuje k laskavému zacházení s nepřitelem“.⁴⁴ O půl roku později oba autoři diskusi na dané téma ukončili článkem, jehož závěrečná část byla nadepsána slovy „Běda církvi pro nacionalismus!“:

/Nacionalismem rozumíme/ povznášení národa na nejvyšší hodnotu, vyzdvihování národních (tak často ne dobře uvážených) zájmů na nejvyšší měřítko jednání, na úkor obecného lidství a jeho zájmů, na úkor věrnosti Kristu, jehož evangelium jediné má právo, aby bylo slyšeno těmi, kdo nazývají Ježíše svým Pánem. ... Běda církvi pro nacionalismus, ať jakéhokoliv jazyka a druhu. Je všude zlý a kope hrob Kristově církvi.⁴⁵

V době, kdy jeho církev ve vztahu k Němcům a Maďarům do jisté míry hájila „ne dobře uvážené“ národní zájmy, Říčan na vše pohlížel výhradně jako teolog (způsobem podobným tomu, k čemu J. B. Souček dospěl až po únoru 1948). Už před komunistickým převratem také naznačil možnost, že nás za hříchy plynoucí z nacionalismu stihne trest.

7. Závěr

Od vzniku ČCE v roce 1918 v ní existuje „identifikace s národem a státem, která v rozhodujících chvílích utlumí biblické poselství a reformační myšlenkovou tradici“; rok 1945 nebyl v tomto ohledu „pro církev mezníkem, ale místem navázání“.⁴⁶

Poválečná ČCE podporovala vládu Národní fronty a její program budování národního státu a nového sociálního řádu, o kterém chtěla věřit, že uskutečňuje „naše staré české ideály pravdy, svobody, spravedlnosti, lid-

⁴³ Rudolf Říčan, „Když pominul úděs a strach“, *Křesťanská revue*, 16. 6. 1947, roč. 14, č. 6, s. 167.

⁴⁴ Jan Miřejovský – Rudolf Říčan, „My a Maďaři“, *Kostnické jiskry*, 5. 6. 1947, roč. 32, č. 23, s. 1.

⁴⁵ Jan Miřejovský – Rudolf Říčan, „My a Maďaři (Doslov k diskusi)“, s. 3.

⁴⁶ Jan Šimsa, „Biblické poselství a problém války“, in: Jan Čapek (ed.), *Za války a po válce: Sborník textů k 50. výročí ukončení 2. světové války*, Zdeněk Susa: Středokluky, 1995, s. 13.

skosti a bratrství“.⁴⁷ Současně se kriticky vyjadřovala k protiněmeckým a jiným násilnostem jako k něčemu, co je onomu uskutečňování „českých ideálů“ cizí.

Oba tyto postoje byly po druhé světové válce typické nejen pro představitele ČCE. Jejich podstatu vystihl Ivo M. Hais, jeden z českých křesťanů, kteří na podzim 1945 kritizovali krutosti provázející odsun Němců. O takřka padesát let později Hais konstatoval, že jeho tehdejší kritika nepramenila z evangelní lásky k nepříteli, ale z farizejské hrdosti na vlastní národ, o kterém mnozí Češi věří, že je díky svému programu vycházejícímu z česko-bratrských tradic „něčím lepším než jiné národy“, a tato národní pýcha je nakonec přivádí „k rozčarování až depresím, když realita ukazuje, že vlastní národ není lepší než jiné“.⁴⁸

Myšlenkové pochody tohoto druhu lze pozorovat dokonce i v poválečných vyjádřeních tak poctivého teologa, jakým byl Josef Bohumil Souček. Vzácnou výjimku v tomto ohledu představoval Rudolf Říčan, který trval „bez vlastenecké pýchy na jednotě české reformace s evropskou“.⁴⁹

Ve vztahu k evangelíkům jiné národnosti v poválečných dějinách ČCE vyniká její ochota poskytnout církevní zázemí „neodsunutým“ příslušníkům bývalé Německé evangelické církve. Jejich začlenění však šlo ruku v ruce se snahou o pohlcení slezských evangelíků, spojenou s prvky vypjatého nacionalismu. V obou případech hrála roli touha ČCE „po hegemonii nad vším evangelictvem v českých zemích“.⁵⁰

Říčanův důraz na to, že ČCE náleží víc k tělu Kristovu než k tělu národnímu, se v poválečné době v církvi příliš neprosadil, jak o tom svědčí i J. B. Součkem koncipovaný dopis Světové radě církví, hájící problematiku chápané národní zájmy.

Ze dvou Součkových dopisů do Ženevy z let 1946 a 1948 patří první do kontextu poválečné mentality, zatímco druhý už stojí na začátku cesty, na níž církev vyvozuje z tehdejších dějin ponaučení a vydává se novým směrem. Na této cestě se ČCE padesát let po skončení druhé světové války obrátila

⁴⁷ Viz pozdrav synodu ČCE předsedovi vlády Klementu Gottwaldovi, ÚA ČCE, AF SR ČCE, kart. I/6, IX. synod, II. díl, 1947.

⁴⁸ Ivo M. Hais, „Němci a Češi: Odsun“, *Křesťanská revue*, květen 1994, roč. 61, č. 5, s. 137.

⁴⁹ Jindřich Halama (ed.), *75 let evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*, Praha: Karolinum, 1994, s. 63.

⁵⁰ Zdeněk R. Nešpor, „Sčím se evangelíci nechlubí“, s. 67.

na křesťany různých vyznání i na ostatní lidi s dodnes aktuálním apelem „na nové budování v duchu křesťanství proti duchu nacionalismu“.⁵¹

⁵¹ Synod ČCE, „K problematice vysídlení sudetských Němců“, in: Jan Čapek, *Za války a po válce*, s. 96.

POHŘEB¹

Ondřej Macek

DAS BEGRÄBNIS: Das Begräbnis ist eine der wenigen kirchlichen Aktivitäten, die den Kirchen es ermöglichen, öffentlich aufzutreten, vor der Öffentlichkeit das Evangelium zu bezeugen. Das Begräbnis hat oft die öffentlichste Ausprägung vom ganzen kirchlichen Leben. Das Begräbnis ist ein Punkt der Inkulturation und Kontextualisierung des Evangeliums. Das Begräbnis ist kein Nebenprodukt, ist nicht überflüssig im Kirchenleben. Es handelt sich um eine einzigartige (und oft eher nicht genutzte) Möglichkeit, die christliche Lebensart, das christliche Handeln, die biblische Auslegung und Gegenwartsreflexion vorzustellen, zu symbolisieren, zu bezeugen und christlich zu belegen. Die Beerdigung ist auch ein Bereich, wo alle Gebiete der praktischen Theologie zum Wort kommen.

Ještě ten den, kdy jsem se stěhovacím vozem dorazil na své první farářské působiště, zvonili na mě večer první „žadatelé o pohřeb“.² Stalo se tak, že jsem „konal“ pohřeb dříve než nedělní bohoslužby. Ne že by tak bylo moje působení zcela určeno, ale předznamenáno rozhodně. Nadto mi ještě bylo doporučeno: „Na pohřby si berte tu Vaši farářskou čepici! Pan senior Nešpor, když pohřbíval mou babičku, tak ji měl i v létě. A tu agendu víc na prsa, když půjdete...“

1.

Pohřeb je jednou z mála církevních aktivit, které církvím umožňují být veřejnými, před veřejností dosvědčovat evangelium. Oblast církevního života se při pohřebních shromážděních stýká s oblastí soukromou a veřejnou. Pohřeb má mnohdy nejveřejnější charakter z celého církevního života.³

¹ Ve zkrácené podobě zaznělo na sympoziu *Praxe evangelia v sekulárním Česku – publice docere, aneb teolog(ie) před veřejností*, konaném 27.–28. května 2011 na ETF UK při příležitosti životního jubilea prof. ThDr. Pavla Filipiho.

² V některých západoevropských zemích je počet pohřebních shromáždění, které musejí duchovní vykonat, vyšší než počet nedělních bohoslužeb. Viz Milchner, Hans J., *Beerdigung. Ansprachen, Gebete, Entwürfe*, 2. vyd., Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1995, s. 12–29.

³ Gräb, Wilhelm, *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 1998, s. 172–202, 231–250; Dehn, Günther, *Die Amtshandlungen der Kirche*, Stuttgart: Kohlhammer, 1950; Grözinger, Albrecht, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh: Kai-

Pohřební kázání slyší nejvíce lidí. Pohřeb je místem, kde se nejvýrazněji artikuluje, nebo je tu aspoň možnost nejvýrazněji ve zkratce artikulovat, co je to křesťanství. Pohřeb je místem inkulturace a kontextualizace evangelia.⁴ Svým způsobem je tak pohřeb také indikátorem otevřenosti křesťanských církví.

Křesťanské církve již zřejmě nikde v evropském prostoru nemají výhradní monopol na realizaci pohřebního rituálu. Naopak přicházejí mnohde jen jako jedny z (mnoha) dalších se svou nabídkou na trh. A roli při výběru způsobu rozloučení se zemřelým hraje i atraktivita jednotlivých poskytovatelů.⁵ Ovšem tzv. světské/civilní pohřby většinou doposud nějakým způsobem napodobují či kopírují křesťanskou liturgii, dramaturgii a rituál, případně využívají tradičních křesťanských symbolů.⁶

Jsou-li křesťanské církve vyzvány, aby pomohly s uskutečněním pohřbu, resp. provedly jedním z krizových okamžiků osobního, rodinného i komunitního života, jedná se ze strany žadatelů (objednavatelů) o jistou (nikoli zanedbatelnou) formu vyznavačského aktu – na něčem církevním chtějí (jsou připraveni) participovat. To, že si zvolili nějakou křesťanskou církev,

ser, Gütersloher Verl.-Haus, 1995; Haack, Hans G., *Die Amtshandlungen in der evangelischen Kirche*, 2. vyd., Berlin: Evang. Verl.-Anst., 1952; *Herausforderungen evangelischer Bestattungskultur. Ein Diskussionspapier*, EKD, März 2004. (<http://www.ekd.de/EKD-Texte/bestattungskultur.html>); Mezger, Manfred, *Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge*, München: Kaiser, 1957; Winkler, Eberhard, *Tore zum Leben. Taufe – Konfirmation – Trauung – Bestattung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 1995. *Zeichen der Hoffnung angesichts des Todes. Theologische Erwägungen zum Umgang mit den Toten und zur Gestaltung der kirchlichen Bestattung. Ein Votum der Theologischen Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck*, Verleger Kassel: Verl. Evang. Medienverb., 2000; Gutmann, Hans-Martin, *Mit den Toten leben – eine evangelische Perspektive*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2002; Jüngel, Eberhard, *Tod*, 2. vyd., Stuttgart: Kreuz, 1972; Gerhards, Albert (ed.), *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*, Leipzig: Benno, 2002; Lammer, Kerstin, *Den Tod begreifen. Neue Wege in der Trauerbegleitung*, 5. vyd., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2010; Nestele, Ernst, *Die Aussegnung Verstorbener. Liturgische Feier unter seelsorgerlichem Aspekt*, Stuttgart: Calwer Verl., 1999; Schibilsky, Michael, *Trauerwege. Beratung für helfende Berufe*, 4. vyd., Düsseldorf: Patmos-Verl., 1994; Spiegel, Yorick, *Der Prozess des Trauerns*, 8. vyd., Gütersloh: Kaiser, 1995; Uden, Ronald, *Wohin mit den Toten? Totenwürde zwischen Entsorgung und Ewigkeit*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2006; Wölflé, Eugen, *Zwischen Auftrag und Erfüllung. Eine pastoraltheologische Untersuchung und Begründung der volksskirchlichen Bestattung*, Stuttgart: Calwer, 1993.

⁴ Grethlein, Christian, *Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens*, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 2007, s. 268–322.

⁵ O změnách v této oblasti svědčí i proměny českého pohřebnictví. Viz např. Stejskal, David – Šejvl, Jaroslav a kol., *Pohřbívání a hřbitovy*, Praha: Wolkers Kluwer ČR, 2011.

⁶ Fechtner, Kristian, *Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2003, s. 57–80.

je do určité míry rozhodnutí pro křesťanský instituční rámeček. Je to leckdy výraz toho, že s křesťanstvím nějak spojují svou (osobní, rodinnou či rodovou) identitu, která je momentálně otřesena nebo se proměňuje, a případně i toho, že si ji chtějí právě křesťanskou církví (křesťanskou vírou) nějak nechat posílit.

Pohřby patří mezi základní znaky a do základní nabídky tzv. lidové církve. Být jednou křesťansky pohřben je jeden z podstatných (ba i posledních) důvodů, proč lidé v církvi zůstávají či se do ní vrací.

Při pohřbech se ovšem pozůstali vlastně nesetkávají s církví, se společenstvím, které se neděli co neděli shromažďuje k bohoslužbám, ale většinou pouze s reprezentantem církve. Dochází tak mimo jiné k tomu, že se vedle nedělní a všednodenní církve utváří jakási výjimečná, daným kasem svolaná, kasuální církev. A kasuální církev je jednou z typických forem církve pozdní moderny,⁷ resp. je to forma participace na životě církve. Náboženský a církevní život jedince se totiž již mnohdy odvíjí nikoli od dat církevního, případně i občanského či školního, roku, ale od jeho vlastních osobních dat.

Farář či farářka jsou tu pak od toho, aby pohotově, důvěryhodně a po všech stránkách kompetentně „splnili očekávání“ a pomohli s konečností, resp. přispěli v konfrontaci se smrtí.

Křesťanství se samozřejmě, jak již bylo naznačeno, stejně jako společnost do nějaké míry individualizuje.⁸ Pohřeb patří mezi okamžiky přechodu, proměny, setkání s neznámým, a tedy někdy (nikoli automaticky) mezi okamžiky náboženského zážitku a zkušenosti (v nejširším a také nejméně určitém slova smyslu). Přijatelnost křesťanských církví (křesťanského náboženství) se měří i tím, jak přispívají k podařenosti individuálně prožívaného života. Jejich pravdivost (pravdivost jejich představ, konceptů, symbolů) se osvědčuje i v tom, jak rezonují v individuálním životě, totiž jak rezonuje jimi předávaná biblicko-církevně-křesťanská tradice s konkrétním osobním příběhem. Jak křesťanské církevní koncepty konkrétní jedinečný život (zvláště) v jeho zlomových zvratech uznávají, zpevňují, rekonstruují, případně ospravedlňují, ale také ovšem svým způsobem relativizují.

2.

Zkrátka i v této oblasti lidského konání dochází k pluralizaci (životních konceptů, a tedy i chápání smrti a procesu rozloučení), specializaci, profesionalizaci a institucionalizaci (zacházení s umírajícími, zemřelými a pozůsta-

⁷ Tamtéž.

⁸ Tamtéž.

lými), k individualizaci (společenských vzorců při přemýšlení i jednání na poli umírání a smrti – totiž, že např. kritériem pro podobu rozloučení není již tradice, ale konkrétní životní příběh) a k privatizaci (vypořádání se se smrtí a smutkem).⁹

Křesťanské církve při pohřbech nabízejí výklad smrti, jazyk, kterým o ní lze mluvit, a životní koncept, jak s ní a v jejím stínu žít. Jde však zároveň o bohoslužebnou slavnost bytí v horizontu křesťanské víry.¹⁰

3.

Pohřeb a jeho příprava propojují (podobně jako ostatně všechny klasické kasuálie) ostatní disciplíny, resp. témata praktické teologie. (Ke slovu se tu dostává homiletika, liturgika, poimenika, katechetika, diakonika, oikodominika i pastorální teologie.)

3.1.

V mluvené části pohřbu (stále častěji je v tomto případě termín kázání nahrazován označeními jako promluva, oslovení, duchovní řeč)¹¹ jde o pokus interpretovat život a smrt pomocí biblicko-křesťanských obrazů, metafor, vyslovených symbolů a narativních skic. Jde v ní o otevření prostoru, který může napomoci porozumět vlastní smrti a interpretovat, pochopit, akceptovat a smířit se se smrtí druhého, ovšem také o otevření symbolického prostoru pro nářek,¹² protest i vděčnost. Nejde o to poskytnout lacinou a jednoduchou útěchu, která není k ničemu, ale o to případně nabídnout horizont pro víru, přemýšlení, hledání významu, resp. jakýsi směr úvah, v němž pozůstalí i přítomní budou moci po skončení bohoslužeb individuálně pokračovat. (Církev koná tam, kde již skoro nikdo konat nechce. Mluví tam, kde jsou všichni spíše oněmělí.) I kázání může být symbolickou formou provázení na cestě ztráty, smutku, strachu, bezmoci, pochyb, otázek, samoty, a tedy také pokusem upozornit na směrovky k naději.¹³

V zásadě lze rozeznat dva základní interpretační rámce (přičemž oba mají biblický i dogmatický základ). V prvním dominují důrazy na Boží všemo-

⁹ Roth, Ursula, „Bestattung“, in Gräb, Wilhelm – Weyel, Birgit, *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2007, s. 458–469.

¹⁰ Fechtner, *Kirche von Fall zu Fall*, s. 57–80.

¹¹ Srov. Milchner, *Beerdigung. Ansprachen, Gebete, Entwürfe*.

¹² Mohou to být zvláště žalmy, které uvolní emoce i myšlenky, které se zdají být zapovězené. Baldermann, Ingo, *Úvod do biblické didaktiky*, Jihlava: Mlýn, 2004; Bukowski, Peter, *Budu s tebou... Role bible v pastýřském rozhovoru*, Jihlava: Mlýn, 2008.

¹³ Filipi, Pavel, *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*, Praha: Kalich, 2006.

houcnost, na Boha Stvořitele (Boží stvořitelická moc, Boží všemohoucnost), kdy smrt (zvláště starého člověka) je vnímána jako Bohem ustanovený, a tedy i chtěný konec, jako brána na cestě (z života do života), zaznívá zde vděčnost za skončený život i vybidnutí k nepromarnění šance živých.¹⁴ Ve druhém jsou spíše akcentována témata jako hřích (dluhy, nepodařenosti), smrt jako odloučení (od Boha i lidí), Kristovo vítězství nad smrtí a právě překonání viny, ztráty vztahu, nenaplněnosti. V obou interpretačních rámcích ovšem může vystoupit síla příběhu, např. Ježíšův strach ze smrti, jeho důvěra v Boha v posledních okamžicích života a neschopnost učedníků najít slova pro událost, která se odehrála o Velikonocích – to, že se Ježíšovi jeho důvěra nějak nakonec osvědčila.

Zvláštní inspiraci pro křesťanský pohřeb představuje Ježíšův výrok: „Nech mrtvé, ať pochovávají své mrtvé. Ale ty jdi a všude zvěstuj království Boží.“ (L 9,60) Jedná se o věty rebelujícího galilejského Ježíše i protestujícího Zmrtvýchvstalého. Protest proti smrti je a byl součástí jeho kázání Božího království. A právě při pohřbu se může Ježíšův učedník podílet na symbolické inscenaci provokující naděje: Tenhle zemřelý nebyl určen ke smrti, ale k životu. Život v hrobě nehledejte.¹⁵

Ke slovu se zde může dostat i nějaká (zjednodušená a zajisté i zjednodušující) forma trojiční teologie. V tomto životě zemřelého jednal, jedná a bude jednat Bůh Stvořitel, Vykupitel (světa, člověka, který v hříchu, a tedy i smrtelnosti leží) i Posvětitel.

A jak již pověděno, osvědčují se, byť opět v jisté zploštěnosti, témata teologie ospravedlnění. Touto cestou je do dané situace vnášena jiná perspektiva než polarizované obrazy podařeného či nepodařeného, úspěšného či neúspěšného, tragického či šťastného života. (Leč Bohrenovu výtku „baalizacione“ Krista, resp. zjednodušení a tím i znedůvěryhodnění Krista, kterého se dovolává poslední utěšující věta kázání, je nutné brát vážně. I upřímná snaha co nejvíce civilně potěšit a uklidnit může při příliš velké zkratce nakonec vyznít prázdně a lacině.)¹⁶

Specifickou otázkou je, jak (nikoli snad zda) pohřbívát nevěřící, nepokřtěné dospělé, z církve vystoupivší.

Jedno z oblíbených témat diskusí o pohřebním kázání představuje vedle rozlišování více skupin a typů posluchačů také role bibliografických prvků

¹⁴ „Rizikem“ kázání na texty Starého zákona je, že smrt tu až na výjimky přísně vzato znamená oddělení od Boha jako dárcce života.

¹⁵ Gräb, *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen*, s. 172–202, 231–250.

¹⁶ Bohren, Rudolf, *Unsere Kasualpraxis, eine missionarische Gelegenheit*, 5. vyd., München: Kaiser, 1979.

a odkazů k životním příběhům zemřelého (zda, kdy, kde, jak a kdo). Snaha postavit co nejvíce do centra pohřebních bohoslužeb slovo Zmrtvýchvstalého (slova o Zmrtvýchvstalém) vedla však někdy až k tomu, že bylo zcela opomíjeno, že tenhle v rakvi ležící konkrétní člověk, jeho příběh, je tu skrze křesťanskou víru nahlížen, že perspektiva tohoto života je tu dosvědčovaná jako otevřená a v zásadě kladná. (Na druhou stranu hrozí, že se z původního svědectví o víře a křesťanském životě zemřelého/zemřelé, jak je chápala např. ochranovská Jednota, stane výčet čísel, dat a členství v různých spolcích.)

3.2.

Pohřební (přechodový, stabilizační, provázející, rozdělující) rituál je ovšem také performativním liturgickým děním.¹⁷ Ostatně např. průvod s rakví k hrobu či vozu pohřební služby je vlastně jediným evangelickým procesím, cestou živých se zemřelým, symbolickou cestou, kterou mrtvý sám kdysi s živými šel, kterou živí sami jako mrtví jednou absolvují. Živí i mrtví jsou společně na cestě. Jde o jakýsi přechod, průchod, přelom, ve kterém se spojuje prostorová i časová představa, symbolické předání do Božích rukou.

Silný potencionál v sobě mají jednotlivé odkazy na křest – už od trojičního pozdravu, kterým jsou pohřební bohoslužby otevírány a který je obdobný s křestní formulí. Křest založil a zabezpečil již kdysi novou identitu zemřelého, tento pohřbíváný již byl přece jednou s Kristem pohřben (Ko 2,12).¹⁸

Při liturgické realizaci pohřebního rituálu jde mj. o nabídku ochranného prostoru, rituálního exilu, prostoru k usebrání, stanu setkávání.¹⁹

Reformace odmítla, byť nikoli zcela, modlitby za mrtvé, kázání Zmrtvýchvstalého má platit živým. Protestantismus vymýtil takřka všechna gesta, která se týkala mrtvých. (V tolerančních církvích zůstávala rakev na

¹⁷ Zvláštní roli hrají osobní prvky v liturgii (vzpomínky, odkazy na život, předměty, barvy) a zejména hudba, která může být tou nejemocionálnější stránkou pohřbu i tím nejvíce odcižujícím a cizorodým (společný zpěv duchovních písní pro rodinu, která na životě církve neparticipuje.)

¹⁸ Grethlein, *Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens*, s. 268–322.

¹⁹ Wagner-Rau, Ulrike, *Sogensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, 2000. Samostatný průzkum by si zasloužila jakási kasuální zbožnost – okamžiky vědomé i nevědomé participace na zděděné a možná zároveň zvolené, někdy však také vnucené tradici; na jistou chvíli jsem přemožen, vděčný za náboženství, zažívám blízkost transcendentna, k vysloveným modlitbám říkám vědomě své „amen“, ale nemám potřebu či odvahu zážitek prohlubovat.

prahu modlitebny.) Ale možná příliš bylo opomíjeno (jak již shora uvedeno), že „nosnost“ kázání Ježíše Krista je částečně odvislá od toho, zda se podaří v průběhu liturgického dění „propojit“ zemřelého se Vzkříšeným. Stejně tak bylo leckdy přespříliš nedbáno toho, že mrtvý je ještě přítomný, minimálně jeho tělo tu ještě je – prostorově vlastně dokonce uprostřed shromáždění. Pohřeb musí ukázat, prokázat, že právě tohoto zemřelého se týká to, co se zde symbolizuje a káže.

Klademe zemřelého do hrobu.²⁰ Pro jeho spásu nic (už) nevykonáme, ontologicky na něm nekonáme, ale znamením ano, je rozdíl mezi soteriologií a inscenací.²¹ Stejně tak modlitbu za mrtvé není nutné chápat jako ex opere operato, ale jako výraz přání a toho, že před Boha lze přinést opravdu vše. Nesmrtelná také není nějaká část (duše) zemřelého, ale ten, s kterým Bůh jednal, v hněvu nebo v milosti. (Mrtvý představuje naši relaci, relaci Boží a relaci představuje i to, že jej doprovázíme. Bůh doprovází svou i naši relaci.)²²

Stále častěji se vyskytují pohřební shromáždění až s urnou. Do popředí tu vstupuje jiná symbolika. Pročišťující a tříbící oheň je něčím jiným než rozkládající země. Taková rozloučení se konají často se značným časovým odstupem, pozůstali se již zpravidla nacházejí v jiné fázi smutku a vyrovnávání se se smrtí, jiné je už také jejich vnímání zemřelého. Chybí zde symbolický pohyb. Objevují se někdy dokonce i pochybnosti o identitě pohřbívaného („byl spálen skutečně on?“; „kde je nyní...?“), ale také výčitky, že zemřelý byl neadekvátně opuštěn, ponechán (i samo spálení se děje bez veřejnosti).

Novým prvkem jsou rovněž anonymní pohřby (anonymní společnost s anonymními zemřelými) a tzv. kremace bez obřadu (žeh a následně rozptýlení popelu pracovníkem pohřební služby na určeném místě).²³ Sbor v tako-

²⁰ Samotné pohřbení (naložení rakve do auta, spuštění těla do hrobu, otevření a zavření vrat krematoria) je okamžikem velmi výrazné bolesti (už nikdy víc ho/ji nevidím). Nelze jej oddalovat, ale neměl by být ani úspěchán. Měl by proběhnout důstojně, ale nikoli odosobně. Nesení a spouštění rakve pozůstalými je velkým životním zážitkem, ale také zdrojem stresu.

²¹ Meyer-Blanck, Michael, *Bestattung als Inszenierungsaufgabe unter besonderer Berücksichtigung von Wort und Zeichen*, (<http://www.ekir.de/afj/MeyerBlanck.pdf>).

²² Tamtéž.

²³ Asi spíše výjimečně může být argumentem proti pokusu smrt ze svého života vytěsnit odkaz na tradici (mrtví z Vaší rodiny, Vašeho sboru, obce byli „od nepaměti“, „po generace“ pohřbívaní na tento hřbitov), možnost nezbavit se této drobnosti v identitě. Nebo: v době „kdy nemáme nic pevného“, žádný grunt, rodný dům, tradiční místo, mohl by pouto s předky představovat hrob – ostatně Abraham v Zemi zaslíbené nic jiného nevlastnil. Jinou možností je trend objevující se v západní Evropě – tzv. les pokoje (Friedwald), lesní hřbi-

vých případech možná má či může zastoupit nepřítomné příbuzné nebo pomoci těm pozůstalým, kteří těžce nesli přání zemřelého či následky vlastního rozhodnutí a pohřeb bezprostředně po smrti svého příbuzného odmítli, a např. jednou ročně i tyto zesnulé při zvláštním bohoslužebném shromáždění připomenout. Funkční pak může být např. biblický obraz „kniha života“ (Zj 20,12). Opačným trendem ke snaze „mít už to rychle za sebou“ jsou pohřební zastavení na více místech (dům smutku, kostel, hřbitov) či bohoslužby spojené s eucharistií a pak i s jakýmsi hody lásky v podobě trachty či karu, donesením květin rodinou na hroby dříve zesnulých apod.²⁴

A samozřejmě mimořádný význam má bohoslužebné požehnáni, symbol využívající metaforu a odkazující ke skutečnosti, že zde vzniká (je víc než přán, modlitebně vyprošován) jakýsi prostor nabízející jistotu, bezpečnost, pocit objetí, nesení, vykládání života i jiného pracování na něm. Požehnáni jako vztah, blízkost Boží a možnost života, ve kterém nás nic nemůže oddělit od Boha.²⁵

3.3.

Samostatné a hojně diskutované kapitoly tvoří otázky role duchovního i role sboru, ale k tomu zde není prostoru.²⁶ A v zásadě asi nejobširnější pojednání

tov. Urna z biologicky rozložitelného materiálu je v rámci spíše rodinné slavnosti (někdy s duchovním) uložena pod strom. (Správce pohřebiště většinou garantuje, že strom opatřený „jmenovkou“ bude ošetřován a pro další pohřby rodině k dispozici sto let.)

²⁴ Specifický přístup si samozřejmě žádají pohřby mrtvých narozených dětí a zejména pohřby předčasně narozených dětí, které zemřely krátce po porodu (nepokřtěny). Nesnadné je žádat už jen o vydání jejich těla, zvláště pokud nežily čtyřia dvacet hodin či jejich hmotnost byla kolem pěti set gramů. Zdravotnický personál někdy není schopen reflektovat lidské potřeby pozůstalých, natož jejich náboženské vnímání. V něčem podobné jsou pohřby obětí auto-nehod či jiných neštěstí. I zde dochází mj. ke kombinaci absolutního šoku s nemožností zemřelého „naposledy vidět“ a nějakým hmatatelným způsobem se rozloučit, přijmout jeho smrt. Naopak zvláštní roli hrají v poslední době i v České republice církve ve chvílích, kdy společnost oněmí při setkání s nějakou velkou mediálně dobře zprostředkovanou katastrofou či neštěstím (11. září 2001, tsunami 26. prosince 2004, polská tragédie 10. dubna 2010, povodně a zemětřesení). (Často ekumenické) bohoslužby konané při takovýchto příležitostech jsou pokusem splnit tradiční roli církve v evropské civilizaci a nabídnout způsoby a možnosti, jak se s tragédií za pomoci křesťanského jazyka individuálně i kolektivně vyrovnat. (Žel zde většinou chybí možnost propojit liturgii s pastoračí, byť se křesťanské humanitární organizace snaží působit i v tomto směru.) A další kapitoly představují médii přenášené pohřby, kterých jsme byli v poslední době „svědky“: Lady Diana, Jan Pavel II., Otto von Habsburg, Václav Havel ad. Leč někdy tyto pohřby oscilují mezi nesrozumitelným středověkým děním, křečovitou snahou církve „dostat se, či křesťanství jako takové, do hlavních zpráv“ a tím, že se zdají být něčím, co běžným smrtelníkům vlastně není dostupné.

²⁵ Wagner-Rau, *Segensraum*.

²⁶ Srov. Josuttis, Manfred, *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, 2. vyd., Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2004. Klessmann,

by si zasloužilo první setkání faráře s rodinou zemřelého²⁷ i poimenické doprovázení v jednotlivých fázích smutku, společné vzpomínání, pomoc s rekonstrukcí světa tomu, kdo zůstává, pomoc při získání nového statu, pokus charakteristiky, příběhy a výroky, které při setkání s pozůstalými zazní, promítnout na fólii křesťanského rozumění (zároveň je ovšem akceptovat takové, jaké jsou).²⁸

Problémem (a možná největším nedostatkem) současné pohřební praxe je, že pohřbem naše konání nezřídka končí a modlitba za pozůstalé při následujících bohoslužbách, vzpomínka při neděli věčnosti či jiné příležitosti představují maximum toho, čeho jsme ještě schopni. Existují různé teorie smutku a vyrovnávání se se smrtí.²⁹ Duchovní by se měl alespoň pokusit navštívit pozůstalou rodinu během „prvních“ šesti týdnů po pohřbu,³⁰ resp. pomoci realizovat smrt (samotný pohřeb), postupně ji akceptovat, uvolnit smutek, podpořit rekonstrukci vztahů a povzbudit v „obrat k životu“.³¹

Problémem je i onen rozpor mezi faráři či farářkami, pro než je pohřeb jakýmsi denním chlebem, a pozůstalými. Ten lze ovšem využít také pozitivně – duchovní by se měl jevit jako průvodce rituálem (jeho představitel), kterým již mnozí prošli (a „přežili“). Je i tím, kdo je právě díky častějšímu setkávání s podobnou situací schopen pomoci při sestavení plánu nezbytných kroků. Kazatelky a kazatelé, jejich pracovny či prostor, který vytvoří svou návštěvou, musejí v okamžicích krize (stresu, časového tlaku, odosobněného nebo neumělého jednání zdravotnického personálu, komerční profeseionality pohřebních služeb, ale rovněž třeba nečekaného vstupu policie oznamující událost) působit klidným, empatickým, důvěryhodným a v pozitivním významu toho slova tradičním dojmem, byť profesionálním.³²

Michael, *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008.

²⁷ Samotný před-pohřební rozhovor se většinou odvíjí od momentální situace, přes její příčiny, sestupuje do hlubší minulosti a v ideálním případě ústí v pokus artikulovat naději. Tuto strukturu mohou kopírovat celé pohřební bohoslužby, vzpomínky na zemřelého i kázání. Pokud tento rozhovor vyústí v modlitbu, může tak být docela dobře předznamenáno celé pohřební dění, naznačen způsob a horizont, v němž se bude pohřeb konat.

²⁸ Albrecht, Christian, *Kasualtheorie. Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

²⁹ Nejznámější je patrně Kübler-Ross, Elisabeth, *O smrti a umírání*, Praha: Arica, 1993. Spiegel, Yorick, *Der Prozess des Trauerns. Analyse und Beratung*, Gütersloh: Kaiser, 1972.

³⁰ 1. vlastně je to teď všechno pryč; 2. před dvěma týdny jsme byli ještě spolu; 3. už jsou to tři týdny – všechno kolem běží dál jakoby nic; 4. někdy si myslím, že to je jen zlý sen, ze kterého se probudím; 5. pokus žít jakoby se nic nestalo; 6. teď musím všechno sám...

³¹ Grethlein, *Grundinformation Kasualien*, s. 268–322.

³² Grözinger, Albrecht, *Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 1998, s. 134–141;

Ostatně kým farář při pohřbu je: pohřebním řečníkem, šamanem k vykonání rituálu, farářem místního společenství, odborníkem na otázky smyslu života i smrti, těžitelem, člověkem, přítelem či zesmutnělým pozůstalým? Čeká ho řečový akt, o jehož moci nezřídka pochybuje, osamělé (a stále se znovu opakující) vystoupení jednotlivce, jelikož ostatní (pozůstalí či zástupci sboru) jen zřídka najdou odvahu ke spoluúčasti, dění, jehož performativní síle důvěřuje jen málo... Snaží se nebýt jen vykonavatelem rutinního servisu, znovu a znovu musí v sobě křesat lítost, lásku, autentičnost, solidaritu, o slovech, která nebudou znít stejně „jak minulou sobotu“ ani nemluvě... Snaží se znovu sám pro sebe otevírat otázku: „Co by pomohlo mně samotnému, co by mě samotného potěšilo...“³³ Rudolf Bohren³⁴ se v roce 1960 velmi kriticky vymezil proti praxi lidové církve a apeloval na návrat jednotlivých kasuálií do prostředí rodiny, do křesťanské domácnosti. Současný vývoj ukazuje naopak zvyšující se roli institucí v prevenci, v samotném krizovém provázení a uspořádávání přechodových rituálů, protože rodiny jsou toho stále výjimečněji schopné a k tomu ochotné.³⁵

Společenství, které se k pohřbu schází, je také shromážděním solidárním. Přítomnost nečlenů rodiny na pohřbu má být němým (neumělým) pokusem naznačit blízkost i soudržnost (např. občanské) komunity.

3.4.

Závěrem³⁶ bych chtěl ještě poukázat na dvě poměrně opomíjené složky pohřebního konání. Proti otázkám koho pohřbít a čím žádost neoslyšet, proti nářkům rutiny a obviněním, že je církev jen „zapatřovacím ústavem“, se nabízí otázka, zda pohřeb jako takový, i to, co mu předchází a co po něm bezprostředně následuje, nejsou právě děními, kdy se mohou církve prokázat jako „církev pro druhé“, kde mohou prokázat „úctu k životu“, dosvědčit evangelium, prakticky sloužit (konat diakonii). A zanedbávána je i katechetická složka pohřebního dění. Křesťanská katecheze je svým způsobem i učením, jak zacházet se smrtí.³⁷ Rozhovor před pohřbem a seznamování

Karle, Isolde, *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*, 2. vyd., Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verl.-Haus, 2001.

³³ Bukowski, *Budu s tebou...*

³⁴ Bohren, *Unsere Kasualpraxis*.

³⁵ Grethlein, *Grundinformation Kasualien*, s. 268–322.

³⁶ Kromě řady otázek, pro něž zde již není místa, by si zmínku zasloužila ještě jedna: Co to je dobrý pohřeb? Existuje něco takového? Jaká jsou kritéria dobrého pohřbu? Dojemnost, civilnost, citlivost, důstojnost, oslovující evangelium?

³⁷ Baldermann, *Úvod do biblické didaktiky*.

pozůstalých s průběhem pohřebních bohoslužeb³⁸ skýtají možnosti, jak na konkrétním případě vysvětlit základy křesťanské spirituality a víry, což ovšem předpokládá u kazatele či kazatelky připravenost a precizní schopnost elementarizovat a kontextualizovat. Navíc lidé stále častěji nevědí jak se smrtí, natož s pohřbem naložit (a možná i proto volí cestu jeho neuskutečnění). Absolvovat život bez křesťanství a jeho rituálů (křtu, konfirmace, svatby, pohřbu) je nejen možné, ale i běžné, a to i z důvodů zmenšení a rozvolnění rodin (v široké vícegenerační rodině bylo normální, že se jedinec výše uvedeného zúčastnil několikrát – u sourozenců, tet a strýců, prarodičů, bratranců a sestřenic ad.). Součástí konfirmační přípravy či jiného druhu katecheze „jak křesťansky žít“ by měly být nejenom témata „dítě“, „partnerství, svatba a manželství“, ale také „smrt a co teď“ (čehož nezbytným prvkem by kromě jiného měla být informace, že pláč, nárek, slzy a emoce jsou povoleny, resp. svědčí o našem lidství a že není nutné „si vzít Lexaurin, aby to vydržela“).³⁹

4.

Pohřeb není misijní příležitostí (ve smyslu přivedení účastníků kasuálních bohoslužeb na bohoslužby nedělní), jak bývalo tvrzeno,⁴⁰ není to však ani vedlejší a přebytečný produkt církevního života. Je to jedinečná (a spíše nevyužívaná) možnost, jak představit, symbolizovat, dosvědčit a prakticky doložit křesťanský způsob života, křesťanské jednání, biblické vykládání a reflektování skutečnosti.

³⁸ Ty samotné představují pro řadu pozůstalých poměrně velký stresový faktor, který je třeba „odbourat“. Poprvé nebo po letech se mají znovu ocitnout „v kostele“ a nevědí, kdy si mají „stoupnout a sednout“, jak umístit rakev, kdy smeknout. Paradoxem je, že paralelně dochází ke vzniku nových tradic (často pod záminkou obnovy starých), např. při různých politických, spolkových a vojenských pohřbech a zároveň např. mnozí řidiči vozidel nevědí, jak se zachovat, když míjí pohřební průvod.

³⁹ V rámci přípravy ke konfirmaci jsem zkusil přimět účastníky, aby si napsali vlastní parte. Většinou se snažili vyjmenovat všechny své příbuzné, graficky volili formu s černými pruhy, mnohdy však zcela opominuli umístit na oznámení nějaký biblický verš, křesťanský symbol či vyjádření naděje. Oproti tomu pozůstalí, se kterými se setkávám, si většinou nevyberou biblický verš, ale některou z básniček nabízených pohřební službou, „vědí“ však, že na parte musí být „ten kalich“, aby bylo poznat, že „maminka byla evangelička“.

⁴⁰ Srov. úvodní část Bohren, *Unsere Kasualpraxis*.

RECEPCE PŘÍSTUPU K PÍSMU V DOKUMENTU BEM S OHLEDEM NA PRINCIP SPOLEČNÉ VÍRY CÍRKVE PO STALETÍ

Matouš Holeka

RECEPTION OF THE BEM APPROACH TO THE SCRIPTURE WITH RESPECT TO THE PRINCIPLE OF COMMON FAITH OF THE CHURCH THROUGH THE AGES: I have investigated the approach to the Scripture in an ecumenical convergence document *Baptism, Eucharist and Ministry* (BEM) from 1982 and its reception by different Christian traditions. I have dealt with the impact of the Montreal's conference Commission of Faith and Order on the BEM. This influence is apparent in the question which the BEM has posed to the different churches, i.e. how the churches understand "the faith of the church through the ages". The answers to this question divided the churches into six groups. The main division line lies between the views on the subject of understanding the Scripture and the Tradition. Although this subject was important for those who cooperated on the BEM, it appeared later that the topic of the Scripture and the Tradition was not relevant for many churches (especially from Third World). These churches accuse the BEM document of not taking into account questions concerning contextuality of the Gospel or oppressing the people. A new document of the Commission of Faith and Order which is called *A Treasure in Earthen Vessels* was issued in order to answer this critique. One important question, however, still remains, i.e. whether the Scripture should be interpreted rather through the Tradition or rather through contemporary context.

Úvod

V tomto pojednání se budu zabývat otázkou, jakou roli hraje Písmo v dokumentu Křest, Večeře Páně a Ordinance (vznikl v roce 1982 a používá se pro něj také označení Limský dokument podle místa jeho vzniku) a jakým způsobem na toto téma reagují některé křesťanské tradice, které tento dokument přijaly za svůj. Centrem mého zkoumání budou reakce pravoslavné tradice, římskokatolické tradice a protestantské tradice a také reakce církví, které patří do rodiny církví tzv. třetího světa.

Hermeneutika konvergenčního dokumentu navazuje na důrazy, které byly projednávány na čtvrtém setkání Komise pro Víru a řád Světové rady

církví. To proběhlo v roce 1963 v Montrealu. Jak píše William Lazareth a Max Thurian, Limský dokument je založen na Božím slově, které je obsaženo v Písmu a kterému je možné rozumět ve společenství církve po všechny věky a na různých místech. Tento aspekt je rozpracován do detailu v druhé sekci montrealské konference.¹ Pokud bychom v této souvislosti kladli důraz pouze na Písmo, dopustili bychom se základního nepochopení jak ve vztahu ke konferenci v Montrealu, tak také v případě dokumentu z Limy. Holandský teolog Van der Borght shrnuje podstatu sdělení montrealské konference, jejíž důležitý obsah tvoří rozlišení mezi Tradicí, tradicí a tradicemi.² Pro naši současnou problematiku týkající se Limských dokumentů je nutné zopakovat význam těchto pojmů: slovo Tradice referuje o významu samotného evangelia předávaného z generace na generaci v církvi a církví, zatímco tradice (s malým t) poukazuje na proces předávání a tradice (v množném čísle) odkazují k rozličným zkušenostem v tomto procesu v čase a prostoru.³

Hermeneutický koncept Limského dokumentu

Hermeneutický koncept, který má svůj počátek na montrealské konferenci, nesloužil pouze jako pobídka ke vzniku konvergenčního dokumentu. Limský dokument na tento hermeneutický koncept navazuje v samotném textu na dvou místech. Jeho úvodní část klade církvim otázku ohledně *víry církve po staletí předávané*. V sekci o ordinaci se jedná o koncept „apoštolské tradice“.⁴

Komise pro Víru a řád Světové rady církví vypracovala na základě odpovědí jednotlivých církví k Limskému dokumentu nazvanému Křest, Večeře Páně a Ordinance (Baptism, Eucharist and Ministry – angl. zkrat. BEM) svou vlastní analýzu, kterou rozdělila do tří bodů: Písmo a Tradice, Svátost a svátosti, Společné perspektivy v eklesiologii.⁵ Pro naši problematiku bude podstatný první bod, týkající se otázky Písma a Tradice. Všechny církve ve svých odpovědích kladou důraz na autoritu Písma, což je důležitý spo-

¹ W. W. Lazareth – M. Thurian, „Introduction“, in: M. Thurian (ed.), *Ecumenical perspective on baptism, eucharist and ministry*, Geneva, World Council of Churches, 1983, s. xiv–xviii.

² E. Van der Borght, *Theology of ministry: A Reformed Contribution to an Ecumenical Dialogue*, Leiden, Boston: Brill, 2007, s. 156.

³ Tamtéž.

⁴ Tamtéž, s. 164.

⁵ J. A. Radano, „A real though incomplete Communion through Baptism“: *Ecumenical Development Twenty-Five Years After Baptism, Eucharist and Ministry*“, in: T. F. Best – T. Grdzeldzede (ed.), *BEM at 25. Critical Insights into a Continuing Legacy*, WCC Publications, Geneva 2007, s. 29–44.

lečný základ.⁶ Otázkou však je, zda tento společný základ dává možnost nalézt přiměřenou shodu týkající se výkladu Písma. V tomto bodě dochází k rozdílným pohledům, protože rozličné křesťanské tradice vnímají autoritu Písma svými očima, neboť mají odlišný pohled na otázku Písma, Tradice a tradic. Tyto rozdíly se plně ukázaly v odpovědích církví na jednu z otázek k dokumentu BEM. Tato otázka zní: *Do jaké míry nachází vaše církev v tomto textu vyjádření víry církve po staletí předávanou?*⁷

Postoj jednotlivých církví k „víře církve po staletí“

Církevní reakce je možno rozdělit do šesti skupin.⁸ První skupina vnímá Písmo jako jedinou autoritu života a víry církve, přičemž výraz *víra církve po staletí* je shodný s apoštolskou vírou potvrzenou v Písmech, a to především v Novém zákoně.⁹ Do této skupiny se vedle Irské presbyterní církve řadí svými postoji např. Baptistická unie Německa nebo Evangelikální luteránská církev z Hannoveru.¹⁰ Přestože je důraz na Písmo téměř exkluzivní, nevylučuje působení živého Krista a/nebo Ducha svatého, kteří k tomu mají své oprávnění z Tradice. Tento apel je však v kontextu *víry po staletí* omezený pouze na naši osobní víru a není vázaný k žádným článkům víry.¹¹ Pro druhou skupinu je vedle priority Písma stěžejní též autorita tradice „rané“ církve. Ustanovující dobou *víry církve po staletí* je pro tuto skupinu období od druhého do osmého století. Vedle Písma roli autority plní konfese a kréda rané církve, mezi nimiž hraje hlavní roli Nicejsko-Konstantinopolské krédo.¹² Představitelem této skupiny je Ruská pravoslavná církev, která nadřazuje společné konfese konfesionálním přístupům rozděleného křesťanství.¹³ Třetí skupina zdůrazňuje vedle Písma a starověkých kréd specifická konfesionální prohlášení, která jsou věrná kritériím písem. *Víra po staletí* je pak chápána jako víra podle Písma. V této skupině můžeme nalézt mimo jiné Vestfálskou evangelickou církev.¹⁴ Čtvrtý typ společně s Písmem a Tradicí klade důraz na učitelský úřad církve, který obojí věrohodně vykládá. Za *víru po staletí* je pak považována apoš-

⁶ *Baptism, Eucharist & Ministry 1982–1990. Report on the Process and Responses*, Geneva, World Council of Churches, 1990, s. 132.

⁷ „Křest, Večeře Páně, Ordinace“, *Křesťanská revue*, roč. 50, 1983, s. 1–25.

⁸ *Baptism, Eucharist & Ministry 1982–1990*, s. 132.

⁹ Tamtéž, s. 133.

¹⁰ Tamtéž.

¹¹ Tamtéž.

¹² Tamtéž.

¹³ Tamtéž.

¹⁴ Tamtéž, s. 134.

tolská tradice přechovávána určitou tradicí. Tato tradice se může otevírat vlivům a zkušenostem ostatních církví, i když její autoritativní učení potvrzuje její vlastní identitu s apoštolskou vírou.¹⁵ V tomto případě není příliš přiměřený výraz skupina, protože tento pohled v podstatě vyjadřuje pohled jedné církve – římskokatolické. Ta své stanovisko opírá o konstituci *Dei Verbum*, ve které je vyjádřeno úzké propojení mezi Písmem, tradicí a katolickým učením.¹⁶ Pátá skupina vnímá vedle Písma a Tradice jako důležitou součást autentické a živé víry rozum, což je v souladu například s postojem anglikánské církve v Kanadě nebo metodistické církve v USA.¹⁷ Poslední šestá skupina považuje za svůj základ pro otázku „Písma a Tradice“ prohlášení montrealské konference z roku 1963. Chápání *víry po staletí* je zde v návaznosti na Montreal vnímáno ve světle dynamického porozumění „Tradice“. Do této Tradice patří víra Izraele tak, jak ji dosvědčuje Starý zákon. Projevuje se také Boží iniciativou v historii spásy, tj. evangeliem jako základem víry v každé době. Postoj montrealské konference sdílají mimo jiné luteránská církev v Americe a anglikánská církev.¹⁸

Na rozdělení do šesti skupin v případě odpovědí církví na otázku, jak chápou *víru po staletí*, nepanuje shoda. To ukazuje na skutečnost, že toto téma vyvolává mnoho doplňujících otázek. Holandský římskokatolický teolog Anthon Houtepen k tomu říká, že na rozličných církevních odpovědích můžeme vidět, že výraz *víra po staletí* obtížně definuje společné hermeneutické kritérium. Problém vidí Houtepen v tom, že církve neměly za úkol porovnávat text BEM se svými katechismy, teologickými knihami nebo s učením magisteria, nýbrž s něčím nepříliš solidním, jako je výše uvedený výraz *víra po staletí*. Ve skutečnosti totiž církve posilovaly svou vlastní identitu, což Houtepen nazývá dědičnou hermeneutickou kulturou.¹⁹ Vrátime-li se k rozdělení odpovědí do šesti skupin, Houtepen se neztotožňuje s rozdělením, jak jej uskutečnila Komise pro Víru a řád, a sám hovoří o sedmi skupinách, ačkoli některé z nich mají stejný obsah, odvozený od původního členění Komise. První skupinu rozděluje na dvě a tvrdí, že jedna klade důraz výlučně na Písmo a hájí kontroverzní princip „sola scriptura“,²⁰ zatímco druhá zdůrazňuje působení Ducha svatého a Krista založené na Tra-

¹⁵ Tamtéž, s. 133.

¹⁶ Tamtéž, s. 134.

¹⁷ Tamtéž.

¹⁸ Tamtéž, s. 135.

¹⁹ A.W.J. Houtepen, „The Faith of the Church through the Ages: Ecumenism and Hermeneutics“, *Bulletin: Centro pro Unione*, no. 44 (Fall 1993), s. 3–15.

²⁰ Tamtéž, s. 9.

dici a spojené s osobním svědectvím věřících.²¹ Zatímco druhou a třetí skupinu Houtepen ponechává beze změny, ke čtvrté skupině, jež klade důraz na autoritativní učitelskou tradici, přidává pátou skupinu, zdůrazňující Písmo, tradici a rozum.²² Šestou skupinu Houtepen opět nemění. Všechny tyto dosavadní přesuny, které Houtepen provádí, jsou v rámci původních šesti skupin. To dosvědčuje, že církevní odpovědi je možné chápat různě a dávat jim různý význam potvrzující, že společné stanovisko k tématu *víry po staletí* se hledá obtížně. Přesto všechny tyto skupiny spojuje jeden významný faktor: důležitost minulosti pro jejich chápání víry. Zároveň se dá říci, že se z minulosti nemohou vymanit a neustále jsou s ní v kontaktu. Použijeme-li zde Gadamerova slova, dochází tu ke splývání horizontů. Na rozdíl od pohledu prvních šesti skupin si podle Houtepena sedmá skupina uvědomuje palčivý problém moderní hermeneutiky, jež spočívá v radikální odlišnosti mezi *historickým a aktuálním kontextem křesťanské shody*. Tato odlišnost se vyjevuje ve vzhledu do historického procesu „intertextuality“ v případě vzniku biblických textů a v kulturním před-porozumění, které doprovázelo vznik doktríny.²³

BEM a církve třetího světa

Důvod, proč někteří chápou odpovědi církví na otázku, jak vnímají *víru po staletí*, za neuspokojivé, či dokonce nepatřičné, souvisí také s časovou vzdáleností, která uplynula mezi vznikem konvergenčního dokumentu a dnešní dobou. V loňském roce uplynulo již třicet let od chvíle, kdy se Lidský dokument zrodil. Keňský teolog Jesse Mugambi hovoří o počínajícím napětí mezi takzvanými tradičními církvemi a církvemi z takzvaného třetího světa již v době, kdy dokument vznikal. Podle něj teologové, kteří se na dokumentu podíleli, nebrali příliš v potaz vývoj světového křesťanství. Zatímco tito teologové pocházeli z historicky vlivných církevních tradic, stávali se zároveň minoritou v moderním ekumenickém hnutí.²⁴ Toto napětí se podle Mugambiho ukazuje dále na reakcích k dokumentu BEM, ve kterých se nebere dostatečně v potaz otázka vztahu mezi evangeliem a kulturou. Vedoucí Komise pro Víru a řád toto téma nepokládali za důležité na rozdíl od afrických křesťanů, kteří nepřítomnost tohoto tématu v konceptech

²¹ Tamtéž, s. 10.

²² Tamtéž, s. 9–10.

²³ Tamtéž, s. 10.

²⁴ J. N. K. Mugambi, „Some Problems of Authority and Credibility in the Drafting and Reception Process of the BEM Dokument“, in: T. F. Best – T. Grdzeldz (ed.), *BEM at 25*, s. 185–202.

BEM vnímali jako stěžejní problém.²⁵ Toto počáteční nedorozumění mezi teology z tradičních církví a z Afriky vedlo ve svých důsledcích k tomu, že se později v církevních odpovědích k dokumentu BEM objevilo velmi málo odpovědí z Afriky, Karibiku, Asie a Pacifiku. Proto si podle Mugambiho běžní křesťané z těchto míst konvergenční dokument nemohli plně přisvojit.²⁶

Pokud se k dokumentu BEM některé církve z tzv. třetího světa vyjádřily, jejich příspěvky vyjadřují zklamání z toho, že dokument neprojevuje pochopení pro jejich situaci. David Thompson uvádí jako příklad odpovědi Presbyterní korejské církve a také teologické komise Korejské národní rady církví. V prvním případě jde o výtku, že úkolem církve není pouze nabízet spasení hříšníkům, ale také nabídnout osvobození lidem, kteří žijí v útlaku.²⁷ Přesnější a cílenější kritiku zahrnuje druhá odpověď. Soustřeďuje se především na fakt, že dokument BEM přehlíží zoufalé problémy třetího světa a necítí za ně prázdnotu zodpovědnost. Dokument BEM se podle Korejské národní rady církví příliš soustřeďuje na doktrinální rozdíly, aniž by vzal v úvahu rozdělený a trpící svět, kterému by církev měla sloužit.²⁸ Teologii třetího světa charakterizuje její zápas za osvobození chudých a utlačovaných. Duchovně a kulturně je důležitý boj o sebeurčení, které bylo systematicky potlačováno západním náboženstvím a kulturou. Těmito skutečnostmi, jež jsou charakteristické pro teologii třetího světa, se dokument BEM v podstatě nezabývá.²⁹ Na těchto dvou kritických příspěvcích je možné si všimnout rozčarování, které vnímaly církve z tzv. třetího světa. Zatímco dokument BEM se zabývá „vysokou teologií“ (doktrinálními otázkami), církve z třetího světa očekávaly větší pochopení pro své problémy. Termín „vysoká teologie“ naznačuje rozdíl oproti teologiím třetího světa, neboť mnohé z nich své čtení Bible nazývají čtením ze dna (reading from below). Napětí mezi těmito dvěma přístupy ukazuje především na odlišné hermeneutické přístupy. Zatímco církve z prvního světa zdůrazňují především doktrinální témata, jež s sebou přinášejí zvýšený důraz na sepětí s tra-

²⁵ Tamtéž, s. 197.

²⁶ Tamtéž.

²⁷ D.M. Thomson, „Introduction: mapping Asian Christianity in the context of world Christianity“, in: S.C.H. Kim (ed.), *Christian Theology in Asia*, New York: Cambridge University Press, 2008, s. 3–21. Cit. M. Thurian, *Churches respond to BEM*, ii, WCC, Geneva 1986, s. 163.

²⁸ M. Thurian, *Churches respond to BEM*, vi, WCC, Geneva 1988, s. 135.

²⁹ Tamtéž.

dicí, církve z třetího světa vnímají za podstatný především kontext, s nímž Písmo vstupuje do rozhovoru.

Přestože některé církve z Afriky, Asie a Latinské Ameriky na dokument odpověděly, jejich přístup k pojetí ekumenismu a k chápání tradice byl a je odlišný. Konrad Raiser, dlouholetý tajemník Světové rady církví, potvrzuje, že dokument BEM zdůrazňuje tzv. hermeneutiku tradice. Tento hermeneutický přístup chápe ekumenickou komunikaci ve smyslu znovunavázání na kontinuitu s apoštolskou tradicí, kterou reprezentují svědectví Bible a víra rané nerozdělené církve.³⁰ Církve z tzv. třetího světa mají s tímto ekumenickým procesem problémy, jak jsem již výše uvedl. Projevilo se to například také tím, že se tyto církve pokusily o nový výklad Nikajského kréda, což byla pro historické církve nepřekročitelná překážka, ačkoli i ony vzhledem k mnohým kulturním změnám vnímají proces inkulturace křesťanského poselství jako nezbytný.³¹

Hermeneutické důrazy v oddílu BEM Večeře Páně

Hermeneuticky lze dokument BEM vykládat nejenom v jeho celistvosti, ale také odděleně v jednotlivých oddílech věnovaných tématu eucharistie nebo služby. Jelikož sekce věnovaná eucharistii patří do celku ekumenického konvergenčního dokumentu, i její použití Písma je nutné vidět v kontextu celého dokumentu, což má podle Williama Tabberneho čtyři výhody. Za prvé, v přímých biblických citacích stejně jako v mnoha odkazech a zmínkách i v používání biblické terminologie je zřejmé, že konvergenční dokument o eucharistii je po více než padesáti letech rozličných diskusí založen na Písmu. Za druhé je položen důraz na roli čtenáře a jeho gramotnost. Ta ukazuje na sepětí mezi dokumentem a čtenářem, což usnadnilo proces recepce. Za třetí, limský text biblické pasáže téměř nevykládá, pouze je zmiňuje nebo cituje, a tak dává čtenářům prostor k tomu, aby interpretovali tyto pasáže ze svého vlastního kontextu tak, aby byly kompatibilní se závěry dokumentu. Za čtvrté, dokument poskytuje vysvětlení některých termínů (např. anamnéze), které mají původ v biblické terminologii. To je důležité proto, že termíny vycházející z Bible slouží jako prostředek pro překonání různých nedorozumění, které přetrvávají v otázce eucharistie.³²

³⁰ K. Raiser, „Beyond Tradition and Context: In search of an Ecumenical Framework of Hermeneutics“, *International Review of Mission*, vol. 80, 1991, s. 347–354.

³¹ Tamtéž, s. 353.

³² W. Tabbernee, „BEM and the Eucharist: A Case Study in Ecumenical Hermeneutics“, in: P. Bouteneff – D. Heller, *Interpreting Together. Essays in Hermeneutics*, WCC Publications, Geneva 2001, s. 19–46.

Tabberneeho úvaha o pozitivěch, která přináší skutečnost, že sekce o eucharistii není izolovaná, ukazuje na to, že Tabbernee vnímá především možnosti, které dokument přináší, aniž by bral dostatečně v úvahu jeho reálný dopad. První výhoda se snaží popsat základní fakt, který lze těžko nějak zpochybnit, protože hovoří o roli Písma v eucharistické sekci. K této otázce se vztahuje také čtvrtá výhoda, k níž autor dobře poznamenává, že správně použité termíny mohou přispět ke zmírnění různých napětí. Druhá a třetí výhoda se zabývá přístupem čtenáře ke konvergenčnímu dokumentu, přičemž Tabbernee vyzdvihuje jeho nezastupitelnou roli. Je sice dobré, že Tabbernee zdůrazňuje ve druhé výhodě potřebu gramotnosti čtenáře ve vztahu k recepci textu a bylo by velkou chybou ji opomíjet. Je tu ale patrná skutečnost, že autorovo zázemí ve Spojených státech nebere dostatečný ohled na zkušenosti čtenářů žijících ve třetím světě. Ti jsou v mnoha případech negramotní a těžko by na základě tohoto přístupu mohli přispět k recepci textu. Tento nesoulad ukazuje na již výše zmíněný pohled keňského teologa Mugambiho, že třetí svět má problémy s přijetím konvergenčního dokumentu. Jak vidíme i na Tabberneeho přístupu, často nejsou brány obtíže třetího světa vážně. Dále je otázkou, jestli ve třetí výhodě zmiňovaný fakt, že biblické pasáže nejsou vykládány, přispívá k tomu, aby čtenář text interpretoval ve svém vlastním kontextu. Někteří čtenáři to možná do jisté míry dělají. Tento záměr by byl i pochopitelný, pokud se ale vrátíme k odpovědím církví na otázku *víry po staletí*, spíše se zdá, že Limský dokument se více než na čtenářův kontext soustřeďuje na problematiku předávané víry a toho, jak se čtenář textu k předávané víře vztahuje. Je tedy otázka, zda konvergenční dokument dává dostatečný prostor pro čtenářův kontext, zvláště pak v případě, že jeho kontext by měl být v souladu se závěry dokumentu. To vyznívá pro čtenáře jako příkaz, ve kterém je obsaženo přání, aby jeho kontext byl určovaný dokumentem, přičemž se pak pro jeho vlastní výklad biblických pasáží těžko může najít nějaký prostor.

Tabbernee se však nezabývá pouze klady, které přináší použití Písma v limském textu, nýbrž zmiňuje zároveň nevýhody konvergenčního dokumentu o eucharistii. Zmiňuje různá očekávání čtenářů, která se týkají použití biblických pasáží. Někteří čtenáři by podle Tabberneeho v dokumentu přivítali více přímých citací z Bible, což by podle nich potvrdilo jeho biblický podklad. Jiní čtenáři by preferovali citace ze svých oblíbených pasáží na určitá témata. Podstatné je ale minimum výkladových komentářů, což vede k tomu, že není vůbec jasné, jak odborníci, kteří dokument BEM vytvářeli, konkrétní pasáže interpretovali a jak došli ke konkrétním závěrům o eucha-

ristii. Hermeneutický princip říká, že jejich postup může být rekonstruován, ale obvykle jen jako důsledek „čtení mezi řádky“.³³ Tyto nevýhody potvrzují, že i když se dokument jako celek vyvíjí určitou cestou, reakce na něj ukazují, že se těžko hledá společná shoda, protože každý vidí určité otázky jinak. To lze vnímat jak v případě eucharistie, tak i v případě dokumentu jako celku, jak jsem ukázal při odpovědích na otázku *víry po staletí*. To vede k zamyšlení, zda je možné od dokumentu očekávat nějaký posun v otázce jednoty křesťanů, když různé křesťanské tradice trvají na svých východiscích.

Nespornou skutečností totiž zůstává fakt, že ačkoli se v eucharistické části objevují biblické citace, nevedou recipienty z různých církví k jednotné interpretaci. Z toho důvodu se objevují dvě témata zásadní pro ekumenickou hermeneutiku – téma autority a použitelnosti. K otázce autority Tabbernee cituje z odpovědi Spojené belgické protestantské církve, která se táže: „Jaká je autorita citovaných biblických textů, jestliže je interpretují odlišné a ve skutečnosti protikladné teologie aplikací svých vlastních hermeneutických principů?“ Tento rozpor se pokouší řešit zkoumáním problému použitelnosti, v němž hraje důležitou roli rozsah možností biblického textu, který je otevřený více než jedné interpretaci, a otázkou, zda v takovém případě může být tento text pomocí pro nějaké konkrétní prohlášení.³⁴

Jestliže biblickou autoritu pojímáme jako něco abstraktního, pak není možné dosáhnout konkrétního závěru, protože biblická autorita se odvozuje od konkrétních situací víry nebo od praxe v kontextu protichůdných autorit.³⁵ I když je biblický text pokládán za autoritativní, je důležité se ptát, k čemu tato autorita slouží a v jakém smyslu je vnímána souběžně s ostatními autoritami, jako jsou tradiční formulace víry.³⁶ Odpovědi na tuto otázku jsou přirozeně různé a nelze očekávat, že by tomu bylo jinak. Příčina této neujasněné autority spočívá v tom, že pro každou z církevních tradic má autoritativní význam jiný text anebo autoritativnímu textu jinak rozumí.³⁷

Role oddílu o Večeři Páně v ekumenické hermeneutice

Co z této skutečnosti vyplývá pro ekumenickou hermeneutiku? Ta v sobě zahrnuje odlišné přístupy (ale nikoli neslučitelné) hermeneutiky založené na konfesijním přístupu, jejichž úkolem je nejenom vzít v úvahu, ale záro-

³³ Tamtéž.

³⁴ Tamtéž, s. 27.

³⁵ Tamtéž, s. 28.

³⁶ Tamtéž.

³⁷ Tamtéž.

veň vítat skutečnost, že je zde více než jedna legitimní interpretace konkrétních biblických textů ke konkrétním otázkám. Odlišná autorita biblických textů pak může být pro jednotlivé církve zátěží.³⁸ Existuje ale možnost, že biblický text může být autoritativní pro ekumenickou hermeneutiku a její chápání víry, ačkoli jej konfesijní hermeneutika chápe jinak. K tomu může dojít za předpokladu, že tyto interpretace patří k těm, které respektují obecně akceptované hermeneutické přístupy. Text nepřestává být autoritativní jenom na základě toho, že může mít odlišné výklady.³⁹ I když je biblický text použitelný pro ekumenickou hermeneutiku, není tím řečeno, že konfesijní hermeneutika k tomu nemá co říci i v případě, že text nepovažuje za důležitý. To, co je zásadní, není ani tak možnost různých interpretací, nýbrž to, jestli splňují určitá kritéria, jichž se text stává součástí. V tomto případě by textu mělo být možné rozumět také ekumenicky.⁴⁰

Za nejdůležitější úkol ekumenické hermeneutiky považuje Tabbernee úsilí o akceptování rozdílných interpretací textů, jež mají svoji legitimitu ve vztahu ke specifickým dimenzím víry, mezi něž patří například eucharistie. Samotný Limský dokument se jako o svůj základ opírá o historicko-kritický přístup k Písmu. I na základě tohoto přístupu byl dokument dobře přijatý v církvích, neboť ti, kdo na něm pracovali, byli vzdělaní v historicko-kritické metodě. Tabbernee velmi přesně rozpoznává úskalí této metody a přimlouvá se za to, aby byly používány také jiné metody, jako teorie reader-response (výklad, jenž klade důraz na hledisko ohlasu u čtenáře), narativní teologie, důraz na verbální aspekt, což jsou metodologické přístupy blízké pro post-modernu,⁴¹ která v době vzniku dokumentu BEM byla teprve ve své rané fázi. Proto je třeba dnes vzít v úvahu tyto nové vlivy. V přístupu k Limskému dokumentu je důležité brát v úvahu nejen to, co přináší samotný text. Tím bychom totiž mohli zůstat uvězněni v textu samotném a nedali mu příležitost, aby se stal otevřenou skutečností, která má svůj přesah. K tomu může dopomoci např. výklad reader-response, jenž se snaží zohlednit situaci církvi z tzv. třetího světa, a tím rozšířit původní význam Limského dokumentu, soustředěného především na konfesní otázky.

³⁸ Tamtéž.

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ Tamtéž.

⁴¹ Tamtéž, s. 28–29.

Ekumenická hermeneutika a úřad

Ve třetím oddíle konvergenčního dokumentu o službě (ordinaci) je jednou z nejdůležitějších otázek způsob předávání úřadu. Tato otázka je ve své podstatě úzce spjata s hermeneutickým tázáním, neboť jejím cílem je dojít k odpovědi, zda je možné se shodnout v pohledu na apoštolskou službu v církvi. Rozdíl je na jedné straně v důrazu na církevní kontinuitu v apoštolské tradici jako celku a na druhé straně v důrazu na poslušnost v apoštolské službě.⁴² Takto nastíněný problém však nebyl zdaleka přijatelný pro všechny církve, protože například pravoslavná a římskokatolická tradice vidí spíše napětí mezi kontinuitou apoštolské tradice a poslušností duchovních, když se domnívají, že poslušnost nelze vázat pouze na apoštolskou službu.⁴³ Dělicí čára leží tedy mezi chápáním apoštolské církve jako nepřerušenoho řetězce, který se zakládá na svěcení duchovních biskupy, a mezi pojetím apostolicity, jež se odvozuje od víry církve apoštolů.⁴⁴ Přestože dokument BEM chápe otázku církevního úřadu v těsném sepětí s apostolicitou, stanoviska jednotlivých církví k tématu apostolicity se liší. Tyto odlišné postoje mají svůj počátek v odpovědi na otázku, jak církve chápou *víru předávanou po staletí*. Právě otázka služby je názornou ukázkou toho, jak úzce je propojena otázka hermeneutiky tradice s konkrétním pojetím církevní služby. Je pozoruhodné, že církve chápou svůj úřad především jako historickou kontinuitu, a nikoli v souvislosti s aktuálními otázkami.

Závěr

Můžeme si klást otázku, zda je dokument BEM téměř po třiceti letech se svým poselstvím ještě stále relevantní. Jak bylo možné vnímat z reakcí církví z tzv. třetího světa, které v současné době hrají stále větší roli v křesťanském světě, pro některé z nich otázka doktrinálních problémů není tak podstatná. Především ty církve, jež byly ovlivněny tzv. teologií osvobození, zdůrazňují spíše sociální a společenská témata než témata doktrinální. Přestože tato témata jsou důležitá, nemyslím si, že by mělo dojít k vytěsnění doktrinálních otázek. Ty totiž vždy tvořily samotnou podstatu křesťanského poselství a bez nich by křesťanství ztratilo své jádro. Přesto však je potřebné vzít v potaz i potřeby současných čtenářů, respektive nesoustředit se pouze

⁴² W. Henn, *Hermeneutics and Ecumenical Dialogue: BEM and Its Responses on „Apostolicity“*, in: P. Bouteneff–D. Heller, *Interpreting Together*, s. 47–91.

⁴³ Tamtéž.

⁴⁴ Tamtéž.

na předávanou víru, ale také na to, jak se víra projevuje v současném kontextu a jak na ni čtenáři reagují.

Komise pro Víru a řád se v roce 1998 pokusila ve svém dokumentu *A Treasure in Earthen Vessels* (Poklad v hliněných nádobách) reagovat mimo jiné na skutečnost, že se v odpovědích na dokument BEM projevil fakt, že jeho autoři, čtenáři a vykladači pocházeli z různých kontextů a křesťanských komunit.⁴⁵ Tato myšlenka ukazuje, že se Komise pro Víru a řád rozhodla vzít v úvahu námítky vzešlé z odpovědí třetího světa. Jak píše teoložka Beverly Roberts Gaventa, dokument *A Treasure in Earthen Vessels* vyvolává otázku o hermeneutice, která může být vhodná pro ekumenické hnutí.⁴⁶ Jedním z důrazů dokumentu je, že ekumenická hermeneutika by měla brát v úvahu odlišné kontexty a kultury. Podle Gaventy je tento aspekt jedním z největších úspěchů dokumentu. Společný výklad Písma sice může přinést sblížení, ale toto sblížení není možné bez vzájemného respektu nejenom v oblasti církevní, ale také kulturní, ekonomické, sociální atd.⁴⁷

Dokument *A Treasure in Earthen Vessels* se pokouší rozšířit úzce církevní chápání Písma v důrazu na jeho kulturní a kontextuální působnost. Je však možné se ptát, zda dokument *A Treasure in Earthen Vessels* nepůsobí jako jistý protipól vůči důrazům dokumentu BEM tím, že zdůrazňuje více kulturní a kontextuální roli Písma před jeho rolí v rámci tradice církve. Z těchto důvodů se dokument *A Treasure in Earthen Vessels* stal vítaným povzbuzením například pro teologii osvobození.⁴⁸ Myslím si, že ačkoli je tento dokument přínosný a přestože dává mnoho pozitivních podnětů, pro mnohé křesťany zdůrazňující církevní interpretační kritéria pro Písmo bude spíše problematickým. Zůstane totiž napětí mezi výkladem Písma v rámci tradice a výkladem Písma v jeho současném kontextu.

⁴⁵ *A Treasure in Earthen Vessels: An instrument for an ecumenical reflection on hermeneutics*, Faith and Order Paper 182, Geneva, World Council of Churches, 1998, s. 3–42.

⁴⁶ B.R. Gaventa, „Interpreting the Scriptures Together: Seeking the visible unity of the church“, *Journal of Ecumenical Studies* 43:3, Summer 2008, s. 312.

⁴⁷ Tamtéž, s. 312–313.

⁴⁸ viz. P.R. Andiňach, „Reflections on ‚A Treasure in Earthen Vessels: An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics‘“, in: P. Bouteneff – D. Heller, *Interpreting Together*, s. 128–133.

ÚVOD DO NOVÉHO ZÁKONA V ČESKÉM PROVEDENÍ

Petr Pokorný – Ulrich Heckel, Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie, Praha: Vyšehrad, 2013, 835 stran.

Dvojice významných evangelických teologů, novozákonníků z Prahy a Tübingen – Petr Pokorný (*1933) a Ulrich Heckel (*1958), nabídla již v roce 2007 v německém jazyce široké teologické veřejnosti mimořádně obsáhlý a na nejmodernějších poznatcích postavený *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*. Jejich společné dílo vyšlo v prestižním nakladatelství Mohr Siebeck, Tübingen a následně i v ruském překladu. Po šesti letech, u příležitosti výročí osmdesátin jednoho z autorů, se díla dočkal také český čtenář, a to v přesném a čtivém překladu pořízeném převážně Pavlem Moskalou a také Lucíí Kopeckou.

Svým záběrem i zprostředkováním nových poznatků toto dílo zjevně nahradí předchozí *Literární a teologický úvod do Nového zákona* (Vyšehrad, Praha 1993), který byl po dobu dvaceti let hojně využívanou vysokoškolskou učebnicí a jistým standardem úrovně poznatků v oblasti Nového zákona jako literatury, jehož autorem je rovněž Petr Pokorný.

S nově vydaným *Úvodem do Nového zákona. Přehledem literatury a teologie*, který navíc přidává i vhledy do teologie jednotlivých novozákonních spisů, ale poukazuje rovněž na teologickou diskusi vybraných témat vyvěrajících z literární oblasti Nového zákona, dostává čtenář do ruky vyvážené dílo uvážlivě konzer-

vativních teologů, jejichž ambicí je nejen vzdělat, ale i zaujmout pro věc samotnou. Čtivostí a srozumitelností, avšak při zachování maximální odborné a vědecké úrovně, se práce Petra Pokorného vyznačují, a pojednáváná publikace proto může zaujmout nejen specialisty na oblast bibliistiky, ale i širší teologickou obec napříč konfesemi, studenty, faráře, religionisty, jakož i náročné laiky, jež jsou ze svých oborů zvyklí číst odbornou literaturu.

Již původním německým vydáním se P. Pokornému a U. Heckelovi podařilo překonat mnohé zažitě, kvalitní a právem dosud užívané úvody do Nového zákona. Zároveň vytvořili alternativu například k v témže roce publikovanému a téměř stejně rozsáhlému dílu Uda Schnelleho, *Einleitung in das Neue Testament*, které vyšlo rovněž v edici „UTB“ (Universitäts-Taschenbücher).

Českému čtenáři, zvyklému získávat informace ve zmiňované oblasti zejména ze spisů německých a anglických, usnadnila svým počinem česko-německá dvojice autorů cestu k soudobému stavu bádání a zřehlednila aktuální diskusi nad otázkami novozákonních písemností a jejich teologií. Kromě studentů a biblistů knihu ocení zejména ti, kdo se při své práci potřebují opřít o naprosto spolehlivý zdroj informací a z povahy svého oboru nemusí nutně podniknout cestu za škálou rozmanitých zdrojů z novozákonní oblasti. Každá kapitola i mnohá podkapitola obsahuje přehled významných děl k probíranému tématu a další odkazy na prameny nachází čtenář v poznámkách pod čarou. Ve studiu zvolené tematiky je tedy možné cíleně pokračo-

vat z četných zdrojů, na něž sami autoři odkazují či s nimi ve svých kritických úvahách polemizují.

České vydání začíná Předmluvou Petra Pokorného a pokračuje Uvedením, v němž je čtenář obeznámen s dějinami disciplíny, hermeneutickými úvahami, rozpravou nad jazykem, metaforou, textem, teologickou funkcí historické kritiky, předporozuměním čtenáře, ale i podstatou výkladu. Ač má toto Uvedení toliko 31 stran (s. 21–52), je nesmírně cenné a pro další četbu i pochopení záměru autorů je důležité. Druhá kapitola (s. 53–84) se zaobírá Předpoklady vzniku Nového zákona a kromě přehledně zpracovaných informací z oblasti židovské tradice nebo helénistické kultury je možné získat i poznatky z dobového pozadí Nového zákona. Poměrně stručná, ale výstižná je kapitola třetí – Nový zákon jako kánon (s. 85–109) a obsažná je čtvrtá kapitola – Text Nového zákona, jež řeší otázky spjaté s textovou kritikou, čímž se stává nezastupitelnou pro všechny, kdo chtějí pracovat s řeckým textem Nového zákona (s. 110–138). Skutečně hutnou částí knihy, v níž jsou informace maximálně koncentrovány, je kapitola pátá, kde je představena literární a teologická problematika Pavlových listů (s. 139–347). Dvojice autorů zde nevynechává oblast titulů, řeší témata křtu, Večeře Páně, zástupnosti, smírčí oběti, pojednává hlavní teologické otázky, obznamuje s (ústními) tradicemi, formulemi, reflektuje celý korpus Pavlových listů, jakož i jednotlivé listy zvlášť. Při zpracování tematiky badatelé neexperimentují, ale nabízejí solidní badatelský kon-

sensus. Nejobsáhlejší kapitolou je kapitola šestá (s. 348–567), která je zaměřena na Synoptická evangelia a Skutky apoštolů. Čtenář zde nalezne řadu originálních vhladů autorů, je potěšen četnými exkurzy, což se týká např. „Zázraků“ (s. 414–425) nebo „Podobenství“ (s. 426–429) a zvláště zpracování Markova evangelia, jakož i Lukášova evangelia a Skutků apoštolů je mimořádně kvalitní. Sedmá kapitola řeší Janovské spisy (s. 568–651). Kromě Janova evangelia jsou zde přiblíženy i Janovy listy a Zjevení Janovo. Hodnotný je zde především rozbor Janovy teologie (7.1.5), kde badatelé nabízejí svá stanoviska k christologii a soteriologii, pneumatologii a eschatologii nebo ekleziologii a etice. Navazující diskuse o janovské škole (7.1.6) je rovněž podnětná, což se týká i eschatologie a christologie ve Zjevení Janově (7.2.4). Problematika Zjevení Janova je pojednána poměrně obšírně a autoři nevynechají ani podkapitulu o Soteriologii a Pavlově dědictví (7.2.5). Osmá kapitola (s. 652–768) nese název Deuteropavlovské spisy (a list Jakubův), přičemž začíná tématem Pavlovských škol a jejich působením (8.1), řeší listy Koloským a Efezským (8.2), Druhý list Tesalonickým (8.3), Pastorační listy (8.4), List Židům (8.5), První list Petrův (8.6), List Judův a Druhý list Petrův (8.7) a jako poslední List Jakubův (8.8). Každá podkapitola by zde zasloužila samostatné zhodnocení a přiblížení argumentace. Badatelsky přínosné je zde především zpracování Jakubova listu, ale i představení pastoračních listů, jakož i argumentace ve prospěch pseudoepi-grafičnosti listů Koloským a Efezským.

Devátá kapitola (s. 769–783) nese název Závěr: Společné rysy a rozdíly novozákonních spisů. Jedná se o podnětnou reflexi celku Nového zákona, jehož sedmadvacet spisů bylo uznáno církví za kanonické. Autoři promýšlejí zmíněný fakt a dostává se i na otázky Ježíšova vzkříšení (s. 780–782). Desátá kapitola (s. 785–791) obsahuje Chronologický a geografický přehled novozákonní doby v širším rámci dějin, který je vyhotoven v podobě čtyřsloupcové tabulky. Jedenáctou kapitolu tvoří přehled Edic textů, pomůcky a komentáře (s. 792–798). Edice i oblasti, kam texty patří, jsou přesně členěny a užitečný je i přehled důležitých komentářových řad (s. 798). Zbytek publikace je věnován Seznamu zkratk a pečlivě zpracovaným Rejstříkům (s. 799–835).

Co se týče možné polemiky s autory a jejich dílčími stanovisky, v některých otázkách by mohla polemika vycházet z odlišného předporozumění a ovlivnění konkrétními osobnostmi světového bádání, které razily či razí jiná stanoviska, anebo zohledněním badatelských výtěžků získaných pomocí exegetických metod, jež jsou autory považovány zřejmě spíše jen jako doplňkové či módní. Polemizovat by bylo možné s definicí „rétorické kritiky“ na straně 84, neboť rétorická kritika není jen „literární analýza, která bere v úvahu výdobytky lingvistiky“. Polemizovat se dá i s vysvětlením pojmu „zázrak“ na straně 414, jakož i s medicínskou diagnózou „křivice“ u L 13,11, kde se zajisté nabízí více možností (s. 423). Všechny tyto drobné výtky mají však jen formální ráz a monumentální publikaci obou výraz-

ných osobností světového bádání nemožno a ani nechtějí ubrat na lesku.

Celá kniha má vysokou badatelskou hodnotu, autoři upřednostňují tradiční vědeckou metodiku teologické práce a nevystavují čtenáře závěrům pocházejícím z dosud neusazených či všeobecně nerozšířených přístupů. Z celého díla je patrné, že novozákonní teologie v podání Petra Pokorného a Ulricha Heckela je metodicky propracovaná a zohledňuje aktuální bádání. V knize nechybí ani prostor pro reflexi víry a důsledků, které z ní vyplývají. Četné sondy do okolního historického, literárního či sociálního kontextu ukazují na důkladné promýšlení rozmanitých aspektů zpracovávané tematiky, jakož i na fakt, že Nový zákon má být doceněn nejen jako soubor Písem křesťanské církve, jehož teologie je dílem mnoha specifických kontextů, ale také jako hodnotná literatura své doby. Autoři neprezentují svá stanoviska „dogmaticky“, ale vtahují čtenáře do prostředí badatelské práce, kterým je pod jejich vedením kvalifikovaně proveden. Pro svou metodičnost, logické uspořádání i sumu zajištěných poznatků je kniha bezesporu vhodná jako vysokoškolská učebnice, která nastavuje zcela nová měřítka. Způsob podání nutí čtenáře fakta samostatně a kriticky promýšlet, přičemž mnohá témata se dotýkají jeho vlastní víry a existence.

Doporučená cena knihy (998 Kč) se vzhledem k hodnotě informací, rozsahu, výbornému překladu, kvalitě vazby či grafické úpravě, jakož i estetickému zpracování obálky jeví jako adekvátní. Vyšehrad zde bezesporu odvedl výbornou práci a vazba knihy v tvrdých des-

kách nabízí větší trvanlivost i uživatelský komfort než paperbackové vydání německé série „UTB“. Investovat do této publikace se rozhodně vyplatí!

Jiří Lukeš

KOMENSKÝ INSPIRUJÍCÍ FILOSOFY

Simon Kuchlbauer, Johann Amos Comenius' antisozinianische Schriften. Entwurf eines integrativen Konzepts von Aufklärung, Religionsphilosophie: Diskurse und Orientierungen 8, Dresden: Thelem, 2011, 342 stran.

Kniha je otištěnou doktorskou disertací, a jako takovou je možné vnímat ji co začátečnickou práci, otevírající novou vědeckou dráhu. V jiné perspektivě je však také zdaleka ne již prvním krokem při uskutečňování dlouhodobého projektu, započatého před lety v bamberské filosofické škole Heinricha Becka. Jeho pevné základy položil nejpozději v 80. letech 20. století Erwin Schadel. Tehdy zpracoval svou *Bibliothecam Trinitariorum* – široce pojatý bibliografický soupis, který měl i trinitárnímu myšlení zjednat podobnou bázi, jakou mezitím již dávno disponovali unitářští oponenti. Hned ve světle tohoto průzkumu se Komenský jevil jako významná postava, jež se předjímově postavila na fundovanou obhajobu ontické triády víceméně hned v počátcích novověkého sporu, kdy se unitarismus stával proudem, který měl narůstající (ale také vykolejující) silou ovlivnit koncepci osvícenství. Bylo tedy dobře odůvodněné, když týž Schadel připravil zároveň i edici deseti spisů publikova-

ných Komenským v letech 1659–1662 v rámci debaty a polemiky se sociniánem D. Zwickerem (ale také P. Felgenhauerem), která dodnes nahrazuje stále ještě nevydaný svazek *Opera omnia*. Před několika lety byla navíc doplněna úplným překladem těchto textů do němčiny, připraveným za pomoci několika dalších spolupracovníků a opatřeným komentujícími poznámkami. Úhrnem by tedy samo o sobě šlo o impozantní životní dílo (ač je ve skutečnosti ještě bohatší), jež připravilo skvěle přístupnou základnu pokračovatelům.

Takovým se stal i historik Kuchlbauer. Pod vedením mnohostranné drážďanské filosofky náboženství Hanny-Barbary Gerl-Falkovitz (jejíž doporučující posudek knihu otevírá) se pokusil látku zpracovat v syntetickém přehledu. Ten je Schadelovu dílu mnohostranně zavázán, ale svou povahou představuje i další stadium projektu. Bude smět sloužit za východisko příštích prací – již proto, že z nemalé části má podobu věcně uspořádané a popisné příručky k tematickému komplexu sociální a Komenský.

Pochopitelně ne v tom smyslu, že by se na ni dalo spolehnout výhradně. Jednak sama odkazuje za své hranice, jednak je mírně zatížena charakteristickým neduhem kvalifikačních prací, jejichž vstupní části spíše dokumentují, jak se autoři seznamovali s předměty, o nichž nadále lépe poučí jiní, takže před tiskem je bývá lépe vyškrtnout. Zde jde konkrétně o pasáže věnované dějinám samotného socinianismu a Komenského životopisu. Také leccakému opakování v textu by se bývalo dalo zamezit. Ale

protože jde o okrajové části a prvky díla, jsou i tyto připomínky podružné.

Závažnějším momentem, který ovšem nelze označit za autorovu chybu, je skutečnost, že kniha se jen v omezené míře zabývá teologickými tématy, jež stála v ústředí a zpočátku i popředí kontroverze. Pravým předmětem Kuchlbauerova zájmu totiž je, a to přiznaně a v souladu s oborovým zařazením práce, dvojí pojetí racionality, osvíceného rozumu, jež se postupně vynořuje z pozadí theologumenon. Proto vlastně i je, nakolik se jimi obírá, podává více nábožensko-filosoficky než teologicky. Jedním z průvodních příznaků je též fakt, že prakticky cele pomíjí kontext dobového bohosloví. Takový postup je rozumný, neboť jinak by na sebe autor uvalil celý další komplex badatelsky náročných úkolů, a koneckonců odpovídá i překvapivě řídkému explicitnímu vztahování k řečenému kontextu u Komenského samotného, který v době, o niž se jedná, od svých původních oborových kolegů zjevně již mnoho neočekával. Přesto jsou prázdná místa chvílemi citelná, neboť objektivně Komenský samozřejmě zůstal do dobových souvislostí vpleten, a to přece jen dost intenzivně.

„Tradiční linie Komenského představy suprarationality“, které Kuchlbauer sleduje, představují především platonismus (pomáhající korigovat aristotelický základ formální logiky, výrok *de contradictione*, proti způsobu, kterým s ním operovali sociniáni), sloučení protikladů u Mikuláše Kusánského, a konečně – zvláštním zájmem provázená – „přirozená teologie“ Raymunda

ze Sabundy, který se pokusil obhájit racionalitu trojičného učení bez odkazů k Písmu. Avšak Kuchlbauerovi pochopitelně nejde pouze o linie zpětné. Živý tep jeho zájmu se ozývá naopak zvláště silně v aktualizaci. Protože jde o dvojí možné pojetí rozumového osvětlení, jež Komenský neodmítal, ale chápal jinak než jeho oponenti, interpretativní sled knihy pokračuje v závěrečné části obhlídkou střetání mezi přístupem jednostranně instrumentálním a celostným, izolacionistickým a komplementárním, v čase mezi Komenským a současností. Teprve v něm se plně vyjevily aporie formální logiky, jak si je uvědomil jmenovitě Kant, a ještě později (především frankfurtskou školou) byly popsány následky jejího „zbožnění“: racionalita zbavená smyslu a náchylná k totalitě, když chybějící smysl nahrazuje mocí. Dějinný přehled tak vede až k Habermasovi, který alespoň naznačuje také východisko z krize, ve filosofii komunikace, schopné chápat bytí i život jako vztahový proces, a otevírající tak opět brány též relační ontologii.

Nakonec si tak ale autor při všech metodických omezeních přece jen ukousl stále až příliš velké sousto. Ve své práci prokázal spekulativní nadání i schopnost výstavby – nicméně nevyhnul se ani charakteristickým slabinám oblouků, směle klenutých ve výšinách, avšak založených na co nejtenčích pilířích. Nejen že na své cestě mnohé přešel; i leccos z toho, u čeho se pozastavil, vyřídil velmi rychle a spíše rétorickou formulací (což celkový obraz činí více přehledným než přesvědčivým).

Přes všechnu autorovu snahu platí

toto konstatování také o reformaci – abychom se my drželi vlastního kopýta. Onu snahu je ovšem třeba uznat. Fakt, že filosofickou relevancí díla protestanta Komenského pro naši současnost vyzvedla škola s hlubokými kořeny v římském katolicismu, je vůbec hodný výslovného uznání a sympatie. Ani Kuchlbauer nepřistupuje k reformaci bez respektu. Přesto však ve zkratce, opřené o poněkud nahodile shromážděnou literaturu. Bez ní by nemohl jednoduše a rázně uzavřít, co všechno prý reformaci dokonale znemožnilo pochopit dědictví nominalismu, se kterým ji spojil příliš jednoznačně a úzce. Na stránkách knihy průběžně zjišťujeme, že autorovi zůstala značně cizím myšlenkovým světem. Proto se tu také nikde nesetkáme s tradicí filosofie a teologie slova a jazyka, která je protestantismu blízká a s Kuchlbauerovou koncepcí by pravděpodobně byla i docela slučitelná, nakolik také ona umožňuje chápat svět – a sám rozum – jako strukturu komunikativně-relacionální, založenou ve sdílnosti Boží. I ona má podobu, ve kterých se zajímá o čtení šifer knihy stvoření; ne ovšem bez klíče slova evangelijní zvěsti.

Ale cizí způsoby myšlení není radno nikomu vnucovat. Snad Kuchlbauer i bez jejich příspěvku ještě poněkud více vyjasní otázky spojené se skutečností, že uvažovat trinitárně-analogicky předpokládá znát napřed Trojici božskou. Bez odkazu ke slovu zjevení sám rozum pozorující samotnou přírodu těžko prokáže, že by struktura bytí měla být právě triadická. I Raymund a Komenský se o to pokusili až *ex post* – a své adresáty

nepřesvědčili. Ani Augustin nevyvozoval Trojici z jejích stop ve stvoření, ale naopak nejprve věřil, aby porozuměl. Komenský se tohoto výroku dovolal, Kuchlbauer jej ocitoval – ale s problematikou, která je s ním spojena, se nevyrovnal dost výslovně a zřetelně. Zde čtenářům zůstal cosi dlužen. Tento otevřený konec zvláště výmluvně odhaluje fakt, že poslední pododdlí autor nadepsal „Nový vztah víry a rozumu jakožto předpoklad pro celostné filosofování“, avšak v jeho textu se víře věnoval tak velice nepřímou, že v něm už vůbec nezazní samo toto slovo.

Nicméně na další růst nadaného mladého myslitele můžeme být přejně zvědaví. Stejně jako na případné jiné projevy novodobé recepce Komenského idejí přesahující setrvalý – ale také izolovaný – zájem o jeho dílo pedagogické.

Martin Wernisch

POCTA ALOISI ADLOFOVI

Pavel Černý et al. (ed.), Alois Adlof, 150 let. Život, služba, odkaz, Praha: Církev bratrská, 2012, 598 stran.

Půldruhého století od narození Aloise Adlofa (1861–1927) vydává Církev bratrská kompendium, zpracované 13 autory pod redakčním vedením Jana Štěpána, které chce pokud možno úplně zmapovat život a dílo tohoto význačného muže českého probuzeneckého evangelictví a zakladatelskou postavu Svobodné reformované církve, jejíž pokračovatelkou Církev bratrská je.

Knihy je založena velmi široce a důkladně. Podává nejen podrobný živo-

topis Adlofův, přehled a hodnocení jeho kazatelských, pastýřských, misijních, diakonických, literárních a spolkových aktivit, ale také rekonstrukci jeho teologie i ohlasy na jeho osobu a dílo. V části „Odkaz“ promlouvá Adlof sám: Jsou zde uveřejněny jeho vlastní texty v širokém výběru (dokumenty, kázání, biblické úvahy, teologické práce, publicistika, básně a texty k písním, drobná próza). Připojena je strukturovaná bibliografie, velmi podrobná a snad úplná, zahrnující též seznam prací o Adlofovi. Jak je obvyklé, má kniha také obrazovou přílohu, jmenový rejstřík a cizojazyčné sumáře.

Kdo byl Alois Adlof? Z chudého chasníka, rodinným původem katolíka, ovlivněného reformovanými faráři jeho východočeského okolí, se stal stoupenec evangelikálního hnutí v Čechách, když na prostou otázku, zda má Pána Ježíše rád, přitakal. Tu otázku mu položil E. A. Clark, jeden ze tří vyslanců americké (bostonské) kongregacionalistické misijní společnosti, která tou dobou operovala v Čechách. Na tomto základě její společnost vyslala na studia, na středoškolská i teologická (v Praze, Basileji, Edinburku, v Lipsku). Adlof přijal ordinaci a to už mezitím vznikla samostatná církev (Svobodná reformovaná), jejímž členem a kazatelem bude a posléze stane v jejím čele.

Adlof nebyl iniciátorem vzniku nové církve, ale přivítal jej. Náboženské poměry v Čechách v 19. století líčí v knize dosti podrobně T. W. Pavlíček. Na tomto pozadí vynikne, proč se iniciativa bostonské misie, která vyústila v založení nové církve (ač původně nezamýš-

lené), setkala s nejednoznačným ohlaselem. Na jedné straně měly probuzenecký ráz zbožnosti, misijní dynamika a úsilí o církevní kázeň své sympatizanty ve stávajících evangelických církvích (Karafiát), na druhé straně obava z tříštění sil minoritního českého evangelictva vzbuzovala nevráživost, až nepřátelství. Uvedený autor také odhaduje, že v pozadí byl i nesoulad dvou náboženských kultur: americká, s níž přicházeli bostonští, se dala jen těžko naroubovat na kmen tradičních evropských lidových církví. K tomu přistoupila místy též perzekuce ze strany úředních míst, proti níž protestovala r. 1879 deputace Evangelické aliance u rakouského císaře. Historie této církve ani nadále nebude ušetřena kontroverzí s radikálnějšími skupinami (rozchod se skupinou J. Novotného, náporu letničních) a dlouho nevyřešených vztahů s Bostonem o míru vlivu na uvědoměle českou církev, podporovanou však personálně a finančně z Ameriky.

Ta základní otázka: Miluješ Pána Ježíše? se stala působivým misijním nástrojem A. Adlofa v Praze i jinde. Adlof proslul jako kazatel, ale snad ještě více jako pastýř a nejvíce jako evangelizátor. Jeho práce s lidmi, hlavně s mládeží (v Křesťanském spolku mladíků) byla ohromující svým rozsahem i opravdovým zájmem o osudy oslovených (včetně jejich situace hmotné). Adlof ovšem ani jako kazatel ani jako pastýř ani jako misijní pracovník nepředěl, že mu v každém jednotlivém případě jde o osobní obrácení osloveného. V tom neslevil až k jakési monotónnosti svých naléhání. Obrácení chápal

důsledně jako přivracení ke Kristu, projev lásky k Ježíši, třebaže očekával, že se to promítne i do životního stylu obřádcených, kteří se zřeknou lákadla světa. V tomto jednoznačném důrazu na centralitu Ježíše Krista, jeho spásné oběti, je nejzřetelnější Adlofova teologie. Je to sympatický „christomonismus“, byť si jej někteří autoři analýzy jeho teologie ve sborníku odmítají poukazem na trinitární a zejména pneumatologickou dimenzi jeho teologie.

Tento soud není zpochybněn pohledem na Adlofovu tvorbu básnickou. Adlofovy písně se staly majetkem různých evangelických církví. Jeho ediční počín Křesťanského kancionálu (1897 a mnoho dalších vydání) obsahuje mnoho (162) písní jeho původní tvorby a řadu přeložených či upravených, když sáhl i do pokladnice probuzeneckých písní jiné provenience. Adlofovy písně se vyznačují citovou vroucností, kterou chtěl jejich autor indukovat u těch, kdo je budou zpívat, jakože si byl vědom, že zpěv, zvláště společný zpěv, dokonale nahradí věroučný výklad, protože „jde do srdce a od srdce“. A i zde nacházíme dominantní téma: „Ó můj Jezu...“

Osobnost Aloise Adolfa, jeho současníky, nejen členy jeho církve, vysoce oceňovaná, si právem zasloužila takovéto kompendium. Ve stručné recenzi není možno představit a ocenit všechny příspěvky ani vypočítávat všechny drobné omyly (s výjimkou tohoto: o evangelických církvích té doby není možno mluvit jako o „církvích státních“, s. 218; „státní církev“ je specifický pojem, do něhož tehdejší evangelické církve nespádají).

Autorům sborníku ani nejkritičtější recenzent nemůže upřít důkladnost, pečlivost, šříti záběru (zvláště v bibliografické části). Pozastaví se ovšem nad malou mírou kritického nadhledu. Z jednotlivých příspěvků zrovna cítíme obdiv a lásku k obdivuhodnému životu a životnímu dílu tohoto koryfeje probuzeneckého evangelismu u nás. Žánr „pocta“ si přímo vyžaduje takový přístup. Zároveň ovšem jde o sondu do historie (osoby i církve), která je řízena *Dei providentia et confusione hominum*; a zde by odborník čekal i jistou míru kritičnosti, která neupozaduje stinné stránky zkoumaného fenoménu.

V každém případě sborník doporučujeme každému, komu leží na srdci novodobá historie českého evangelictví a jedné z jeho nejvýraznějších postav.

Pavel Filipi

LEWISOVA KONVERZE IMAGINACE

Pavel Hošek, *Kouzlo vyprávění. Proměňující moc příběhu a „křest fantazie“ v pojetí C. S. Lewise, Praha: Návrat domů, 2013, 128 stran.*

Religionista Pavel Hošek po devíti letech monograficky navázal na svou první větší práci *C. S. Lewis: mýtus, imaginace a pravda* (Praha: Návrat domů, 2004). Za tuto dobu jde již o autorovu sedmou knížku. Vzhledem k tomu, že mezi publikací Hoškovy v pořadí druhé (*Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*, Praha: Návrat domů, 2005) a třetí (*Cesta ke kořenům. Odkaz šlechtického rodu Mil-*

nerů z *Milhausenu a jeho nositelé*, Brno: CDK, 2010) práce uplynulo pět let, je Hoškovo akcelerující spisovatelské tempo, ale i rostoucí tematické rozpětí obdivuhodné a v našem prostředí dosti ojedinělé (k tomu nutno připočíst množství příspěvků do časopisů a – některých i Hoškem spolueditovaných – sborníků). V recenzované knížce chce Hošek představit „proměňující účinky příběhu,“ ne však literárně-teoreticky, nýbrž se zájmem o „náboženské a teologické aspekty“ (6). Kniha je rozdělena na dvě hlavní části, část I., „Proměňující účinky literárního díla“ (11–47), a část II., „„Křest fantazie“ podle C. S. Lewise“ (49–105). Podle grafického vyvedení není jasné, zda závěr („Závěrem o konverzi imaginace“ [105–109]) Hošek řadí do části II. (přetrvává záhlaví, nezachází na nové stránce), či nikoli (jak naznačuje Obsah). Seznamu literatury (111–125) předchází 3 přílohy, kratičké ilustrativní texty z pera Lewise („Křest fantazie I.“ [111n], „Proměna čtenáře“ [115n]) a Georga MacDonalda („Křest fantazie II.“ [113n]).

Po Úvodu a kapitole „Co je příběh“, poukazující na několik stavebních prvků příběhu (postavy, zápletka, hledisko, mimetická kvalita, tj. odrážení skutečnosti), následuje kapitola I.a), „Příběh z hlediska filosofické hermeneutiky“, se 2 exkursy. Otevírá ji pojetí M. Heideggera s jeho důrazem na „úsilí o porozumění smyslu vlastního bytí“ (15). Nejpozději zde se ovšem ukazuje jistá obtíž identifikace „implicitního čtenáře“ Hoškovy knížky: Hojnost patových poznámek s odkazy na literaturu, popř. rozšiřujícími poznámkami,

by s ohledem na příčinu autorova upuštění od poznámkového aparátu v práci *A bohové se vracejí. Proměny náboženství v postmoderní době* (Jihlava: Mlýn, 2012, s. 8) naznačovala, že je určena pro spíše odbornější veřejnost. Několik věcí se však zdá hovořit proti tomuto soudu: Hošek píše velmi polopaticky, v závorkách překládá první výskyt termínů jako mimetický či referenční, opakuje či z byt' jen trochu jiných úhlů pohledu „nasevčuje“ zdaleka ne pouze obtížnější myšlenky, v první části kromě kapitoly I.b) odkazuje povětšinou na české autory či překlady autorů zahraničních (nacházíme tu ovšem již odkazy na Lewiseovy texty). Dále např.: Na skutečnost, že „fikční svět“ literárního textu „je navrhován či nabízen jako variantní verze světa existujícího“ a že „[t]ento svět je samozřejmě charakteristický svým konkrétním hodnotovým uspořádáním“ (14) jistě neupozorňuje pouze Kubíček (tamt., pozn. 3 a 6). Vzhledem k banalitě tvrzení by tak odbornější čtenář vedle názvu knihy a strany v poznámce očekával i stručné vysvětlení, proč je citován právě tento autor (i když pouhé doplnění typu „Např.“ či „Česky k tomu“ by možná stačilo). Třebaže dojem „citační kontingence“ dnes vzniká na straně autorů i čtenářů víceméně nevyhnutelně, v části I. recenzované práce žel dosahuje pro odbornějšího čtenáře míry až rušivě vysoké. Ten rovněž nezapochybuje o tom, že „příběh z hlediska filosofické hermeneutiky“ nemůže být na 9 stránkách než naznačen.

Po odstavci, v němž Hošek nastiňuje Heideggerovo pojetí lidské existence (*Dasein*), určené porozuměním

sobě samé, následuje další rozvíjení toho, co je pro ono „zvrše, hledající smysl života,“ (15) charakteristické. Druhá věta odstavce, navazujícího na onen heideggerovský, zní: „Součástí ‚vrženosti‘ člověka je také přináležitost k určité kulturní tradici, v jejímž prostředí se narodil a vyrůstal“ (16). Hoškovo užití jednoho z filosofových klíčových pojmů „vrženosti“ (*Geworfenheit*) navozuje klamný dojem jakéhosi shrnutí toho, co právě bylo o Heideggerovi řečeno. Hoškovy též recenzentem do značné míry sdílené intence (sepětí kulturní tradice a „důležitých“ příběhů [tamt.]) se ovšem s Heideggerovou „vržeností“ pobytu zcela míjejí. Z Heideggerova díla Hošek cituje výhradně *Bytí a čas*, proto se zde i my omezme na toto jeho „zásadní dílo“ (15, pozn. 3). I když Heidegger nemluví o „kulturní tradici“, v § 6 *Bytí a času* výslovně zazní, že spolu se světem je to právě *tradice*, co pobytu „bere možnost, aby se sám vedl, aby se tázal a volil“ (dle českého překladu, Praha 1996, s. 38). Tradice tradované „vydává napospas samozřejmosti,“ ba původ tradovaných kategorií a pojmů „zatlačuje... v zapomnění“ (tamt.). Tradice tak významně přispívá k prodlévání pobytu v „neautentickém modu bytí“ (tamt., § 9). Domnívám se tedy, že jako „filosofická prolegomena“ by Hoškovi mnohem lépe posloužilo *opus magnum* Gadamerovo, jehož „splyívání“, resp. „prolínání horizontů“ (*Horizontverschmelzung*) ostatně „obloukem“ přes Petra Pokorného přejímá (20).

Následují dva exkursy, první poukazuje na „proměňující moc příběhu“ z hlediska psychologie a psychoterapie,

druhý představuje súfijské pojetí „mezisvětá“, říše archetypů „mezi duchovní a hmotnou dimenzí skutečnosti“ (30).

Kapitola I.b) se věnuje tématu z hlediska narativní teologie, která klade zvláštní důraz na jedinečnost Ježíšova *příběhu*, jeho nepřevoditelnost „do abstraktní pojmové řeči“ či na „jednotlivé uskutečnění věčného archetypu“ (35). Přijetí křesťanství pak znamená „nalezení sebe sama v tomto příběhu dějin spásy s ústřední zápletkou v příběhu Ježíše Krista“ (37).

Část I. uzavírá třetí exkurs, věnující se klíčové roli příběhů ve východoevropském chasidismu. Vyprávění příběhů je zde „chápáno jako jedna z nejposvátnějších náboženských činností“ (42n). V každém chasidském příběhu se odráží „drama stvoření, pádu a spásy celého světa“ (44). Exkurs končí stejně jako podkapitola „Přijetí víry jako vstup do příběhu“ kapitoly I.b) – možností zásadního vlivu příběhem přivozené „konverze imaginace“ na konverzi náboženskou.

Jestliže sám Hošek v Úvodu píše, že jej „[n]a pozoruhodných transformativních účincích (některých) příběhů... zajímají především jejich náboženské a teologické aspekty,“ (6) potom udivuje, že část I. neobsahuje pojetí příběhu z hlediska náboženské a teologické hermeneutiky. Při šíři teologicko-hermeneutické „nabídky“ v teologii německé oblasti – od Schleiermachera, přes Bultmanna, Ebelinga či Fuchse až po řadu současných teologů (Dalferth, Gräß, Körtner, Lauster) – ubírá její „přeskočení“ práci věnující se vytyčenému tématu z pera českého autora zbytečně

na kvalitě. Akcentuje-li „mainstream“ soudobé teologické hermeneutiky náboženské sebeporozumění, tj. interpretaci vlastního životního příběhu z hlediska zkušenosti transcendence, jejíž nad jiné bohatou studnicí jsou příběhy svatých náboženských textů, do první části Hoškovy práce by rozšíření tímto směrem nejen jedinečně zapadalo, ale především ji teologicky vítaně obohatilo.

Druhou část Hošek zahajuje kapitolou II.a), „Lewisovo pojetí imaginace“ (50–79). To zásadně určuje Lewisova vlastní extatická zkušenost při „setkání s krásou“ (51). Krásu jakožto krásu je člověk schopen vnímat právě jen díky *imaginaci*, která je však „orgánem významu,“ nikoli jeho tvůrkyní, natož kritériem pravdivosti (54). K smyslově-imaginativnímu zakoušení přírody je člověk predisponován, „mezi viditelnou a neviditelnou skutečností“ existuje „psycho-fyzický paralelismus“ (55). Díky imaginaci člověk prohlédá za vnímanou přírodu, až tuto považuje za symbol „nemateriální skutečnosti[i]“, „za více, nikoli méně reálnou, než je skutečnost materiální“ (56). Avšak právě rozumová reflexe přiměla pozdějšího konvertitu mnohost extatických estetických zkušeností, spřízněných hodnotou krásy, interpretovat jako zkušenost *náboženskou*. Je to rozum, který umožňuje ptát se po pravdě, korespondenci vnímaných „alternativních vizí skutečnosti“ s realitou (64). Kritické zhodnocení možnosti výkladu zkušenosti racionální reflexí je ovšem možné teprve tehdy, když rozum od vnímaného „odtrhne vnitřní zrak“ (tam.). Mezi imaginací a rozumem tak existuje „fatální rozštěpenost[]

v přístupu ke skutečnosti“ (67). Chápání pravdy výlučně ve smyslu *adequatio* Lewis musí vést k hledání jiného řešení překonání rozporu mezi imaginativním a racionálním přístupem ke skutečnosti. Částečně je nachází v naslouchání *mýtu*. V něm *konkrétně* zakoušíme *univerzální* skutečnost, mýtus „oslovuje zároveň imaginaci i rozum“ (68).

Jak se napařád vrací v kapitole II.b), vrcholem umělecké tvorby je pro Lewis *mythopoeia*, mýtotvorba. Umělecká díla mají zachycovat „skryté, hlubinné vrstvy skutečnosti;“ jejich tvůrce má „takřkajíc ‚uhn[ou]t z cesty‘,“ tj. nesdělovat „čtenářům a posluchačům konkrétní a racionální reflexí filtrované myšlenky nebo ideály“ (80).

Poměr mezi imaginací a rozumem u (Hoškova výkladu) Lewis vyvolává řadu otázek: Jak je odtržení vnitřního zraku, ba „fatáln[í] odříznut[í]“ (66) rozumu od zakoušeného možné? Lewis píše: „To je naše dilema: buď okoušet a nevědět, nebo vědět a neokoušet – nebo přesněji, postrádat jeden druh poznání, protože máme zkušenost, nebo postrádat jiný druh, protože ji nemáme“ (cit. dle 67). Lze mluvit o nějakém druhu poznání bez vědění? Ve kterém okamžiku přechází zakoušení skutečnosti (*enjoyment*) do racionální reflexe (*contemplation*)? Je to věc rozhodnutí vnímajícího, nebo se potřeba kritického zhodnocení zakoušeného vynoří nezávisle na jeho vůli? Že „[m]ýtus je *částečným* řešením tohoto tragického dilematu,“ (cit. dle tam., kurzíva PR) je zcela vinou k racionální reflexi pospíchajícího posluchače?

Hoškova nová knížka obsahuje –

stejně jako jeho práce obecně – jen nepatrně překlepu či gramatických chyb. Nalezl jsem jedno chybně užitě osobní zájmeno (33), jeden chybný tvar přechodníku (84), dvě přebytečné čárky před „než“ (96, 102); Leibniz je napsán „Leibnitz“ (97). Citát „Syn nečiní nic, co nevidí činit Otce“ (77, pozn. 1) by se slušelo opatřit biblickým odkazem. *Život, pravda, symbol* není práce vzešlá z Ricoeurova pera, nýbrž českým vydavatelstvím zvolený název pro soubor několika studií a článků tohoto v českém prostředí nad jiné zdomácnělého filosofa z let 1951–1975. To je třeba při citaci zohlednit. Obraty „...v oblasti biblistiky a teologie...“ (33) či „...mezi biblisty a teology...“ (34) vyznívají alespoň v českém evangelickém prostředí snad až příliš provokativně. – Na vrub vydavatelství jde číslování poznámek pod čarou od 1 na každé straně, čtenář tak má co do činění stále jen s týmiž pár ciframi. To lze akceptovat v krátké studii, v knížce přesahující 100 stran je to čtenářsky nepřijemné. Nepřipadá-li typografovi více než dvouciferná poznámka estetická, lze

poznámky číslovat zvlášť v každé kapitole, jak je běžné. Užití písma Cambria je esteticky přijatelné v dokumentu vypracovaném počítačovým kancelářským balíkem, v knižní sazbě však stěží.

Očekávání, vyslovené v samém závěru knížky, se Hoškovi přes všechny zde zmíněné výhrady podařilo naplnit: Svým příznačně svěžím slohem Lewisovu „proměňující moc příběhu“ nejen vyložil, nýbrž uvedením několika jejích paralel zasadil do širšího kontextu. Přestože zvolená hlediska a způsob, jakým je Hošek představuje, lze číst také jako „potvrzení, že má Lewis přece pravdu“, práce názorně ukazuje, kolik strun Lewis umí rozeznít. „...zásadní důsledky pro každé budoucí sdílení a zvěstování onoho Příběhu, který je a vždycky byl nejvlastnějším jádrem křesťanské víry,“ jež z „kouzelné moci vyprávění“ vyplývají (109), ovšem čekají na další, na Lewisovi snad méně závislé a teologický diskurs více zahrnující zpracování.

Pavel Roubík

Rejstřík ročníku XIX (2013)**Články**

<i>Jiří Bukovský</i>	129
Soud v komunitě svatých: Obraz světa v 1 Korintským	
Judgement in the Community of Saints according to 1 Cor. 5	
<i>Radomír Bužek</i>	117
Iz 7,14 ve výkladu magistrů Ondřeje a Richarda ze Sv. Viktora	
The Is 7,14 in Commentaries of Masters Andrew and Richard of St. Victor	
<i>Pavel Filipi</i>	24
Nová paradigmatata pro diakonii?	
Neue Paradigmen für Diakonie?	
<i>Matouš Holeka</i>	198
Recepce přístupu k Písmu v dokumentu BEM s ohledem na princip společné víry církve po staletí	
Reception of the BEM Approach to the Scripture with Respect to the Principle of Common Faith of the Church through the Ages	
<i>Jana Hradová</i>	53
Lawrence Crabb: Pastorece ve společenství a skrze společenství	
Lawrence Crabb: Pastoral Care within Community and through Community	
<i>Kristýna Kupfová</i>	5
Descensus ad inferos – Hromádkův christologický výklad	
Dostojevského zločinu a trestu	
Descensus ad inferos – Hromádka's Christological Interpretation of Dostoyevski's Crime and Punishment	
<i>Ondřej Macek</i>	187
Pohřeb	
Das Begräbnis	

<i>Vít Machálek</i>	174
Částka těla Kristova víc než těla národního? Českobratrská církev a teologie v době poválečného nacionalismu A Part of the Body of Christ more than the Body of a Nation? The Church and Theology of Czech Brethren in the Time of the Post-War Nationalism	
<i>Lucie Mazalová</i>	159
„Quare examinemus nos ipsos, o clerici...“. O vývoji antikristovského tématu a rétoriky v Husově synodální kritice „Quare examinemus nos ipsos, o clerici...“. On the Development of the Antichrist Theme and Rhetoric in Hus's Criticism of the Synod	
<i>Maroš Nicák</i>	147
Fenomén konverzie a boj za zachovanie náboženskej identity v „Knihe Wardā“ Phänomen einer Konversion und Kampf um Bewahrung religiöser Identität im Buch Wardā	
<i>Ivana Noble</i>	78
Napětí mezi eschatologickým a utopickým pojetím tradice v teologiích XX. století: Tillich, Florovskij, Congar Tension Between an Eschatological and Utopic Understanding of Tradition of Tillich, Florovsky and Congar	
<i>Štefan Paluchník</i>	63
Etické konsekvence křtu v Římanům 6 Ethische Konsequenzen der Taufe im Römerbrief 6	
Recenze	
Jiří Beneš (ed.): <i>Otevřené dveře: Leviticus 19</i> (Ondrej Zatroch)	80
Pavel Černý et al. (ed.): <i>Alois Adlof, 150 let. Život, služba, odkaz</i> (Pavel Filipi)	215
Pavel Hošek: <i>Kouzlo vyprávění. Proměňující moc příběhu a „křest</i> <i>fantazie“ v pojetí C. S. Lewise</i> (Pavel Roubík)	217

Simon Kuchlbauer: <i>Johann Amos Comenius' antisozinianische Schriften. Entwurf eines integrativen Konzepts von Aufklärung</i> (Martin Wernisch)	213
Ivana Noble a kol.: <i>Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ</i> (Jaroslav Vokoun)	78
Petr Pokorný – Ulrich Heckel: <i>Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie</i> (Jiří Lukeš)	210
Ian P. Wei: <i>Intellectual Culture in Medieval Paris: Theologians and the University, c. 1100–1330</i> (Milan Žonca)	88
Práce přijaté a obhájené 2012	96