

Obsah – Contents

The Enigma of the Temple Site and the Word-play ‘Moriah’ 113
Martin Prudký

„Zjevení Božího hněvu.“ Poznámky k výkladu Ř 1,18–32 129
Jan Roskovec

Život a dílo Josepha Flavia..... 146
Steve Mason

Vliv Dostojevského na pojetí krásy Pavla Evdokimova 173
Lenka Fílová

Pletivo života: Teologicko-misiologické implikácie jednej metafory..... 199
Pavol Bargár

„Svůj pokoj vám dávám...“ Potenciál a výzvy
současného pohřbu v Českobratrské církvi evangelické 213
Jana Hofmanová

Recenze

John Barton: Historie Bible 228
Pavel Hejzlar

The Enigma of the Temple Site and the Word-play ‘Moriah’¹

Martin Prudký

Abstract:

The name ‘Moriah’ is conventionally associated with the Temple Mount in Jerusalem. In Jewish tradition, this identification is attested in a number of texts, including one biblical reference (2 Chr 3:1). On the other hand, other biblical passages where we might expect such an identification do not contain the name ‘Moriah’ nor a precise localization. This study examines the enigmatic name ‘Moriah’, which in the narrative of the patriarch Abraham (Gen 22:1–19) – one of Israel’s primary foundation narratives – describes the sacrificial cult site without precisely locating it. This name is nowhere attested as a primary toponym. Its form is actually a common noun that generates significant semantic allusions to and connotations with several key motifs of the narrative in question. Hence, the term ‘Moriah’ is a skillful wordplay, a pun using allusions and imagination in the given literary context of the Abrahamic cycle. As part of the foundation narratives shared by the two ‘ecumenical’ communities of post-exilic Judaism, the name helps to etiologically legitimize the place of worship (*‘ha-maqom*, the temple) for both the Jerusalemite and Samaritan cultic communities without using real names and locations. The shared Torah text is open to both perspectives of reading and to both identifications that we find in the history of reception.

Keywords: Hebrew Bible; Abraham; narrative; topography; temple; word-play; Moriah; Gerizim

DOI: 10.14712/27880796.2024.8

This study deals with the question as to where the ‘Solomonic’ Temple was located and how the biblical texts deal with this issue which is a well-known riddle in biblical traditions.² In particular, I want to focus on the enigmatic portion of tradition, that Solomon built the house of the Lord – that is the central royal sanctuary of the ‘United Kingdom’ – on the Mount of Moriah

-
- 1 This article is a revised version of a paper presented at the XXXI. Colloquium biblicum in Prague (April 3–5, 2024). I am grateful to my colleagues, especially Filip Čapek and Jan Rückl, for their criticisms and suggestions for refinement. My thanks are also due to Caleb Harris for the language revision.
 - 2 From the abundance of literature on this topic see in particular the recently published assessment of the current debate by Filip Čapek, *Temples in Transformation: Iron Age Interactions and Continuity in Material Culture and in Textual Traditions* (Beiträge zum Verstehen der Bibel 47), Zürich: LIT Verlag, 2023, 149–164.

and I want to deal especially with the question as to how this place is characterized in the first of the two passages where the term ‘Moriah’ occurs in the Bible (Gen 22:2).

The location of the house of the Lord built by Solomon

It is strange that in the narratives of the books of Kings it is not clearly stated where exactly Solomon built the temple of the Lord.³ It is obvious from the passages in 1 Kings that it was in Jerusalem or within the territory of the royal city, but the exact location is not given.

Specifically, in the passage 1 Kgs 3:1 the building of ‘the house of the Lord’ (the temple) is mentioned alongside the building of Solomon’s house (the royal palace) and the building of the walls of Jerusalem (fortification of the city). All three of these construction projects are essential, symbolic elements which feature in the establishment of this royal city. However, this text does not specify whether the temple was built inside or outside the walls of the City of David. The text also does not provide an exact location when it details the actual construction of ‘the house’ in 1 Kgs 6:1–10.

It is only from the following description of the consecration of the temple and the transfer of the ark of the Lord to its new dwelling place that we can deduce anything about the location – the house of the Lord is not in the City of David, but somewhere higher up. The furnishings of the sanctuary must be ‘carried up’ into the new house which is apparently located higher than the city (1 Kgs 8:1–6):

¹ Then Solomon assembled the elders of Israel and all the heads of the tribes, the leaders of the ancestral houses of the Israelites, before King Solomon in Jerusalem, to bring up [להעלות] the ark of the covenant of the LORD out of the city of David, which is Zion. [...]³ And all the elders of Israel came, and the priests carried the ark.

⁴ So they brought up [ויעלו] the ark of the LORD, the tent of meeting, and all the holy vessels that were in the tent; the priests and the Levites brought them up [ויעלו אתם]. [...]

⁶ Then the priests brought in [ויבאו] the ark of the covenant of the LORD to its place [אל־מקומו], in the inner sanctuary of the house, in the most holy place, underneath the wings of the cherubim.

Surprisingly enough, where the house of the Lord was precisely located is also not expressed in any of these passages in the Book of Kings. We might

³ See Čapek, *Temples in Transformation*, 160f.

wonder whether or not this conspicuous absence is related to the Deuteronomistic strategy of ambiguously designating 'the place which the Lord chooses to have His name dwell there'. In this respect see the correspondence between the standard formula (Deut 12:5 e.a.) and the variant wording in 1 Kgs 14:21.⁴

As is well known, the direct identification of 'Mount Moriah' as the site of the Solomonic temple is contained in the variant narratives of King Solomon's activities in the books of Chronicles (2 Chr 3:1):

Solomon began to build the house of the LORD in Jerusalem on the Mount of Moriah,⁵ where the LORD had appeared to his father David, at the place that David had designated, on the threshing floor of Ornan the Jebusite.

In the literary history of biblical traditions and texts, the Books of Chronicles are undoubtedly a very late witness, dating from the late Persian or perhaps even Hellenistic period.⁶ This does not mean, however, that this identification of Mount Moriah with the Temple Mount in Jerusalem did not exist earlier. The books of Chronicles merely attest to a relatively late (markedly post-exilic) date in which the identification was already known and used.

What is important in this regard, however, is that this testimony is a confessional one. The Books of Chronicles are by no means neutral descriptive accounts, but they express the unequivocal position of the proponents of the Jerusalemite tradition in the post-exilic era. Their perspective is quite close to the one we know from later records of Jewish tradition, rabbinic texts and the midrashim.⁷

4 1 Kgs 14:21: Rehoboam was forty-one years old when he began to reign, and he reigned seventeen years in Jerusalem, the city that the LORD had chosen out of all the tribes of Israel to put his name there (identical wording of the last sentence in 2Chr 12:13).

5 2 Chr 3:1 ויחל שלמה לבנות את־בית־יהוה בירושלם בהר המזריִה

6 Ralph W. Klein, Art. Chronicles (Books), in: D. C. Allison – H.-J. Klauck – V. Leppin – B. McGinn – C.-L. Seow – H. Spieckermann – B. D. Walfish – E. Ziolkowski (eds.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception. Vol. 5: Charisma – Czaczkes*, Berlin – Boston: de Gruyter, 2012, 226: 'A date for this work in the first half of the 4th century BCE, during the Persian Empire, is likely, but some scholars would date it to the first part of the Hellenistic period.' For a more detailed and critical assessment of the debate, see Konrad Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008, 187–190.

7 E. g. Josephus Flavius, *Ant* I,226: '[Abraham] alone with his boy went to the mountain on which King David's sanctuary later stood [...]'. Talmud Yerushalmi, *Berakhot* 4:5.8: 'On Mount Moriah. The Great Rebbi Hiyya and Rebbi Yannai, one of them said that from there teaching goes out to the world, the other one said that from there fear goes out to

The attribution of the name ‘Moriah’ to the Temple Mount in Jerusalem has a clear ideological intent. It has not only a positive indicative value (who we are and how we understand ourselves), but in the Persian and Hellenistic period it has also a polemical function. It competes with the alternative Samaritan concept that locates the ‘Temple Mount’ with a central sanctuary on Mount Gerizim.⁸

All of these late texts and traditions that work with the term ‘Moriah’ are, according to the majority consensus of scholars, a reception and development of the various streams of interpretive traditions that emerged from the key passage which concerns Abraham’s trial in Gen 22. Although the Abrahamic narratives in the book of Genesis are currently dated to the post-exilic period (the Persian era), it is still appropriate to regard the occurrence of the term ‘Moriah’ in 2 Chr 3:1 as a reception or reinterpretation of this term known from the Abrahamic narrative. One clue as to why this is appropriate is the shift in wording – from the phrase ‘the land of Moriah’ to the term ‘Mount Moriah’ and its identification with the Temple Mount in Jerusalem. For in Gen 22 Moriah is not the name of a ‘mountain’ but of

the world. [...] The Great Rebbi Hiyya and Rebbi Yannai, one of them said that from there light goes out to the world, the other one said that from there curse goes out to the world. [...] Rebbi Hiyya and Rebbi Yannai, one of them said that from there inspiration goes out to the world, the other one said that from there the commandments go out to the world.’ Midrash *Bereshit Rabba* 55:7 refers: ‘Rabbi Shimon ben Yoḥai said: [God told Abraham to go] to the place that is aligned corresponding to the heavenly Temple.’ (See also note 14; Talmud and midrash quoted from *The Sefaria Midrash Rabba*, 2022 [online], [accessed 13. 6. 2024], available from: <https://www.sefaria.org>).

- 8 On this issue already Bernd J. Diebner, ‘Auf einem Berge im Lande Morija’ (Gen 22,2) oder: ‘In Jerusalem auf dem Berge Morija’ (2 Chr 3,1), in: *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 23 (1986), 174–179 or Bernd J. Diebner, *Juda und Israel: Zur hermeneutischen Bedeutung der Spannung zwischen Judäa und Samarien für das Verständnis des TNK als Literatur*, in: Martin Prudký (ed.), *Landgabe: Festschrift für Jan Heller zum 70. Geburtstag*, Praha: Oikoyomenh, 1995, 86–132. More recently, the history and significance of the relationship between the Jerusalem and Samaria cultic communities for the formation of post-exilic Judaism and for the shaping of biblical texts has received considerable attention, see among others Gary Knoppers, *Jews and Samaritans: The Origins and History of Their Early Relations*, Oxford: Oxford University Press, 2013; Jan Dušek, Mt. Gerizim Sanctuary, Its History and Enigma of Origin, in: *Hebrew Bible and Ancient Israel* 3/1 (2014), 111–133; Benedikt Hensel, *Juda und Samaria: Zum Verhältnis zweier nach-exilischer Jahwismen* (Forschungen zum Alten Testament 110), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016; Benedikt Hensel, Das JHWH-Heiligtum am Garizim: ein archäologischer Befund und seine literar- und theologiegeschichtliche Einordnung, in: *Vetus Testamentum* 68/1 (2018), 73–93.

a 'land', and its location is not identified; indeed a reference to Jerusalem is only one of several interpretive possibilities.

Before discussing the term 'Moriah' and its aetiological meaning for the legitimization of the Israelite cult, I would like to say why and how it is possible to compare the data of such different texts and various traditions such as the ancestral narratives on the one hand and the Deuteronomistic or Chronistic history on the other.

All of these works can be considered to be part of a certain set of *foundation narratives* within the Bible. This type of narrative may include mythical and legendary material (patriarchal & exodus narratives) or traditions more firmly grounded in real history (Deuteronomistic history or Chronistic history). In either case, however, they are elaborated and rendered in such a way as to express in narrative form, for a given community of tradents, who the community is, what its basic characteristics are, why its identity is based as it is, and how and why it differs from alternative and rival communities. These narratives usually contain stories of origins and present a founding formative period in which the basic principles, policies, institutions and practices are laid. In addition, founding figures (forefathers, community leaders or first rulers) play an important role.

In the Hebrew Bible, several different founding narratives of the people of Israel are presented. In the Torah, first (1) a cycle of Patriarchal narratives, and then (2) a cycle of stories about the exodus from Egypt, the wandering in the wilderness, and the journey to the Promised Land. The Former Prophets offer another extensive series of foundation stories, (3) the so called Deuteronomistic History. Its alternative confessional reworking is then presented in the last part of the Hebrew Bible, the Writings, (4) the so-called Chronistic History.

In terms of our interest in the question of the establishment of a central sanctuary, it is significant that in each of these variant foundation narratives there are passages that either directly address it or at least symbolically anticipate it or indicate etiological motifs. In each of these narrative series which express the identity of Israel, the setting up of the sanctuary is somehow expressed and legitimized.

When we now proceed to present in more detail the passage of Genesis in which the term 'Moriah' is used, I want to approach these materials specifically as foundational stories and ask (1) what is the nature of the noun Moriah, (2) what is its function in the narrative, and (3) what its function in

the narrative means for our understanding of who the narrators and audience of these foundational stories of Israel are.

The land of Moriah – the topos of burnt offerings

As is well known, the name ‘Moriah’ is emblematic of the story of Abraham’s trial, the final passage in the Abrahamic cycle of the ancestral narratives (Gen 22:1–19).

Like many other ancestral narratives, the story of how ‘God tested Abraham’ begins with a divine command:

Gen 22:2a	[God tested Abraham] ... and said:
b	‘Take your son, your only one, whom you love, [namely] Isaac,
c	and go (you!) to <u>the land of Moriah</u> ,
d	and offer him there as a burnt offering on one of the mountains that I will tell you!’

‘Moriah’ in this instruction is the name of ‘the land’ where Abraham is to go to sacrifice on one of the mountains.

At this point we must not ignore the fact that ‘the land’ (הָאָרֶץ *hā’ārec*) is one of the key terms in the whole Abrahamic cycle of narratives. In these passages it is used as a ‘motif word’ in the sense elucidated by Martin Buber.⁹ The primary instruction at the very beginning of the entire cycle is a very similar command by Yhwh, in which the term ‘land’ forms a key motif in the very first sentence:

⁹ Martin Buber, *Leitwortstil in der Erzählungen des Pentateuchs*, in: Martin Buber – Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin: Schocken Verlag, 1936, 211–261.

Gen 12:1a	And the LORD said:
b	'Go (you!) <u>from your land</u> and your kindred and your father's house <u>to the land</u> that I will show you.'

If the first and last episodes of a narrative series begin identically with the command 'to go' into 'the land', expressed by the emphatic verb form לֵךְ-לְךָ (*lech-l'chā*), this is probably no coincidence, but strongly suggests the narrator's intention to create a compositional framework (inclusio).¹⁰ In Gen 22 we are faced with the climax of the line opened by the Lord's first speech to Abram in Gen 12:1–3, where he is called by the Lord to 'go out of his land [...] to the land which the Lord will reveal to him' [...] because 'the Lord will give this land to his descendants' (Gen 12:7).

'The land' (הָאָרֶץ *hā'ārec*) is referred to and dealt with in various ways in the first half of the Abrahamic cycle (Gen 12–14). It is significant for our topic that in key places this land (הָאָרֶץ *hā'ārec*) is characterized by utterances that are based on the verb 'to see' (רָאָה *r'h*):

- (a) Abraham is 'to go to a land that the Lord will show him, make him see, reveal' (רָאָה *r'h* Hi, 12:1).
- (b) After he gets there, the LORD Himself 'appears to him, makes Himself seen' (רָאָה *r'h* Ni, 12:7), and at that place (Shechem) Abraham marks the land with the altar of the LORD.¹¹
- (c) In the same way, Abraham marks with the altar another place where the Lord has commanded him 'to lift up his eyes and see from that place' the whole land to the four directions of the world; for 'the land which Abram sees there' (according to the instructions) God is giving him and his descendants (13:14–15 רָאָה *r'h* Q imperativ + particip).

¹⁰ The phrase the לֵךְ-לְךָ (*lech-l'chā*) occurs nowhere else in the entire Bible, only in Gen 12:1 and 22:2.

¹¹ To the strategy of Abraham's building altars in Gen 12:7, 12:8 a 13:18 see Karel Deurloo, Narrative Geography in the Abraham Cycle, in: *Oudtestamentische Studien* 26 (1990), 48–62.

Thus, ‘the land’ in question in the Abrahamic narratives is fundamentally characterized by forms of the verb ‘to see’ (ראה *r’h*).

If at the end of the cycle the narrator again uses his suggested phrase ‘go to the country [...]’ and attaches its designation ‘Moriah’, it is not surprising that since antiquity this term has been understood by many as deriving from the verb ‘to see’. Several ancient translations do not regard the form המריה (*ha-mōriyyā*) in Gen 22:2 to be a proper name, but rather appear to treat the term as a common noun derived from this verb:

Symmachus	εἰς τὴν γῆν τῆς ὀπτασίας	[go] to the country of appearance, of manifestation (~ Mal 3:2, Dan 10:1ff)
Aquila	εἰς τὴν γῆν τὴν καταφανῆ	[go] to the apparent / visible / clear / known country
Vulgata	et vade in terram visionis	and go to the country of vision

Spelling, etymology and allusions of the term Moriah

Let us now pay detailed attention to the spelling of the form ‘Moriah’, the possibilities of its derivation, its etymological relations and also its possible semantic connotations within its immediate literary context.

In the Masoretic text of Gen 22:2, the form ‘Moriah’ is determined by the article (הַמְּרִיָּה *ha-mōriyyā*), so that it is presented as a common noun. Possibly it can represent a type of proper noun created from a common one – like, for example, the names ‘Ai’ (אֵי הָעֵי *ha-‘ay* = ‘the place of desolation’) or ‘Jordan’ (הַיַּרְדֵּן *ha-yarden* ‘the descending [river]’). This means that the understanding of this term as a motive word (a term with a distinct semantic function) is not only a theoretical possibility but a plausible option.

In Gen 22:2 the consonantal form is written *defective* in all aspects (מריה *mryh*). It contains no *matres lectionis*¹² to indicate from which root it is derived.

It is a polysemous term and there are three basic possibilities how to derive the verb in this case:

- 1) The first option is the root ירה (*yrh*) which has – to make the issue a bit more complicated – three different meanings. This verbal root is a homonym of three different verbs:

¹² Theoretically the fourth consonant (י *yod*) could be a *mater lectionis*, but in the given form it is a (doubled) consonant forming a syllable with the vowel *a* (מְרִיָּה *mōriyyā*).

- a) *yrh* ירה Hi – ‘to teach’, ‘to instruct’ (HALOT¹³ III.), Exo 24:12, Ps 27:11; participle מוֹרֶה *môrê* means ‘teacher’, Isa 30:20, Job 36:22. (see Gen 12:6 ‘the oak of Moreh’ and Judg 7:1 ‘the hill of Moreh’).
- b) *yrh* ירה Q or Hi – ‘to shoot [arrows]’ (HALOT I.) 2 Kgs 13:17; participle מוֹרֶה *môrê* means ‘archer’, 1 Sam 31:3, 2 Sam 11:24 e. a.
- c) *yrh* ירה Hi – ‘to water’ (HALOT II.), Hos 6:3; participle מוֹרֶה *môrê* means ‘raining’, Joel 2:23, Ps 84:7.
- 2) The root ירע *yr* Q – ‘to fear’, Gen 32:12, Exo 14:31.
- 3) The root ראה *r’h* Q – ‘to see’; Hi – ‘to show’, ‘to reveal’, ‘to let see’.

The traditional pronunciation with a long vowel *o* in the first syllable probably indicates its formation according to the verb group *primae yod* (פ"י, thus the second or the third meaning; cf. the spelling in 2 Chr 3:1, see below).

Let’s now discuss these three possibilities in detail.

1) Derivative of the verb ירה (*yrh*)

The first option derives the term ‘Moriah’ from the verb ירה (*yrh*). Notably, the participle מוֹרֶה *môrê* is used with all three meaning variants in the Hebrew Bible (see above). That means that this form in conjunction with the theophoric affix יה *yah* (the short form of יהוה *yhwh*, the personal proper name of the God of Israel; cf. Exod 15:2, Pss 94:7, 113:1 e.a.) creates three conceivable meanings: (a) ‘my teacher is Yah’, (b) ‘my archer is Yah’ and (c) ‘Yah’s rain’.

All three meanings are not only theoretically possible, but are actually attested in the history of reception. All these meanings appear in the rich Jewish literary tradition and are used to generate meaning, interpretation and imagination drawing on the potential of this enigmatic name. The best example is a passage in the midrash Genesis Rabba where all three meanings are expressed (among others).¹⁴

¹³ *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (eds. Ludwig Köhler – Walther Baumgartner), Leiden: Brill, 1997 (abbreviated HALOT).

¹⁴ Midrash *Genesis Rabba* (55:7): “Go you to the land of Moriah” – Rabbi Hiyya Rabba and Rabbi Yanai, one said: To the place from which instruction [*horaa*] emerges to the world, and the other said: To the place from which fear [*yira*] emerges to the world. [...] Rabbi Yehoshua ben Levi said: [It is called Moriah] because it is from there that the Holy One blessed be He shoots [*moreh*] at the nations of the world and dispatches them down to Gehenna. [...] The Rabbis say: To the place where incense is offered, just as it says: “I will go to the mountain of myrrh [*mor*], and to the hill of frankincense”

In the realm of the narration in question (Gen 22:1–19), the allusion to teaching is particularly appropriate. Namely, this narrative is entitled ‘a trial’ and in verse 12 its positive outcome is assessed, Abraham passed the test. Labeling the place with this motif – naming it ‘my teacher is Yah’ – is therefore a meaningful option. The name ‘Moriah’ makes sense here in this regard.

The other two meanings of this verb have no meaningful connotations in the present literary context.

2) Derivative of the verb ירא (yr')

The second possibility can be to derive the term ‘Moriah’ from the verb ירא yr' (Q ‘to fear’, ‘to honour’, ‘to give respect’). The majority of Samaritan manuscripts seem to favor this understanding. Their spelling of the term ‘Moriah’ keeps the letter *waw* before *resh* while explicitly using *'aleph* after it: המוראה *hmwr'h* (majority spelling) or המוריאה *hmwry'h* (ms M2).¹⁵

Again, in the literary context of the narrative in Gen 22, this is a quite appropriate motif and has a meaningful connotation. For when the Lord’s messenger announces the result of the test, he phrases the outcome using a form derived from this verbal root (Gen 22:12):

כי עתה ידעתי כי־ירא אלהים אתה	‘Now I have known that you are a God-fearing one!’
----------------------------------	---

Let us point out, that the expression ‘God-fearing’ (ירא אלהים *yr'ē 'ēlōhīm*) is quite unique in ancestral narratives. It only occurs elsewhere in the Hebrew Bible in the wisdom writings (Job 1:1.8, 2:3, Eccl 7:18).

Marking the place with this motif – naming it ‘my respect [belongs to] Yah’ – is again a meaningful option here. The name ‘Moriah’ can be heard as resonating with these connotations.

3) Derivative of the verb ראה (r'h)

The third way to derive the term ‘Moriah’ could be from the verb ראה *r'h* (Q ‘to see’; Hi ‘to show’, ‘to reveal’). The documented spellings do not strongly support this variant, but the Masoretic text could also be possibly read this

(Song of Songs 4:6).’ (Quoted from *The Sefaria Midrash Rabbah*, 2022 [online], [accessed 13. 6. 2024], available from: https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah).

¹⁵ See Stefan Schorch (ed.), *Genesis* (The Samaritan Pentateuch), Berlin: de Gruyter, 2021, 147.

way – as a double-defective form of the verb ראה *r'h*. According to the evidence and analysis provided by *The Hebrew and Aramaic Lexicon to the Old Testament*¹⁶ there are some analogies. In article ראה Hi among the derived proper nouns this dictionary not only mentions the form יראִיָּה *yir'iyā*, but also the double defective forms יִרְיָה *yiriyā* and יִרְיָהוּ *yiriyāhū*¹⁷.

As already mentioned above, a strong argument for associating the form 'Moriah' with the verb ראה *r'h* is the variant reading of the Greek and Latin translations. Symmachus and Aquila, though each in a different way, nevertheless unambiguously translate the phrase ארץ המריה (*rš hmryh*) as 'country of visual manifestation', 'country of vision'. In the same way, the Vulgate translates 'terra visionis'.

Another argument for this concept is the use of the verb 'to see' (ראה *r'h*) in connection with 'the land' (הארץ *ha-āres*) throughout the Abrahamic narrative cycle and especially in the given story of Abraham's trial. The verb 'to see' (ראה *r'h*) is used here in important moments which are indicative of the enigma of 'the place' (המקום *ha-māqôm*). Let us summarize this feature.

After God commands Abraham 'to go to the land of Moriah [...]' (Gen 22:2) the narrator states that 'he went to the place that God told him to go' (v. 3). Then, 'on the third day Abraham lifted up his eyes and saw (וירא *wayyar*) the place from afar' (v. 4).

On the lonely couple's journey together to the cult site, Isaac asks his father where there is a lamb to sacrifice since they are carrying the knife and fire (v. 7). Abraham's response at this crucial moment of his trial refers to God. In doing so, he uses the semantic possibilities of the verb 'to see' (ראה *r'h*) and says: 'God himself does see the lamb for a burnt offering, my son' (v. 8).

When Abraham and Isaac arrive at that place, Abraham sets up an altar there, binds Isaac, lays him on the altar, takes the knife, and stretches out his hand to sacrifice him [...]. However, addressed by God's messenger who called to him from heaven, he 'raises his eyes and sees' (this specific phrase is a figure expressing an epiphanic moment, cf. Gen 13:14, 18:2, 24:63 e.a.) – 'and behold, a ram'. So he takes it and sacrifices it in place of his son (v. 13).

¹⁶ HALOT, see note 13.

¹⁷ HALOT, art. 8580 ראה – Derivates (see 1 Chr 23:19, 24:23, 26:31; cf. also יראִיָּא *yerī'ēl*).

And then comes the climax which connects ‘the name of that place’ with the semantic domain of the verb ‘to see’ (ראה *r’h*) – Abraham gave this place the name ‘Yhwh does see’ (יהוה יראה *yhwh yir’ē*, v. 14a).¹⁸

This statement expresses Abraham’s discernment and understanding at the end of the trial. The same phrase that in v. 8 expressed his hope at the time of the trial is now used again at the end of the story (v. 14) to express the confession of the one who has gone through the terrible test and is looking back on the whole event. The patriarch’s strong statement of confidence becomes an eloquent name for this emblematic place, ‘Yhwh does see!’

However, the etiological formula that expresses this (v. 14b) does not contain a simple repetition of the name that has just been proclaimed, but creates a pun indicating that the place has the nature of a sanctuary.¹⁹ For at this special ‘place’ the point is not only that ‘Yhwh sees’ (ראה *Q. yir’ē*), but rather that ‘Yhwh makes himself seen’ or ‘reveals himself’ (ראה *Ni yērā’ē*):

Gen 22:14	So Abraham called the name of that place:
	‘Yhwh does see!’ (יהוה יראה)
	As it is said to this day:
	‘On the mount Yhwh is to be seen / is visible / reveals himself’ (בְּהַר יְהוָה יֵרָאֶה)

The semantic impact of the utterance ‘Yhwh does see’ (ראה יהוה *yhwh yir’ē*) as ‘the name of this place’ (שם המקום ההוא *šēm ha-māqôm ha-hû*) may influence the listeners of this story to understand the term ‘Moriah’ in accordance with this proclamation, that is, as a pun on the verb ‘to see’ (ראה *r’h*). At the beginning of the story of Abraham’s trial, the name Moriah sounds rather enigmatic, though the narrator uses it as if it were a known name. If, at the end of the narrative, ‘the name of the place’ is explicitly proclaimed

¹⁸ Most of the modern English translation apply the verb ‘to provide’, e. g. the New Revised Standard Version: So Abraham called that place ‘The LORD will provide’; as it is said to this day, ‘On the mount of the LORD it shall be provided.’ Another solution can be found in some of the older English translations which offer a ‘transcription’ of the phrase in the first sentence, e. g. the King James Version: And Abraham called the name of that place Jehovahjireh: as it is said to this day, in the mount of the LORD it shall be seen. Interestingly, the revised translation of the Tanakh published by The Jewish Publication Society in 1985, provides this phrasing: And Abraham named that site Adonai-yireh, whence the present saying, ‘On the mount of the LORD there is vision.’

¹⁹ Cf. the variant reading in Targum Onkelos ואייל לך לארע פולחנא ‘go to the land of worship’.

and unambiguously double-referenced to the verb 'to see', this cannot be without impact on the understanding of the meaning of the form 'Moriah' itself.

Summing up this section: Considering how intentionally this narrative and the entire cycle of Abrahamic stories employs the verb 'to see' (ראה *r'ah* and its derivatives), the associations between the term 'Moriah' and the verb 'to see' should be taken seriously. It does not mean that there is a real etymological relation – it can rather be a skillful word-play, a pun using allusion and imagination in the given literary context.

However, in all of this, it must be taken into account that the masoretic tradition uses a strange spelling (in any aspect defective form of writing) which is ambiguous and is as open as possible to multiple connotations. Indeed, the polysemous pun 'Moriah', which allows for multiple ways of understanding, interpretation, and reception, is a fitting label for the enigmatic spot that, in the context of the ancestral narratives, symbolically anticipates the sacred 'place' (המקום *ha-māqôm*) on which 'until this day [of the narrator] the Lord makes himself visible' to the sons of Abraham and on which they offer sacrifices to him, both in Jerusalem and on Gerizim.

On the impact and reception history of this enigmatic motif

'Moriah', the name of a symbolic and enigmatic place, has demonstrated an extraordinary gravitational force and imaginative potential in Jewish tradition since the earliest times. From the Second Temple period, the history of the reception of biblical texts testifies how the name 'Moriah' has been used to establish relationships between motifs and givens that are considered essential for Jewish identity. Antony Swindell summarizes this impact in the following words:

Moriah is a major linking motif in early haggadic material, with God using dust from Moriah in the creation of Adam; Moriah as the site of altars used by Adam, Abel, Noah, and Shem; Moriah associated with the reign of Melchizedek; Moriah as the place of Jacob's vision; and Moriah as the basis of Solomon's temple.²⁰

20 Antony Swindell, Art. Moriah, IV. Literature, in: C. M. Furey – B. Matz – S. L. McKenzie – T. Römer – J. Schröter – B. D. Walfish – E. Ziolkowski (eds.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception. Vol. 19: Midrash and Aggadah – Mourning*, Berlin – New York, 2021, 1031; pointing especially to Robert Graves – Raphael Patai, *Hebrew Myths*, London 1964 (2022), 60–64, 173–178, 184, 206–207.

The use of the term 'Moriah' as the name of one of the mountains and its application to identify the temple mount in Jerusalem is one of the examples of this creative reception. This identification is first attested in 2 Chr 3:1 which contains the only other occurrence of the term 'Moriah' in the Hebrew Bible.

Conclusion

In conclusion, I would like to summarize and focus my observations in seven points:

- 1) The identification of the site on which Solomon built the temple of the Lord in Jerusalem as 'Mount Moriah' is first attested in the the Chronistic history (2 Chr 3:1). It is a confessionally narrow-minded appropriation made by the authors in the interests of the Jerusalem cult community in late Persian or Hellenistic times. In doing so, they used and re-interpreted a term from the Genesis narratives that has a rich range of meanings and is open to 'ecumenical' use in its original context.
- 2) The name 'Moriah' as used in Gen 22:2 is not a designation of a real geographical place that would have been a known site on the map at any time in the pre-exilic era. It is a topos on the internal plan of the series of stories, a spot on the narrative map.²¹ The term *ha-moriah* is not a primary proper noun but a pun, which was used by the narrator to evoke functional associations to several key motifs in the narrative (Buber's 'Leit- und Motivwörter'²²).
- 3) The semantic construction of the narrative, as well as textual variants and ancient translations, show that the word 'Moriah', which can be considered a neologism, resonates in the given context with at least three verbs that are significant to the semantic composition of this literary unit – 'to teach' (יָרָה *yrh* Q), 'to fear' (יָרָא *yr' Q*) and especially 'to see' (רָאָה *r'h Q*) or 'to be seen', 'to reveal himself' (רָאָה *r'h Ni*).
- 4) The orthographic form of הַמֹּרִיָּא (*ha-mōriyyā*) attested in Gen 22:2 (in the Masoretic text even controlled and secured by notes, *circellus masoreticus* and *masora parva!*) is maximally open to various ways of reading. It

21 On the issue of narrative maps see Detlef Jericke, Literarische Weltkarten im Alten Testament, in: *Orbis Terrarum* 13 (2015), 102–123.

22 Buber, Leitwortstil in der Erzählungen des Pentateuchs, 211–261.

does not contain any *matres lectionis* that would indicate clear relationship to a particular verbal root (unlike 2 Chr 3:1, which by writing המוריה *hmwryh* suggests derivation from ירה *yryh*).

- 5) Samaritan tradition that associates the name 'Moriah' with the holy mountain Gerizim is most probably late. The sources do not allow us to trace its trajectory in antiquity, specifically in the Persian or Hellenistic period. The identification of the name Moriah with the Mount Gerizim can be seen as a similar step of explicit appropriation to that taken by the Jerusalem community in 2 Chr 3:1. The basis of this tradition and its implicit evidence, however, is the fact that the story of Abraham's sacrifice in Gen 22, is as much a part of scripture for the Samaritans as it is for the Jerusalemite Jews. This ecumenically shared founding narrative of the ancestors of Israel – precisely because of its geographical vagueness on the one hand and the character of the name as a pun on the other – allows for appropriation and subjective identification from the perspective of both the Jerusalemite and the Samaritan cult communities. Unlike the Books of Chronicles, the ancestral tradition in the book of Genesis allows for the legitimization of the temple of both the Jerusalemite and Samaritan communities of ancient Judaism in the 'second temple period'.
- 6) The only written record of the construction of the temple on Mount Gerizim is the not entirely reliable account of Josephus Flavius (*Ant* 11.302–347), who places the construction of the temple in the time of Sanballat, a Samaritan satrap of Samaria (around the time of the murder of Philip, the father of Alexander, in 336 BCE). Even if we would like to consider that the Temple of Yhwh in Samaria was established probably somewhat earlier – according to the archaeological research of Yitzhak Magen it should be in the 5th century BCE²³ – the era of Solomon should in any case remain purely symbolic, part of the domain of legitimizing legends and foundation narratives.
- 7) Unlike Christophe Nihan, who understands the mention of 'the mountain' in 'the land of Moriah' (Gen 22:2) as a reference to the Samaritan sanctua-

²³ Yitzhak Magen, The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence, in: Oded Lipschits – Gary N. Knoppers – Rainer Albertz (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2007, 157–211.

ry on Mt. Gerizim,²⁴ I want to emphasize that in the Abrahamic narratives ‘the place’ of the sacrifice, that legitimates the later temple site, is ecumenically open to both the Jerusalemite and Samaritan claims. The enigmatic designation and symbolic meaning of the site are important attributes of the ecumenically shared open data, which allows appropriation by both particular parties who enjoy a common tradition. As foundation narratives, the ancestral stories express the ‘ecumenical’ identity of ‘all Israel’, and the internal topography of these stories serves this purpose. For this reason, in the Abraham story in Gen 22 ‘Moriah’ is not and cannot be explicitly located neither in Jerusalem, nor on Gerizim. Direct explicit identification of this enigmatic place is a matter for the history of reception.

Prof. ThDr. Martin Prudký

Charles University
Protestant Theological Faculty
Černá 646/9, 110 00 Prague 1
Czech Republic
prudky@etf.cuni.cz

²⁴ Christophe Nihan, Abraham Traditions and Cult Politics in the Persian Period. Moriyah and Šalem in Genesis, in: Mark G. Brett – Jakob Wöhrle – Friederike Neumann (eds.), *The Politics of the Ancestors: Exegetical and Historical Perspectives on Genesis 12–36* (Forschungen zum Alten Testament 124), Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 259–281; here 272.

„Zjevení Božího hněvu.“ Poznámky k výkladu Ř 1,18–32¹

Jan Roskovec

Abstract: “Revelation of God’s Wrath.” Notes on the Interpretation of Rom 1:18–32

The moral judgments that Paul makes in Romans 1 must be interpreted in context, i.e. in light of the intent that Paul follows throughout the section on “the revelation of the wrath of God.” In a kind of black-and-white pattern, he describes human condition of need, the core of which he sees in the erroneous substitution of the created for the Creator, as a result of which man comes into conflict with himself. Paul depicts this as a parody on the creation account in Gen 1. In this context, he presents homoerotic behaviour as a manifestation of arbitrariness. Obviously, this argument is only possible if one views homosexuality as the behaviour of heterosexually oriented individuals.

Keywords: Letter to the Romans; homosexuality; theology of Paul; Jews and Gentiles; hamartology; redemption; image of God

DOI: 10.14712/27880796.2024.9

Souvislost

List do Říma má mezi Pavlovými epištolami zvláštní místo. Jako jediný dopis v dochovaném souboru není adresován křesťanskému společenství, které Pavel založil svým misijním působením. Odtud plyne mj. otázka po účelu či záměru Pavlova psaní, který v tomto případě není samozřejmě odvoditelný z potřeby pokračující pastýřské péče. Tato zvláštnost Listu Římanům se odráží i v jeho obsahu. Je z Pavlových dopisů nejdelší a také nejsoustavnější. Můžeme jej považovat za pokus vyložit ve větší úplnosti základní obsah křesťanského poselství, jak mu Pavel rozuměl.²

- 1 Upravená verze druhé části přednášky „Biblická autorita a hřích“ připravené pro konferenci „Autorita Písma a žehnání stejnopohlavním svazkům“, kterou uspořádala Českobratrská církev evangelická ve spolupráci s Evangelickou teologickou fakultou UK 27. 1. 2024 v prostorách Pedagogické fakulty UK v Praze. Tato část z časových důvodů na konferenci nezazněla, proto ji předkládám v této značně rozšířené podobě, která lépe umožňuje zasadit Pavlovy výpovědi o homosexuálním jednání do souvislosti, v níž je napsal.
- 2 Podrobněji k otázkám spojeným s účelem Pavlova dopisu do Říma Karl P. Donfried – Thomas W. Manson (eds.), *The Romans Debate: Revised and Expanded Edition*, Peabody:

Jako shrnující označení pro toto poselství Pavel používá termín *evangelium* (εὐαγγέλιον).³ Sám se hned na začátku představuje jako „vyvolený apoštol oddělený pro Boží evangelium“ (Ř 1,1: κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ) a když se po úvodních partiích dostane k vlastnímu výkladu, otevírá jej prohlášením „nestydím se za evangelium“ (Ř 1,16: οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον).

Toto vstupní prohlášení je součástí jakési výchozí, základní teze celého dopisu (Ř 1,16–17),⁴ kterou Pavel v následujícím výkladu rozvíjí a upřesňuje. Evangelium v ní charakterizuje jako „Boží moc ke spasení“, tedy jako nástroj, jímž Bůh mezi lidmi působí a přináší jim svou pomoc. Povahu tohoto působení popisuje v souladu s obecným významem onoho rámcového pojmu: evangelium je zpráva, sdělení, jež apoštol šíří svým kázáním,⁵ a Bůh evangeliem působí tak, že prostřednictvím této zprávy „zjevuje svoji spravedlnost“ (δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται). Zjevení je nepochybně druh komunikace, určité sdělení – avšak víc než to. Jak vyplývá z etymologie tohoto řeckého termínu, ze způsobu, jímž jej Pavel užívá, i ze souvislosti s apokalyptickou literaturou, pro niž je klíčovým pojmem,⁶ je „zjevení“ třeba chápat

Hendrickson, 1991. Nověji A. Andrew Das, *Solving the Romans Debate*, Minneapolis: Fortress, 2007; Beverley R. Gaventa, To Preach the Gospel: Romans 1,15 and the Purposes of Romans, in: Udo Schnelle (ed.), *The Letter to the Romans* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 226), Leuven: Peeters, 2009, 179–195.

- 3 K dějinám tohoto pojmu v raněkřesťanském úzu viz Petr Pokorný, *Od evangelia k evangeliím: Dějiny, teologie a působení biblického výrazu „evangelium“*, Praha: Academia, 2016.
- 4 Tuto charakteristiku těchto dvou veršů, od okolního textu zřetelně oddělených, považuji za nejlepší vystižení jejich funkce, jakkoli je třeba dát za pravdu argumentům proti jejich označování za *propositio*, jež uvádí Michael Wolter, *Der Brief an die Römer 1* (EKK 6/1), Neukirchen-Vluyn, Ostfildern: Neukirchener Theologie, Patmos Verlag, 2014, 104. K Wolterově skepsi vůči přiměřenosti pokusů o důsledné členění Pavlových dopisů obecně a Listu do Říma zvláště podle pravidel antické rétoriky přitakávám, nicméně – ve volnějším smyslu – považuji verše Ř 1,16–17 za výchozí tezi následujícího výkladu. Za „oznámení tématu“ je pokládají např. Ernst Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a), Mohr Siebeck: Tübingen, 1974, 18 („Thema“); James D. G. Dunn, *Romans 1–8* (Word Biblical Commentary 38A), Dallas: Word Books, 1988, 36 („summary statement of the letter’s theme“); Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible Commentary 33), New York: Doubleday, 1993, 253 („theme announced“).
- 5 Srov. Ř 1,1; 1K 4,15; 15,1; 2K 2,12; 2K 10,14; Ga 1,6–7.11; 1Te 1,5; 2,2.4.8–9
- 6 Řecké označení *apokalypsis* uvedené na počátku knihy Zjevení Janova (Zj 1,1) dalo název celému žánru raněžidovské a raněkřesťanské literatury. Viz např. John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand

nejen jako informaci, nýbrž jako odhalení skutečnosti, její demonstraci – a prosazení.⁷ Když Pavel prohlašuje, že prostřednictvím poselství evangelia Bůh „odhaluje svoji spravedlnost“, míní tím patrně, že Bůh takto dává rozhodující odpověď na znepokojující otázku po realitě Boží spravedlnosti, po tom, zda a jak Bůh svoji spravedlnost ve světě uplatňuje a uskutečňuje. To není otázka teoretická, nýbrž existenciální. A „zjevení“ spojené s Bohem znamená pro člověka setkání s Boží realitou, zjevení Boží spravedlnosti tedy otevírá poznání, že Boží spravedlnost není jen postulát, nýbrž skutečnost – ukazuje, kde a jak se uskutečňuje.

Presvědčení, že Bůh uplatnil a uskutečnil svou spravedlnost v Kristu – zvláště pak v tom, že toho, kterého lidé ukřižovali, vzkřísil z mrtvých, což je základním obsahem poselství evangelia⁸ – tedy Pavel používá jako východisko a základní rámec výkladu o obsahu své teologie, jímž se římským adresátům představuje.

K onomu prohlášení ve výchozí tezi se pak – s drobnou formulační obměnou – vrací v Ř 3,21: „nyní se tedy ukazuje Boží spravedlnost“ (δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται). Tato rétorická inkluze v sobě uzavírá první myšlenkový krok výkladu (Ř 1,18 –3,20), který je sám také uveden prohlášením o zjevení, zřetelně formulovaným v kontrastu k výchozí tezi: „zjevuje se totiž Boží hněv z nebe“ (Ř 1,18: ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ). Pavel tedy odlišuje „zjevení Boží spravedlnosti“, jež se děje zvěstováním evangelia o Ježíši Kristu, od „zjevení Božího hněvu“. V jakém vzájemném vztahu tato dvě zjevení vidí, lze usuzovat z úvodní teze, podle níž „zjevení spravedlnosti“ je prostředkem „spasení“, záchrany či pomoci. „Zjevení hněvu“ tedy patrně popisuje problém, jehož řešením je „zjevení spravedlnosti“, popisuje lidskou nouzi, do níž „zjevení spravedlnosti“ přináší Boží pomoc.

Rapids: Eerdmans, 1998; Jan A. Dus (ed.), *Proroctví a apokalypsy. Novozákonní apokryfy III.* (Knihovna rané křesťanské literatury 3), Praha: Vyšehrad, 2007.

7 Tak výrazně např. Günther Bornkamm, *Die Offenbarung des Zornes Gottes* (Röm 1–3), in: týž, *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*, München: Chr. Kaiser, 1952, 9: „Není to prostě sdělení určitých pravd, ani pouhá zpráva o významných událostech, nýbrž slovo, v němž se Boží vůle přítomně uskutečňuje.“

8 Srov. např. tzv. „formuli víry“, kterou Pavel cituje v 1K 15,3–5 jako shrnutí evangelia, jež svým adresátům kázal, a tím je obrátil ke křesťanské víře.

Hněv z nebe

To, že „zjevení Boží spravedlnosti“ Pavel považuje za velmi specifickou skutečnost, či spíše událost, naznačuje i trojí upřesnění, kterým ono druhé prohlášení ve třetí kapitole rozvíjí. Především vyjadřuje, v jakém vztahu je toto zjevení k *Zákonu*. Zdůrazňuje, že „zjevení spravedlnosti“ se uskutečňuje „bez Zákona“ (χωρίς νόμου), tedy mimo Boží požadavky vznášené na člověka, nicméně je „Zákonem a Proroky dosvědčené“ (μαρτυρουμένη υπό τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν), tedy navazuje na Boží zaslíbení zachycená v Písmech (v. 21).

Dále Pavel toto zjevení spojuje s *vírou* (v. 22: „skrze víru“ – „pro všechny, kdo věří“). Víra je tím, co člověku z jeho strany k tomuto zjevení, resp. k samé skutečnosti Boží spravedlnosti, zjednává přístup, (teprve) vírou člověk tuto skutečnost vnímá a objevuje ji jako platnou. Tímto důrazem se v jisté formulační obměně také vrací k tomu, co už zdůraznil v Ř 1,17, s odkazem na Abk 2,4.

Třetí upřesnění se vztahuje k tomu, jak takto „zjevená“ Boží spravedlnost zasahuje lidskou existenci: člověk se s ní setkává jako s *ospravedlněním*, jehož se mu dostává jako „daru milosti“ (v. 24: δικαιούμενοι δωρεὰν τῆ αὐτοῦ χάριτι). Pojem ospravedlnění, který v dosavadní biblické tradici označoval výsledek (většinou soudního) zjišťování viny či nevin,⁹ tu Pavel používá neobvyklým, překvapivým způsobem, když jej spojuje s „darem“, resp. s „milostí“, a tak ospravedlnění představuje jako skutečnost, jež je člověku přiřčena zvnějšku. Vysvětlení této zvláštnosti se bude věnovat v dalším výkladu, ale hned v navazující výpovědi ohlašuje, že toto darované ospravedlnění je založeno na Božím *záchranném jednání* – „vykoupení v Kristu Ježíši“ (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).¹⁰

Oproti takto rozvinuté výpovědi o „zjevení Boží spravedlnosti“ je výpověď o „zjevení Božího hněvu z nebe“ v Ř 1,18 nápadně strohá. Pavel neříká nic o způsobu ani prostředku tohoto zjevení. Co je podle něj obsahem tohoto zjevení, však patrně sděluje v oddíle, který je tímto prohlášením uveden (tedy Ř 1,18–3,20). Z obsahu zjevení se pak můžeme domýšlet o jeho prostředku.

⁹ Srov. Ex 23,7; Dt 25,1; 2S 15,4; 1Kr 8,32; 2Pa 6,23; Iz 5,23; 43,26.

¹⁰ Podrobnější výklad soteriologického jádra Listu Římanům v Ř 3,25–26 jsem podal ve studii: Jan Roskovec, Kristova smírná oběť podle Ř 3,25. Pavlova soteriologická argumentace a její starozákonní pozadí, in: Ladislav Tichý a Dominik Opatrný (eds.), *Apoštol Pavel a Písmo*, Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 2009, 138–154.

Oddíl, v němž se Pavel věnuje lidské situaci, na niž dopadá či v níž se projevuje Boží hněv, má zřetelně dvě části, které odpovídají základnímu rozdělení lidstva z židovské perspektivy na „Řeky“ (pohany) a „Židy“. Tuto perspektivu Pavel použil již v úvodní tezi epištoly (Ř 1,16) a drží se jí vlastně v celém následujícím výkladu.¹¹ V našem oddíle je toto rozdělení naznačeno dvojitým výpovědí o „lidech“, resp. „člověku“. Pavel nejprve mluví o „lidstvu“ obecně, Boží hněv se obrací proti „vší bezbožnosti a nepravosti lidí“ (Ř 1,18: ἐπι πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων), později se obrátí specificky ke „každému člověku, který soudí“ (Ř 2,1: ὃ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων). Toto odlišení obecné a specifické situace lidství je zřejmě parafrází zmíněného rozdělení na pohany a Židy, jak ostatně napovídá i výslovná identifikace onoho „člověka soudícího“, osloveného ve druhé části: „nazýváš se Židem“ (Ř 2,17: σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ).

Se smyslem pro paradox Pavel pečlivým rozlišením obou skupin připravuje závěr celého oddílu, vyjádřený v Ř 3,22b–23: „není rozdílů, všichni zhřešili a nedostává se jim slávy Boží ...“. Nouzi, v níž nakonec „není rozdílů“, popisuje pro každou skupinu jinak. Odlišení je patrné už gramaticky, v základní poloze řeči. První část je formulována ve 3. osobě, druhou část otevírá oslovení ve druhé osobě a řeč *ad hominem* tuto část prostupuje i nadále, v Ř 3,5 pak přechází do ještě angažovanější první osoby plurálu.

Výklad je pro každou část „druhově specifický“ také po obsahové stránce. V první části Pavel popisuje krizi lidství jako odklon od skutečného, pravého Boha. To odpovídá tradiční židovské kritice pohanství, která jádro pohanství spatřuje v modloslužbě¹² – a která ovšem, jak ještě uvidíme, vyrůstá z kritiky původně vnitrožidovské. Pavel pak v tomto duchu jádro pohanské modloslužby odhaluje v (sebe)zbožštění člověka. Když se posléze obrací k „člověku, který soudí“, je to patrně výpad proti židovskému soukmenovci, který mohl souhlasně přitakávat kritickému pohledu na ostatní lidstvo, prostoupené „bezbožností a nepravostí“, v níž je „pohlcována pravda“ (Ř 1,18) a jež se projevuje v tom, že „slávu nepomíjejícího Boha zaměnili za zpodobnění obrazu pomíjivého člověka“ (Ř 1,23).

V této druhé části se tedy Pavel obrací ke skupině lidí, jimž vztah k pravému Bohu nelze upřít. Na rozdíl od pohanů, jimž vyčetl odklon od prav-

11 Srov. Ř 2,9; 3,9.29; 9,24; 10,12.

12 Výrazné obdoby k Pavlově argumentaci se nacházejí např. v Mdr 13–16, o sexualitě viz např. Aristeuův dopis, 152; dále viz Hans Lietzmann, *An die Römer* (HNT 8), Tübingen: Mohr Siebeck, 1933, 33–34.

dy, její „potlačení“, „záměnu pravdy za lež“ (Ř 1,18.25: τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικία κατεχόντων... μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει), zde zdůrazňuje, že Židé mají v Zákoně přímo „ztělesnění poznání a pravdy“ (Ř 2,20: τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ), neboť Zákon je prostředkem – podle Pavla prostředkem zřetelně funkčním a spolehlivým – „poznání (Boží) vůle“ a nástrojem k „prověření toho, na čem opravdu záleží“ (Ř 2,18: γινώσκεις τὸ θέλημα καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα). Ani tato zásadní odlišnost od pohanů, jež má povahu zvláštního privilegia (Ř 3,1–2: τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου), však není schopná zaručit, že majitelé či nositelé tohoto privilegia jsou pravému Bohu, jehož vůli znají, skutečně blízko.

Potíž, jíž trpí náboženství, a to i náboženství „pravé“, můžeme stručně označit jako pokrytectví. A jestliže vůči pohanství Pavel uplatňoval tradiční náhled židovský, proti skupině, do níž, jak naznačuje onen plynulý přechod do první osoby na začátku kap. 3, zřejmě zahrnuje i sám sebe, obrací tradiční filozofickou kritiku náboženství. Nestačí znát a uznávat pravdu, záleží na tom, zda se podle ní i žije, a v tom je slabé místo každého náboženství, jehož ambicí je také formování života člověka. Židovství, jehož jádrem je – jak tu Pavel opakovaně připomíná – Zákon, nepochybně takovým náboženstvím je. To, že právě poznání ještě automaticky nevede k dokonalému uskutečnění v životě, se projevuje v tom, že člověk se sám dopouští toho, co na druhých odsuzuje (srov. Ř 2,3.21–24). To je pokrytectví.

Tento problém pak z druhé strany výrazně demonstrovuje skutečnost pozorovaná od antiky až po naše dny, totiž že se najdou lidé, kteří svým jednáním naplňují etické požadavky určitého duchovního směru vlastně lépe než (mnozí) jeho přívrženci.¹³ To je situace, kterou Pavel vykresluje v oddílu Ř 2,11–14: poukazuje na „pohany, kteří, ač nemají Zákon, činí od přirozenosti to, co Zákon žádá“ (ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν) – zřejmě v protikladu k Židům, jimž právě předhazuje morální pokrytectví.

Můžeme tedy povědět, že Pavel – s nepochybnou rétorickou působivostí – svůj popis lidského „problému“ předkládá v jakémsi křížovém schématu: ke kritickému pohledu na pohany využívá tradičních argumentů židovské kritiky pohanství, zatímco kritický pohled na Židy formuluje v návaznosti na filozofickou kritiku náboženství. Toto křížové schéma není v zásadě oslabeno tím, že na obou stranách by našel spřízněné duše, jež stejně nebo podobně

¹³ Toto pozorování lze zužitkovat k různým směrům úvah: o významu jednání oproti pouhému vědění, či naopak k důrazu na to, že vše důležité, co člověk potřebuje ke správnému, naplněnému životu, má ve svém srdci.

promlouvají do vlastního tábora – tradiční židovská kritika pohanství se v lecčems stýká s filozofickou – a filozofická kritika náboženství má zase své partnery v prorocké tradici.¹⁴

Jak jsme si již všimli, Pavel ve svém pohledu na situaci lidstva před Bohem nezaujímá neutrální pozorovací místo, nýbrž přiznaně se zařazuje do skupiny Židů. Z této své tradice bere výchozí perspektivu i klíčovou normu, jíž nakonec poměruje obě skupiny lidí, tedy Zákon. Židovská Tóra podle něj vyjadřuje Boží vůli, jež platí pro lidstvo univerzálně. U pohanů sice skutečnost určující jejich jednání označuje ve shodě s řeckou, zejména stoickou filozofickou tradicí jako „přirozenost“ (φύσις), ale uvažuje o ní jako o náhražce Zákona (Ř 2,14), dokonce jako o Zákoně vepsaném na srdcích (Ř 2,15: τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν), zřejmě v poněkud provokativní narážce na Jr 31,33.¹⁵

S jistým zjednodušením by se dalo říci, že Pavel „problém“ lidstva líčí v obou jeho částech jako porušení některého z přikázání Desatera. V případě pohanství to je nepřekvapivě přikázání první, zakazující uctívat jiné bohy, propojené s následujícím zákazem zobrazování Boha (Ex 20,3–6; Dt 5,7–10). Volným, avšak dostatečně srozumitelným odkazem na tato dvě přikázání je Pavlova výpověď o „uctívání stvoření místo Stvořitele“ v Ř 1,25 a předcházející zmínka o „zpodobnění obrazu“ (ὁμοίωμα εἰκόνοσ) „ptáků a čtvernožců a plazů“ (Ř 1,23), která odpovídá výčtu toho, co je „nahore na nebi, dole na zemi a ve vodách pod zemi“, jímž druhé přikázání popisuje celek stvoření. V případě židovství – jež, opakujme, Pavel představuje jako pravé náboženství, jehož pravdivost spočívá v tom, že je založeno na poznání pravého Boha – spatřuje jádro problému v porušování zákazu zneužití Božího jména (Ex 20,7; Dt 5,11). Ani v tomto případě necituje přímo přikázání Desatera, ale dostatečně výmluvně na ně naráží citátem prorockého textu Iz 52,2: „jméno Boží je kvůli vám v porouhání mezi pohany“ (Ř 2,24).

14 Srov. závěrečnou pasáž celého oddílu Ř 3,1–20, kde Pavel na tento proud starozákonní myšlenkové tradice zřetelně navazuje, ačkoli konkrétní citáty uvádí převážně ze žalmů.

15 V LXX Jr 38,33. Srov. 2K 3,3, kde odkazuje na tentýž text. Skutečnost, že ve 2K za ty, na jejichž srdcích Bůh „psal“ svým Duchem, zjevně pokládá křesťany, však ještě nutně neznamená, že i v Ř 2,15 má Pavel na mysli pohany obrácené ke křesťanství. Tento celkem rozšířený výklad zastává např. Robert Jewett, *Romans: A Commentary*, (Hermeneia), Minneapolis: Fortress, 2007, 214; kriticky se k němu staví např. Dunn, *Romans*, 100. Wolter, *Römer*, 186, dokonce Pavlův obraz „skutku Zákona napsaného na srdcích“ nepovažuje za odkaz na Jeremjášovo proroctví, nýbrž spíše na představu „nepsaného zákona“, rozšířenou v řecké populární filosofii.

Každé z obou skupin Pavel také přisuzuje jednu variantu problematického postoje k morálce druhých. Zatímco ve vlastním táboře sudičským zastáncům pravého náboženství vyčítá, že se sami dopouštějí toho, co u druhých odsuzují (Ř 2,1.19–24), u pohanů si všímá toho, že vlastní nemorálnost „kryjí“ tím, že ji schvalují u druhých (Ř 1,32). Obojí, ač každé jinak, a vlastně protichůdně, je zřetelně falešné a pro lidské společenství potenciálně zhoubné.

Tento Pavlův popis lidské nouze je zjevně schematický, černobílý, jeho paušální výpovědi se nepokoušejí vystihnout lidskou situaci ve všech nuancích. Pavel se tu jistě nesnaží tvrdit, že všichni pohané se chovají tak, jak popisuje v oddíle Ř 1,18–32, ostatně hned v následující části poukazuje na existenci „neobřezaných“, kteří ze své „přirozenosti naplňují Zákon“ (Ř 2,27). A jistě také netvrdí, že všichni Židé jsou pokrytci, kteří Zákon uznávají jen formálně, ale ve svém životě ho nedodržují. Na druhé straně je však zřejmé, že i ve své černobílosti toto líčení poukazuje na skutečné problémy a pojmenovává krizi lidství nakonec výstižně: člověk skutečně je ohrožen sklonem stavět sám sebe na Boží místo a tam, kde naopak Boha, reprezentovaného jeho vůlí v podobě požadavků Zákona, bere vážně, je ohrožen sklonem touhu po náboženské dokonalosti uspokojovat alespoň částečně sebeklamným předstíráním.

Schematická černobílost Pavlova líčení zřejmě souvisí také s tím, že se v tomto ohledu nepokouší o žádnou originalitu, nýbrž záměrně navazuje na to, co už dostatečně jasně pověděli jiní, reprodukuje pohledy, jež už byly na obou stranách, mezi Židy i pohany, opakovaně vyjádřeny – a lze je proto považovat za obecně uznávané a platné.

Zde se můžeme vrátit k úvodní otázce po povaze, prostředku či způsobu onoho „zjevení Božího hněvu“. Pavel o tom nic specifického neříká nejspíš proto, že to považuje za skutečnost celkem evidentní, zaznamenanou právě v oněch již konvenčních kritikách, jež reprodukuje.

V tomto světle je třeba chápat také morální soudy, jež Pavel v první části oddílu o „zjevení Božího hněvu“ vynáší.

Záměna a vydání

Pro židovský pohled na pohanství, který Pavel předkládá v první části svého výkladu, je charakteristická kritika modloslužby a uvolněné morálky. K morálce se Pavel dostane také, nicméně nezačíná jí, přejde k ní až ve druhé polovině této části (Ř 1,26–32). Východiskem je mu hledisko náboženské.

To naznačuje už úvodní popis skutečnosti, na niž podle něj dopadá „Boží hněv z nebe“, jako „bezbožnosti a nepravosti“ (Ř 1,18: ἀσέβεια καὶ ἀδικία). Některé výklady chápou tuto dvojici termínů jako *hendyadoin*,¹⁶ nicméně i tak platí, že „bezbožnost“ je ve dvojici jmenována jako první, a postup Pavlova následujícího výkladu naznačuje, že mezi oběma pojmy přece jen rozlišuje, právě při zdůraznění jejich souvislosti. „Bezbožnost“ byla v antické společnosti obecně negativním hodnocením,¹⁷ Pavel však zde tomuto pojmu dává specifický obsah falešného náboženství, v němž člověk na místo skutečného Boha staví různé náhražky, nakonec ovšem sám sebe (Ř 1,21–23). Špatná morálka podle Pavla koření právě v tomto náboženském problému – resp. je jeho projevem či demonstrací.

Zaznamenat tento Pavlův myšlenkový krok je důležité pro přesné pochopení toho, jakou funkci v jeho výkladu mají morální odsudky obsažené ve verších 26–31. Pavel předtím třikrát opakuje stejné schéma. Selhání lidí charakterizuje jako *záměnu* ([μετ]ήλλαξαν: Ř 1,23.25.26), na niž Bůh reaguje tak, že lidi *vydá* (παρέδωκεν αὐτούς: Ř 1,24.26.28). Toto dvojdielné schéma zřejmě vypovídá o vině a trestu, avšak – nejspíš záměrně – poněkud překvapivým způsobem.

Boží trestající „zásah“ Pavel popisuje jako *vydání*. To je motiv vycházející ze Starého zákona, kde se výpovědi o tom, že Hospodin někoho „vydává“ (kořen יתן), v charakteristickém významu objevují ve vyprávěních o bojích: o vítězství rozhoduje, koho komu Hospodin „vydá (do rukou)“. Specifičtěji je pak motiv vydání jedním z obrazů Božího trestu, totiž „vydání“ Izraele (případně Izraelce) do rukou jeho nepřátel, jak se o tom mluví zejména v prorockých textech.¹⁸

Pavel tento motiv zřejmě užívá s jistou ironií: na místě „nepřátel“, jimž Bůh podle něj lidi „vydal“, jsou jejich vlastní tužby,¹⁹ tedy nikoli to, čeho se

16 Tak např. Käsemann, *Römer*, 1974, 35; Fitzmyer, *Romans*, 278; srov. též diskusi u Wolter, *Römer*, 132. Rozhodně je přepjaté považovat dvojici termínů za narážku na dvě desky Dekalogu, jak to s odkazem na Schlattera činí Bornkamm, *Offenbarung*, 21, pozn. 38.

17 Srov. např. Werner Foerster, *ἀσεβής κ.τ.λ.*, *ThWNT* 7, 184–186.

18 Srov. Sd 2,14; 3,8; 4,2; 6,1; Iz 37,10; 42,24; Jr 12,7; 17,3; 20,4; 27,8; 32,8; 32,3. Starozákonní pozadí motivu vydání, který je v Novém zákoně také součástí christologických výpovědí, prozkoumává Wiard Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament* (ATHANT 49), Zürich, Stuttgart: Zwingli Verlag, 1967.

19 Tak v. 24: „nečistotě“ – do níž je ovšem vedou „tužby jejich srdcí“ (ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν), v. 26: „nectným vášním“ (εἰς πάθη ἀτιμίας), v. 28: „neuvážlivě myslí“

bojí, nýbrž to, co chtějí. Připomeneme-li si, že Pavel takto popisuje „zjevení Božího hněvu z nebe“, vynikne, jak pasivně tuto skutečnost představuje. „Boží hněv z nebe“ nelíčí jako přímé trestající výpady, které by nějak nápadně měnily běh dějin, nýbrž spíše jako absenci výslovných zásahů. Člověk je prostě ponechán – aby si škodil.

Představu přímého, explicitního zásahu do dějin Pavel zřejmě vyhrazuje pro Boží jednání záchranné, spasitelné, jež – v kontrastu ke „zjevení hněvu“ – popíše v následujícím oddíle (Ř 3,21nn) jako „zjevení Boží spravedlnosti“. Jedním z klíčových termínů, které tam k vystižení tohoto Božího jednání použije, je „vykoupení“ (ἀπολύτρωσις, Ř 3,24), jehož výraznou konotací je starozákonní příběh o vysvobození Izraele z Egypta, líčeném právě jako přímý Boží zásah do dějin, který zvrátil jejich běh.²⁰ Zjevení Božího hněvu Pavel naopak nespojuje s žádnými konkrétními událostmi, spatřuje ho zřejmě v pozadí zkušenosti Božího vzdálení, odtazítosti či skrytosti, kterou v závěru oddílu popíše jako stav „postrádání Boží slávy“ (Ř 3,23: ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ). Boží hněv se projevuje v tom, že Bůh lidem nebrání, aby se od něj vzdálili a svůj zájem věnovali tomu, čemu sami chtějí. Tím ovšem nakonec jednají sami proti sobě.

Také selhání lidí, jež na sebe tento Boží hněv přivolává, líčí Pavel poněkud nečekaným způsobem. K morálně problematickému jednání se dostane teprve postupně. Jak už jsme si všimli, jádro lidského pochybení se pokouší vystihnout jako *záměnu* či převrácení. Tento motiv mohl převzít z prorocké kritiky Izraele, zformulované takto v Jr 2,11 a Ž 106,20,²¹ kterou ovšem zobecňuje na celé lidstvo. Trojí zopakování schématu „lidé zaměnili – Bůh je vydal“ vytváří dojem jakéhosi řetězce, v němž propletení lidské viny a Božího trestajícího „dopuštění“ vytváří neblahý pohyb,²² na jehož konci stojí „katalog neřestí“ (Ř 1,29–32). Morální provinění, popsaná – zřejmě obvyklou – formou

(εἰς ἀδόκιμον νοῦν). V prvních dvou případech jsou tedy skutečnostmi, jimž jsou lidé Bohem „vydání“ všanc, lidské emoce („touha“, „vášeň“), ve třetím dokonce lidská mysl.

²⁰ Srov. např. Ex 6,6; 15,13; Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 2S 7,23; Ž 111,9. Motiv „vykoupení“, na němž se terminologicky podílejí dva odlišné hebrejské kořeny פָּדָה a גָּאַל, se ve Starém zákoně vyskytuje v řadě dalších souvislostí, také v řeči o záchraně jednotlivce a, zejména u proroků, ve výhledech k budoucí záchraně. Tam, kde je užíván jako soteriologický obraz, tedy mimo texty, kde jeden nebo druhý termín popisuje právní úkon vyplacení otroka, zajatce nebo závažně provinilého, s sebou tento motiv nenese konotaci platby, nýbrž spíše výrazného zásahu zvnějšku, který zachráněnému přináší svobodu.

²¹ Srov. také ZNeft 3,3–4; Mdr 14,26; k tomu Wolter, *Römer*, 144 a 150.

²² Dunn, *Romans*, 53, mluví o dojmu „začarovaného kruhu“.

výtu špatností (Pavlovými slovy: „nepatřičností“: τὰ μὴ καθήκοντα, v. 28),²³ tak stojí nikoli na začátku, nýbrž na konci tohoto řetězce. Popisované amorality tedy nejsou představeny jako příčina, nýbrž jako důsledek Božího trestu.²⁴

Výchozí bod onoho sesuvu představuje první popis *záměny* ve verších 21–23. Ta je popsána jako vyměnění „slávy nepomíjitelného Boha za zpodobení obrazu pomíjitelného člověka“ (v. 23: ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιωμάτι εἰκόνοσ φθαρτοῦ ἀνθρώπου). Myšlenkově i formulačně tu Pavel navazuje na řadu biblických míst (vedle už zmíněných můžeme uvést Dt 4,16–18 a obě parodie modlářství v Iz 40,18–20 a 44,9–20), ale s nimi a skrze ně se zřejmě vztahuje ke „stvořitelské zprávě“ z Gn 1,26–28, která mluví o stvoření člověka „k obrazu Božímu“ a jeho úkolu „panovat“ nad ostatními živočichy.²⁵ Pavel popisuje tragickou „záměnu“ jako parodické převrácení poslání, které podle tohoto oddílu bylo člověku dáno.

Klíčovými termíny tohoto popisu *záměny* jsou „sláva“ a „obraz“. Pavel oba používá v jejich specifickém biblickém významu. Termínem δόξα Septuaginta pravidelně překládá hebrejský výraz כָּבוֹד (*kávód*), jehož základním významem je „tíha“ či „závažnost“ a jenž ve spojení s Bohem označuje Boží bezprostřední, znatelnou přítomnost.²⁶ „Obraz“ (εἰκών) v Gn 1,26–27 překládá hebrejský výraz צֶלֶם (*celem*), který má ve Starém zákoně zvláštní náboženskou konotaci – reprezentace božstva. Člověk jako Boží obraz má tedy plnit funkci, kterou v náboženstvích v okolí starověkého Izraele měly různé sochy či jiná zobrazení, umístěná zejména v chrámech.²⁷ Pavlovo pleonastické spojení „zpodobení obrazu“ (ὁμοίωμα εἰκόνοσ) má zřejmě ironicky zdůraznit

23 Seznamy či „katalogy“ neřestí se u Pavla najdou i na řadě dalších míst (srov. Ř 13,13; 1K 5,10–11; 6,9–10; 2K 12,20–21; Ga 5,19–20), podobně také katalogy ctností (např. Ga 5,22–23). Jak ukázal Lietzmann, *Römer*, 35–36, takovéto soupisy neřestí vytvářeli stoučtí filosofové („klasikové antické etiky“), podobné formy pronikly už před Pavlem do literatury helénizovaného raného židovstva.

24 Toho si dobře všimá Käsemann, *Römer*, 34 a 43 (s odkazem na další autory); souhlasně jej cituje Dunn, *Romans*, 64; stejně tak i Fitzmyer, *Romans*, 283, 284.

25 Někteří vykladači tuto souvislost popírají, např. Fitzmyer, *Romans*, 283–284, a zejména Wolter, *Römer*, 144, pozn. 36 a 145, pozn. 42, a to na základě nedostatečně přesné formulační shody. Přehlížejí však při tom vztah věcný, na nějž ukazuje širší souvislost Pavlovy argumentace v celém oddílu. Pavel nepochybně text „stvořitelské zprávy“ z Gn 1 necituje, formulačně si zřejmě bere inspiraci i z ostatních biblických textů, které jsme zmínili. To však neznamená, že tento text pro něj není klíčovým referenčním bodem.

26 Viz např. Ex 16,10; 24,16; 33,22; Lv 9,6.23; Nu 16,10; 17,7; 20,6; 1Kr 8,11; Iz 58,8; 60,1–2; Ez 3,23; 8,4; 9,3; 10,4–23; 43,2.4.

27 Viz Martin Prudký, *Genesis I (1,1–6,8): Když na počátku Bůh řekl do tmy* (ČEKSZ 1), Praha: CBS a ČBS, 2018, 119–120.

odvozenost jejím zdvojením.²⁸ Namísto, co by plnil své pravé poslání být živým reprezentantem skutečného Boha – k čemuž by patřil živý vztah k tomuto Bohu, patřičně vyjádřený „vzdáváním slávy a vděčností“ (v. 21: ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἠυχάριστησαν) – postavil podle Pavla člověk sám sebe na místo, jež ve skutečnosti patří „slávě nepomíjitelného Boha“. Člověk na místě Božím je ovšem modla, a proto vzdálený derivát skutečného lidství, jen „obraz obrazu“, řadí se tím na roveň jiným modlám, jež jsou tradičně zobrazeními „ptáků, čtvernožců a plazů“. Člověk v nich zbožňuje to, čemu měl podle Gn 1 panovat.

Jak jsme si už všimli, Pavel tu o této záměně, jež je podle něj počátkem či zdrojem obecné nouze lidstva, mluví řečí odvozenou z textů, které původně kriticky mířily dovnitř Božího lidu.²⁹ Aby i o „pohanech“ mohl prohlásit, že jejich falešné náboženství, tedy „modloslužba“, není důsledkem nešťastné okolnosti, že se nesetkali se skutečným Bohem, nýbrž nakonec vědomou „záměnou“, odmítnutím pravého Boha, a tedy vinou (v. 20: „a tak nemají výmluvu“, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους), musí předpokládat, že i pohané, tedy lidé obecně, nějakým způsobem mohou pravého Boha znát. Tento postulát, vyjádřený ve verších 18b–22, 25 a 28a, Pavel mohl opřít jednak zásadně o skutečnost, že biblická „stvořitelská zpráva“, z níž vychází, také mluví o člověku ve zcela obecné rovině, jednak prakticky o texty židovské i filozofické, které o možnostech „přirozeného“ poznání Boha uvažovaly. Velmi diskutovaný problém Pavlovy „přirozené teologie“ však pro toto pojednání ponecháme stranou a pouze zdůrazníme, že Pavel sám otázku obecné známosti pravého Boha netematizuje, nýbrž směřuje svůj výklad k jedinému cíli: ukázat, že falešné náboženství je provinění, nikoli omyl nebo nešťastná náhoda.

První výpověď o *vydání*, která následuje po prvním popisu záměny, opět poněkud překvapivě, směřuje k *tělu*. Co konkrétně Pavel míní „znectíváním vlastního těla“ (v. 24: ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς), je těžko určit, ale snad za tímto obratem můžeme vidět úvahu paradoxní hned ve dvojím ohledu. Jednak zdůrazňuje, že ona výchozí „záměna“ týkající se Boha, a tedy oblasti duchovní, má důsledky v oblasti tělesné, jednak patrně chce „znectění vlastního těla“ ukázat jako paradoxní důsledek sebezbožnění člověka.

28 Jako pleonasmus toto podivné spojení výstižně označil Lietzmann, *Römer*, 32; podobně Käsemann, *Römer*, 41, který (v navázání na Barretta) jeho funkci chápe, podle mne správně, jako intenzifikaci.

29 Srov. např. Käsemann, *Römer*, 42; též Wolter, *Römer*, 144.

„Znectnění“ (*ἀτιμάζεσθαι*) se také znovu připomene ve druhé výpovědi o vydání „nectným vášním“ (v. 26: *εις πάθη ἀτιμίας*).

V dalších člancích řetězu „záměny a vydání“ pak Pavel ukazuje, jak se ona výchozí záměna projevuje v dalších záměnách a jak „Boží hněv“ má opět podobu vydání, jež pak vyústí do další záměny – a tak stále dále, a vlastně trochu dokola. Tyto další dva díly je možno navzájem odlišit podle různých hledisek. Jestliže první, výchozí záměna je popsána jako parodie stvořitelské zprávy z Gn 1, zmatení ve vztahu člověka a Boha, další dvě záměny se týkají každé z obou součástí tohoto vztahu zvlášť. Nejprve je řeč o převrácení v pojmu *Boha* (v. 25: „lež“ místo „pravdy Boží“), pak o rozdělení v existenci *člověka* (vv. 26b–27: ženy a muži bez vzájemného vztahu). Pokud jde o to, čemu Bůh lidi „vydává“, mluví Pavel nejprve o „nectných vášních“ (v. 26), pak o „neuvážlivé mysli“ (v. 28: *ἄδοκιμος νοῦς*).³⁰ Také se tu střídá teorie („pravda a lež“, „neuvážlivá mysl“) a praxe, resp. náboženství (postoj k Bohu) a morálka (postoj člověka k sobě samému a vztahy mezi lidmi). Nicméně v tomto Pavlově postupu nelze vysledovat příliš pravidelný či soustavný vzorec, působí spíš dojmem opakovaného přelévání z jedné strany na druhou.

Ženy a muži zvlášť

Třetí varianta „záměny“, kterou Pavel popisuje ve verších 26b–27, se týká mezilidských vztahů, nebo přesněji, člověka jako takového, vztahu člověka k sobě. V Gn 1,26–28 je totiž člověk popsán důsledně jako dvojice, a to pomocí technických termínů popisujících biologickou danost dvou pohlaví,

³⁰ ČEP na tomto místě překládá „zvrácená mysl“, nejspíš podle něj i B21, podobně už Kraličtí („převrácený smysl“) a Luther („verkehrter Sinn“). To je překlad svou negativní barvitostí nepřesný, ovlivněný patrně následujícím výčtem „nepatřičnosti“ (*τὰ μὴ καθήκοντα*), které z této mysli vyplývají. Termín *ἄδοκιμος* však takto emfatický význam nemá, ve svém základním významu označuje něco, co neprošlo zkoumáním nebo v něm neobstálo, a proto je to nevěrohodné, nespolehlivé, nevhodné. Pavel jinde toto adjektivum v tomto smyslu používá: 1K 9,27; 2K 13,5–7, srov. též 2Tm 3,8 a Tt 1,16. Na našem místě volba tohoto přívlastku patrně souvisí s předchozím výrokem o tom, že lidé „nepovažovali za důležité mít Boha v patrnosti“ (*οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει*), jehož sloveso je odvozeno od téhož kořene: slovní hříčka naznačuje, že tímto „nepovažováním“ se mysl lidí ukázala jako „neuvážlivá“, resp. že Bůh lidi vydal právě té mysli (tj. způsobu uvažování), která „nepovažovala za potřebné“ udržovat poznání Boha. Opačné nastavení mysli Pavel popíše s použitím obdobné terminologie v Ř 12,2.

doslova „samec a samice“ (Gn 1,27: זָכָר וּנְקֵבָה). V perspektivě této „stvořitelské zprávy“ je úplné lidství tvořeno teprve v páru dvou součástí navzájem odlišných, ale zároveň se doplňujících, jejichž spojení je zároveň prostředkem a předpokladem rozmnožování. Pavel v této části svého výkladu používá tytéž „biologické“ termíny, jaké užívá řecký překlad starozákonního oddílu (Ř 1,26: θήλειαι, v. 27: ἄρσενες). To je jinak pro běžnou řeč o „ženách“ a „mužích“ neobvyklé a nejlépe vysvětlitelné právě jako další odkaz k textu, z něhož, jak jsme si všimli, Pavel svůj výklad odvíjí už od začátku. Je-li ve „stvořitelské zprávě“ o ženě a muži řeč společně, jako o dvou součástech lidství, mluví zde Pavel o každé této součásti zvlášť, a to právě v souvislosti s jejich sexualitou, která má – až s biologickou nutností – „samce“ a „samice“ spojovat. Tento paradox je zřejmě pointou jeho výkladu.

Zmiňuje ženy (resp. „samice“) jako první. To může být v zájmu rétorické strategie, v níž hodlá hlavní pozornost zaměřit na jednání mužů, jak naznačuje mnohem podrobnější popis ve v. 27.³¹ Také to však může být pokračování v parodické poloze odkazu ke Gn 1: i pořadí je obráceno. Je zřejmé, že v obou případech je řeč o sexuálním chování: termín *χρησις* (obecně „použití“) je v tomto významu doložen,³² odpovídá to použité terminologii „samec-samice“, a navíc je ve v. 27 užit ve spojení *χρησις τῆς θηλείας*, což sotva může znamenat něco jiného než pohlavní styk se ženou. Tento úzus odpovídá obecně rozšířenému zvyku o věcech sexuality mluvit nepopisně, přibližnými výrazy v přeneseném významu.

V případě žen je ovšem Pavlova výpověď natolik stručná a obecná, že není zcela jasné, jaký druh sexuálních praktik má na mysli. Záměna „přirozeného styku“ (*φυσικὴ χρησις*) za styk „proti přirozenosti“ (*παρὰ φύσιν*) může znamenat ledacos. Kromě styku homosexuálního byly proto ve výkladech navrhovány různé jiné neobvyklé či netradiční formy sexuálního styku.³³ Pavel však zřejmě obě části svého popisu sexuálního chování žen a mužů chápe v zásadě analogicky,³⁴ takže můžeme s většinou vykladačů předpokládat, že

31 Tak jednoznačně Wolter, *Römer*, 149; podobně už Dunn, *Romans*, 64: „lepší crescendo“.

32 Srov. např. Lietzmann, *Römer*, 34; odkazy na Platóna, Plutarcha a Epikteta uvádí Wolter, *Römer*, 150, pozn. 69. V řecké Bibli se ovšem tento výraz v tomto významu nevyskytuje.

33 Z literatury k tomuto problému sestavil Wolter, *Römer*, 151, přehled celkem pěti různých možností, od heterosexuálních nekoitálních praktik až po zoofilii.

34 Adverbium „podobně“ (v. 27: ὁμοίως), kterým uvádí část věnovanou mužům, ovšem přísně gramaticky vyjadřuje, že následující je podobně předchozímu, tedy že jednání mužů je podobné jednání žen, jak poněkud pedanticky připomíná Wolter, *Römer*, 151. To však neznamená, že činit jisté závěry z takto vyjádřené podobnosti v opačném směru

v první části má na mysli vztahy žen s ženami, které jsme si zvykli označovat jako lesbické.

Mužské homosexualitě se Pavel věnuje podrobněji, barvitěji a důrazněji, což odpovídá nejen jeho vlastní tradici (o ženské homosexualitě se ve Starém zákoně nikde nemluví), nýbrž i poměru, v němž je pozornost k homoerotice žen nebo mužů zachycena v dobové literatuře řecké a římské.³⁵ Zde je tedy nepochybné, o čem Pavel mluví, ale i zde se vyjadřuje v dosti obecné rovině. Mluví o „dychtivosti“, jíž muži „vzpláli k sobě navzájem“ (εις ἀλλήλους) a „hanebnostech“, jež provádějí „muži s muži“ (opět doslova „samci se samci“: ἄρσενες ἐν ἄρσενιν). Nic tedy nenasvědčuje tomu, že by tu např. chtěl specificky odsoudit pouze pederastii, asymetrický vztah staršího muže k mladíkovi, v řecké kultuře původně pojímaný jako součást výchovy k dospělosti.³⁶

I v této části je přesný význam některých Pavlových formulací nejistý. Není zcela jasné, co míní „hanebností“ (ἀσχημοσύνη),³⁷ ale nejspíše takto označuje sexuální akt.³⁸ Ještě mnohem nejasnější je výrok o „odplatě, jež k jejich bludu nutně patří“ a již si už „sami vybírají“ (τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες). Zdá se, že tu Pavel uvažuje tak, že samo popsání jednání v sobě nese jakousi neblahou „odměnu“,³⁹ co si však pod tím představoval konkrétně, resp. jak očekával, že tomu budou rozumět

je logicky nepřipustné, jak Wolter tvrdí. V obou částech se doslova opakuje spojení „přirozený styk“ (φυσικὴ χρῆσις), takže lze předpokládat, že v obou částech má stejný význam – a ve druhé části je jeho význam vyjádřen výslovně, neboť v případě mužů Pavel mluví o „přirozeném styku se ženou“. Kromě toho je třeba mít na zřeteli i celkovou pointu Pavlova výkladu, jíž zřejmě je právě „nepřirozené“ zaměření sexuálního jednání k příslušníkům téhož pohlaví.

35 Přehledně je možno to sledovat v antologii k tomuto tématu: Thomas K. Hubbard (ed.), *Homosexuality in Greece and Rome: A Sourcebook of Basic Documents*, Berkeley: University of California Press, 2003. V úvodní kapitole, v níž editor knihy poskytuje průřezovou tematickou orientaci ve shromážděných textech a vyobrazeních, je k tématu lesbické lásky (na 16–17) uvedeno celkem pouze 22 zmínek o ženské homoerotice v textech a 4 položky vizuálních zobrazení (dekorace na keramice).

36 To oprávněně zdůrazňuje Wolter, *Römer*, 152, proti některým výkladům, které Pavlovým slovům dávají tento úzký smysl, jako např. Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality: Contextual Background for Contemporary Debate*, Philadelphia: Fortress, 1983.

37 V Septuagintě jsou tímto termínem na několika místech metonymicky označeny pohlavní orgány (srov. Ex 20,26; Dt 23,14; Lv 18,6) a někteří vykladači se domnívají, že Pavel jej zde používá v tomto významu, tak např. Jewett, *Romans*, 179.

38 Tak Käsemann, *Römer*, 45; Dunn, *Romans*, 65.

39 Tak Dunn, *Romans*, 65; podobně Wolter, *Römer*, 152. Termín ἀντιμισθία je dosti vzácný, Pavel jej užil ještě ve 2K 6,13, jinak je v řecké literatuře doložen až z pozdější doby.

jeho adresáti v Římě, nám asi zůstane skryto. Snad měl na mysli prostě to, že svévole v sexuálním životě působí v lidských vztazích destruktivně a že tyto rozkladné důsledky na sebe nenechají dlouho čekat.

Svévoli totiž pravděpodobně považoval za hybnou sílu jednání, které zde popisuje. O homosexuálním chování v obou variantách tu mluví právě jako o důsledku svévolného rozhodnutí, jako o změně oproti předchozí praxi: „ženy zaměnily..., muži opustili přirozený styk“.

Nesmíme ovšem přehlédnout, že tuto perspektivu Pavel užívá pro své líčení lidského jednání, na něž doléhá a v němž se zároveň projevuje Boží hněv, v celém oddíle: ono „zaměnili“, jež lidský „problém“ nahlíží jako vinu, důsledek uvědomělého činu, se ozvalo už dvakrát dříve, v souvislosti s narušením vztahu člověka k (pravému) Bohu. Pavel tu používá formu historického vyprávění, mluví o tom, co se stalo. Nepochybně však toto vyprávění chápe v jakési přenesené, mytologizující funkci, jako nástroj k vysvětlení současného stavu, takže nemá smysl ptát se na nějaký okamžik, kdy lidé rozhodnutí „zaměnit slávu nepomíjitelného Boha za zpodobnění obrazu“, resp. „zaměnit Boží pravdu za lež“, učinili nebo činí. Jsou to paušální, zobecňující výpovědi. Totéž v zásadě platí i pro třetí případ „záměny“, v němž se Pavel snaží ukázat, jak se člověk dostává do rozporu sám se sebou, se svou přirozeností.

Nicméně tu je určitý rozdíl. V tomto třetím případě Pavel popisuje chování, které sice nelze považovat za vlastní všem lidem, ba ani většině, které však je konkrétně pozorovatelné: někteří lidé to tak dělají. Proto je zde přece jen možná představa určitého rozhodnutí, které stálo na počátku takového jednání. Tento „příklad z praxe“ má zřejmě demonstrovat to, co se Pavel snaží ukázat v celém tomto oddíle. Jádro lidského problému vidí v tom, že člověk je schopen postavit se proti Bohu, zaměnit Stvořitele za stvoření, aniž by při tom narazil na bezprostřední odpor. Ve stvoření není zabudována žádná „pojistka“, jež by mu v tom zabránila. Bůh se v tomto ohledu projevuje tím, že člověka „vydává“ tomu, co on sám chce. Třetí „záměna“ pak má ukázat, že člověk je schopen takto se obrátit proti vlastní přirozenosti, a to právě i tam, kde je vyjádřena tak výraznou silou, jakou je sexuální pud. Tím si můžeme vysvětlit, proč právě tomuto aspektu lidského jednání Pavel věnuje ve svém výkladu zvláštní pozornost, zatímco dále si pro popis porušenosti v oblasti morálky vystačí s výčtem neřestí.

Je zřejmé, že tato argumentace je možná pouze za předpokladu, že se na homosexualitu pohlíží jako na chování heterosexuálně orientovaných jedinců. Pavel na ni nepochybně pohlíží právě takto. Tento jeho názor ostat-

ně odpovídá tomu, jak byla v naprosté většině homosexualita praktikována a vnímána v prostředí, které mohl znát. Nedá se sice říci, že by v antickém světě zcela chyběla myšlenka, že někteří lidé jsou k příslušníkům stejného pohlaví přitahováni od přirozenosti,⁴⁰ ale Pavel očividně toto vysvětlení homosexuálního chování nebere v úvahu – nevíme, zda o něm věděl, ale v každém případě by odporovalo směru jeho argumentace. Jak už jsme řekli, Pavlovi tu nejde primárně o odsudek homosexuality, nýbrž o demonstraci toho, jak to je s člověkem, se všemi lidmi.

doc. Jan Roskovec, Ph.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 646/9, 110 00 Praha 1

Česká republika

roskovec@etf.cuni.cz

⁴⁰ Takové povědomí, jež můžeme považovat za přibližnou obdobu dnešního pojmu sexuální orientace, dokládá odkazy na konkrétní antické texty Hubbard, *Homosexuality*, 2–3.

Život a dílo Josepha Flavia

Steve Mason

Abstract: The Life and Works of Josephus

The works of Josephus (37 – ca. 100 CE) have been extensively cited ever since he wrote them. Strangely enough, however, hardly any of his many users, prior to the 1980s, asked basic questions about the structures, themes, and audiences of these compositions – about what he meant to convey, using his typical language, rhetoric, and contexts guides. Yet how can we use his material if we do not know what he meant by it? This essay provides a brief orientation to Josephus' life and to reading his works as intelligent compositions. It is not meant to be definitive on any point, but it provides enough documentation that readers may further investigate these questions without limit, for their own purposes.

Keywords: Josephus; Judean War; Antiquities; Josephus' Life; Contra Apionem

DOI: 10.14712/27880796.2024.10

Úvod¹

Willem Cornelis van Unnik v polovině 70. let 20. století poznamenal, že Josephus je všude *používán a citován*, ale jen zřídka je studován.² Jeho postřeh našel o několik let později oporu ve Feldmanově více než tisícistránkové bibliografii josephovského bádání, která sledovala hlavní oblasti bádání do roku 1980 (např. prameny, biblická parafráze, studium speciálních otázek a historických období, srovnání s jinými texty a dějiny recepce). Feldman ale nepotřeboval žádné oddíly o struktuře, cílech, tématech nebo adresátech Josephových dějin, protože badatelé o tyto otázky dosud neprojeví větší zájem.³ Dokonce i díla, která se objevují na necelých třech stranách věnovaných historiografii, se zaměřují na otázky po Josephově kompetenci, přesnosti či historické spolehlivosti, nikoliv však na otázky, které si obvykle spojujeme s historiografií.⁴ Stejně tak Per Bilde ve svém vyčerpávajícím přehledu bádání

1 Z anglického originálu přeložil David Cielontko.

2 Willem C. van Unnik, *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1978, 18.

3 Srov. podrobný obsah v knize Louis H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship, 1937–1980*, Berlin: De Gruyter, 1984, v–xv.

4 Tak Feldman, *Josephus and Modern Scholarship*, 118–20. K obvyklým otázkám, které se pojí s historiografií, viz John Marincola, *Authority and Tradition in Ancient Histo-*

pro svou studii o Josephovi z roku 1988 nenašel žádné studie o základních úvodových otázkách ve vztahu k oběma Josephovým dějinám.⁵ *Interpretovat* Josefova díla kontextuálně není pro historika římské Judeje jediným úkolem. Mělo by to však být *jedním ze základních zájmů*.

Když v 80. letech 20. století Louis Feldman a Gohei Hata spatřili rozpor mezi významem Josepha a současně nedostatkem odborných publikací o něm, iniciovali projekt, který měl představit stav bádání v podobě souboru studií od různých odborníků.⁶ Jejich témata potvrzují již popsanou situaci. Těch několik málo studií, které se týkají Josephových dějin, se orientuje na velice partikulární otázky (např. Justus, Masada, pasáže v biblické parafrázi), zatímco většina studií se věnuje Josephově práci s prameny nebo srovnání s jinými texty. Tyto svazky byly nicméně předzvěstí silícího zájmu o Josepha. Nebylo proto úplným překvapením, když o několik let později v roce 1992 Joseph Sievers a Fausto Parente uspořádali v italském San Miniato velkou mezinárodní konferenci věnovanou právě Josephovi. Když Sievers a Parente pátrali po celém světě po odbornících na Josepha, našli asi dva tucty badatelů, včetně již zmíněného Feldmana a Haty, ale také mladých kolegů, kteří nedávno publikovali své první studie.⁷ Výzkum o Josephovi se ocitl na prahu

riography, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; Luke Pitcher, *Writing Ancient History: An Introduction to Classical Historiography*, London: I. B. Tauris, 2009; Pere Villalba i Varneda, *The Historical Method of Flavius Josephus*, Leiden: Brill, 1986.

- 5 Per Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His Life, His Works and Their Importance*, Sheffield: JSOT, 1988, 70–71: „Obsah *Bel*. není v literatuře o Josephovi obvykle uváděn.“ „Pokud je mi známo, nelze nalézt žádný příspěvek k diskusi o kompozici a plánu *Bel*.“ Srov. také stranu 89 o *Starožitnostech*, kde k uvedeným tématům Bilde nachází pouze několik stran v článku jednoho badatele.
- 6 Louis H. Feldman – Gohei Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Detroit: Wayne State University Press, 1987, 13–14 (o jejich záměru) a Louis H. Feldman – Gohei Hata (eds.), *Josephus, the Bible, and History*, Detroit: Wayne State University Press, 1989.
- 7 Viz Fausto Parente – Joseph Sievers (eds.), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden: Brill, 1994. Sborníky studií o Josephovi byly dosud vzácné: viz Abraham Schalit (ed.), *Zur Josephus-Forschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, a Otto Betz – Klaus Haacker – Martin Hengel (eds.) *Josephus-Studien: Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. Konference v San Miniato měla zásadní dopad na další studium Josepha jako autora. Nedávne monografie to dokládají: Regula Grünenfelder, *Frauen an den Krisenherden: eine rhetorisch-politische Deutung des Bellum Judaicum*, Münster: LIT Verlag, 2003; Tamar Landau, *Out-Heroding Herod: Josephus, Rhetoric, and the Herod Narratives*, Leiden: Brill, 2006; Tessel M. Jonquière, *Prayer in Josephus*, Leiden: Brill, 2007; Mark Brighton, *The Sicarii in Josephus's Judean War: Rhetorical Analysis and Historical Observations*, Atlanta: SBL Press, 2009;

toho, aby se stal samostatným uznávaným oborem. Stejně jako dosud byli ti, kteří se tímto korpusem významně zabývali (a zabývají), většinou odborníci na klasickou filologii, židovské dějiny, religionistiku, archeologii a teologii.

Josephovo jméno bylo samozřejmě dobře známé každému, kdo se zabýval starověkou Judejí nebo křesťanskými počátky. Mnohosvazková příručka Emila Schürera věnovaná historické době Ježíše je ilustrativním příkladem toho, jak byl Josephus používán. S vysvětlením, že Josephovo dílo „poskytuje hlavní pramen pro zde studované dějiny“,⁸ Schürer a pozdější redaktoři jeho knihy⁹ převzali spolu s Josephovými daty i velkou část jeho *perspektivy*. Tam, kde jsou k dispozici jiné prameny, jejich poznámky nabízí kritiku a poukazují na nesrovnalosti. Tato monumentální studie však i po revizi postrádá jakoukoli analýzu Josephových děl jako *literárních kompozic*.¹⁰ Když Schürer a pozdější redaktoři představují ve třetím svazku jednotlivé texty ze „židovské literatury“, věnují Josephovu rozsáhlému korpusu méně prostoru než některým téměř nedochovaným autorům, jako Demetrius, Eupolemus nebo Thallus. V několika větách tvrdí, že zatímco *Židovské starožitnosti*¹¹ jsou „apologetické“, *Židovská válka*¹² je „historií spíše sama pro sebe“, čímž nejspíše míní, že události, o nichž *Válka* vypráví, jsou „samy o sobě tak důležité, že se zdály být hodny podrobného popisu“.¹³ Žádný dnešní badatel by něco takového už nejspíše neřekl.

Tento přehled vývoje bádání v žádném případě netvrdí, že by v době předcházející sedmdesátým letům chybělo kritické bádání o Josephovi. Mnohé

Ryan S. Olson, *Tragedy, Authority, and Trickery: The Poetics of Embedded Letters in Josephus*, Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2010; Joabson T. Pena, *Temple as Cosmos: The Jerusalem Temple Imagery in Josephus' Writings*, Ph.D. Dissertation, Groningen, 2020; Eelco Glas, *Flavius Josephus' Self-Characterisation in First-Century Rome*, Leiden: Brill, 2024.

- 8 Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 3 svazky, rev. vydání Geza Vermes et al., Edinburgh: T&T Clark, 1973–1987, 1,43.
- 9 V 70. a 80. letech byla Schürerova příručka kompletně revidována týmem pod vedením G. Vermese. Původní vydání vyšlo německy před více než stoletím, viz Emil Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 svazky, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1886–1890.
- 10 Schürer zařazuje úvodní oddíl o pramenech (1,17–122), v němž je Josephovi věnována zdaleka nejobsáhlejší část (1,43–61). Zaměřuje se však na jeho život, základní historická data a recepci jeho díla (včetně rukopisů), jinak nabízí pouze nestrukturovaný obsah jednotlivých děl.
- 11 Dále pouze jako *Starožitnosti*, zkratka: *Ant*.
- 12 Dále pouze jako *Válka*, zkratka: *Bel*.
- 13 Schürer, *History*, 3,545.

ze studií byly až krajně kritické, ale obvykle spadaly do jednoho nebo více z pěti proudů:

- 1) Přebírání Josephových *vyprávění jako historických údajů*, s výjimkou případů, kdy se našly nějaké důvody pro odmítnutí jeho tvrzení.
- 2) *Hledání pramenů*, o nichž se soudilo, že je Josephus „sešil“ dohromady jako „židovský“ autor; který však sám nebyl schopen vlastní práce v kvalitní řečtině.¹⁴
- 3) Další alternativou byl *biografický přístup*, který měl odhalit Josephovu měnící se loajalitu k římské říši od jednoho díla k druhému.¹⁵
- 4) Dalším okruhem byl zájem o Josephovu *teologii* (údajně farizejskou), syntetizovanou náhodně z roztroušených pasáží.¹⁶
- 5) Posledním důležitým okruhem byl rozsáhlý zájem o Josephovu interpretaci Bible v knihách 1–11 *Starozitnosti*.¹⁷ Tyto příspěvky byly a zůstávají cenné, ale měly tendenci fragmentarizovat Josephovo dílo a interpretovat jeho význam ve srovnání s vnějšími prameny (archeologie, rabínská literatura, jiné biblické parafráze, Nový zákon). Také často vycházely z problematických předpokladů o míře helenizace Judeje, Josephově příslušnosti k farizeům či politické zaujatosti, které se od té doby ukázaly sporné.

To nové na josephovském bádání mezi 70. a 90. lety je předně rozpoznání, že porozumění jeho dílům předchází *zkoumání* těchto textů jako inteligentních

14 Viz např. Walter Otto, Herodes, in: Wilhelm Kroll (ed.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplemente II.*, Stuttgart: Metzler, 1913, 1–158, zde 1–15 (především s. 12); Gustav Hölscher, Josephus, in: Kroll (ed.), *Paulys Realencyclopädie 9.2*, 1934–2000; Walter Bauer, Essener, in: Kroll (ed.), *Paulys Realencyclopädie. Supplemente IV*, 386–430, zde 404.

15 Např. Richard Laqueur, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus*, Giessen: Münchow, 1920.

16 Tak např. James A. Montgomery, The Religion of Flavius Josephus, *JQR* 11 (1920–1921), 277–305; Adolf Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus*, Gütersloh: Bertelsmann, 1932.

17 Josephova biblická parafráze v *Ant.* 1–11 se brzy stala samostatným oborem. Viz Solomon Rappaport, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, Vienna: A. Kohut Memorial Foundation, 1930; Naomi G. Cohen, Josephus and Scripture: Is Josephus' Treatment of the Scriptural Narrative Similar Throughout the Antiquities I–XI?, *JQR* 54 (1963–64), 311–332; Harold W. Attridge, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Missoula: Scholars Press, 1976; nebo Feldmanovy eseje počínaje 60. lety, mnohé byly publikovány v Louis H. Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Leiden: Brill, 1998.

kompozic určených k souvislému sdělení. A to bez ohledu na to, k čemu jeho dílo chceme použít.¹⁸

Tento nový rozměr zcela konkrétně podpořila Rengstorfova konkordance k Josephovi, vydaná ve čtyřech svazcích v letech 1973–1983.¹⁹ Pomohla odbourat mnoho dohadů tím, že usnadnila studium Josephových stylistických zvyklostí. Badatelé předchozí generace museli spoléhat na intuici, když usuzovali, že některé fráze v Josephově díle pochází od Mikuláše z Damašku nebo Filóna Alexandrijského. Například George F. Moore z Harvardské univerzity se v roce 1929 vyjádřil takto: „Nelze předpokládat, že by v té době [Josephus] *byl schopen* psát takovou literární řečtinou, jakou nacházíme v *Židovské válce*.“²⁰ Konkordance a dnes především různé digitální nástroje umožňují to, co Heinz Schreckenberg postřehl již v sedmdesátých letech, totiž že Josephus měl výrazně větší kontrolu nad svými díly, konzistentnější okruh zájmů a cílů, včetně způsobu psaní a užité dikce, než většina badatelů považovala za pravděpodobné.²¹

Tento nový badatelský zájem byl v posledních třech desetiletích zdrojem velkého množství disertačních prací, postgraduálních seminářů, konferencí, kolektivních monografií a komentářů k Josephovi.²² Výsledkem této exploze je, že se z josephovského bádání stala samostatná subdisciplína podobná výzkumu Kumránských svitků, Filóna Alexandrijského nebo raně rabínské literatury. V posledních letech badatelé do tohoto bohatého a různorodého

18 Např. Jacob Neusner, *From Politics to Piety: the Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973, 6: „dosavadní studie o farizejích jsou značně nedostatečné, protože [...] historická otázka byla položena příliš rychle“ – tj. bez dostatečné pozornosti k povaze literárních děl, v nichž se doklady nacházejí.

19 Karl Heinrich Rengstorf, et al. (eds.), *A Complete Concordance to Flavius Josephus. 4 Volumes*, Leiden: Brill, 1973–1983.

20 George F. Moore, *Fate and Free Will in the Jewish Philosophies According to Josephus*, *HTR* 22 (1929), 371–389, zde 383. Eisler odrážel převládající domněnky, když hovořil o „Josephově extrémně nedostatečné znalosti řeckého jazyka. [...] Nebyl schopen řecky správně hovořit, o psaní ani nemluvě. [...] Určitě se nikdy nepokoušel psát řecky, protože bylo pro něj mnohem snazší napsat předlohu v semitštině a nechat ji přeložit svými spolupracovníky.“ Viz Robert Eisler, *The Messiah Jesus and John the Baptist*, New York: Lincoln Macveagh, 1931, 131.

21 Heinz Schreckenberg, *Rezeptionsgeschichtliche und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus*, Leiden: Brill, 1977, 174.

22 Mnoho aspektů současného josephovského bádání zachycuje kolektivní monografie Honora H. Chapman – Zuleika Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2016.

korpusu vnesli také ekonomické, sociální, genderové a postkoloniální modely z jiných oborů.²³

Tento článek si klade za cíl poskytnout zejména čtenářům Nového zákona obraz Josephova života a díla, který odráží tento novější výzkum.

Josephův život, nebo spíše životy

Nejstarší autoři, kteří se o Josephovi zmiňují, používají pouze jeho judské jméno Josef v řecké nebo latinské transliteraci. To je jediný způsob, jakým o sobě mluví i on sám.²⁴ Naopak křesťanští apologeti, kteří zdůrazňovali jeho vysoké společenské postavení, se odvolávali na jeho římské jméno: *Flavius Josephus*.²⁵ Protože noví občané přijímali jméno svého patrona a Titus Flavius Vespasianus (císař Vespasián) udělil Josephovi občanství, předpokládáme, že jeho občanské jméno bylo Titus Flavius Josephus. O svém římském občanství se kromě jedné zmínky ve své autobiografii nikdy nezmiňuje (*Vita* 423). Svou autoritu důsledně zakládá na příslušnosti k jeruzalémské kněžské aristokracii (*Bel.* 1,1–6). Josephus tak píše jako jedinečný znalec – exotický *judský* státník – nikoliv jako jeden z mnoha Římanů.

Josephus se skutečně narodil v elitní jeruzalémské rodině. Víme to nejen proto, že to říká ve svém zveličeném a matoucím rodokmenu (*Vita* 1–9), ale také proto, že můžeme číst jeho spisy. Ty prokazují hlubokou znalost Bible i řecké literatury. Když mu bylo dvacet let, svěřili mu jeruzalémští starší nebezpečnou diplomatickou misi do Říma k císaři Neronovi, která jeho řecké znalosti vystavila těžké zkoušky (13–16). Údajně ji splnil s pomocí císařovy manželky Poppaey Sabiny. To mimo jiné naznačuje, že musel být impozantním mladým mužem.

23 Například Tal Ilan, *Integrating Women into Second Temple History*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999; Grünenfelder, *Frauen an den Krisenherden*; John M. G. Barclay, *The Empire Writes Back: Josephan Rhetoric in Flavian Rome*, in: Jonathan Edmondson – Steve Mason – James Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford: Oxford University Press, 2005, 315–332; Paul Spilsbury, *Reading the Bible in Rome: Josephus and the Constraints of Empire*, in: Gaia Lembi – Joseph Sievers (eds.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Leiden: Brill, 2005, 209–228.; Anthony Keddie, *Class and Power in Roman Palestine: The Socioeconomic Setting of Judaism and Christian Origins*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

24 Např. Suetonius, *Vesp.* 5,6; Cassius Dio 66,1,4; často také Aelius Herodianus.

25 Tak např. Klement Alexandrijský, *Strom.* 1,21,47; Origenes, *C. Cels.* 1,16; Eusebius, *Hist. eccl.* 1,5,3.

Po návratu z této mise našel Josephus ve svém rodném městě nezvyklý rozvrat. Neronův pověřenec Gessius Florus, který dorazil krátce po jeho odjezdu (v roce 64 n. l.), přijímal tvrdá opatření proti jeruzalémskému obyvatelstvu. Mladý císař, který se ocitl ve finanční tísní, nařídil svým úředníkům, aby maximalizovali příjmy z provincií, i kdyby to mělo znamenat plenění chrámů, které měly být pod ochranou.²⁶ Jeruzalémský chrám, do kterého Judejci²⁷ žijící po celé římské a parthské říši posílali každoroční příspěvky, byl také světově proslulou pokladnicí,²⁸ kterou měl Florus na příkaz Nerona vykrást (*Bel.* 2,293). K provedení těchto rozkazů využil pomocné vojsko sídlící v Kaisareii Přímořské, které mělo v jeruzalémské pevnosti Antonia stálou posádku. Tito vojáci byli rekruti z regionálních nepřátel Judejců, především ze Samaří. Byli rádi, že mají povolení bít jeruzalémské obyvatele, kteří by projevíli sebemenší náznak odporu. Své rozkazy údajně překračovali tím, že rabovali domy bohatých Judejců.²⁹

Obyvatelé Jeruzaléma na toto ponižující jednání reagovali různými způsoby. Někteří, zejména mladší muži, se chopili zbraně k sebeobraně. Jiní, včetně mnoha příslušníků elity, kteří úzce spolupracovali s vyššími římskými úředníky, doufali, že problémy pominou. Nero přitom mohl být u moci ještě dlouho, protože mu bylo teprve něco přes dvacet let. Jeho první desetiletí vlády však bylo klidné, a proto se zdálo možné, že by se po krizi mohl klid navrátit. Také jeho nepřijemný pověřenec Florus mohl brzy odejít, protože tito muži obvykle zůstávali ve funkci jen po dobu několika let. Jeruzalémští starší se tak domnívali, že bude moudřejší projevit zdrženlivost než vypro-

²⁶ Viz Tacitus, *Ann.* 15,45,1–2.

²⁷ *Ioudaios* (Ἰουδαῖος) a příbuzná slova se obvykle překládají jako Žid/Židé. Já dávám přednost *transliteraci* ve smyslu Judejec, protože to stejným způsobem děláme v případě ostatních starověkých jmen. Řecké *Ioudaios* mělo stejný vztah k *Ioudaia*, jako *Rōmaios* k *Rōma*, *Aigyptios* k *Aigyptos*, *Syros* k *Syria*, nebo *Idoumaios* k *Idoumaia*. Protože starověcí spisovatelé (např. Diodorus, Strabón, Josephus, Plinius starší, Tacitus, Cassius Dio) předpokládali, že kultura *etnika* (ἔθνος) je úzce spjata s místem a okolnostmi jeho původu bez ohledu na to, kde jeho obyvatelé žijí, a protože tito spisovatelé často hovoří o *Ioudaioi* ve spojení s *Ioudaia*, případně v kontextu, kde se vyskytují také jiné *ethnē*, zdá se mi, že „Judejec“ se nejvíce blíží tomu, co asi slyšeli ve starověku ve slově *Ioudaios*. Jiní badatelé, kteří používají jiná kritéria nebo je jinak vyhodnocují, se však nutně nepletou, když dávají přednost označení Žid. Viz podrobněji v Steve Mason, *Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History*, *JSJ* 38,4 (2007), 457–512.

²⁸ Viz Tacitus, *Hist.* 5,2, 5, 12

²⁹ Tak tvrdí Josephus v *Bel.* 2,224, 229, 268–70, 305 a *Ant.* 18,62.

vokovat masivní odvetu římských legií.³⁰ Legie byly kladivem Říma a nebylo moudré usilovat o to stát se jejich hřebíkem.

Josephus tvrdí, že většina jeruzalémských vůdců, včetně členů velekněžských rodů a významných farizeů, se snažila ujistit obyvatelstvo, že sdílí jeho rozhořčení a snaží se ukončit provokace. Současně usilovali, aby Řím neměl dojem, že v jejich městě dochází k nepokojům. Pravnoučata krále Heroda Velikého, Agrippa II. a Berenika, kteří měli v Jeruzalémě palác, se snažila využít svého vlivu u místodržitele Sýrie a velitele jejich čtyř legií Cestia Galla, aby agresivního Flora zkontroloval.³¹ Avšak neuspěla, protože sedmdesátiletý Cestius, ačkoli byl významným senátorem, byl u císaře také v nejistém postavení, neboť Nero právě popravoval senátory na základě obvinění ze spiknutí (65–66 n. l.).

V létě roku 66 vzrostlo napětí natolik, že militantní frakce Agrippu a Bereniku vyhnaly. Zoufalý Agrippa se pak vydal za Cestiem, který měl vždy výborné vztahy s jeruzalémskými vůdci (*Bel.* 2,406–407). Znepokojen o osud vedoucích představitelů města i armádní posádky v pevnosti Antonia vyslal Agrippa 2000 judských jezdců do Jeruzaléma. To už však byli ozbrojení rebelové dostatečně silní, aby nově příchozí judské jezdce nepustili dále a současně zmasakrovali místní posádku (*Bel.* 2,421–56).

Protože Cestius už neměl mnoho možností, neochotně vedl legionářskou výpravu s úmyslem vstoupit do města a urovnat nepokoje, přičemž Agrippu vzal s sebou jako prostředníka (2,499–526). Ke hradbám města dorazili v říjnu, ozbrojené skupiny však mezitím zesílily natolik, že se jim podařilo brány města zcela uzavřít. Protože bylo příliš pozdě na plánování vojenské operace, Cestiovi nezbývalo než obrátit svou legii na třítydenní cestu domů a naplánovat útok na jaro. Jeruzalémští bojovníci, nadšení z toho, že římské vojsko odchází s prázdnými rukama, se pokusili o získání převahy. V průsmyku vedoucím z pahorkatiny na rovinu, kde muselo vojsko sestoupit v jednom šiku po strmých schodech, zahájili překvapivý útok. Připravili o život mnoho vojáků a zničili již tak pošramocenou prestiž dvanácté legie. Nyní bylo jisté, že se Cestius příštího jara vrátí s větší armádou (2,539–55).

Toto je kontext rozhodujících měsíců Josephovy kariéry. Jako významný jeruzalémský aristokrat věrohodně tvrdí, že sdílel strategii vůdců města zto-

³⁰ *Bel.* 2,234–37, 318–24, 408–18, 648–51.

³¹ *Bel.* 2,309–14, 335–44.

tožnit se se stížnostmi lidu a zároveň doufat v mírové řešení (*Vita* 22–23).³² Jeho působení v této době je věnována část jeho *Války* (v knihách 2 a 3) a jeho autobiografie, ačkoli vyprávějí pozoruhodně odlišné příběhy. *Válka* ho líčí jako „generála“ pověřeného shromáždit vojsko a opevnit sever v očekávání římského útoku (*Bel.* 2,568–76). Autobiografie jej naopak líčí jako jednoho z tříčlenné kněžské komise, která byla vyslána, aby zajistila *klid* v Galileji, *odzbrojila* nepovolané bojovníky a zabránila tak zhoršení situace (*Vita* 28–29). On a jeho kolegové měli pouze pozorovat, podávat zprávy a čekat, co Římané udělají. Ačkoli se oba příběhy v mnohém zásadně rozcházejí, je možné, že Josephus měl ve skutečnosti dvojí úlohu: připravit obranu a zároveň hledat možnosti, jak se s Agripou II. a Cestiem dohodnout, než legie rozzuřeně vyrazí na jih.

Josephus získal na základě svého líčení pověst zbabělce a přeběhlíka, ale tento obraz je těžko udržitelný. Rozhodující okamžik jeho kariéry nastal v malém galilejském městečku Jotapata (dnešní Jodfat). Když tam na jaře roku 67 dorazily římské jednotky, překvapivě je nevedl Cestius. Jeho odpovědnost za ztráty z předchozího podzimu vedla Nerona k tomu, aby zvolil těžší kalibr. Ten přišel v osobě zkušeného šestapadesátiletého Vespasiána, který se předtím vyznamenal jako císařský legát druhé legie (Augusta) úspěšným tažením do Británie. Nyní vedl téměř šedesátitisícové síly třech legií a byl pověřen udělat vše, co bude třeba, aby si podrobil Judejce a Jeruzalém a obnovil prestiž Říma.

Ještě než Vespasián dorazil do Galileje, vydali se představitelé galilejského hlavního judského města Seforis, aby ho ujistili o svých mírových úmyslech. Dokonce požádali o legionářskou posádku do svého města, které vyhověl. Římské jezdecké oddíly rychle ovládly kopce a údolí dolní Galileje, což postavilo Josepha do ošemetné situace. Prozatím uprchl do Agrippovy Tiberiady na břehu Galilejského jezera, které jako majetek spojeneckého krále Říma nebylo na seznamu Vespasiánových válečných cílů (*Bel.* 3,29–34, 110–31). Josephus odtud napsal do Jeruzaléma o další instrukce (3,135–40).

Žádné instrukce však nepřišly. Když se dozvěděl, že Jotapata, malé městečko s asi 2000 obyvateli, muži, ženami a dětmi, kde měl přátele, je v hledáčku Římanů, opustil bezpečí Tiberiady a vydal se tam. Brzy po příjezdu si uvědomil, že se Římané chystají město zničit bez ohledu na jeho přítomnost. Josephus v této situaci přiznává, že se pokusil utéct, protože nechtěl zemřít

³² O složitosti Josephovy společenské situace viz T. Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, London: Duckworth, ²2002.

zbytečně (*Bel.* 3,193–206). Vyděšení obyvatelé mu to však nechtěli dovolit, protože v přítomnosti příslušníka jeruzalémské elity viděli svou nejlepší naději na záchranu. Nyní ale měl před sebou nesplnitelný úkol ubránit město před Vespasiánovým vojskem. Třetí kniha *Války* popisuje různé Josephovy důmyslné obranné strategie, ale o výsledku bitvy nebylo pochyb. Jeho kapitulace poté, co byla Jotapata dobyta, se stala nejkontroverznější událostí jeho života a zdrojem jeho obrazu přeběhlíka.

Tento tradiční obraz se však zdá být nespravedlivý. Zaprvé, Josephus je jediným judským velitelem, o němž víme, že se záměrně vydal z pozice bezpečí do nebezpečné situace. Všichni ostatní šli buď ke (zdánlivě) bezpečným hradbám Jeruzaléma, nebo do odlehlých pouštních pevností (Masada nebo Machaerus), aby válku přečkali. Za druhé, je to sám Josephus, kdo zmiňuje svou údajnou vinu za to, že nezemřel (3,355–91, 400). Slavní velitelé rebelů z Jeruzaléma, Jan z Gischaly a Šimon bar Giora, které nikdo neobviňuje ze zbabělosti, uprchli po invazi Římanů do Jeruzaléma, a později, když Římané téměř zničili judskou metropoli a zabili tisíce lidí, se sami vzdali. A to až poté, co se jim nepodařilo vyjednat bezpečný průchod pryč z města pro sebe a své rodiny (6,433–34). Pokud by se Josephus v Jotapatě nesmyslně zabil, neměli bychom jeho dějiny, které v žádném případě nejsou dílem zrádce.

Jakmile se Josephus dostal do římských rukou, unikl lynčování nebo posláni k Neronovi v řetězech jen díky tomu, že požádal o schůzku s Vespasiánem. Snažil se zachránit si kůži tvrzením, že má cenné zpravodajské informace. Josephovou strategií však bylo odvážné prohlášení, že Vespasián je *skutečným* císařem, nikoli mladý „umělec“ Nero (Josephus napsal, že mu to řekl Bůh). Pokud by římstí vojáci provolali svého velitele za císaře, porušovali by tím přísahu věrnosti vládnoucímu císaři, čímž by se dopouštěli zrady a fakticky by se zavazovali k občanské válce ve prospěch svého kandidáta. K té mělo dojít až o dva roky později, v červenci 69, kdy Vespasiána jeho vojáci prohlásí za císaře za vlády Vitellia (4,601–604). To bylo v červenci 67 ještě za horizontem. Vespasián však musel vidět nějaký užitek v Josephově zoufalé snaze o přežití. Nechal ho na živu a využíval jeho místních znalostí a znalostí řečtiny. Když se později Vespasián skutečně ucházel o císařský trůn, Josephovo tvrzení z léta 67 se připojilo na seznam božských znamení přízně legitimující Vespasiánův nárok.³³

33 Viz Suetonius, *Vesp.* 5,6; Cassius Dio 66,1,4.

Když se Vespasián vydal do Říma potvrdit svůj nárok na trůn, přenechal obléhání Jeruzaléma svému třicetiletému synu Titovi. Musel si být úspěchem svého syna jistý. Přestože si vzal nejlepší vojáky z každé legie, zabezpečil Titovi dostatečnou podporu od zkušených legionářských velitelů a zkušeného velícího důstojníka, Judejce Tiberia Julia Alexandra. V Titově táboře byl přítomný také Josephus, který se tak stal očítým svědkem, jak jeho rodné město a chrám lehly popelem v roce 70 n. l. Následujícího roku pak doprovázel Tita do Říma, kde posléze žil v relativně privilegovaných poměrech. Později tvrdil, že čelil předvídatelným obviněním ze strany Judejců, kteří zpochybňovali jeho motivy. O podrobnostech těchto obvinění víme jen málo. Víme však, že následující tři desetiletí využil k vytrvalé práci ve prospěch Judejců po celé říši, když vysvětloval a obhajoval jejich národní charakter, zákony, hodnoty a tradice před řecky mluvícím publikem v hlavním městě světa.

Josephovy spisy

Většina starověkých textů se nedochovala. Víme o stovkách ztracených děl pouze proto, že se o nich zmiňují ty, které se dochovaly. Dokonce i slavné dějiny, jako jsou ty Polybiovy, Liviovy nebo Tacitovy, se dochovaly pouze fragmentárně s velkými mezerami. Je proto zcela na místě považovat za mimořádnou věc, že se k nám dostala čtyři kompletní Josephova díla ve třiceti svazcích v neporušeném stavu. Je pravděpodobné, že jich napsal více, ale tyto jsou stejně neocenitelné.

Judská („židovská“) válka

Jako první vydal Josephus v sedmi svazcích *Judskou válku*.³⁴ Jedná se o monografii zkoumající pozadí, průběh a bezprostřední důsledky konfliktu mezi Judskem a Římem. Poslední událost, o níž se zmiňuje, se odehrála v roce 75 n. l. (*Bel.* 7,158) a na jiném místě Josephus tvrdí, že jednu z prvních kopií věnoval Vespasiánovi (*Vita* 359–67; *C. Ap.* 1.50–52). Vzhledem k tomu, že tento císař zemřel v polovině roku 79, musel Josephus dokončit *Válku* mezi koncem roku 75 a začátkem roku 79. Ačkoli se někteří badatelé domnívali, že odhalili náznaky pozdějšího data sepsání nebo druhotné redakce (což nelze vyloučit), datování do konce sedmdesátých let je nejpravděpodobnější.

³⁴ Pro podrobnější uvedení viz Steve Mason, *A History of Jewish War: AD 66–74*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 60–137.

Podobně jako diváci řeckých eposů a tragédií, nebo posluchači evangelií, i Josephovi adresáti již věděli, jak tento příběh skončí. Jak dokládá dodnes dochovaný Titův vítězný oblouk v Římě a hojné emise flaviovských mincí, tehdejší režim se zničením Jeruzaléma chlubil donekonečna. Byl to pro něj základ nároku na legitimitu vlády Flaviovců po ničivých občanských válkách po Neronově smrti.³⁵ Josephovo publikum tedy nečetlo jeho vyprávění proto, aby se dozvědělo, jak věci skončily, ale pro jeho pohled na to, jak se to stalo. Josephova verze podkopávala nejen příběhy vyprávěné konkurenčními historiky, ale také příběh šířený samotným režimem.

Čtenáři jeho sedmisvazkového díla plného cizokrajných scén a Eleazarů, Šimonů nebo Ježíšů si nemohli pamatovat podrobnosti. Většina z nich je slyšela z přednesu a nestudovala je vizuálně tak, jak to děláme my. V době neexistence moderního tisku nebo digitálního přenosu se nová autorská díla zpravidla dostávala ke svým čtenářům tak, že autoři předčítali části svých děl zájemcům a sdíleli předběžné verze s několika přáteli.³⁶

Josephus odráží tuto literární kulturu, když poznamenává, že ví, co ostatní rádoby historikové říkají, přičemž použití přítomného času v řečtině tohoto tvrzení naznačuje, že je sám slyšel (*Bel.* 1,1–8). Nebo když se zmiňuje o tom, že jeho vlastní předběžné verze *již* vyvolaly kritiku od puntičkářů, kteří kritizují jeho literární styl (1,13–16); a že se chystá *promluvit k* posluchačům, kteří znají jeho životní příběh (1,22).

Když tedy přemýšlíme o Josephových cílech, měli bychom se spíše zaměřit na opakující se témata *Války* než na údaje, jako jsou jména osob a míst, historická data a události. Jiní badatelé by hlavní témata *Války* nejspíše charakterizovali jinak. Já jich navrhuji sedm:

-
- 35 Fergus Millar, Last Year in Jerusalem: Monuments of the Jewish War in Rome, in: Jonathan Edmondson – Steve Mason – James Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford: Oxford University Press, 2005, 101–28; Barbara Eberhardt, Wer dient Wem? Die Darstellung des flavischen Triumphzuges auf dem Titusbogen und bei Josephus (B.J. 7.123–162), in: Joseph Sievers – Gaia Lembi (eds.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Leiden: Brill, 2005, 257–78; Steve Mason, Josephus' Portrait of the Flavian Triumph in Historical and Literary Context, in: Fabian Goldbeck – Johannes Wienand (eds.), *Der römische Triumph in Prinzipat und Spätantike*, Berlin: de Gruyter, 125–76.
- 36 Srov. Plinius, *Ep.* 7,17; Tacitus, *Dial.* Viz Raymond J. Starr, The Circulation of Texts in the Ancient World, *Mnemosyne* 4 (1987), 213–23; Steve Mason, Of Audience and Meaning: Reading Josephus's *Bellum Iudaicum* in the Context of a Flavian Audience, in: Joseph Sievers – Gaia Lembi (eds.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Leiden: Brill, 2005, 70–100.

1. *Judský charakter.* Problém, s nímž se Josephus nejsilněji vyrovnává, je způsob, jakým ostatní spisovatelé lichotí Vespasiánovi a Titovi za jejich úspěchy v Judeji a zároveň ponižují judského „nepřítele“ (1,1–8). Přitom tito pisálci u toho nebyli a jejich horlivost vyvyšovat vládce je vede k přehnaným záchvatům chvály a očeňování. Josephus v úvodní větě prohlašuje, že on, který skutečně bojoval s Vespasiánem a znal obě strany konfliktu, je jediným mužem v Římě, který může poskytnout vyvážený a pravdivý obraz. A tato vyváženost znamená vyzdvižení judské strany a nenápadné polevení z flaviovské chlubitivé mašinérie.

Částečně toho dosahuje tím, že ukazuje, že Judejci projevují mužnou ctnost, odvahu a nebojácné pohrdání smrtí, kterému se profesionální vojáci Říma nemohli rovnat. Disciplína mohutných římských legií v uniformách a s nablýskanými zbraněmi samozřejmě nahání strach. Když mohou uplatnit své strategické manévry proti jinému vojsku, jsou neporazitelné (3,70–109). Ale Judsko žádnou takovou armádu nemělo, navzdory obrazům z triumfálního průvodu, které ukazovaly taková vojska na úprku (7,143–45). Jednotliví judští muži však přesto vykazují větší houževnatost a odvahu, a proto děsí všechny legionáře, které potkají mimo jejich válečné formace.³⁷

2. *Tragické zvraty osudu.* Pokud byla Judea a její obyvatelé tak ctnostní, jak je možné, že se ocitli ve válce s Římem? Proti široce rozšířenému líčení judského lidu jako vzpurných provinciálů Josephus ukazuje, že Jeruzalém pod vládou Říma jedinečně vzkvétal, dokud jej nedávno nesvrhla náhlá bouře osudových zvratů. Starověké publikum bylo obeznámeno se zlomyslnostmi a zvraty štěstěny (τύχη nebo *fortuna*). Polybius učinil ze zvratů štěstěny základ svého líčení vzestupu Říma. Josephus využívá tohoto tématu, aby prozkoumal prudké zvraty nedávné minulosti Judska i své vlastní.³⁸ Pro nastolení tragického *étosu* od samého počátku (1,9–12) přitom čerpá neomylně ze slovní zásoby řecké tragédie. Neustále se zde objevují nařikající ženy a děti, čímž se prosazuje do popředí téma nářku, které rovněž spojuje řecko-římskou tragédii s biblickou tradicí Jeremiáše.³⁹

3. *Chrám, jeho znesvěcení a očistění.* Zvraty štěstěny neznamenají, že by judský Bůh nedokázal ochránit svůj lid nebo svatyni, jak by mohli nezasevě-

37 Viz *Bel.* 4,89–90; 5,315–16; 6,11–18, 42–44, 561–62.

38 Např. *Bel.* 1,5, 11, 23; 2,373, 387; 3,71, 100, 354, 359, 394–96; 4,40–42; 5,367; 6,57, 413; 7,203.

39 Např. *Bel.* 1,97; 2,192, 198, 307, 322, 395, 400, 475; 3,113, 261; 4,71, 79, 177–78, 394; 6,351, 283; 7,228, 321, 362, 380, 385.

cení vyvozovat ze zničení chrámu. Josephus trvá na tom, že judský Bůh má vše pod kontrolou a *použil* Římany (stejně jako předtím použil Babylóňany v případě prvního chrámu), aby svůj svatostánek očistil ohněm, protože posvátnou dlažbu znesvětili judští bojovníci krví svých krajanů v občanských sporech vedených Šimonem a Janem.⁴⁰ Zvláště pikantní je Josephovo prolínání svátku Pesach, kdy se přinášely hojné zvířecí oběti v rámci oslavy judské svobody, s *lidskými oběťmi*, které způsobili rebelové svými mylnými sliby o svobodě.⁴¹ Vrcholným aktem znesvěcení Jeruzaléma je hrůzný příběh kanibalismu, který provedla hladovějící zámožná žena a oběť bojovníků jménem Marie (6,193–216). Tato událost, vyprávěná sugestivním jazykem tragédie, nakonec přiměje Tita rozhodnout se pohřbít město tak, aby na něj ani slunce nemohlo pohlédnout.⁴²

4. *Občanská válka v Římě a Jeruzalémě*. První slovo Josephova vyprávění o válce je *στάσις* neboli občanská neposlušnost (1,31), čímž navázal na ústřední téma naznačené již v prologu (1,10). Vyhlídka *stasis* pronásledovala státníky od Thukydidy a Platóna až po Josephovy (téměř) současníky Plútarcha a Dia Chrysostoma. Město (*polis*) neboli politická obec mohla fungovat pouze za předpokladu jednoty cílů (*homonoia*). Josephus se neustále vrací k nešvaru občanských sporů – nejen v Jeruzalémě, kde se v reakci na Neronovy provokace rozbujely politické frakce – ale také ve stejné době i v Římě. Neronova poslední léta vyvolala v Římě nepokoje, které Josephovo publikum dobře znalo a které také vyústily v krvavou občanskou válku, v níž se během jednoho roku vystřídali hned čtyři císaři: Galba, Otho, Vitellius a nakonec Vespasián. Paralelu mezi Jeruzalémem a Římem Josephus nastiňuje už v úvodní větě prologu (1,4) a poté se k ní vrací v celé první knize, když se král Herodes vypořádává s řadou soupeřících římských velitelů a politiků, a ve druhé knize při smrti Gaia Caliguly a občanských neshodách provázejících nástup Claudia. Toto téma dosahuje vrcholu ve 4. knize, kde Josephus záměrně střídá líčení římské a judské občanské války a srovnává judské „tyrany“ Jana a Šimona s římským Viteliem.⁴³

40 Např. *Bel.* 1,10; 4,150, 159, 163; 5,17–19; 6,95, 99, 110, 127.

41 Např. *Bel.* 2,10–13, 30, 197, 209, 264; 4,402; 6,428.

42 Honora H. Chapman, A Myth for the World: Early Christian Reception of Infanticide and Cannibalism in Josephus, *Bellum Judaicum* 6.199–219, in: *Society of Biblical Literature 2000 Seminar Papers*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, 359–78.

43 Viz *Bel.* 4,440, 545, 577, 585; 7.157.

5. *Úskalí řízení polis*. Josephus píše jako státník, který se snaží oslovit publikum se společnými hodnotami a uvažuje o úskalích, s nimiž se potýkají všichni vůdci, když řídí obavy a touhy svého lidu.⁴⁴ Právě takovými obavami se zabývaly projevy Dia Chrysostoma nebo Plútarchovy *Rady státníkoví*. Josephus ukazuje, že Judejci nejsou podivný nebo násilnický národ. Jejich moudří vůdci se potýkali, stejně jako všichni ostatní státníci, s problémem, jak se ztotožnit se svým lidem a udržet jej v bezpečí a zároveň ho zbavit planých slibů charismatických vůdců.⁴⁵

6. *Nenápadné podkopávání flaviovské propagandy*. V závěrečné knize (*Bel.* 7,116–58) Josephus podrobně popisuje flaviovský triumf v Judsku, konkrétně přehlídku, která se koná jednou za generaci a je vyhrazena dobytým novým územím pro Řím. Témata triumfu však byla právě ta, která rozporuje Josephova *Válka*: pokoření Judejců, útěk nepřátelského vojska z bojiště, snadné ovládnutí měst legiemi a chrámy (v množném čísle), které skončily v plamenech. Všudypřítomné mince zdůrazňovaly flaviovské poselství, stejně jako nápis opsaný z dnes ztraceného oblouku v Cirkusu Maximu, který hlásal, že Titus si *jako první* podrobil divoký judský lid. Stejně poselství posílali i flaviovští básníci a na svém novém amfiteátru (Kolozeu) nechal režim vztýčit nápisy, které tvrdily, že jeho stavbu financoval ze svých nedávných válečných úspěchů.⁴⁶

Joseph to všechno zametá pod koberec, když připomíná svým posluchačům, že Řím ve skutečnosti anektoval Judsko již o 130 let dříve za Pompeia Velikého, který již také slavil triumf tohoto *prvního* dobytí, že král Herodes a jeho potomci byli blízkými přáteli římských císařů a že Judsko jako spojenec Říma skvěle prosperovalo. Tím ukazuje na nesmyslnost flaviovského vychloubání, aniž by musel jejich propagandu výslovně vyvracet (tak 1. kniha). Josephus dokonce podkopává i rozšířenou legendu o počátku flaviovské vlády, která Vespasiánovu vládu datuje k 1. červenci 69, tedy šest měsíců před skutečným sesazením Vitellia (20. prosince 69). Ta totiž tvrdila, že prefekt Egypta (Tiberius Alexander) složil přísahu věrnosti Vespasiánovi již 1. července.⁴⁷ Josephus toto tvrzení vyvrací tím, že trvá na tom, že to byli Vespasiánovi *vlastní vojáci* v Kaisareii, kteří ho poprvé prohlásili za císaře, a podporu egyptského prefekta si zajistil pouze dodatečně naléhavou výzvou

44 Např. *Bel.* 2,264; srov. 4,159, 175–78, 185, 258, 347, 389, 510; 5,28; 7,255.

45 Např. *Bel.* 2,648–51; 3,136–40; 4,248–50, 319–21; 6,285–87.

46 Viz Millar, *Last Year in Jerusalem*.

47 Tacitus, *Hist.* 2,79.

s jistou dávkou nátlaku (4,601–618). To samozřejmě není tak velkolepá verze událostí, jako o sobě šířili Flaviovcí.

7. *Josephus jako ztělesnění judského charakteru.* Toto téma je bytostně spjato s osobou autora. Od úvodních slov se Josephus bez ostychu staví do popředí jako hrdý Judejec s jedinečným chápáním událostí v jeho zemi (1,1–12). U antické historiografie se více než u její moderní obdoby předpokládalo, že je jakýmsi rozvinutím charakteru svého autora, což mělo zdůvodnit, proč je autor spolehlivým morálním arbitrem událostí.⁴⁸ Josephův charakter vystupuje do popředí, když poslušně přijímá pověření stát se generálem v Galileji, kde vycvičí údajných 100 000 vojáků (náročný výcvik dokončí ale jenom 60 000) a poté metodicky opevňuje region. Využívá všech myslitelných taktik, aby zadržel Římany u Jotapaty, a po své kapitulaci se nadále těší božské ochraně. Po celou dobu přitom ztělesňuje judské ctnosti, jako je odvaha, pohrdání smrtí a nesobecká oddanost svému lidu.

Pokud jde o *strukturu*, stejně jako jiné starověké texty nenabízí *Válka* jenom jeden typ struktury. Její nejzřetelnější konstrukce je dramatická. Vyprávění přechází od dlouhého období šťastných vztahů mezi Judejci a Římany (1. kniha) k různým konfliktům z 60. let, které přispějí k rozpoutání války (2. kniha), k jejím počátečním fázím (3.–4. kniha) až k vrcholnému obléhání, líčenému s děsivými detaily (5.–6. kniha). Končí popisem následků zničení Jeruzaléma (7. kniha). Jiný typ struktury, paralelní ke každému z evangelíí a také k některým tragédiím, zachycuje vyprávění, které s rostoucím napětím směřuje k ústřednímu bodu a poté vyústí v tragický závěr.⁴⁹

V tomto ohledu je ústředním bodem vražda velekněží Anana II. a Ježíše uprostřed centrálního dílu (*Bel.* 4,314–25). Do té doby tito vážení vůdci nacházejí způsoby, jak udržet výbušné napětí mezi Judejci pod pokličkou. Jsou na pokraji rozdrčení nebezpečných bojovníků, když se zélóti na popud Jana z Gischaly ozvou Idumejcům s žádostí o pomoc. Idumejci, jižní sousedé Judeje, se jeví jako poněkud svébytný národ s válečnickými zvyklostmi. Ti se do konfliktu doposud nezapojili, ale nyní reagují na to, co Josephus prezentuje jako zlomyslné tvrzení, že chrám je v ohrožení. Přispěchají zélótům na pomoc a rychle vyvraždí městskou šlechtu, čímž rozpoutají násilný chaos. Ten pak narůstá v průběhu nelítostně ponurých knih 5 a 6, kdy Titus vede obléhání, až chrám lehne popelem. Jan a Šimon (podporovaní Idumejci) se

48 Např. Marincola, *Authority and Tradition*.

49 Srov. Mk 8, Lk 24 / Sk 1, Jan 11.

chovají jako tyrani posedlí vlastní mocí, a právě to skutečně způsobí zánik judské metropole. Sedmá kniha líčí různé následky, především v Sýrii, Římě a Alexandrii.

Judské („židovské“) starožitnosti

Již v prologu *Války* Josephus přemýšlel, kde začít. Rozhodl se pro povstání Hasmonejců, které zároveň znamenalo počátek dlouhého spojení Judejců s Římem. Tím také okamžitě zpochybňuje flavianská tvrzení. Zde poznamenává, že dřívější období byla dostatečně popsána jinými autory (*Bel.* 1,17–18). Aniž by tomu odporovaly, úvodní věty *Starožitností* vysvětlují, že Josephus uvažoval, že do *Války* zahrne i dávnou judskou minulost, ale rozhodl se jinak, protože by to učinilo dílo nepřehledným. Chtěl zachovat to, co válce předcházelo v jakési symetrii s dopady války (*Ant.* 1,6–7). O patnáct let později však odpovídá na naléhání jistého okruhu lidí v Římě, kteří nepochází z jeho lidu a žádají jej o podání úplné zprávy o právním systému, zvycích a dávné minulosti Judeje (1,8–12).⁵⁰ V jejich čele stojí jakýsi Epafroditos, kterého se však badatelům nepovedlo identifikovat. Co víme je, že mu Josephus věnoval všechna svá zbývajících díla.

Struktura dvacetidílných *Starožitností* se dělí na dvě poloviny, přičemž každá polovina odpovídá dějinám jednoho chrámu. První polovina sleduje biblický příběh od stvoření, Abrahamova putování (1. kniha) a Exodu za Mojžíše. Podává souhrnný popis Mojžíšových zákonů, tzv. „ústavy“ (2.–4. kniha), poté vypráví o Jozuově dobytí Kanaánu, období soudců, monarchii nastolené Saulem, Davidem a Šalomounem a pozastavuje se u popisu prvního chrámu (5.–8. kniha). Pokračuje až do zničení Šalomounova chrámu a končí zmínkou o babylonském exilu (kniha 10.). Druhá polovina popisuje návrat z exilu v době perské nadvlády, výstavbu druhého chrámu (kniha 11.), přes vládu helénis-

50 Čtenáře může zmást, že v tomto článku chybí slovo „judaismus“. Dnešní judaismus je jedním z velkých světových náboženství se starými dějinami, ale v prvním století našeho letopočtu nikdo o takových *-ismech* nevěděl. Řecká podstatná jména končící na *-ismos* označovala pohyby nebo činnosti sloves končící na *-izō*: *ostrakismos*, *seismos* a *mēdismos* byly všechno činnosti. Teprve s pozdějším nástupem křesťanství a postupnou dominancí jeho nového slovníku se *Ioudaismos* stal zažitým termínem, který jako pejorativní protějšek ke *Christianismos* (Χριστιανισμός) zredukoval celou identitu (kulturu, náboženství, zvyky, charakteristiky) *Ioudaioi* na „mrtvý“ právní systém, označený jako *Ioudaismos*. Vzhledem k tomu, že termín *Ioudaismos* nebyl součástí diskurzu prvního století (téměř všechny případy užití tohoto slova pochází z křesťanských spisů), považují ho za stejně rušivý, jako by byl „romismus“, „egyptismus“ nebo „syrismus“. Viz k tomu Mason, *Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism*.

tických panovníků v Judeji, nástup Hasmonejců a jejich úpadek (kniha 13.) až po vládu krále Heroda. Té je věnován značný prostor (knihy 14.–17.), částečně kvůli jeho významným činům a částečně proto, že slouží tématu díla (níže). Knihy 18.–20. jsou věnovány Judeji prvního století a soudobým událostem v Římě a Parthské říši. Kniha 19. se zaměřuje na smrt Gaia Caliguly, jež je líčena jako Boží trest za jeho pokus znesvětit Jeruzalémský chrám, a poté popisuje nástup císaře Claudia. Krátká 20. kniha stručně shrnuje materiál obsažený ve 2. knize *Války*. Obsahuje pozoruhodnou zprávu o osvojení si judské „ústavy“ královskou rodinou z Adiabene (*Ant.* 20,17–96). *Starožitnosti* uzavírá přehled všech panovníků a velekněží od jejich počátků až po jejich konec v důsledku nedávné války.

Tento přehled díla mimochodem ukazuje, jak se Josephovy autorské zájmy mohou lišit od zájmů moderních badatelů. Zatímco dvoudílná struktura je patrná na první pohled, my badatelé v důsledku své fascinace prameny považujeme *Starožitnosti* 1–11 za samostatný celek.⁵¹ Josephus zde totiž parafrázuje Bibli. Jeho posluchači si ale nemohli takového rozdělení podle pramenů všimnout, vnímali pouze dělení na dvě části.

Starožitnosti nesledují jednu zápletku jako *Válka*. Jejich dvě části tvoří spíše dvě vzájemně se doplňující dramata. Stejně jako ve *Válce* tak vzniká dostředivý pohyb, nejprve směrem k centru a pak od něj v desáté a jedenácté knize. Tento koncentrický pohyb je na každém kroku posílen paralelami. Například Abraham, který jako prvotní východní „konvertita“ z 1. knihy, slouží jako paralela k adiabenským králům z 20. knihy. Stejně tak Noemova archa se objevuje pouze v úvodním svazku a poté znovu, když je připomenuta v adiabenském příběhu. Střední části každé poloviny dominuje mocný král, který spojuje hrdinské vlastnosti se závažným porušováním Božího zákona: Saul a Herodes. Mojžíšova ústava, vyzývající k aristokratické kněžské vládě, je rozpracována v úvodu (knihy 3 až 5) a ke konci se Josephus k této problematice vrací a prosazuje aristokracii nejen proti herodovským autokratům, ale i těm v Římě (knihy 17 až 19).

Důležitá témata *Starožitností* rozvíjejí témata *Války*, ale na mnohem větším plátně. Tato složitá historie se rozbíhá do mnoha dalších odboček, ale nejméně čtyři společné nitky jí dávají soudržnost, a to od Stvoření světa až do předvečera judské války:

51 Viz např. klasickou práci Louis H. Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley: University of California Press, 1998.

1. *Role autora jako vzoru.* V prologu *Starožitností* je Josephus srovnáván s veleknězem Eleazarem z 2. století př. n. l., který se podobně velkoryse děлил o dobrodiní Judejců s cizinci, když schválil překlad Mojžíšových zákonů do řečtiny v podobě Septuaginty (1,9–14). Josephus jde ještě dál, když sám nejen překládá celé judské Písmo do řečtiny, ale také je současně i vykládá. Posléze si na konci díla gratuluje, že dokázal to, co by nikdo jiný nedokázal (20,262–68). Tvrdí, že má jedinečný vhled do zákonů a zvyků svého lidu. Jeho projekt si od něj vyžádal také seriózní znalost řecké literatury, přestože řeckou rétoriku považuje za frivolní. S posměchem totiž tvrdí, že i otrok by dokázal vyprodukovat líbivé řeči, které Řekové milují. Judejci jsou naproti tomu vážní lidé (podobně jako Římané), kterým záleží na zákonech a ctnostech, nikoli na vnějším dojmu. Ve stejném duchu Josephus kárá epikurejce – a tím i saduceje – za to, že odmítají představu, že Bůh dohlíží na lidské záležitosti (*Ant.* 10,276–81). To nás přivádí k druhému všeprostopupujícímu tematickému okruhu.

2. *Filozofický význam Mojžíšových zákonů a judského způsobu života.* Musíme si připomenout, že antická filozofie nebyla abstraktní disciplínou, kterou dnes známe z univerzit. Starověká filozofie zahrnovala vše, co mělo co do činění s intelektuální zvědavostí i disciplinovaným morálním životem: zájem o své místo ve světě, porozumění přírodě, nebo zkoumání svého jednání vůči druhým. Mnohé z toho, co nacházíme v dnešní populární psychologii a knihách pro seberozvoj (dieta, cvičení, přátelství, vyrovnávání se se ztrátou), spolu s naší teologií (podstata božství, duše, posmrtný život) a vědou, bylo doménou filozofie. Žít filozofickým životem znamenalo vyhnout se impulzivním reakcím na okolnosti, lpění na momentálním potěšení, bohatství nebo obvyklých hodnotách světa. Filozofové se povyšovali nad špinavou politiku a obchod, byli ochotni říkat pravdu mocným. Zkouškou filozofa pak byla schopnost vyrovnaně čelit utrpení nebo smrti. Aristoteles vytyčil cíl filozofie jako *eudaimonii*, tedy blahobyt, štěstí a svobodu od vnitřního rozrušení. Josephus ve *Starožitnostech* učinil hlavním „poučením“ svých dějin, že pouze život v souladu s Mojžíšovými zákony může přinést skutečnou *eudaimonii* (1,14, 20). Dokonce toto slovo vkládá na čtyřiceti sedmi místech do parafráze biblických příběhů.

Nejvýraznějším prostředkem, kterým Josephus vyjadřuje své názory, jsou nekrology. *Starožitnosti* píše jako sériovou biografii, v níž postupně představuje velké osudy, nikoliv historické epochy. To vybízí k moralizujícímu hodnocení každého života na jeho konci. Vypravěč tak může hodnotit poměr

ctností a neřestí a zdůraznit boží odměnu či trest.⁵² Překvapující je zde Josephova snaha o vyváženost a spravedlnost. Ačkoli se každý život přiklání na tu či onu stranu, nezařazuje jednotlivé postavy jednoduše do jedné kolonky, ale dává si záležet na tom, aby u nich zmínil jak chvályhodné vlastností, tak jejich chyby.⁵³ Dokonce i u nenáviděného císaře Caliguly zmiňuje alespoň tolik, že byl podle něj dobrý řečník (19,208–209).

Zatímco ve *Válce* se Josephus vyjadřuje jako státník a generál a ukazuje, jak rozumí boji a lidským slabostem v bitvě, *Starožitnosti* si tento základ zachovávají, ale přidávají do Josephova repertoáru filozofické a právní aspekty. Rozvíjí zájem o geografii, etnografii, astronomii, matematiku, rostlinstvo a živočišstvo, historiografii a jazyk. Dílo doplňuje komentáři k velkým otázkám osudu a svobodné vůle, duše a posmrtného života.⁵⁴ Ujišťuje své čtenáře, že judské právo o těchto otázkách „filozofuje“ (16,398) – ačkoli Bible samotná takový jazyk nepoužívá. Josephus přesto tvrdí, že je vyškolen ve filozofii judských starověkých knih (*C. Ap.* 1.54), a popisuje Mojžíšův právní systém jako odrážející samotnou podstatu vesmíru, což byl platónský ideál, který nedlouho před ním Cicero obhajoval ve svém díle *O zákonech*. Tím vším dělá ze *Starožitností* vysoce filozofický text (*Ant.* 1,25).

Pro usnadnění tohoto projektu přejímá Josephus jako vzorec pro charakteristiku ctnostného života dvojici ctností, které se občas objevují u starších filozofů a řečníků: zbožnost (*eusebeia*) vůči Bohu a spravedlnost (*dikaiosynē*) vůči bližním.⁵⁵ Jako shrnutí lidských povinností tato dvojice připomíná proka Micheáše (Mich 6,8), ale ve spojení s řecko-římskými hodnotami.

Stejně prolnutí umožňuje Josephovi tematizovat i *Prozřetelnost*. Boží péče či zaopatření světa (*pronoia*) byla výraznou součástí stoického myšlení, ačkoli stoikové chápali boha spíše jako oživující mysl přírody a kosmu a božskou jiskru rozumu.⁵⁶ Josephus místo toho spojuje Prozřetelnost s osobním biblickým Bohem.⁵⁷ Prozřetelnost zajišťuje, že ctnostní jsou odměněni a bezbožní potrestáni. Řecká terminologie ctnosti, neřestí a spravedlivého trestu se tedy vhodně protíná s biblickým „deuteronomistickým“ programem odměny za věrnost smlouvě a trestu za její prostoupení (Dt 28). Ve své snaze o univer-

52 Např. *Ant.* 1,256, 346; 2,198–204; 4,327–31; 5,117–18, 253; 6,292–94; 7,37–38, 390–91.

53 Např. *Ant.* 5,317; 6,344–50; 8,211; 13,318–19; 380–83, 430–32.

54 Např. *Ant.* 1,85; 6,3; 8,146; 12,282, 304; 19,325.

55 Viz *Ant.* 2,196; 6,160, 265; 7,338, 341, 356, 374; 8,121, 208, 280, 300, 314, 394; 9,16, 236, 260; 10,50; 12,43, 56; 14,283, 315; 15,182, 375; 16,42; 18,117.

56 Viz Epiktétos u Arriana, *Diatr.* 1,6, 16; 3,17.

57 *Ant.* 10,277–280; 16,39–404

zalizaci Mojžíšových zákonů se Josephus vyhýbá biblickému jazyku vyvolení a smlouvy.⁵⁸

Filozofická témata přibližuje také tím, že klíčové postavy judské minulosti vykresluje jako filozofy, což v Bibli chybí. Setovi potomci podle něj objevili uspořádání nebeských těles (*Ant.* 1,69), a to dříve, než Abraham z pohybů nebeských těles odvodil monoteismus (1,155–56). Abraham současně navštívil Egypt jako zvědavý filozof (1,161) a nakonec naučil Egyptany proslulé svou učeností prvkům matematiky a vědy (1,167–68). Podobně jako Platón odmítá Josephův Mojžíš nevhodné báchorky o bozích v mýtech jiných národů a místo toho vypracovává filozoficky rozumnou ústavu (1,22–24). Král Šalamoun podle Josephova vyprávění „předčil všechny dávné učence, a dokonce i Egyptany, kteří prý převyšují všechny lidi v rozumu“ (8,42). Jeho znalosti zahrnovaly přírodní vědy, jako i léčitelství a praktiky vyhánění démonů (8,44–49). Dalším filozofem byl Daniel, který se stravoval podobně jako pythagorejci, aby si udržel „čistou a svěží mysl pro vzdělávání,“ a tak si mohl osvojit celou šíři hebrejské i chaldejské učenosti (10,193–194).

A konečně se jeho filozofický zájem projevuje ve způsobu, jakým označuje to, co badatelé obvykle nazývají judskými náboženskými skupinami. Josephus totiž o farizejích, saducejích a esénech mluví jako o „filozofických školách“. Ty se podle něj liší v názorech na velké otázky osudu (nebo Prozřetelnosti) a svobodné vůle, nebo duše a posmrtného života (13,371–73; 18,12–20). Esejce přirovnává k pythagorejcům (15,371), farizeje ke stoikům (*Vita* 12) a saduceje, kteří odmítají nesmrtelnost duše i nadpřirozené božské zásahy (*Ant.* 18,16), implicitně srovnává s epikurejci.

3. *Mojžíšova ústava jako vzor pro všechny.* Primárním zájmem antických filozofů bylo objevit nejlepší formu vlády, což je dalším z klíčových témat *Starožitností*. Platón a Aristoteles věnovali tomuto tématu knihy, stejně jako Cicero. Josephus se ve svém posledním spise *Proti Apionovi* zmiňuje, že *Starožitnosti* napsal právě proto, aby podal „přesný popis našich zákonů a ústav“ (*C. Ap.* 2,287). To odpovídá samotnému textu, který se prezentuje tak, že obsahuje dávnou judskou nauku a politickou ústavu (*Ant.* 1,5). Josephus poznamenává, že Eleazarova velkorysost (viz výše, §3.2.1) byla podnícena touhou egyptského krále Ptolemaia II. přečíst si „návrh ústav“

58 Attridge, *Interpretation*, 78–92; Betsy H. Amaru, *Land Theology in Josephus' Jewish Antiquities*, *JQR* 71 (1981), 201–29; Paul Spilsbury, *The Image of the Jew in Flavius Josephus' Portrait of the Bible*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, 69–74; Feldman, *Josephus' Interpretation*, 154–62.

z judských zákonů (1,10). Josephus slibuje, že bude následovat jeho příklad, ale také že ukáže proměny této ústavy v průběhu času (1,3). Klíčové řecké slovo *politeia* (πολιτεία) může znamenat cokoliv, co souvisí s *polis* („obec“): vztah občan-stát, role občanství, různé požadavky na občany nebo řízení *polis* (včetně ústavy). Josephus je používá především v posledním významu. Ve *Válce* se toto slovo téměř nevyskytuje, ale ve *Starožitnostech* se objevuje celkem 60krát. Ačkoli se v Bibli nevyskytuje, bylo pro dílo určené ke komunikaci s řecky mluvící kulturní elitou klíčové. Toto téma Josephus rozvíjí také v závěrečné části *Starožitností*.⁵⁹

Jaký druh ústavy však judské právo upřednostňuje? Klasické možnosti (mimo jiné u Hérodota, Aristotela nebo Polybia) byly: vláda jedné osoby (monarchie), vláda malé elitní skupiny (aristokracie) nebo obecná vláda občanů (demokracie). Problémy s každým z těchto typů byly dobře známy. Monarchie měla sklon k tyranii. Demokracie, která byla hřištěm pro šarlatány, se rozplývala v impulzivní vládu davu a rozdělení společnosti na různé frakce. Aristokracie, ačkoli se vnímala jako „vláda nejlepších“, se obvykle zvrhla v pouhou oligarchii, tedy „vládu několika“ bohatých, kteří manipulovali veřejnými záležitostmi ve svůj osobní prospěch. Jako východisko z tohoto kruhu Polybius (*Hist.* 6,9,10–18,9) obhajoval smíšenou ústavu s prvky z každého z uvedených typů, tak jako tomu bylo v Římě, kde konzulové, senát a lidová shromáždění zajišťovaly kontrolu a brzdu pro ty ostatní.

Josephus však navzdory své dobré znalosti Polybia není zastáncem smíšené ústavy. Jeho koncepce má základ v Bohem zjevených zákonech. Mojžíš byl Bohem vyvoleným prostředníkem pro zjevení vyšších zákonů, které předal velekněžím a kněžským spolupracovníkům k uchování a provádění na věčné časy (*Ant.* 4,302–304). Protože židovští kněží jsou skutečnou aristokracií, nehledě na některé zkorumpované exempláře, nechává Josephus ústy Mojžíše (4,223) a proroka Samuela (6,35–36) prohlásit *aristokracii* (jejíž je sám součástí) za jedinou bezpečnou politickou správu. Populističtí uzurpátoři, jakým byl Kórach (4,14–19), a „tyrani“ z *Války* (Jan z Gischaly nebo Šimon bar Giora), používají líbivá hesla o svobodě a vládě lidu, ale jen proto, aby si vybudovali vlastní mocenskou základnu hnanou impulzivními masami.

Stejně odmítavě se Josephus vyjadřuje o masách, které označuje jako „lůza“ nebo „chátra“ (*to plēthos*). Ne že by je nenáviděl, ale vidí je jako ty, kteří potřebují moudré vedení kněžskými vůdci, jež mají na mysli obecné blaho.

⁵⁹ Viz *Ant.* 20,229, 251, 261.

Jinak se stávají snadnou kořistí demagogů, kteří apelují na jejich emoce. Jeho námitka proti monarchii spočívá v tom, že ačkoli jednotliví králové mohou být ctnostní, moc je kazí, a když ne je, tak jejich děti. Vládcovy děti postrádají zkušenosti formující charakter, které z otce učinily ctnostného vůdce. To ukazuje na příkladu králů Saula a Heroda (a jeho synů). Herodes je obzvlášť zajímavým příkladem, protože ukazuje důležitou změnu oproti způsobu, jakým jej Josephus líčil ve *Válce*. V ní Heroda vykresluje optimisticky a prostřednictvím jeho vlády ilustruje dlouhé období úspěšného římsko-judského spojení. *Starožitnosti* nepopírají Herodovy ctnosti, ale zdůrazňují jeho tyranské a destruktivní sklony.⁶⁰

Most od herodovských k římsko-imperiálnímu politickým záležitostem ve *Starožitnostech* je jakýmsi protějškem srovnání občanských válek v Judeji a Římě ve *Válce*. Řím si od dob Julia Caesara zvolil vládu jednoho muže. S Augustem (zemřel v r. 14 n. l.) to fungovalo, ale jeho nástupci byli rozhodně nesourodá směs, přičemž o Gaiovi Caligulovi (vládl v letech 37–41) a Neronovi (vládl 54–68) to říct nejde. Josephus se překvapivě podrobně věnuje Gaiově vraždě jako nepopíratelné ilustraci Prozřetelnosti (*Ant.* 18,306; 19,15–16). Claudiův nástup na trůn (v roce 41) pak využívá k tomu, aby postavil do popředí debatu v Římě o povaze jejich ústavy. Mají zkusit štěstí s dalším panovníkem, Claudiem? Řeč, kterou Josephus vložil do úst konzula Sencia Saturnina, v níž odmítá císaře jako tyrana a vyzývá k návratu k aristokracii (*Ant.* 19,167–84), je klenotem josephovského autorského umění, v němž se nápadně opakují motivy z Mojžíšova konfliktu s Kóráchem.

4. *Starobylost judského lidu*. Nejzřetelnější téma *Starožitností* je však obsaženo již v názvu: Judejci jsou starobylý národ. To byl nemalý nárok. Národům, o nichž všichni věděli, že jsou starověké – Egypťanům, Peršanům, Babyloňanům a Indům – se z tohoto důvodu dostávalo úcty, i když Řekové považovali jejich zvyky za podivné. Judejci byli tradičně považováni za zdegenerovanou odnož Egypťanů.⁶¹ Egypt byl sice obdivován pro svou starověkou vzdělanost, ale zároveň byl považován za podivný pro své uctívání zvířat a plazů. Judsko bylo rovněž vnímáno jako odlišné od zbytku lidstva, především kvůli svému odměřenému postoji vůči míšení se s jinými národy.⁶² Josephus psal z velké části proto, aby tyto dojmy vyvrátil. Trvá na tom, že Judejci jsou nejstarším

⁶⁰ *Ant.* 14,165; 15,70, 321, 354; 16,4, 400–404; 17,237, 304.

⁶¹ Tak např. Strabón, *Geog.* 16,2,34; Tacitus, *Hist.* 5,2–3.

⁶² Viz Tacitus, *Hist.* 5,4–5.

národem a jejich svaté knihy sahají svou minulostí až ke stvoření světa. I veškeré zásluhy na vzdělanosti Egypťanů podle něj náleží předkům Judejců: jeho jmenovci Josefovi, synu Jákobovu, a později Mojžíšovi. Spíše než že by Judejci pocházeli z Egypťanů, se jejich předkové do Egypta přistěhovali, značně ho zdokonalili a později opustili, když se egyptští faraoni proměnili v tyrany. Starobylost Judejců jim dala správu zákonů, které odrážejí principy Bohem uspořádaného vesmíru.

Josephův *Život a Proti Apionovi*

Poslední dvě Josephova díla jsou v jistém smyslu dodatky ke *Starožitnostem*. Jednosvazkový *Život* je výslovně uveden jako dodatek ke *Starožitnostem*. Je to jediné Josephovo dílo, které postrádá prolog, protože jej uvádí již na konci *Starožitností*. Poté, co se Josephus pochlubí dokončením tohoto rozsáhlého díla, slibuje stručné vylíčení svého vlastního velkolepého života, a to, dokud ještě žijí lidé, kteří mohou zpochybnit jeho tvrzení. Tvrdí, že právě tím *Starožitností* uzavře (*Ant.* 20,266–67). Tento slib se naplňuje v poslední větě *Života* (*Vita* 430), v níž zdraví Epafrodita, jemuž věnoval také *Starožitnosti* (*Ant.* 1,8–9).

Jeho údajný „životní příběh“ je značně nerovnoměrný. V několika větách se zaobírá svým původem a mládím (*Vita* 1–16), stejně jako v několika větách na konci shrnuje téměř tři desetiletí událostí po bitvě u Jotapaty (414–30). Převážnou část díla tvoří podrobný popis pěti nebo šesti měsíců, od konce roku 66 do jara 67, které předcházely jeho kapitulaci. Vypravuje o svém jednání s hlavními jeruzalémskými a galilejskými představiteli, zejména o počátečních konfliktech s Janem z Gischaly, Justem z Tiberiady a také s některými jeruzalémskými vůdci. Ti na Janův popud vyslali čtyřčlennou delegaci, aby ho živého či mrtvého vyhnali z Galileje (189–367). Tato nepříjemnost je popsána mnohem podrobněji než v paralelním líčení v druhé knize *Války*.

Život nedosahuje literárních kvalit *Války*. Snad proto je to jediná část Josephova korpusu, která se ve čtvrtém století nedočkala latinského překladu. Vykazuje známky spěšné kompozice s opakující se formalistní slovní zásobou a jednoduchou stavbou vět. Pro historiky představuje záhadu, protože si často protiřečí s líčením stejných událostí v již zmíněné druhé knize *Války*. Rozdílů jsou především v pořadí událostí, obsahu jednotlivých epizod a v líčení souvislostí, co bylo příčinou čeho (viz výše §2). To však do značné míry platí i pro srovnání *Ant.* 13–20 *Bel.* 1–2. Josephus si zjevně užívá volnosti vyprávět své příběhy zcela odlišnými způsoby.

Ačkoli *Život* postrádá dramatický vývoj *Války*, stejně jako předchozí dějiny odhaluje koncentrickou strukturu. Poznámky o Josephově soukromém životě se objevují na začátku a na konci, ale v hlavní části chybí – i když v ústřední krizi se letmo objeví jeho otec (*Vita* 204–205). Ústředním bodem je božské zjevení, které rozrušenému Josephovi nařizuje, aby zůstal v Galileji pod Boží ochranou (208–212). Josephus uzavírá dílo (430) výzvou čtenářům, aby posoudili jeho charakter. Hledáme-li nějaké téma, které by spojovalo jednotlivé epizody *Života*, je to právě toto: Josephův záviděníhodný charakter, který je neúprosně zkoušen v těch nejnáročnějších podmínkách řadou protivníků.

Poslední Josephovo dílo *Proti Apionovi* je jeho jediným dochovaným spisem na konkrétní téma. Tradiční název *Proti Apionovi* je zavádějící. Pouze první polovina druhého dílu (*C. Ap.* 2,1–144) se pouští do slovního souboje se zemřelým egyptsko-alexandrijským intelektuálem Apionem. Ten je však až čtvrtým z řady zesnulých Alexandrijců, kteří napsali vlivná díla popírající starobylost Judejců a současně očeňující jejich zákonodárce, zákony a zvyky. Navíc Josephova vyvrácení těchto čtyř autorů tvoří pouze prostřední část celého díla, která je k tomu ještě podivně přerušena. Zatímco si ve *Válce* dovolil překročit rozsah obvyklé délky jednoho svitku o 50 % nebo dokonce i o 100 % (tak v 1. knize), tedy asi 15 000 slov, jednotlivé knihy *Starožitnosti* a posledních tří děl se drží blízko této standardní hranice. Proto je zvláštní, když závěrem první části náhle přerušuje své výtky vůči zmíněným odpůrcům z důvodu, že se údajně naplnila délka svitku (1,320).

I v tomto díle můžeme snadno rozeznat soustředný vzorec, jehož střední část je věnována řadě refutací. První a poslední čtvrtina díla (*C. Ap.* 1,6–218; 2,145–296) jsou naopak naprosto sebevědomým tvrzením o starobylosti, lidskosti, neochvějně důkladnosti a naprosté hodnověrnosti judské ústavy. Úvodní části se zaměřují na dokonalé předávání a ryzost této ústavy a závěrečné části zdůrazňují její nadřazenost řeckým zákoníkům. Josephus však pyšně tvrdí, že Mojžíšův zákon ovlivnil i další zákonodárce od Platóna až po současnost. A i nadále přitahuje cizí obdivovatele, jak opakovaně zdůrazňuje, které Judejci přijímají za své, pokud to, podobně jako adiabensští králové myslí vážně (2,209–10, 261).

Josephova jistota v přízeň svých čtenářů je zřejmá i z toho, jak vyvrací námitky kritiků. Neprojevuje žádné známky defenzivy nebo strachu z jejich slov, ale místo toho nabízí zdrcující výsměch svým oponentům. To, že ve flaviovském Římě existovaly skupiny, které byly podobné jako lidé z Epafroditova kruhu fascinovány judskými zvyklostmi, vyplývá i z dalších starověkých

svědectví.⁶³ Z toho, co víme, je možné, že Josephova díla tento zájem ještě podnítila.

Největší problém tradičního názvu nespočívá pouze v tom, že nepokrývá celý obsah spisu, ale spíše v tom, že *Proti Apionovi* naznačuje apologetický tón, který navzdory prologu v tomto spise chybí. Naopak, text předpokládá stejné dychtivé publikum jako *Starožitnosti*, pořad shromážděné kolem Epafrodita (1,1; 2,296), jež je připravené nechat se přesvědčit, zatímco Josephus pranýřuje své oběti, které někdy cituje selektivně a zákeřně, aby dokázal svá tvrzení.⁶⁴ Příkladem je jeho popis Apionovy smrti, když s potěšením připomíná, že Apion, který se vysmíval obrízce, onemocněl genitálním vředem a musel podstoupit stejný zákrok (1,143).

Josephova radost z poukazování na nedostatky v dějepisectví, na které jsou Řekové tak pyšní, odráží jeho názor, že Judejci historii (zkoumání minulosti) nepotřebují, přestože si dal práci s jejím zvládnutím. Judejci mají totiž texty zjevené od Boha prostřednictvím proroků, které se týkají záležitostí přesahujících lidské zkoumání a sahají až ke stvoření (1,37–41). Naproti tomu historie, tedy pouhé lidské zkoumání minulosti, přináší protichůdné zprávy, což je ale vše, co Řekové mají. Nutno dodat, že Josephus samozřejmě neznal výsledky moderní biblické kritiky.

Závěrem

Abychom si udělali představu o tom, jak spolu souvisí jednotlivá Josephova díla, musíme si uvědomit, že se jedná o *literární* díla. To v žádném případě neubírá na jejich významu pro studium historie, naopak jej zvyšuje. Jeho díla nevyprávějí *pouze* o minulosti v Judeji; jsou primárním svědectvím také o flaviovském Římu. Pokud si to uvědomíme, znamená to, že čtenář Nového zákona nesmí jednoduše nahlížet do Josephova díla, aby se v něm dozvěděl, *co se stalo*, jak si to představovali mnozí badatelé včetně Schürera (a jak si to dodnes někteří představují). Historik musí pečlivě zvážit Josephovo svědectví ve světle jeho spleťtých autorských zájmů a cílů a s pomocí další evidence, použití historické analogie a představivosti rekonstruovat, co se nejspíše

63 Např. Tacitus, *Hist.* 5,5; Cassius Dio 37,17; 67,14.

64 Erich S. Gruen, *Greeks and Jews: Mutual Misperceptions in Josephus' Contra Apionem*, in: Carol Bakhos (ed.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*, Leiden: Brill, 2005, 31–51; John M.G. Barclay, *Against Apion*, Flavius Josephus: Translation and Commentary 10, Leiden: Brill, 2007.

skrývalo za příběhy, o kterých píše. Tento výzkumný proces, ne nepodobný práci detektiva, je z velké části tím, čím je historie přitažlivá. Současně jsou však Josephovy texty důležitým svědectvím o pozoruhodné produkci judského autora vyšší společenské vrstvy a středomořské elity v římské říši.

Prof. Dr. Steve Mason

Faculty of Religion, Culture, and Society
38 Oude Boteringestraat, 9712 GK Groningen
The Netherlands
s.mason@rug.nl

Vliv Dostojevského na pojetí krásy Pavla Evdokimova

Lenka Fílová

Abstract: The Influence of Dostoyevsky on the Concept of Beauty of Paul Evdokimov

The paper examines the influence of the novelist Fyodor Dostoevsky (1821–1881) on the concept of beauty of the post-revolutionary Russian emigrant, Orthodox lay theologian living and working in France, Paul Evdokimov (1901–1970). First, Dostoyevsky is viewed in the context of Evdokimov's education, which played a crucial part in his interpretation of Dostoyevsky's texts. Next comes an analysis of texts on beauty from Dostoyevsky's novels selected by Evdokimov to highlight the key themes Evdokimov chooses in relation to beauty. More specifically, the article traces both authors' understanding of the beauty of creation. The ideas reflected by Evdokimov are then compared with his theology of beauty, as presented in his seminal book, which, in addition to the theology of beauty, deals with the art of the icon. The conclusion of the article brings an assessment of Dostoyevsky's influence on Evdokimov's understanding of beauty.

Keywords: Beauty; beauty of creation; sophiology; Russian religious thought; Evdokimov; Dostoyevsky

DOI: 10.14712/27880796.2024.11

Úvod

Pavel Evdokimov je autorem, který přijímá emigraci jako své poslání a svou duchovní cestu nejen uvnitř ruské diaspory v zahraničí.¹ Ve svém pohledu na krásu čerpá ze dvou hlavních proudů myšlení. Jedním je duchovní patristická tradice,² kdy byzantské myslitele považuje za zakladatele teologie

- 1 Život v emigraci pro něj znamená setkání východní křesťanské náboženské a duchovní tradice se západní. Ve své tvorbě představuje pravoslavnou byzantsko-slovanskou tradici světa, ve kterém žije v dialogu s myšlením evropského Západu, především s francouzskou kulturou. Od 20. let 20. století žije ve Francii, na rozdíl od starší generace emigrantů píše francouzsky. Až do smrti však zůstává ruským občanem a sám sebe chápe jako občana nebes – *graždanina něbes*.
- 2 Paul Evdokimov se opírá především o myšlenky kapadockých otců, Dionysia Aeropagity, Maxima Vyznavače, Symeona Nového Teologa, Řehoře Palamy.

krásy.³ Druhý proud vyvěrá z jeho vlastních kulturních kořenů a z tradice ruského náboženského myšlení stříbrného věku, které věnuje estetice značnou pozornost.⁴ Evdokimov význam krásy charakterizuje citátem jednoho z představitelů tohoto myšlenkového směru, Fjodora Dostojevského: „Ale jedině krása je nepostradatelná, neboť bez krásy by nebylo ve světě co dělat.“⁵

Evdokimova můžeme zařadit do té části duchovní pravoslavné tradice, která, jak ji charakterizuje Richard Viladesau, si zachovala v teologii a v liturgii propojení mezi svatostí a krásou. V této teologické linii vede láska ke krásě, která odráží krásu Boží – krásu Božího království, k posvěcení, k uzdravení naší přirozenosti a k podílu na Boží přirozenosti, bytí a slávě.⁶ V tomto kontextu pojetí krásy zahrnuje množství vzájemně souvisejících vztahů.

Dostojevského Evdokimov představuje v jedné ze svých přednášek pro Institut Supérieur d'Étude Œcuménique v Paříži, zahrnuté v díle *Le Christ dans la pensée russe*.⁷ Považuje jej za teologa, umělce a velkého vizionáře, vzdělaného v díle Otců i velkých duchovních postav, charakterizuje jej slovy Solovjova jako duchovního průvodce ruského lidu,⁸ vidí v něm starce a proroka.⁹ Cíleně se soustředí na jeho myšlení ve dvou svých dílech, ve své disertaci *Dostoïevsky et le problème du mal*¹⁰ a v knize věnované vedle Dostojevského Gogolovi, *Gogol et Dostoïevski, la descente aux enfers*.¹¹

3 Paul Evdokimov, *L'Art de l'icone, théologie de la beauté*, Paris: Desclée De Brouwer, 1972, 18.

4 Zájmu autorů období ruské náboženské renesance, doby od poloviny 19. století do první poloviny století 20., se těší estetika. V jejím rámci je krása chápána jako nedílná součást stvoření a člověka, a to vždy ve vztahu k transcendentnu, k Bohu. Krásou se rozumí hodnota, kterou nacházíme v Bohu, v Sofii – Velemoudrosti Boží, v Duchu svatém, ve stvoření, v Bohorodičce, v univerzální církvi, v duchovním člověku, v lidské tvorbě. Toto období je charakteristické zvýšeným zájmem o staré ruské ikonopisné umění, které vyvolalo historicko-uměleckou i filosoficko-teologickou reflexi. Více Michal Řoutil, Objevování ruské ikony v 19. a 20. století, in: Jan Blahoslav Lášek – Marina Luptáková – Michal Řoutil (eds.), *Ikona v ruském myšlení 20. století: sborník statí a studií*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, 387–436.

5 Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 39. Fjodor Michajlovič Dostojevskij, *Běsi*, Praha: Academia, 1993, 460: „Jenom ne bez krásy, protože to už bychom neměli na světě co pohledávat!“

6 Richard Viladesau, *Theosis and Beauty, Theology Today* 65 (2008), 180–190, 180.

7 Paul Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1970.

8 Olivier Clément, *Orient-Occident, deux passeurs*, Genève: Labor et Fides, 1985, 119. Paul Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal*, Paris: Desclée De Brouwer, 1978, 7.

9 Paul Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski*, Paris: Desclée De Brouwer, 1961, 267.

10 Paul Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal*, Paris: Desclée De Brouwer, 1978.

11 Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski*, 1961.

Hluboký vliv Dostojevského díla na myšlení Pavla Evdokimova zmiňuje jak jeho přítel Olivier Clément¹² v portrétu, který mu věnuje ve své práci *Orient-Occident, deux passeurs*, tak i Peter Phan ve své disertační práci zaměřené na vztah kultury a eschatologie v díle Pavla Evdokimova. Význam vlivu Dostojevského dokládá Evdokimovými slovy: „Jako mladý muž jsem byl nadšen géniem Dostojevského, byl jsem jím živen.“¹³ Podle Oliviera Clémenta byl Dostojevskij pro Evdokimova průvodcem skrze „výheň ateismu“ k obnovenému křesťanství, průvodcem jeho vlastním životem mezi lidmi podzemí, byl pro něj svědkem Krista v pekle současné civilizace rozpadu lidské jednoty, Krista, který se tiše objevuje jako v Legendě o velkém inkvizitorovi¹⁴ a čeká na svobodnou odpověď lásky člověka.¹⁵

V článku nejdříve nastíním percepci Dostojevského pojetí krásy u některých představitelů ruského náboženského myšlení, nastin již odhalí některé shody s tématy vztahujícími se ke krásě zpracované Evdokimovem. Následně se zaměřím přímo na Dostojevského výpovědi o krásě, které interpretuje Evdokimov ve svých výše uvedených knihách. Ve třetí části zacílím na krásu stvoření, čeho si Evdokimov v románech všímá. V další části nejprve zhodnotím Evdokimovu interpretaci Dostojevského, pak porovnáím nalezené myšlenky s myšlenkami v jedné z jeho posledních knih, která je ve vztahu ke krásě stěžejní, *L'Art de l'icone, théologie de la beauté*. Budu sledovat, v jakém kontextu Evdokimov rozpracovává krásu stvoření. V krátkosti představím jeho antropologii, klíčovou pro pochopení povolání člověka ke krásě. Uzavřu zhodnocením vlivu Dostojevského na Evdokimovo pojetí krásy.

Dostojevskij v ruském náboženském myšlení

S Dostojevským se Evdokimov, kromě své vlastní četby, setkává skrze ruské náboženské myšlení, které Dostojevského čte v náboženském smyslu.¹⁶ Ruské náboženské myšlení počátku 20. století, kdy se rodily nové proudy nejen

12 Clément, *Orient-Occident, deux passeurs*, 119.

13 Peter C. Phan, *Culture and Eschatology: The Iconographical Vision of Paul Evdokimov*, New York: P. Lang, 1985, 37.

14 Legenda o velkém inkvizitorovi je vyprávěný sen Ivana Karamazova v Dostojevského románu *Bratři Karamazovi*.

15 Clément, *Orient-Occident, deux passeurs*, 119–120.

16 Tamtéž, 119.

v literatuře a umění, ale i ve filozofii, navazuje ve své tradici vedle slavjanofilů na Solovjova a Dostojevského.¹⁷

Pattison tvrdí, že Dostojevskij byl pro hlavní proudy ruského náboženského myšlení průkopníkem, duchem obnovené víry, která – vědoma si moderního nihilismu – může ukázat cestu k jeho překročení.¹⁸ Sládek, který představuje Dostojevského ve své knize věnované odkazu ruského náboženského myšlení, jej zařazuje mezi „duchovní otce ruských teologů 20. století“.¹⁹ Přestože se zabývá vlivem Dostojevského, je na místě zmínit i vliv druhého „otce“ ruského náboženského myšlení, Vladimíra Solovjova, který podle Evdokimova inspiroval generaci největších ruských teologů a dal základ renesanci ruského myšlení přelomu 19. a 20. století. Solovjov, právě ve vztahu ke kráse, přináší myšlenky odrážející se i v díle Pavla Evdokimova.²⁰ Důležité je jeho uvedení Sofie na scénu ruské filozofie a teologie. Na jeho mystickou zkušenost se Sofí navazují další myslitelé a promýšlejí sofiologické koncepce z různých úhlů pohledů. Toto sofiologické učení vrcholí v učení Sergeje Bulgakova, u něhož je nepostradatelným prvkem v jeho argumentaci v otázce umění, především umění ikony, tedy v možnosti zobrazit božské v obrazech světa lidského.²¹

Význam Dostojevského překračuje hranice Ruska a dotýká se celého světa, tvrdí Berdajev. Spočívá v odhalení krize humanismu jak idealistického, tak i materialistického. Dostojevského dílo mění perspektivu chápání člověka, ukazuje realismus lidského života, tragiku skutečnosti lidské přirozenosti nesoucí hlubší protiklady, než humanismus tušil. Dostojevskij přináší dalším generacím tíhu odpovědnosti a tíhu otázek. Nové náboženské a idealistické proudy ruského myšlení počátku 20. století hledají odpovědi na otázky položené Dostojevským, hlásí se k jeho odkazu. Na jeho nastolené metafyzické otázky Boha a ďábla, zla, svobody, nesmrtelnosti a osudu člověka se snaží nalézt odpověď další generace.²² Tak i Evdokimov ve své dizertační práci, kde

17 Nikolaj Berdajev, *Vlastní život*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2005, 171.

18 George Pattison, Dostoevsky, in: Caryl Emerson – George Pattison – Randall A. Poole (eds.), *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2020, 182.

19 Karel Sládek, *Cesty k bohodivství*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, název 1. kapitoly.

20 Více k estetice V. Solovjova: Michelina Tenace – Vladimír Solovjov, *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Krása v přírodě; Obecný smysl umění; Smysl lásky*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2000; Michelina Tenace, *La beauté, unité spirituelle dan les écrits esthétiques de Vladimír Soloviev*, Troyes: Fates, 1993.

21 Více Sergej Bulgakov, Ikona a úcta k ní, in: *Ikona v ruském myšlení 20. století: sborník statí a studií*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, 127–212.

22 Nikolaj Berdajev, *Dostojevského pojetí světa*, Praha: Oikoymenh, 2000, 137–138.

reflektuje a interpretuje Dostojevského pohled na krásu, si především klade otázku zkušenosti svobody a zla.²³

Zaměřím-li se na vliv Dostojevského pouze v rámci ruského náboženského myšlení, je výčet tvůrčích osobností obsáhlý. Například Berďajev vyjmenovává Vasila Rozanova, Dmitrije Merežkovského, Sergeje Bulgakova, Lva Šestova, Andreje Bělého, Vjačeslava Ivanova.²⁴ Sám o sobě říká, podobně jako Evdokimov, že byl Dostojevským naočkován již jako chlapec, že jej uchvátil více než jakýkoli jiný spisovatel.²⁵ Pokud tento seznam doplním o autory, jejichž texty jsou publikovány v knize *Velký inkvizitor*,²⁶ přibude ještě Vladimír Solovjov, Nikolaj Losskij, Semjon Frank. To však neznamená, že jednotliví autoři přejímají myšlenky Dostojevského nekriticky. Florovskij jej zařazuje do svých *Cest ruské teologie* ne proto, že by Dostojevskij vytvořil nějaký filozofický systém, ale proto, že jeho pohled prohlubuje metafyzickou zkušenost. Tvrdí, že Dostojevskij více ukazuje, než dokazuje. Upozorňuje na kritiku Leontějeva, který hodnotí Dostojevského tvorbu jako propagaci „nového a růžového křesťanství“. ²⁷ Sám jej vnímá jako utopistu věřícího v historické řešení životních rozporů, které však ve svém díle nedokáže překročit a dojít ke konečné syntéze.²⁸

Seznam autorů by jistě bylo možné rozšiřovat. Otázkou je, do jaké míry se věnovali problematice krásy. Myškinovo mimochodem²⁹ pronesené tvrzení „krása spasí svět“ se dnes již stalo rčením, které, s trochou nadsázky, nechybí v žádném pojednání o kráse,³⁰ nebo o Dostojevském. Tak i citace

23 Evdokimov, *Dostojevsky et le problème du mal*.

24 Berďajev, *Dostojevského pojetí světa*, 138.

25 Tamtéž, 9.

26 Autores varii, *Velký inkvizitor: nad textem F. M. Dostojevského*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2000.

27 Georgij Vasiljevič Florovskij, *Cesty ruské teologie*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2015, 377.

28 Tamtéž, 376.

29 Jak uvádí tento text Vasilij Zeňkovskij, Problema krasoty v mirosozercanii Dostojevskogo [online], [vyhledáno 20. 8. 2024], dostupné z: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/problema-krasoty-v-mirosozertsanii-dostoevskogo/. Článek vyšel v časopise *Puť* 37 (1933).

30 V kontextu článku například Solovjov tímto citátem uvede svůj esej *Krásy v přírodě* (Vladimír Solovjov, *Krásy v přírodě*, in: Michelina Tenace, *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2000, 98–148, 98); Trubeckoj odkáže na tento výrok ve své eseji *Rusko na svých ikonách* (Jevgenij Nikolajevič Trubeckoj, *Rusko na svých ikonách*, in: *Ikona v ruském myšlení 20. století: sborník statí a studií*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, 101–126, 122); v českém prostředí Karel Sládek takto nazve kolektivní monografii (Karel Sládek a kol., *Krásy spasí svět*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015), Tomáš Špidlík tento text uvede i s komentáři Berďajeva a Bulgakova

Dostojevského vztahující se ke kráse najdeme roztroušené napříč spektrem textů autorů různého zaměření.

Například v roce 1906 v neklidné společensko-politické situaci chce Dmitrij Merežkovský odhalit pravou tvář Dostojevského v textu k 25. výročí jeho smrti. V díle *Prorok ruské revoluce*³¹ ve vztahu k Dostojevskému a kráse odkazuje na texty, které reflektuje i Evdokimov.³² Merežkovský se primárně nesoustředí na problematiku krásy, ale snaží se odkrýt náboženský pohled Dostojevského.

Studie Vjačeslava Ivanova *Freedom and the Tragic Life*,³³ zkoumající etickou a náboženskou dimenzi Dostojevského románů,³⁴ nabízí roztroušené interpretace textů reflektujících krásu. Ivanov je interpretuje v teologickém kontextu především ve vztahu ke dvěma typům lidského bytí: k bytí vztahujícího se k Bohu a k bytí Bohu odporujícímu, na rovině krásy se projevují v protikladu krásy Madony a Sodomy.³⁵ Poukazuje na vývoj v Dostojevského pojetí krásy směřujícímu postupně k jejímu teologickému uchopení. Podobně jako Evdokimov rozebírá postavu Myškina s jeho touhou po kráse a zároveň neschopnosti plně tuto krásu uchopit v lásce.³⁶ Láska k životu znamená vidět svět v jeho původní kráse, a to i přes setkání s utrpením. Tuto koncepci představuje Ivanov na postavě knížete Myškina a tvrdí, že v této fázi Dostojevského tvorby není ještě jeho tvorba postavena na teologických

(Tomáš Špidlík, *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996, 90).

- 31 Dmitrij Merežkovskij, *Prorok ruskoj revolucii*, ed. M. V. Pirožkov, 1906 [online], [vyhledáno 17. 8. 2024], dostupné z: <https://predanie.ru/book/192677-prorok-russkoj-revolucii/>.
- 32 Jedná se o texty, ve kterých je prožitek krásy spojen s duševním stavem románových postav Myškina a Kirilova z románů *Idiot* a *Běsy*, před jejich epileptickými záchvaty. Merežkovskij odkazuje k autobiografickým rysům románových postav. Zároveň odkazuje na biblické texty, které vidí za románovým textem. (Zde např. 1K 15,51–52). Obě románové postavy nabízí jako dvě tváře Dostojevského. Merežkovskij, *Prorok ruskoj revolucii*, 70–73.
- 33 Vyacheslav Ivanov, *Freedom and the Tragic Life. Study in Dostoevsky*, New York: The Noonday Press, 1960 [online], [vyhledáno 15. 8. 2024], dostupné z: https://archive.org/details/freedomtragiclif0000vyac_y3g5.
- 34 Robert Luis Jackson, Introduction, in: Vyacheslav Ivanov, *Freedom and the Tragic Life. Study in Dostoevsky*, New York: The Noonday Press, 1960, ix.
- 35 Ivanov, *Freedom and the Tragic Life*, 122.
- 36 Stejně jako Evdokimov zmiňuje snahu Dostojevského postavou Myškina vytvořit obraz pozitivně dobrého člověka.

základech. Ty se objevují až ve výročí otce Zosimy, v *Bratrech Karamazových*, v posledním díle Dostojevského.³⁷

Vývoj v pojetí krásy Dostojevského prezentuje i Vasilij Zeňkovskij v článku Problém krásy ve světónázoru Dostojevského, explicitně na téma krásy zacíleném.³⁸ Poukazuje na antinomické pojetí krásy, které Dostojevskij nedokázal překlenout. Na jedné straně tuto antinomií tvoří ideje vrcholící v tvrzení „krása spasí svět“ a na straně druhé tragické pojetí krásy, které ústí v závěr, že krása není silou spásy, ale jejím předmětem. Mapuje vývoj autorova pohledu od počátečního idealistického pojetí krásy, aby došel k závěru, že sama krása v konečném pojetí Dostojevského musí být spasena. Tato spása krásy, která sama je věznem světa, je možná pouze skrze církevní sjednocení světa a duše. Vývoj náhledu na krásu u Dostojevského prezentuje i Evdokimov, včetně otočení otázky spásy skrze krásu v otázku spásy krásy ve světě.³⁹ Zeňkovský pracuje se stejnými tématy jako později i Evdokimov: jednota krásy a dobra, dvojznačnost krásy, rozpor v kráse samé, role krásy ve světě.

Pro pochopení dialektiky Dostojevského hledání předkládá svůj pohled na jeho antropologii. Uvádí do vztahu Dostojevského zkušenost s temnotou v člověku a z ní vyplývající chápání potřeby lidské spásy s církevním pohledem na spásu. Dostojevského zařazuje do proudu *křesťanského naturalismu*,⁴⁰ jehož pokušení se objevuje s velkou silou právě ve vztahu ke kráse a vede k estetickému utopismu. Dostojevského pohled na krásu je, podle Zeňkovského, tímto estetismem naplněn. Přestože je přesvědčen o důrazu Dostojevského na vtělení Krista, zároveň vnímá jakési přehlédnutí Kristovy vykupitelské oběti a omezující náhled na spásnou moc církve.⁴¹ Jak uvidíme později, Evdokimova obrana Dostojevského antropologie jako křesťanské se jeví jako reakce na tento pohled.

37 Ivanov, *Freedom and the Tragic Life*, 93.

38 Zeňkovskij, Problema krasoty v mirosozercanii Dostojevskogo.

39 Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 39.

40 Křesťanský naturalismus vysvětluje Zeňkovskij jako pokřivené křesťanství. Zdrojem je učení o Božím obraze v člověku, který však po pádu ztratil svou působnost. Nachází jej v pohledech, které vidí možnost proměny člověka a národa vlastní silou. Církve v této perspektivě není chápána jako tělo Kristovo, ale jako síla již přítomná ve světě, sjednocená již s jeho podstatou. Zeňkovskij, Problema krasoty v mirosozercanii Dostojevskogo.

41 Více tamtéž.

Nyní není cílem srovnat pohledy jednotlivých autorů s pohledem Evdokimova, ale spíše poukázat na teologické čtení Dostojevského představiteli ruského náboženského myšlení.

Se dvěma klíčovými představiteli ruského náboženského myšlení, Nikolajem Berdajevem a otcem Sergejem Bulgakovem, se Evdokimov setkává v Paříži,⁴² kam přijíždí v roce 1923 jako mladý muž, který jako mnozí další opustil Rusko v důsledku bolševické revoluce.⁴³ Během několika let se do Paříže přesune i část porevoluční emigrace, která přechodně našla azyl v Praze a Berlíně.⁴⁴ „Rusko mimo Rusko“⁴⁵ v Paříži navazuje na předrevoluční historii kulturních vztahů.⁴⁶ Emigrace s sebou přináší nejen zklamání, zranění a ocekávání, ale i svou kulturu, na kterou se snaží navázat ve své tvůrčí činnosti. Pavel Evdokimov nastupuje jako jeden z prvních studentů v roce 1925 na teologický pravoslavný institut nově založený ruskou inteligencí v Paříži. Institut sv. Sergeje je veden otcem Sergejem Bulgakovem. Tento dogmatický teolog se pro Pavla Evdokimova stává duchovním a intelektuálním vzorem.⁴⁷ Paříž se stává místem setkání Východu a Západu, východního a západního křesťanství.

42 Paříž se stala v letech 1921–1931 domovem přibližně 82 000 emigrantů. Poskytovala možnost uplatnění především v dělnických profesích. Této možnosti využíval i Pavel Evdokimov, než získal stipendium. Během svých studií filozofie na Sorbonně, aby se uživil, pracoval na noční směny buď v továrně Citroën, nebo na nádražích jako uklízeč vagonů. (Srov. Kateřina Bauerová – Tim Noble, *Cesty od diaspory k místním církvím*, in: Ivana Noble – Kateřina Bauerová – Tim Noble – Parush Parushev, *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*, Brno: CDK, 2012, 222. Nebo O. Clément, *Orient-Occident, deux passeurs*, 109.

Jsem si vědoma velmi ostré recenze J. A. Novákové a M. Řoutila, vyčítající knize *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ* jak formální, tak obsahové nedostatky. Přes jejich obsažný výčet nejsou tyto výhrady a doplňující údaje relevantní pro informace, které čerpám. Jana A. Nováková – Michal Řoutil, *O cestách, které snad neměly být ani vykonány, aneb utrpení na skřipci odborném*, *Paréssia, Revue pro východní křesťanství* 7 (2013), 457–472. P. Ladouceur, recenzent anglického překladu knihy, kritizuje spíše než jednotlivé drobné nepřesnosti jejich kumulaci, ale hodnotí ji jako knihu nabízející užitečný pohled na významné aspekty pravoslaví, která však neobstojí vedle standardních úvodů do ortodoxní teologie, spirituality a historie v širším než českém prostředí. Paul Ladouceur, *Review Essay: The Ways of Orthodox Theology in the West*, *St Vladimir's Theological Quarterly* 594 (2015/4), 475–484.

43 Sládek, *Cesty k boholidství*, 157.

44 Více k tématu Bauerová – Noble, *Cesty od diaspory k místním církvím*, 195–226.

45 Jak výstižně nazývá svou knihu věnovanou kultuře a dějinám ruské emigrace mezi lety 1917–1991 Martin C. Putna.

46 Bauerová – Noble, *Cesty od diaspory k místním církvím*, 223.

47 Sládek, *Cesty k boholidství*, 162.

Toto setkání chápe Evdokimov, stejně jako Berďajev,⁴⁸ jako výzvu Prozřetel-
nosti k překonání rozdělení křesťanů a odstranění zažitých předsudků.⁴⁹
Emigrace navazuje na pravoslavnou tradici obnovenou v předrevolučním
Rusku.⁵⁰ Mnozí z emigrace zůstávají připoutáni k rodnému Rusku, k jeho
kultuře i jazyku, jako například Nikolaj Berďajev a otec Sergej Bulgakov⁵¹,
setkání s nimi považuje O. Clément pro Evdokimova za rozhodující.⁵²

Svou disertační práci *Dostoïevsky et le problème du mal* věnovanou otázce
zla v díle Dostojevského, ve které se zabývá i otázkami spojenými s krásou,
píše Evdokimov na přelomu 40. let v období nastupující mladší generace
ruského náboženského myšlení. Mladá generace se vymezuje vůči generaci
odcházející, která představovala proud myšlení silně navazujícího na intuice
a myšlenky Dostojevského. Evdokimov překračuje tuto opozici a v očistné
integraci syntetizuje ve svém díle myšlení patristické, palamitské a filokalické
tradice spolu s největšími intuicemi ruského náboženského myšlení.⁵³

Pravděpodobně nejcitovanější věta Dostojevského vyřčená knížetem Myš-
kinem v románu *Idiot*, „Krása spasí svět“,⁵⁴ se pro Evdokimova stává otázkou:
„Spasí krása svět?“ A pokud ano, stejně jako Hippolyt⁵⁵ se Evdokimov domáhá
upřesnění a ptá se spolu s ním: „Jaká?“

Spasí krása svět?

Svou dizertaci obhazuje Evdokimov na Filozofické fakultě v Aix-en-Provence
v roce 1942. Přestože píše filozofickou tezi, otázka, zda spasí krása svět, je
pro něj, jak se ukáže později, otázkou teologicko-antropologickou. Proto dří-
ve, než se budu věnovat rozboru textů Dostojevského, uvedu „obranu“ jeho
antropologie proti kritice, že je neortodoxní. Zároveň nás tato obhajoba již
přivede k tématu krásy. Evdokimov se konkrétně zaměřuje na interpretaci

48 Nikolaj Berďajev, *Vlastní životopis*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2005, 295.

49 Sládek, *Cesty k bohodivství*, 157.

50 Kateřina Bauerová, Vydát se až do krajnosti: svědectví mučedníků, in: Ivana Noble – Ka-
teřina Bauerová – Tim Noble – Parush Parushev, *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století
na Západ*, Brno: CDK, 2012, 299.

51 Kateřina Bauerová, Zkušenost a teologie ruských emigrantů, in: Ivana Noble – Kateřina
Bauerová – Tim Noble – Parush Parushev, *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na
Západ*, Brno: CDK, 2012, 295.

52 Clément, *Orient-Occident, deux passeurs*, 109.

53 Tamtéž, 117–118.

54 Fjodor Michajlovič Dostojevskij, *Idiot*, Praha: Svoboda, 1972, 388.

55 Hippolyt je jednou z dalších postav Dostojevského románu *Idiot*.

textů Dostojevského vztahujících se k lidské přirozenosti a imanentnosti spásy – zda přirozenost je schopna sama od sebe dosáhnout spásy, a zároveň, zda církev není pouze výrazem této již existující moci, i když skryté.⁵⁶

Nejprve Evdokimov určuje adekvátní kritickou metodu četby a výkladu Dostojevského. Říká, že dílo Dostojevského není ani dogmatika, ani katecheta, tudíž jedinou adekvátní metodou je zasazení jeho vize do tradice církve a odkrytí jeho zdrojů.⁵⁷ Pečlivou analýzou patristického pozadí odhaluje Evdokimov korektní ortodoxní pohled Dostojevského. Jeho antropologii interpretuje z patristického pohledu, chápajícího lidskou přirozenost jako stvořenou k obrazu Božímu. I po pádu lidská přirozenost tomuto obrazu odpovídá, avšak obraz je vystaven „ontologickému tichu“.⁵⁸ Díky vtělení „obraz vykoupěný křížem vrací přirozenost její vlastní pravdě.“⁵⁹ A tak může svatý v Kristu kontemplovat krásu světa jako návrat světa do jeho rajskeho stavu. Právě vidění světa v Bohu, tedy vidění krásy světa, nám podle Evdokimova popisují různé tradice, každá svým způsobem. Evdokimov vyjmenovává: chválu stvoření svatého Františka, oheň věcí svatého Izáka, tábořské světlo hesychastů a svatého Serafima Sárovskeho. Stejný pohled Evdokimov přisuzuje i postavě otce Zosimy,⁶⁰ starce představujícího monastickou spiritualitu, jehož učení odráží myšlenky svatého Tichona Zadonskeho. Toto tradiční učení mystiky potvrzuje další postava románu Aljoša, který o otci Zosimovi říká: „Je svatý, jeho srdce chová tajemství obrody pro všechny.“⁶¹ Právě postava Zosimy, starce, kněze, který žije v sakramentální plnosti církve, je Evdokimovým argumentem pro Dostojevského chápání plnosti role církve ve vztahu ke spáse a argumentuje takto: „Tajemství obnovy je v jeho srdci, v srdci svatého, tedy v srdci církve. A formulace církevní spásy je *communio sanctorum*.“⁶² Na tomto příkladu Evdokimov ukazuje, že Zosima není pouhý výplod fantazie romanopisce, ale je představitelem tradice církve, je zobrazením osoby věrně předávající myšlenky svatého Tichona Zadonskeho.⁶³ Svou analýzu Dostojevského zdrojů uzavírá Evdokimov tvrzením, že Dostojevskij neustále ověřoval

56 Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski*, 275.

57 Tamtéž, 276.

58 Tamtéž.

59 Tamtéž.

60 Jedna z postav románu Dostojevského *Bratři Karamazovi*.

61 Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski*, 276. Překlad použit z: Fjodor M. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, Voznice: LEDA, 2009, 33.

62 Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski*, 276.

63 Tamtéž, 276–277.

své vize v dílech patristických otců a dalších velkých duchovních postav.⁶⁴ Evdokimov považuje Dostojevského antropologii za hluboce křesťanskou a odkazuje na dopis, ve kterém romanopisec vyzvedá Krista jako nejkrásnějšího a nejdokonalejšího, nesoucího v sobě a ve svém slově ideál krásy.⁶⁵

Nyní se vrátím zpět k otázce, jaká témata vztažená ke kráse Evdokimova oslovují. Evdokimov vybírá situace napříč Dostojevského romány, ve kterých se románové postavy s krásou setkávají a prožívají ji. Nacházejí v kráse smysl života, životní cíl. Ukazuje na význam krásy v životě člověka, zároveň však upřesňuje a interpretuje, jak je třeba tuto krásu chápat.

K vyjádření hlubokého prožívání krásy Evdokimov volí, mimo jiné, postavy Myškina a Kirilova, kteří popisují stav před epileptickým záchvatem jako stav osvětlení. Myškin o svých prožitcích přemýšlí jako o osvětlení ducha a srdce, kdy se všechny emoce zklidňují, aby se proměnily v nejvyšší vyrovnaný pokoj naplněný radostí, harmonií a nadějí, v tomto pokoji se rozum pozvedá k porozumění posledních příčin.⁶⁶ Obdobně i Kirilov⁶⁷ mluví o procítění věčné harmonie přesahující pozemské vnímání plnosti přírody, o pochopení stvoření jako dobrého a pravdivého. V této zkušenosti se vše jeví jako čisté a jasné, již není třeba nic odpouštět, protože není již co odpouštět, a zakoušení radosti přesahuje lidské možnosti.⁶⁸

Na slovech postav demonstuje Evdokimov schopnost člověka i po pádu dosáhnout prožití „harmonie a vyšší krásy“,⁶⁹ schopnost vidění krásy a plnosti světa, kdy člověk nazírá dokonalost stvoření v souhlase s biblickým textem o stvoření jako pravdivém a dobrém. Toto prožívání není podle Evdokimova pouhou vzpomínkou na ráj, snem v platónském smyslu, jak ukazuje na příkladech jiných postav, ale reálnou zkušeností člověka, jeho anticipací nejvyššího potvrzení bytí jako pravdivého a dobrého. V interpretaci prožívání Myškina a Kirilova přirovnává tuto zkušenost ke zjevení vztahujícímu se k jinému rádu bytí, k zážitku hodnoty přesahující pozemskou evoluci, kdy přestává

64 Tamtéž, 277.

65 Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal*, 107.

66 Tamtéž, 78. Dostojevskij, *Idiot*, 230–231.

67 Dostojevskij, *Běsi*, 556.

68 Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal*, 78–79. Ivanov si všímá u postavy Kirilova jeho lásky ke všem živým tvorům, jeho vidění života v jeho kráse i jeho zážitků o harmonii vesmíru. Upozorňuje na to, že přesto je jedním z posedlých – nemocných pro svou primitivní nenávisť k Bohu. Více: Ivanov, *Freedom and the Tragic Life*, 67.

69 Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal*, 79.

existovat čas, k vizi nového Jeruzaléma – království Božího, kde budou naplněny nejhlubší lidské touhy, všechny rozpory vyřešeny a každá slza setřena.⁷⁰

Později v díle *Gogol et Dostojevski* popisuje Evdokimov postavu idiota – knížete Myškina – takto: „[...] nevtělená, nereálná, zbavená jakékoli existenciální dynamiky, odříznutá od skutečné transcendence. Naprostý cizinec, nemající nikde kořeny, ani v církvi, a proto zbaven jakýchkoli základů, přesto nositel poslání, se může rozvíjet jen směrem k bláznovství, transcendovat do neskutečna. Ve svém sentimentálním humanismu se může vrhnout jen do estetického pokušení krásy.“⁷¹ Evdokimov zmiňuje ve vztahu k románu *Idiot* touhu, přání Dostojevského vytvořit postavu dokonale dobrého člověka. Po ukončení románu i jeho povzdech: „Nejsem spokojen, román nevystihuje, co jsem chtěl říci, ale nezříkám se ho, pořád mám rád jeho ztracenou myšlenku.“⁷² A tak postava knížete Myškina, i přes svou vnímavost krásy, nemůže dát plnou odpověď na otázku, jaká krása spasí svět.

Výše popisované prožitky krásy jsou vnímány jako zkušenost jednoty dobra a pravdy. Pro popis rozpadu této jednoty ráje vybírá Evdokimov situaci vyprávěnou v *Bratřech Karamazových*, scénu, kdy mužik, aniž by si byl vědom, co dělá, bez sebe vzteky tluče svého koníka a nemůže si pomoci. Až po chvíli se osvobodí od své nekontrolovatelné zloby a odchází trhavým, zahanbeným krokem. Podle Evdokimova je to obraz poníženého člověka i přírody, deformace Božího plánu.⁷³ Pro obraz reintegrace volí slova starce Zosimy, který odpovídá mladému vesničanovi: „Všechno je dobré a nádherné, protože všechno je pravda. Podívej se na koně nebo vola, [...] podívej se na jejich tváře, jaká jemnost, jaká důvěra, jaká oddanost člověku. Jaká bezelstnost, jaká důvěra, jaká krása.“⁷⁴ S odkazem na citaci z románu *Běsi*⁷⁵ Evdokimov tvrdí, že aby byly krása, dobro a pravda tím, čím jsou, musí být integrovány pod náboženským principem.⁷⁶ Tuto jednotu poznání v kontemplaci zdůrazňuje i později. Uvádí ji do vztahu ke Kristu a tvrdí, že čistě estetická kontemplace nepostačí; a to „dokonce ani Krista, ale vyžaduje náboženský akt víry, aktivní

70 Tamtéž, 77–81. Obdobně Merežkovskij, *Prorok ruské revoluce*, 70–71.

71 Evdokimov, *Gogol et Dostojevski*, 243. Obdobně jako cizince hodnotí Myškina i Ivanov.

72 Tamtéž, 240.

73 Evdokimov, *Dostojevsky et le problème du mal*, 89.

74 Tamtéž, 89. Fjodor M. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, Voznice: LEDA, 2009, 287.

75 „Duch života, jak praví Písmo, řeky vody živé, jejichž vyschnutím tolik hrozí Apokalypsa. Základ estetický, jak praví filozofové, základ mravní, jak si to oni sami ztotožňují.

Hledání boha, jak to docela prostě nazývám já.“ Dostojevskij, *Běsi*, 240.

76 Evdokimov, *Gogol et Dostojevski*, 278.

účast a začlenění se do transformativní krásy Pána.⁷⁷ Výrok „krása spasí svět“ považuje Evdokimov za teologický.

Na postavě Stavrogina, který chápe, že by ho mohlo zachránit nadšení, ale který nemá dostatek morálního vědomí, ukazuje Evdokimov na chápání dvojakosti krásy. Zrovna tak na popisu společného charakteru bratří Karamazových, který žalobce popisuje jako charakter slučující kontrasty, na jedné straně schopnost kontemplovat vznešené ideály a na straně druhé náklonnost upadat do propasti hanebného úpadku. Krása je rozdvojena, komentuje Evdokimov, protože člověk izoluje estetický princip od etického.⁷⁸ „Když se krása stává pokušením, je to znamení pádu a boje, který se přesouvá do srdce člověka.“⁷⁹ Kníže Myškin ve svém poslání selhává, protože je odříznutý od své vnitřní pravdy. Evdokimov tvrdí, že náboženská pravda podmiňuje a sjednocuje estetická a etická tvrzení. Hledání Krásy je zároveň hledáním Dobra.⁸⁰

Není to člověk podzemí Kirilov, ani zvláštní člověk jako kníže Myškin, jehož postavu Evdokimov hodnotí jako nepravou ikonu, jako pouhý portrét, postavu bez proměňující síly, která nenese přítomnost Boží. Je to Aljoša, jeden z bratrů Karamazových, kdo pomůže zodpovědět otázku, zda krása spasí svět. Aljošovi říká otec Zosima, že pokud chce, může spasit svět. Evdokimov vysvětluje význam slova spasit v této situaci jako manifestovat přítomnost Boží a nechat ji působit, naplnit svět Boží přítomností.⁸¹ Evdokimov opět vybírá epizodu odehrávající se v lůně přírody, pod hvězdným nebem, kdy se pozemské ticho mísí s tichem nebes a pozemské tajemství se dotýká tajemství hvězdného. Aljoša prožívá touhu odpustit všem a všemu a cítí, že druzí budou prosit o odpuštění pro něj. Popis prožití proměny Aljoši v kráse večerní noci, v setkání s jinými světy interpretuje Evdokimov jako setkání s vyšším principem, kdy člověk nahlíží smysl věcí a díky duchovní síle, kterou tato zkušenost přináší, je schopen znovu integrovat svůj vnitřní svět.⁸² Právě na postavě Aljoši ukazuje Evdokimov, že setkání s Dostojevského rájem není pasivní kontemplací. Aljoša k němu dospívá naplňováním svého poslání. Díky zkušenosti mnišského života se Aljoša naučil mystice lásky a je

77 Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 29.

78 Evdokimov, *Dostoievsky et le problème du mal*, 102.

79 Tamtéž, 102.

80 Tamtéž, 98.

81 Evdokimov, *Gogol et Dostoievski*, 285.

82 Evdokimov, *Dostoievsky et le problème du mal*, 93–94. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, 352–53.

schopen ve vztahu ke každému říci „my“.⁸³ „Ráj je skryt v hlubině každého z nás, je naší součástí,“⁸⁴ říká Dostojevskij a Evdokimov vysvětluje: „Osobní zkušenost viny a univerzálního odpuštění přibližuje člověka světu, krása světa se člověku jeví jako sláva Boží.“⁸⁵ Je to metanoia, „skutečná proměna bytosti“. Tuto proměnu Evdokimov popisuje jako stav ducha, který uvolňuje energii odpuštění, tzn. energii vykupující a jednající lásky. Toto odpuštění mění svět.⁸⁶ „Člověk vstupuje skutečně do jednoty lidského rodu, do jednoty jejího osudu. Člověk, který dokáže sám v sobě rozeznat ‚velkého hříšníka‘, neumí již rozlišit mezi vlastním životem a životem universa. Erós ho vytrhává z podřízenosti rozkladu a léčí jeho zranění. Člověk nachází jednotu svého ducha, promítá ji vně sebe a vládne světu.“⁸⁷

Evdokimov pracuje s texty, ve kterých krása světa působí na člověka a člověk ji ve své zkušenosti prožívá jako transcendentní nebo jako náboženskou. V knize *Gogol et Dostojevski* v kapitole „Zkušenost Boha“ cituje Evdokimov úryvek z *Výrostka*, ve kterém Makar popisuje svůj prožitek krásy jako duchovní zkušenost setkání v Kristu: „Všude nepopsatelná krása,“ popisuje své probuzení do červencového jitra, „[...] vše je v Tobě, Pane, i já sám jsem v Tobě, přijmi mě.“⁸⁸ Evdokimov interpretuje tento text jako spisovatelův popis hesychastické zkušenosti, zkušenosti tábořského světla uvádějícího člověka do tajemství srdce, ve kterém člověk nachází Boží přítomnost. Dostojevského popis duchovní zkušenosti interpretuje jako jeho nejgeniálnější objev, jako „agapický argument existence Boha“.⁸⁹

Ukazuje se, že zorným úhlem Evdokimova je krása ve vztahu k lidské spiritualitě. Prožitek krásy může být hlubokou duchovní zkušeností proměňující člověka. Poznání takové krásy je možné v jednotě gnozeologického, etického a estetického principu, který je sjednocen náboženským pohledem. Zkušenost krásy v této jednotě poznání vede k proměně člověka, který pak manifestuje přítomnost Boží ve světě. Tato jednota je však rozbita a projevuje

83 Tamtéž, *Dostojevsky et le problème du mal*, 91.

84 Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, 295. Český text poněkud odlišně: „Ráj je skryt v každém z nás, teď se tají i ve mně [...]“

85 Evdokimov, *Dostojevsky et le problème du mal*, 86.

86 Tamtéž, 86.

87 Tamtéž, 86–87.

88 Evdokimov, *Dostojevsky et le problème du mal*, 91. Fjodor Michajlovič Dostojevskij, *Výrostek*, Praha: Městská knihovna v Praze, e-kniha, 393. Český překlad: „Tolik krásy všude! [...] Vše jesti v tobě, Hospodine, i jáť jsem v tobě a přijmiž mě!“

89 Evdokimov, *Gogol et Dostojevski*, 265.

se v dvojakosti krásy, a proto se krása vnímaná pouze z estetického hlediska stává pokušením.

Uzavřu s Evdokimem: „Právě tím, že člověk umí vidět krásu světa a projevuje svou vlastní důstojnost, vyvíjí činnost, která ve světě něco mění.“ A toto je podle Evdokimova hermeneutickým klíčem k pochopení slov Myškina: „Krása spasí svět.“⁹⁰

Krása stvoření

Postavy Dostojevského románů jsou zasaženy krásou stvoření. Aby tato krása měla spásnou dimenzi, musí mít sílu proměnit člověka. Tato proměna skrze kontemplaci krásy nemůže proběhnout bez aktivní účasti člověka, vyžaduje akt víry a začleňování se do krásy Krista. V čem spočívá proměňující krása stvoření?

V kapitole věnované románu *Běsi* v souvislosti s fenomenologií ateismu a eschatologií zla Evdokimov odkazuje na Dostojevského myšlenku, že země obsahuje něco svatého, a jedním dechem dodává, že pro generace žijící v odsvěceném světě je kategorie svatého hermeneuticky uzavřena. Hrozivým důsledkem toho je oddělení se od bytí s Bohem, které se projevuje roztržením organického vztahu s přírodou, akosmismem a jeho protiposvátností (antisakralismem).⁹¹ Je příroda-svět krásná sama o sobě? Je od Boha odtržen jen člověk? Nebo i celý svět?

Vrátím-li se k předešlé kapitole, kde se mluví o vnímání krásy světa, je tato zkušenost krásy přirovnávána k vizi rajskeho stavu světa, k vizi světa v Bohu, k procítění věčné harmonie přesahující pozemské, k vnímání plnosti přírody, k pochopení stvoření jako dobrého a pravdivého, k prožití všeobecného odpuštění. Co spojuje tyto prožitky?

Odpověď Evdokimov nalézá u Dostojevského v rozhovoru Výrostka s poutníkem Makarem, který odpovídá na Výrostkovo rozhodnutí hledat krásu: „Dosáhneš moudrosti, [...] neboť budeš se samotným Bohem tváří v tvář.“⁹² Evdokimov interpretuje tuto vizi plnosti v krásě jako vizi moudrosti, kterou člověk zakouší v setkání s Bohem tváří v tvář, a tvrdí, že je zjevením Sofie, normy světa, kdy svět zazáří více než slunce, je viděním světa v jeho napl-

90 Evdokimov, *Dostoievsky et le problème du mal*, 90–92.

91 Evdokimov, *Gogol et Dostoievski*, 249.

92 Dostojevskij, *Výrostek*, 421–422.

nění.⁹³ Podle Evdokimova se Dostojevskij se svou koncepcí osudu člověka a světa, který po pádu ztratil svou harmonii a krásu, přibližuje sofiologům.⁹⁴ K potvrzení cituje z *Bratrů Karamazových* pasáž, která říká, že Bůh si vypůjčil semena jiných světů, zasadil je zde na zemi a pěstoval svou zahradu, tedy že kořeny našich citů a myšlenek jsou jinde, a to je důvodem, proč není možné zde na zemi pochopit podstatu věcí.⁹⁵

Sofiologii, tedy učení o Sofii, představuje Evdokimov ve své dizertaci jako formující se učení, které se snaží pochopit kosmos z křesťanského pohledu.⁹⁶ O sedmáct let později ve své knize *Orthodoxie*⁹⁷ hodnotí Evdokimov sofiologii jako slávu současné pravoslavné teologie. Tvrdí, že se jako jediná staví čelem k otázce kosmu, a zařazuje svůj pohled na sofiologii na začátek kapitoly věnované stvoření.⁹⁸ Zde ji představuje systematičtěji a přehledněji než ve své prvotině. Sofiologie vysvětluje, v čem spočívá krása světa i její nejednoznačnost. Evdokimovi umožní interpretovat Dostojevského texty, které hodnotí krásu jako nepostradatelnou pro svět, a prožívání krásy postav Dostojevského románů jako transcendentní.

Evdokimov, stejně jako Bulgakov,⁹⁹ rozlišuje Sofii stvořenou a nestvořenou. Stvořená Sofie je prvním stvořením „stvořeným eonickou věčností“,¹⁰⁰

93 Evdokimov, *Dostojevsky et le problème du mal*, 90–91.

94 Tamtéž, 94.

95 Tamtéž, 96.

96 Tamtéž, 95. Definice sofiologie podle *Encyklopedického slovníku křesťanského východu* říká, že sofiologie zpracovává téma a symboliku Sofie – Velemoudrosti Boží, je koncepcí sjednocující Boha stvořitele a svět bez zaměňování či směšování. Rozvíjí otázku všejednoty božské a stvořené. (Michelina Tenace, Sofiologie, in: Edward G. Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského východu*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008, 835.) Více k sofiologii např. Kateřina Bauerová, Sofiologie, in: Ivana Noble – Kateřina Bauerová – Tim Noble – Parush Parushev, *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*, Brno: CDK, 2012, 181–237.

97 Paul Evdokimov, *Orthodoxie*, Paris: Desclée de Brouwer, 1979. Clément považuje tuto knihu za originální syntézu pravoslavného myšlení, která přesahuje školní dogmatiku a „tradicionalistické“ koncepce. (O. Clément, Préface, in: Evdokimov, *Orthodoxie*, I.)

98 Evdokimov, *Orthodoxie*, 86–87. Obdobný text nalezneme i v knize Pavla Evdokimova *Žena a spása světa*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2011, 81–83.

99 Bulgakov je nejvýraznější postavou ruského náboženského myšlení spojovanou se sofiologií. Téma Sofie přináší do tohoto proudu myšlení Vladimir Solovjov a další autoři rozpracovávají různé aspekty tohoto učení. Evdokimov vyjmenovává vedle Bulgakova a Solovjova ještě P. Florenského, E. Trubeckého, B. Zeňkovského a B. Iljina, srov. Evdokimov, *Dostojevsky et le problème du mal*, 94, pozn. 2.

100 Evdokimov při představení Sofie využívá odkazů na patristické autory, zde na Maxima Vyznavače. Srov. Evdokimov, *Žena a spása světa*, 81.

jednotou ideálních principů, ideálním základem vzájemným mnohost v kosmos, v živoucí celek. Tento stabilní základ stojí za jevovými, proměnlivými aspekty bytí. Tento základ – stvořená Sofie – podmiňuje a strukturuje konkrétní jednotu světa. Právě poznání pohlíží na věci skrze empirickou zkušenost v jejich ideální podobě.¹⁰¹

Stvořená Sofie, tento ideální svět, je živoucí všejednotou, zdrojem tvořivých sil, životních energií, je řídicími entelechiemi. Je duší světa, jeho Sofií. Tuto stvořenou Sofii je třeba odlišit od Sofie nestvořené, nebeské, jež je jednotou myšlenek Božích o světě, který je objektem jeho lásky. Tato nebeská Sofie přebývá v Bohu. Pozemská, stvořená Sofie je stvořena k obrazu Sofie nebeské, k obrazu Boží Moudrosti, zahrnující Boží myšlenky o světě, který je objektem Boží lásky. Vidět krásu světa znamená vnímat „od počátku vloženou souhlasnost mezi prvky světa a jejich ideální formou“.¹⁰² „V sofijnosti světa spočívá jeho krása, ale stejně jako je Sofie rozdvojena hříchem, tak je i rozdvojena krása.“¹⁰³

Na každé pravé poznání krásy je pak kladen nárok „skrze slupku světa kontemplantovat ikonu Boží moudrosti“.¹⁰⁴ Tuto krásu světa člověk poznává v míře svého spojení s Duchem svatým.¹⁰⁵ Tuto myšlenku nachází Evdokimov i u Dostojevského, pro kterého v Duchu svatém člověk bezprostředně rozumí kráse.¹⁰⁶

Sofijní vidění světa přisuzuje Evdokimov i Dostojevskému a oceňuje ho. Jeho způsob projevu charakterizuje jako specifickou metodu popisu a nazve ji ikonografickým principem vyjádření. Takový princip umožňuje vyjádřit nejen neformulovatelné jemnosti charakterů a psychologických typů, ale i jejich ducha. „Román-tajemství musí být chápán ve své dimenzi, která se šíří až do prostoru Božího universa, kde je jednota v čase také jednotou ve věčnosti.“¹⁰⁷ Ukazuje na Dostojevského chápání ikony, když vybízí básníka Majkova, aby věřil ikoně, protože v ní je vše obsaženo,¹⁰⁸ a když v dopise Opočininovi popisuje, jak lid uctívá ikonu a umisťuje ji doma na ústřední místo, aby měl

101 Tamtéž.

102 Evdokimov, *Orthodoxie*, 87. Překlad převzat z Evdokimov, *Žena a spása světa*, 83.

103 Evdokimov, *Dostoievsky et le problème du mal*, 96–97.

104 Evdokimov, *Orthodoxie*, 86.

105 Tamtéž, 87.

106 Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 12.

107 Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski*, 282.

108 Tamtéž, 283.

stále na očích viditelné posvátné, které odráží neviditelné Boží.¹⁰⁹ Vidění světa jako ikony, ikonografický pohled na svět podle Evdokimova nalézáme ve velmi specifickém způsobu, jakým Dostojevskij líčí přírodu a postavy.¹¹⁰ Ikonografické, sofijské vidění světa je vidění světa jako Božího stvoření.

Evdokimov Dostojevského vizi světa přirovnává k vizi Origena a sv. Maxima. Svět stejně jako Bible vypráví o tajemství Krista slavicího svou kosmickou liturgií. K pochopení této reality odkazuje na Dostojevského tvrzení, že je třeba být umělcem. Umělecká integrace dochází k jednoduché jednotě a vnímá realitu ve své plnosti, a tedy v adekvátním poznání.¹¹¹

Krásu světa Evdokimov v díle Dostojevského chápe jako zjevení Boží přítomnosti, k jejímuž plnému porozumění nepostačí pouhá pasivní kontemplanace, ale vyžaduje i vlastní proměnu člověka. Bez této proměny člověka se krása redukuje na pouhý estetický zážitek. Slovy Evdokimova: „Jakmile Duch svatý promlouvá v kráse jako ‚promlouval ústy proroků‘, je ‚spása skrze krásu‘ výrokem náboženským. A na této úrovni vyžaduje charisma rozlišování.“¹¹²

Evdokimov v Dostojevského pojetí charakterizuje krásu jako reálnou, jako „ontologický základ v přírodě“.¹¹³ Krásu přírody pak jako neosobní, ale pneumatoforickou. Na jejím vrcholu se nachází krása personalizovaná v duchovním člověku, ve svatém. V kráse svatého člověka nachází svět svou spásu, pokud se stává jejím hypostazovaným středem. Krásu světa nestačí pouze vidět a toužit po ní, je třeba ji (primitivní krásu) proměňovat silou, která ze světa vytváří ontologické místo svatého člověka.¹¹⁴ „Krása jako projev svatosti je spasitelnou silou, která harmonizuje svět. Svět čeká, že jeho krása bude spasena člověkem, který se stal svatým.“¹¹⁵

Evdokimov interpretuje Dostojevského pohled na stvoření jako sofijský. Sofijský výklad světa poukazuje na vztah všech prvků světa k jejich ideální normě: božské ideji. Tento vztah vysvětluje krásu světa jako možnou v míře ztotožnění stvořeného s jeho ideální normou. Lidská svoboda však porušila vztahy bytí s jejich sofijskými principy na všech úrovních. Přestože je krása „ontologickým základem přírody“,¹¹⁶ zůstává závislá na člověku, který – včleňující

109 Tamtéž.

110 Tamtéž.

111 Tamtéž, 284.

112 Tamtéž, 278.

113 Evdokimov, *Dostojevsky et le problème du mal*, 102.

114 Tamtéž, 102–103.

115 Tamtéž, 103.

116 Tamtéž, 102.

se do krásy Krista – je povolán zkrášlovat svět. Svou účastí na Kristu se člověk proměňuje do jeho krásy, stává se svatým, ikonou Krista, a naplňuje tak ikonicitu stvoření. Svět se stává tím, čím má být – kosmickou liturgií.

Když se vrátím k původní otázce v úvodu kapitoly, v čem spočívá krása stvoření, odpověď bude nejednoznačná. Krásu světa nelze uvažovat odděleně od člověka. Svět je krásný, ale jaksi neúplně. Na jedné straně spočívá krása v ikonicitě světa, je zjevením Boží přítomnosti, na straně druhé potřebuje k naplnění své krásy člověka, a to člověka svatého, který v jednotě s celým stvořením promění svět v liturgické místo. Tudíž svět je krásný, ale zároveň čeká, až jeho krása bude spasena svatým člověkem.

Jak Evdokimov navazuje na Dostojevského?

Předcházející kapitoly ukázaly myšlenky Dostojevského zkoumané Evdokimovem a jeho přístup k nim. Evdokimov studuje a interpretuje Dostojevského, stejně jako autoři ruského náboženského myšlení, cíleně teologicky. Jak je uvedeno výše, je pro něj jedinou adekvátní metodou četby zasazení vizí Dostojevského do tradice církve. Evdokimov čte jeho díla očima pravoslavného věřícího a teologa. To považuji za klíčový pohled na Evdokimovu interpretaci textů.

Pokud bych se zastavila u některých zmíněných pasáží, vnímám jejich výklad jako silně zacílený. Prožívání krásy jako duchovní zkušenosti Myškina, Kirilova a Aljoši představují tři texty. Každý pochází z jiné knihy a vztahuje se k jinému typu osobnosti. Texty vyvolávají spíše pocity než intelektuální otázky. Jsou to úryvky popisující vize v situacích určitým způsobem extrémních. Již to, že se ve dvou příkladech jedná o prožitek zprostředkovaný nemocí, jej staví do specifického světla, mimo běžnou lidskou zkušenost, a poněkud snižuje jeho všeobecný význam. V románu *Idiot* je pasáž o zkušenosti epileptického záchvatu uvedena jako letmé přemítání, když kníže Myškin nechce o ničem hloubat. Na Kirilův popis zážitku, ve kterém mimo jiné zmíní, že nejde o nic nebeského, a přesto odkáže k evangeliu, reaguje Šatov otázkou, zda nemá epilepsii. Jsou to klíčové zážitky nebo jen jedny z mnoha? Jedině Aljošova zkušenost je jiná, má duchovní rozměr modlitby a náboženský kontext, přesto čtenáři vazba krásy a harmonie může uniknout, stejně jako eschatologický rozměr vize. Některé další texty se mohou zdát poněkud romantizující, jako například líčení pokory a oddanosti domácího zvířectva jako popis krásy Božího stvoření.

Dostojevskij je romanopisec, ne teolog. Otázku krásy, kterou si jistě pokládá a promýšlí v náboženském kontextu, předkládá čtenáři v průběhu své tvorby z různých úhlů pohledu. Zeňkovskij uvede větu „Krása spasí svět“ jako řečenou mimochodem.¹¹⁷ Jak v románu rozlišit, co je mimochodem, co je výplní a co klíčové? Román, stejně jako jiné umělecké dílo, si žije svým vlastním životem a v každém rezonuje na základě jeho vlastního ladění. Tak i výše zmíněné texty mohou zarezonovat, nebo ne. Některé z nich se zdají v rámci jednotlivých děl, natož pak v kontextu celého díla, jako přehlédnutelné. Je evidentní, že Evdokimov přistupuje k Dostojevského dílu s předporozuměním formovaným vlastní duchovní zkušeností a vírou, pravoslavným vyznáním i ruským náboženským myšlením. Z jeho textů vztahujících se ke kráse vybírá podle mého názoru ty, které mu umožňují představovat vlastní, již utvořený pohled na problematiku krásy. Tím, že pracuje s texty napříč dílem autora včetně poznámek k nim, získává náhled, který běžný čtenář nemá. Dostojevskij odhaluje „věčný problém člověka“,¹¹⁸ a tak předkládá čtenáři množství podnětů. Pokud čtenář necílí na téma krásy, či není konkrétní pasáží dotknut, místa vybraná Evdokimovem může minout bez povšimnutí, nebo si je může zasadit do vlastního, odlišného rámce. Evdokimovu interpretaci jednotlivých textů chápu jako záměrnou, nicméně adekvátní.

Souhlasím s Florovského charakteristikou Dostojevského tvorby, která spíše ukazuje, než dokazuje, a tudíž otázky zůstávají v díle Dostojevského otázkami. I krása zůstává hádankou, na kterou odpovídá Evdokimov již svou interpretací textů ve své dizertaci. Svou odpověď později ukotvuje ve své teologii krásy. Jak tvrdí František Kautmann, dílo Dostojevského provokuje myšlení.¹¹⁹ Jak tedy Evdokimov na Dostojevského navazuje ve své knize *L'Art de l'icone, théologie de la beauté?*

S odkazem na Otce, považující krásu Boží za kategorií biblickou a teologickou, obhájuje Evdokimov krásu světa jako vycházející z krásy Boží a charakterizuje ji jako transcendentní kvalitu bytí analogickou pravdě a dobru.¹²⁰ Krásu Krista usazuje do trojičního rámce: použije citát z Dostojevského o Kristově kráse a uvede ji do vztahu k Boží Trojici: „Krása Syna je obrazem

117 Viz poznámka 30.

118 Jak nazývá svou knihu F. Kautman: František Kautman, *Fjodor Michajlovič Dostojevskij. Věčný problém člověka*, Praha: Academia, 2004.

119 Kautman, *Fjodor Michajlovič Dostojevskij*, 219.

120 Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 29–30.

Otce – Zdroje Krásy, zjevené Duchem Krásy.“¹²¹ Tedy i lidská kontempace krásy je kontemplací krásy trinitární.

Podle Evdokimova je stvoření od svého počátku nejen dobré, ale i krásné. Odkazuje na septuagintní překlad biblického textu o stvoření, který upřednostnil překlad *kalon* – krásný původního hebrejského výrazu – oproti *agathon* – dobrý. Slovy svatého Bazila vyjadřuje stálou působnost stvořitelského slova ve stvoření, schopnost přirozenosti světa se v tvořivé síle harmonizovat v lásce. Podle Evdokimova Bůh stvořil svět jako semeno, které vychází z jeho dlaní již jako krásné, zároveň však je povoláno k evoluci, aby se prvotní krása naplnila v kráse dokonalé, v kráse Božího království.¹²² Bůh stvořil svět, zůstává s ním ve vztahu, a proto neustále intervenuje v dějinách.¹²³ Dějiny Evdokimov chápe jako synergii jednání Božího a lidského.¹²⁴ Svět je v neustálém procesu stávání se. Tento pohyb začíná zjevením na počátku stvoření a uzavírá se na konci časů. Evdokimov odkazuje na Zjevení, „já jsem alfa i omega [...] počátek i konec.“ V prvních biblických slovech „Budiž světlo“ vnímá zahrnutá i slova poslední „Budiž krása.“¹²⁵ Takto Evdokimov transponuje myšlenku Maxima Vyznavače o naplnění prvotní krásy v Kráse dokonalé, v kráse Božího království.¹²⁶ Boží království identifikuje s Duchem svatým s odkazem na Evagria.¹²⁷

Eschatologický pohled – pohled na Království – je pro Evdokimova konstitutivní pro porozumění historii, kultuře, jako činnosti směřující do Království. Ve stvořenosti světa s časem vidí znak jeho nenaplněnosti, jehož cílem je podnitit proroky a dělníky k práci na Božím díle, aby semínko stvoření mohlo díky synergii činnosti Boží a lidské dozrát do své konečné dospělosti.¹²⁸ Svět je tak místem, které má nejen předpoklady, ale i povolání k proměně, k proměně do krásy. „Síla božské lásky udržuje vesmír tím, že převrací chaos v Kosmos, Krásu. Všechno živé je přirozeně přitahováno k Slunci božské Krásy.“¹²⁹

Evdokimov zdůrazňuje hodnotu přírody a světa, není pro něj pouhým nástrojem, není pouhým jevištěm hry. Má svou vlastní tělesnou hodnotu, „je

121 Tamtéž, 29.

122 Tamtéž, 12.

123 Tamtéž, 90.

124 Tamtéž, 12.

125 Tamtéž, 16.

126 Tamtéž, 12.

127 Tamtéž.

128 Tamtéž, 54.

129 Tamtéž, 18.

prostředkem božské kontemplace, chrámem a kosmickou liturgií“.¹³⁰ Tuto hodnotu stvoření zdůvodňuje Evdokimov vtělením. „Slovo se stalo tělem“ znamená přijetí lidské přirozenosti v její celistvosti spolu s celým kosmem.¹³¹ Také o významu hmoty uvažuje ve vztahu k liturgii, která hmotu pozvedá k její důstojnosti a určení. Nechápe ji jako autonomní substanci, ale jako duchovního prostředníka, funkci Ducha.¹³²

Pravá krása však nespočívá v samotné přírodě, ale „v epifanii Transcendentna, které z přírody činí kosmické místo svého vyzařování, „hořící keř“.“¹³³ Je to krása Boží, která není ani materiální, ani smyslová, ani intelektuální, ale která se dává poznat ve formách tohoto světa.¹³⁴ A vše závisí na tom, jak člověk k hořícímu keři přistoupí.

V kapitole „Dvojnáčnost krásy“¹³⁵ je krása světa uváděna ve vztahu k člověku. I zde zdůvodňuje dvojnáčnost krásy rozpadem jednoty principů poznání estetiky a etiky, které nejsou sjednoceny pod náboženským principem. Evdokimov s odkazem na biblický příběh o zakázaném ovoci upozorňuje na tento paradox: „Neboť jestliže je pravda vždy krásná, krása není vždy pravdivá.“¹³⁶ A ve vztahu k přírodě opakuje, že příroda čeká, až bude zachráněna člověkem, který se stane svatým, protože na vrcholu bytí stojí personalizovaná krása svatého člověka. Považuje tento úkol za eschatologický.¹³⁷

Takový úkol je eschatologický, je to umění příbuzné apokalyptické vizi posledních věcí, oslňující vizi ikony. Integrace všech principů do Kultury-Kultu přesahuje možnosti přirozených sil a dovolává se energie svatých a pneumatoforní moci církve. Toto umění je pro nás aktuální, neboť je nad věky, je v srdci existence. Dochucuje svět solí, o níž se zmiňuje evangelium, solí, bez níž by byl náš život bez chuti. Takové umění přináší „krásu, bez níž by nebylo na světě co dělat“.¹³⁸ Taková Krása uvádí Boha do duše a jako hořící keř tam zapouští kořeny.¹³⁹

Pokud aplikuji tento text na Aljošu, mohu ho chápat jako popis jeho úkolu naplnit svoje povolání ve světě. Jak Evdokimov interpretuje, Aljoša, který se

130 Tamtéž, 92.

131 Tamtéž, 93.

132 Tamtéž, 32.

133 Tamtéž, 12.

134 Tamtéž, 32.

135 Tamtéž, 39–44.

136 Tamtéž, 39.

137 Tamtéž, 42.

138 Zde Evdokimov cituje Dostojevského.

139 Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 42.

naučil mystice lásky, může manifestovat Boží přítomnost ve světě,¹⁴⁰ tudíž přinášet krásu, bez které by nebylo ve světě co dělat. Jaký pohled na člověka stojí za touto lidskou potencialitou?

Otázka člověka je pro Evdokimova otázkou theandrickou, boho-lidskou.¹⁴¹ Základní charakteristika člověka stvořenému k obrazu a k podobě Boží je klíčová pro porozumění člověku a jeho povolání ve světě. S odkazem na patristické zdroje popisuje stvoření člověka následovně: „(Stvořitel) upřel pohled vlastní myšlenky na Krista – prototyp.“¹⁴² Evdokimov Krista chápe jako boholidský archetyp, který sjednocuje obraz Boha i obraz člověka.¹⁴³ Jak upozorňuje Špidlík, právě v osobě Krista, boho-člověka, nalézáme usmíření antinomií. Kristus ve své osobě sjednocuje viditelné i neviditelné, je nad časem, ale i v čase, v něm nalézáme jednotu přítomného a nekonečné budoucnosti, podrobení smrti i její překonání, Kristus je alfou i omegou, začátkem i koncem.¹⁴⁴ Stvořenost k obrazu Krista zakládá hluboké společenství mezi Bohem a člověkem, vytváří vzájemnou příbuznost, povolává člověka ke zpodobení se se svým archetypem bohočlověkem – ke zbožštění – k theosis.¹⁴⁵ Evdokimov argumentuje, jestliže Bůh-Slovo je Slovem, které Otec sděluje člověku – svému dítěti, musí být určitá shoda a podobnost mezi Logem božským a logem lidským. Tak jako je Bůh Stvořitel a Básník univerza, je člověk svým způsobem také tvůrce a básník.¹⁴⁶

Na základě učení o člověku stvořenému k obrazu a podobě Boží Evdokimov poukazuje na jeho povolání k činnosti ve světě ve vztahu k historii, kultuře a umění. V ikonografickém, sofijním pohledu se dívá na kulturu, která by ve svém završení měla dozrát v kult, a na umění, které by mělo dozrát v umění sakrální. Poukazuje na tajemný vztah mezi náboženstvím a uměním.¹⁴⁷ Otázku krásy, která spasí svět, aplikuje na ikonu. Z Krista – věčného archetypu krásy – Spasitele, uzdravujícího obraz Boží v člověku a sjednocujícího jej s božskou krásou vyzaruje uzdravující síla. Tato síla vyzaruje i z každé

140 Viz část Spasí krása svět?

141 Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 46.

142 Evdokimov, *Žena a spása světa*, 70.

143 Srov. tamtéž.

144 Tomáš Špidlík, Symbolická teologie jako ospravedlnění umění, in: Tomáš Špidlík – Marko I. Rupnik, *Integrální poznání*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2015, 151.

145 Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 47.

146 Tamtéž, 46.

147 Tamtéž, 42.

ikony, která je nazývána zázračná.¹⁴⁸ Ikonu definuje jako místo přítomnosti Boží,¹⁴⁹ stejně jako celé stvoření je pro něj epifanií Transcendentna. Ikona zjevuje neviditelné ve viditelném.

Krása ve své sjednocující síle se ukazuje jako cesta člověka k naplnění lidské budoucnosti v jednotě s celým universem, jako cesta umožňující překročit úzkosti a bolesti doby. Je zráním člověka v mystice lásky, do které člověk dorůstá duchovním procesem zpodobování se do krásy Krista v „pneumatoformní síle církve“.¹⁵⁰ Člověk je nedílnou součástí dějinného vývoje, který chápe Evdokimov jako duchovní proces.¹⁵¹ Díky svému stvoření k obrazu a podobě Boží je člověk povolán uskutečňovat tento duchovní proces veškerou svou činností ve světě.¹⁵²

Tento krátký nástin demonstruje, jak Evdokimov navazuje na Dostojevského. Myšlenky Dostojevského se jeví jako odrazový můstek k Evdokimově vlastní teologické syntéze zaměřené na krásu a lidskou tvorbu. Ukotvuje témata odkrytá v románech Dostojevského jejich zasazením do teologicko-antropologického a sofiologického rámce. Rozvíjí je ve vztahu k historii, kultuře a k umění, zejména k umění ikony, jak naznačuje titul jeho knihy. Téma ikony, kterého se ve vztahu k Dostojevského pouze dotýká, rozpracovává zásadně, včetně výkladu některých ikon, a věnuje mu více než polovinu knihy.

Za Evdokimův přínos považují především jeho formulování pravoslavné teologie krásy a její uvedení do dialogu se západní kulturou.¹⁵³ Tak jako Dostojevskij kritizuje nihilismus své doby a ukazuje jeho možné důsledky, tak i Evdokimov svou kritickou reflexí moderní kultury a jejího odklonu od křesťanství odhaluje rozpad jednoty krásy, pravdy a dobra a s ním spojený rozpad duchovních hodnot. Do protikladu dezintegrace staví pojetí člověka v jeho důstojnosti dané stvořením k obrazu Božímu, který uskutečňováním svého poslání růstu do boholidské jednoty může dát odpověď výzvám mo-

148 Tamtéž, 43.

149 Tamtéž, 153–156.

150 Viz citace v pozn. 140.

151 Phan, *Culture and Eschatology*, 10.

152 Antropologii se Evdokimov samostatně zabývá v první části knihy *Žena a spása světa*, nebo ji najdeme v jeho knize *Orthodoxie*. Spiritualitě se věnuje v knize *Epochy duchovního života*.

153 Evdokimov sehrál důležitou roli v navázání dialogu mezi východní a západní křesťanskou teologií. Byl jedním z klíčových myslitelů, kteří prezentovali pravoslavnou teologii západnímu světu. Jeho dílo napomáhá rozvíjet a šířit duchovní tradici křesťanského Východu v kontextu moderního světa a přispívá k jejímu pochopení v širším křesťanském kontextu.

derního světa. Svou poetickou teologií přivádí čtenáře k vizi krásy, která spasí svět a k její kontemplaci.

Závěr

Vliv Dostojevského se ukazuje především v Evdokimově teologicko-antropologickém přístupu ke kráse, ve zvažování krásy jako vztahující se k člověku v transformativní síle, závislé však na přijetí člověkem, který v sobě integruje estetické a etické principy poznání sjednocené v náboženské pravdě. Ukazuje se na pojetí krásy jako krásy christologické se spasitelnou silou, kterou člověk může v Duchu svatém přijímat a zároveň zprostředkovávat druhým. Dostojevskij se tak jeví jako inspirační zdroj pro Evdokimovu vlastní práci. Ovšem, jak upozorňuje Olivier Clément i jak dokládá tento text, Evdokimov čte Dostojevského přes brýle ruského náboženského myšlení. Jak je uvedeno v úvodu, mnozí představitelé tohoto směru rozvíjeli své estetické pohledy. Na autory tohoto myšlenkového proudu odkazuje však velmi spoře, přestože vliv jejich myšlenek je zřejmý. Například pojetí krásy světa jako zjevení Boží lásky ke světu vyjadřuje Florenský spolu s jednotou pravdy dobra a lásky ve svém Čtvrtém listě v knize *Sloup a opora pravdy*.¹⁵⁴ Sofiologii Evdokimov přebírá od otce Bulgakova.¹⁵⁵ Na vliv Solovjova odkazuje příklad diamantu pro popis zrodu krásy jako tajemné syntézy světla a hmoty.¹⁵⁶ Paralely ve vztahu k ikoně najdeme například u Evžena Trubeckého, Pavla Florenského a Sergeje Bulgakova.¹⁵⁷ Evdokimův přístup je z tohoto pohledu určitě syntetizující. Zůstává však otázkou, jak jsou tyto „brýle“ ruského náboženského myšlení silné, a těžko si představit, jaká by byla Evdokimova četba Dostojevského bez nich. To však nemění nic na významu Dostojevského vlivu. Přestože Evdokimov jeho texty interpretuje, a jak sám říká, zasazuje do pravoslavné tradice

154 Pavel Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2003.

155 Clément upozorňuje na posun sofiologické koncepce v Evdokimově díle, od prostého převzetí Bulgakovovy koncepce v doktorské tezi až k plnému včlenění Bulgakovových intuicí do pravoslavné tradice v komentáři k ikoně Anděla – Moudrosti v knize *L'Art de l'icone, theologie de la beauté*. (Clément, *Orient-Occident, deux passeurs*, 118.)

156 Solovjov, Krása v přírodě, in: Michéline Tenace, *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*, 105–106. Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 14.

157 Například: Jevgenij Nikolajevič Trubeckoj, Teologie v barvách a Dva světy ve staroruském ikonopisectví, in: *Ikona v ruském myšlení 20. století: sborník statí a studií*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, 51–74, 75–100. Sergej Bulgakov, Ikona a účta k ní, in: tamtéž, 127–212. Pavel Florenský, *Ikonoostas*, Chomutov: L. Marek, 2012.

a možná i do svého vlastního konceptu, čte je s odbornou znalostí zázemí, s hlubokým citem a porozuměním.

Při srovnání četby Evdokimova výkladu pojetí krásy v Dostojevského románech a jeho knihy *L'Art de l'icone, théologie de la beauté* se zdá, že Dostojevskij je pro něj inspirativní nejen obsahem svých myšlenek, ale i svou vizí světa a vyjadřovací metodou. Zdá se, jako by spolu s postavami Dostojevského románů prožíval transcendentní pocit Boží přítomnosti a snažil se jej vtělit do teologického rámce. Stejně jako Dostojevskij hledí na svět ikonografickým pohledem a snaží se zachytit neformulovatelné jemnosti vztahů Boha a člověka, které se vyjevují v kráse bytí. A proto zakončím parafrází jeho charakteristiky Dostojevského románu – tajemství.¹⁵⁸

Evdokimova teologie krásy – tajemství musí být chápána ve své dimenzi, která se šíří až do prostoru Božího universa, kde se krása v čase sjednocuje s krásou ve věčnosti.

Mgr. Lenka Fílová, DiS.
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 646/9, 110 00 Praha 1
Česká republika
filae@seznam.cz

158 Viz část 3.

Pletivo života: Teologicko-misiologické implikácie jednej metafory

Pavol Bargár

Abstract: Web of Life: Theological-Missiological Implications of a Metaphor

One of the major insights drawn from anthropological research is the acknowledgment that every human being is in each stage of their life embedded in a complex and multi-layered structure of relationships with other people as well as the world around them. Furthermore, theologically rooted anthropologies accentuate yet another type of relationship, namely, one between a human being and the transcendent reality that has in Christian tradition been referred to as God. Following from this fundamental point of departure this article seeks to explore two main questions. First, in which ways can one theologically-missiologically reflect on human existence? And second, what theological-missiological implications does such reflection have? The article proposes the metaphor of a *web of life* as one possible image that has the potential to inform and orientate such exploration.

Keywords: Theological anthropology; relationality; culture; mission

DOI: 10.14712/27880796.2024.12

Úvod

Jedným zo zásadných poznatkov vyplývajúcich z výskumu v oblasti antropológie je poznanie, že každá ľudská bytosť je v každej fáze svojho života zasadená do komplexnej a mnohovrstevnatej štruktúry vzťahov s ostatnými ľuďmi ako aj so svetom okolo seba.¹ Teologicky ukotvené antropológie zdôrazňujú ešte jeden typ vzťahu, a to vzťah človeka k tomu, čo ho presahuje a čo v kresťanskej tradícii označujeme ako Boh. Vychádzajúc z tejto základnej pozície sa v predkladanom článku sústredím na skúmanie dvoch základných otázok. Po prvé, akým spôsobom je možné teologicky-misiologicky uvažovať o ľudskej existencii. A po druhé, aké teologicko-misiologické implikácie má takéto uvažovanie. V článku navrhujem metaforu *pletiva života* ako jeden možný obraz, ktorý má potenciál poskytovať orientáciu tomuto uvažovaniu.²

1 Článok predstavuje prepracovanú verziu mojej habilitačnej prednášky, ktorá zaznela na UK ETF dňa 10. 11. 2023.

2 Vo svojom uvažovaní sa nechávam inšpirovať myšlienkami Lukea Brethertona, ktorý vo svojom projekte politickej teológie vníma vzťahovosť a prepojenosť ľudskej existencie.

Na začiatok ešte jedna terminologická poznámka ku cez spojovník písanému výrazu teologicko-misiologický, resp. teológia-misiológia, ktorý v článku používam. Inšpiráciu mi poskytuje Dorottya Nagy, ktorá trvá na integrálnom spojení oboch komponentov, ako aj na tom, že aj v rámci jednej disciplíny je nutné postulovať existenciu rôznorodých metodológií v zmysle východiskových predpokladov, na ktorých sa zakladá vedecké skúmanie. Nagy poukazuje na kľúčový význam socio-politických, ekonomických a kultúrnych procesov pre vznik rozmanitých teológií misie.³

Vzťahovosť: Medzi podmienenosťou a tvorivosťou

Tézu o zásadnej vzťahovosti ľudskej existencie rozvíjajú mnohí autori z perspektívy rozličných disciplín a prostredníctvom odlišných metodológií. Napríklad biologický antropológ Agustín Fuentes ponúka pohľad, ktorý berie do úvahy dynamiku vzájomného spolupôsobenia biologických a kultúrnych faktorov relevantných v procese stávania sa človekom. Tento proces je nevyhnutne vzťahový, pretože ľudia sú na sebe fundamentálne závislí, a to z materiálnych/telesných, psychologických a spoločenských dôvodov.⁴ Na spoločensko-politickej rovine zase tieto interakcie predstavujú to, čo filozof Charles Taylor nazýva *social imaginaries*, teda určitý výkladový rámec, ktorý nám umožňuje vzťahovať sa ku spoločnej kolektívnej žitej realite prostred-

Pozri Luke Bretherton, *Christ and the Common Life. Political Theology and the Case for Democracy*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2019. Samotný výraz *pletivo života* je však môj vlastný. Vo svojich anglicky písaných publikáciách venovaných teologickej antropológii používam okrem metafory pletiva života (*web of life*) i ďalší vlastný výraz *comm/unity*. Tento má naznačiť, že jednota, rozmanitosť a rešpekt voči inému predstavujú nevyhnutné znaky pravého spoločenstva, ktoré nie je žiaduce od seba oddeľovať. Pozri napr. Pavol Bargár, *Toward Comm/unity amidst Brokenness. Christian Mission as (a Pursuit of) Relational Anthropology*, *International Review of Mission* 110 (2021/2), 231–245, doi: 10.1111/irrom.12385. Som si vedomý toho, že slovenský výraz *pletivo života* nie úplne vystihuje obsahovú komplexnosť anglického *web of life*. Ako *organická* metafora (k tomu pozri viac nižšie) sa mi však javil z ponúkaných možností ako najvhodnejší. Napríklad výrazy ako *spleť* alebo *spletitosť* podľa môjho názoru príliš evokujú neusporiadanosť; výraz *sieť* je zase príliš funkcionálne zameraný.

- 3 Pozri Dorottya Nagy, *Minding Methodology. Theology-Missiology and Migration Studies*, *Missio Studies* 32 (2015/2), 203–233, doi: 10.1163/15733831-12341401; Dorottya Nagy, *Behind Missio Dei. Reflections on the International Missionary Council's 1952, Willingen, Germany, Conference – One Possible Way of Commemorating after Seventy Years*, *Verbum SVD* 63 (2022/2–3), 161–188.
- 4 Porovnaj Agustín Fuentes, *Race, Monogamy, and Other Lies They Told You. Busting Myths about Human Nature*, Berkeley, Calif.: University of California Press, 2012, 29.

níctvom kategórií ako príslušnosť k určitej skupine, kultúra, poятие dejín, teritórium, budúcnosť či sebaurčenie.⁵

Z teologickej perspektívy berú tieto skutočnosti vážne napríklad naši kolegovia na UK ETF Ivana Noble a Zdenko Širka, keď vo svojom úvode ku kolektívnej monografii *Kdo je človek?* podčiarkujú význam hermeneutickej metódy pre teológiu.⁶ Podobne ako pre nich, aj pre mňa je zásadné rozpoznanie, že v našej teologickej práci neexistuje žiadny „bod nula“ ako východisko pre teologizovanie (a napokon, ani pre život). Človek ako čitateľ/vykladač vždy stojí v konkrétnej situácii, v dejinách, v určitej tradícii. Vstúpiť do diania v rámci týchto mnohvrstevnatých štruktúr a interakcií a vypovedať niečo o skúsenosti je možné prostredníctvom symbolickej reči. Kľúčovým predpokladom v tomto procese je teologické rozpoznanie, že do tradícií symbolickej reči sa rodíme Duchom: sme do nich vrhnutí, no zároveň v nich konáme voľby a spoluvytvárame ich.⁷

V oblasti teológie-misiológie bola pre potreby lepšieho uchopenia tejto komplexnej dynamiky zavedená výkladová kategória kontextu. Napríklad podľa teológa-misiológa Stephena Bevansa kontext zahŕňa štyri základné oblasti. Prvú oblasť predstavujú osobné i kolektívne situácie, ktoré ľudia zažívajú. Medzi príklady osobných situácií patrí úmrtie v rodine či, naopak, narodenie dieťaťa. Kolektívne zase zahŕňajú udalosti celospoločenského dosahu, ako napríklad Nežná revolúcia v 1989 alebo útok na World Trade Center v 2001. Druhú oblasť vymedzuje spoločenský stav danej osoby či komunity. Do úvahy je tu potrebné brať faktory ako pohlavie, ekonomický status či vzťahy medzi generáciami. Treťou oblasťou je konkrétna kultúra definovaná ako systém symbolov poskytujúcich orientáciu a zmysel v živote. A napokon, po štvrté, kontext je spoluvytváraný procesmi toho, čo Bevans nazýva spoločenskou zmenou. Ako príklad tu poslúžia rôzne typy technologických revolúcií alebo ekonomické regresie či, naopak, expanzie.⁸

5 Porovnaj Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham, N.C.: Duke University Press, 2004. Pozri tiež Bretherton, *Christ and the Common Life*, 94, 308 a Graham Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2005, 119–147.

6 Ivana Noble – Zdenko Širka, Úvod, in: Ivana Noble – Zdenko Širka (eds.), *Kdo je človek? Teologická antropologie ekumenicky*, Praha: Karolinum, 2021, 11–43, 29–34.

7 Noble – Širka, Úvod, 34. K druhému aspektu tejto dynamiky (t. j. schopnosti konať voľby a spoluvytvárať tradíciu i svoj život) sa ešte dostaneme nižšie.

8 Stephen B. Bevans, SVD, *Essays in Contextual Theology*, Boston, Mass.: Brill, 2018, 35, passim.

Tieto interakcie však majú aj svoj transcendentálny rozmer; nakoľko vyššie naznačená dynamika je takisto relevantná pre ľudský vzťah k Bohu (či k posvätnu) ako zásadnému inému. Predbežne teda môžeme zhrnúť, že vzťah človeka k ostatným ľuďom i k Bohu je podmienený a prebieha v určitom konkrétnom kontexte. Ľudská identita, príbeh a miesto v rámci tradície sú preto vždy ukotvené v konkrétnej dejinnej situácii a formované vo vzťahu k identite, príbehu a tradícii iného.⁹

A predsa je nutné povedať, že podmienenosť nepredstavuje jediný ani rozhodujúci rys vzťahovosti ľudskej existencie. Táto vzťahovosť má i svoj zásadný teologický aspekt, ktorý je možné presvedčivo vyjadriť prostredníctvom konceptu stvorenia človeka na Boží obraz a Božiu podobu a ktorý poskytuje významný priestor pre vlastnú ľudskú tvorivosť. Tim Noble pripomína, že nielenže Boha popisujeme vzťahovo – ako perichoretické spoločenstvo troch osôb – ale vďaka vzťahom aj človek, stvorený na Boží obraz a podobu, dochádza zjednotenia, stáva sa integrálnou osobou.¹⁰ Aj pre Ivanu Noble je kľúčovým rozpoznanie, že človek je vzťahová bytosť tak, ako je Boh vzťahovým Bohom – Otec, Syn a Duch Svätý. Človek je utkaný zo siete vzťahov a ako taký je previazaný so stvorením.¹¹ Zásadnou paradigmou je v tomto ohľade dynamika imanentnej i ekonomickej Trojice. Trojjediný Boh ako Otec, Syn a Duch Svätý sa k sebe navzájom vzťahujú, a tým vytvárajú dokonalé spoločenstvo lásky, prijatia a tvorivosti. Toto spoločenstvo transcenduje samé seba a pozýva k Božiemu kreatívnemu dielu celé stvorenie. Keďže trojjediný Boh je fundamentálne vzťahový, ľudia – ako nositelia Božieho obrazu – sú taktiež vzťahovými bytosťami.¹²

Vzťah k inému implikuje niekoľko aspektov, napr. „správna motivácia“; vedomie zodpovednosti a záväzku voči inému; odhodlanie vzdorovať formám nadvlády a útlaku, ktoré narušujú vzťahovú povahu medziludskej existencie; a snaha o nápravu neprávostí prostredníctvom oslobodenia od útlaku.¹³ Mnohovrstevnatú štruktúru medziludských vzťahov však charakterizuje nielen

9 Pozri tiež Jan-Olav Henriksen, *Religious Pluralism and Pragmatist Theology. Openness and Resistance*, Leiden – Boston, Mass.: Brill Rodopi, 2019, 36–37.

10 Tim Noble, Človek ve vztazích, in: Ivana Noble – Zdenko Šírka (eds.), *Kdo je člověk? Teologická antropologie ekumenicky*, Praha: Karolinum, 2021, 44–57, 56.

11 Ivana Noble, Obraz a podoba Boží, in: Ivana Noble – Zdenko Šírka (eds.), *Kdo je člověk? Teologická antropologie ekumenicky*, Praha: Karolinum, 2021, 127–143, 133.

12 Bargár, *Toward Comm/unity*.

13 Pozri Karen Lebacqz, *Justice in an Unjust World. Foundations for a Christian Approach to Justice*, Minneapolis, Minn.: Augsburg Publishing House, 1987, 154–160.

vedomie zodpovednosti a záväzku voči inému, ale tiež reciprocita a stav vzájomnej závislosti (*interdependence*).¹⁴ Takúto komplexnú dynamiku je možné bližšie špecifikovať prostredníctvom kategórie vzájomnosti. A práve na ňu sa teraz zameriame.

Vzájomnosť: udržiavanie rozmanitosti a jednoty v rovnováhe

Vzájomnosť vnímam ako recipročnú stránku ľudskej vzťahovosti. Bolo by však chybou chápať tento termín len ako príklad kauzálneho diania aplikovaný na oblasť medziludských vzťahov. Vzájomnosť okrem reciprocity zahŕňa tiež spolupatričnosť, vzájomnú závislosť, solidaritu a zdieľanie. Poukazuje na skutočnosť, že entita je vždy väčšia než súčet jej častí. Je výsledkom súhrnu rôznorodých interakcií, ako aj kontakt s iným ako jedinečný faktor, ktorý nie je žiaduce brať ako samozrejmosť.

Dôraz na rozmanitosť je zásadným pre tento typ myslenia. Pomáha odolať absolutizujúcemu prístupu k skutočnosti a bytiu vo svete. Z teologickej perspektívy tento dôraz predstavuje prijatie výzvy, že život v tomto svete znamená uchopiť svoju existenciu ako takú, ktorá sa realizuje vo vzťahu k iným v ich vlastnej rozmanitosti. Niečo nové a pozitívne môže vzniknúť len vtedy, keď sa slobodné a voči inému otvorené subjekty vzájomne podporujú a obohacujú. To nazývam vzájomnosťou.

Aby sme však neupadli do pasce prílišného sústredenia sa na rozmanitosť, a tým monadizmu, je nutné v rovnakej miere postulovať zásadnú jednotu ľudstva. Usilovať o vzájomnosť znamená udržiavať v rovnováhe rozmanitosť a jednotu. Na vystihnutie tejto hlbokej spojitosti používam metaforu *pletiva života*.

Pletivo života

Ak sa ľudia k sebe navzájom vzťahujú v činoch vedených v duchu solidarity, altruizmu a pohostinnosti, pričom rešpektujú inakosť druhých, potom sa Božia prítomnosť stáva skutočnou a konkrétnou v prejavoch lásky uprostred pletiva života. Pletivo života je výraz, ktorý používam na označenie nášho spoločného života v Bohu. Táto metafora predstavuje úhrn rôznorodých

¹⁴ Bližšie k téme zodpovednosti a záväzku v medziludských vzťahoch pozri v Beverly W. Harrison, *Making the Connections. Essays in Feminist Social Ethics*, ed. Carol S. Robb, Boston, Mass.: Beacon Press, 1985, 253.

vzťahov medzi jednotlivcami uznávajúcimi vzájomnú závislosť a zásadnú jednotu ľudstva založenú na myšlienke stvorenosti človeka na Boží obraz a podobu, ako aj prepojenosť ľudstva s ostatným stvorením. Z toho dôvodu má táto metafora, v mojom ponímaní, univerzálny charakter a predstavuje východiskovú pozíciu, cestu i cieľ zároveň.

Hoci pletivo života je možné interpretovať aj ako *textilnú* metaforu, ktorá by potenciálne mohla evokovať uniformitu a stratu jedinečnosti a významu jednotlivých súčastí *pletiva* na úkor celku, ja ju vnímam ako metaforu *organickú* – v pletive života, ako ho chápem ja, záleží na každom jednotlivom členovi, na každej jednotlivjej súčasti, ako aj na celku, ktorý spolu vytvárajú.¹⁵ Ako som zdôraznil vo výklade vyššie, jednota i rozmanitosť, súčinnosť i jedinečnosť, majú byť vo vzájomnej rovnováhe. Cieľom je kráčať v ústrety Božej vláde, to jest spoločnému životu v silovom poli Božej lásky, milosrdenstva a prijatia – a tak uskutočňovať povolanie ľudského bytia. V podobnom zmysle uvažuje i Jürgen Moltmann, keď píše, že v takýchto „vzťahoch ľudia preberajú zodpovednosť jeden za druhého; a už od novozákonných dôb boli tieto vzťahy v kresťanskej tradícii známe pod menom láska“.¹⁶

Vzťahová povaha ľudského života umožňuje preklenúť vzdialenosti medzi jednotlivcami i spoločenstvami. Je však dôležité, aby ľudia pri budovaní onoho pletiva života rešpektovali inakosť. Z kresťanskej perspektívy sú vzťahovosť a vzájomnosť objavované ako dar od Boha. Pomáhajú vytvárať spoločenstvo ľudských bytostí s Bohom, ktoré je v teologickom diskurze známe ako *koinonia*.¹⁷ Ako zdôrazňuje študijný dokument Komisie pre vieru a poriadok, „Kresťanské pohľady na teologickú antropológiu“ (*Christian Perspectives on Theological Anthropology*), *koinonia* pre nasledovníkov Ježiša Krista predstavuje príklad par excellence toho, čo znamená spoločenstvo. Je to spoločenstvo zhromaždených okolo Večere Pánovej, eucharistie. Kresťania sú povolani a zhromaždení ako Kristovo telo a v udalosti Večere Pánovej (eucharistie) prijímajú jeho telo. No zároveň berú vážne skutočnosť Kristovho ukrižovaného-

15 V tomto ohľade sa mi javí ako užitočný postreh Lenky Karfíkovej, ktorá pripomína, že v exegéze nie je žiaduce, ba ani možné, ponúknuť referenciu každého detailu interpretovaného obrazu či textu. Pozri Lenka Karfíková, *Studie z patristiky a scholastiky*, zv. 1, Praha: Oikoymenth, 1997, 20. Karfíková odkazuje na Origena, *De princ.* IV,2,2 / 302,65n.

16 Jürgen Moltmann, *The Living God and the Fullness of Life*, Geneva: World Council of Churches, 2016, 113.

17 Pozri Faith and Order Commission, *Christian Perspectives on Theological Anthropology. A Faith and Order Study Document*, Faith and Order paper no. 199, Geneva: World Council of Churches, 2005, čl. 89, 101.

ho tela, stojac pritom tvárou v tvár ľudskému utrpeniu.¹⁸ Tým, že prijímajú pozvanie stať sa aktívnymi postavami v príbehu o tom, čo Boh pre stvorenie vykonal v Kristovi, sa zároveň stotožňujú so spomienkami pomáhajúcimi vytvárať odolnosť voči negatívnym javom v prítomnosti a víziu toho, čo má prísť. Eucharistická *koinonia* tak predstavuje príklad par excellence autentického pletiva života. Je niečím, čo reprezentuje oveľa viac než len súčet jej jednotlivých členov. Jej dynamika odráža niečo z dynamiky trojjediného Boha zameraného na transformáciu a naplnenie stvorenia.¹⁹

Vychádzajúc z učenia o stvorení na Boží obraz a podobu je možné rozšíriť koncept pletiva života nad rámec pochopenia eucharistickej *koinonie* v súradniciach inštitucionálnej cirkevnej príslušnosti. Inšpiratívne podnety v tomto ohľade ponúka M. Shawn Copeland, keď do pestrej tapisérie splieta vlákna nádeje, „nebezpečnej spomienky“ na Kristovo ukrižovanie a životnej skúsenosti Afroameričanov vo svojom úsilí hľadať priestor pre transformáciu vo svete, v ktorom dominuje násilie. Konkrétne sa o to pokúša tak, že užíva kategóriu „eucharistickej solidarity“, a nie „liberálnej empatie“. Tvrdí, že „keď eucharistická slávnosť formuje našu spoločenskú imagináciu, vedie nás k prehodnoteniu našich hodnôt a transformuje zmysel nášho ľudského bytia, vtedy dochádza k autentickému a pokornému prijatiu a uznaniu rozmanitých (ľudských) tiel v priestore a čase – dochádza k stelesneniu Krista (v spoločenstve).“²⁰ Takáto solidarita je na jednej strane nanajvýš intímna a fyzická, no zároveň výsostne politická, nakoľko Pán eucharistie z nás ako jednotlivcov i spoločentiev tvorí niečo nové prostredníctvom názorov, spomienok, príbehov a snáh. Copeland to vyjadruje výstižne a krásne zároveň: „Jeho eucharistická hostina nás preskupuje, obnovuje, dáva nám nové určenie – zjednocuje nás.“²¹

Takéto pochopenie berie do úvahy bytostnú jednotu ľudstva, ktorá sa uskutočňuje v konkrétnych podmienkach *conditio humana* vyznačujúcej sa porušenosťou a utrpením, no zároveň charakterizovanej vzťahovosťou a vzájomnosťou. Predstavuje významný spôsob, akým sa ľudia ako súčasť Božieho stvorenia podieľajú na spoločnom živote v Bohu ako vízii pre budúcnosť

18 Pozri Faith and Order Commission, *Christian Perspectives*, čl. 109.

19 Pozri Robert Schreiter, Locating European Mission in a Wounded World in Deep Transformation, *Mission Studies* 37 (2020/3), 333–353, 348, doi: 10.1163/15733831-12341735.

20 M. Shawn Copeland, *Enfleshing Freedom. Body, Race, and Being*, Minneapolis, Minn.: Fortress, 2010, 127.

21 Copeland, *Enfleshing Freedom*, 128.

charakterizovanú zdieľaním, spravodlivosťou, zmierením a spoločnosťou s ostatnými. Tým autenticky naplňajú povolanie byť človekom. V záverečnej časti tohto článku sa pozrieme na niektoré aspekty metafory pletiva života, ktoré majú teologicko-misiologický význam. Ešte predtým však teológiu-misiológiu zasadím do širšieho rámca teológie kultúry.

Prečo teológia kultúry?

Teológiu-misiológiu zasadzujem do širšej oblasti teológie kultúry, pretože ju vnímam ako disciplínu, ktorá študuje misiu ako dialóg evanjelia s kultúrou.²² Teologické štúdium kultúry má bohatú tradíciu. Z novej teológie je potrebné zmieniť Romana Guardiniho, ktorý svojím prístupom úctivého načúvania vytvára most medzi svetom viery a svetom kultúry, čím poskytuje zdroj pre oživenie kresťanského humanizmu.²³ Guardiniho teologická analýza kultúry je významná predovšetkým z dvoch dôvodov. Po prvé, venuje pozornosť polaritám života, akými sú rovnakosť a inakosť, stabilita a premenlivosť, či dynamická expanzia a udržiavanie daného stavu.²⁴ A po druhé, jej predmetom je (okrem iného) technokratická paradigma a jej neblahý vplyv na spoločenské hodnoty a spôsob života.²⁵

Ďalší významný katolícky teológ kultúry, Hans Urs von Balthasar, volí skôr teologicko-estetický prístup, keď tvrdí, že ľudské vnímanie krásy plní sviatostnú funkciu, pretože nás nielen upozorňuje na krásu vnímaného predmetu, ale takisto poukazuje za samotný predmet – k pravde a добрote Boha, ktorý je konečným zdrojom všetkej krásy.²⁶ Zatiaľ čo u niektorých Balthasarov pro-

22 Pozri Pieter Holtrop, *Landscape Retrieved – On Mission and Missiology*, in: Volker Küster (ed.), *Mission Revisited. Between Mission History and Intercultural Theology*, Münster: LIT Verlag, 2010, 63–77, 64. Holtrop okrem kultúry výslovne zmieňuje tiež politiku, ekonomiku a náboženstvo. Pre môj argument je v tomto ohľade zásadné, že ide pravidla o oblasti ľudskej činnosti, ktoré človeku poskytujú orientáciu v živote a pomáhajú mu (spolu)vytvárať zmysel jeho existencie.

23 Pozri John Sullivan, *Catholics, Culture and the Renewal of Christian Humanism*, *Religions* 13 (2021/325), 1–13, 10, doi: 10.3390/rel12050325.

24 Pozri Romano Guardini, *La Polarité*, Paris: Cerf, 2010.

25 Pozri Romano Guardini, *The End of the Modern World*, Wilmington, Del.: ISI Books, 1998. Guardini svojimi úvahami ovplyvnil aj myšlienky pápeža Františka prezentované napr. v apoštolskej exhortácii *Evangelii gaudium* (2013) alebo encyklike *Laudato si'* (2015).

26 Pozri Hans Urs von Balthasar, *Behold the Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*, Vol. 1. *Seeing the Form*, Edinburgh: T&T Clark, 1982, 118. Diskusiu k Balthasarovej teologickej estetike pozri tiež v Gordon Lynch, *Understanding Theology and Popular Culture*, Malden, Mass. – Oxford: Blackwell, 2005, 185.

jekt teologickej estetiky vyvoláva kritické reakcie z dôvodu toho, čo vnímajú ako jeho nedostatok pozornosti venovanej každodennej ľudskej skúsenosti (predovšetkým chudobných a marginalizovaných ľudí),²⁷ iní zase oceňujú Balthasarov „vášnivý záujem predstaviť Božie jednanie so svetom spôsobom, ktorý sa neodvracia od všetko prestupujúcej reality zla“.²⁸

Na protestantskej strane je užitočné zmieniť Paula Tillicha, ktorý kultúru vníma ako prepojenú s náboženstvom. Zatiaľ čo náboženstvo ako „posledné zaujatie“ je podstatou kultúry, kultúra predstavuje celok foriem, v ktorých náboženstvo nachádza svoje vyjadrenie.²⁹ Tillichova teológia kultúry potom postupuje metódou korelácie, keď úlohou teológa je hľadať odpovede na otázky, ktoré vznáša (súčasná) kultúra. A – v tomto bode je Tillich jednoznačný – tieto odpovede môžu v konečnom dôsledku vzniknúť len z náboženskej tradície, a nie zo súčasnej kultúry.³⁰ Hoci na adresu Tillichovho projektu zaznievajú kritické hlasy,³¹ jeho prístup zostáva vo svojich základných rysoch stále nosný a inšpiratívny.

Pre moje vlastné pochopenie teológie kultúry sú však zásadné predovšetkým metodologické predpoklady, ktoré ponúkajú Kathryn Tanner a Clive Marsh. Podľa Kathryn Tanner kresťanská teológia pracuje s vlastnou tradíciou, avšak nie oddelene od všeobecnej kultúry – teológia je a má byť zrozumiteľná, no zároveň špecifická.³² Tanner zároveň používa termíny hybridita a vzťahovosť kultúrnej identity. Hovorí o nich ako o „niečom, čo žije medzi kultúrami rovnako, ako aj v ich vnútri“. Podľa tejto teologičky záleží na tom,

27 Pozri napr. Roberto S. Goizueta, *Theo-Drama as Liberative Praxis*, *CrossCurrents* 63 (2013/1), 62–76, 62, doi: 10.1111/cros.12013.

28 Pozri napr. Donald MacKinnon, *Some Reflections on Hans Urs von Balthasar's Christology with Special Reference to Theodramatik II/2 and III*, in: John K. Riches (ed.), *The Analogy of Beauty. The Theology of Hans Urs von Balthasar*, Edinburgh: T&T Clark, 1986, 173; Maria Korusiewicz, *Circles of Failure, Strategies of Hope. A Girardian Perspective on the Tragic Vision*, *Forum Philosophicum* 23 (2018/2), 275–300, 284, doi: 10.35765/forphil.2018.2302.16.

29 Pozri Paul Tillich, *Theology of Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1959, 42.

30 Pozri Tillich, *Theology of Culture*, 49.

31 Niektorí mu vytkajú, že kultúru nevníma ako svojbytnú mediátorku pravdy a dobra. K tomu pozri napr. Lynch, *Understanding Theology and Popular Culture*, 103–104. Iní zase namietajú, že nevenuje dostatočnú pozornosť rozmanitosti kultúrnych foriem a žánrov, predovšetkým populárnej kultúre. Pozri napr. Clive Marsh, *A Cultural Theology of Salvation*, Oxford: Oxford University Press, 2018, 39.

32 Kathryn Tanner, *Cultural Theory*, in: John Webster – Kathryn Tanner – Iain Torrance (eds.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 527–542, 539.

aké odlišné kultúrne prvky sú realizované a použité v rámci kultúrnej identity, a to „prostredníctvom takých komplexných a spontánnych vzťahových procesov, akými sú vzdor, privlastnenie si, podvrtná činnosť a kompromis“.³³

Clive Marsh zase rozvíja projekt, ktorý nazýva kultúrnou teológiou (*cultural theology*). To, o čo takto koncipovanej teologickej reflexii kultúry ide, už nie je obsiahnuté v samotnom diele; nejde len o extrahovanie hotového zmyslu, ale o akt rozlišovania. Význam potom vzniká v interakcii medzi kultúrnym dielom ako textom (vo svetle širšej kultúrnej diskusie, ktorá existuje o danom diele) a interpretom (a teologickou tradíciou, v ktorej je tento interpret situovaný).³⁴ Kľúčové otázky pre teologickú hermeneutiku kultúry potom zahŕňajú: Ako nám to, čo interpretujeme v kultúrnom diele, pomáha lepšie pochopiť a stvárniť ľudské konanie v očakávaní Božej vlády? Ako naša vízia / záblesk / tušenie toho, čo je Božou vládou, formuje naše teologické výpovede?³⁵ Pritom je dobré nestrácať zo zreteľa, že kultúrne diela – a to aj tie, ktoré bývajú radené do oblasti tzv. populárnej kultúry – sú významné pre teologické skúmanie, aj keď sa explicitne nevenujú náboženstvu či témam s náboženstvom tradične spájanými (napr. spása alebo Boh). Dôležité je si všimnúť, či a akým spôsobom tieto diela predstavujú témy ako vina, hanebnosť, zlo, strach, pokánie, výčitky svedomia, odpustenie, spravodlivosť či milosť.

Teológia kultúry, ako ju rozvíjajú napr. Tanner alebo Marsh, je pre moje zámery v tomto článku dôležitá kvôli svojej otvorenosti pre skúmanie rôznych foriem, zdrojov a prejavov ľudskej existencie v rámci toho mnohohvrstevnatého diania, na priblíženie ktorého používam metaforu pletivo života. Dôraz na teológiu-misiológiu ako samostatnú disciplínu venujúcu sa dialógu evanjelia a kultúry potom zase považujem za podstatný kvôli tomu, že má vždy na zreteli neoddeliteľné spojenie reflexie a praxe, ako aj úsilie o transformáciu skutočnosti v ústrety prichádzajúcej Božej vláde.

33 Kathryn Tanner, *Theories of Culture. A New Agenda for Theology*, Minneapolis, Minn.: Fortress, 1997, 58.

34 Pozri Marsh, *A Cultural Theology of Salvation*, 40.

35 Tamtiež, 42.

Teologicko-misiologické skúmanie: na spoločnej ceste v ústrety Božej vláde

Moje teologicko-misiologické skúmanie je metodologicky aj ideovo inšpirované viacerými zdrojmi. Juhoafrický protestantský novozákonník a misiológ David Bosch podrobne analyzoval model *missio Dei*, ktorý posúva misijnú paradigmu od ekleziocentrickej k trinitárnej a cieľ misie nachádza v uskutočňovaní hodnôt Božej vlády. Pre tento model je príznačné vnímanie misie z kresťanského pohľadu ako dynamického diania zloženého z mnohých aspektov, činností a perspektív. Bosch tak pojednáva o misii ako oslobodení, hľadaní spravodlivosti, sprostredkovaní spásy, kontextualizácii či nádejou nesenom konaní.³⁶ Už zmieňovaný americký katolícky teológ-misiológ Stephen Bevans so svojim kolegom a spolurehoľníkom Rogerom Schroederom zase razia termín „prorocký dialóg“ ako adekvátny spôsob súčasnej kresťanskej misie i misijnej teológie.³⁷ Zatiaľ čo dialogický princíp trvá na tom, že k inému je nutné pristupovať so všetkou vážnosťou a úctou, prorocký princíp zase kriticky analyzuje a posudzuje všetky javy v spoločnosti a stvorení, ktoré sa javia ako neprijateľné z perspektívy Písma a tradície.

Domnievam sa, že metafora pletiva života má potenciál do takto formovanej teologicko-misiologickej diskusie priniest relevantné podnety. Na úplne základnej, no pritom nesmierne pôsobivej rovine, sa táto metafora bytostne dotýka a uskutočňuje v bežných situáciách medziludských interakcií. Vytvára sa všade tam, kde ľudia dbajú jeden o druhého, vzťahujú sa ku svojim blíznym v prejavoch solidarity a vzájomne nesú svoje bremená (pozri G 6,2). V tejto súvislosti je treba brať mimoriadny zreteľ na tých, ktorí stratili možnosť využívať výhody poskytované súčasným socio-politickým poriadkom – tých, ktorí nezapadajú do systému kvôli svojej inakosti a nonkonformite, a to či už skutočnej alebo údajnej.³⁸ Cirkev má v tomto procese zohrávať významnú úlohu, keď volá ľudí k premene zmysľania, t. j. k prenavstaveniu pohľadu na

36 Pozri David J. Bosch, *Transforming Mission*, Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1991, 368–510.

37 Hoci Bevans a Schroeder o prorockom dialógu píšú na viacerých miestach, na danú tému vydali tiež knižnú monografiu. Pozri Stephen B. Bevans – Roger P. Schroeder, *Prophetic Dialogue. Reflections on Christian Mission Today*, Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2011.

38 Pozri Schreiter, *Locating European Mission*, 348.

svet, ktorý by viedol k väčšej citlivosti voči potrebám marginalizovaných a chudobných.³⁹

Nejde však len o didaktickú úlohu. Ešte dôležitejšia je skutočnosť, že kresťania sú v procese vytvárania pletiva života volaní k stelesňovaniu toho, čo vyznávajú. Takým spôsobom prispievajú svojím dielom k transformácii sveta. Zároveň tak tiež ukazujú svoje odhodlanie nerezirovať tvárou v tvár porušenosti ľudstva a stvorenia v dôsledku hriechu. Ľudská porušenosť nemá byť bezmocne prijímaná ako prejav osudu, ale vnímaná ako niečo, čo je síce súčasťou pozemskej skutočnosti, no proti čomu treba vzdorovať a čo bude nakoniec prekonané. Tento postoj zároveň vydáva svedectvo o viere v hlbokú jednotu ľudstva, ba celého stvorenia. Rozmanitosť nepredstavuje hrozbu pre túto jednotu, ale práve naopak – je jej nedeliteľnou súčasťou. Takéto pochopenie implikuje, že pletivo života je zásadne teologicko-misiologickým konceptom, pretože zasadzuje vzťahovo založenú teologickú antropológiu do kontextu každodennosti.⁴⁰

Teologicko-misiologické skúmanie nesmie v žiadnom prípade obísť hlboký spirituálny rozmer tejto dynamiky. Zamerajme sa na dva body. Po prvé, pletivo života musí byť vyživované modlitbou, ak má prekviatať z dlhodobej perspektívy. Hoci o modlitbe je toho možné povedať hodne, na tomto mieste by som sa sústredil na úlohu modlitby v procese, ktorý Daniela Augustine nazýva nápravou a spoluvytváraním sveta. Modlitba a náprava/spoluvytváranie sveta predstavujú dva aspekty rovnakého diania, keď ľudia prichádzajú pred Božiu tvár s očakávaním a zároveň s odhodlaním k aktívnemu činu.⁴¹ Modlitba sa takto stáva spôsobom uskutočňovania partnerstva medzi Bohom a ľudstvom s ohľadom na transformáciu sveta. V modlitbe sa ľudia otvárajú Božiemu slovu – chcú sa nechať inšpirovať a zmeniť. Uznávajú, že jedine prostredníctvom Boha môže dôjsť k náprave ich bytostnej porušenosti a k formovaniu pletiva života. Modlitba je však zároveň priestorom, kde začí-

39 Pozri András Máté-Tóth, Wounded Words in a Wounded World. Opportunities for Mission in Central and Eastern Europe Today, *Mission Studies* 37 (2020/3), 354–373, 369, doi: 10.1163/15733831-12341736.

40 Domnievam sa, že teologicko-misiologické domýšľanie metafory pletiva života dokáže v tomto ohľade ponúknuť presvedčivú odpoveď na námietky niektorých hlasov zaznievajúcich v súčasnej teologickej diskusii, ktoré trvajú na tom, že kresťanská misia nevyhnutne predstavuje prejav kolonizácie a rasovej či kultúrnej nadradenosti.

41 Podrobnejšie rozvinutie týchto myšlienok pozri v Daniela Augustine, *The Spirit and the Common Good. Shared Flourishing in the Image of God*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2019, 54.

na aktívna angažovanosť, keďže ten, kto sa modlí, nemôže byť v skutočnosti pasívny a rezignovaný. Modlitba predstavuje tvorivý akt, nakoľko modlitebník sa stáva súčasťou toho, za čo sa modlí: spravodlivosť, pokoj, zmierenie a transformácia. V modlitbe tak začína rásť kvalitatívne nová skutočnosť. Modlitbu je preto možné vnímať ako dimenziu *missio Dei* ako realizácie Božieho príbehu a konania so stvorením.

Druhým bodom, ktorý zdôrazním pri pojednávaní o spirituálnom rozmere pletiva života z teologicko-misiologickej perspektívy, je rozpoznanie lamentovania spoločne s ostatnými, postoj solidarity s trpiacimi a prinášanie nádeje zúfalým, ako foriem misie. Už citovaný dokument „Kresťanské pohľady na teologickú antropológiu“ identifikuje lamentovanie ako starobylú reakciu na ľudské utrpenie a na výzvy spojené s telesnou existenciou človeka. Hoci lamentovanie je druhom trúchlenia, predstavuje zároveň oveľa viac. Lamentovanie ako čin jednotlivca i komunity spolu spája udalosti z minulosti s orientáciou na súčasnosť a očakávaniami voči budúcnosti. Lamentovanie berie do úvahy skutočnosť porušenia a „inštinktívne vytvára spojenie medzi trúchlením a uzdravením, spojenie, ktoré otvára možnosť vzniku nových, spravodlivých vzťahov v budúcnosti“.⁴² Nezatvára oči pred ničím, čo je ľudské, vrátane rôznych túžob a postojov, ale ponúka priestor pre explicitné vyjadrenie túžob po odplate i pre hľadanie odpustenia a uzdravenia.⁴³ Lamentovanie preto prezentuje utrpenie ako niečo intenzívne skutočné a nádej zase ako možnosť, ktorú nie je žiaduce brať ako samozrejmosť. Lamentovanie patrí k misijnej dimenzii pletiva života, pretože podčiarkuje myšlienku, že pre ľudskú existenciu je konštitutívna nielen porušenosť, ale tiež telesnosť, imaginácia⁴⁴ a vzťahovosť.

A naše teologicko-misiologické skúmanie napokon zohľadní ešte kozmický aspekt v snahe získať čo najkomplexnejší pohľad na metafóru pletiva života. Východisko pre tento typ skúmania je možné nájsť v širokom ekumenickom chápaní vzťahovosti zahŕňajúcej nielen ľudstvo, ale celé stvorenie. Z teologicko-misiologickej perspektívy interpretujem toto chápanie ako ochotu kresťanov aktívne sa zapájať – spolu s ostatnými ľuďmi – do pletiva života, a tak

42 Faith and Order Commission, *Christian Perspectives*, čl. 72.

43 Pozri Faith and Order Commission, *Christian Perspectives*, čl. 73.

44 Imagináciu chápem ako sprostredkovateľku, ktorá privádza do vzájomnej interakcie nielen ľudský intelekt, vôľu a emócie, ale tiež skúsenosti, príbehy, presvedčenia a názory človeka s cieľom vztiahnuť jeho vnútorný svet k vonkajšiemu svetu v záujme vzájomnej transformácie. Viac o imaginácii pozri v Pavol Bargár, *Embodied Existence. Our Common Life in God*, Eugene, Ore.: Cascade, 2023, 55–60.

sa stávať Božími partnermi pri písaní kapitol Božieho príbehu so stvorením. Ľudské bytosti sú k takejto úlohe zmocnené, pretože sú najskôr Duchom vtiahnuté do vzťahu s Bohom. Ba čo viac, prostredníctvom Ducha je celé ľudstvo, spoločne so stvorením, pozvané vytvoriť si svoj príbytok v Bohu, alebo ako hovorí Daniela Augustine, svoj „domov v mnohovrstevnatosti Trojice“. ⁴⁵ Biblia využíva obraz spoločenstva Letníc ako zásadný príklad prítomnosti a pôsobenia Ducha v dianí na prítomnej spoločenskej ako aj eschatologickej rovine. V tomto bode sa biblická eschatológia stretá s radikálnym rovnostárstvom. ⁴⁶

Kresťania majú v moci Ducha úlohu aktívne žiť svoje povolanie a kráčať v ústrety Božej vláde spoločne so zvyškom stvorenia a s trojjediným Bohom. S ohľadom na diskutovaný koncept vzťahovosti toto povolanie zahŕňa vytváranie štruktúr spoločného života, spoluprácu s celým ľudstvom a hlbokú solidaritu s celým stvorením tak, aby pletivo života mohlo prekvitať, či – biblicky povedané – aby „Boh bol všetko vo všetkom“ (1 K 15,28).

doc. Pavol Bargár, Ph.D.

Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 646/9, 110 00 Praha 1
Česká republika
bargar@etf.cuni.cz

45 Augustine, *The Spirit*, 51. Pozri tiež Faith and Order Commission, *Christian Perspectives*, čl. 82.

46 Pozri Augustine, *The Spirit*, 59. Pozri tiež John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, N.J.: St. Vladimir's Seminary Press, 1995, 131.

„Svůj pokoj vám dávám...“ Potenciál a výzvy současného pohřbu v Českobratrské církvi evangelické¹

Jana Hofmanová

Abstract: “My peace I give to you...” The Potential and Challenges of Contemporary Funerals in the Evangelical Church of Czech Brethren

This article presents results of qualitative research (2023) and offers an interpretation of funerals in the ECCB on the basis of how the clergy themselves approach their preparation and how they perceive their role. Funeral service is seen as a ritual that, through the liturgy but also through the perceptive presence of the ministers, offers authentic participation, as well as a certain grounding in tradition and reframing of the loss experienced. Unlike civil funerals, however, the central theme is not the personality of the deceased, but the Word of God; or rather, the setting of human life in Gospel hope. According to ministers, the task is to comfort and enable bereaved to deal well with a difficult period in their lives which is easier when there is a pastoral relationship and safe space. The ministers focus on the bereaved and on their own authenticity, yet the presence of the deceased and their accompaniment is sometimes surprisingly peripheral to the whole event.

Keywords: Funeral; liturgy; ritual; death body; individualisation; accompaniment; pastoral relationship; Evangelical Church of Czech Brethren

DOI: 10.14712/27880796.2024.13

Dokud nás smrt nespojí

Příspěvky věnované tematice smrti, umírání nebo pohřbům zpravidla neopomenou zmínit, že smrt byla v industrializované a modernizované společnosti vytěsněna z běžného koloběhu života v rodinách, a tak zmizela z dohledu a stala se nepřijemným tématem, o němž se ve společnosti nemluví. Je ovšem otázkou, nakolik je toto tvrzení právo skutečnosti ještě i v posledních desetiletích. Hovoří se o posunu v západní společnosti, který se projevil mimo jiné v souvislosti s rozvojem hospicového hnutí a osvětou. Tematika smrti je přítomná i v umění a populární kultuře, kde fascinuje diváky a čtenáře.

1 Tento článek vznikl v rámci projektu GAČR č. 22-03932S „Přechodové rituály v českém protestantismu“, řešeném na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy.

V poslední době navíc smrt přitáhla pozornost české společnosti v souvislosti s pandemií Covid-19, ruskou agresí na Ukrajině i tragickou střelbou na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v prosinci 2023.

Někteří sociologové mají za to, že dnes nikoli společnost, ale především jednotlivec popírá smrt, a že se „ztrácí kognitivní rámce a jazykové obraty, kterými by bylo možné o smrti mluvit a zacházet s ní“.² Každá společnost se „musí nevyhnutelně vyrovnávat se smrtí jak popíranou, tak akceptovanou, což je obtížné, když nedisponuje koherentními rituálními praktikami“.³

Zajímavou ilustrací této situace v českém prostředí by snad mohla být spontánní reakce lidí, kteří se v březnu 2021 (v době pandemie) v nečekané míře chopili příležitosti vyjádřit společně ve veřejném prostoru zármutek nad smrtí svých blízkých. Když iniciativa Milion chvilek pro demokracii pokryla Staroměstské náměstí namalovanými kříži,⁴ mělo se jednat o jednodenní pietu upozorňující na rozsah pandemie. Lidé však náhle začali ke křížům připisovat jména svých zemřelých, přinášet svíčky a květiny, zveřejňovat na sociálních sítích fotografie a příběhy blízkých. O úmrtích se přitom během celého roku hovořilo denně a náměstí pokryté kříži z obsahového hlediska nepodávalo jinou informaci. Zřejmě se však mnohým lidem nabídl společný symbolický jazyk, kterým mohli vyjádřit své truchlení a sdílet osobní příběhy a zármutek s druhými.

Podobně pozoruhodné byly výrazy piety a smutku, které následovaly po střelbě na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v prosinci 2023.⁵ Potřeba vyjádřit zármutek a bolest, vzdát úctu a rozloučit se se projevila ve spontánních i organizovaných rituálech: vznikem pietních míst, zapalováním svící a květinovými dary, bohoslužbami a modlitebními setkáními, průvodem se

2 Tony Walter, *Modern Death: Taboo or not Taboo?*, *Sociology* 25 (1991/2), 293–310. (Český překlad je citován podle Olga Nešporová, *O smrti a pohřbívání*, Brno: CDK, 2013, 20.)

3 Olga Nešporová, *O smrti a pohřbívání*, Brno: CDK, 2013, 20.

4 Občanská iniciativa pokryla Staroměstské náměstí v Praze téměř 25 tisíci kříži namalovanými na dlažbu křídovým sprejem, které měly vyjadřovat počet obětí Covid-19 v ČR. Z náměstí se ihned stalo pietní místo a město se rozhodlo ponechat kříže na náměstí do té doby, než je smyje déšť. Viz např. Když kříže na Staroměstském náměstí dostanou jména. Lidé spontánně uctívají zemřelé, *Aktuálně.cz* [online], [vyhledáno 16. 6. 2024], dostupné z: <https://zpravy.aktualne.cz/domaci/kdyz-krize-na-staromestskem-namesti-dostanou-jmena-lide-spon/r-fb9ffb988d4b11eb9a61ac1f6b220ee8/>.

5 Přehled konaných akcí a záznamy o nich jsou dostupné na webových stránkách Univerzity Karlovy [online], [vyhledáno 22. 6. 2024], dostupné z: <https://cuni.cz/UK-13726.html>.

symbolickým obejmutím fakultní budovy, zpěvem, vznikem podpůrných setkání apod.

Pozorování těchto projevů nás přivádí na stopu toho, k jakým symbolům a rituálním praktikám má blízko současná česká společnost, v níž je „neběvale rozšířený zvyk pohřbít tělo bez toho, aby se konal jakýkoliv kolektivní pohřební obřad“.⁶ Ukazuje se, že zasaženost smrtí a potřeba vyrovnat se se vším, co s sebou přináší a odnáší, si hledá své vyjádření, a to právě i ritualizovanou formou. Socioložka Olga Nešporová, která prováděla výzkum týkající se vnímání smrti a vyrovnávání se s ní v českém prostředí, charakterizuje pohřby jako ceremoniální kolektivní jednání,⁷ přičemž právě kolektivní charakter daného jednání a účel, který mu aktéři přisuzují, je klíčový. Prostřednictvím sdílených symbolických světů, které poskytují určitý výklad, a skrze rituály, které se o tento výklad opírají, se společnost vyrovnává s narušením jistoty, které smrt způsobuje. Takovou oporou obřadu se přitom stávají nejen náboženské systémy, ale také různé ideologie či světonázory. Raně konfuciánský spis *Li-ti* (Kniha obřadů) například mluví o rituálech jako o uzlech, které drží společnost pohromadě.⁸ Tato studie si klade za cíl přiblížit, jakým způsobem může promlouvat do současné situace rituál evangelického pohřbu, tedy liturgická praxe Českobratrské církve evangelické.⁹ Z celkové statistiky, kterou ČCE každoročně shromažďuje prostřednictvím Evidenčních dotazníků, vyplývá, že v letech 2012–2022 se počet evangelických církevních pohřbů pohyboval v rozmezí od 758 do 996 ročně,¹⁰ přičemž ČCE má v současné době 242 sborů. Téměř polovina obřadů přitom každoročně připadá na tři senioráty: východomoravský, moravskoslezský a brněnský.

Tento text je příspěvkem k bádání v oblasti evangelických pohřbů, kterému jsem se věnovala již ve své diplomové práci a jemuž věnovali svou pozornost kromě sociologů i odborníci z řad teologů Evangelické teologic-

6 Olga Nešporová, *Obřady loučení se zesnulými: Sekulární, náboženské nebo raději žádné pohřby?*, *Sociální studia* 8 (2011/2), 60.

7 Nešporová, *O smrti a pohřbívání*, 101–105.

8 Barry Stephenson, *Stručný úvod do teorie rituálu*, Praha: ExOriente, 2022, 103.

9 Dále užívám zkratku ČCE.

10 Evidenční dotazníky ČCE jsou přístupné pro registrované uživatele na <https://www.evangnet.cz/cce/evidot>. Konkrétní údaje pro jednotlivé roky jsou: 758 (r. 2022), 857 (r. 2021), 816 (r. 2020), 798 (r. 2019), 781 (r. 2018), 872 (r. 2017), 868 (r. 2016), 937 (r. 2015), 851 (r. 2014), 902 (r. 2013), 996 (r. 2012). Statistika vykazuje určité nepřesnosti, protože ne všichni faráři a farářky do kartoték zapisují obřady a rozloučení vykonaná mimo sbor (např. v hospicu apod.).

ké fakulty Univerzity Karlovy.¹¹ Podrobnější prakticko-teologické analýzou jednotlivých prvků evangelické pohřební bohoslužby (podle *Agendy ČCE*) a jejím antropologickým významem z hlediska teorie přechodových rituálů se ve své práci zabývala Tabita Landová.¹² Evangelický pohřeb charakterizuje jako rituál utvářený pro přechod ze života pozemského do života věčného, ze společenství živých do společenství s Bohem, ze zarmouceného shromáždění ke shromáždění utěšenému.¹³ Jako výzvu současné protestantské liturgiky uvádí větší zřetel k tělu a biografii zemřelého.¹⁴

Záměrem této studie a prováděných rozhovorů je doplnit dosavadní pojednání o teoretických přístupech a východiscích o zkušenosti a reflexe ze současné české praxe a pokusit se o interpretaci těchto zkušeností. Jak události pohřbu a sami sobě rozumějí ti, kdo obřady připravují a konají, evangeličtí faráři a farářky? V následujícím textu bych ráda naznačila odpovědi na tuto otázku prostřednictvím údajů získaných na základě kvalitativního výzkumu provedeného v průběhu roku 2023.

Kvalitativní výzkum byl proveden formou polostrukturovaného rozhovoru. Účastníci studie byli faráři a farářky ČCE v činné službě vybraní z různých regionů ČR. Vzhledem k tomu, že se praxe pohřebních obřadů může v různých prostředích lišit, záměrně jsem se snažila o vzorek, který by odrážel pestrou strukturu ČCE.¹⁵ Respondenti se lišili věkem, délkou doby, po kterou jsou zaměstnáni v duchovenské službě, a rovněž působili ve sborech různého charakteru a velikosti. Proběhlo dohromady sedm rozhovorů (poté jsem považovala výzkum za nasycený), přičemž jeden z nich se konal prostřednictvím videokonference, s ostatními respondenty jsem se sešla osobně. Rozhovor

11 Pavel Hošek – Ondřej Macek, Evangelický pohřeb, in: David Stejskal – Jaroslav Šejvl a kol. (eds.), *Pohřbívání a hřbitovy*, Praha: Wolters Kluwer ČR, 2011, 284–257; Ondřej Macek, Pohřeb, *Teologická reflexe* 19 (2013/2), 187–197; Tabita Landová, Pohřební obřady Českobratrských evangelíků: teologické perspektivy, liturgický průběh, aktuální výzvy, in: Walerian Bugel a kol., *Pohřební obřady v různých liturgických tradicích*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci CMTF, 2015, 137–157; Jana Hofmanová, *Pohřební bohoslužby z homileticko-liturgického pohledu*, Praha, diplomová práce obhájená na ETF UK, 2012.

12 Landová, Pohřební obřady, 142–145.

13 Tamtéž, 146–147.

14 Tamtéž, 153.

15 S účastí, přípravou a vedením českobratrských pohřbů mám vzhledem ke své farářské praxi vlastní zkušenost. Toto zúčastněné i nezúčastněné pozorování a určitou míru předporozumění nemohu pominout. Zároveň jsem se je snažila eliminovat při kladení výzkumných otázek.

obsahoval deset tematických okruhů, v nichž byly účastníkům položeny otevřené otázky tak, aby pokryly různé fáze přípravy a průběhu pohřebního obřadu.¹⁶ Data byla sbírána prostřednictvím audiozáznamu a následně přepsána a tříděna. Získané informace byly analyzovány metodou analytické indukce s cílem získat vhled do toho, jak průběhu a podobě evangelického pohřebního obřadu a své roli rozumí ti, kteří tyto obřady připravují a vedou, identifikovat, jaké potřeby vnímají u svých současníků, sledovat, jakým způsobem se s nimi vypořádávají a co při tom prožívají.

V zájmu zachování anonymity jsou faráři a farářky při citacích jednak označováni pouze jako respondenti (RS1, RS2 atd.) a zároveň, přestože mezi nimi byli čtyři muži a tři ženy, používám pro obě pohlaví mužský rod a i v přímých citacích rozhovorů jsem použila maskulina.¹⁷ Obsah sdělení tím není nijak dotčen.

Českokobratrské evangelické pohřby

O evangelickém pohřbu se v *Agendě ČCE* hned v úvodu kapitoly o pohřebních shromážděních dozvíme, že smyslem křesťanského pohřebního shromáždění bývalo a je vyznání víry ve vítězství Kristovo, a že se jedná o „projev úcty k zesnulému a lásky k jeho rodině“.¹⁸ O tom, že by pohřeb byl rituálem, který svou formou pomáhá jednotlivcům i společnosti rozloučit se se zemřelým a prožít truchlení a smutek, zmínku nenalezneme.

Tomu také odpovídá podoba nabízených formulářů,¹⁹ v nichž je kladen důraz na stránku obsahovou, teologickou a verbální. Některé formulace

16 Tematické okruhy: 1. Úvodní otázky (o posledním provedeném pohřbu), 2. Příprava pohřební bohoslužby, 3. Setkání s pozůstalými, 4. Okolnosti bohoslužby (lokalita a další vlivy), 5. Kázání, 6. Liturgická stránka bohoslužby, 7. Osobnost zemřelého/ho, 8. Obřady před a po bohoslužbách, 9. Vliv pandemie, 10. Závěr (vzpomínka na zemřelého, zhodnocení přínosu pohřebních bohoslužeb a výhrady k stávající praxi)

17 Vycházím při tom z konkrétní zkušenosti. Počty farářů a farářek ČCE nejsou vysoké a pouhá zmínka o tom, že se někdo výzkumu účastnil, může spolu s výpovědí ve specifikovaném rodě vést k jeho identifikaci. Nemluvě o propojení s dalším odtušeným údajem jako je věk, region či popisovaná situace.

18 *Agenda Českokobratrské církve evangelické. Bohoslužebná kniha: díl první*, Praha, 1983, 194.

19 *Agenda ČCE* uvádí jako vzorové texty tři formuláře pro přípravu pohřebních bohoslužeb, které jsou formulovány s ohledem na žadatele a zesnulého podle jeho vztahu k církvi. Podle toho se navržené shromáždění liší lokalitou obřadu a rozsahem. První formulář počítá s obřady u domu zemřelého, v kostele a na hřbitově; jedná se o pohřeb člověka, který aktivně žil v daném společenství církve a jeho úmrtí je možné na všech těchto

Agendy se dokonce vymezují nebo jsou ostražitě vůči tomu, jakým způsobem běžně lidé na zármutek reagují: „pocit marnosti“ na člověka prý doléhají „vlivem síly zla a hříchu“. ²⁰ „Pohřební shromáždění má být prosté, vše v něm musí odpovídat zvěstovanému evangeliu. Výběrem písní i uspořádáním se má co nejvíc blížit pořadu pravidelného bohoslužebného shromáždění. Kázání a modlitby nemají být dlouhé. Místo zbytečných okázalostí (věnce, hudba atp.) má být pamatováno na potřeby sboru.“ ²¹

Na základě provedených rozhovorů lze v tomto směru zachytit rozdíl mezi *Agendou* a praxí současných farářů. Respondenti se neostýchali hovořit o pohřební bohoslužbě jako o důležitém rituálu rozloučení, při němž se snaží pozůstalé doprovázet. Velmi výrazně v odpovědích zaznívalo, že považují pohřební obřad za službu, při níž pečlivě naslouchají potřebám žadatelů a snaží se dle svých možností vycházet vstříc tomu, jak pozůstalí chtějí své rozloučení vyjádřit. Jeden z respondentů uvádí: „Pokud jde o pohřby, tak jsem ochotný téměř k čemukoliv. Protože prostě mám pocit, že podoba rituálu, jaký má člověk možnost zažít v naší civilní společnosti, je děsivá. [...] Už jsem mluvil i na dost civilních obřadech; měl jsem tam jenom smysluplnou řeč.“ (RS6)

Z rozhovorů plyne, že zvěstování evangelia a naděje se neodehrává proti tomu, co účastníci prožívají, ale že se faráři a farářky snaží přiblížit těm, kteří za nimi přicházejí. Sami od sebe respondenti nemluví primárně o tom, že víru vyznávají; zaznívalo, že chtějí „vytvořit prostor pro zvěstování nebo přinesení pokoje“ (RS2), „aby tam skutečně zaznělo nějaké nadějně poselství [...], aby to nebyla fráze, ale aby to byl zážitek, že tam je nějaká naděje“ (RS1), aby to bylo „setkání s Bohem a bližními v situaci rozloučení“ (RS5), chtějí „pomoci vyrovnat se s nějakou definitivní ztrátou, pomoci prožít přechodový rituál a tím taky jít dál“ (RS4).

V pojetí dotazovaných liturgů je kladen důraz na umožnění určitého procesu změny v prožívání pozůstalých. Pohřební bohoslužby vnímají jako dění, které může a má působit a vést k pokoji, naději, povzbuzení, integraci ztráty. Zvěstování evangelia prostřednictvím kázání a teologická erudice jsou významnou, ale nikoli jedinou dovedností, kterou při své službě užívají.

místech vyznavačsky liturgicky ztvárnit. Další dva formuláře počítají s obřadem na jednom místě, stručnější z nich je míněn např. pro obřadní síně krematorií.

²⁰ *Agenda ČCE I.*, 195.

²¹ Tamtéž.

Příprava před obřadem

Z výzkumných rozhovorů vyplývá, že péče, kterou dotázaní faráři a farářky pozůstalým věnují, je širší než jen liturgická služba; vše se odehrává v kontextu pastoračního zájmu. Osobní rozhovor před vlastním obřadem s těmi, kdo o vykonání pohřbu žádají, je v přípravách klíčový. Když respondenti o těchto setkáních hovoří, lze vyčíst, že se nejedná o informační a organizační schůzku, ale že je pro ně důležité pochopení situace pozůstalých a životního příběhu zemřelého, a navázání důvěry.

Dotazovaní uváděli, že se snaží, aby byl rozhovor s pozůstalými „pokud možno co nejméně formální, skutečně takové nějaké popovídání u kávy, u čaje, u nich nebo u mě, aby na to bylo alespoň trochu času, aby to nebylo honem, honem...“ (RS5). Všimají si, že „pozůstalí považují za důležité, že se mohou rozpovídat [...], abych já věděl, koho pohřbívám, a aby oni věděli, že se o toho člověka zajímám, že to není rutina“ (RS1). „Myslím, že lidi ocení, když na ně člověk má čas. [...] Někdy člověk brečí s nimi.“ (RS2) „Lidi mají ten prostor vypovídat se hodně o svém životě, nebo jak zpracovávají ten odchod a tak. [...] V případě náhlých úmrtí mladších lidí, to pak jsme někdy třeba jenom seděli a mlčeli.“ (RS3) „Je jedno, jestli jsou věřící nebo ne; jsem teď ten člověk, ke kterému mají důvěru a mohou mu říct, co třeba nebudou říkat nikomu jinému.“ (RS3)

Údaje interpretuji tak, že setkání slouží k navázání důvěry nebo vztahu, který je z pohledu liturgů pro obřad (pro jeho „pravdivost“) důležitý. Farářky a faráři naslouchají. Dávají najevo, že jsou v nastalé situaci pozůstalým blízko, nabízejí svůj čas a poskytují příležitost projevit emoce, ptát se, svěřit se. Lze tedy říci, že jsou připraveni přijmout pozůstalé v jejich situaci, doprovázet je v ní a slyšet jejich potřeby. Nutnost a možnost nabídnout dostatečné množství času a klidu se v odpovědích objevovaly opakovaně, ať už v souvislosti s rozhovory, nebo s vlastním průběhem pohřebního obřadu; a domnívám se, že tuto míru angažovanosti a časové dotace lze považovat za významné specifikum zkoumané podoby pohřebního obřadu.

Navázání vztahů při osobních rozhovorech a soustředěnost na individuální obřady do jisté míry usnadňuje skutečnost, že množství žadatelů o pohřeb není nikterak enormní. Z oslovených respondentů konají ti, kteří se s žádostmi setkávají nejčastěji, v průměru 1–2 pohřby měsíčně.

Srozumitelnost a autenticita rituálu

Skutečnost, že respondenti hovořili především o důrazu na přípravu kázání, v prostředí ČCE nikterak nepřekvapuje, jakkoli v jiné části rozhovoru někteří sami podotýkají, že kázání „je důležitá součást, ale nelze ho přeceňovat“ (RS1), respektive, že „kázání pro ty lidi není vůbec důležité, když tam jdou, nejsou na to zvědaví nebo naladěni, a přesto se jich to dotkne“ (RS5). Všichni oslovení ovšem zahrnuli do svých odpovědí, že při přípravě kázání zohledňují konkrétní situaci shromážděných a příběh zesnulého člověka, přičemž toto propojení není jen okrajová asociace nebo doplnění jména do univerzálního formuláře.

Autentická reakce na konkrétní situaci je pro respondenty jádrem dobré přípravy. Hovořili o důrazu na to, aby kázání „korespondovalo s tím zemřelým a s přítomnou rodinou“ (RS1), „aby to bylo pravdivé, vyvážené, aby tam zazněla biblická zvěst, ale aby tam byl dán prostor i tomu zesnulému“ (RS2); soustředí se na „jedinečnost a autentičnost“ (RS7) kázání, na to, „co nebo kdo tam nejvíc potřebuje ošetřit“ (RS6), jak „potěšit, dát naději pro život“ (RS3), „dát prostor pro pokoj“ (RS2), „vyjádřit vděčnost a útechu“ (RS4).

To dobře koresponduje s pozorováním Ondřeje Macka, že kazatel se snaží „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...“²²

Možná i proto kazatelé nepoužívají jednu závaznou pomůcku, s výjimkou bible a odborných komentářů při tvorbě kázání. Podobu obřadu utvářejí na základě vlastních zkušeností z praxe a předchozích příprav, také čerpají z materiálů od kolegů i ze zahraničí. *Agendu ČCE* neužívají pravidelně a závazně, spíše z ní čerpají inspiraci. Na tradice v dané lokalitě a v ČCE navazují, ale zároveň je sami přetvářejí s vědomím, že „smyslem je zprostředkovat, aby tomu [obřadu] účastníci rozuměli“ (RS4).

V rámci církevní služby a z hlediska prakticko-teologického můžeme úlohu kazatelů poměrně jasně vystihnout tak, že mají vést bohoslužbu, zvěstovat evangelium a pastoračně doprovázet pozůstalé. Evangeličtí faráři však reagují na situaci dnešní české společnosti, v níž se (přínejmenším křesťanské) pohřební obřady a zacházení s tématem smrti vymykají většinové zkušenosti. Chtějí proto reagovat, nikoli „mluvit přes hlavu“.

22 Macek, Pohřeb, 196.

Přípravu bychom mohli shrnout jako vnímavost ke konkrétní situaci pozůstalých a snahu zprostředkovat jim porozumění biblického textu a naděje evangelia formou, která na situaci pozůstalých vhodně reaguje. Tato otevřenost a připravenost užít své kompetence a svou odbornost k tomu, aby v obřadu zazněla evangelijní naděje, a zároveň, aby rituál autenticky odpovídal na potřeby přicházejících žadatelů, je charakteristickým rysem, který se v odpovědích evangelických duchovních objevoval.

U jedné z otázek je patrné, že v odpovědích spolu korespondují pozitivní hodnocení proběhlého obřadu a pozitivní hodnocení vztahů, které se předtím podařilo navázat s pozůstalými (anebo i se zemřelým za jeho života), a které umožnily tuto dobrou přípravu. Také na základě dalších údajů z rozhovorů je možné sledovat, že subjektivní vnímání průběhu pohřebního obřadu ze strany liturgů je úzce spojeno s tím, jakou kvalitu měla komunikace, kterou se jim dařilo udržovat s pozůstalými a se shromážděním. To nás přivádí k vlastnímu průběhu bohoslužby, k tomu, co je touto zdařilou komunikací míněno a jak liturgové rozumí sami sobě a své úloze při pohřební bohoslužbě.

V jedné řadě, i když vepředu

Na otázku, jak dotazovaní faráři a farářky vnímají svou roli v průběhu pohřební bohoslužby, odpověděl jeden z nich slovy: „Jsem tam s nimi [pozůstalými] jakoby v jedné řadě, přestože jsem vepředu. Jako doprovázející při tom rozloučení.“ (RS3) Vyjádřil tak ve zkratce určitou rozkročenost, kterou faráři prožívají, a která se v rozhovorech projevovala v souvislosti s různými tématy. Cítí se být v roli průvodců či zprostředkovatelů, moderátorů, snaží se vnímat situaci pozůstalých, ale zároveň se do ní zcela neponořit a umožnit v ní druhým určitý životní posun.

Na jedné straně je liturg tím, kdo nastavuje určitý řád, „táhne, vede, udává rytmus, vnáší klid“ (RS1), zároveň se ovšem snaží empaticky reagovat na přítomné dění: „Já vlastně někdy vnímám, že to nejdůležitější, co tam můžu udělat, je nějak empaticky na lidi reagovat.“ (RS6) O svém prožívání v průběhu obřadu dotazovaní hovoří tak, že je z toho značná empatická angažovanost patrná: „sám sebe nijak nevnímám, ale tu atmosféru, pohledy, jak na mě ti lidé reagují...“ (RS1); „svým způsobem se v duchu neustále modlím za to soustředění, za pokoj a za ty lidi, abych jim dokázal předat tu naději“ (RS3), „snažím se nějak trochu jako napojovat na jejich smutek“ (RS4).

Respondenti mají za to, že to, jak sami působí, ovlivní (spolu s přípravou a se vztahy mezi pozůstalými) vyznění celé bohoslužby nejvíce. Vlivy, které zasahují emoce a smysly, komunikaci a vztahy, považují za významné, a tudíž se snaží být nositeli pokoje Slovem, ale i svým projevem a vystupováním, výběrem hudby apod. Vědomě přijímají roli kněze (RS5), profesionála (RS1), „někoho, kdo trochu rozumí tomu rituálu“ (RS6). Propojení, při němž se podaří empatická účast na probíhajícím obřadu se schopností vystupovat pokojně, vnášet řád a naději do dané situace, je vnímáno jako profesionální zvládnutí této role.

Tento přístup k obřadu a ke své roli se u evangelických duchovních liší od služeb, které nejčastěji nabízejí civilní řečníci. Ti zpravidla s pozůstalými užší vztah nenavazují, blíže nespolupracují a nemají možnost poznat jejich situaci. Je jim někdy vytýkáno, že obřady jsou neosobní, nebo naopak patectivé. Olga Nešporová na základě svých sociologických výzkumů má za to, že nekonání pohřebních obřadů v české společnosti je nepochybně ovlivněno právě zkušenostmi se sekulárními obřady: „Podoby současných (sekulárních) obřadů neuspokojují psychické potřeby pozůstalých. [...] Zkoumané pohřební ústavy se z různých důvodů nesnažily svým klientům cíleně poskytovat emocionální podporu. Tu ostatně ani nevnímaly, na rozdíl od pracovníků pohřebních služeb jinde ve světě, jako důležitou charakteristiku obřadu.“²³

Zajímavý posun v oblasti sekulárních pohřbů představují obřadnice, které usilují o osvětu a rozvoj na poli přírodního pohřebnictví a věnují se přípravám a vedení alternativních obřadů.²⁴ Tyto obřadnice kladou velký důraz na to, aby pohřební obřad byl pro pozůstalé smysluplný, aby reagoval na hloubku prožívané životní situace, byl proveden s péčí o důstojnost i estetiku, a tak působil terapeuticky. Charakteristikou takových obřadů je, že jsou značně personalizované a různé, protože se do nich ve velké míře zapojují sami pozůstalí a promítají do jejich podoby své vztahy či pojetí života a smrti. Obřadnice jsou

²³ Nešporová, *Obřady loučení*, 79.

²⁴ Obřady prozatím připravují spíše ženy. V ČR mezi průkopnice těchto snah patří od roku 2012 spolek *Ke kořenům*, který navazuje na australskou obřadnici Zenith Virago. Spolek neprovozuje alternativní pohřební službu, ale vzdělává zájemce v tématech souvisejících se smrtí a pohřbíváním. Nabízí pozůstalým podporu, konzultaci a moderování individuálně navrženého pohřebního obřadu, který se může odehrávat kdekoli podle přání žadatelů a není (nemusí být) přímo spjat s žádnou duchovní tradicí. Informace a pozorování, které uvádím, jsem získala při absolvování akreditovaného vzdělávacího programu „Kurz doprovázení pozůstalých a organizace posledních rozloučení“, který pořádal spolek *Ke kořenům*, a z oficiálních internetových stránek: www.kekorenum.cz.

proto s pozůstalými, podobně jako respondenti z řad evangelických farářů, v užším kontaktu, mají zájem o jejich příběh a prožívání, snaží se reagovat na jejich potřeby. Samy o své roli mluví tak, že „úkol obřadnice je orientovat lidi v čase a prostoru [...], dát prostor, aby se odehrály věci, které by se jinak neudály“. I ony zmiňují, že „základem obřadu je opravdovost. [...] Obřadník sám musí být vědomě přítomen, ne disociován, ne na autopilota“.²⁵

Obřadnice pracují s poznatky psychologie a zkušenostmi různých duchovních tradic i se současnou potřebou promýšlet ekologické dopady jednání a vnášejí tak do nabídky sekulárních pohřbů zajímavou alternativu. Míra personalizace, kterou takové pojetí pohřebního rituálu nabízí, i skutečnost, že při tom nadále není potřeba oslovovat jen církevní instituce, by mohla české společnosti konvenovat a bude zajímavé sledovat, jak se tento trend bude vyvíjet a zda a jakým způsobem do něho svou službou vstoupí i faráři a farářky ČCE.²⁶

Z výzkumného vzorku měl s podobným typem obřadu zkušenost jeden dotazovaný. Prozatím jsou českobratrské evangelické obřady oproti tomuto pojetí tradičnější, úsporné, s důrazem na srozumitelnost obvyklé praxe spíše než na inovace. Pozůstali se do nich zapojují zpěvem nebo vzpomínkou převážně jen v případě, že jsou aktivními členy církve (tj. navštěvují i jiná bohoslužebná shromáždění). Nakolik platí úvaha Ondřeje Macka, že žádost o církevní pohřeb je formou vyznavačského aktu,²⁷ je otázkou, ale lze říci, že význam sdílené tradice a pojetí obřadu jako rituálu, který není privátní, ale týká se celého společenství, jsou častým důvodem, proč lidé volí právě

25 Citace z přednášek v rámci Kurzu doprovázení pozůstalých a organizace posledních rozloučení (21.–14. 3. 2024).

26 V současné době jsou v procesu příprav v ČCE nové vzorové formuláře pro pohřební bohoslužby, které zatím nebyly předloženy synodu. Struktura obřadů se výrazněji neliší od dosavadní praxe. Formuláře tedy reagují na stávající situaci, kdy se předpokládá, že manipulaci s tělem a technický průběh pohřbu zpravidla zajišťuje profesionální pohřební služba a v gesci církve (resp. liturga) je obřad probíhající v kostele, v obřadní síni krematoria, případně u domu nebo u hrobu. Připravované texty zohledňují také situace, které jsou v poslední době častější než v minulosti, jako je vzpomínková bohoslužba až po pohřbu a ukládání urny. Rozvinutější úvahu o nových formách pohřbívání či povzbuzení k doprovázení pozůstalých při nových podobách obřadů a k vědomému způsobu nakládání s tělem zemřelého tyto texty prozatím neobsahují. Předpokládá se, že pohřební obřady vždy vyžadují individuální úpravy, protože bereme vážně životní příběh zemřelého, takže důležitý je teologicky nosný a přítom srozumitelný základní tvar, z něhož je možné vyjít a upravit jej pro danou konkrétní situaci.

27 Macek, Pohřeb, 188.

církevní pohřeb. To nás na závěr v úvahách posouvá k poslednímu tématu a zajímavému paradoxu, který se ve výzkumu objevuje.

(Ne)přítomnost zemřelého

Zároveň se ukazuje náznak určitého paradoxního schématu: žadatelé přicházejí žádat o službu pro svého zemřelého, ale jsou to spíše sami pozůstali a jejich prožívání, kdo se stává středem zájmu farářů. Ostatně autoři kapitoly o evangelickém pohřbu v publikaci „Pohřbívání a hřbitovy“ uvádějí: „Pohřeb je tu především pro živé, právě jim církev slouží v zármutku nad ztrátou milované bytosti, právě jim připomíná pomíjivost věcí lidských a právě jim zvěstuje naději a víru ve vzkříšení. Z této víry se také odvíjí úcta k tělu zesnulého.“²⁸

Zemřelý je někdy připomínán prostřednictvím fotografie, osobní vzpomínky, vlastního textu nebo oblíbené písně. Ale vnímání toho, nakolik je důležitá jeho vlastní přítomnost (tedy přítomnost těla zemřelého), se různí.

Někteří faráři mluvili o tom, že „je velmi důležité, aby tam rakev se zemřelým byla [...], že ti příbuzní nesou svého zemřelého na poslední cestu“ (RS1), a že „možnost v klidu vidět, že tam je ten blízký a rozloučit se, je důležitá“ (RS3). Kazatelé mají zkušenost i s tím, že lidé se ještě u rakve se zemřelým loučí dotyky, gesty nebo dárky. Zároveň ovšem zazněly i odpovědi, že „když tam [tělo zemřelého] není, tak to pro mě osobně není žádný emoční rozdíl“ (RS2), že je to „neživé tělo“ (RS3), že „liturgicky tam úplně roli nehraje, krom toho, že se odnáší [...]; mě vlastně překvapilo, že tady někdy ti lidé na tom [přítomnosti zemřelého] dost trvají, protože já jsem zažil pohřby bez rakve i tam, kde ta možnost byla“ (RS6); „Pro mě už je to jako tělo. Osobně je mi to jedno, jestli je tam ta urna, rakev, nebo ne“ (RS7).

Výpovědi korespondují s protestantskými pozicemi, jejichž vývoj zmiňuje Tabita Landová,²⁹ když vysvětluje „zásadní přeznačení významu pohřbu“ v době reformace. „Hlavní význam pohřbu se přesouvá na pomoc živým“, protože teologie zdůrazňovala především víru člověka za jeho života a Boží milost a vymezovala se proti představám, že by snad bylo možné lidským úsilím nějak ovlivnit osud zemřelého. Možná, že i v pozadí některých odpovědí je potřeba vymezit se proti praktikám okolí (klanění se před rakví; glorifikace zemřelých; lidové pověry apod.). Ovšem o víře zemřelého je dnes nezřídka

²⁸ Hošek – Macek, Evangelický pohřeb, 249.

²⁹ Landová, Pohřební obřady, 137–138.

těžké něco vědět³⁰ a při soustředění pozornosti na zvěstování Slova a kerygmatickou rovinu obřadu by se mohlo stát, že z něj zemřelý poněkud vypadne.

Ignorování nebo odsouvání těla zemřelého na okraj pozornosti v průběhu pohřebního obřadu vzbuzují i otázky po teologii a antropologii, které jsou tímto způsobem vyjadřovány. Znamená to, že tělo (nebo jiné ostatky) už k zemřelému nepatří? Neukazují se tu, v protestantismu poněkud překvapivě, dualistické představy? Kde je tedy osoba zemřelého, pokud už není spojována s tímto přítomným tělem? Není snad už zemřelé tělo vzácným Božím stvořením a chrámem Ducha svatého? Není tělesnost právě místem vtělení Kristova? Není z křesťanského hlediska pohřební obřad právě také službou lásky zemřelému, pro nějž platí těla z mrtvých vzkříšení?

Pouze jeden z respondentů výslovně uváděl, že prožívá „možnost posloužit taky tomu zesnulému“, že „to není tělo zemřelého, ale babička, dědeček...“ (RS4).

Významu propojení evangelijní zvěsti se skutečností a přítomností zemřelého si všímá i Ondřej Macek: „Možná příliš bylo opomíjeno [...], 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.“³¹

Jak bylo již zmíněno, mezi aktuální výzvy současné protestantské liturgiky řadí hledání vztahu a patřičné pozornosti k tělu zemřelého (a k jeho biografii) i Landová. Uvádí i možnosti, jak na tyto výzvy reagovat gesticko-symbolickými liturgickými prvky vyjadřujícími úctu zemřelému.³²

Americký teolog Thomas G. Long,³³ který se ptá po smysluplném vyjádření pohřebních obřadů v kontextu dnešní doby, klade důraz právě na tuto rovinu. Pohřeb vidí jednak jako pokračování cesty zemřelého, která se započala křtem, cesty, kterou šel před námi i Kristus – a zároveň jako proměňující bohoslužebné drama, v němž mají pozůstalí převzít svou roli a k této cestě

30 Přičemž respondenti shodně uváděli, že otázka víry zemřelého pro ně není kritériem, podle kterého by se rozhodovali, zda pohřeb vykonají nebo ne. Řád sborového života ČCE (čl. 3) jim umožňuje posloužit bohoslužbou i těm, kdo nebyli členy církve.

31 Macek, Pohřeb, 193.

32 Landová, Pohřební obřady, 153–154.

33 Thomas G. Long, *Accompany Them with Singing: the Christian Funeral*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2009.

se připojit. V soustředěnosti na trend, že obřad musí být personalizován „na míru“ a především poskytnout útěchu truchlícím, vidí Long paradoxně podemílání pevných základů, které může rituál křesťanského pohřbu poskytnout tím, že uvádí smrt a život do kontextu kérygmatu, tj. že naši tělesnost a křehkost bere vážně a počítá s ní až do hrobu. Křesťanský obřad nemá být jen vzpomínkovou oslavou života, ale má pomoci v uchopení dané situace a vést ke křesťanskému životu, má být poslední bohoslužbou společně se zemřelým, přičemž se jedná o bohoslužbu v pohybu, nebo na cestě, protože nejdůležitější při ní je právě zemřelý a jeho doprovázení k místu odpočinku. Na tomto pohybu záleží a stojí za to hledat způsoby, jak ho ztvárnit. Útěcha, zkušenost pospolitosti, oslava života, to vše je totiž součástí křesťanského pohřebního obřadu, ale nikoli jediným nebo hlavním záměrem.

Shrnutí

Na předchozích řádcích jsem se pokusila s pomocí kvalitativního výzkumu přiblížit, jakým způsobem je možné porozumět českobratrským evangelickým pohřbům na základě toho, jak k jejich přípravě a průběhu přistupují sami duchovní a jak vnímají svou roli. Jedná se o rituál, který skrze zvěstování a liturgickou formu, ale i skrze vnímavou přítomnost duchovního nabízí pozůstalým a celému shromáždění jak osobní autentickou účast a pravdivé vyjádření situace, tak určité zakotvení v tradici a přerámování prožívané ztráty, nasměrování k naději. Přání pozůstalých, osobnost zemřelého, jeho život a případná přání jsou při tom pochopitelně důležité. Na rozdíl od civilních pohřbů není však ústředním tématem osobnost zemřelého, ale Boží Slovo; resp. zasazení lidského života do evangelijní naděje; obřad je v prvé řadě bohoslužbou.

Žádost o pohřeb či rozloučení se zemřelým si kazatelé překládají do značné míry jako příležitost provázet pozůstalé k upokojení a umožnit jim dobře prožít náročné životní období; jsou proto otevřeni vstoupit s nimi do vztahu, který to umožňuje, a spatřují v tom službu, k níž je farářské povolání vede.

Oproti alternativnímu přístupu obřadnic, které se zaměřují na přírodní pohřebnictví a nové formy obřadů, je role faráře při přípravě a vedení obřadu více autonomní a vůdčí, tzn. jsou považováni za profesionály na určitý typ obřadu a nesetkávají se příliš s požadavky, aby byl obřad nějak výrazně odlišným novotvarem. Soustředění farářů je orientováno na pozůstalé a na

shromáždění, na vlastní autenticitu, ale přítomnost těla zemřelého a jeho doprovázení je přítom – někdy překvapivě – na okraji celého dění, aniž by to respondenti považovali za problematické. Osobní životní příběh zemřelého a jeho vztahy jsou však pro kazatele i pro shromáždění velmi důležité a tento přístup budou reflektovat a ztvárňovat i nové vzorové pořady pohřebních bohoslužeb, na kterých prozatím pracuje poradní odbor liturgický ČCE.

Mgr. Jana Hofmanová

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 646/9, 110 00 Praha 1

Česká republika

jana.hofmanova@centrum.cz

Recenze

John Barton: **Historie Bible**, přeložil Petr Sláma, Praha: Kalich, 2022, 544 stran, ISBN 978-80-7017-315-2

Předmětem naší kritické pozornosti je vztah Johna Bartona k Bibli; to, co říká o její povaze a použitelnosti jako zdroje víry a morální orientace. Jde nám tedy o interpretační rámec, do nějž Bibli zasazuje. Ačkoli se Barton na první pohled vymezuje vůči fundamentalismu, jeho pojetí biblické autority neobnází nic menšího než rozchod s křesťanstvím jako takovým.

Autorův společenský kontext

Máme za to, že jeho případ ilustruje sekularizaci biblických studií, již lze uvést do vztahu s generační výměnou, jako i celkovou proměnou společenského klimatu. Starozákonní předchozí generace, Gerhard von Rad¹ nebo Jan Heller,² se věnovali kritické práci s texty, jejich dějinnou podmíněnost a literární specifika brali za samozřejmost, ale zároveň v Bibli nacházeli svědectví o Bohu, který jedná. Nezapírali ani svou křesťanskou orientaci. Starý zákon podle nich přece jen ukazuje ke Kristu.

Nejpozději od 90. let minulého století se však, zejména v anglofonním prostředí, prosazují postupy zkoumající Bibli nezávazně (Bible jako literatura) a zároveň se v humanitních oborech i celospolečenském vědomí etabluje západní mutace marxismu, takže nárok na autoritu je vnímán jako forma útlaku. Zdá se pak nemožné přiznat autoritu starověkému textu, který nejen že je produktem patriarchální kultury, ale jehož Bůh dokonce schvaluje izraelskou okupaci Kenaanu. Vzhledem k asociacím s nedávnou koloniální minulostí a s rostoucím podílem barevných etnik ve společnosti se britský profesor Starého zákona ocitá v nezáviděníhodné situaci. Proto cítí povinnost hned na první stránce vyjádřit zděšení nad likvidací „nevinných národů“ v příbězích o dobývání zaslíbené země (s. 7). Bible sice o těchto národech říká pravý opak, pro autora je ale důležitější, aby vyhověl společenské poptávce, než aby se vyvaroval anachronických soudů.

V sázce je ovšem mnohem víc než interpretace knihy Jozue a podobných textů. Nakonec jde o status celé Bible, o to, zda může být v nějakém smyslu

1 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, München: Kaiser, 1957; Bd. 2, München: Kaiser, 1960.

2 Jan Heller, *Bůh sestupující*, Praha: Kalich, 1994.

božského původu. Barton otevřeně deklaruje, že Bible pro něj „Písmem svatým“ není. To je pikantní vzhledem k tomu, že post, který léta zastával, mu propůjčoval titul „Profesor interpretace Písma svatého“.

Tekuté texty

Není-li Bible pro oxfordského profesora „Písmem svatým“, čím tedy je? „Je to změt materiálů, které jen málokdy nabízejí odpověď na otázku, v co věřit“ (8). Hned zkraje předesílá, že „Bible není a nemůže být základem judaismu ani křesťanství“ (9). Pokud by tím myslel jen to, že stoupenci obou náboženství pokládají za autoritativní také pozdější spisy a výnosy, nejen Bibli, čtenář by mu mohl přitakat – s výhradou, že Písmo zůstává měřítkem dalších tradic. Ukazuje se však, že Bartonova dekonstrukce biblické autority zachází mnohem dál. Má v rukách „změt materiálů“, které zřejmě postrádají jakákoli interní vodítka pro interpretaci a ve svém celku nejsou nijak koherentní.

Autor souzní s postmoderním relativismem. Biblické texty pokládá za „tekuté“ (449). Dochované starověké verze se totiž od sebe liší. Zmíněná „textová nestabilita“ Bible nám brání, abychom ji „považovali za dogmaticky autoritativní, neřkuli božsky inspirovanou“ (449). Dalším postmoderním prvkem v Bartonově nahlížení Bible je neurčitost (víceznačnost) vyprávění, které čtenáře vtahuje do svého komplexního světa, avšak neposkytuje žádné definitivní morální soudy. Tím se starozákonní narativní texty dostávají na úroveň antických klasiků, v nichž dnešní čtenář také může zahlédnout něco ze svých zápasů, a mohou proto přispět k jeho sebereflexi (60).³ Nejvyšším oceněním, jakého je ve vztahu k Bibli schopen, je uznat, že „obsahuje jedny z nejhlubších textů, které lidstvo vytvořilo“ (18).

Co když však starozákonní příběhy takto mnohoznačné nejsou? Yoram Hazony⁴ argumentuje ve prospěch mnohem větší jednoznačnosti. Ta vyplývá například z prezentace postav, které zosobňují kontrastní typy (pastýř vs. zemědělec). Jakkoli ten který příběh může postrádat explicitní hodnocení jednajících postav, hodnocení je zpravidla připojeno později nebo vyplyne z osudu postav. Počítá se tedy s tím, že jednotlivý příběh je součástí širšího celku. K Hazonyho postřehům můžeme připojit další. Deuteronomistickým redaktorům zjevně záleželo na tom, aby dějepравné dílo nevyznělo mno-

3 Tak Barton mluví již ve své dřívější publikaci: John Barton, *Etika a Starý zákon*, Jihlava: Mlýn, 2006, 37–40.

4 Yoram Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 66–139.

hoznačně. Každý, kdo prošel jazykovým a exegetickým školením, také ví, že hebrejský text stylistickými prostředky některé své části zvýrazňuje (narušení běžné větné stavby předřazením zdůrazňovaného větného členu, koncentrická stavba oddílů, opakování motivových slov). A konečně kánon – ať už hebrejský nebo křesťanský – není „změt“, ale vykazuje logickou strukturu.

Bartonovi však evidentně záleží na tom, aby vše zůstalo fluidní, což v konečném důsledku znamená, že cesta od Bible k víře je nesmírně složitá a roli Bible při formování určité podoby osobního přesvědčení a církevního života nelze přeceňovat (7, 440). Výroky tohoto druhu by autora v dřívějších dobách usvědčily jako volnomyšlenkáře. Situace dnešního biblisty a teologa je poněkud ztížena tím, že již několik desetiletí žijeme s vědomím plurality teologií v Bibli, což na první pohled dává za pravdu mnohému z toho, co Barton píše. Otázkou však zůstává rozsah této plurality a jak s ní naložit.

Nic než historicko-kritická metoda

Sotva může být práv předmětu svého bádání, povyšuje-li historicko-kritickou metodu na normu veškeré četby Bible. Samotné biblické texty si totiž výslovně nárokují nadpřirozenou dimenzi. Počítají s tím, že jejich svědectví se stává živou Boží řečí. Již proroci a žalmisté prohlašovali Hospodinovo slovo za světlo, zdroj života a radost (Ž 19,8–12, Iz 55,10–11, Jr 15,16); skrze ně Hospodin uzdravuje (Ž 107,20). Ježíš uvádí do souvislosti přebývání učedníků v něm s přebýváním jeho slov v nich (J 6,63; 15,3 a 7). Barton ponechává stranou novozákonní tvrzení, že Boží řeč je aktivní, působivá (Sk 20,32; Žd 4,12) a že k pochopení Písem dochází jen tehdy, když Kristus svým učedníkům otevírá jejich smysl (L 24,25–32). O Písmu proto nelze adekvátně pojednat bez zohlednění dalších kategorií, jakými jsou Boží milost, Duch svatý, víra a pokání. Tyto souvislosti pěkně osvětluje Kalvín (*Inst.* I,7,1–5; III,2,1 a 6), nověji Jaroslav Vokoun.⁵

Ti, kdo v Bibli hledají konkrétní věroučné obsahy nebo etická kritéria, jsou podle něj fundamentalisté, a tedy Bibli nerozumí (9). Jedinou správnou alternativou podle autora je – poučení historicko-kritickou metodou – chápat vztah Bible a víry velmi volně. Bible pak pro nás je i není autoritou. „Představuje duchovní normu, o kterou se obě náboženství mohou opřít. Tento obsah však nezavazuje nastupující generace tak, jako je zavazuje třeba psaná ústava“ (9).

5 Jaroslav Vokoun, *Číst Bibli zase jako Bibli*, Praha: Česká biblická společnost, 2011.

Zde se můžeme divit, k čemu je norma, která nezavazuje. Právě tak je překvapující, že se o tuto „duchovní normu“ přece jen judaismus a křesťanství mohou opřít, když Barton na jiných místech ozřejmuje, že texty, o něž jde, jsou „tekuté“. Nejprve sice připouští, že variabilita biblického textu je omezená, ale vzápětí prohlašuje, že „není možné odvolávat se na přesné znění biblických výroků, jako by to byla nějaká právní ustanovení, protože v takovém případě bychom opravdu potřebovali přesné znění“ (290–291). V závěru knihy pak konstatuje, že „textová nestabilita“ Bible nám brání, abychom ji „považovali za dogmaticky autoritativní, neřkuli božsky inspirovanou“ (449). Ačkoli tedy zprvu připouští toliko omezenou variabilitu biblického textu, tekutostí textů nakonec zdůvodňuje své zavržení Bible jako zdroje křesťanské věrouky a etiky.

Propast mezi Novým zákonem a Niceou

Podobnou rozkolísanost autor vykazuje ve věci trojičního učení. Zprvu sice odmítá tezi Dana Browna stran údajného potlačení původního křesťanství pozdější ortodoxií (253), avšak pokud jde o trojiční učení, domnívá se, že mezi Novým zákonem a Niceou zeje propast (9, 449). Uznává sice, že k vyznání Krista jako Božího Syna muselo docházet dříve, než Pavel sepsal své listy. V nich se totiž vysoká christologie akceptuje jako obecně přijímaná skutečnost (165). Zároveň však vytváří dojem, že vyznání Krista jako Božího Syna stojí na vodě; je pozdějším zveličením jeho významu. Svůj úsudek stran christologie přitom staví na publikaci židovského autora: „Není těžké ukázat (jak to udělal například Géza Vermes), že Ježíš, kterého potkáváme na stránkách Nového zákona, jistě není druhou osobou božské Trojice“ (440–441). Škoda, že nezohledňuje obsáhlou studii skotského novozákoníka Larry W. Hurtado.⁶

Jedinou novozákonní zmínku trojičního rázu nachází v Mt 28,19. Pokládá ji ovšem za pozdější dodatek (310). Rozpor hledá také mezi subordinací Syna vůči Otci v novozákonních textech a pozdějším pravověřím, které staví Syna naroveň Otci (165–166). Pravověří však mluví o Kristu jako Synu, o jeho vycházení z Otce, a tím přiznává Otci prvenství. Nový zákon na druhou stranu krom zmíněné subordinace vypovídá také o Synově bytostné jednotě s Otcem.

Co si čtenář má vybrat, když autor tvrdí jednou to, podruhé ono? Pokud jde o Bartonovu ambivalenci v obou případech, tj. ve věci fluidity biblických

6 Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

textů a vztahu mezi novozákonní christologií a pozdější ortodoxií, není nijak obtížné se zorientovat. Autor zmíněné tenze jednoznačně překonává ve prospěch skepse.

Odmítá „pravidlo víry“

Dále, „Bible se nepodobá velkým evangelickým krédům [...], jakými jsou pro luterány Augsburské nebo pro kalvinisty Westminsterské vyznání víry. Je to zmeř materiálů, které jen málokdy nabízejí odpověď na otázku, v co věřit“ (8).

Proč by se ale Bible těmto vyznáním měla podobat? Tvrdí snad někdo, že přítomnost narativních materiálů a poezie v Bibli představuje nějakou vadu? Barton ovšem směřuje k vlastnímu vyznání – v jeho případě ne víry, ale skepse: Augsburské či jakékoli jiné vyznání víry z Bible odvodit nelze; Bible není tím druhem materiálu, který by takovou tvorbu umožňoval. Postrádá totiž jednoznačnost, jež je věroučným formulacím vlastní.

Barton se *de facto* zřiká reformační premisy, podle níž je Písmo srozumitelné ve všem, co je nezbytné pro naši duchovní orientaci. Nakonec však upírá oprávněnost i jiným křesťanským tradicím, když zavrhuje „pravidlo víry“. Můžeme ovšem namítnout, že již sama Bible zahrnuje stručná vyznání víry, takže pozdější křesťanské pokusy vyjádřit heslovitě to podstatné, mají nač navazovat (Ex 34,6–7, Dt 6,4–5/Mk 12,29–30, Dt 26,5–10, Mt 16,16, 1K 11,23–25, 1K 12,3).

Barton pojednává o četbě Bible s pomocí „pravidla víry“, tedy stručných sumářů křesťanského učení, jejichž existence je doložena nejpozději od konce 2. století a na nichž staví pozdější vyznání víry (309–312). Pravidlo víry vytváří interpretační rámec pro četbu Písma tím, že stanovuje, která témata jsou klíčová. Barton poukazuje na cyklický vztah mezi pravidlem a biblickým textem. Pravidlo z textu čerpá, ale také limituje jeho výklad. Zvláště mu vadí trojiční struktura „pravidla víry“.

Pravdivost a relevance Bible

Za tím, co se zprvu jeví jako kritika fundamentalismu, se tedy v konečném důsledku skrývá negace křesťanství vůbec. V úvodu odkazuje na některé barvitě fundamentalistické interpretace Bible (kreacionismus, křesťanský sionismus a filmovou sérii o vytržení, *Left Behind*). Ovšem záhy spektrum přístupů k Bibli, vůči nimž se vymezuje, značně rozšíří (13–17). Vyvolává tak

dojem, že číst Bibli v souladu s „pravidlem víry“, či vůbec považovat Bibli za pravdivou a relevantní nevyhnutelně vede k excesům.

Pomíjí skutečnost, že mnoho křesťanů chávalo a chápe pravdivost a relevanci Bible poněkud jinak, v existenciálním smyslu, a v biblických textech nachází, řečeno s Lutherem, zákon a evangelium, tj. slovo konfrontující člověka s Boží svatostí, ale i osvobozující rozsudek. V Písmu nacházíme Boha, který slyší modlitby člověka v nouzi. Bible se tedy nabízí k širšímu využití. Tím také reagujeme na Bartonův předpoklad, že křesťané v Bibli hledají pouze nebo především pravidla pro život.

Jedním z momentů, které zřetelně ukazují, že Bartonova kritika nepostihuje zdaleka jen fundamentalistický přístup k Bibli, je jeho odmítnutí všech interpretací Gn 1–2, které by z oddílu chtěly vytěžit cokoli teologicky relevantního; které oddíl pokládají za pravdivý v nějakém smyslu, ačkoli třeba připouštějí, že pracuje se starověkým obrazem světa (13). K tomu Barton: „Já osobně ale považuji za nanejvýš pravděpodobné, že původnímu autorovi šlo přesně o toto: popsat, *jak* svět vznikl. Jinými slovy: tento text *je* míněn doslovně. Jenomže to znamená, že není-li člověk fundamentalista, musí uznat, že se autor mýlil“ (451, kurziva je původní).

Zde autor rozšiřuje význam termínu „fundamentalista“ daleko za hranice kreacionismu. Ještě více zarážející je to, že v případě Gen 1–2 není ochotný zohlednit literární žánr. Je snad nepředstavitelné, aby starověcí obyvatelé Blízkého východu znali kategorii „vyprávění o počátcích světa a lidstva“? Dal by každý v Babylónii ruku do ohně za *Enuma eliš* coby faktografickou zprávu o stvoření světa? Nejde spíš o to, jakou funkci epos plnil v tamním kultu? Pokud jde o příběhy z Gn 1–11, je patrný jejich etiologický charakter. Můžeme také sledovat, jak jejich postavy nebo prvky figurují na jiných místech Bible. Zdá se, že status těchto příběhů je kvazi historický. Pojednávají sice o nejstarších dějinách lidského rodu, ovšem nikoli na způsob moderní historiografie. Jejich prioritou je teologická vize – a tomu odpovídá způsob, jak s nimi pracují Ježíš, Pavel a jiní. Dichotomii, již Barton konstruuje, proto pokládáme za neplatnou.

Pravidlo víry, jež Barton pokládá za překonané, ve skutečnosti poskytuje ochranu jak před výstřelky fundamentalismu, tak před výprodejem křesťanství. Věroučná tradice církve totiž svědčí o zápasu stran porozumění Písmu. Středem vyznání se pak stává identita Ježíše Krista a jeho smírčí čin. Apostolikum začíná tezí o Bohu stvořiteli, nikoli o šesti dnech stvoření. Formulace

„přijde soudit živé i mrtvé“ sice neposkytuje detailní scénář závěrečné etapy dějin, a přesto vyznává zjevný návrat Krista.

Barton se dále vymezuje vůči předpokladu, že vše, co je součástí kanonického textu, musí být nějak relevantní také pro dnešního čtenáře, nejen kdysi dávno (13–14). Patrně by nebylo těžké najít biblické oddíly, které nefigurují v lekcionářích a na něž dnes málokdo káže. Potud můžeme s Bartonem souhlasit. Zdá se však, že protivnou pozici dotahuje *ad absurdum*. Jedna věc je přece uznávat, že Písmo je ve svém celku relevantní, Bůh skrze něj promlouvá a poskytuje vedení v každé době, druhá věc snaha aplikovat každý oddíl za každou cenu.

Příkladem problému, jemuž se Bible věnuje, a který podle Bartona již dávno ztratil relevanci, je otázka konzumace masa obětovaného modlám (Ř 14, 1K 8 a 10). Zde si dovolíme nesouhlasit. Jednak archaické praktiky, včetně zvířecích obětí, přežívají na mnoha místech dnešního světa, jednak, což je v našem kulturním prostoru zajímavější, Pavel na daném příkladu ukazuje, jak přistupovat k některým otázkám, jež ohrožují jednotu církve. Otevírá důležité téma svědomí a ohledu na druhé. Ani modloslužba z našeho světa nevymizela. Soška Buddha se leckde považuje za běžné vybavení domácnosti.

Dekonstrukce, nic víc

Bartonovo dílo má vedle kvalit daných autorovou erudicí také tragický rozměr. Autor se mívá s účelem Bible, jejím nárokem zprostředkovávat živé Boží slovo, kontakt s Bohem a proměnu čtenáře v nové stvoření. Zde se nabízí otázka, zda recenzent nepřistupuje k Bartonově svazku s nepřiměřeným očekáváním a nehledá v něm to, co autor neslibuje. Naše výtky se ovšem netýká těch 95 % textu, v nichž se autor věnuje historii Bible a dějinám její interpretace. Za krajně problematické máme závěry, jež ze svého pojednání historie Bible vyvozuje, pokud jde o status Bible a její dnešní relevanci.

Bartonovi můžeme přitakat, pokud jde o různorodost biblických látek, napětí v teologických důrazech či interpretaci některých událostí a postav v rámci kánonu. Vědomí určité míry plurality ve starém Izraeli a v novozákonní církvi nám umožňuje snáze akceptovat jiné křesťanské tradice, než je naše vlastní. Barton také právem poukazuje na zjednodušující identifikaci vlastního učení v některých skupinách s biblickou zvěstí. Vždy se totiž jedná o výběr z šíře biblických látek, o vyzdvižení některých aspektů zvěsti a potlačení jiných.

Tento poznatek by nás ovšem neměl uvrhnout do opačného extrému, jakým je populární přesvědčení, že si z Bible může každý vzít, co chce. V mnoha ohledech totiž panuje konsenzus napříč kánonem. Bible také některé své pravdy neustále opakuje, a tím podtrhuje jejich význam. Bible tedy svým čtenářům umožňuje vyjádřit svá důležitá témata vlastními slovy, což také křesťané od počátku dělají. Bartonova práce je jednostranná, když pojednává výhradně různorodost biblických látek, ale pomíjí to, co mají společné. Barton se tak distancuje od křesťanského konsenzu, podle nějž je náležité pojmut sbírku biblické literatury v jeden celek a nacházet v něm spolehlivé svědectví o Božích cestách s člověkem.

Barton staví historicko-kritickou metodu plně do služeb postmoderní dekonstrukce, která ovšem nemá co pozitivního nabídnout. Jeho tvrzení, že Bible, jak ji on pojímá, představuje duchovní normu, o níž se křesťanství může opřít, nezní přesvědčivě. Se svým přístupem se dopracuje leda tak k protimluvu, jakým je norma, která nezavazuje.

Je přiměřené pokládat celou Bibli za Písmo svaté, jestliže zahrnuje látky různé hodnoty pro utváření naší víry? Zde se nabízí srovnání s tím, jak nahlíží svou svatou knihu muslimská obec. Pro muslimy patrně každý výrok Koránu nemá reálně stejnou hodnotu, není stejně často citován. To jim však nebrání prohlašovat celý Korán za svatou knihu. Zkusme si představit oxfordského profesora, jak v muslimské čtvrti některého britského města vykřikuje, že Korán není nic než změk Mohamedových výroků, z nichž nelze odvodit žádnou konkrétní představu o tom, čemu by měl člověk v 21. století věřit; že je to slovo toliko lidské, nikoli Boží. Přitom o knize, již křesťané v dějinách považovali za svatou a mnozí ji za takovou dosud považují, se Barton takto mluvit neostýchá.

Pavel Hejzlar

DOI: 10.14712/27880796.2024.14

