

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Bakalářská práce

PÍSMO A JEHO INTERPRETACE VE STAROKATOLICKÉ TEOLOGII

**SCRIPTURE AND ITS INTERPRETATION IN THE OLD CATHOLIC
THEOLOGY**

Vedoucí práce:

Mgr. Dušan Hejbal

Autor:

JUDr. Květoslav Krejčí, Ph.D.

2013

*Autor upřímně děkuje svému školiteli,
Mgr. Dušanu Hejbalovi, biskupovi Starokatolické církve v ČR,
za laskavé konzultace při přípravě této práce
a dlouhodobé duchovní vedení.*

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.

Současně dávám svolení k tomu, aby tato diplomová práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze dne 29. dubna 2013

JUDr. Květoslav Krejčí, Ph.D.

Anotace

Práce se zabývá významem Písma svatého a jeho výkladem ve starokatolické teologii. Podává v této souvislosti i stručný nástin charakteristiky starokatolické teologie. Pojednává o základních rysech Božího zjevení v dějinách a o pramenech svědectví o tomto zjevení. Zabývá se vybranými odkazy Písma na nepsanou tradici, jakož i nejdůležitějšími závěry církevních koncilů nerozdělené Církve, které se zabývají vztahem Písma, tradice a církevního magisteria. Práce dále popisuje charakteristické směry myšlení církevních otců týkajících se zkoumané problematiky. Podává i stručný přehled dalšího vývoje v západní církvi po roce 1054. Shrnuje pojetí podle koncilních dokumentů II. vatikánského koncilu a současnou metodu exegeze používanou v římsko-katolické teologii. Závěr shrnuje shodné prvky a rozdíly vůči pojetí římsko-katolické teologie.

Klíčová slova

Písmo – interpretace – exegeze – starokatolický – církevní otcové – patristika – církevní koncily

Annotation

The thesis deals with the significance of the Holy Scriptures and their interpretation in the theology of Old Catholicism. In analysing this connection it briefly sketches the main characteristics of Old Catholic theology. The thesis describes the fundamental elements of God's revelation in history and the main sources of testimony of such revelation. It addresses selected scriptural references to oral tradition as well as the most significant conclusions of Church councils of the undivided Church which relate to the relationship of the Scripture, the tradition and the authority of the Church's teaching. The thesis further describes the characteristic elements in the thinking of the Church Fathers with regard to the topic in question. It also briefly covers further development in the Western church after 1054. It summarises the concepts presented in the documents of the II. Vatican council and the current exegetic method in use in the Roman Catholic Church. The conclusion summarises both identical elements and differences in comparison with the concept in Roman Catholic theology.

Keywords

Scripture – interpretation – exegetics – Old Catholic – Church Fathers – patristics – Church councils

Obsah

1. ÚVOD	6
2. STAROKATOLICKÁ TEOLOGIE	7
2.1 Starokatolické církve a jejich pluralita	7
2.2 Katolicita jako společný jmenovatel	7
2.3 Teologie českých starokatolíků	8
3. BOŽÍ PŮSOBENÍ A ZJEVENÍ V DĚJINÁCH	13
4. APOŠTOLSKÁ TRADICE VE SVĚTLE PÍSMO	15
4.1 Písmo jakožto inspirované svědectví	15
4.2 Odkazy na nesepsanou starozákonní tradici	15
4.3 Odkazy na nesepsanou novozákonní tradici	16
4.4 Novozákonní imperativ hlásání svědectví	17
4.5 Odkazy na učitelský úřad Církve; depositum fidei	18
5. SVĚDECTVÍ O APOŠTOLSKÉ TRADICI	20
5.1 Apoštolští otcové a pratradiční	21
5.2 Raně křesťanské spisy	22
6. PÍSMO A TRADICE Z POHLEDU CÍRKEVNÍCH KONCILŮ NEROZDĚLENÉ CÍRKVE	25
7. PÍSMO A JEHO VÝKLAD V UČENÍ OTCŮ	30
7.1 Písmo jako inspirovaný zdroj výpovědi o zjevení	30
7.2 Užitečnost celistvé znalosti Písma	31
7.3 Předporozumění a pokora	32
7.4 Snaha o porozumění autorovi textu	33
7.5 Zásady poučené práce s textem Písma	33
7.6 Vybrané přístupy exegeze	34
7.7 Inkulturovaný výklad Písma	35
7.8 Doslovný výklad Písma a přiměřené užití alegorie	36
7.9 Učitelský úřad Církve	37
7.10 Vztah k ostatním vědám	40
7.11 Vztah Starého a Nového zákona	40
7.12 Christocentrický výklad Písma	41
7.13 Shrnutí	43
7.14 Další vývoj vnímání Písma, tradice a magisteria v západní církvi	44
7.15 Současná římsko-katolická metoda	48
8. VZTAH PÍSMO, TRADICE A MAGISTERIA	50
8.1 Normativnost tradice	50
8.2 Interpretační a zpřítomňující role tradice	51
8.3 Magisterium po rozdělení Církve	53
9. ZÁVĚR	57

Použité zkratky

- CIC** Codex Iuris Canonici (Constitutio Apostolica Ioannis Pauli PP. II, Sacrae disciplinae leges, 25 Ianuarii 1983)
- DSH** DENZINGER Heinrich, ed. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Freiburg: Herder, 2009. ISBN 978-3-451-28520-2.
- DV** Dei Verbum, Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione, Consilium Vaticanum II, DSH 4201-4235.

1. ÚVOD

Tato práce je pokusem o formulaci základních tezí shrnujících význam Písem svatých Starého a Nového zákona ve starokatolické teologii, jakož i přístupu k jejich výkladu. Z povahy toho, že starokatolická teologie je teologií bytostně katolickou, práce se musela nutně pokusit i o nástin významu a role tradice a církevního učitelského úřadu. Snaží se identifikovat historicky podmíněné rozdíly vůči pojetí římsko-katolickému a pokouší se o shrnutí současného stavu. Ve starokatolické teologii přitom nelze postupovat způsobem, který je vlastní římsko-katolickým teologům, tedy používat za východisko církevně závazné texty, jakými jsou v jejich případě zejména koncilní texty II. vatikánského koncilu, katechismus, případně další dokumenty římsko-katolického magisteria a analyzovat je. Je třeba vycházet z pramenů, „odspodu“ a vyvozovat závěry z dokumentů nerozdělené Církve a učení církevních otců, kteří jsou svědky její apoštolské tradice. Jde tedy o metodologii vedenou zásadou *ad fontes*. Nejde o práci srovnávací, takže zcela chybí pohled východních církví na danou problematiku. Vzhledem k omezenému rozsahu bakalářské práce se autor nemohl pokusit ani o exkurs do anglikánského přístupu k tématu, který je jinak významný, protože Anglikánské společenství je od roku 1931 spojena s Utrechtskou unií starokatolických církví Bonnskou dohodou o svátostném společenství. Právě tak nebylo možno se zabývat utrakvistickými příspěvky k danému tématu, jakož ani podrobně zkoumat dokumenty II. vatikánského koncilu, zabývající se Písmem a jeho interpretací; tyto aspekty by autor rád pojednal, *Deo volente*, v další práci.

Několik poznámek k používané terminologii a metodě:

Pro Písma svatá Starého a Nového zákona, tedy bibli, je v práci jednotně používán termín Písmo. Tam, kde se jedná o nerozdělenou církev prvního tisíciletí, je tento výraz psán s velkým počátečním písmenem, v ostatních případech jsou místní či partikulární církve psány s malým počátečním písmenem. Texty církevních koncilů a citace z nich vycházejí z původních řeckých a latinských textů, jak jsou zachyceny v dostupných kompilacích. Citace z děl církevních otců jsou zčásti ze sekundární literatury v jazyce německém a anglickém; nicméně kde to bylo možné, bylo přihlíženo k původnímu řeckému a latinskému textu, přičemž nejvýznamnější výroky jsou uváděny i v řeckém a latinském originále.

2. STAROKATOLICKÁ TEOLOGIE

2.1 Starokatolické církve a jejich pluralita

Pro účely této práce je vhodné učinit několik poznámek k pojmu starokatolická teologie. Používáme-li tento pojem, máme tím na mysli teologii, která systematicky shrnuje učení starokatolické církve. Je přitom třeba mít na mysli, že existuje jistá pluralita starokatolických církví zahrnující ty, které jsou členskými církvemi Utrechtské unie¹ i ty, které stojí mimo toto uskupení. Mezi nimi existují v různých nepodstatných otázkách teologické rozdíly (například v otázce svěcení žen, v otázce rozsahu oprávnění jáhnů apod.). Jejich společným znakem je nicméně katolicita (jak se tomuto pojmu budeme věnovat níže). Spíše než o starokatolické teologii obecně je tehdy vhodnější hovořit o katolické teologii jednotlivých starokatolických církví, v našem případě o katolické teologii Starokatolické církve v ČR (nebo též České katolické církve podobojí).

2.2 Katolicita jako společný jmenovatel

Starokatolické církve a jejich teologie jsou a ze své povahy musejí zůstat církve katolické. Je to jejich katolicita, která je spojuje jednak v užším smyslu s ostatními starokatolickými církvemi, v širším smyslu pak s ostatními katolickými církvemi, ať již církvemi Anglikánského společenství, jakož i s katolickými církvemi, se kterými svátostné společenství dáno není, zejména s církví římsko-katolickou a s církvemi ortodoxními.

Výraz „katolický“ patrně jako první použil sv. Ignác z Antiochie a obsah tohoto pojmu dále rozvinul sv. Irenej z Lyonu. Nejvýstižněji tento pojem definoval sv. Vincenc Lerinský ve svém Commonitoriu: *In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ad omnibus creditum est.*² „*Catholicus ubique unum,*“ podobně předtím formuluje sv. Pacián.³

¹ Utrechtská unie je společenstvím starokatolických církví, které vzniklo v roce 1889 na setkání německých, nizozemských a švýcarských biskupů.

² Commonitorium 2,3 (datováno 434).

³ Epistula 4,1 (datováno po 375).

Katolicitou či katolickým charakterem se pak rozumí setrvávání na určitých principech křesťanské víry a církevní organizace, které jsou katolickým církvím společné a mezi které patří celistvost učení tak, jak je Ježíš Kristus svěřil svým učedníkům, apoštolská posloupnost, plná sakramentalita církevního života (včetně pojetí, že svátosti nejsou pouhými symboly, ale účinnými znameními Kristovy milosti) a s tím související víra ve skutečnou přítomnost Páně ve svátosti eucharistie.⁴

S uvedenými principy do určité míry kontrastuje pohled, který v zásadě hlásá teologie římsko-katolické církve a který pro katolicitu navíc vyžaduje společenství s římskou církví.⁵

Tyto rozdílné eklesiologické pohledy by vydaly na samostatnou práci; pro naše účely postačí konstatování, že ani římsko-katolický pohled v této věci není rozhodně jednotný. Zpráva Mezinárodní římsko-katolicko – starokatolické komise pro dialog z roku 2009 totiž uvádí, že „odcizení a rozdělení mezi římskými katolíky a starokatolíky představuje *vnitrokatolický problém*.“⁶

2.3 Teologie českých starokatolíků

Česká starokatolická církev definuje své sebepojetí následovně: „Starokatolická církev v České republice je partikulární církví Božího lidu, která je součástí jedné, svaté, všeobecné a apoštolské Církve mající svůj základ v Božím díle spásy uskutečněném v Ježíši Kristu, která v Duchu svatém věrně setrvává na apoštolských základech, zřízení a bohoslužbě, vyznává víru nerozdělené Církve prvního tisíciletí a spravuje své záležitosti autonomně. Křesťané shromáždění ve starokatolické církvi zachovávají víru staré Církve, jak byla předávaná apoštoly a svědky víry a zůstala vyjádřena v ekumenických vyznáních víry a ve všeobecně uznávaných dogmatech a rozhodnutích ekumenických koncilů nerozdělené

⁴ CUNNINGHAM, Lawrence S.: An Introduction to Catholicism, Cambridge University Press 2009, str. 1-22.

⁵ Katechismus Katolické církve, § 834; souhrnné ustanovení § 868 nicméně mezi znaky katolické církve uvádí toliko to, že: hlásá celou víru; nese v sobě a spravuje plnost prostředků ke spáse; je poslána ke všem národům; obrací se ke všem lidem; objímá všechny doby; svou podstatou je misionářská.

⁶ Kirche und Kirchengemeinschaft, Bericht der Internationalen Römisch-Katolischen - Altkatholischen Dialogkommission, Paderborn/Frankfurt a.M. 2009, str. 13.

Církve prvního tisíciletí.”⁷ Česká starokatolická církev je členskou církví Utrechtské unie starokatolických církví.⁸

Kromě jasného přihlášení se ke katolickým principům se čeští starokatolíci hlásí i k odkazu českého utrakvismu;⁹ i zde je namístě připomenutí bytostně katolického charakteru tohoto hnutí, které představovalo ojedinělou, Římem sankcionovanou historickou alternativu v rámci katolické církve.

Protože se starokatolíci hlásí ke katolické víře a učení nerozdělené Církve prvního tisíciletí, musí být i starokatolická teologie bytostně katolická; praxe jakékoli partikulární církve je nicméně nutně ovlivněna historickou dobou a společenskými podmínkami. Tudíž i praxe starokatolické církve je nutně inkulturována a partikulárně podmíněna. Přitom ovšem svoji katolicitu nesmí opouštět a vydávat se cestami, které by vedly k věroučnému vzdálení se od katolického učení. Na měnící se společenskou a historickou situaci musí její teologie vhodně reagovat a přizpůsobovat jí používané formy zvěstování kérygmatu. V dnešní pluralitě církví lze nalézt současné, aktuální formy evangelizace i formulace soudobých postojů ke společenským otázkám, které jsou efektivní a přijímané s kladnou odezvou mezi adresáty i ve společnosti obecně. To vše může a mělo by sloužit pro starokatolíky jako inspirace a podnět k zamyšlení; nelze je však přejímat bezmyšlenkovitě, s pouhou snahou o modernost za každou cenu.

Přestože učení a praxe nerozdělené Církve je pro starokatolickou církev normativem a jakýmsi lakmusovým papírkem při posuzování pozdějšího učení a praxe západní katolické Církve, není na místě činit za rokem 1054 tlustou čáru. Západní katolická církev se vyvíjela

⁷ Ústava Starokatolické církve v ČR z 2.10.2010, § 1 (1),(2).

⁸ Ibid., § 1 (5): “Starokatolická církev je členem Utrechtské unie starokatolických církví a biskupů stojících v jejích čelech. V Mezinárodní biskupské konferenci Utrechtské unie je zastupována biskupem starokatolické církve. Cílem Utrechtské unie je především zachovávání katolicity v jednotě předávání víry, přičemž je zachována plná autonomie starokatolické církve ve všech správních věcech, jichž se týkají ustanovení tohoto předpisu.”

⁹ Ibid., § 1 (4): “Starokatolická církev se hlásí též k cyrilometodějské tradici, k odkazu Mistra Jana Husa, Mistra Jana Rokycany a české katolické církve podobojí. V těchto svých historických předchůdcích spatřuje duchovní kontinuitu hledání a nalézání tvářnosti katolicity a apostolicity ve věrnosti Písmu svatému a apoštolské pratradiční staré a nerozdělené Církve. V souladu s tím starokatolická církev používá i historický název Česká katolická církev podobojí (*Ecclesia catholica sub utraque Bohemiae*).”

dále a v jejím rámci vznikl rozsáhlý korpus teologie i liturgiky; tento korpus není důvod odmítat.¹⁰ Teologie vedoucí ke zpřesnění a systematizaci katolického učení je trvalým zdrojem inspirace i pro starokatolíky, je-li nazírána a přijímána skrze prisma uvedeného normativu původního katolického učení. Od zpřesnění a systematizace je třeba odlišovat doplňování nových obsahů: tam, kde pozdější nové obsahy nejsou s učením nerozdělené Církve v rozporu, lze je přijímat jakožto θεολογουμενον. Příkladem může být například korpus vyvíjejícího se martyrologia. Tam ovšem, kde pozdější teologie formuluje nové obsahy, jež původnímu katolickému učení odporují, nelze je bez dalšího přijmout. To platí například o některých závěrech Tridentského koncilu a zejména o závěrech I. vatikánského koncilu a dogmatech na tomto základě formulovaných. Černobílý pohled tedy rozhodně není na místě.

Totéž platí o vztahu starokatolíků k církvi římsko-katolické. Důvody, proč po I. vatikánském koncilu byla část přemýšlivých katolíků nucena následovat své svědomí a v jeho těžké nouzi zvolit směr, který byl podle jejich přesvědčení správný a katoličtější, jsou nadále bohužel aktuální i přes nesporný pokrok, který přinesl II. vatikánský koncil.¹¹ Proto v určitých otázkách nutně existují nadále mezi starokatolickou a římsko-katolickou teologií odlišnosti. Nicméně je historickou skutečností, že starokatolíci a římsští katolíci se po roce 1871 rozešli, tvoříce předtím jednu společnou rodinu. Vytvoření jediného společenství musí být nutně konečným cílem každého křesťana (J 17,21). Cesta k tomu ovšem nevede návratem „odloučených bratří“ do lůna římsko-katolické církve, nýbrž je třeba vůle k překonání rozdílů na obou stranách. Na straně starokatolické lze k dosažení tohoto konečného cíle přispět jistě i tím, že nebudou činěny další kroky, které by případnému budoucímu vytvoření jediného společenství bránily a které by tak částečnou neshodu, která mezi teologiemi i praxemi obou církví panuje, dále rozšiřovala. Starokatolická církev vznikla

¹⁰ Například významným dokumentem, který se zabývá patristickou teologií, je instrukce Kongregace pro katolickou výchovu *De patrum ecclesiae in sacerdotali institutione* z roku 1989. Otcové jsou zde označeni za „privilegované svědky apoštolské tradice“.

¹¹ Ústava Starokatolické církve v ČR z 2.10.2010, § 1 (3): „Historickým důvodem, pro nějž katoličtí křesťané v těžké nouzi svědomí byli nuceni vytvořit autonomní církevní organizaci, a který stále trvá, je nemožnost přijetí naukových výroků I. vatikánského koncilu (1870) o univerzálním jurisdikčním primátu římského biskupa a jeho neomylnosti ve věcech víry a mravů, protože stojí v rozporu s Písmem svatým, jakož i vírou a naukou staré Církve.“

uvedeným historicky nutným vymezením se proti závěrům I. vatikánského koncilu a další rozdíly, které její učení od římsko-katolického dále odlišily, byly důsledkem dospění k tomu, že tyto rozdíly mají své opodstatnění vzhledem k učení a praxi nerozdělené Církve. To se týká například užívání místního jazyka v liturgii (kde starokatolíci předjali pozdější závěry II. vatikánského koncilu), odstranění povinné ušní zpovědi, povinného celibátu kněží, povinného půstu a podobně. Tato rozhodnutí byla vedena snahou návratu k učení a praxi nerozdělené Církve, jak jsou obsaženy v Písmu a v tradici a k jeho oproštění od těch pozdějších nánosů, které jsou s takovým učením v rozporu. Je třeba se ovšem obezřetně vyvarovat módního pokušení se za každou cenu proti římsko-katolické církvi vymezovat a za každou cenu hledat nové cesty; nové cesty, které jsou vynalézány ne proto, že by cesty staré byly teologicky nepřijatelné a v rozporu s učením nerozdělené Církve: nýbrž nové cesty vynalézány jen proto, aby se starokatolíci nějakým způsobem dále vymezili a odlišili. Takový postup dalšího a dalšího sebevymezování a odmítání společného je projevem jisté pýchy a domýšlivosti, který jsme v církevních dějinách zaznamenali mnohokrát a který vedl a dále vede k dalšímu a dalšímu štěpení.

Ještě složitější je otázka přístupu k nekatolické teologii. Myšlenka církevní jednoty, tak jak jí byla nerozdělená Církve vedena, by měla tvořit *desiderium* všech, označujících se za starokatolíky. Proto se starokatolíci účastní ekumenického hnutí a snaží se být aktivní při budování mostů mezi jednotlivými křesťanskými církvemi a společenstvími.¹² S otevřenou myslí by tak měli přistupovat i k nekatolické teologii, která tvoří svébytnou teologickou školu a která je v mnoha podstatných ohledech významným zdrojem teologického porozumění. Obecně lze totiž vysledovat, že v mnoha aspektech dochází k určité konvergenci katolické a nekatolické teologie; často na první ani na druhý pohled ihned poznat, zda jde o dílo katolického či nekatolického teologa. Platí příslovečné rozdělení teologie na „dobrou a špatnou“ a je zbytečně schematizující vést dělící čáru mezi konfesemi či mezi jednotlivými partikulárními částmi katolické konfese.

¹² Ibid., § 1 (6): „Starokatolická církev usiluje o to, aby sloužila jako nástroj a zprostředkující článek při sjednocování rozdělených křesťanů, církví a jiných křesťanských církevních společenství při uvědomování si jednoty Kristovy Církve.“

Starokatolická teologie jistě nechce bez dalšího replikovat teologii staré Církve; nemá jít o její repristinaci (obnovení původního stavu), ani o prosazování názoru označovaného jako *consensus quinquesecularis*, který zastupoval Georg Calixtus (+1656), který v učení Církve prvních pěti století spatřoval kodex nové pravověrnosti.¹³ Starokatolické církvi jde o to, aby návratem k víře staré Církve „dopřála opět sluchu jedné a nerozdělené Církve, které jako jediné je dáno zaslíbení pravdy.“¹⁴

Konečně budiž poznamenáno, že starokatolické teologii by měla být cizí překomplikovanost a neměla by zbytečně vyhledávat neuchopitelná myšlenková schémata: *in simplicitate itaque fides est*, správně poznamenává sv. Hilarius z Poitiers.¹⁵

Lze tedy shrnout, že starokatolická teologie je bytostně teologií katolickou, hlásící se k učení a praxi nerozdělené Církve prvního tisíciletí a odmítající závaznost pozdějšího učení a praxe, které jsou s učním a praxí nerozdělené Církve v rozporu. Svou teologií i praxí je pevně zakotvena v západní katolické církvi, je otevřena naslouchat i nekatolickým teologickým směrům a vést ekumenický dialog.

¹³ KŮRY, Urs: Die Altkatholische Kirche, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1978, str. 126.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ De trinitate 10,70 (datováno 356/359).

3. BOŽÍ PŮSOBENÍ A ZJEVENÍ V DĚJINÁCH

Jak jsme ukázali, teologie českých starokatolíků spočívá na víře nerozdělené Církve, jak ji dosvědčují (a) apoštolové a svědkové víry a jak je vyjádřena ve vyznáních víry, dogmatech a rozhodnutích (b) jejich ekumenických koncilů. Těmito východisky se budeme v této práci nadále zabývat.

Křesťanská víra je vírou v Boží působení v dějinách spásy. „Bůh v důsledku své všeobecné, spasitelné vůle milostivě objal dějiny lidstva jako celek a v jejich rámci nabídl všem lidem svou spásu, takže se fakticky jeho milost a ospravedlnění v lidstvu konkrétně dějinně realizovaly.“¹⁶ Přitom ve vztahu Boha a člověka člověk „musí přijmout skutečnost, že je konečným tvorem i že je zároveň obdarováván v milosti nekonečným sebesdílením samého Boha.“¹⁷ Proto sebesdílení je „Boží příčinou světa, nosným základem a cílem jeho dějin a obsahem jejich konečného naplnění.“¹⁸ V rámci svého působení v dějinách spásy se Bůh člověku zjevuje. Hovoříme-li o zjevení, máme na mysli „Boha Stvořitele, který člověku odhaluje svoji slávu, podstatu a své vlastnosti, svou vůli, cesty a plány – stručně řečeno odhaluje sám sebe, aby jej lidé mohli poznat.“¹⁹ Nejde však jen o předávání informace (indikativní charakter zjevení) a o formulaci toho, co se žádá, aby bylo věřeno (imperativní charakter zjevení); i zde jde o Boží sebesdílení, přičemž tato forma sebesdílení je označována výrazem „sebeodevzdání“²⁰ nebo „sebedarování“²¹. Na toto sebedarování člověk odpovídá a zjevení je tak „pravda osobního setkání.“²² V procesu sebedarování Bůh s člověkem komunikuje na té úrovni, na které je toho člověk schopen.²³ Poté, co se Bůh „nechal poznat ve svém dějinném jednání a svým zásahem dovedl Israel k monoteismu,“²⁴ dospívá Boží zjevení ke svému vyvrcholení a středu, kterým je Slovo, které se stalo tělem v Ježíši Kristu.

¹⁶ RAHNER, Karl et VORGRIMLER, Herbert: Teologický slovník, Vyšehrad, Praha 2009, str. 84.

¹⁷ Ibid., str. 349.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ DOUGLAS, J.D. a kol.: Nový biblický slovník, Návrat domů, Praha 2009, str. 1146.

²⁰ Ibid., str. 477.

²¹ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: Hermeneutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii, Kostelní Vydří 2010, str. 82.

²² TRTÍK, Zdeněk: Úvod do teologie, Praha 1952, str. 31.

²³ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 37.

²⁴ RAHNER, Karl et VORGRIMLER, Herbert: op.cit., str. 372.

Prvním svědectvím, které prolomilo zjevení Krista do vědomí apoštolů je vyznání „Ty jsi Kristus, Syn Boha živého.“²⁵ Toto apoštolské slovo je „současně slovem Božího zjevení i slovem lidské víry“ a „Boží zjevení zde přijímá podobu lidského slova.“²⁶ To dosvědčuje později i 1Te 2,13. Proto „akt dějinného zjevení Božího je dokončen teprve tam, kde se stává v apoštolovi slovem poznání a svědectví víry.“²⁷

Je to tedy apoštol, kterému bylo dáno „primární, žádným člověkem nezprostředkované poznání Krista“, přičemž v pojmu apoštola je zahrnuto „očitě svědectví a zvláštní míra rozhodujícího původního poznání Krista“; pojem takového svědectví však není brán „úzce a doslovně.“²⁸ Apoštolské svědectví, jakožto *viva vox ecclesiae*, nalezlo později své písemné podoby v knihách Nového zákona.²⁹ Jeho sepsání bylo „nutností danou podstatou zjevení jakožto dějinného“, přičemž „napsané svědectví o Kristu je základem i normou všeho svědectví pozdějšího.“³⁰

Písmo není tedy zjevením samotným, ale písemným svědectvím o svědectví apoštolském. To potvrzuje i sv. Lukáš v úvodních verších svého evangelia (L 1,1-4). V Písmu „k nám přichází ve formě svědectví dějinné slovo Boží.“³¹ Zatímco ve Starém zákoně jde o „přípravu a zaslíbení“, v Novém zákoně jde o „dokonání a naplnění.“³² Věčné a neproměnné (Pravda) se v Písmu projevuje v proměnlivém a historicky podmíněném.³³

Tento vztah bezprostředního apoštolského svědectví a jeho písemného zachycení je pro starokatolickou (jakožto bytostně katolickou) teologii klíčový.

²⁵ Mt 16,16.

²⁶ TRTÍK, Zdeněk: op.cit., str. 65.

²⁷ Ibid., str. 50.

²⁸ Ibid., str. 67.

²⁹ První oficiální soupis novozákonních knih je z r. 382 (tzv. *Decretum Damasi* římské synody).

³⁰ TRTÍK, Zdeněk: op.cit., str. 67.

³¹ Ibid., str. 64-65.

³² Ibid., str. 50.

³³ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 34

4. APOŠTOLSKÁ TRADICE VE SVĚTLE PÍSMÁ

Prvotní apoštolské svědectví o Ježíši jako Kristu je zachyceno v knihách Nového zákona. Samotné Písmo obsahuje řadu pasáží, kterými k apoštolskému, hlásanému slovu odkazuje. Pro předávané apoštolské poznání a svědectví je užíván pojem tradice, který se vyskytuje i v Novém zákoně (παράδοσις).

4.1 Písmo jakožto inspirované svědectví

V Písmu je řada pasáží, dosvědčujících, že je sepsáno pod inspirací Ducha svatého. Písmo pochází z Božího ducha (2Tm 3,16-17).³⁴ Podobně 2P 1,20-21 specificky ve vztahu k prorockým slovům dosvědčuje, že „z popudu Ducha svatého mluvili lidé, poslaní od Boha.“ Mezi další doklady inspirovanosti patří 1T 1,5. V 1T 4,2 uvádí sv. apoštol Pavel, že dané příkazy pocházejí přímo od Ježíše.

4.2 Odkazy na nesepsanou starozákonní tradici

Již ve Starém zákoně nacházíme verše, které ukládají svědectví o zjevení omezit pouze na to, co bylo zjeveno v určitý okamžik: jde o Dt 4,2 či Dt 13,1 – přesto byl starozákonní kánon později rozšířen nad literu těchto textů.

Předávání svědectví o Božím zjevení tradicí předjímá například Iz 59,21. Jóel pak vyzývá k ústnímu předávání svědectví z pokolení na pokolení v Jl 1,3, právě tak prorok Malachiáš v Mal 2,7 uvádí, že „rty kněze střeží poznání“.

Proroctví o tom, že Ježíš bude pocházet z Nazareta, které se objevuje v Mt 2,23, se výslovně ve Starém zákoně neobjevuje, jedná se tedy zřejmě o tradici.

Sám sv. Pavel přiznává, že horlil pro tradice otců (Ga 1,14), které však v souvislosti s novým životem v Kristu odmítá (Ko 2,22).

³⁴ Odkaz na inspirovanost v 2 Tm 3,16 následuje za veršem zmiňující ústní podání učení (3,14), po kterém následuje odkaz na svatá Písma obsahující moudrost ke spasení (3,15), a to vírou v Krista Ježíše (ibid.). Starozákonní Písma tedy obsahují moudrost ke spasení na základě v té době ústně tradované zvěsti o Ježíši Kristu.

Ježíš kárá farizeje za dodržování tradic, které vede k přestupování Božích přikázání (Mt 15,3, Mk 7,1-23).

V Žd 11,37 se autor tohoto listu spoléhá na starozákonní tradici, když hovoří o mučednících, kteří byli rozřezáni vejpůl. Podobný příběh v SZ nenalzáme. Podobně v Ju 9 nacházíme odkaz na nekanonickou legendu sporu archanděla Michaela s ďáblem o Mojžíšovo tělo. Nekanonický je i odkaz na Henochovo proroctví obsažený v Ju 14-15. Všechny tyto verše tedy odkazují na existenci starozákonní tradice.

4.3 Odkazy na nesepsanou novozákonní tradici

I novozákonní texty obsahují řadu odkazů na ústní tradici; například podle J 20,30 a 21,25 Písmo neobsahuje úplný záznam Ježíšových výroků, lze tedy dovodit, že musí existovat Ježíšovo učení, jehož byli apoštolové svědky, byť není obsaženo v Písmu.

Sv. Pavel v 1K 5,9-11 odkazuje na svůj předchozí list napsaný křesťanské obci v Korintu a rozebírá jeho obsah. Podobně je to s odkazem v Ko 4,16 – i zde je citován předchozí dopis Laodikejským s požadavkem, aby byl čten. Tyto dopisy se však nestaly součástí biblického kánonu, přesto je na ně odkazováno jakžto na svědectví o Božím zjevení, stojící i mimo Písmo svaté.

Když svatý apoštol Pavel cituje Ježíše ve Sk 20,35, činí tak patrně na základě apoštolské tradice, protože tento výrok („blaze tomu, kdo dává, ne tomu, kdo bere“) se v evangeliích nevyskytuje.

Podobně je tomu v 1K 7,10 – zde sv. Pavel uvádí, že podle Ježíše nemá žena odcházet od muže, nicméně i zde se jedná o výrok, který se k němu musel dostat ústním podáním.

O tradici jde patrně i tehdy, když sv. Pavel cituje snad raný křesťanský hymnus v Ef 5,14.

„Nejen je třeba, nýbrž musíme předpokládat, pokud jde o Nový zákon, že rané Církvě byla vlastní ústní tradovaná podání apoštolů a rané obce, které se nestaly součástí Písma svatého.“³⁵ A tato tradice měla, jak poznamenává Küry, stejnou závaznost jako Písmo svaté.

³⁵ KÜRY, Urs: op.cit., str. 132.

4.4 Novozákonní imperativ hlásání svědectví

Evangelia obsahují řadu ustanovení, ve kterých je učedníkům ukládáno být hlasateli evangelia, tedy učit a předávat poselství ústní formou. Smyslem ustanovení Dvanácti v Mk 3,14 je vyslat je kázat, nikoli zachytit svědectví do písemné podoby. Podobně v L 10,16 je odkaz na toho, kdo apoštoly slyší. V L 24,47 je pro zvěstování pokání použit výraz κηρυχθῆναι od slovesa κηρύσσω, jde tedy o hlásání, ústní předávání. Na konci Matoušova evangelia pak Ježíš vysílá apoštoly do světa, aby získávali učedníky, křtili a „učili“ zachovávat vše, co jim přikázal (Mt 28,19-20). Podobně v Mk 16,15 jsou učedníci vysláni, aby kázali evangelium všemu stvoření.

V J 17,20 se Ježíš modlí za ty, kteří uvěří skrze apoštolské slovo.

V 1K 11,2 sv. Pavel nabádá k následování apoštolské tradice. Podle listu Římanům je víra „ze zvěstování“ (Ř 10,17). Podobně je tomu v 2Te 2,15 a 2Te 3,6 – zde se vyskytuje zmíněný výraz παράδοσις. Tento výraz se sice nevyskytuje ve F 4,9, nicméně obsah toho, co se od sv. Pavla adresáti epištuly naučili, co od něj přijali, uslyšeli a spatřili, je významově takřka identický.³⁶ V Ef 4,20 kárá apoštol Pavel efezskou obci, že neporozuměla správně Kristu a odkazuje přitom na ústní předání svědectví.

V 1Te 2,13 sv. apoštol Pavel odkazuje na slovo Boží zvěsti, „které jste od nás přijali“. O několik veršů později, v 1Te 3,10, si přeje Tesalonické navštívit a dále vyučovat je, protože je třeba (ústně) „doplnit, čeho se nedostává“ jejich víře. Z tohoto lze dovodit, že i sv. apoštol Pavel upřednostňoval ústní zvěstování před písemným zachycením svého apoštolského svědectví.

V 1Tm 3, autor pastorální epištoly doufá, že Timotea brzy navštíví, svůj dopis píše jen pro případ, že by se opozdil. Na své ústně předané svědectví odkazuje též 2Tm 2,2, přičemž tento verš obsahuje i imperativ dalšího předávání tohoto učení „věrným lidem, kteří budou schopni učit zase jiné.“

³⁶ ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἶδετε ἐν ἐμοί.

Další odkazy na ústní zvěstování svědectví jsou obsaženy například ve Sk 15,27, v Ř 10,8, 1K 15,1-11, Ko 1,6 či Ef 1,13. Podobně je tomu dále například v Tt 1,3 či 1P 1,25.

Při zdůrazňování hlásání však jistě nelze přehlížet ani to, že raná církev očekávala slíbený návrat Mesiáše v rámci velmi krátké doby a i proto zprvu nebyl dán důvod k písemnému zachycení evangelijní zvěsti. Odhlédneme-li od předliterárních forem dosvědčujících velikonoční zvěst, prvním dokumentem křesťanské literatury je patrně 1Te z let 51/52, jehož autorem je sv. Pavel, následovaný jeho dalšími dopisy. Evangelia pak vznikají přibližně po roce 70, nejdříve Mk, kolem r. 80 pak L, mezi r. 90-95 pak Mt a konečně kolem roku 100 vzniká J.³⁷

Pokyn k zachycení svědectví písemnou formou nicméně nacházíme ve Zj 1,11, důvodem pro sepsání však může být to, že vzhledem k pobytu na ostrově Patmu nemohl autor podávat své svědectví ústně.

Znalost Písma je podle 2Tm 3,16 *ὠφέλιμος*. Český ekumenický překlad užívá výraz „dobrý“, přesnější by však bylo patrně „prospěšný“ či „užitečný“³⁸, nikoli však „nezbytný“. I zde lze vycítit jistou preferenci ústního podání kérygmatu.

V 1K 4,6 sv. Pavel sice zmiňuje, že účelem předchozích veršů je, aby se adresáti naučili, co znamená „ne nad to, co je psáno.“ Z tohoto verše nelze bez dalšího dovodit, že jde o instrukci k doslovnému držení se pouhého textu Písma, protože komentáře se shodují v tom, že jde o jazykově nejasný text, který možná odkazuje k nějakému přísloví, či jde o glosu.³⁹

4.5 Odkazy na učitelský úřad Církve; depositum fidei

Samo Písmo dosvědčuje (2P 3,16), že jeho některá místa (zde konkrétně ve vztahu k listům sv. apoštola Pavla) jsou „těžko srozumitelná a neučení a neutvrzení lidé je překrucují.“ Učitelský úřad Církve stojí na základech Žd 5,12 a Sk 8,30-31; věřící potřebují při čtení a

³⁷ DROBNER, Hubertus R: Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury, OIKOYMENH Praha 2011, str. 28.

³⁸ Výraz „užitečný“ používá i Jeruzalémská bible, Kostelní Vydří 2009.

³⁹ Jeruzalémská bible, Kostelní Vydří 2009, poznámka c) na str. 1991. Podobně HARVEY A.E.: A Companion to the New Testament, Cambridge 2004, str. 534.

výkladu Písma pomoc, protože individuální výklad není prost neomylnosti. Církev je dle 1Tm 2,15 „Boží dům“, „sloup a opora Pravdy“, avšak nad celým Božím domem, jakožto Boží syn, je Kristus (Ž 3,6). Církev je tedy na základě Božího úradku povolána k tomu, aby Písmo učila a závazně vykládala, a to ve světle zvěsti o Kristu.

Ve Sk 15,1-14 nacházíme první praktický případ toho, kdy sv. Petr rozhoduje první doktrinní otázku v dějinách Církve (týkající se obřízky), a přitom svůj úsudek nezdůvodňuje na základě Písma – jde tedy o praktickou ukázkou výkonu církevního magisteria doloženou v samotném Písmu.

V pastorálních epištolách se v 2Tm 1, 13-14 hovoří o slovech, které Timoteus uslyšel od sv. Pavla, jakožto o „svěřeném pokladu,“ který je nutno chránit „mocí Ducha svatého.“ 1Tm 6,20 vyzývá Timotea, aby opatroval, co mu bylo svěřeno. Z těchto slov se vyvinul koncept *depositum fidei*, označující poklad víry, jež Kristus předal apoštolům a svaté Církvi.

V 2Tes 2,15 se konečně objevuje odkaz na závaznost odevzdávaného učení „ať už slovem nebo dopisem“. Zde lze spatřovat základ pro autoritu Církve při stanovení kánonu Písem.

5. SVĚDECTVÍ O APOŠTOLSKÉ TRADICI

Jak již bylo uvedeno, apoštolské svědectví o Kristu „je vyjádřením celku zjevení v Ježíši Kristu.“⁴⁰ Křesťanská katolická víra je tak postavena na svědectví proroků a apoštolů. Apoštolská tradice je nám přístupna prostřednictvím spisů církevních otců. Přitom spisy církevních otců nejsou samy o sobě apoštolskou tradicí, nýbrž představují svědectví o ní.⁴¹

Někteří autoři, označovaní jako otcové, žijí již v době, kdy ještě vzniká kánon a dochází tak k určitému překrývání. Shoda panuje spíše ohledně konce tohoto období, které je ohraničeno smrtí sv. Řehoře Velikého (kolem 540-604) nebo sv. Isidora Sevilského (552/5-636) na Západě, zatímco na Východě smrtí sv. Jana Damašského (kolem 650-kolem 750). Podle některých autorů do tohoto období lze zařadit ještě sv. Bedu Ctihodného na Západě (672/3-716) a byzantskou teologii.⁴²

Neexistuje závazný výčet církevních otců; sv. Basil Veliký vyhotovil seznam církevních otců (nazývaných někdy též „svatí otcové“) a připojil jej ke svému dílu *De Spiritu sancto* (374/375), a to v souvislosti s „důkazem z otců“ (*argumentario patristica*). Podobně postupoval i sv. Augustin a sv. Cyril Alexandrijský, přičemž pojem *magistri probabiles* rozpracoval sv. Vincent Lerinský v *Commonitoriu* z r. 434.⁴³

Církevní otec je podle tradičního učení osoba, která žila ve vymezené historické době (*antiquitas*), vyznačovala se svatostí života (*sanctitas vitae*), pravověrností nauky (*doctrina orthodoxa*) a je jako otec uznávána církví (*approbatio ecclesiae*).⁴⁴

V rámci patristiky pak dochází k dalšímu členění: nejstarší díla autorů, kteří navazují na apoštolskou epochu, označována jako spisy apoštolských otců.⁴⁵ Jiné členění je na dobu přednicejskou a ponicejskou, kde předělem je první koncil v Niceji.⁴⁶

⁴⁰ TRTÍK, Zdeněk: op.cit., str. 66.

⁴¹ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 42

⁴² Ibid., str. 40.

⁴³ DROBNER, Hubertus R: op.cit., str. 18

⁴⁴ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 40.

⁴⁵ Ibid., str. 41.

⁴⁶ Ibid.

5.1 Apoštolští otcové a pratradiční

Apoštolští otcové působí v době, kdy spisy Nového zákona postupně vznikají. Jejich spisy tak vykazují různý stupeň obeznámenosti s epištolami i jednotlivými evangelií. I v případě, kdy je výraz evangelium používán, nejedná se nutně o konkrétní evangelium, nýbrž o dobrou zvěst o Kristu jakožto takovou, bez formální stránky. Někteří autoři používají citátů z Písma velmi často (1. list Klementův), jiní spíše sporadicky (list Diognétovi). Písmo tedy apoštolským otcům byly jednak spisy Starého zákona, jednak vznikající novozákonní spisy.

Pro účely této práce se budeme zabývat vybranými pasážemi zachovalých spisů, které pojednávají o Písmu a zmíníme pro úplnost i významné písemné zdroje, které se k Písmu nevyjadřují.

Výraz apoštolští otcové se objevuje v 17. století a postupem času se vyvíjel. Dnes jím rozumíme „rané křesťanské autory, kteří dle dnešního stavu výzkumu mohou být hodnověrně vykazováni jakožto osobní učedníci či posluchači apoštolů včetně Pavla a současně, třeba i bez toho, aby tyto apoštoly osobně znali, jsou v souhrnu svého učení ve vysokém stupni nositeli a zvěstovateli apoštolské tradice, nepatří však k novozákonním autorům.“⁴⁷ Mezi díla apoštolských otců se tak podle současného pojetí zařazuje (a) První Klementův list, (b) sedm listů Ignatia z Antiochie, (c) Listy Polykarpovy a (d) Quadrátův fragment. Mezi další raně křesťanské spisy patří (e) Učení dvanácti apoštolů, Didaché, (f) Barnabášův list, (g) Druhý Klementův list, (h) Papiášovy zlomky a (i) Hermův Pastýř.⁴⁸

Na straně druhé se v literatuře objevuje názor, že označení „apoštolští otcové“ by mělo být opuštěno, protože nepředstavují „podle literárně-historických kategorií žádnou jednotnou kategorii spisů.“⁴⁹

Starokatolická teologie používá dále specifickou kategorii, kterou zavedl Küry: odlišuje totiž církevní tradici od apoštolské pratradiční v tom smyslu, že se církevní tradice, respektive její nositelka, církev, aktem přijetí kánonu navždy podřídila Písmu a apoštolské pratradiční. Za

⁴⁷ SCHRIFTEN DES URCHRISTENTUMS, Erster Teil, Die Apostolischen Väter, ed. Joseph A. Fischer, WBG Darmstadt 2011, str. IX.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ DROBNER, Hubertus R: op.cit., str. 71.

apoštolskou tradici se tak považuje apoštolské svědectví, které předchází ustavení novozákonního kánonu. Starokatolická teologie v této souvislosti formuluje i dva (jediné) úkoly, které církevní tradice má – zpřítomňovat a uchovávat pravdu dosvědčenou v apoštolském evangeliu, jež je současně i milostí.⁵⁰ Církevní tradice je tedy ze starokatolického pohledu normativní jen v míře, ve které může být „určena a ohraničena“ jakožto *norma normata* toliko Písmem a apoštolskou praradicí, „apoštolským evangeliem“. Po ustavení kánonu nemůže zásadně existovat samostatná tradice, která by přinášela nové obsahy víry a hranice mezi apoštolskou a církevní tradicí je „nepřekročitelná“.

Zdůraznění autenticity raného křesťanství a snaha upřednostňovat co možná nejpůvodnější apoštolská svědectví je zcela pochopitelná a stála jistě v pozadí vytvoření této zvláštní podskupiny v rámci patristiky. Nerozdělenou církev je však jistě nutno vnímat v pevném sepětí Písma, tradice i učitelského úřadu: je historickou skutečností, že při formulaci věroučných prohlášení se Církev i po ustavení novozákonního kánonu často odvolává též na výroky otců. Na straně druhé žádná věroučná formulace nerozdělené Církve neabsolutizuje ustavení NZ kánonu v tom smyslu, v jakém tak činí Küry, přesto jeho pohled představuje dodnes základní starokatolický pohled na tuto otázku.

5.2 Raně křesťanské spisy

Přesto starokatolický teolog, řídící se zmiňovanou zásadou *ad fontes*, musí raným křesťanským spisům věnovat prvořadou pozornost, a proto se z hlediska zkoumané problematiky zaměříme na zmíněné nejstarší zachované spisy (jež by dle Küryho členění byly patrně svědectvím apoštolské praradice):

(a) První Klementův list

Autor prvního listu Klementova, který pochází patrně z let 96/97, se v listu zabývá rozmíškami v korintské obci.⁵¹ Často cituje ze starozákonních spisů, vycházejí přitom až na jednu výjimku ze Septaginty. Vychází z toho, že existuje relativně pevný kánon SZ, protože

⁵⁰ KŮRY, Urs: op.cit., str. 133.

⁵¹ DROBNER, Hubertus R: op.cit., str. 70.

odkazů na apokryfní texty je poskrovnu. Biblické texty neoznačuje jakožto zákon (výraz νόμος se v celém textu neobjevuje), ani jako έντολή (s jednou výjimkou odkazující na Ježíšův výrok), nýbrž jakožto svaté Písmo, které obsahuje pokyny pro křesťanský život.⁵²

(b) Listy sv. Ignáce z Antiochie

Sv. Ignác (před r. 105 – asi r. 135) je autorem sedmi příležitostných listů, které se zabývají zejména varováním před heretickým učením (zvláště před doketismem), teologií trojičního monoteismu, eklesiologie a struktury episkopátu, jakož i teologií mučednictví.⁵³

Ve svých dopisech se otázce Písma zvláště nevěnuje.⁵⁴

(c) Listy Polykarpovy

Z díla sv. Polykarpa ze Smyrny (před r. 155 – 167) se zachovala pravděpodobně kompilace dvou listů, adresovaných křesťanské obci ve Filipách.⁵⁵ Je zřetelně obeznámen s dopisy sv. apoštola Pavla a přikládá jim závaznost („*sicut Paulus docet*“ 11,2) vedle jiných svatých textů (12,1). Sv. Polykarp necituje přímo evangelia, nicméně obsah textu jejich fragmentární znalost dosvědčuje, patrně s výjimkou J. Zdá se tedy, že se soustřeďuje hlavně na předání obsahu evangelijní zvěsti, aniž by přitom lpěl na formě přesných citací.⁵⁶

(d) Quadrátův zlomek

Okrajově budiž zmíněn i zlomek apologie, který je citován sv. Eusebiem,⁵⁷ a vznikl patrně kolem roku 129. Otázce Písma a jeho významu či výkladu se nevěnuje.⁵⁸

⁵² LINDEMANN, Andreas: Der Erste Clemensbrief, in: Die Apostolischen Väter, Hg. Wilhelm Pratscher, UTB 3272. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 2009, str. 59-82.

⁵³ DROBNER, Hubertus R: Patrologie: op.cit., str. 76.

⁵⁴ LÖHR, Hermut: Die Briefe des Ignatius von Antiochien, in: Die Apostolischen Väter, Hg. Wilhelm Pratscher, UTB 3272. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 2009, str. 104-129.

⁵⁵ DROBNER, Hubertus R: op.cit., str. 78-79.

⁵⁶ DEHANDSCHÜTTER, Boudewijn.: Der Polykarpbrief, in: Die Apostolischen Väter, Hg. Wilhelm Pratscher, UTB 3272. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 2009, str. 130-146.

⁵⁷ EUSEBIUS, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία/Ecclesiastical History, Harvard University Press, Cambridge/London, Vol.153, IV.III. 2, str. 307.

⁵⁸ PRATSCHE, Wilhelm: Quadratus, in: Die Apostolischen Väter, Hg. Wilhelm Pratscher, UTB 3272. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 2009, str. 192-207.

(e) Didaché

Tento dokument představuje církevní řád, který vznikl na Východě na začátku 2. století a zabývá se etikou, liturgií, stykem s poutníky, životem obce a eschatologií. Jeho plný text se objevil až roku 1873.⁵⁹ Text Didaché se Písmem a jeho interpretací nezabývá.⁶⁰

(f) Barnabášův list

Přestože je tento list řazen mezi spisy apoštolských otců, podle Drobnera by měl být spíše počítán k apokryfům, protože patřil na mnoha místech mezi kanonické či biblické knihy a k NZ jej připojuje i *Codex Sinaiticus*.⁶¹ Vznikl patrně mezi roky 130-132. Písmu se věnuje hned první část textu. Pro naše účely má velký význam, protože jeho cílem je provést exegetický důkaz toho, že Písmo je nesporným autoritativním základem, ukazuje výlučně ke Kristu (1,7a et 12,7) a ke křesťanům a že skrze ně dojde k naplnění všech zaslíbení v něm obsažených. Je to christologie, která je hermeneutickým klíčem k Písmu i teologické terminologii. Autor Barnabášova listu zmiňuje, že κύριος učil, že Písmo má být vykládáno jakožto podobenství (6, 10). Tak κύριος je i hlavním a nejvýznamnějším christologickým pojem u autora Barnabášova listu. Byl to právě Barnabášův list, který v židovských spisech spatřoval předzvěst Kristova příchodu a učinil z takového výkladu Písma úkol Církve. V Barnabášově listu je tak „poprvé předložen srozumitelný typologický a duchovní výklad celého Starého zákona jako prorocství ukazující na Krista ... Doslovné pochopení Písma je jeho zásadním nepochopením. Pouze křesťané jsou příjemci smlouvy a Písma, a proto poznávají za literou jeho christologický a duchovní smysl.“⁶² V této souvislosti budiž poznamenáno, že v té době byl alegorický výklad oblíben například u Filóna Alexandrijského. V době, kdy se křesťanství vyhrazuje proti židovství, tedy dochází k jisté recepci židovsko-helénistického výkladu textů.⁶³

⁵⁹ DROBNER, Hubertus R: op.cit., str. 83.

⁶⁰ DRAPER Jonathan A.: Die Didache, in: Die Apostolischen Väter, Hg. Wilhelm Pratscher, UTB 3272. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 2009, str. 17-38.

⁶¹ DROBNER, Hubertus R: op.cit., str. 58.

⁶² PROSTMEIER, Ferdinand R.: Der Barnabasbrief, in: Die Apostolischen Väter, Hg. Wilhelm Pratscher, UTB 3272. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 2009, str. 43-58.

⁶³ ULRICH, Jörg: Die Apostolischen Väter gestern und heute: Die Apostolischen Väter, Hg. Wilhelm Pratscher, UTB 3272. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 2009, str. 255-271.

(g) Druhý Klementův dopis

Jde o druhý list nesoucí jméno římského biskupa Klementa, dlouho považovaný za nejstarší křesťanské kázání, který vznikl patrně v rozmezí let 120 až 150.⁶⁴ Otázce Písma a jeho interpretace se nevěnuje.⁶⁵

(h) Papiášovy zlomky

Bohužel se nazachoval celý korpus díla označovaného jako Κυριακῶν ἐξηγήσεις ἐξηγήσεως συγγράμματα πέντε, jehož autorem byl sv. Papiáš z fryžské Hierapole. Zlomky výroků se zachovaly opět u sv. Eusebia a u sv. Ireneje. Přestože je podle názvu díla předmětem autorova zájmu právě ἐξήγησις, není význam tohoto slova zcela jednoznačný, protože v dochovaných fragmentech se neobjevuje ani toto substantivum ani sloveso ἐξηγεῖσθαι. Podle sv. Eusebia⁶⁶ Sv. Papiáš staví ústní tradici daleko výše než samotné Písmo. Zdá se, že sv. Papiáš nepovažuje evangelia za konečnou formu vyprávění o Ježíšovi, ale silně upřednostňuje tradici ústní. Právě proto je pro něj prvořadé označit za nositele ústní tradice πρεσβύτεροι. Papiášovými πρεσβύτεροι jsou apoštolové, jejichž výčet sám uvádí.⁶⁷ Je však sporné, zda lze položit mezi apoštoly a πρεσβύτεροι rovnítko. Může se jednat toliko o nositele tradice, kteří jsou označováni za otce. Papiášovi πρεσβύτεροι možná byli učitelé, kteří putovali z místa na místo. Sv. Papiáš zdá se nestanoví jakožto měřítko své exegetické práce ani kanonicitu, ani apostolicitu, tedy možnost dovození určitého tvrzení na svědectví jednoho ze dvanácti apoštolů. Sv. Papiáš uznává kruh učedníků, který je širší než dvanáct apoštolů a raně křesťanští otcové jsou pro něj legitimováni nejen svým vztahem ke Dvanácti, ale také svými vztahy k dalším Ježíšovým učedníkům. Papiášovo kritérium věrohodné tradice a věrohodné ἐρμηνεῖαι je tedy to, že je skrze πρεσβύτεροι dána možnost dovození tvrzení zpět k Ježíšovým učedníkům. Dokonce i ohledně Markova evangelia sv. Papiáš potvrzuje jeho hodnověrnost skrze svědectví jednoho z πρεσβύτεροι. Podle sv. Papiáše je Mk řecky sepsané dílo autora, který sám nebyl apoštolem či očitým svědkem

⁶⁴ DROBNER, Hubertus R: op.cit., str. 85-86.

⁶⁵ PRATSCHER, Wilhelm: Der zweite Clemensbrief, in: Die Apostolischen Väter, Hg. Wilhelm Pratscher, UTB 3272. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 2009, str. 83-103.

⁶⁶ EUSEBIUS, op.cit., str. 292.

⁶⁷ Ibid.

Ježíšova působení a spočívá na hebrejských či aramejských přednesech apoštola Petra. Uvědomoval si však, že křesťanské učení nemůže být dlouhodobě předáváno toliko ústně a právě proto sepsal své dílo.⁶⁸

(i) Hermův Pastýř

Jde o dlouhý apokalyptický spis, který vznikl asi v období 130-140, a jehož autorem je propuštěný otrok jménem Hermas, přičemž se zabývá hlavně otázkou pokání.⁶⁹ Jde o nejdelší z této skupiny spisů. Vzhledem k hlavnímu tématu, zmíněnému pokání a křtu, zmiňuje ale v této souvislosti i relevanci Písma. Hermas užívá výraz Boží zákon (Sim VIII 3,2), nicméně vzápětí dodává, že tímto zákonem je Syn Boží. I zde je jasně patrný christocentrický postoj tohoto autora.⁷⁰

V závěru budiž ještě zmíněno, že ani nejstarší samostatný spis věnovaný martyrii, tedy Polykarpovo martyrium, otázky Písma a jeho interpretace nezmiňuje.⁷¹ Ani ve významném a mnohvrstevném apologetickém spisu adresovaného Diognetovi nenalezneme autorovo vyjádření týkající se závaznosti Písma a jeho interpretace.⁷²

⁶⁸ KÖRTNER, Ulrich H. J.: Papiasfragmente, in: Die Apostolischen Väter, Hg. Wilhelm Pratscher, UTB 3272. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 2009, str. 170-191.

⁶⁹ DROBNER, Hubertus R: op.cit., str. 64-65.

⁷⁰ HELLHOLM, David, in: Der Hirt des Hermas, Hg. Wilhelm Pratscher, UTB 3272. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 2009, str. 226-253.

⁷¹ BUSCHMANN, Gerd: Das Martyrium des Polykarp, in: Die Apostolischen Väter, Hg. Wilhelm Pratscher, UTB 3272. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 2009, str. 147-169.

⁷² LONA, Horacio E.: Der Barnabasbrief, in: Die Schrift "An Diognet", Hg. Wilhelm Pratscher, UTB 3272. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 2009, str. 208-225.

6. PÍSMO A TRADICE Z POHLEDU CÍRKEVNÍCH KONCILŮ NEROZDĚLENÉ CÍRKVE

Významným zdrojem věrouky jsou zejména dokumenty sedmi ekumenických koncilů nerozdělené Církve.

Považujeme za ně (1) První koncil v Nikaji r. 325, (2) První koncil v Konstantinopoli r. 381, (3) Koncil v Efezu r. 321, (4) Koncil v Chalkedonu r. 451, (5) Druhý koncil v Konstantinopoli r. 553, (6) Třetí koncil v Konstantinopoli r. 680-681, a (7) Druhý koncil v Nikaji r. 787. Čtvrtý koncil v Konstantinopoli r. 869-870 již nelze považovat za ekumenický; i další koncily, které římsko-katolická církev považuje za ekumenické, je ze starokatolického pohledu třeba považovat za koncily partikulární církve.⁷³

(1) První koncil v Nikaji r. 325

Nicejský koncil se zabýval především arianismem a formuloval nicejské symbolum, kde je prohlášeno Ježíšovo božství a tatáž podstata Otce a Syna (ὁμοούσιος). Otázkou vztahu Písma, jeho výkladu či vztahu k tradici se nezabýval.

(2) První koncil v Konstantinopoli r. 381

První cařihradský koncil se obracel proti naukám, jenž popíraly božství Ducha svatého (makedonianismus) a formuloval *symbolum*, jež se užívá při římském a byzantském slavení eucharistie. Jeho texty se nezachovaly a cituje se dopis konstantinopolské synody r. 382, který závěry koncilu shrnuje. Ani tento koncil se k otázce závaznosti Písma, jeho výkladu či tradice nevyjadřuje.

(3) Koncil v Efezu r. 321

Efezský koncil odsoudil nestorianismus a přiřkl P. Marii titul Θεοτόκος. Dogmatická vyjádření koncilu jsou podle jeho vlastních slov založena na učení „svatých apoštolů a

⁷³ Srov. RAHNER, Karl et VORGRIMLER, Herbert: op.cit., str. 168-173.

evangelistů a všech Bohem inspirovaných Písem a vyznáními blažených otců.⁷⁴ Samotné kánony se otázce Písma, jeho výkladu či tradice nevěnují.

(4) Koncil v Chalkedonu r. 451

Chalkedonský koncil především formuloval proti nestorianismu a monofysitismu dogma o tom, že Ježíš Kristus je Božské slovo, které se stalo člověkem, je jednou osobou se dvěma přirozenostmi, jež jsou nesmíšené, neproměnné, nerozdělené a nerozlučné. Jeho text obsahuje odkaz na soulad jím vyhlášené nauky s učením otců.⁷⁵ Problematika Písma a tradice v dalším samostatně pojednávána není.

(5) Druhý koncil v Konstantinopoli r. 553

Tento koncil znovu odsoudil nestorianismus a odmítl nauku origenismu. Přijaté kánony následuje jejich zdůvodnění na základě „Božského Písma, učení svatých otců a ustanovení ... jmenovaných čtyř svatých koncilů.“⁷⁶

(6) Třetí koncil v Konstantinopoli r. 680-681

Třetí cařihradský koncil v první řadě odsoudil monotelétismus. Vyjádření k otázce Písma či tradice nenacházíme.

(7) Druhý koncil v Nikaji r. 787

Jeho hlavním tématem byla otázka uctívání obrazů ve východní církvi. V naší souvislosti je velmi významný koncilní závěr, který anathematizuje odmítání celku psané i nepsané tradice Církve: „Εἴ τις πᾶσαν παράδοσιν ἐκκλησιαστικὴν ἐγγραφον ἢ ἄγραφον ἀθετεῖ, ἀναθεμα ἔστω.“⁷⁷

⁷⁴ “ταῦτα φρονεῖν δεδιδάγμεθα παρά τε τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν, καὶ πάσης δὲ τῆς θεοπνεύστου γραφῆς καὶ ἐκ τῆς τῶν μακαρίων πατέρων ἀλεθοῦς ὁμολογίας”; in: Decrees of the Ecumenical Councils, ed. Norman P. Tanner SJ, Sheed & Ward and Georgetown University Press, 1990, str. 58-59.

⁷⁵ DSH 301.

⁷⁶ DSH 438.

⁷⁷ DSH 609.

(8) Další vývoj

Na čtvrtém cařihradském koncilu (869-870) došlo k odsouzení patriarchy Fotia, přičemž z hlediska odloučených východních církví již nejde o koncil ekumenický.⁷⁸ Z hlediska významu tradice si přesto zaslouhuje jistou pozornost. Již ve vstupním prohlášení se totiž potvrzuje, že každý zde uváděný heretický názor „*alienum est ab omnibus divinitus inspiratis scripturis*“. Kánon I pak vyjadřuje závaznost učení církevních otců velmi barvitými slovy, když je označuje za vždy zapálené pochodně, které osvětlují naše kroky směřující k Bohu, a proto je jejich vyhlášení a učení třeba následovat: „*Per aequam et regiam divinae iustitiae viam inoffense incedere volentes, veluti quasdam lampades semper lucentes et illuminantes gressus nostros, qui secundum Deum sunt, sanctorum patrum definitiones et sensus retinere debemus.*“⁷⁹ Odkazuje přitom na slova Pseudo-Dionýsia Areopagity obsažená ve spise *De ecclesiastica hierarchia*⁸⁰ a označuje tyto definice a názory svatých otců za *secunda eloquia*. Dále doplňuje, že musí být ctěna a zachovávána pravidla, které jsou tradována ve všeobecné a apoštolské Církvi, svatými a ctihodnými apoštolů, jakož i pravověrnými ekumenickými i místními synodami či otcem hovořícím z Boha a učitelem Církve: „*Igitur regulas, quas sanctae catholicae et apostolicae Ecclesiae tam a sanctis famosissimis Apostolis quam ab orthodoxorum universalibus necnon et localibus conciliis vel etiam a quolibet deiloquo Patre ac magistro Ecclesiae traditae sunt, servare ac custodire profitemur.*“

Konečně zásadní je vyjádření koncilu, že každá slabika evangelií vede ke spáse člověka: „*Sicut enim per syllabarum eloquia, quae in libro [sanctorum Evangeliorum] feruntur, salutem consequemur omnes...*“

⁷⁸ Řecký text koncilních akt se nedochoval, pouze zkrácená řecká verze a úplný překlad do latiny pořázený knihovníkem Anastasiem, ze kterého vzhledem k úplnosti citujeme zde.

⁷⁹ DSH 650.

⁸⁰ in: *Patrologiae cursus completus*, 3,375-378.

7. PÍSMO A JEHO VÝKLAD V UČENÍ OTCŮ

Jak bylo zmíněno, zatímco Efezský koncil r. 321, Chalkedónský koncil r. 451 a Druhý cařihradský koncil r. 451 se na tradici odvolávají, pokračující závaznost tradice pro katolickou Církev vyplývá z Druhého nicejského koncilu r. 787, jakož i (nikoli již ekumenického) Čtvrtého cařihradského koncilu z r. 869-870. Jak ale k této závaznosti přistupovat?

Žádný z církevních otců nemůže sám o sobě představovat v každém ohledu absolutní měřítko pravověrnosti. V jednotlivých záležitostech však ve spojitosti s poselstvím Písma mohou otcové představovat důležité kritérium pravověrnosti.⁸¹ Lze přitom jen obtížně naleznout specifický výklad nějakého místa v Písmu, na němž by se všichni církevní otcové jednomyslně shodli.⁸² Taková shoda je označována výrazem *consensus patrum*. Shodu lze vidět nejspíše ohledně „nejzásadnějších forem porozumění Božímu zjevení, jako je určení kánonu biblických knih, zejména novozákonních, a aplikace toho, co nacházíme v Písmu, na oblast nauky a praktického života církve.“⁸³ Jakmile se však všichni církevní otcové shodnou na určité interpretaci Písma, je tato interpretace závazná.⁸⁴

V patristice lze zřetelně identifikovat několik tematických okruhů, v rámci kterých se otcové vyjadřují k Písmu a jeho výkladu:

7.1 Písmo jako inspirovaný zdroj výpovědi o zjevení

Patrističtí autoři shodně spatřují v Písmu jeden ze základních zdrojů víry a zjevené pravdy. Tak například sv. Irenej označuje evangelium za "sloup a oporu Církve."⁸⁵ Podobně sv. Cyril Jeruzalémský formuluje následující požadavek: "Když jde o božská, svatá tajemství víry, nesmí být naprosto nic přednášeno bez svatých Písem."⁸⁶ Sv. Cyril Alexandrijský pak klade

⁸¹ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 40.

⁸² POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 45.

⁸³ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 45.

⁸⁴ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 44.

⁸⁵ *Adversus haereses*, 3,11,8 (datováno asi 180).

⁸⁶ *Catecheses illuminandorum*, 4,17 (datováno 348).

otázku "Jak můžeme dokazovat a vydávat za pravdu něco, co svaté Písmo nedokládá?"⁸⁷ Podobně i sv. Jan Zlatoústý poměřuje všechno Písmem.⁸⁸ Sv. Řehoř z Nyssy přisvědčuje, že "pravda spočívá jen v tom, co nese pečeť svědectví Písma."⁸⁹ Jinde též autor uvádí, že Písmo je „vůdcem rozumu“ a je "spolehlivým pravdivostním kritériem jakéhokoli učení."⁹⁰ Órigenés používá výraz *scripturarum regula*, které považuje samy o sobě za míru pravého přemýšlení víry v Boha a jeho Syna.⁹¹

Písmo je tedy zdrojem pravdy i jeho normou. Sv. Řehoř Veliký formuloval svoji výzvu k častému čtení inspirovaného Písma nesmrtelnými slovy *disce cor Dei in verbis Dei* (poznávej Boží srdce v Božích slovech).⁹² Patrističtí autoři tak předjímají jedno ze základních pravidel hermeneutiky: „...inspirované lidské slovo odkazuje nad sebe, a proto je možné mu rozumět pouze tehdy, je-li čtenář v živém spojení s Tím, kdo prostřednictvím tohoto slova o sobě vypovídá a chce se nám darovat.“⁹³

Sv. Basil z Caesareje uvádí, že "dodatečné doplňování něčeho, co nepatří k Písmu.... je odpadnutím od víry," přičemž se to týká pojmů a názorů, "které jsou učení Pána cizí."⁹⁴ Svědectvím o roli, kterou Písmo hrálo v životě rané církve, je též nadčasový výrok sv. Jeronýma *ignoratio scripturarum ignoratio Christi est* (neznalost Písma jest neznalostí Kristovou).⁹⁵

Je přitom třeba mít na mysli, že v Písmu spatřovali otcové zdroj výpovědi o zjevení, nicméně nikoli zdroj jediný. Odvozování učení z Písma jakožto jeho bezprostředního zdroje neodpovídalo myšlení patristické epochy a za vlastní zdroj věrouky bylo považováno živoucí slovo apoštolů.⁹⁶

⁸⁷ Glaphyra in Genesim, 2,2 (datováno po 412).

⁸⁸ Homiliae in epistulam 1 ad Corinthios 10,1 (datováno 386/397).

⁸⁹ De anima et resurrectione, 3,64 (datováno 380).

⁹⁰ Contra Eunomium 1,315 (datováno 380/383).

⁹¹ De principiis 3,3,4 (datováno asi 220/230).

⁹² Epistula 5,46 (datováno 595).

⁹³ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 83.

⁹⁴ Ascetica/de fide 1 (datováno 359/360).

⁹⁵ Commentarii in Isaiam prophetam, prologus (datováno 408/410).

⁹⁶ FIEDROWICZ, Michael: Theologie der Kirchenväter. Freiburg in Breisgau: Herder Verlag, 2010, str. 92.

7.2 Užitečnost celistvé znalosti Písma

Další významnou zásadou je zásada prospěšnosti (užitečnosti) celého Písma. Její základ je třeba hledat v 2Tm 3,16. Proto nelze žádnou část Písma opomíjet či považovat za zbytečnou. Jak poznamenává Órigenés, „u Boha není nic nadbytečné... nic není beze smyslu.“⁹⁷

7.3 Předporozumění a pokora

Podle patristických autorů je třeba k Písmu přistupovat zaujatě, s určitým předporozuměním. Sv. Augustin hovoří o nutnosti přistupování k Písmu z pozice víry, která je předpokladem pozdějšího pochopení.⁹⁸ Sv. Atanáš pak přímo píše o nutnosti životního obratu, který je předpokladem ke studiu a porozumění Písmu.⁹⁹ Z toho vyplývá i závěr, že text inspirovaný Duchem svatým může být plně pochopen jen tím, kdo je stejným Duchem naplněn, jak to formuluje sv. Klement Alexandrijský.¹⁰⁰ Sv. Řehoř Veliký pak shrnuje, že "v žádném případě nelze proniknout Boží slovo bez jeho moudrosti, neboť nepřijal-li někdo Ducha Božího, nemůže v žádném případě Božím slovům porozumět."¹⁰¹ Podle Tertuliána „nesmíme [do textu] nic svévolně vkládat, ani si zvolit to, co někdo jiný svévolně vkládal.“¹⁰²

Hillarius z Poitiers definuje ideálního čtenáře Písma jako toho, "který porozumění slovům očekává od slov samých, aniž by jim cokoli nadsazoval, který z nich více odvozuje, než do nich vkládá, a který je nenutí, aby zdánlivě obsahovala to, co si před čtením předsevzal jakožto výsledek."¹⁰³ Podobně i sv. Augustin konstatuje, že "nemíme toužit po tom, aby výpověď Písma odpovídala našim názorům, ale aby naše názory odpovídaly výpovědi Písma."¹⁰⁴ Dodává, že jsou mnohé věci, které věříme, až když jsme jim porozuměli a jiné, kterým jsme porozuměli, až když jsme jim uvěřili: *Alia sunt enim quae nisi intellegamus, non credimus; et alia sunt quae nisi credamus, non intellegimus.*¹⁰⁵ A dodává své známé *Intellige,*

⁹⁷ Homiliae in Numeros 9,1,1 (datováno asi 240).

⁹⁸ De utilitate credendi 21 (datováno 391/392).

⁹⁹ De incarnatione Verbi 57,1-3 (datováno asi 328/337).

¹⁰⁰ Stromata, II,7,3 (datováno asi 190).

¹⁰¹ Moralia in Iob 18,39,60 (datováno asi 579/586).

¹⁰² De praescriptione haereticorum 6,3 (datováno 203)

¹⁰³ De trinitate 1,18 (datováno 356/359).

¹⁰⁴ de Genesi ad litteram 1,18-21 (datováno 401/414).

¹⁰⁵ Enarrationes in psalmos 118, sermo 18,3 (datováno asi 422).

*ut credas; crede, ut intelligas.*¹⁰⁶ Nezastupitelnou roli v pochopení evangelijní zvěsti hraje také rozum.¹⁰⁷

Předporozumění je tudíž možno označit jako světlo víry, v němž se Písmo otevírá člověku jako skutečné Boží slovo.¹⁰⁸

7.4 Snaha o porozumění autorovi textu

Patrističtí autoři si byli vědomi toho, že Písmo je Božsky inspirované dílo lidských rukou. Sv. Augustinovi se jako exegetický ideál jeví pochopení smyslu dané pasáže Písma i toho, co chtěl sám autor sdělit. Vyjadřuje vůči Bohu touhu "přistoupit ke slovům Tvé knihy a v nich hledat Tvůj úmysl skrze úmysl Tvého služebníka, jehož perem jsi ona slova vyjevil."¹⁰⁹

7.5 Zásady poučené práce s textem Písma

Otcové si též uvědomovali, že pracují s různými texty, ke kterým bylo třeba přihlížet různým způsobem. Sv. Augustin již předjímá textově kritickou metodu, když požaduje, aby "opraveným rukopisům ustupovaly neupravené."¹¹⁰

Přestože otcové při práci se Starým zákonem pracovali především se septaguintním překladem do řečtiny, byli si vědomi významu znalosti původních jazyků. Sv. Jeroným, který byl pro své jazykové znalosti označován jako *vir trilinguis*, uvádí, že „jako je víru starozákonních knih třeba poměřovat hebrejským textem, tak vyžaduje víra novozákonních knih měřítko jazyka řeckého.“¹¹¹ Nešlo přitom jen o samotnou znalost spisovného jazyka; otcové si byli vědomi i nutnosti znalosti ustálených idiomatických a kontextových výrazů (viz např. sv. Augustin v *locutiones in heptateuchum*).

Požadavek důkladného vzdělání teologů formuluje již sv. Klement Alexandrijský slovy: „K přijetí pravdivého výroku a odmítnutí nepravdivého nestačí prostá víra, ale je třeba víry

¹⁰⁶ Sermo 43,9 (datování neznámé).

¹⁰⁷ Epistula 120,2 (datováno 410).

¹⁰⁸ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 34.

¹⁰⁹ Confessiones 12,23,32 (datováno 397/401).

¹¹⁰ De doctrina christiana, 2,21 (datováno 397).

¹¹¹ Epistula 71,5 (datováno 397/400).

se vzděláním.“¹¹² Sv. Jeroným pak neváhá varovat před studiem Písma bez vedení zkušeného učitele, poukazuje přitom na příběh ze Sk 8,26-40, kde egyptský komorník uděluje jáhnu Filipovi lekci z biblické hermeneutiky.¹¹³

7.6 Vybrané přístupy exegeze

Církevní otcové byli neúnavnými vykladači Písma.¹¹⁴ Sv. Augustin je tak označuje jako *divinorum librorum catholici tractores*.¹¹⁵ Při výkladu Písma vidí patrističtí autoři svoji roli jako komplementární k učení apoštolů. Sv. Augustin uvádí, že „apoštolové sice porozuměli všemu, ale vyložili jen málo, aby těm, kdo přijdou po nich, přenechali porozumění toho, co zbývá, podle těchto pravidel.“¹¹⁶

Tam, kde je to možné, je třeba Písmo vykládat opět prostřednictvím Písma. Tato interpretace je shrnuta pravidlem *scriptura per scripturam*. Ve 4. a 5. století je pak užívána tzv. dogmatická exegeze, jejíž pomocí se otcové snažili dobrat od jednotlivých teologických otázek k příslušným pasážím Písma. Přitom opět Písmo používali pro potvrzení tradované věrouky. Důkaz Písmem tedy neplnil heuristickou úlohu v tom slova smyslu, že by pravdy víry byly primárně obsaženy v Písmu. Raně křesťanští teologové vycházeli z věroučného přesvědčení Církve, její tradice, aby je pak vysvětlovali a potvrzovali konkrétními místy Písma.¹¹⁷

V raně křesťanské exegezi lze nalézt jednak přístup historicko-filologický, který odpovídá lidské a historické dimenzi Písma, jakož i přístup teologický, který odpovídá dimenzi Božské.¹¹⁸ Mezi nimi pak panuje dynamická jednota. Ježíšova slova vedou k tomu, aby čtenář či posluchač skrze ně pronikal k hlubším tajemstvím víry. Sv. Augustin v této souvislosti formuloval výzvu *factum audivimus, mysterium requiramus*.¹¹⁹ „Uslyšeli jsme to,

¹¹² Stromata I,35,5 (datováno asi 190).

¹¹³ Epistula 53,5-7, 10 (datováno 394)

¹¹⁴ STUDER: Schola christiana, str. 26-30.

¹¹⁵ De libero arbitrio 3,59 (datováno 387/388 a 391/395; De trinitate 2,2 (datováno 422/426)

¹¹⁶ Contra Adimantum 12 (datováno 393).

¹¹⁷ FIEDROWICZ, Michael: op.cit., str. 108.

¹¹⁸ Ibid., str. 127.

¹¹⁹ In Iohanis evangelium tractatus 50,6 (datováno 414/417).

co se stalo, hledejme tajemství.“ Tento takřka sakramentální přístup se netýká jen samotných evangelií, týká se Písma jakožto takového.

V interpretaci Písma lze vysledovat mj. tři základní typy přístupu:

- a) typologicko-alegorický smysl – nahlíží na uskutečňování dějin spásy od starozákonních předobrazů až po svátostné působení Církve;
- b) morálně-tropologický smysl – hledí na aspekt subjektivně-existenciální skrze jednotlivce, a
- c) anagogický smysl – pohlíží na eschatologické dovršení obou předchozích aspektů.

V tomto smyslu je tedy text vykládán v několika dimenzích: jakožto zpráva o tom, co se stalo (*littera/historia*), jakožto předmět víry (*allegoria*), jež se uskutečňuje v lásce (*tropologia*) a je nesena nadějí (*anagogia*).¹²⁰

7.7 Inkulturovaný výklad Písma

Na rozdíl od historicko-kritické metody moderní exegeze nešlo patristickému výkladu Písma v první řadě o to, vysvětlovat biblický text jako lidské slovo v jeho dějinné podmíněnosti, nýbrž činit je srozumitelným jakožto Boží slovo pro současného posluchače v rámci Církve.¹²¹ Výklad Písma musí mít na zřeteli i specifika daného posluchače, ke kterému se obrací. Byl si toho vědom již sv. Jeroným, když uvádí, že „v případě nutnosti je třeba v závislosti na rozličnosti místa, času a adresátů uvádět i rozličné motivy, argumenty a okolnosti.“¹²²

Posluchač a jeho možnosti byl tedy pro patristické autory mírou, kterou bylo třeba exegezi poměřovat: „Světější jsou uši lidu než srdce kněží.“ *Sanctiores aures plebis, quam corda sunt sacerdotum*, formuluje sv. Hilarius.¹²³

¹²⁰ FIEDROWICZ, Michael: op.cit., str. 129.

¹²¹ Ibid., str. 104.

¹²² Commentarii in epistulam ad Ephesios, prologus (datováno 386).

¹²³ Contra Auxentium 6 (datováno asi 365).

Inkulturovaný výklad přitom neznamená pozměňování věčných pravd evangelia. Slovy sv. Vincence Lerinského: *Eadem tamen, quae didicisti, doce, ut cum dicas nove, non dicas nova.* „Proto vyučuj totéž, co ses naučil, abys, když to říkáš nově, neříkal nic nového.“¹²⁴

7.8 Doslovný význam Písma a přiměřené užití alegorie

Alegorie byla v patristické exegezi významným tématem. Alegorický výklad se přitom v antice používal již v 6./5. století př. Kr. Pojem alegorie vnáší do teologie již sv. Pavel, když v Gal 4,24 hovoří o tom, že Hagar a Sára mají být chápány alegoricky (ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα), jakožto předobrazy Starého a Nového zákona. V 1K 10,6 pak používá pro „předobrazy“ výraz τύποι. Již sv. Pavel však v Gal 4,24 trvá na tom, že alegorie nesmí zastírat skutečný historický smysl textu. Významným východiskem pro alegorickou exegezi je samozřejmě také pavlovské postavení ducha a litery proti sobě (2K 3,6).

Jedním z prvních otců, který rozvinul teorii alegorie, a to v tom smyslu, že bylo třeba tajemství víry uchránit před nepovolanými, byl sv. Klement Alexandrijský: „ani prorokové ani Spasitel sám nepromlouvali o božských tajemstvích tak jednoduše, aby byla lehce kýmkoli pochopitelná, ale spíše hovořili v podobenstvích.“¹²⁵ Alegorii se věnuje zejména sv. Augustin ve 3. knize díla *De doctrina christiana*. Při popisu alegorie rozlišuje mezi alegorií založenou na skutečnostech (*allegoria facti*) a alegorií vycházející z jednotlivých použitých slov (*allegoria verbi*).

K evangeliu přistupují otcové jednak ve smyslu evangelia smysly vnímatelného, jednak ve smyslu pneumatického evangelia chápaného duchovně. Smyslem alegorie je tedy aktuální a spirituální interpretace dějin spásy. Druhá interpretační rovina se zabývá „věčným evangeliem“ (Zj 14,6), používá tedy evangelium primárně jako text ukazující do budoucna. Používá přitom schéma nastíněné v Žd 8,5 a Žd 10,1, tedy schéma *umbra – imago – veritas*.

¹²⁴ Commonitorium 22,6 (datováno 434).

¹²⁵ Stromata, VI,124,6 (datováno asi 190).

V tomto smyslu píše i sv. Ambrož: „nejdříve přišel stín, pak následoval obraz, pak přijde pravda: stín v zákoně, obraz v evangeliu, pravda ve světě na nebesích.“¹²⁶

Patristika si však začíná být záhy vědoma nebezpečí, které alegorická interpretace může skrývat v případě, kdy je použita pro překrucování biblického textu za účelem ospravedlnění exegetových vlastních myšlenek. Sv. Jan Zlatoústý poznamenává, že "není nic horšího, než posuzovat a poměřovat Božské jednání lidskými rozumovými úvahami (λογισμοῖς)." ¹²⁷

Byly to gnostické pokusy pojímat Písmo jakožto pouhý soubor příměrů a symbolů bez historického jádra, které vedly některé otce k formulacím nabádajícím k opatrnosti při používání alegorie, např. zde Tertuliána: „Prorocké slovo není vždy a všude alegorické povahy, nýbrž pouze příležitostně a v určitých případech.“¹²⁸ Je samozřejmé, že s největší rezolutností je třeba odmítat pokusy o alegorický výklad samotné velikonoční události Vzkříšení. Jak píše Didymus z Alexandrie v reakci na tvzení Apolináře z Laodiceji: „Kde se alegorizuje Zmrtvýchvstání, je vše, co se stalo, snem.“¹²⁹

Byly to právě spory s gnostiky (kteří používali Písmo jakožto nástroj ke zdůvodňování vlastních myšlenek) a Órigenem (často kritizovaným za nadužívání alegorie), které vedly ke stanovení určitých pravidel, která by pro alegorickou interpretaci měla platit. Mezi tato kritéria patří pravidlo zachování historické pravdy (*veritas historiae*). Jak uvádí Theodor z Mopsuestie, „kde [alegoričtí exegeté] podsekávají dějinnost, nebudou v budoucnu žádné dějiny mít.“ ¹³⁰

7.9 Učitelství úřad Církve

Třetím hermeneuticky významným pojmem (vedle Písma a tradice) je učitelství úřad Církve. Zdrojem učitelství úřadu Církve je ustanovení v 1Tm 3,15 a další biblické pasáže

¹²⁶ Explanatio XII psalmorum 38,25 (datováno asi 380/390).

¹²⁷ Homiliae in 2 epistulam ad Timotheum 2,1 (datováno 386/397).

¹²⁸ De resurrectione mortuorum 20,9 (datováno 211).

¹²⁹ Commentarii in psalmos 23,10 T (datováno asi 375).

¹³⁰ Commentarius in epistulam ad Galatas 4,24 (datováno po 410).

(např. Ř 13,1-2; Žd 13,17; Sk 15; Mt 16,18-19; J 14,26; J 16,13; 2P 1,20). Tohoto povolání Církve z Božího úradku jsou si patrističtí autoři dobře vědomi.

Církevní otcové proto záhy formulují, že jednotliví věřící nejsou s to sami pravdy víry v jejich plnosti odvodit z Písma: tak například sv. Cyril Jeruzalémský.¹³¹ Tertulián dodává, že v případě sporů nelze tyto rozhodovat výlučně na základě Písma.¹³² "Ti, kdo se nacházejí mimo Církev, nemohou získat vhléd do Božího díla," uvádí¹³³ sv. Hilarius z Poitiers.

Sv. Vincenc Lerinský formuloval následující zásadu stvrzení obsahu víry: "Jistá, obecně schůdná a přímá cesta k odlišení katolického učení od jeho chybného heretického překrucování."¹³⁴ se nalézá „nejdříve v Písmu, dále v tradici katolické církve.“ Nejde mu o to, že by Písmu cokoli chybělo, co by se muselo doplňovat tradicí; tam však, kde Písmo připouští různé možnosti výkladu, tam uvádí Vincenc jako závazné výkladové pravidlo "normu církevního a katolického porozumění", případně "autoritu církevního výkladu". Órigenés v této souvislosti poznamenává, že „jako pravdu lze věřit jen to, co se v žádném bodě neodchyluje od církevní a apoštolské tradice.“¹³⁵ Sv. Atanáš shodně uvádí, že "svatá a inspirovaná Písma jsou ke zvěstování pravdy dostatečná; vedle toho však přeci existují komentáře, které za tímto účelem sepsali naši blažení učitelé. Kdo do nich nahlíží, nalezne zajisté (nezbytný) výklad Písma a poznání, o které usiluje."¹³⁶

Tertulián pak shrnuje všechny tři nezastupitelné prvky zvěstování evangelia následovně: „*In ea regula incendimus quam ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit.*“ Kráčíme podle pravidla víry, které církvim bylo odkázáno od apoštolů, apoštolům od Krista, Kristu od Boha.¹³⁷

Jak uvádí sv. Augustin, *ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas* („neuvěřil bych evangeliu, kdyby mne k tomu nebyla pohnula

¹³¹ Catecheses illuminandorum 5,12 (datováno 348).

¹³² De praescriptione haereticorum 15,19 (datováno 203).

¹³³ Commentarii in Matthaëum 13,1 (datováno 353/355).

¹³⁴ Commonitorium 2,1-4 (datováno 434).

¹³⁵ De principiis 1, praefatio 2.

¹³⁶ Contra gentes 1 (datováno asi 328/337).

¹³⁷ De praescriptione haereticorum 9,37,1 (datováno 203).

autorita katolické Církve“).¹³⁸ Cesta pro něj tedy vedla nikoli od Písma k Církvi, nýbrž od Církve k Písmu.

Právě tak si sv. Irenej uvědomuje nezastupitelnou roli Církve při uchovávání, zvěstování a interpretaci Písma. „V Církvi je třeba nalézat útočiště, v jejím klínu být vychováván a přijímat od ní za potravu Písmo Páně.“¹³⁹ Otcové jsou si dobře vědomi toho, že gnostikové ve své argumentaci používají zejména odkazů na Písmo a proto zdůrazňují, že toliko katolické Církvi náleží právo Písmo interpretovat. Tertulián se otázce *cui competat possessio scripturarum?* (komu by mělo náležet Písmo?) věnuje ve svém díle *De praescriptione*. Órigenés je přesvědčen, že „Duch dává Církvi dar duchovního porozumění“ (*Spiritus donat Ecclesiae spiritalem sensum*).¹⁴⁰ Církev, její kolektivní paměť a vědomí je tedy místem, kde lze dospět k hlubšímu porozumění Písmu. Je to Církev, kde *divina eloquia cum legente crescunt* („Božská slova rostou spolu se čtenářem“), jak praví sv. Řehoř Veliký.¹⁴¹

„Pravé poznání jest učení apoštolů, starobylé postavení Církve na celém světě a rozlišující znamení těla Kristova v biskupské posloupnosti, jimž [apoštolové] všude předali místní církev,“¹⁴² definuje rozlišující znaky pravého porozumění evangelijního svědectví sv. Irenej (*Agnitio vera est apostolorum doctrina, et antiquus ecclesiae status in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones episcoporum quibus illi eam quae in unoquoque loco et ecclesiam tradiderunt.*)

V souvislosti s donatistickou kontroverzí ohledně křtu heretiků nebylo možno nově dogmatizovanou církevní praxi bezprostředně odvodit z Písma. Sv. Augustin v této souvislosti¹⁴³ mistrně odkazuje na autoritu obecné Církve, která stojí na biblickém základě a tak vytváří interpretační můstek, kterým bude možné autoritu Církve pro výklad Písma propříště dovozovat.

¹³⁸ *Contra epistulam Manichaei* 5 (datováno 396).

¹³⁹ *Adversus haereses* 5,20,2 (datováno asi 180).

¹⁴⁰ *Homiliae in Leviticum* 5,5 (datováno asi 240).

¹⁴¹ *In Ezechielem homiliae* 1,7,8 (datováno 593/594).

¹⁴² *Adversus haereses* 4,33,8 (datováno asi 180).

¹⁴³ *Contra Cresconium* 1,39 (datováno 405/406).

Církevní porozumění není směrodatné jen pro exegezi Písma, ale i pro správné chápání odkazu otců. Sv. Vincenc Lerinský v této souvislosti poukazuje na to, že právě z důvodu tolika mylných odchylek od pravého učení „je nutné se při výkladu spisů proroků a apoštolů řídit *secundum ecclesiastici et catholici sensus normam* (normou církevního a katolického porozumění).“¹⁴⁴ Církevní Otcové tedy viděli jako nebezpečný postup, který spatřuje v Písmu jediný zdroj křesťanského učení a vede tedy k rozvázání pouta, které apoštolskou tradici a Církev s Písmem spojuje.

7.10 Vztah k ostatním vědám

Již sv. Augustin varuje před výklady Písma, které přesahují do oblasti věd a chtějí zpochybnovat to, co je známo "nezpochybnitelným rozumem a zkušeností." Tam, kde existuje vědecké stanovisko, jež je podloženo jistými argumenty, je úkolem exegetovým dokázat, že takové stanovisko neodporuje Písmu. Kde naopak jsou dány jednoznačné pravdy víry, jež odporují vědeckým tezím, musí exegeta dle možností dokázat nesprávnost takových tezí nebo alespoň o jejich nesprávnosti být přesvědčen.¹⁴⁵

Podobně i v současném teologickém myšlení je v případě, kdy svědectví biblických a dalších (otcům v jejich době neznámých) věd odporuje Písmu, a přitom neexistují „vážné a velmi pravděpodobné důvody pro tvrzení, že děj se neodehrál přesně tak, jak je popisován ... je správné důvěřovat svatopisci a vnímat jeho zprávu jako popis skutečné události,“¹⁴⁶ a postupovat tak konzervativně. V případě rozporu mezi závěry historicko-kritického bádání s církevním učením pak nezbyvá než přihlédnout k živé církevní tradici.

7.11 Vztah Starého a Nového zákona

Písmo rozuměli otcové zprvu Starý zákon, později do přijetí novozákonního kánonu i *corpus Paulinum* a jednotlivá evangelia. Otázka vztahu SZ a NZ byla proto prvořadého významu. Órigenés ve vztahu ke Starému zákonu formuluje, že nám jej předčítá Kristus a činí jej

¹⁴⁴ Commonitorium 2,2 (datováno 434).

¹⁴⁵ De Genesi ad litteram 1,18-21 (datováno 401/414).

¹⁴⁶ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 84.

evangeliem.¹⁴⁷ Vztah mezi Starým zákonem a Novým zákonem je tedy takový, že v jednom je skryt druhý a v druhém má být odkrýván první. Jak formuluje sv. Augustin, „*et in vetere novum lateat et in novo vetus pateat*“.¹⁴⁸ Na rozdíl od markionisticko-gnostické tendence obejít se bez Starého zákona chápou Otcové Písmo jakožto nedílný celek, kde Nový zákon je naplněním starozákonních zaslíbení.

Zejména zastánci antiochijské školy byli ovšem při užívání starozákonních τύποι obezřetní a upozorňovali na to, že τύποι nelze vidět v každém nepodstatném detailu, ale že je zapotřebí hlubší souvislosti, která však samozřejmě nemůže být totožností. Toto pravidlo formuluje sv. Jan Zlatoústý: „Typos totiž nesmí být pravdě příliš vzdálen, protože pak by se již nejednalo o typos, ale nesmí se pravdě rovnat, protože jinak by již sám byl pravdou.“¹⁴⁹ Fiedrowicz to formuluje trefně následujícím příměrem: typos odpovídá první malířově skice, která naznačuje motiv, zatímco až na hotovém obraze lze rozpoznat skutečnou totožnost zpodobněné osoby.¹⁵⁰

Výjimku potvrzující pravidlo v tomto případě tvoří Theodor z Mopsuestie, který Starý zákon z christologické perspektivy téměř nevykládá a chápe starozákonní období jakožto jedno ze dvou oddělených období dějin spásy.

Otcové tak předjímají hermeneutické pravidlo toho, že žádný starozákonní výrok nemůže v křesťanské trinitární teologii hrát roli zásadního kritéria.¹⁵¹

7.12 Christocentrický výklad Písma

Jestliže existuje jediný prvek, ohledně kterého lze konstatovat jasný *consensus patrum*, pak je to přesvědčení, že Písmo je třeba vykládat christologicky a christocentricky. Požadavek důsledné christologické a christocentrické interpretace Písma ze strany otců je přitom pokračováním hermeneutiky obsažené v samotném Písmu, jak je její základ položen v L

¹⁴⁷ Commentarii in Joannem 1,33 (datováno 235/248).

¹⁴⁸ Quaestiones in heptateuchum 2,73 (datováno 419).

¹⁴⁹ Homiliae in epistulam 1 ad Corinthios 10,1 (datováno 386/397).

¹⁵⁰ FIEDROWICZ, Michael: op.cit., str. 140.

¹⁵¹ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 35.

24,13-35, kde Ježíš vykládá učedníkům, co o něm stojí v Písmu. Právě tak oslavený Kristus „otevřítá oči k pochopení Písma“ učedníkům shromážděným v Jeruzalémě (L 24,45). Další místa, kde Ježíš vede učedníky k christologickému chápání Písma, jsou například Mt 5,17, L 4,21 a J 5,46.

Ústřednost postavy Ježíše z Nazareta a zvěsti o něm prostupuje celý korpus patristické teologie. Jde o nejvyšší míru poznání, které je ústřední a všeobjímající. „V Ježíši Kristu se naplnily potřeby našeho poznání,“ uvádí Tertulián: *Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum.*¹⁵²

Tak je Písmo třeba vztahovat ke Kristu a vykládat jej ve světle velikonoční události: „Pokud chceme dodržet cestu pravého poznání, musíme vše obracet ke Kristu,“ píše sv. Augustin. (*Totum ad Christum revocemus, si volumus iter rectae intelligentiae tenere*).¹⁵³

Nejde ale jen o interpretaci Písma; nad Písmem stojí totiž Kristus sám. Órigenés jej proto označuje za pravdu samo o sobě (αὐτοαλήθεια), "zosobněnou pravdu vstoupivší do dějin."¹⁵⁴ Nejvyšším kritériem exegeze je tedy inkarnovaný Logos. Sv. Irenej v souladu s tím pojímá Písmo jakožto "tělo pravdy"¹⁵⁵ a podobně vyzývá i Órigenés: "Hleď na Písmo jakožto na jediné, dokonalé tělo Logu."¹⁵⁶

Přítom je třeba neztrácet z paměti, že Kristus je nahlížen současně jako hlava Církve, neodděleně od svých údů, tedy jako *totus Christus*. Eklesiologický aspekt Písma tedy pevně patří k jeho christologické exegezi: sv. Augustin formuluje tuto jednotu slovy *totum omnium scripturarum mysterium Christus et ecclesia*.¹⁵⁷

To, že jen Kristus je tím, který je hoden rozlomit pečeti celého Písma, dosvědčuje barvitě i sv. Jeroným slovy „lev z kmene Judova je však Ježíš Kristus, Pán; on rozlamuje pečeti knihy,

¹⁵² De praescriptione haereticorum 7,11 (datováno 203).

¹⁵³ Enarrationes in psalmos 70, s.2,9 (datováno 413/414).

¹⁵⁴ Contra Celsum 6,47 (datováno 245/248).

¹⁵⁵ Adversus haereses 1,9 a podobně 27,1 (datováno asi 180).

¹⁵⁶ Homiliae in Jeremiam, frg. 12 (datováno asi 242).

¹⁵⁷ Enarrationes in Psalmos 79,1 (datováno 392/417).

nikoli jen jedné, jak se domnívají mnozí, totiž žalmů Davidových, ale všech Písem, jež byla sepsána skrze Ducha svatého.“¹⁵⁸

Je to tedy vskutku tajemství Velikonoc a Letnic, jenž je hermeneutickým klíčem k porozumění celému Písmu.¹⁵⁹ Bůh smlouvy Starého zákona je totiž již Trojjediný a jakákoli komunikace s ním ze strany praotců a svatopisců se odehrávala v Synu a Duchu svatém, i když si to tito lidé ještě nedokázali uvědomovat.¹⁶⁰

7.13 Shrnutí

V učení nerozdělené Církve prvního tisíciletí se v sobě snoubí Písmo, apoštolská tradice, zachycovaná v učení církevních otců a učitelský úřad Církve. Ekumenické koncily ukládají mít všechny tyto prvky na zřeteli při zvěstování evangelijního poselství. Písmo obsahuje vše, co je nutné pro spásu člověka a je v tomto směru i plně dostatečné; je Božsky inspirovanou lidskou výpovědí o zjevení, a jeho znalost je navýsost užitečná. Je k němu třeba přistupovat s vírou, pokorou a s patřičným vzděláním. Je třeba jej vykládat s přihlédnutím k prostředí posluchače, kterému je zvěst určena, s přiměřeným užitím alegorického výkladu; ten je ovšem nepřipustný tam, kde jde o samotnou velikonoční událost Zmrtvýchvstání. Starý zákon je předzvěstí zákona Nového, ve kterém je Boží zjevení v dějinách odhaleno ve své plnosti: celé Písmo svědčí o Kristu vzkříšeném, který jakožto inkarnovaný Logos je pravdou dějin stojící nad literou Písma. Ježíš Kristus, Pán a Spasitel, je hlavou Církve, která je jakožto celek povolána ke zvěstování evangelia a jeho učení.

„Písmo je svědectvím zjevení, a to svatým Duchem učiněným, písemným primárním svědectvím zjevení.“¹⁶¹ Současně však platí, že Kristus stojí nad literou Písma, proto „přímé ztotožnění zjevení Božího slova s učením je hlavním kořenem ochromení křesťanské víry.“¹⁶²

¹⁵⁸ Commentarii in Isaiam prophetam 9,29,9-12 (datováno 321).

¹⁵⁹ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 39.

¹⁶⁰ Ibid., str. 36.

¹⁶¹ KÜRY, Urs: op.cit., str. 131.

¹⁶² TRTÍK, Zdeněk: op.cit., str. 31.

Tento duch nerozdělené Církve je určující pro katolický, tudíž i starokatolický přístup k Písmu. Přitom platí následující pravidlo sv. Jeronýma: *Meum propositum est antiquos legere, probare singula, retinere, quae bona sunt, et a fide ecclesiae catholicae non recedere.* „Vytkl jsem si číst staré autory, jednotlivá místa přezkoumávat, zachovat, co je dobré a neodchylovat se od víry katolické církve.“¹⁶³

7.14 Další vývoj vnímání Písma, tradice a magisteria v západní církvi

Po Velkém schismatu roku 1054 byla nezastupitelná role magisteria při výkladu svatého Písma formulována mj. v dopise papeže Inocence III. obyvatelům Mét z 12. července 1199.¹⁶⁴

Florentský koncil se k otázce kánonu vrací v bule o unii s Kopty a Etiopany označené *Cantate Domino* ze dne 4. února 1442 (1441 podle florentského datování).¹⁶⁵ V této souvislosti formuluje, že sám Bůh je původcem (*auctor*) Starého i Nového zákona.

Ke kánonu se pak vrací Tridentýský koncil na svém 4. zasedání dne 8. dubna 1546 a potvrzuje, že pravda a učení „jsou obsaženy v psaných knihách i nepsaných tradicích.“¹⁶⁶ Ohledně výkladu Písma pak formuluje, že „se nemá nikdo odvažovat, spoléhaje se na vlastní chytrost v otázkách víry a mravů, v míře v jaké tyto náleží ke stavbě křesťanského učení, překrucovat Písmo podle vlastních názorů a toto svaté Písmo proti smyslu, který zastávala a zastává svatá matka Církve, jejíž úlohou je soudit o pravém smyslu a výkladu svatých Písem, či též vykládat proti jednomyslnému souhlasu Otců, i kdyby takové výklady v kteroukoli dobu nebyly určeny ke zveřejnění.“¹⁶⁷

Tento text pak přebírá o tři století později i konstituce *Dei Filius* přijatá I. vatikánským koncilem na jeho 3. zasedání dne 24. dubna 1870.¹⁶⁸ Ta též formuluje, že Písma jsou inspirovaná a že jejich původcem (*auctor*) je sám Bůh.¹⁶⁹

¹⁶³ Epistula 119,11

¹⁶⁴ DSH 770.

¹⁶⁵ DSH 1335.

¹⁶⁶ DSH 1501.

¹⁶⁷ DSH 1507.

¹⁶⁸ DSH 3001.

Zatímco tridentský koncil považuje za autentické znění Vulgaty,¹⁷⁰ papežská encyklika *Providentissimus Deus* z 18. listopadu 1893 již stanoví,¹⁷¹ že je třeba brát na zřetel i ostatní překlady, jež uznával křesťanský starověk, zejména první rukopisy. V případě, že Vulgata obsahuje nějaký dvojsmysl či je v ní něco zachyceno méně přesně, doporučuje se „přihlédnutí k původnímu jazyku“, jak radil již sv. Augustin.¹⁷² Encyklika dále formuluje zásadu *analogiae fidei*, a jakožto nejvyšší normu stanoví katolické učení, jak je formulováno autoritou Církve.¹⁷³ Nejvyšší autorita náleží otcům tam, kde jsou ve výkladu jedné myslí.¹⁷⁴ Encyklika v této souvislosti doporučuje i řádné užívání kritické metody, přičemž jedním dechem varuje před jejím užíváním nesprávným.¹⁷⁵ Zmíněna je i pomocná úloha přírodních věd, pokud se tyto omezují na svůj vlastní obor.¹⁷⁶ Encyklika ovšem nepřejímá všechny názory otců nekriticky a připouští, že v některých případech šlo o názory dobové, kdy otcové ne vždy tvrdili vše, co lze nyní schválit.¹⁷⁷ V této souvislosti je citován i sv. Tomáš Akvinský, který formuloval, že „v tom, co není nutnou součástí víry, bylo světcům dovoleno mít rozličné názory právě tak, jako nám.“¹⁷⁸ Co bylo napsáno o přírodních vědách se má aplikovat i na další disciplíny, především na dějepravu.¹⁷⁹ Encyklika připouští i možnost chyb při opisování a považuje za vhodný výklad nejednoznačných pasáží za použití nejlepších výkladových metod, varuje však před názorem, že pouze některé části Písma jsou inspirované, jakož i před interpretacemi, které před hledáním smyslu toho, *co* Bůh pravil, zabývají důvody, *proč* tak učinil.¹⁸⁰ Konstituce potvrzuje Božský původ Písma a dodává, že i nadále platí, co sv. Augustin psal sv. Jeronýmovi¹⁸¹: „pokud v těchto Písmech narazím na

¹⁶⁹ DSH 3006.

¹⁷⁰ DSH 1506.

¹⁷¹ DSH 3280.

¹⁷² *De doctrina christiana* III 4, n. 8

¹⁷³ DSH 3283.

¹⁷⁴ DSH 3284.

¹⁷⁵ DSH 3286, podobně i encyklika *Vigilantiae studii* z 30. října 1902.

¹⁷⁶ DSH 3287.

¹⁷⁷ DSH 3289.

¹⁷⁸ *Super IV libros Sententiarum* II, dist. 2, q. 1 a 3, solutio.

¹⁷⁹ DSH 3290.

¹⁸⁰ DSH 3291.

¹⁸¹ dopis č. 82 sv. Jeronýmovi, kap. 1, č. 3.

něco, co se jeví jako pravdě odporující, nebudu pochybovat o tom, že buď je rukopis chybný nebo že překladatel nevystihl, co bylo řečeno nebo že jsem to já vůbec nepochopil.“¹⁸²

V roce 1907 vychází papežský dekret Pia X. *Lamentabili* (z 3. července), ve kterém dochází k odsouzení modernismu, přestože samotný výraz modernismus v něm není obsažen. Obsahuje celkem 65 odsouzených tezí; mimo jiné jsou odsouzeny názory zpochybňující Božský původ Písem či názory požadující, aby se exegeta při jejich studiu oprostil od myšlenky jejich nadpřirozeného původu a studoval je jako dokumenty lidského původu.

Encyklika Benedikta XV. nazvaná *Spiritus Paraclitus* z 15. září 1920 byla sepsána u příležitosti 1500 let od úmrtí sv. Jeronýma. Navazuje na *Providentissimus Deus* a ještě formuluje značnou obezřetnost při používání moderních metod.¹⁸³ S konečnou platností přikývla přiměřenému použití historicko-kritické metody až encyklika *Divino afflante Spiritu* z doby pontifikátu Pia XII. vydaná 30. září 1943. Encyklika nejdříve pojednává o nutnosti kritické práce s textem Písma. Dále poukazuje na prvořadý význam doslovného smyslu a jeho zkoumání, přičemž však jednak odkazuje k analogii víry formulované v *Providentissimus Deus*, jednak varuje před komentáři, které se příliš soustředují na dobové pozadí či dějinný rámec na úkor teologického poselství. Dále stanoví, že je třeba se zabývat skrytým významem duchovním, je však jasně stanovena priorita smyslu doslovného. Encyklika dále povzbuzuje ke studiu otců a velkých exegetů Církve. Je zmíněna též role pomocných věd, jako je archeologie či jazykověda.¹⁸⁴

Tyto dokumenty pak dovršila dogmatická konstituce II. vatikánského koncilu *Dei Verbum* přijatá na jeho 8. veřejném zasedání dne 18. listopadu 1965.¹⁸⁵ Dokument připomíná, že duší veškeré teologie musí být Písmo svaté.¹⁸⁶ Konstituce chápe Písmo svaté jakožto plně Boží slovo a zároveň i plně lidské slovo, přičemž v této souvislosti se odvolává na boholidskou strukturu Slova vtěleného.¹⁸⁷ Přitom používá *analogie entis*. Podle této

¹⁸² DSH 3293.

¹⁸³ DSH 3650-3654.

¹⁸⁴ DSH 3825-3831.

¹⁸⁵ DSH 4201-4235.

¹⁸⁶ DV 24.

¹⁸⁷ DV 13.

konstituce je dále Písmo neomylné v tom, co se týká naší spásy.¹⁸⁸ Písmo je výslovně označeno za Boží slovo, zatímco o apoštolské tradici se říká, že Boží slovo věrně předává.¹⁸⁹ Konstituce *Dei Verbum* vnímá učitelský úřad církve jakožto autentickou interpretaci zjevení. Podle Pospíšila „nestojí tedy rozhodně nad zjeveným Božím slovem, ale jednoznačně ve službě předávání pokladu Božího zjevení.“¹⁹⁰ Podle téhož autora dnes zřetelně převládá koncepce, podle které „apoštolská tradice v zásadě představuje jiný způsob předávání toho, co je obsaženo v Písmu svatém.“¹⁹¹ Pospíšil poznamenává, že „koncilní otcové nezmiňují další prvky obsahového přesahu apoštolské tradice nad Písmem“, což „neznamená, že by jejich odhalení chtěli do budoucna vyloučit.“ Vyjadřuje však osobní názor, že „k takovým odhalením s nejvyšší mírou pravděpodobnosti nikdy nedojde.“¹⁹²

Pro exegezi má velký význam i pastorální konstituce *Gaudium et spes*, která podtrhuje nutnost kontextualizace výkladu Písma pro potřeby dnešní doby.

Podle Pospíšila koncilní texty umožňuje vnímat vzájemný vztah Písma a tradice tak, že „celé zjevení se v zásadě obsaženo v Písmu, zatímco množství tradic představuje jen jiný prostředek předávání téhož zjevení.“¹⁹³ Pospíšil poukazuje na to, že II. vatikánský koncil formulace společné dokumentům Tridentského a I. vatikánského koncilu „významně modifikuje“. Konstituce stanoví, že „v zájmu správného vystižení smyslu posvátných textů je třeba neméně pečlivě přihlížet k jednotě celého Písma a přitom mít na zřeteli živou tradici církve a analogii víry Podle konstituce jsou Písmo i tradice dvěma stejně důstojnými způsoby předávání Božího zjevení.“¹⁹⁴

Ve vztahu k římsko-katolické teologii nelze alespoň okrajově nezmínit práce římsko-katolické Mezinárodní teologické komise, která tvoří jakousi „výkladní skříň“ současné římsko-katolické teologie.¹⁹⁵ Byla zřízena na základě dokumentu římsko-katolické biskupské synody označeného *Ratione habita* z roku 1967 a jejím dokumentům není

¹⁸⁸ DV 11.

¹⁸⁹ DV 9.

¹⁹⁰ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 70.

¹⁹¹ Ibid., str. 75.

¹⁹² Ibid., str. 78.

¹⁹³ Ibid., str. 75.

¹⁹⁴ DV 9.

¹⁹⁵ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 159.

přikládána římsko-katolická magisteriální autorita. Z těchto dokumentů je třeba podtrhnout zejména dokument *O interpretaci dogmat* z roku 1989.¹⁹⁶ Pospíšil tomuto dokumentu věnuje zasvěcený komentář.¹⁹⁷ Pro účely naší problematiky jsou relevantní zejména části B.I.1 (Tradice a zjevení v Písmu), B.I.2 (Hermeneutické perspektivy v Písmu svatém) a B.I.3 (Biblické formule vyznání víry). Jde o brilantní shrnutí problematiky a i starokatolický teolog, který pochopitelně chápe odkazy na Církev nikoli jako výlučný odkaz na církev římsko-katolickou, ale na katolickou církev v širším slova smyslu, se k těmto formulacím může přiklonit. V této souvislosti je vhodné zmínit některé další dokumenty římsko-katolické teologie, které se otázkou Písma a jeho interpretace zabývají: jedná se zejména o dokument Papežské biblické komise z roku 1984 nazvaný *Bible a christologie*, dále o dokument téže komise z roku 1993 nazvaný *Výklad bible v církvi*.¹⁹⁸

7.15 Současná římsko-katolická metoda

Pospíšil představuje ve své monografii současnou metodu, používanou v římsko-katolické teologii, jež se nachází v dekretu *Optatam totius*, článek 16.¹⁹⁹ Považuje ji za „prováděcí směrnici“, shrnující mnohé, co je obsaženo především v dokumentech *Lumen gentium*, *Dei Verbum*, *Gaudium et spes* a *Unitatis redintegratio*. Jak poznamenává, na prvním místě metody nestojí dogma nebo teze, nýbrž Písmo, a to nikoli v kontextu vytržené citace, nýbrž jakožto biblické téma. Dalším krokem je zkoumání příspěvku otců západní a východní církve k věrnému předávání a vysvětlování zjevených pravd. Toto „naslouchání“ pramenům je označováno jako *auditus fidei*, které je předpokladem spekulativní části studia, označované jakožto *intellectus fidei*. Ta hledá jednak vzájemnou souvislost tajemství spásy, vnímání jejich stálé přítomnosti a působení v liturgických úkonech a životě církve. Dokument postuluje i nutnost hledat řešení lidských problémů ve světle zjevení, promítání

¹⁹⁶ Ibid., str. 173-199.

¹⁹⁷ Ibid., str. 167-172.

¹⁹⁸ Vzhledem k rozsahu této práce se nemůžeme těmito dokumenty zabývat, představují však pro starokatolickou teologii významnou výzvu.

¹⁹⁹ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 67-72.

věčné pravdy zjevení v proměnlivosti lidského bytí a jeho sdělování způsobem přiměřeným současníkům.

Pospíšil v souvislosti s rozbořem *auditu fidei* zdůrazňuje diachronní rozměr společenství církve v tom smyslu, že víra nás spojuje nejen s našimi současníky, ale i s těmi, kdo žili před námi a kdo přijdou po nás.²⁰⁰ Tuto metodu lze přijmout zejména v tom smyslu, v jakém Pospíšil přiznává *auditu fidei* nejen úlohu deduktivní, ale i moment inductivní, který spočívá ve „zvýšené citlivosti vůči určitým tématům a epochám.“²⁰¹

²⁰⁰ Ibid., str. 72.

²⁰¹ Ibid.

8. VZTAH PÍSMO, TRADICE A MAGISTERIA

Jak již bylo ukázáno, Písmo, apoštolská tradice a církevní magisterium tvoří tři základní stavební kameny teologie nerozdělené Církve.

8.1 Normativnost tradice

Jak jsme ukázali, apoštolská tradice hraje významnou roli v učení nerozdělené Církve i po přijetí novozákonního kánonu. Otázkou je, zda (případně v kterém období) lze této tradici (a její magisteriální formulaci) přiznat normativní charakter.

Dogmata, jak je formulovala nerozdělená Církev, byla přitom vyjádřena v převažující míře formou anathematizace výroků, které Církev považovala za neslučitelné s pravověrným porozuměním tajemství víry. Tato negativní vyjádření převažují nad vyjádřeními pozitivními a stanoví tedy jakési meze, ve kterých se může pohybovat ortodoxní pluralita.

Lze přitom identifikovat zhruba tři přístupy k této otázce, přičemž zásadní roli hraje ustanovení novozákonního kánonu.

(a) Normativnost pouze do ustavení NZ kánonu

Tento názor zastává Küry. Podle tohoto autora k nebiblické, ústně a apoštolsky předávané tradici (kterou, jak bylo uvedeno, označuje za apoštolskou pratradiční) patří dle obecného katolického učení (pouze) samotný kánon, nejstarší vyznání víry a církevní úřad ve svém trojstupňovém uspořádání episkopátu, presbyteriátu a diakonátu. Normativnost ve smyslu *norma normans* tedy Küry²⁰² této nebiblické apoštolské tradici přikládá pouze do dokončení novozákonního kánonu kolem roku 200. Po tomto okamžiku (Küry odkazuje na O. Cullmanna) platí jakožto nejvyšší norma toliko Písmo svaté, zatímco jakákoli další tradice musí být považována nikoli za apoštolskou pratradiční, nýbrž za církevní tradici. Tím je dán rozdíl proti učení římsko-katolické církve, která na tridentském koncilu roku 1546 postavila Písmo a tradici na roveň, nerozlišujíc mezi apoštolskou a pozdější tradicí.

²⁰² KÜRY, Urs: op.cit., str. 132.

Pokud jde o ustavení NZ kánonu, Küry formuluje, že kánon pochází od samotného Boha, jenž tak učinil *in actu primo*, přičemž Církev tento kánon toliko potvrzuje *in actu secundo*. „Lze tedy říci, že Bible jakožto *in actu secundo* kanonicky pevně zachycené psané slovo zpřítomňující (nikoli však uchováající) tradice je podřízena zvěstování, zatímco Bible jakožto *in actu primo* Bohem učiněné svědectví o zjevení je jakékoli tradici nadřazeno a je *prima regula fidei* (prvním pravidlem víry).“²⁰³

(b) Normativnost po dobu existence nerozdělené Církve

Výše uvedené pojetí je možno dále doplnit v tom smyslu, že s přihlédnutím k závěrům koncilů nerozdělené Církve lze konstatovat, že i po ustanovení NZ kánonu byla apoštolská tradice nerozdělené Církve nadále zdrojem formulace věroučných prohlášení, ke kterým se hlásí i starokatolická teologie. Mezi ně patří formulace učení týkající se přípustnosti uctívání obrazů (které jde, svým způsobem, proti textu Písma) na Druhém koncilu v Nikaji r. 787. Přihlédnout je třeba i k věroučnému prohlášení o tom, že je třeba dbát apoštolské tradice formulovanému na Čtvrtém koncilu v Konstantinopoli v letech 869-870, který – jak bylo uvedeno – je sice koncilem nerozdělené Církve, není však již koncilem ekumenickým.

(c) Normativnost i po rozdělení Církve

Toto je pojetí, které zastává zejména starší římsko-katolická teologie. Přestože toto pojetí bylo značně revidováno v dokumentech II. vatikánského koncilu, například dle Küryho stále „příliš málo“ dosvědčuje přednostní roli Písma. Přesto lze shrnout, že tradici se v této konstituci přikládá spíše role interpretační (její původ je označován v biblickém kérygmatu) než role zvěstující nové obsahy víry. Konstituce *Dei Verbum* je patrně kompromisního rázu a „nelze říct, který z dvou významů tradice v budoucnosti zvítězí“.²⁰⁴

8.2 Interpretační a zpřítomňující role tradice

Ve světle Písma musí být role tradice primárně interpretační. V dnešní době je Písmu svatému a jím dosvědčenému zjevení podřízena, slouží tedy jakožto *norma normata* a

²⁰³ Ibid., str. 136.

²⁰⁴ Ibid., str. 133.

jakožto taková má primárně funkci relativní, služební autority. Jejím zásadním úkolem je zjevné slovo vysvětlovat. Küry cituje v této souvislosti tzv. 9. bonnskou tezi: „Tradice má vůči Písmu svatému interpretační autoritu a to je, jak je obecně uznáváno, *prima regula fidei*“.

Zcela opomenout doplňující roli tradice však nelze. Jak doplňuje i Küry, toto stanovisko bylo zachyceno i v jednáních Utrechtské unie s ortodoxními křesťany, kdy bylo doplněno, že tradice je i „doplněním“ Písma svatého.²⁰⁵ V tomto smyslu dodává, že učitelská tradice církve může činit ohledně Písma výpovědi, jež jdou nad text Písma, nemohou však stát proti němu (*praeter, non contra scripturam*). Je zapotřebí, aby splňovala dvě kritéria, které Küry formuluje spolu se sv. Vincencem Lerinským: *universalitas* a *antiquitas*. V tomto směru tedy nevyklučuje potenciálně ani výše uvedený přístup sub (b). Formulací vysvětlující role tradice se tak Küry ohrazuje proti pokusům, které na základě tridentského stavění Písma a tradice vedle sebe příkládat církevní tradici „produktivně-tvůrčí“ sílu při zvěstování pravd víry.

Druhý úkol církevní tradice vidí Küry ve zpřítomňování, ve kterém vidí po staletí pokračující akt zvěstování slovem a svátostmi z pověření a moci Pána. Podobně Pospíšil: Slovo Písma pevně uchovává obsah apoštolského kázání, avšak tradice tento obsah oživuje, činí z něj ustavičně přítomnou událost.“²⁰⁶ V souladu s tím je při výkladu Písma je tedy třeba postupovat (a) deduktivně i (b) induktivně. Induktivnost spočívá o výklad Písmu v kontextu doby, v hledání analogií ve světě, který nás obklopuje. Jak uvádí Pospíšil, „biblické novočtení, korelace, kontextualizace a induktivní přístup ... jsou tudíž v zásadě jedno a totéž.“²⁰⁷

Küry cituje Karla Bartha a jeho trojí pojetí zjevení: „zjevení v dějinách“ jakožto konající sebedarování Boží slovem a skutky, jakožto „biblické zjevení“, jež je autoritativním svědectvím o sobě ze strany sebe zjevujícího Boha v Písmu svatém a apoštolské pratradiční jakožto „zpřítomňující zjevování“ církví v kázaném slovu a svátostech. Poukazuje na to, že posledně jmenované zjevování se musí držet hranic biblické výpovědi. Nový zákon konečně předpokládá, že zjevení dosáhne svého naplnění až zvěstováním a vírou, které jsou

²⁰⁵ Ibid., str. 133-134.

²⁰⁶ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 78.

²⁰⁷ Ibid., str. 133.

výslovně označeny jakožto akty zjevení (Ř 16,25 – Gal 3,25). Církevní tradice není tedy sama o sobě zjevujícím instrumentem, nýbrž se k těmto třem podobám zjevení vztahuje.²⁰⁸

8.3 Magisterium po rozdělení Církve

Po rozdělení východního a západního křesťanství a vzniku partikulárních církví nelze magisterium římsko-katolické církve nadále považovat za jediné závazné magisterium Církve. V případě autokefálních starokatolických církví je pak představitelem magisteria každé partikulární církve její biskup.

I v pozdějších (partikulárních) církvích byla činěna rozhodnutí a přijímány předpisy, kterým se dostává stejného zaslíbení jako těm příslušejícím staré a nerozdělené Církvi, pokud mezi nimi ovšem není rozporu.²⁰⁹ Tato rozhodnutí a (např. liturgické) předpisy tedy mají k učení nerozdělené Církve komplementární povahu.

Zásadní je tedy otázka, zda římsko-katolické magisterium po schismatu roku 1054 mohlo závazně formulovat nové věroučné pravdy. Starokatolická odpověď na tuto otázku je patrně taková, že nelze považovat za závazná věroučná prohlášení, která jsou s vírou nerozdělené Církve v rozporu; tam, kde jde o jejich doplnění, nebrání jistě nic starokatolíkovu se k těmto pravdám přimknout, takové přimknutí se ale nemůže být od věřícího vyžadováno jakožto závazné. Tam ovšem, kde je nově formulovaná pravda v rozporu s učením rané Církve (dogma o papežské neomylnosti *ex cathedra*), je třeba takové učení přímo odmítnout.

Dogma v dějinách Církve bývá formulováno zejména tehdy, kdy je třeba se proti nějaké tezi vyhradit a tuto tezi tudíž anathematizovat. Pokud jde o jeho definici, Pospíšil dogma formuluje jako „určitou nauku, již církev předkládá buď prostřednictvím slavnostního výroku, nebo prostřednictvím řádného univerzálního magisteria jakožto zjevenou pravdu, a to definitivním a pro celý Boží lid závazným způsobem.“ Odmítnutí dogmatu pak hodnotí „jako herezi, což má za následek přerušování společenství s církví, tedy vyobcování.“²¹⁰ Při tom ovšem vychází z dokumentu *Dei Filius* I. vatikánského koncilu, 3. kapitoly, dále z CIC,

²⁰⁸ KÜRY, Urs: op.cit., str. 136.

²⁰⁹ Ibid., str. 127, s odvoláním se na E. Herzoga.

²¹⁰ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 89.

kánony 751 a 1364. Tyto dokumenty ovšem nejsou pro starokatolíky závazné. Pro naše potřeby budeme dogma spíše pracovní formou označení určitého článku katolické víry, který je všeobecně přijímán.

Z hlediska římsko-katolického se za dogma považují (a) zjevené pravdy, (b) články vyznání víry, (c) určité kánony některých koncilů, (d) určitá slavnostní prohlášení římského biskupa činěná *ex cathedra*.²¹¹ Po II. vatikánském koncilu přitom přináší další římsko-katolické dokumenty vlastní pohled na hierarchii výroků magisteria.²¹² Problémem tzv. Doktrinálního komentáře je přitom to, že může docházet k „přesouvání toho, co by mělo patřit do disciplinární oblasti, na úroveň doktrinální.“²¹³

I pro starokatolickou teologii (a tím spíše pro ni) platí Pospíšilova teze o symbolicko-ikonické povaze dogmatické definice, kde ji výstižně charakterizuje jakožto „ukazatel na

²¹¹ Ibid., str. 91.

²¹² Jde o dokumenty Kongregace pro nauku víry Vyznání víry a přísaha věrnosti z roku 1989 a zejména o Doktrinální komentář vysvětlující druhou část Vyznání víry z roku 1998 z pera Josepha Ratzingera, prefekta této kongregace. Jde o vyznání, jež po nicejsko-konstantinopolském symbolu je při přebírání jakéhokoli římsko-katolického úřadu povinné. V této souvislosti se mluví o tzv. třech koších magisteria: (a) to, co církev předkládá k věření jako Bohem zjevené, tzv. zjevená pravda; (b) pravdy nauky o víře a mravech, jež církev předkládá jako definitivní, a konečně (c) nauky hlásané římským pontifikem nebo kolegiem biskupů při výkonu autentického magisteria, pokud v nich není stanoveno, že nauka je předkládána jako zjevená a definitivní. V případě ad (a) je přitom závaznost vyjádřena slovy „věřím pevnou vírou“, v případě druhého koše ad (b) je používána formulace „pevně přijímám a uznávám“, v případě třetího koše ad (c) pak formulace „přimykám se nábožnou uctivostí vůle a rozumu“.

Ve věcech tzv. prvního koše ad (a) jde o odsouzení bludů, přičemž tyto nauky jsou předkládány buď (i) slavnostním prohlášením římského biskupa *ex cathedra*, (ii) jako učení koncilu nebo tak, (iii) že danou zjevenou pravdu hlásají jednotně nositelé řádného univerzálního magisteria, tedy všichni biskupové včetně papeže.

Pospíšil s odkazem na Doktrinální komentář konstatuje, že mínění, které je v rozporu s třetím košem magisteria ad (c), lze hodnotit jako „mylné, opovážlivé či nebezpečné“. Formuluje však, že odmítavý či kritický postoj ze strany teologů může být jednak prospěšný a někdy se jedná i o povinnost (zde odkazuje na CIC, kánon 212 § 3).

Pokud jde o tzv. druhý koš ad (b), hovoří Pospíšil o povinnosti věřících „tyto pravdy pevně a neodvolatelně přijmout na základě víry v asistenci Ducha svatého při výkonu řádného a univerzálního magisteria“, přičemž nesouhlas by, opět s odkazem na Doktrinální komentář, vedl „k přerušení plného společenství s katolickou církví. Jednalo by se tedy o schizma.“ V rámci tohoto tzv. druhého koše se dále rozlišuje mezi (i) pravdami, jež mají na zjevení logickou vazbu, a (ii) naukami, jež jsou se zjevením spjaty pouze na základě historické souvislosti.

²¹³ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 105.

cestě spásy“, která „něco svátostně předjímá z *blaženého patření* na Boha tváří v tvář.“²¹⁴ Pokud jde o neměnnost dogmatických definic, poznamenává, že „nereformovatelnost dogmatické definice ... musí být vnímána jako nezrušitelnost a neměnnost udaného směru, zatímco sama zvěstovaná pravda víry může být v budoucnu formulována hlouběji, příhodněji, novým způsobem...“²¹⁵ Významná je i Pospíšilova poznámka o tom, že ne všechna odsouzení mínění ze strany magisteria mají absolutní vypovídací hodnotu a že dochází k reinterpretacím a rehabilitacím.²¹⁶ Nezbývá než doufat, že v tomto smyslu přistoupí římsko-katolická církev i k nové formulaci závěrů I. vatikánského sněmu či k jejich nové interpretaci.

Výkon magisteriální moci je tedy úhelným kamenem přetrvávajících rozdílů mezi starokatolíky a římsko-katolíky. Pokud bude římsko-katolické magisterium postupovat obezřetně a dalších dogmatických vyhlášení se vzhledem ke ekumenickému dopadu takových vyhlášení zdrží, byl by naplněn jeden ze základních předpokladů možného sblížení se s ostatními katolíky. Pospíšil formuluje, že „nositelé magistrální moci... musí mít stále na paměti, že jejich výroky mají onu nevýslovnou autoritu jen natolik, nakolik je jim propůjčována Písmem a oživující apoštolskou tradicí.“²¹⁷

Na straně druhé starokatoličtí biskupové jakožto nositelé magisteria autokefálních církví by z podstaty věci neměli formulovat jakékoli teze, které by nebyly v souladu s učením nerozdělené Církve (a které je tedy nutně podmnožinou dogmatických vyjádření, které za závazné považuje církev římsko-katolická). Každý starokatolický biskup by měl být vázán imperativem katolicity. Tertuliánovými slovy: *Communicamus cum ecclesiis apostolicis quod nulla doctrina diversa: hoc est testimonium veritatis*. „Jsme ve společenství s apoštolskými církvemi, protože v žádném bodě se učení neliší: to je svědectví pravdy.“²¹⁸

²¹⁴ Ibid., str. 94.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid., str. 97.

²¹⁷ Ibid., str. 88.

²¹⁸ De praescriptione haereticorum 21,7 (datováno 203).

Pospíšil formuluje, že apoštolská tradice, Písmo a magisterium jsou ve vzájemném kruhovém a perichoretickém²¹⁹ vztahu. Apoštolská tradice hlásá a aktualizuje obsah Písma a Písmo je přítomné v apoštolské tradici. Výroky magisteria jsou pak často „ustavujícím prvkem naukových eklesiálních tradic“ a tudíž „magisterium je... v určitém slova smyslu v tradici.“ Apoštolská tradice je naopak „inkulturovaně přítomna ve výrociích magisteria.“ Pokud jde o přítomnost Písma v magisteriu, dovozuje Pospíšil, že magisterium „nikdy neformulovalo žádné dogma, aniž by se alespoň nějak neodvolávalo na svědectví Písma“, z čehož dovozuje přítomnost Písma v magisteriu. K tomu je nutno ze starokatolického pohledu dodat, že odvolávání se na svědectví Písma musí být dostatečně zdůvodněné, protože právě chybějící průkaznost této spojitosti vedla k odmítnutí dogmatických vyjádření I. vatikánského koncilu, jakož i závaznosti pozdějších dogmat na jeho základě formulovaných. Ve věci přítomnosti magisteria v Písmu pak odkazuje Pospíšil např. na Mt 7,29 či Mt 23,10. Dále poukazuje na to, že právě rozhodnutím magisteria „se ukončuje dlouhý proces rozpoznání inspirovaných knih, které patří do biblického kánonu.“²²⁰

Tradice, Písmo i církevní magisterium tak musí být ve vzájemně vyrovnaném vztahu a nesmějí být od sebe odtrhávány. Velmi výstižně charakterizuje Pospíšil z toho vyplývající rizika: šlo by o „nekontrolovaný tradicionalismus, otročení liteře, diktát hierarchie.“²²¹

²¹⁹ Současná teologie popisuje vztah vzájemného prostupování výrazem perichoreze. Je používán primárně pro vyjádření toho, že jednotlivé osoby imanentní Trojice přebývají vzájemně jedna v druhých dvou a ostatní dvě zase v každé osobě Trojice. Výraz perichoreze je pak používán i pro vzájemný vztah systematické teologie a exegeze, potažmo biblické teologie, jakož i pro vzájemný vztah Písma a tradice.

²²⁰ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: op.cit., str. 86-87.

²²¹ Ibid., str. 88

9. ZÁVĚR

Starokatolická teologie zachovává v přístupu k Písmu, jeho interpretaci a vztahu v tradici katolický pohled. Základními prameny biblické teologie je přitom samo Písmo, apoštolská tradice zachycená ve spisech církevních otců Církve I. tisíciletí a rozhodnutí ekumenických koncilů nerozdělené Církve.

Vychází z toho, že Písmo svaté je základním pramenem svědectví o Božském zjevení v dějinách člověka. Apoštolská tradice přitom představuje druhý významný pramen svědectví; v nerozdělené Církvi prvního tisíciletí se apoštolská tradice podílela na formulaci věroučných vyjádření, poté je její role primárně interpretační a inkulturační. Je přitom třeba přihlížet zejména k tradici nejstarší (apoštolské praradici), předcházející kanonizaci Nového zákona. Proces formulace všeobecně závazných věroučných dogmat byl rozdělením Církve ukončen, později formulovaná dogmata západní církve mohou být považována za závazná pouze tam, kde nejsou s věroukou nerozdělené Církve v rozporu. Výroky a dokumenty římsko-katolického církevního magisteria nejsou pro starokatolickou teologii formálně závazné, protože jsou vyjádřením magisteria partikulární katolické církve; představují nicméně významný korpus propracovaných a systematických teologických vyjádření největší katolické církve. Významné jsou v tomto rámci i příspěvky římsko-katolické teologie k metodě výkladu Písma. Proto si tyto dokumenty zasluhují pozornosti i hlubšího studia; k jejich obsahu se lze přiklánět všude tam, kde nejsou v rozporu s učením nerozdělené Církve prvního tisíciletí.

Lze konstatovat, že postupem *ex fontes* dospívá starokatolická teologie ve věci významu a interpretace Písma v podstatě ke stejným závěrům, k jakým dochází teologie římsko-katolická. Hlavní rozdíl v pojetí vztahu Písma, tradice a magisteria mezi starokatolickou a římsko-katolickou teologií je nutno nicméně spatřovat v tom, že podle převládajícího římsko-katolického pojetí je římsko-katolické magisterium oprávněno činit i v dnešní době závazné dogmatické výroky, přestože některé proudy současné římsko-katolické teologie i praxe římsko-katolické církve po II. vatikánském koncilu v tomto ohledu vykazují vítanou zdrženlivost.

V centru starokatolické teologie jakožto teologie katolické musí vždy zůstat evangelijní zvěst o Ježíši Kristu. V jeho osobě dochází k naplnění starozákonního zaslíbení a proroků (Mt 5,17). Kristus zůstává se svými učedníky do konce světa (Mt 28,20) a je zvěstován Církví pod vedením Ducha svatého (1K 12,11). Velikonoční událost neotevřela jen srdce učedníků (Lk 24,32.45), ale je i základním klíčem k porozumění svědectví Písma.

Ježíš Kristus, Pán a Spasitel světa, jako inkarnovaný Logos a ztělesnění nejvyšší lásky je Písmy dosvědčován, nemůže však být nikdy beze zbytku uchopen. Jako nejvyšší Pravda a naplnění všeho (Ef 4,9-10) stojí i nad samotným Písmem, navždy pevně přítomný v srdci své Církve (Mt 18,20).

POUŽITÁ LITERATURA

prameny

BETTENSON, Henry, ed. *The Early Christian Fathers: A Selection from the writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius*. London: Oxford University Press, 1958.

BIBLE A CHRISTOLOGIE, Dokument Papežské biblické komise z roku 1984. Praha: Krystal OP, 1999. ISBN 80-85929-31-7.

DENZINGER Heinrich, ed. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Freiburg: Herder, 2009. ISBN 978-3-451-28520-2.

EUSEBIUS. *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία/Ecclesiastical History*. Cambridge/London: Harvard University Press, Loeb Classical Library, Vols. 153 et 256. ISBN 978-0-674-99293-1, 978-0-674-99169-9.

FIEDROWICZ, Michael, ed. *Handbuch der Patristik: Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter*. Freiburg: Herder, 2010. ISBN 978-3-451-31293-9.

KATECHISMUS KATOLICKÉ CÍRKVE. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-473-3.

KIRCHE UND KIRCHENGEMEINSCHAFT: *Bericht der Internationalen Römisch-Katolischen – Altkatholischen Dialogkommission*. Paderborn: Bonifatius, 2009/Frankfurt: Verlag Otto Lembeck, 2009, ISBN 978-3-89710-456-3 (Bonifatius), 978-3-87476-601-2 (Lembeck).

KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Stromata I-VIII*. Praha: OIKOYMENH, 2004-2011. ISBN 80-7298-103-X, 80-7298-149-8, 978-80-7298-309-4, 978-80-7298-318-6, 978-80-7298-447-3.

SCHRIFTEN DES URCHRISTENTUMS, Bände 1-3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011. ISBN 978-3-534-24443-0.

TANNER Norman P. SJ, ed. *Decrees of the Ecumenical Councils/Conciliorum oecumenicorum decreta*, Vols. 1-2. London/Washington: Sheed & Ward/Georgetown University Press. ISBN 0-87840-490-2.

VÝKLAD BIBLE V CÍRKVI, Dokument Papežské biblické komise z 15. dubna 1993. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. ISBN 978-80-7195-133-9.

ÚSTAVA STAROKATOLICKÉ CÍRKVE V ČESKÉ REPUBLICE. Dostupné z: <http://www.starokatolici.cz/o-nas/dokumenty/pravo/synodni-rad-a-rad-cirkevnych-obci-starokatolicke-cirkve-v-cr>

WILES Maurice a SANTER Mark, ed. *Documents in Early Christian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975/2005. ISBN 0-521-09915-3.

sekundární literatura

CUNNINGHAM, Lawrence S. *An Introduction to Catholicism*. Cambridge: Cambridge University Press 2009. ISBN 978-0-521-60855-8.

DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH, 2011. ISBN 9978-80-7298-466-4.

FIEDROWICZ, Michael. *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*. Freiburg: Herder, 2010. ISBN 978-3-451-29293-4.

HARVEY A. E. *A Companion to the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. ISBN 0-521-78297.

KÜRY, Urs. *Die Altkatholische Kirche*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1978. ISBN 3-7715-0190-3.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7195-478-1.

PRATSCHER Wilhelm, ed. *Die Apostolischen Väter: Eine Einleitung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. UTB 3272. ISBN 978-3-8252-3272-6.

TRTÍK, Zdeněk. *Úvod do theologie*. Praha: Nakladatelství Blahoslav, 1952.

slovníky

DOUGLAS, J.D. a kol. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 2009. ISBN 978-80-7255-193-4.

RAHNER, Karl a VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009. ISBN 978-80-7021-934-8.