

Augustinův výklad proklínacích žalmů v *Enarrationes in Psalmos*

David Vopřada

Četnost novozákonních aluzí na žalmy, obrovská popularita christologické interpretace žalmů v prvních třech staletích a množství patristických komentářů žalmů staví žaltář mezi nejoblíbenější biblické texty vůbec. Křesťané žalmy pouze nečtou, ale církev se je i modlí a tuto svou modlitbu chápe jako modlitbu Krista, jíž se sama účastní.¹ Navzdory této „všudypřítomnosti“ žalmů v křesťanské bohoslužbě však některé jejich pasáže kladou otázku, jak lze právě žalmy s množstvím starozákonních výpovědí číst a modlit se *christiane a christianis*?² Co mají Filištínsko a Týr s Etiopii³ společného s křesťanskou církví? A jak chápat taková místa, která svolávají prokletí na hříšníky a nepřátele?⁴ Nejen moderní čtenář často může takové výpovědi shledat v rozporu s Kristovým přikázáním lásky k bližnímu: jak by církev mohla zlořečit nepřítelům a svolávat na ně kletby, když Ježíš po svých učednících žádá pravý opak? Takové rozpaky lze vnímat i v moderní době: zatímco mnozí teologové předpokládají, že si žaltář ve všech dobách uchovává svůj křesťanský význam a smysl,⁵ poslední reforma římského breviáře, jehož jádro tvoří právě modlitba žalmů, proklínací žalmy a jednotlivé verše obsahující zlořečení ze zmiňovaných obav do nového vydání raději nezařadila.⁶

¹ Srov. André ROSE, *Psaumes et prière chrétienne*, Bruges: Biblica, 1965.

² AUGUSTIN, *Sermo* 41,6 (CCL 41, 400).

³ Srov. Žl 86,4. Augustin, podobně jako ostatní církevní Otcové, užívá číslování žalmů podle LXX; tohoto číslování se držíme i v této studii.

⁴ Viz též Josef HŘEBÍK, „Jazyk starozákonních žalmů, zvláště kletby, jako modlitba dnešního křesťana,“ *Informace biblického díla* 3 (1998): 44–55.

⁵ Srov. např. John Henry NEWMAN, „Sermon XVIII. Condition of the Members of the Christian Empire,“ in *Sermons Bearing on Subjects of the Day*, London; New York: Rivingtons; Scribner, Welford & Co., 1869, s. 256–257.

⁶ Jedná se o celé Žl 57; 82 a 108, dále pak o Žl 5; 20,9–13; 27,4–5; 30,18–19; 34,3ab.4–8.20–21.24–26; 39,15–16; 53,7; 54,16; 55,7c–8; 58,6–9.12–16; 62,10–12; 68,23–29; 78,6–7.12; 109,6; 136,7–9; 138,19–22; 139,9c–12; 140,10; 142,12. Srov. *Institutio generalis de Liturgia horarum*, čl. 131; Vincenzo RAFFA, *La liturgia delle ore: Presentazione storica, teologica e pastorale*, 3. vyd., Roma: Centro Liturgico Vincenziano, 1990, s. 150.

Cílem této studie ovšem není vyřešit veškerou problematiku proklínacích žalmů – do stávající diskuse chce jen přispět pohledem na způsob, jímž proklínací žalmy interpretuje Augustin ve svém obsáhlém komentáři *Enarrationes in Psalmos* (=EnPs), zřejmě nejčtenějším křesťanském výkladu žalmů vůbec.⁷ Poté, co představíme způsob výkladu, k němuž africký teolog dospívá nejdříve, totiž k interpretaci kleteb jako proroctví, stručně shrneme hermeneutické zásady donatistického teologa Tyconia, které Augustinovu exegezi výrazně obohatily. Na jejich základě budeme demonstrovat, zda a jak Augustin zmíněných zásad užívá i ve svém výkladu proklínacích žalmových veršů. Budeme tak moci posoudit, zda je jeho interpretace těchto obtížných míst arbitrární, nebo zda odpovídá kritériím, jež užívá i při výkladu ostatních biblických úryvků. Vzhledem k rozsáhlosti materiálu se omezíme pouze na několik příkladů, konkrétně Žl 5,10; 69,2; 78,12 a 136,8–9.

1. PŘEDPOVĚĎ A PROROCTVÍ: ENPS 5,13–15 (v. 10–11)

Augustin žalmovou kletbu velmi často vykládá jako předpověď či proroctví budoucího osudu pachatelů nepravosti. Tento přístup můžeme dokumentovat již v kněžském období Augustinova života, konkrétně mezi roky 392 až 394, kam se prvních 32 *enarrationes* datuje.⁸ Tato interpretace odpovídá prorockému charakteru žaltáře, který *in prophetia* či *per prophetiam* cílí ke Kristu, k církvi a konečně k nebeskému završení, a proto se při výkladu nabízí nejdříve. Jednak hříšníka jeho smýšlení a jednání přivádí ke zmaru, jednak se jedná o požadavek Boží sprave-

⁷ Text EnPs v CCL 38–40 sleduje maurinskou edici obsaženou i v PL 36–37; novou edici připravuje od roku 2001 CSEL (dosud vydány EnPs 1–32; 51–60; 101–109; 119–150, sv. 93/1A a B, 94/1 a 95/1, 3–5). Rozsáhlou bibliografii k EnPs shrnuje Hildegund MÜLLER, „Enarrationes in Psalmos,“ in *Augustinus-Lexicon* 2 (1996–2002), sl. 835–838; 855–858; z novějších prací zmiňme alespoň: Michael FIEDROWICZ, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos“*, Freiburg: Herder, 1997; k Augustinově exegezi žalmů obecně viz Bernard DE MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, Vol. 3: *Sant'Agostino*, Roma: Borla, 1986, s. 116–138; Manlio SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1985, s. 348–351; Isabelle BOCHET, „De l'exégèse à l'herméneutique augustinienne,“ *Revue d'études augustinienes et patristiques* 50 (2004): 349–369.

⁸ Srov. FIEDROWICZ, *Psalmus*, s. 430.

dlnosti, jež se má naplnit, aby spravedlivým vzešla radost.⁹ Takto kněz Augustin kupříkladu vykládá v prorockém smyslu verš žádající odplatu pro ty, jejichž „hrdlo je hrob otevřený, na jazyku samé úlisnosti“: *Iudica illos, Deus: decident a cogitationibus suis* (Žl 5,10–11):

Jde o prorocství, nikoli zlořečení. Nežádá totiž, aby se tak stalo, nýbrž vidí, co se stane. A děje se jim tak nikoli proto, že by to snad žádal, ale protože jsou takoví, že si zaslouží, aby se jim to přihodilo. Stejně tak i slova následujícího verše *Ať se zaradují všichni, kdo v tebe doufají*, praví v prorockém smyslu, neboť vidí, že se budou radovat.¹⁰

Augustin výslovně zmiňuje, že slova žalmu „ať doplatí na své plány, zavrhní je“ lze chápat i jinak než prorocství, totiž jako přání, avšak zároveň takový výklad odmítá, protože by implikoval zavržení takových lidí od Boha. Neomezuje se přitom ovšem na jazykový rozbor, slova žalmu osvětluje teologicky z novozákonní perspektivy. Nejedná se o přání, modlitebník totiž nad hříšníky nevyřkne kletbu, ale o prorocství, které je slovem Krista a církve: tj. hřích nese odsouzení a své důsledky sám v sobě:

*Vždyť roztrpčovali tebe, Pane. Praví: Já jsem ten chléb, který sestoupil z nebe, a Usilujte o pokrm, který se nekazí, a Okuste a vizte, jak dobrý je Pán. Hříšníkům připadá chléb pravdy trpký, a proto nenávidí ústa, která promlouvají pravdu. Boha proto roztrpčovali ti, kteří hřešením natolik zeslábli, že onen pokrm pravdy, z něhož se zdravé duše radují, nemohou snést, jako by se jednalo o žluč.*¹¹

Augustin, přesvědčen o vnitřní jednotě Písma,¹² osvětluje obtížnější místa Písma snadnějšími úryvky (*scripturas per scripturas*), a to v souladu

⁹ Srov. tamtéž, s. 84–85; na s. 124 vypočítává mezi takto vykládanými verši Žl 5,11; 27,4; 34,4–6; 51,7; 68,23–29.

¹⁰ *EnPs* 5,13 (CCL 38, 25): „Prophetia est, non maledictio. Non enim optat ut eueniat, sed cernit quid euenturum sit. Contingit namque illis, non quia uidetur optasse, sed quia tales sunt ut merito contingat. Sic enim et quod postea dicit: *Laetentur omnes qui sperant in te*, per prophetiam dicit, quoniam cernit esse laetatos.”

¹¹ *EnPs* 5,15 (CCL 38, 25–26): „Quoniam inamaricauerunt te, Domine. Ego sum, inquit, panis qui de coelo descendi [Jan 6,51]: et: *Operamini escam quae non corrumpitur* [Jan 6,27]: et: *Gustate, et uidete quoniam suavis est Dominus* [Žl 33,9]. Peccatoribus autem panis ueritatis amarus est; unde os uera dicentis oderunt. Ipsi ergo inamaricauerunt Deum, qui peccando in eam aegritudinem deuenerunt, ut cibum ueritatis, quo sanae animae gaudent, tamquam felleum sustinere non possint.”

¹² Srov. *De doctrina christiana* (= *DChr*) 2,9,14 (CCL 32, 41).

s patristickou exegetickou tradicí přejímající klasické pravidlo vykládat *Homerum ex Homero*.

2. TYCONIOVY ZÁSADY

V pozdějším období Augustin recipuje zásady pro výklad biblického textu stanovené donatistickým teologem Tyconiem,¹³ který chtěl za pomoci svých „mystických pravidel“ provést čtenáře Písma „nesmírnou houštinou proroctví“, za něž nepovažoval pouze starozákonní proročské knihy, nýbrž i hrozby obsažené v Novém zákoně, a „zhotovit tak jakýsi klíč či svítilnu k tajemstvím Zákona“.¹⁴ „Zásady“ představují principiální pravidla pro četbu posvátného textu v eklesiologickém smyslu, která umožňují alegorický výklad obtížných míst. Těchto sedm zásad v krátkosti představíme:¹⁵

Zásada (1) *de Domino et corpore eius* řeší problematiku pasáží, kde Písmo hovoří o Pánu, avšak někdy se může zdát, že hovoří o Kristu, jindy o jeho těle, církvi. Tyconius vysvětluje, že Písmo v takových případech mezi Kristem a církví nerozlišuje a že plynule mezi oběma smysly přechází. V konfrontaci s milenaristickými tendencemi Tyconius zdůrazňuje, že konečné vítězství Krista nad Antikristem v „dobách konce“ není tím tajemstvím, které by měl čtenář Písma v textu hledat: prorocká odhalení, která hovoří o „duchovní“ smrti a zničení, jsou již nyní přítomna v církvi, kterou zasahuje hřích a „tajemství zla“. Tím, že Tyconius příchod Syna člověka neodkládá až na parusii, ale vztahuje jej na církev

¹³ Z Tyconiových šesti děl se zachoval pouze *Liber regularum* (=LR), sepsaný zřejmě kolem roku 382. Text LR přináší F. C. BURKITT, *The Book of Rules of Tyconius*, Cambridge: University Press, 1894, nověji *Le livre des règles*, ed. Jean-Marc VERCRUYSE, SC 488, Paris: Cerf, 1988. K Tyconiovi a LR viz především Giancarlo GAETA, „Studio sul *Liber regularum* di Ticonio“, *Annali di storia dell'esegesi* 5 (1988): 103–124; Pamela BRIGHT, *The Book of Rules of Tyconius: Its Purpose and Inner Logic*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1988; Charles KANNENGISSER, „Tyconius of Carthage, the Earliest Latin Theoretician of Biblical Hermeneutics. The Current Debate“, in *Historiam Perscrutari. Miscellanea di studi offerti ad Prof. Ottorino Pasquato*, ed. M. Maritano, Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2002, s. 297–311. K Tyconiovým pramenům viz Jean-Marc VERCRUYSE, „Tyconius a-t-il lu Origène?“, in *Studia patristica* 46 (2010): 155–160.

¹⁴ LR prol. (BURKITT, *The Book*, s. 1); srov. *DChr* 3,30,43 (CCL 32, 103).

¹⁵ Srov. LR 1–7 (BURKITT, *The Book*, s. 1–85); SIMONETTI, *Lettera*, s. 289–291; Paula FREDRIKSEN, „Tyconius“, in *Augustine through the Ages. An Encyclopaedia*, ed. Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids: Eerdmans, 1999, s. 854.

jako Pánovo tělo, mnoho apokalyptických veršů bude narozdíl od milearistů vykládat s ohledem na současný život církve.

Zásada (2) *de Domini corpore bipertito* vysvětluje, že Písmo hovoří o církvi coby těle Kristově složeném ze dvou částí, tj. z dobrých i zlých, takže církev-snoubenka v Pís 1,4(5) může zároveň říci, že je *fusca et decora*. Tuto zásadu Augustin upraví v tom smyslu, že nehovoří o „podvojném“, nýbrž „smíšeném“ či „pravém a zdánlivém“ těle, neboť to, co s Pánem nebude na věčnosti, nemůže být jeho tělem.¹⁶

Zásada (3) *de promissis et de Lege* řeší, proč Pavel ve svých listech (především Řím a Gal) představuje Zákon jednou pozitivně, jindy negativně. Tento zdánlivý rozpor Tyconius vysvětluje na základě posunu od první ekonomie Zákona k nové ekonomii založené na víře a zvěstované v zaslíbení a poukazem na pedagogickou funkci Zákona, který má přivést ke Kristu.¹⁷

Fakt, že Písmo může vyjadřovat dvojznačně obecné pravdy odkazem na konkrétní osoby či události, řeší zásada (4) *de specie et genere*. Například u prorockých pasáží Písmo přechází od konkrétního k obecnému: historický Jeruzalém tak představuje nebeský Jeruzalém, literární význam hovoří o *species*, duchovní o *genus* – historická města jsou *figurae* církve, celé církve, její části, dobré či špatné apod.

Zásada (5) *de temporibus* řeší za pomoci synekdochy historické rozpory v časových údajích (např. Gn 15,13; Ex 12,40); součástí pravidla je i přesvědčení, že čísla zároveň odkazují k duchovním pravdám.¹⁸

¹⁶ Srov. *DChr* 3,32,45 (CCL 32, 104). K Augustinově „opravě“ tohoto pravidla a *corpus permixtum* viz Emilien LAMIRANDE, „Corpus permixtum,“ *Augustinus-Lexicon* 2 (1996–2002), sl. 21–22. Viz též Joseph G. MUELLER, „Christian and Jewish Tradition Behind Tyconius's Doctrine of the Church as Corpus Bipertitum,“ *Theological Studies* 73 (2012): 286–317. K otázce Tyconiovy nauky o církvi viz James S. ALEXANDER, „Some Observations on Tyconius' Definition of the Church,“ in *Studia Patristica* 18,4 (1990): 115–119.

¹⁷ Téma se nalézá již u předchozích Otců, např. u Ambrože: srov. David VOPŘADA, *Fidus mysteriorum interpret. Il Commento al Salmo 118 di sant'Ambrogio come approfondimento mistagogico dell'iniziazione cristiana della Chiesa di Milano*, Diss., Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2012, s. 163–166.

¹⁸ Howard JACOBSON, „Tyconius' Rules of Chronology: an Innovation,“ *Vigiliae Christianae* 58 (2004): 203–204, poukazuje na příbuznost Tyconiovy zásady (5) s rabínským pravidlem מקצה בכור היום (pars pro toto) a v užším smyslu מקצה בכור היום (část dne se počítá jako celý den), aplikovaném převážně v právních textech opírajících se o biblický text; srov. Adin STEINSALTZ, *The Talmud. The Steinsaltz Edition: A Reference Guide*, 2. angl. vyd., New York-Toronto: Random House, 1989, s. 223. Viz též Petr CHALUPA, „Význam židovských interpretačních tradic pro současnou exegezi,“ *Studia theologica* 4, č. 1 [7] (2002): 1–12.

Zásada (6) *de recapitulatione* vysvětluje, že Písmo někdy symbolicky krátkým obdobím označuje mnohem delší a neurčitější období. Analogicky biblická pasáž někdy do význačného momentu kondenzuje chronologicky mnohem delší úsek, který je takto rekapitulován. Zvláště eschatologické události se týkají celých dějin, a nejen okamžiku Pánova příchodu a soudu.

A konečně zásada (7) *de diabolo et corpore eius* odpovídá v negativním smyslu zásadě (1): když Písmo hovoří o ďáblu, zahrnuje také jeho tělo, totiž ty, kdo mu náležejí. Text tedy může být dvojznačný – někdy hovoří o Satanovi, jindy o jeho následovnicích.¹⁹

Na třech příkladech se pokusíme ukázat, jak tyto Tyconiovy zásady Augustin aplikuje při svém výkladu žalmových kleteb.²⁰

3. *EnPs 69,3 (v. 3)*

Žádný bližší údaj nedovoluje datovat *EnPs 69* přesněji než mezi roky 394 a 416, je však zřejmé, že bylo proneseno v rámci liturgické oslavy mučedníků, kteří napodobili Krista tím, že byli rozdrceni jako pšeničné zrno a stali se tak hlasem pronásledjícím Žl 69.²¹ Ačkoli Kristus již vystoupil na nebe a panovníci se sklánějí před znamením kříže, církve dosud trpí, nepřátelé mučedníků dosud žijí:

Tato slova říká Kristus, ať je řekne jako hlava, ať je řekne jako tělo. To praví ten, jenž řekl: *Co mě pronásleduješ?* Říká to ten, jenž pronesl: *Co jste udělali jednomu z mých nejmenších, mně jste učinili.* Hlas toho člověka je tedy znám, je to hlas celého člověka, hlavy a těla. Netřeba to pokaždé opakovat, neboť to je známo.²²

¹⁹ Srov. Jean-Marc VERCROYSE, „L'illustration scripturaire dans la Règle VII du *Liber regularum* de Tyconius,” in *Studia Patristica* 24 (2001): 511–517.

²⁰ Augustin Tyconiovy zásady vykládá v *DChr* 3,30,42–37,55 (CCL 32, 102–115); k recepci Tyconia viz Giancarlo GAETA, „Le regole per l'interpretazione della Scrittura da Ticonio ad Agostino,” *Annali di storia dell'esegesi* 4 (1987): 107–116; Pier Cesare BORI, „La ricezione delle Regole di Ticonio, da Agostino a Erasmo,” *Annali di storia dell'esegesi* 5 (1988): 125–142; Isabelle BOCHET, „Le *Liber regularum* de Tyconius et sa présentation par Augustin,” in *Bibliothèque Augustinienne* 11,2 (1997), s. 562–581; Basil STUDER, „Augustinus und Tyconius im Licht der patristischen Exegese,” *Augustinian Studies* 29,2 (1998): 109–117.

²¹ Srov. *EnPs* 69,1–2 (CCL 39, 930–931). K dataci viz MÜLLER, „Enarrationes,” sl. 817.

²² *EnPs* 69,3 (CCL 39, 932): „*Confundantur et reuerantur qui quaerunt animam meam* [v. 3]. Christus dicit: siue caput dicat, siue corpus dicat; ille dicit, qui dixit: *Quid me persequeris*

Augustin zde aplikuje zásadu (1) *de Domino et corpore eius*, ovšem posunutou do teologické roviny. Žalm je *vox totius Christi*, hlas Hlavy i těla. Augustin se táže, kde je Kristus dnes přítomný a odpovídá: v církvi – on je církev.²³ Hovoříme-li proto o Kristu a o církvi, nejedná se o dvě rozdílné skutečnosti, ale o skutečnost jedinou: „celý Kristus je v jistém smyslu přítomen v plnosti církve, tj. Hlava a tělo podle dokonalého člověka“ (srov. Ef 4,13), jehož je každý křesťan součástí. To neznamena, že by Kristus nebyl bez těla církve úplný, ale Kristus sám chtěl, aby nebyl bez církve celý. Kristus a církev jsou tedy jistým způsobem jediná osoba, Kristus svým vtělením „přijímá“ církev: *assumpta est Ecclesia ex genere humano*.²⁴ Tak jako Slovo přijalo lidskou přirozenost, přijalo také církev, a stalo se s ní jedno. Toto je Kristus, Hlava a Tělo, které hovoří v žalmech, takto zároveň Augustin dociluje toho, aby si žalmy podržely svůj význam i pro posluchače v čase církve.²⁵ Žalm tedy pronáší celý Kristus, který verš obsahující kletbu vyslovuje nad těmi, kdo hledají duši spravedlivého, kterého nechtějí následovat, nýbrž zabít. Aplikuje se zde proto také zásada (7) *de diabolo et corpore eius*: verš cílí na protivníky Krista, tj. celého Krista, Hlavy a Těla.²⁶

Augustin si tváří v tvář Žl 69,3 (*confundantur et reuereantur qui quaerunt animam meam*), svolávajícímu zmatení a zděšení na pronásledovatele, všímá námítky v podobě Ježíšova příkazu lásky k nepřátelům a takovým požadavkům jako „modlete se za své nepřátele“, „žehnejte a neproklínejte“.²⁷ Copak křesťan toužící napodobovat Krista, který odpustil svým mučitelům na kříži, může svým pronásledovatelům zlořečit?²⁸ Augustin řeší problém poněkud lstivě a originálně, protože nepodává svou odpověď sám, ale v liturgickém kontextu slavnosti – lze tušit, že se mohlo

[Sk 9,4]? ille dicit, qui dixit: *Cum uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis* [Mt 25,40]. Nota est ergo uox huius hominis, totius hominis, capitis et corporis: non saepe commendanda, quia nota.“

²³ Srov. *EnPs* 30,2,1,4 (CCL 38, 193–194).

²⁴ *EnPs* 44,3 (CCL 38, 495).

²⁵ K Augustinově nauce o *totus Christus* viz M. RÉVEILLARD, „Le Christ-Homme, tête de l'Église. Étude d'ecclésiologie selon les Enarrationes in Psalmos d'Augustin,“ *Recherches augustiniennes* 5 (1968): 67–69; Michael C. MCCARTHY, „An Ecclesiology of Groaning: Augustine, the Psalms, and the Making of Church,“ *Theological Studies* 66 (2005): 23–48; David VOPŘADA, „Augustinova cesta k Boží Moudrosti – Kristus a církev,“ *MKR Communio* 17, 3 (2013): 25–28.

²⁶ Srov. *EnPs* 69,3 (CCL 39, 932).

²⁷ Srov. Mt 5,44; Lk 6,27.35.

²⁸ Srov. *EnPs* 69,3 (CCL 39, 932).

jednat o sv. Štěpána. Verš aplikuje na Štěpánovo ukamenování, klade jej do úst mučedníkovi, tj. „celému Kristu“, a adresuje Šavlovi:

Těm, co takto hovoří, odpovídá mučedník slovy: Nabízíš mi jako příklad Pána, který řekl: *Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí*. V těch slovech poznej i můj hlas, aby se stal i tvým hlasem. Co jsem totiž řekl o svých nepřítelích: *Ať jsou zmateni a zděsí se!* Taková pomsta se již naplnila na nepřítelích mučedníků. Šavel, který pronásledoval Štěpána, byl zmaten a zděsil se. Toužil po krveprolití, hledal, koho by zabil a zabil. Když uslyšel hlas shůry: *Šavle, Šavle, proč mě pronásleduješ?*, byl zmaten a padl k zemi. Ten, který hořel pro pronásledování, povstal k poslušnosti.²⁹

„Zmatení“ (*confusio*) svolávané na pronásledovatele tedy není v této interpretaci přáním zlého, ale naopak návratu k Bohu. Na Pavlově příběhu lze vytušit, co Augustin míní svým pojmem *retributio*, o němž ještě bude řeč a jež se netýká věčného zavržení hříšníka, ale „zatřesením“ s člověkem, aby mohl nalézt cestu k Bohu. Následně je celý princip aplikován na obecné rovině na nepřátele církve:

To totiž přejí mučedníci svým nepřítelům: *Ať jsou zmateni a zděsí se*. Dokud se totiž nezmatou a nezděsí se, nutně brání své činy. Věří, že jsou slavní, neboť zadržují, spoutávají, mlátí, zabíjejí, jásají, urážejí. Ať nakonec jsou ze všeho toho svého počínání zmateni a zděsí se. Jsou-li zmateni, ať se také obrátí, neboť se nemohou obrátit, pokud nebudou zmateni a nezděsí se. To vše tedy přejme svým nepřítelům, a klidně jim to přejme. Hle, už jsem to řekl, a řeknu to i společně s vámi: všichni, kdo dosud jásají a zpívají a urážejí mučedníky, ať jsou zmateni a zděsí se, aby se nakonec mezi těmito zdmi ve zmatení bili v prsa.³⁰

²⁹ *EnPs* 69,3 (CCL 39, 932–933): „Respondet talia dicentibus martyr, et dicit: Dominum mihi proposuisti dicentem: *Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt* [Lk 23,34]; agnosce et uocem meam, ut sit et tua. Quid enim dixi de inimicis meis? *Confundantur, et reuerentur*. Iam facta est talis iudicta de inimicis martyrum. Saulus ille qui Stephanum persecutus est, confusus est et reueritus. Anhelabat caedes, quaerebat quos attraheret et necaret: audita desuper uoce: *Saule, Saule, quid me persequeris?* [Sk 9,4] confusus et prostratus est, et erectus ad oboediendum qui inflammatus erat ad persequendum.“ Viz též Guy LEROY, „Saul, saul, pourquoi me persécutes-tu?“, *Ac 9,4b dans la prédication de saint Augustine*, Bruxelles, 1986, zvl. s. 76–91.

³⁰ *EnPs* 69,3 (CCL 39, 933): „Hoc ergo optant martyres inimicis suis: *Confundantur, et reuerentur*. Quamdiu enim non confunduntur et reuerentur, necesse est facta sua defendant; gloriosi sibi uidentur, quia tenent, quia ligant, quia uerberant, quia occidunt, quia saltant, quia insultant: de his omnibus factis aliquando confundantur, et reuerentur. Si enim confunduntur, et conuertentur; quia conuerti non possunt, nisi confusi fuerint, et reueriti. Optemus ergo haec inimicis nostris; securi optemus. Ecce ego dixi, et uobiscum dixerim: omnes qui adhuc saltant et cantant et insultant martyribus, *confundantur, et reuerentur*; aliquando in his parietibus tundant confusi pectora sua.“

Tak se tato žalmová kletba stává modlitbou liturgického shromáždění, toužícího přivést ty, kteří pronásledují Krista, k obrácení a do církve, jak se již stalo Šavlovi-Pavlovi.

4. *EnPs* 78,16 (v. 12)

Také zvolání Žl 78,12 (*redde uicinis nostris septies tantum in sinus eorum*) Augustin vykládá jako proroctví: „Nepřeje nic zlého, ale zvěstuje to, co je spravedlivé, a prorokuje, co má přijít.“³¹ Při výkladu sedminásobné odplaty sousedům užívá Tyconiovy zásady (5), kdy vykládá číslo v symbolickém smyslu jako dokonalost či plnost, když „chce dát pochopit závažnost viny, neboť toto číslo obvykle znamená „plnost““. ³² Sousedy nemyslí národy sousedící s „Izraelem podle těla“, nýbrž obecně všechny, s nimiž církev až do skonání věků sdílí místo k životu, neboť mezi nimi žije až do dne oddělení. K tomu dosud nedošlo, v církvi přebývají pospolu dobří i zlí, na něž svítí jedno slunce: zde nacházíme zásadu (2) *de corpore permixto*. Okamžik, kdy k oddělení dojde, zůstává skryt a dochází k němu v nitru. Teprve později se stane zjevným všem, a k naplnění proroctví tak nedochází až v eschatologickém okamžiku, ale již nyní.³³ Odplata tedy nastává již dnes, ale vyjde najevo teprve na konci věků. Augustin zde v souladu s Tyconiem přesouvá naplnění proroctví z eschatologické roviny do současnosti a nechává text žalmu promlouvat do dnešní situace církve:

Říká: *Do jejich klína*, neboť ta chvíle nastává ve skrytosti, takže odplata, která nastává v tomto životě ve skrytosti, poté je učiněna známou mezi národy před našima očima.

³¹ *EnPs* 78,16 (CCL 39, 1109–1110): „Non mala optat; sed iusta praenuntiat, et ventura prophetat.“ Žádné bližší údaje k dataci *EnPs* 78 neexistují, víme však, že je Augustin nadiktoval: srov. MÜLLER, „Enarrationes“, sl. 817; 830–831.

³² *EnPs* 78,16 (CCL 39, 1110): „perfectionem poenae ult intellegi, quia isto numero plenitudo significari solet.“

³³ Viz též slavný přírůbek o církvi coby lisu v *EnPs* 80,1 (CCL 39, 1120–1121), z něhož vytéká čirý olej (dobří křesťané) a odpad (křesťané zlí). Srov. *Sermo* 15/A,4–7 (CCL 41, 205–209); David VOPŘADA, „*Senectus mundi*. Křesťané tváří v tvář krizi. Cypriánův spis *Demetrianovi* a Augustinovy promluvy po Alarichově dobytí Říma,“ in *Krise a kairos*, sv. 1: *Teologická perspektiva*, ed. J. Bednaříková – D. Bouma – J. Hojda, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 44.

Neboť člověk, když se odevzdá zavrženíhodným pocitům, v nitru přijímá odměnu budoucích trestů.³⁴

Nepřátelům Krista náleží definitivní odplata za to, že hanobili Boží jméno, když chtěli vyhladit ze země Pána, přítomného v hlavě i v částech těla, tj. v církvi (zásada 1), když věřili, že v osobách Kristových služebníků vyhladí ze země Krista.³⁵ Zároveň se naplnění této odplaty přesouvá již do současnosti, ačkoli text hovoří o tom, jako by měla dosud přijít: Augustin zde aplikuje zásadu (6) *de recapitulatione*, neboť teprve v den soudu bude „i samo zjevení Páně“, kdy se dostane odplaty, „součástí této hodiny“, která „bude ukončena dnem soudu“, kdy bude „zrekapitulováno“ veškeré předchozí dění.³⁶

5. *EnPs* 136

V *EnPs* 136, proneseném v Utice někdy po roce 410 snad před koncem kalendářního roku,³⁷ Augustin reaguje na reálné potřeby a hrozby týkající se africké, či obecně katolické církve, s ohledem na něž vykládá i Žl 136. Svůj výklad otevírá stručnou prezentací nauky o dvou obcích:

Nevěřím, že byste zapomněli na to, co jsme vám vštěpovali [...]: jaké obce jsme občané, kam putujeme, že důvodem našeho putování je hřích, a že cesta k návratu spočívá v odpuštění hříchů a ospravedlnění Boží milostí.³⁸

Augustinova eklesiologie, vystavěná na Tyconiových zásadách (1) a (7) a promítající se do *EnPs* 136, hovoří o Jeruzalému a Babylónu, Boží a ďáblově obci, a to podle zásady (4) *de specie et genere*, která na konkrétně

³⁴ *EnPs* 78,16 (CCL 39, 1110): „*In sinus eorum dicit, utique nunc in occultis; ut uindicta quae in hac uita agitur in occulto, post innotescat in nationibus ante oculos nostros. Homo namque cum datur in reprobum sensum, in interiore sinu accipit suppliciorum meritum futurorum.*“

³⁵ Srov. *EnPs* 78,16 (CCL 39, 1110).

³⁶ *DChr* 3,36,54 (CCL 32, 114): „*ipsa reuelatio domini ad eandem horam pertinet, quae die iudicii terminabitur.*“

³⁷ Srov. MÜLLER, „*Enarrationes*,“ sl. 829.

³⁸ *EnPs* 136,1 (CCL 40, 1964): „*Oblitos uos esse non arbitror, commendasse nos uobis, [...] unde ciues simus, et ubi peregrinemur, et peregrinationis nostrae causam esse peccatum, reuersionis autem munus remissionem peccatorum et iustificationem gratiae Dei.*“

ních názvech měst nachází vyjádření nebeského Jeruzaléma, případně duchovního Babylóna. Výklad v. 7 (*memento, Domine, filiorum Edom*), předcházející kletbám uzavírajícím Žl 136, poskytuje klasický příklad zásady (3) *de promissis et de Lege*, týkající se vztahu židovského a křesťanského národa, resp. starozákonní a novozákonní ekonomie:

*Jákoba jsem si zamiloval, ale Ezaua jsem měl v nenávisti. [...] Oba se narodili, jeden získal dědictví, druhý byl vyděděn. [...] Takto se naplnila předpověď, že starší bude sloužit mladšímu. Kdo byl ve skutečnosti starší syn a kdo mladší a který starší syn bude sloužit mladšímu, to chápeme až dnes. Zdá se, že starší syn je židovský národ, časově mladší křesťanský lid.*³⁹

Tím se již začíná samotný výklad kleteb vv. 8–9, obracejících se k „babilónské dceři“, nepřítelkyni nebeského Jeruzaléma:

Babilónská dcero, nešťastnice: Samotná obec se nazývá Babilón a dcera babilónská, tak jako Jeruzalém a dcera jeruzalémská, Sión a dcera siónská, takto se nazývá církev a dcera církve. Dcera se nazývá kvůli následnictví, matka na znamení úcty. Nejprve byl jakýsi Babilón, ale copak ten lid v něm zůstal? Následnictvím Babilóna se stala dcera babilónská. *Babilónská dcero, ty nešťastnice! Blaze tomu, kdo ti odplatí odpłatou za to, cos na nás páchala.* Ty jsi nešťastnice, tomu, kdo ti odplatí, je blaze.⁴⁰

Znovu se tu objevují zásady (1) a (7) a tematika odplaty. Neznamená však Augustinovo *retributio* ve skutečnosti „přivedení ke Kristu“, totiž *recapitulatio*? Zatímco Tyconius chápal zásadu (6) v gramatickém smyslu a aplikoval ji pouze na výklad Písma, teolog Augustin hranice exegeze překračuje⁴¹ a situuje *retributio* do posledního dne, kdy budou rekapitulovány (*recapitulatio*) veškeré dějiny spásy, tj. nazpátek sumarizovány

³⁹ *EnPs* 136,18 (CCL 40, 1975): „*Iacob dilexi, Esau autem odio habui* [Řím 9,13] [...]: nati sunt ambo; unus ad haereditatem, alter ad exhaeredationem. Fuit autem hostis fratris sui iste Esau, quia praeuenit benedictionem eius filius minor; et impletum est: *Maioreseruiet minori* [Řím 9,12]. Maior ergo quis est, et minor quis est, et quis est maior qui seruiet minori, modo intellegimus. Maior uidebatur populus Iudaeorum, minor ex tempore populus Christianorum.“

⁴⁰ *EnPs* 136,20 (CCL 40, 1977): „*Filia Babylonis infelix*. Ciuitas ipsa dicitur Babylon et filia Babylonis: quomodo Ierusalem et filia Ierusalem, et quomodo Sion et filia Sion, hoc more appellatur Ecclesia et filia Ecclesiae. Propter successionem dicitur filia, propter praelationem dicitur mater. Fuit prima quaedam Babylonia; numquid ipse populus in ea permansit? Per successionem Babyloniae facta est filia Babylonis. *O filia Babylonis infelix tu! Beatus qui retribuet tibi retributionem tuam.* Infelix tu, beatus ille.“

⁴¹ Srov. Kenneth B. STEINHAUSER, „*Recapitulatio* in Tyconius and Augustine,“ *Augustinian Studies* 15 (1984): 1–5.

a sebrány, přivedeny k jediné hlavě (*caput*) těla církve, jíž je Kristus. Této odplaty se pak týká žalmový verš adresovaný „babylónské dceři“:

Co jsi učinila a čím se ti odplatí? [...] [Žalm] prohlašuje za nešťastnici nepřátelské město a za blaženého toho, kdo mu odplatí stejnou mincí, kterou dostal zapláceno od něho. Zeptejme se jej, jakou odplatu nešťastníci chystá: *Blaze tomu, kdo tvá nemluvířata uchopí a roztříští o skálu*. To je ta odplata.⁴²

Budoucí občan Jeruzaléma je od dětství Babylónem držen v zajetí a učí se milovat to, co mu kladou před oči a čemu jej učí rodiče – totiž lakomství, všedním lžím, modloslužbě, nedovoleným svazkům, čarodějnictví, věšectví apod. Babylón se provinil proti svým dětem tím, že nemohly než napodobovat jeho vlastní způsob jednání, a to až do chvíle, kdy dítě vyrostlo a Bůh se mu dal poznat a nedopustil, aby opakovalo chyby svých předků.⁴³ Poté, co kazatel alegoricky vykreslil kulisy celých dějin spásy a slova žalmu aplikoval na vysvobození člověka z poroby hříchu, poměrně stručně vyloží celý verš:

To již říkají mladíci, kteří jako děti byli zabiti, když sledovali takové marnosti. Ať odhodí pryč marnosti a znovuzrození spějí k Bohu a odplatí Babylonii. Jakou odplatu jí mají odplatit? Tou, jíž odplatila nám. Ať jsou jejich děti na oplátku zadušeny. Ano, ať jsou jeho děti na oplátku zničeny a ať zemřou. Kdo jsou babylónská nemluvířata? Rodiči se špatné žádosti. Existují lidé, kteří se rvou se žádostmi, když zestárnou. Když se narodí žádostivost, dříve, než proti tobě zesílí a přeroste ve špatný zvyk, dokud je malá, nedovol jí nabrat sílu zvráceného návyku. Dokud je malá, rozdrť ji. Ale možná se bojíš, aby rozdrčena nezahynula. Roztříšti ji o skálu, a tou skálou byl Kristus.⁴⁴

⁴² *EnPs* 136,21 (CCL 40, 1977): „Quid enim tu fecisti, et quid retribuetur tibi? [...] Illam dicit infelicem, beatum autem qui retribuet ei retributionem quam retribuit nobis. Quae-
rimus, quam retributionem: *Beatus, inquit, qui tenebit et elidet infantes tuos ad petram. Ipsa est retributio.*“

⁴³ Srov. *EnPs* 136,21 (CCL 40, 1977–1978).

⁴⁴ *EnPs* 136,21 (CCL 40, 1978): „Iam iuvenes dicunt, qui occisi erant paruuli sequendo ipsas uanitates: prociendo autem uanitates, et reuiuiscendo in Deum proficiant, et retribuunt Babyloniae. Qualem retributionem ei retribuunt? Quam retribuit nobis. Paruuli eius uicissim offocentur; imo paruuli eius uicissim elidantur, et moriantur. Qui sunt paruuli Babyloniae? Nascentes malae cupiditates. Sunt enim qui cum uetere cupiditate rixantur. Quando nascitur cupiditas, antequam robur faciat aduersum te mala consuetudo, cum paruula est cupiditas, nequaquam prauae consuetudinis robur accipiat; cum paruula est, elide illam. Sed times ne elisa non moriatur; ad petram elide: *Petra autem erat Christus* [1 Kor 10,4].“

Augustinův alegorický výklad strašlivých veršů Žl 136,8–9, ztotožňující babylónská nemluvnata se špatnými žádostmi, se stane zcela klasickým zvláště v mnišském prostředí, nalezneme jej např. hned na dvou místech *Řehole Benediktovy*.⁴⁵ Augustinův výklad žalmů není striktně technický ani odtržený od života církve, jak je patrné již ze skutečnosti, že probíhal v rámci liturgie běžné křesťanské obce. Augustin prohlašuje za normativní kritérium každého biblického výkladu *dilectio*: Písmo napomáhá k dobrému těm, kdo milují Boha, a jakýkoli výklad pasáže, který podnítl lásku k Bohu a k bližnímu, je přípustný, byť se nemusí nutně shodovat s intencí svatopisce.⁴⁶ To svrchovaným způsobem platí i o žalmových kletbách a zlořečeních, které nemají živit zlost a nenávisť, nýbrž aktivně posilovat lásku a „touhu po nebeském Jeruzalémě“. A v tomto smyslu biskup uzavírá svou interpretaci povzbuzením liturgického shromáždění:

Nezaprádejte přátelský rozhovor se svými žádostmi. Jedná se o starého nepřítele? Zabijte jej o skálu. Jedná se o nepřítele nového? Rozdrťte jej o skálu. O skálu zabijte jak staré nepřátele, tak o ni rozdrťte nepřátele nové. Ať zvítězí skála. Vybudujte svůj dům na skále, nechcete-li, aby vás vzala řeka nebo vítr nebo dešť. Chcete-li se vyzbrojit proti pokušením tohoto věku, ať ve vašich srdcích roste a zesílí touha po věčném Jeruzalémě. Zajetí pomine, přijde štěstí, poslední nepřítel bude zničen a my, osvobození od smrti, s naším králem dosáhneme triumfu.⁴⁷

Augustinův duchovní výklad není svévolný, avšak odpovídá hermeneutickým principům, které si biskup stanovil a aplikoval na žaltář a na celé Písmo. Stejně tak je přesvědčen, že biblický text často obsahuje vícero duchovních smyslů, které odrážejí božský charakter Písma a mají čtenáře a posluchače, o jejichž kulturní úrovni si biskup nikdy nedělal

⁴⁵ *Regula Benedicti* prol. 28; 4,50 (Praha: Benediktinské opatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1998, s. 6, 30).

⁴⁶ Srov. *DChr* 1,35,39–37,41 (CCL 32, 26–30); DE MARGERIE, *Introduzione*, s. 118; SIMONETTI, *Lettera*, s. 341.

⁴⁷ *EnPs* 136,22 (CCL 40, 1178): „[N]olite libenter colloqui cum cupiditatibus uestris. Hostis maior est, occidatur ad petram: brevis hostis est, elidatur ad petram. Et maiores ad petram occidite, et minores ad petram elidite. Petra uincat. In petra aedificamini, si non uultis tolli aut a fluuio, aut a uentis, aut a pluuiis. Si uultis armati esse contra tentationes in saeculo, crescat et roboretur desiderium Ierusalem aeternae in cordibus uestris. Transiet captiuitas, ueniet felicitas, damnabitur hostis extremus, et cum rege sine morte triumphabimus.“

iluze, duchovně obohatit.⁴⁸ Z této kritériologie nevybočuje ani výklad tak obtížného místa, jaké představuje žalmová kletba.

6. ZÁVĚREM

V Augustinově výkladu žalmových kleteb lze pozorovat určitý posun mezi jeho ranými léty, pro něž je charakteristický výklad proklínání v žalmech jako prorocství, a 10. léty 5. století, kdy se Augustinova hermeneutika obohacuje pod vlivem Tyconiových zásad, aplikovaných biskupem nejen v rámci exegeze, nýbrž i v eklesiologii, christologii a antropologii. Zároveň jsme na příkladu vybraných *EnPs* prokázali, že všech sedm Tyconiových zásad lze v *EnPs* nalézt, a to přímo v kontextu proklínacích žalmů. Nejedná se přitom o arbitrární výklad a násilnou spiritualizaci, ale o reinterpretaci starozákonního textu, která si bere příklad z podobné reлектury Starého zákona přítomné již v novozákonních spisech. Lze se také domnívat, že Augustinův přístup k žalmům představuje jednu z mála cest, která křesťanům i dnes umožňuje kletby a zlořečení přítomné v žalmech pochopit, připojit se k nim v modlitbě a nalézt i v těchto pasážích Písma prospěch pro vlastní život.

Augustine's Interpretation of the Imprecatory Psalms in his *Enarrationes in Psalmos*

Key words: Augustine; Tyconius; Patristic Exegesis; Psalms; Curses; Imprecatory Psalms; Prayer; *Enarrationes in Psalmos*

Abstract: The paper presents Augustine's exegesis of curses and imprecations in the Psalms, as present in his *Enarrationes in Psalmos*. Firstly, the early stage of his interpretation of curses as prophecy is exhibited. Secondly, a major broadening of Augustine's hermeneutics is shown, due to his acquaintance with Tyconius's exegetical rules. Thirdly, a study of exemplary verses demonstrates that all seven of Tyconius's rules are present in Augustine's interpretation of the Psalms. This attests that Augustine's allegorical exegesis of the cursing

⁴⁸ Srov. *EnPs* 126,13 (CCL 40, 1867); *DChr* 3,27,38 (CCL 32, 99–100); SIMONETTI, *Lettera*, s. 345.

psalms is not arbitrary, but remains faithful to the Bishop's approach to the interpretation of other difficult biblical texts.

David Vopřada, Dr.
Katedra fundamentální
a dogmatické teologie
Katolická teologická fakulta UK
Thákurova 3
160 00 Praha 6