

Lutherova četba Písma – Ebeling revisited

Jaroslav Vokoun

Tato práce vznikla jako součást širšího tázání po specifice Lutherovy četby Písma. Rešerše ukázaly, že jen několik málo autorů si tuto otázku položilo, aniž by se tito badatelé při hledání odpovědi spíše než specifickou četby fakticky zabývali hermeneutickými nebo fundamentálně teologickými otázkami (princip Písma, inérance, *claritas Scripturae* aj.). Jedním z autorů, striktně se věnujících naší otázce, byl Gerhard Ebeling. Vzdor době, která nás dělí od vzniku díla, působí Ebelingova práce dodnes monumentálním dojmem a přináší materiál jinde nezpracovaný. Nicméně se čtenář při četbě neubrání dojmu, že řadu Ebelingových tvrzení nediktuje ani tak shromážděný materiál, jako dobový společenský a teologický kontext. Cílem této práce bylo tedy vyhodnotit Ebelingův materiál v nových kontextech. Metodou byla reлектura a reinterpretace Ebelingova spisu.

Tezí této práce je, že klíčem k pochopení Lutherovy četby Písma je mystická tradice, ve které Luther stál. Vedlejší tezí je, že Gerhard Ebeling, když se ve své disertaci¹ pokusil o analýzu Lutherova výkladu evangelii, tohle musel vědět, ale jeho dogmatické předpoklady² mu zabránily to v dostatečné míře uznat.³ Většinu materiálu, o němž se ve svém výkladu

¹ Gerhard EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.

² V doslovu z r. 1990 Ebeling uznává nedostatečné zasazení své práce do problematiky duchovních dějin „in der so stark von der dialektischen Theologie und der Situation der Bekenntenden Kirche geprägten Dissertation“ a vyjadřuje přání, aby ten, kdo jako on bude hledat u Luthera pomoc pro současnou teologii, „zugleich mit dem Gegenwartsbezug den Traditionszusammenhang vor Augen hätte“. Tamtéž, s. 557.

³ Ebeling se snažil odinterpretovat mystiku z Luthera, nebo vliv mystiky omezit na určitou dobu Lutherova vývoje (do r. 1515? či 1520?). To lze za cenu, že všechen další materiál, který je s tímto omezením v rozporu, interpretuje jako analogické vyjadřování atp., a také, že Lutherovy výroky vztahující se ke zkušenosti vykládá v intelektualistickém smyslu. Mystika je scholastika a Luther odmítl scholastiku, tedy i mystiku, to je východisko Ebelingových interpretací Lutherovy „zdánlivé“ mystické teologie, včetně teologie kříže. Tuto problematiku důkladně osvětluje Bengt Runo HOFFMAN, *Theology of the Heart: The role of Mysticism in the Theology of Martin Luther*, Minneapolis: Kirk House Publishers, 1998, s. 155–158 a 173–181. Hoffman zasazuje Ebelingovo odmítání mystiky u Luthera do kontextu jejího odmítání od dob lutherské ortodoxie přes

opírám, čerpám z Ebelingovy disertace *Evangelische Evangelienauslegung* (obhájena 1938). Nová je ovšem situace, ve které Ebelingův starý a již klasický (tedy opětovně vydávaný, opírám se o 3. vydání z r. 1991) spis čteme. Evangelické rozpaky nad mystikou se proměnily, v jistém smyslu i zvrhly v jakousi teologickou zálibu v objevování mystických kořenů⁴ a souvislostí u Luthera.⁵ Tuto módnost je třeba mít na paměti a nenechat se jí svést k vidění souvislostí tam, kde nejsou.

Třetí teze této práce by tedy zněla: Nová situace historického a teologického zkoumání Luthera,⁶ a také nová ekumenická situace, dovolující nám u Luthera vidět to, co se předtím dialektickým a jiným teologům jevilo jako nepřipustně „katolické“, nám umožňuje nově interpretovat Ebelingovy závěry.⁷ To je cílem tohoto výkladu.

liberalismus po neo-ortodoxii. Základní strategií je podle Hoffmana intelektualistická interpretace Lutherových výroků a paušální pohled na fenomén mystiky, umožňující z Lutherovy kritiky toho či onoho mystikova výroku vyvodit paušální odsouzení dotyčného autora i mystiky jako celku. Předpokladem smysluplné debaty o Lutherově vztahu k mystice by dnes, vyvozujeme z Hoffmanovy argumentace, musel být diferencovaný pojem mystiky.

- ⁴ Vedle mystických kořenů se ovšem Luther vyrovnává s mystikou i v podobě soudobých náboženských blouznivců. Zápas s mystickými blouznivci má pro vývoj Lutherovy exegeze zásadní význam, srov. EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, s. 311–324.
- ⁵ Jako nejzajímavější se mi jeví tzv. nové finské bádání o Lutherovi, srov. např. Risto SARINEN, „Das glaubende Subjekt und die Ökumene: Wege der finnischen Forschung,“ in *Luther: Katholizität und Reform*, ed. Wolfgang Thönissen – Josef Freitag – Augustinus Sander, Paderborn: Bonifatius, 2016, s. 261–278; reprezentativní přehled pozic a americkou diskusi s nimi podává Carl E. BRAATEN – Robert W. JENSON, *Union with Christ: New Finnish Interpretation of Luther*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1988; monografické zpracování problematiky nabízí Veli-Matti KÄRKKÄINEN, *One with God: Salvation as Deification and Justification*, Collegeville: Liturgical Press, 2004. Posledně uvedená kniha vyšla v benediktinském nakladatelství a stejně jako ostatní uvedené tituly tematizuje spiritualitu *theosis*, spojenou obvykle spíše s pravoslavným prostředím; první uvedená kniha vyšla společně v katolickém a evangelickém nakladatelství – to vše ukazuje na ekumenický význam sledované tematiky. Také autorovy přednášky, které se staly základem tohoto článku, ukázaly zájem o zde probíranou tematiku v širokém spektru křesťanstva od katolíků po adventisty.
- ⁶ V této souvislosti je zajímavé, že Ebeling považoval zkoumání mystického vlivu na Luthera zjevně za už dostatečně probádané téma: „Im Zusammenhang mit Luthers Verhältnis zur Mystik überhaupt ist auch seine Benutzung mystischer Schriftauslegung vielfach behandelt worden, so dass wir hier die äusseren Feststellungen einfach übernehmen können“ (EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, s. 155). Žádnou práci věnovanou speciálně tématu Luther a mystika ovšem v této kapitole nezmiňuje.
- ⁷ Vedle mystické exegeze jako jednoho ze zdrojů Lutherova výkladu evangelií se Ebeling zabývá ještě alegorickou, patristickou, scholastickou a humanistickou exegezí.

Pokud se opíráme o tak starý zdroj, jako je materiál shromážděný Ebelingem, je třeba zmínit i dosti překvapivou skutečnost, že Lutherova četba Písma jako téma zůstává badateli opomíjena. Ulrich Asendorf ve své disertaci⁸ o Lutherově výkladu Genesis (1535–1545) nachází pouze

⁸ Ulrich ASENDORF, *Lectura in Biblia*, Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht, 1998. Asendorf reprodukuje kromě Hagenových závěrů o Lutherově četbě Písma i Bayerovu kritiku moderních předpokladů, které nám brání vidět, jak Luther četl Písmo, jakož i Bayerův důraz na Lutherovu antispiritualisticko-inkarnační četbu Písma. Tuto kritiku moderních předpokladů rozvíjí Asendorf kritikou Bultmanna z pozice své studie o Lutherově výkladu Genesis, kde se dobře ukázaly limity Bultmannovy interpretace. Bultmannovu pozici neodmítá jako takovou: Kérymatizace textu, kterou Bultmann silně oslovil katolické bádání o Lutherovi, je patrná i v Lutherových výkladech Genesis, a všechny tři, respektive čtyři aspekty Božího slova podle Bultmanna (kérygma, rozhodnutí víry a odsvětštění resp. důraz na mluvené slovo – Boží slovo jako oslovení, christologie Krista jako zvěstovaného – Boží zjevení jako setkání zvěstovaného Krista s existenciální situací člověka a volání k rozhodnutí, přezentní eschatologie, transformující biblickou eschatologii individualisticky a naddějinně – transcendence jako stálá budoucnost) lze najít i v Lutherových výkladech Genesis, zvláště ve vyprávění o Abrahamovi. Co se Bultmannovi ztrácí a pro Lutherovu četbu Genesis je naopak podstatné, je nad-individuální, kosmická perspektiva spásy a její narativní pojetí – spása je příběh, formou teologie je vyprávění; spásu tedy nejde pojmout bultmannovsky punktuálně. Výklad je další vyprávění téhož příběhu. Biblický personalismus nelze absolutizovat, dyáda Bůh a člověk není adekvátní příběhu Genesis; základem je triáda Bůh – člověk – svět. Svět je prostorem, v jehož „regimentech“, hierarchiích či stavech (oeconomia, politica, ecclesia) se osvědčuje víra Abrahama a každého ospravedlněného. Nestačí vidět s Bultmannem „dění slova“, ale i svět textu (Textwelt), do něhož je posluchač pozván.

Pro Lutherovu četbu Písma je důležité, že byl nejprve jako mnich vycvičen v *sacra pagina*, a pak – a sice obojí současně! – postaven před úkol vykládat Písmo akademicky jako profesor a zvěstně jako kazatel. To formovalo jeho četbu Písma – modlitba, meditace (zapojení afektů), kritická reflexe (zapojení rozumu).

Z hlediska pojetí naší práce je zajímavé, že Asendorf končí (v návaznosti na Brechtův životopis Lutheru) závěrem, že se v Lutherovi dostala do rostoucího napětí scholastická (a také humanistická) a mystická četba Písma, přičemž v mystické tradici našel potvrzení své pozice. Mystickou zkušeností je, že nejde o to uchvátit Písmo, ale nechat se uchvátit Písmem (v bultmannovských souřadnicích: jde o to, nechat se konstituovat textem). Lutherova četba Písma je tedy především *passio*, o níž mluví mystici, nikoli něco, co můžeme provozovat svým uměním. Slovo samo působí, jak Luther poznal v první řadě ze zkušenosti se setkáním s Božím slovem ve svátosti pokání. Také Beutel zdůrazňuje Lutherův přístup k Písmu jako vytváření prostoru pro to, aby se Bible sama vykládala, vystavení se Duchu Písma, aby přemohl našeho ducha s jeho potřebou glosovat Boží slovo. Úkolem, který dostal už jako mnich, je legere, relegere, et iterum legere. Písmo je třeba číst tak, jako by bylo psáno pro mě, tj. aplikovat je na sebe, což je celoživotní úkol, protože i naše zkušenosti se světem jsou stále nové. Nejde o to najít pro biblická místa „Sitz im Leben“, ale posadit se do Písma, držet se Písma, zůstat v Písmu; nechat se rodit Písmem („Uterus dei est Verbum divinum“, WA 31,2),

dvě práce, jejichž tématem je to, co nazývá „Lutherova nová četba Písma“:⁹ Systematicko-teologické výklady Oswalda Bayera a studii Kennetha Hagena¹⁰ o Lutherově přístupu k Písmu na základě analýzy komentáře ke Galatským.¹¹

celoživotně se zacvičovat do *modi loquendi Scripturae*, do jazykové školy Písma, mluvit podle toho, jak nám Kristus předřikává. V teologické teorii se tento přístup odráží zřejmě vždy znovu tak, že je biblické poselství vyjádřeno na základě zkušenosti, kterou v nás Boží slovo způsobilo, a v pojetí pravdy, které v nás Písmo vytvořilo.

⁹ Kapitola „Martin Luthers Neuerschliessung der Heiligen Schrift“ in ASENDORF, *Lectura in Biblia*, s. 42–51.

¹⁰ Kenneth HAGEN, *Luther's Approach to Scripture as Seen in His „Commentaries“ on Galatians 1519–1538*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. Hagen přistupuje k tématu Lutherovy četby Písma z jiného hlediska než my a dospívá k jiným odpovědím, které však jsou s našimi kompatibilní. Hagenovým cílem je vyrovnat se s některými moderními pozicemi, které brání pochopit Lutherovu četbu Písma, zejména odmítá odtrhování Lutheru od středověké tradice a aplikaci vývojového hlediska na Lutheru. Jde mu o to pochopit Lutheru z jeho doby a z toho hlediska upozorňuje, že Lutherovy „komentáře“ ke Galatským nechtějí být tím, co si dnes představujeme pod literárním druhem biblického komentáře. Lutherovy „komentáře“ jsou *enarrationes*, Luther čte Písmo v tradici *sacra pagina* (tedy nikoli scholasticky jako zdroj dogmatických argumentů a nikoli humanisticky jako posvátnou literaturu). V předmluvě ke svému výkladu listu Galatským Luther uvádí, že to není ani tak komentář jako svědectví o jeho víře v Krista; *enarratio* je vynášením Pavlovy teologie do veřejného prostoru, v předmluvě z r. 1535 veřejným vystoupením proti ďáblu. Ve shodě se středověkou epochou vidí Luther v Písmu především (trojiční) jednotu (oproti modernímu vnímání různosti biblických textů a stanovisek). Základní perspektivou je perspektiva víry – Písmo bylo psáno „from faith to faith about faith for faith in God“ (s. IX), čímž autor míní, že Písmo bylo psáno z pozice víry těm, kdo tuto víru sdílejí, o této víře a s cílem šířit víru. Bible má vlastní gramatiku víry, do které je třeba proniknout; k této gramatice patří slovní zásoba, morfologie a syntax. Tato gramatika je trojiční a je to gramatika Kréda. Vykládání Písma je zápasem s ďáblem, víra je zbraní proti ďáblu a její zvěstování vnáší do světa eschatologický konflikt. Literární smysl Písma je prorockým smyslem a osobní zkušenost je nutnou součástí adekvátní interpretace. Aktualizací není zapotřebí, protože Pavel je vždy aktuální, stejně jako ďábel a pseudo-apostolové. Historický odstup Luther spolu se středověkem nevnímá, biblické texty čte jako bezprostředně současné (a nepotřebuje tedy přemostit propast mezi antikou a přítomností pomocí interpretace), a Písmo pro něj není odtrženo od historie, systematické teologie, praktické teologie a dalších později diferencovaných disciplín. Číst Písmo znamená být s Kristem. Na rozdíl od Melancthona nehlédá Luther v Písmu systém a řád; na rozdíl od Melancthona tam nachází pravdu, nikoli sentence a učité pochopení pravdy či morální nebo erasmovskou nebeskou filosofii. Luther se v Písmu setkává s realitou Boží obsaženou v gramatice víry. Erasmus zdůrazňoval nutnost interpretace Písma, kdežto Luther vycházel z toho, že Boží slovo se vykládá samo. Hagen (tamtéž, s. 14) polemizuje s Ebelingovým tvrzením v naší analyzované disertaci, že by Luther byl někdy kolem roku 1519 opustil alegorickou metodu – právě výklad Pavlovy epištoly Galatským ukazuje, že Luther spolu s Pavlem užívá alegorickou metodu. To není u Lutheru nějaké nedopatření, ale

1. NOVÝ KONTEXT: LUTHER A MYSTIKA

Výsledky nového lutherovského bádání jsem se populárně i odborně pokusil představit v jiných pracech.¹² Pro potřeby výkladu stačí zmínit,

podstata jeho četby Písma: Jde o to být blízko Pavlově gramatice víry. Hagen se přiklání k tomu, že Luthera je třeba vidět v tradici monastické teologie, kde se Písmo káže, modlí, zpívá, praktikuje, opisuje, edituje a kde teologie je disciplinou *sacra pagina*: forma doxologická, obsah teologický. Kristus není význam (pro exegezi či interpretaci), ale sama *res* Písma. Text Písma je výsledkem Božího působení v Kristu (Verbum), který zvěstoval slova (verba), opakovaná Pavlem a zapsaná jako text. Hlavní Lutherův zájem se nevztahuje k textu a jeho korektnímu výkladu, ale ke Kristu-Slovu. Vlastním smyslem Písma je otevírat přístup ke Kristu. V Písmu jde o realitu Boží, ne o naše výklady. Naším úkolem je *enarratio*, vnést evangelium do světa vlastním svědectvím, převyprávěním pro naši dobu, přejít od textu ke kázání, k „viva vox evangelii“. Nejde o intelektuální záležitost, ale o zápas s ďáblem.

¹¹ K oběma Asendorffem citovaným pracem je možno připojit i výklady v *Luther Handbuch*, ed. Albrecht Beutel, Tübingen: UTB, 2010, s. 444–449. Srov. také heslo „Wort Gottes“ téhož autora. Tamtéž, s. 362–371. Beutel se k naší problematice vyjadřuje jen nepřímo, ale jeho závěry pro pochopení Lutherovy četby Písma jsou podstatné. Při četbě, meditaci či kázání slov Písma se setkává Deus loquens (Deus verbatuus) a homo audiens, a sice v komunikaci ke spáse člověka. Písmo svaté je místem Boží nedělitelné přítomnosti. Svým slovem je nám Bůh blíže, než jsme my sami sobě. Kdo Boha vpustí do svého srdce, ten vstoupí do srdce Božího: „Qui audit verbum meum, intuetur cor meum“ (WA 11, 225, 27n). Lutherova četba je založena na jednotě a totožnosti božských podob slova, tj. slova, které bylo Bůh od věčnosti (verbum aeternum), slova, kterým byl stvořen svět, slova, které se stalo člověkem, a slova, které je zvěstováno a kterým budeme uchováni i ve smrti. Rozhovor imanentní Trojice je v Písmu rozhovorem s člověkem. V jednotě je i verbum creatum (stvoření, čitelné jako Boží slovo pro toho, kdo uvěřil), verbum scriptum Písma svatého a verbum praedicatum – v tom je pointa Lutherova pojetí, v doložení plnosti Božího slova v kázání. To, co slyším v kázání, je slovo Boží od věčnosti a slovo, kterým byl stvořen a trvá svět – vše trvá díky trvalému působení stvořitelského slova. Nejsou to slova, ale fakta: „Loqui et facere idem est Deo. Non verba sunt, sed facta, quae Deus loquitur“ (WA 14,306, 10n.29). Lutherova teologie slova je v jádru christologie, jasnost Písma je jasnost Krista jako Logu, přičemž Luther v Písmu rozlišuje duplex modus loquendi Christi – Kristus mluví jako pravý Bůh nebo jako pravý člověk. Oproti rozšířenému pojetí, říká Beutel (tamtéž, s. 369), je pro Luthera důležité nejen kázání, ale i meditace slova v srdci. I v kázání se ukazuje všemohoucnost Božího slova, je to verbum efficax a cílí na víru, třebaže jeho síla se může ukázat i vzhledem k nevěře jakožto slovo zavržení. Také Beutel vnímá v Lutherově přístupu ke slovu Božímu mystickou tradici učení o participaci či unii s Kristem: Ex verbo Dei et corde tuo una res fiat (WA 32, 151, 19). Vztah k našemu tématu má i Martin Nicol, *Meditation bei Luther*, Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht, 1984.

¹² Jaroslav Vokoun, *Luther: Finále středověké zbožnosti*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2017; Jaroslav Vokoun – Karel ŠíMR, „Katolický obraz Luthera na prahu reformačního jubilea,“ *Studia theologica* 19, č. 2 (2017): 151–179.

že v rámci nedefinovatelné šíře pojmu mystika se u Luthera jedná o navázání na christocentrickou mystickou tradici, na gotické soustředění na trpícího člověka Krista (navzdory jinak u Luthera pozorovatelné preferenci pro cyrilovskou christologii) a na akcentování ryzí pasivní obdarovatosti. Hlavní mystické důrazy našel Luther u Bernarda z Clairvaux,¹³ přesto se paradoxně právě v otázce četby Písma s Bernardem a jeho alegorickým čtením do značné míry rozešel.¹⁴

Mystický ráz Lutherovy četby však nevidím především ve zmíněných důrazech, ale primárně v základním mystickém přístupu k Písmu, tedy v jakési výchozí otevřenosti, aktivní pasivitě, která se odvážně vystavuje textu a dovolí mu, aby působil a vedl k myšlení i jednání. Pokud bychom označili za základní pojem německé mystické tradice před Lutherem (nepřeložitelné) slovo *Gelassenheit*, pak bychom zřejmě mohli Lutherův přístup popsat jako *Gelassenheit* ve vztahu k Písmu svatému.

Tato formulace nám má sloužit jako výchozí a zkusmá, nikoli jako závěr, který bychom chtěli obhájit; spíše jde o provizorní formulaci, která by měla čtenáři rychle ukázat, v čem vidíme podstatu a specifikum Lutherovy četby Písma. Pokud posluchač či čtenář pojme tuto formulaci spíše jen jako bonmot, její funkce bude také naplněna. Pokud s ní nebude spokojen vůbec, bylo by jistě možné ji právě tak nahradit (ovšem za cenu ztráty odkazování k tradici německé mystiky) obrazy z žalmů a evangelií, kde se mluví o postoji čekání na Boží slovo, o proměně, která nastala tím, že Bůh promluvil, a o slově, které podle evangelií působí „automaté“ a přináší hojné ovoce, o slově, které běží do světa a nevrací

¹³ Z Bernarda má Luther zřejmě mystické schéma současnosti s Kristem, a sice současnosti, která se zpřítomňuje nespekulativní meditací, v níž se spojuje mystická zbožnost s výkladem života Ježíše Krista. Srov. EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, s. 137n. Vliv Bernardovy „mystické exegeze“ na Lutherův výklad evangelií považuje Ebeling za nesporný, srov. tamtéž, s. 156. K Lutherovu vztahu k Bernardovi obecně srov. např. Pater BERNHARDUS, *Martin Luther and Bernard von Clairvaux*, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1999; Franz POSSET, *The Real Luther: A Friar at Erfurt and Wittenberg*, St. Louis: Concordia Publishing, 2011; nejnověji stručně Franz POSSET, „Luther und der letzte der Kirchenväter,“ in *Luther: Katholizität und Reform*, ed. Wolfgang Thöniessen – Josef Freitag – Augustinus Sander, Paderborn: Bonifatius, 2016, s. 29–59.

¹⁴ Tento rozchod se týká hlavně užívání alegorie v dogmatické argumentaci. Jak ukazuje EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, s. 170n, ve výkladu evangelií nejednou „Luthers allegorische Auslegung anders und reicher ist als an den betreffenden Stellen der Tradition“. Naproti tomu např. o tradičním výkladu 2 Kor 3,6 ve smyslu, že historia zabíjí, allegoria oživuje, Luther soudí, že to byl omyl Otců včetně Augustina a Bernarda (srov. tamtéž, s. 353).

se s prázdnou.¹⁵ A pokud chce slyšet originální hlas Lutherův, pak by bylo možné použít například tato reformátorova dicta:¹⁶

Evangelium je Boží mateřská hrud' a dutina břišní: Evangelium nás plodí, kojí a chová v náručí.

Hleď, abys dbal Božího slova a zůstával v něm jako dítě v kolébce.

Pamatuj na to, že toto je síla Písma: To, že se neproměňuje v toho, kdo je studuje, ale že proměňuje toho, kdo je miluje, v sebe a ve své síly.

Slovo Boží je svatyně nade všechny svatyně, ba je to ta jediná svatyně, kterou jako křesťané známe a máme.

U sebe sama musíš Krista cítit ve svědomí a neotřesitelně vnímat, že je to Boží slovo, i kdyby to popíral celý svět. Pokud to necítíš, pak jsi jistě ještě neochutnal Boží slovo.

Ještě dnes saji mléko z modlitby Páně jako dítě, piji a jím z ní i jako starý člověk a nemohu se jí nasytit.

S Písmem se musí zacházet opatrně... zda se tě týká, to je rozdíl jako léto a zima. Něco se mě netýká a jiné se mě týká. A na to, co se mě týká, se mohu odvážně vrhnout a spolehnout se na to jako na silnou skálu.

Když slyšíš evangelium, tak prší mana, a ty sbíráš manu. Když ji vezmeš, to znamená, když uvěříš, jíš ji a zůstáváš navěky, jako i slovo evangelia zůstává navěky. Evangelium není učebnice ani zákoník... Hlavním článkem a základem evangelia je, že dříve než si vezmeš Krista jako vzor, nejprve jej přijmeš a poznáš jako obdarování a dar, který Ti dal Bůh a který ti patří.

Evangelium je jako svěží, mírný, chladný vánek za velkého letního vedra, je to útěcha ve strachu svědomí.

Boží slovo je svaté a posvěcuje všechno, čeho se dotkne, ano je to Boží svatost sama. To je ten pravý léčebný prostředek, pravá mast, která pomazává k věčnému životu.¹⁷

¹⁵ Mk 4,28; Iz 55,11.

¹⁶ Český překlad a stručný komentář k těmto výrokům srov. Jaroslav Vokoun, „Evangelium je Boží mateřská hrud',“ *Český Bratr*, 2017, č. 6, s. 9n.

¹⁷ „Das Evangelium ist Gottes Mutterbrust und Bauchhöhle: Durch das Evangelium zeugt, säugt und hegt er uns“ (WA 40, III, 386). „Siehe nur, dass du auf Gottes Wort acht hast und darinnen bleibst wie ein Kind in der Wiege“ (WA 19, 498). „Beachte, dass dies die Kraft der Schrift ist: dass sie nicht in den verwandelt wird, der sie studiert, sondern dass sie den, der sie liebt, in sich und in ihre Kräfte verwandelt“ (WA 3, 397). „Das Wort Gottes ist das Heiligtum über alle Heiligtümer, ja, das einzige, das wir Christen wissen und haben“ (WA 30, I, 145). „Bei dir selber musst du Christus selbst im Gewissen fühlen und unerschütterlich musst du empfinden, dass es Gottes Wort sei, auch wenn alle Welt das bestreiten sollte. Solange du das nicht fühlst, hasst du gewiss Gottes Wort noch nicht geschmeckt“ (WA 10, II, 23). „Noch am heutigen Tag sauge ich am Vaterunser wie ein Kind, trinke und esse davon wie ein alter Mensch und kann seiner nicht satt werden“ (WA 38, 365). „Man muss mit der Schrift sorgfältig umgehen... ob es dich betrifft, da scheiden sich Sommer und Winter. Das eine geht mich nicht an, das andere betrifft mich. Und auf dasjenige, das mich angeht, kann ich's kühn wagen und mich darauf als einen starken Felsen verlassen“ (WA 16, 384n). „Wenn du das

Pokud by někdo odbyl tyto výroky jako mystické a pastorační vyjádření něčeho, co lze adekvátněji vyjádřit jazykem akademické teologie, pak dle mého názoru nepochopil neredukovatelně pastorační a mystický ráz Lutherovy teologie a uzavřel si tak cestu k pochopení specifiky Lutherovy četby Bible. Samozřejmě, luterství se po Lutherovi konsolidovalo a přežilo díky obnově scholastické teologie, a naším úkolem teologů je akademicky reflektovat Lutherovy výroky, nicméně nesmíme zapomenout, že teologická reflexe je – v Schlinkově smyslu¹⁸ – až sekundární strukturou a posouvá tyto výroky z primární roviny do sekundární, přičemž se vždy něco promění a něco ztratí. Názorně ilustrovat to lze např. na našich sporech o Bibli jako Boží slovo. Naše diskuse na toto téma se rychle stočí na otázku, zda ten či onen výrok v Bibli může být Božím slovem. Jakkoli nezpochybňuji smysl těchto sporů, pro vlastní pochopení specifiky Lutherovy četby Písma mají sekundární význam: Primární rovinou je rovina naslouchání Písmu, kde mohu mít plnou jistotu, že se setkávám s Bohem v jeho slově, a že se mě Bůh tímto slovem dotýká, posvěcuje mě, pomazává mě (abychom zůstali u obrazů z uvedených citátů), ba rodí mě a kojí a chová na klíně či houpá v kolébce. Z nebe padá mana a já ji sbírám a ochutnávám a sytím se. Beru lék spásy a chladím se v letním vánku. Studuji Písmo, ale předtím miluji Písmo – a láska má obecně gnoseologické konsekvence... Tato základní jistota předchází nejistotu výkladu toho či onoho biblického výroku. Ale i při vlastním výkladu tu je základní jistota, že Boží slovo bude rezistentní vůči mému výkladu, a já je neproměním v sebe, ale ono promění mě. Tohle všechno se děje a předchází a provází egexetickou, hermeneutickou i teologickou práci, jejíž význam, jak už jsem řekl, tím nemá být nikterak zpochybněn.

Evangelium hörst, so regnet's Manna, und da sammelst du Manna. Wenn du es nun nimmst, das heisst wenn du glaubst, isst du es und bleibst ewig, wie das Wort Gottes auch ewig bleibt" (WA 16,306). „Das Evangelium ist kein Lehr- oder Gesetzbuch... Das Hauptstück und der Grund des Evangeliums ist, dass du Christus, ehe du ihn zum Vorbild nimmst, zuvor aufnimmst und erkennst als eine Gabe und ein Geschenk, das dir von Gott gegeben und dein Eigen sei" (WA 10,1, 1.Hälfte, 11). „Das Evangelium ist wie ein frisches, sanftes, kühles Lüftchen in der grossen Hitze des Sommers, das ist ein Trost in der Angst der Gewissen" (WA Tr 6,139). „Gottes Wort ist heilig und heiligt alles, was es berührt, ja, es ist Gottes Heiligkeit selbst. Dies ist das rechte Heilmittel, die rechte Salbe, die zum ewigen Leben salbt" (WA 50, 629). Všechny citace jsou převzaty z knihy Kurt Koch, *Luther für Katholiken*, München: Neue Stadt, 2016.

¹⁸ Edmund SCHLINK, „Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem,“ *KuD* 3 (1957): 251–306.

Tento „mystický“ přístup k tématu Lutherovy četby Písma může být pro někoho překvapující – ale není překvapující spíše jeho opak? Kdykoli mluvíme o Lutherovi, vždy vycházíme z toho, že ve vztahu k Bohu čeká vše od Boha a nic od člověka a jeho snažení. A v klíčové otázce četby Písma, otázce dotýkající se spásy a vztahu člověka a Boha, jako bychom na to zapomněli a spoléháme na lidské snažení a odbornou metodu. Jde tedy vlastně jen o to, aplikovat obecné schéma na speciální otázku četby Bible. Vše nám nakonec musí být dáno. Ale i zde bude zřejmě platit, co k tomu dodáváme: Spasí Tě víra v Krista, v jeho slovo, ne Tvoje skutky. Ale z víry v Krista a ze setkání s jeho slovem plynou dobré skutky. Zjevně z nich plyne i dobrý výklad Písma, dobrá exegeze, dobrá hermeneutika, dobrá teologie.

Hle, tak tedy plyne z víry láska a radost v Pánu a z lásky veselý, ochotný a svobodný úmysl sloužit dobrovolně bližnímu, bez ohledu na vděk a nevděk, chválu a hanu, zisk či škodu.¹⁹

Tuto základní pasivitu Lutherova přístupu k Písmu (*Gelassenheit*, chcete-li), Ebeling samozřejmě vnímal. Výklad o Lutherových způsobech výkladu evangelií uvozuje slovy:

Protože věčně přiměřený výklad Písma spočívá v tom, že dáme prostor Písmu samému a následujeme jeho vlastní sebevýklad, proto není dovoleno výklad zákonicky omezit systémem metod a tak jej učinit neplodným... „Proto Boží slovo, které samo učí svobodě, nemá ani nesmí být spoutáno.“²⁰

Jde tedy o to dát Písmu prostor, dovolit mu, aby se samo vykládalo. To nevylučuje hermeneutiku, ale ta nesmí přenášet na Písmo cizí obecná formální schémata, ale musí „ze zvěstování Krista vyvodit věčně přimě-

¹⁹ „Siehe, also fließt aus dem Glauben die Liebe und Freude im Herrn und aus der Liebe ein fröhlicher, bereitwilliger und freier Sinn, dem Nächsten zu dienen, ohne Rücksicht auf Dank und Undank, auf Lob und Tadel, auf Gewinn oder Schaden“ (WA 7,65f).

²⁰ „Da die sachgemässe Auslegung der Schrift darin besteht, der Schrift selbst Raum zu geben und ihrer Selbstauslegung nachzugehen, so ist es nicht erlaubt, durch ein System von Methoden die Auslegung gesetzlich zu begrenzen und unfruchtbar zu machen: „... Die weil das wort gottis, das alle freyheit leret, nit soll noch muss gefangen seyn“ (W 7; 9,29–31 – citováno dle Ebelinga, tak i dále). EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, s. 409.

řená pravidla výkladu toho, co se kdysi stalo a ještě dnes se děje.²¹ Jak jsem ukázal jinde,²² pravidla lutherské dogmatiky jsou primárně teologického rázu. To ostatně souzní i s dnešními důrazy na speciální hermeneutiku, odpovídající danému textu.

2. LUTHERŮV ČTVERÝ ZPŮSOB NASLOUCHÁNÍ PÍSMU

Ebeling identifikuje u Luthera čtyři základní způsoby výkladu evangelii: historickou, svátostnou, exemplární a duchovní exegezi.

Historický výklad

Protože se slovo stalo tělem, nemůžeme se s ním setkat jinde než ve sféře historického. To se netýká dle Ebelinga pouze nějaké „lidsky nedokonalé stránky“ Zjevení, ale Zjevení celého. Zjevení se neděje překonáním dějin, ale setkáním s dějinami.²³ Zde mají své místo gramatické a historické metody, protože jde o výklad dosvědčených dějin, jimž se ale připisuje kvalitativně jiný význam pro přítomnost než ostatním příběhům – s pouhým obecným pojmem dějin zde nevystačíme. Historické *illic et tunc* je nutným základem, ale musí se ukázat jako Zjevení také *hic et nunc*. Obojí spojuje Kristus, který i dnes činí to, co tenkrát činil. Nejde tedy o nějaké umělé aktualizování a zpřítomňování dávných příběhů. Jde o příběh, který ještě neskončil a trvá. „Scopus“ celého biblického příběhu je Kristus, je tedy třeba se po něm ptát nad každým textem. Božímu Zjevení náleží „simplicitas“ – je to Boží Zjevení maličkým. Proto je třeba vycházet z předpokladu jasnosti Zjevení (což je něco jiného než jasnost rozumu), nechat text říci to, co chce říci, přijmout nejprve text v jeho slovním znění (s využitím gramaticko-historických metod), bez ohledu na to, zda mi je všechno jasné. To, že Boží slovo převyšuje či dráždí rozum, patří k podstatě věci a nemůžeme to odstranit výkladem. Vykladač nemá chtít říci více, než Písmo jasně říká, a jeho výklad musí být stejně jasný maličkým, jako je jasné samo Zjevení. A nemusí vymýšlet žádné

²¹ „... aus der Christusverkündigung sachgemässe Regeln entnehmen für die Auslegung des einst Geschehenen als noch heute Geschehenden.“ Tamtéž.

²² Jaroslav VOKOUN, *Číst Bibli zase jako Bibli*, Praha: Česká biblická společnost, 2011, s. 89nn.

²³ Oddíl o historickém výkladu se opírá o EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, s. 410–424.

„vzdělavatelné“ výklady, prostý smysl Písma je sám o sobě duchovním a vzdělavatelným smyslem.

Vztah historického příběhu Kristova k ostatním dějinám vyjádřil Luther tak, že jednotlivé biblické příběhy pojal jako obrazy, které malují něco jiného. Historický obraz tím není znehodnocen, k čemuž je ovšem třeba mít Lutherovo pojetí obrazu. Bůh je výtvarným umělcem (*Bildner*), jehož stvořitelským cílem je zobrazit se v člověku (*imago Dei*). Dábel ten obraz kazí a navléká člověku svůj obraz, svou „larvu“. 2 Kor 4,4.6:

Bůh tohoto světa oslepil jejich mysl, aby jim nevzešlo světlo evangelia slávy Kristovy, slávy toho, který je obrazem Božím. (...) Bůh, který řekl, ze tmy ať zazáří světlo, osvítil naše srdce, aby nám dal poznat světlo své slávy ve tváři Kristově.

Cílem spásného jednání Božího je opět přetvořit člověka ke svému obrazu. Ježíš Kristus, vtělené slovo, je obraz, v němž se Bůh plně a zcela zobrazil před našima očima:

Tak, jak jsi mě měl vidět tváří v tvář, tak mě vidíš v mém slově, tam ti malují sám sebe, jak opravdu jsem. V tomto obraze a v žádném jiném vidíš správně, jak bys mě mohl vidět v mé vznešenosti.²⁴

A proto je evangelium a každá perikopa zase obrazem, do kterého nám Ježíš omaloval svou podstatu a svou lásku. Ježíšův obraz je ovšem i obrazem člověka, hříšníka, v dokonalé jednotě pak na kříži: „Kristus nese na kříži obraz hříšníka. Kříž pochopil pouze ten, kdo tam vidí namalovaného sám sebe“.²⁵ Když hledíme na obraz Kristův, tak se zrcadlí nebo maluje do našeho srdce, abychom den za dnem byli stále více proměňováni v týž obraz, až bude dokonalý, což se stane v onen den,²⁶ říká Luther (W 37, 452,36–453,24) s odkazem na „Sanct Paulus ij. Cor. iij“:

My pak všichni odkrytou tváří slávu Páně jako v zrcadle spatřující, v týž obraz proměnění býváme od slávy v slávu, jakožto od Ducha Páně. (2 Kor 3,18)

²⁴ „Wie du mich soltest von angesicht sehen, so sihestus jnn meinem wort, da male ich dir mich selbs, wie ich warhafftig bin, Inn diesem bilde und jnn keinem anderns sihestu recht, wie du mich jnn der maiestet köndtest sehen“ (W 37, 454, 22–32).

²⁵ „Christus trägt am Kreuz das Bild des Sünders. Das Kreuz hat darum nur verstanden, wer dort sich selbst abgemalt sieht.“ EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, s. 421.

²⁶ „so spiegelt oder malet er sich jnn unser hertz, das wir von tag zu tag, jhe mehr und mehr jnn das selbige bilde verkleret werden, bis es gar vollkommen werde, welchs wird geschehen auff jhenen tag.“

Nacházíme tedy i u Luthera spiritualitu *theosis* (připodobnění Bohu), a nacházíme ji právě tam, kde by specificky u Luthera měla být – nikoli v asketických cvičeních, ale při pohledu na Krista v Písmu.²⁷

Svátostný výklad

Svátostným výkladem nazývá Luther v návaznosti na Augustina vztažení příběhu Ježíše Krista jako veličiny bezprostředně určující existenci věřícího (nikoli až ve vztahu k následování). Pojetí pojmu sacramentaliter jako hermeneutické kategorie je podle Ebelinga²⁸ u Luthera nové a překračuje jeho užívání u Augustina. U Augustina je pojetí příběhu Ježíše Krista jako sacramentum a jeho aplikace na věřícího podle Ebelinga spíše alegorická (aplikace historického příběhu na vnitřní život), zatímco Luther zde podle něho zdůrazňuje nikoli signifikativní, ale efektivní stránku svátosti a aplikace na jednotlivce pak není alegorická, ale existenciální. „Pro mě“ se zde skutečně děje pro mě! Svátostná četba tedy znamená vykládat Kristův příběh tak, že se stal pro mě a v porozumění slovům a ve víře se nyní skutečně děje při mě. Kristův příběh je tedy instrumentum, efektivní nástroj. Výraz instrumentum Luther později nahradí výrazy Gabe a Geschenk, a ještě později řekne, že jde o to zaměřit výklad evangelia na jeho „Nutzen und Brauch“, usus a fructus.

Svátostný výklad není alternativou k historickému výkladu, ale oba patří k sobě. Jedním pólem výkladu je „historia“ (čímž Luther nemyslí dějiny za textem, ale příběh, jak je podán v textu), druhým pólem je „usus historiae“, totiž svátostná četba, která ví, že smysl textu je právě v tom, že příběh pochopíme jako příběh „pro nás“.

²⁷ Tématem *theosis* u Luthera se zabývám v knize Jaroslav VOKOUN, *Sondy do současné luterské teologie*, Praha: Lutherova společnost, 2012, s. 98–114, zejména v návaznosti na knihu Reinhard FLOGAUS, *Theosis bei Palamas und Luther, ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. Téma nyní nově zpracovávám v návaznosti na finské lutherské bádání, srov. literatura v pozn. 5. Kromě tam uvedených titulů je důležitým zdrojem informací i Simo PEURA, *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*, Mainz: Philipp von Zabern, 1995 (disertace v Helsinkách 1990), a Joachim HEUBACH, *Luther und Theosis*, Erlangen: Martin Luther-Verlag, 1990. Stručnou informaci, založenou na Manner maaově disertaci, lze najít i v článku Kurta E. MARQUARTA, „Luther und Theosis,“ *Concordia Theological Quarterly* 64, č. 3 (2000): 182–205, <http://www.ctsfw.net/media/pdfs/marquartlutherandtheosis.pdf> [cit. 27. 2. 2017].

²⁸ Oddíl o svátostném výkladu se opírá o EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, s. 424–439.

I o svátostném výkladu lze říci, že jsme odkázáni na svobodné působení Ducha svatého, o němž však víme, že Bůh ve své svobodě vázal své spásné působení na své slovo a způsoby působení Ducha svatého jsou nám v nějaké míře známy. Dábel (jak říká jeho jméno) působí smíchání všeho, a Duch svatý jako vykladač Písma vede ke správnému rozlišení, které odkazuje k eschatologickému rozdělení a vede k rozhodnutí vzhledem k tomuto konečnému rozdělení. Výklad Písma jako životní funkce církve odkazuje k tomuto budoucímu rozdělení a nakonec se obrací na víru, nikoli na rozum. Základní rozlišení, která Duch svatý provádí, jsou mezi oběma oblastmi Božího působení (beide Reiche) – toto rozlišení ovšem prochází každým z nás jako křesťanem a člověkem se světskými povinnostmi, jako člověkem tělesným a vnitřním, jako rozlišení mezi kořenem a ovocem našeho působení, jako rozlišení mezi povinnostmi k Bohu a k bližním, jako rozlišení víry a skutků) a rozlišení Zákona a evangelia (přičemž obojí je každodenní účinností Božího slova a nelze mít Krista a evangelium bez Zákona, protože na kříži je obojí v jednotě). A krajní rozlišení představuje samozřejmě rozlišení mezi říší Kristovou a říší Antikristovou.

Základem všech těchto lidsky nemožných rozlišení nemůže být pouhá hermeneutická metoda, ale obrácení ke Kristu v modlitbě a meditaci. Ebeling ovšem hned zdůrazní, že to nemá nic společného s mystickým vytržením a ponořením,²⁹ ale je to „eine ganz nüchterne und beschwerliche Arbeit“.³⁰ V praxi to znamená kromě naslouchání kázání a průběžné četbě Písma i meditace „d.h. die sich einem Text unterwerfende, auf ihn hörende, von ihm sich verpflichten und das Konzept verderben lassende Haltung“. Prostě Gelassenheit (ut nos sumus infantes), která dovolí, „ut me doceret Deus, quod solus vellet esse praedicator, nicht wir“ (WTi 2, 2402a). Ebeling soudí,³¹ že na rozdíl od mystické meditace není „pravá meditace“ čistě kontemplativní, ale jejím cílem je, aby se utrpení Kristovo vepsalo do našeho nitra, ba do našeho těla (v případě pašijí). Zda je Ebelingovo rozlišení právě a mystické meditace oprávněné, nechť čtenář posoudí sám. Důležitější je zřejmě to, v čem Luther vidí účinnost „dětské“ meditace Písma (pueri meditatio): „Sicut baptismus certissime ope-

²⁹ EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, s. 437

³⁰ S meditací kupodivu Ebeling problém nemá (třebaže našim barthiánským učitelům bylo podezřelé obojí). V doslovu k třetímu vydání připouští, že to byl vliv Bonhoefferova důrazu na meditaci (Tamtéž, s. 546).

³¹ Tamtéž, s. 418.

ratur gratiam, sicut absolutio certissime effecit condonationem peccati“ (W 9; 441, 27–30). Meditování Písma v tomto „dětském duchu“ má jako efekt proměňování (wandelt) toho, kdo medituje Kristův příběh.³²

Exemplární výklad

Svátostný výklad odlišuje Ježíšův příběh od všech ostatních profáních příběhů, exemplární výklad³³ naopak spojuje Ježíšův příběh s ostatními příběhy, které také mají exemplární význam (a obvykle ne jen jeden). Exempla vyjadřují, jak se věci mají nebo jak mají být. Otázkou tedy je propojení mezi illic et tunc minulého příběhu a hic et nunc současné situace (od speciálního tehdy k obecnému a dál ke speciálnímu dnes). Toto spojení či toto přemostění už však je dáno svátostným výkladem, jinak by se Ježíšův příběh stal jen speciálním případem platnosti obecného zákona nebo jen vzorem pro osobní život. Jeho zpřítomnění tedy není v moci vykladače, ale ani pouhým projevem obecného zákona. Je to Ježíš sám, kdo se zpřítomňuje, svátostný výklad tedy předchází exemplárnímu. Pouze exemplární výklad nepostihne celé evangelium jako takové (proto jej ďábel toleruje), ale ponechá Kristovu moc u Krista a z nikoho křesťana neudělá. Není to zjevení Boží slovo, ale jen komentář k němu. Svátostný výklad umožňuje uchopení události a přijetí milosti k následování příkladu. Svátostný a exemplární výklad tedy patří podstatně k sobě. Svátostný výklad míří k víře a duchu, exemplární ke skutkům. Exemplární výklad je viditelnou stránkou svátostného. Jako „Kardinalstelle für exemplarische Auslegung“ uvádí Ebeling Řím 6, kde je patrná struktura: Co se stalo pro nás, děje se na nás. Kristus zemřel, my umíráme s ním, Kristus byl vzkříšen, my vstaneme s ním. Exemplum je tedy více než „vzor k následování“, ale sám Kristus činí něco ze svého příběhu naším příběhem. To, co se stalo neviditelně pro nás ve viditelném příběhu Kristově, se právě tak viditelně děje na nás – úkolem výkladu je rozpoznat, zda a jak to platí o jiných příbězích Kristových. A v rámci rozlišení sacramentum a exemplum je pak v druhém členu ještě nutné rozlišení exemplum fidei – exemplum charitatis. Exempla dosvědčují víru a lásku, vztahují se ke Kristu – nikoli víra a láska obecně, ale víra

³² Téma svátostnosti Božího slova u Luthera dle mého soudu nejlépe zpracoval – v perspektivě filologie, klasické filosofie jazyka i teologie – Joachim RINGLEBEN, *Gott im Wort*, Göttingen: Mohr Siebeck, 2014, s. 144–169.

³³ Oddíl o exemplárním výkladu se opírá o EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, s. 439–446.

v Krista, skutek víry v Krista, a láska kvůli Kristu, skutek lásky kvůli Kristu. Chybou by naopak podle Luthera byla alegorizace Kristových činů. Nejde jen o znamení, ale o to, co/koho dosvědčuje. Ne ve všem je pro nás Kristus příkladem (v tom, že neměl ženu a světské povolání zřejmě obecně ne).

Svátostný výklad je založen na současnosti s tehdejší událostí, exemplární výklad vidí její typický význam. Kristova přítomnost ve svátostném výkladu znamená účast na tehdejší události, Kristova přítomnost v naší době znamená, že se příklad nemůže imitovat, ale že se děje v nové době novým způsobem.

Duchovní výklad

V oblasti duchovního výkladu vidí Ebeling³⁴ oprávněné místo alegorického výkladu (tj. jako nástroje aplikace, nikoli k odstranění dogmatických problémů nebo k odtělesnění evangelia). Nejde zde o umělé od duchovňování textu, ale o důsledek toho, že Kristus od Nanebevstoupení je přítomen duchovně. Zda lze ještě mluvit o alegorizaci, nechává Ebeling vědomě nezodpovězené. Jde o to, že kromě eschatologického výhledu ke vzkříšení všech je tu ještě zapotřebí exegeze, založené na tom, že jeden už byl vzkříšen a svět už je jiný, třebaže to vidí pouze víra a i ta ještě pod znaméním kříže. To je zcela jedinečný přístup k dějinám. Exegeze zde nic nevytváří, pouze uznává změnu, která nastala, a pokouší se ji v obrysech načrtnout.

Pro evangelia duchovní výklad u Luthera znamená, že evangelijní texty je nutno důsledně vykládat ve vztahu ke Kristově smrti a vzkříšení, a k Božímu království, které je přítomno v Kristu. Duchovní zde neznamená netělesné, ale objevující v tělesném to, co je skryto očím. Duchovní výklad je christologický výklad. To je pak i základem aplikace, totiž to, že Kristova přítomnost je dnes duchovní a skrytá, a sice skrytá ve vyprávění o jeho někdejším tělesném působení na zemi a tělesném nanebevstoupení. Kristův příchod se děje skrze zvěstování evangelia, Kristus dnes je přijímán ve víře. Luther ovšem podle mého soudu přece jen příliš zduchovňuje, když na místě někdejšího uzdravování nemocných vidí dnes duchovní uzdravení, a Kristovy skutky dnes akcentuje jako jednání kazatelské služby. V podstatě tomu podle Ebelinga je u Luthera tak, že i v době Ježíšově mělo jeho jednání duchovní stránku, ukry-

³⁴ Oddíl o duchovním výkladu viz EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, s. 446–454.

tou jako v larvě ve viditelných skutcích, a toto duchovní jednání trvá i dnes, bez tehdejší larvy. Dává však dnešní Kristovo jednání účast pouze na duchovní stránce tehdejšího Kristova jednání? Zde zřejmě mnozí nebudeme souhlasit.

Tento duchovní výklad odlišuje Ebeling od toho, co nazývá „příslovecným zobecněním“ – takto se stal příslovečným například Jidáš. Z Lutherových výkladů cituje Ebeling např. výklad Mt 8,23nn:

Když se pozvedne pronásledování kvůli Božímu slovu, můžeme si říci: Ano, to jsem si myslel, Kristus je v lodi, proto zuří moře i vítr a vlny se valí do lodi a chtějí nás potopit. Ale ať si řadí, je přece rozhodnuto: Moře a vítr ho poslouchají. Pronásledování nebude trvat déle ani nepůjde dál, než on chce, a aťsi nás zaplavují, stejně se mu budou muset podřídít. On je jediný Pán nade vším, proto nám to neuškodí. Jen ať nám pomůže, abychom neklesali na mysli v nevíře.³⁵

Duchovní výklad podle Ebelinga u Luthera neznamena oslabení evangelijního příběhu jeho zobecněním, ale naopak radikalizaci jeho konkretizací, a tu vidí v tom, že namísto tělesné smrti dosadíme smrt duchovní, namísto tělesné nemoci hřích, namísto Kristovy tělesné pomoci duchovní pomoc, namísto požadavků Zákona duchovní požadavky. Řekl bych, že tady Ebeling fakticky už mluví o klasické alegorizaci příběhů. Důvod, proč tak činí (a proč Luther takto alegorizoval), je zřejmě v tom, že u Luthera je nakonec celé evangelium zaměřeno na odpuštění hříchů jako opus proprium Christi (W 11; 182, 28–31), a alegorický výklad umožňuje Lutherovi směřovat výklady rozličných perikop nakonec k tomu vlastnímu dílu Kristovu. V tom je síla Lutherovy exegeze i teologie, ale ovšem i její mez. To je ale už jiné diskutované téma, zřejmě diskutované i mezi Ebelingem a jeho učitelem Bonhoefferem.³⁶

³⁵ „Wenn die verfolung umb Gottis wort willen sich erhebet, wyr mugen sagen: ia, ich dachts wol, Christus ist ym schiff, darumb tobet das meer und der wind, und fallen her die wellen und wöllen uns versincken. Aber las toben, Es ist doch beschlossen: Wind und meer sind yhm gehorsam. Es wird die verfolung nicht weyter noch lenger weren, denn er wil, und ob sie uns uberfallen, sie werden doch ihm müssen unterthan sein. Er ist eyen Herr uber alles, drumw wirts uns nicht schaden. Er helffe nur, das wyr nicht zagen mit unglauben“ (W 17,1; 109, 8–16) EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, s. 450. Tamtéž cituje Ebeling i W 34, 1; 132, 14–133,1: „Et hoc pertinet etiam ad Adagium: Christus ist noch im schiffe.“

³⁶ Usuzuji tak z drobné zmínky na toto téma v Ebelingově doslovu k třetímu vydání (EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, s. 546).

ZÁVĚR

Ebeling shrnuje³⁷ své výklady v tom smyslu, že z nich mělo být patrné, že u Luthera je logika hermeneutiky logikou christologie. Kristus vyložil sám sebe v příběhu svého života, smrti a vzkríšení, a jen z exegeze si můžeme v poslušnosti nechat říci, v čem je tento příběh Ježíše Krista (historicky) jedinečný, v čem je (svátostně) přítomný, v čem je exemplární a v čem je alegorickým obrazem všeho, co přijde. Ježíš se stále vykládá tím, že logiku svého života vtiskl své církvi, společenství věřících, kde je přítomen, zvláště pak ve službě kázání. (Ebeling neproblematicky ztotožňuje církev s Božím královstvím). Ježíš se stále vykládá tím, že vstupuje v odpuštění hříchů na naše místo, abychom my vstoupili na jeho místo a na cestu následování a stali se Kristem našim bratřím a sestrám jako svědkové kříže svým utrpením ve světě, v naplnění našeho křtu, a tím byli připodobňováni do plné podoby Kristovy. A konečně se Ježíš Kristus vyloží tím, že se v Poslední den zjeví celému světu jako přemožitel ďábla a všeho zla.

V příběhu Ježíše Krista je řečeno všechno o dějinách církve, příběhu jednotlivce i dějinách světa. Zda-li by učení o čtverém smyslu Pisma nemohlo být výrazem, přinejmenším tušením, toho, že se Písmo vztahuje historicky na Krista, alegoricky na církev, tropologicky na jednotlivce, anagogicky na konec světa, a že tedy v Kristu leží ukryty všechny poklady moudrosti a poznání (Kol 2,3)³⁸

Takto překvapivě smířlivě končí Ebeling svůj výklad Lutherova způsobu četby evangelií.

V této práci jsme se pokusili interpretovat Ebelingem shromážděný materiál jinak, než jej svého času interpretoval Ebeling. Reinterpretace klasika je počínáním v mnoha ohledech problematickým a opovázlivým, proto jsme hned v úvodu vyložili důvody, na jejichž základě se domníváme, že je taková reinterpretace vůbec možná: Současná teologická

³⁷ Tamtéž, s. 452nn.

³⁸ „In der Geschichte Jesu Christi ist alles gesagt über die Geschichte der Kirche, die Geschichte des Einzelnen und die Geschichte der Welt. Sollte nicht die Lehre vom vierfachen Schriftsinn ein Ausdruck, mindestens eine Ahnung dessen gewesen sein: dass die Schrift historisch auf Christus, allegorisch auf die Kirche, tropologisch auf den Einzelnen, anagogisch auf das Ende der Welt geht, dass also in Christus verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis (Kol 2,3)?“ Tamtéž, s. 453n.

situace nám umožňuje vystoupit z dobových systematicko-teologických (dialekticko-teologických a konfesijně polemických) limitů Ebelingova přístupu k látce. Problém naší reinterpretační je i v tom, že tvrdíme, že Lutherův přístup k Písmu svatému je mystický, přičemž pojem „mystický“ je mnohovýznamový. Výše zmíněný Ebelingův závěr (totiž, že Lutherova četba Písma je jakýmsi hlubším pochopením smyslu učení o čtverém smyslu Písma) nám umožňuje upřesnit nyní i pojem mystické četby. Toto upřesnění bude nejsnazší provést negativně: Lutherovou mystickou četbou Písma nemyslíme to, co Ebeling nazývá ve své disertaci *mystische Exegese*, tedy prostou návaznost na mystickou tradici, kde Ebeling uvádí jmenovitě Bernarda, Pseudo-Bonaventuru, Taulera a Ludolfa von Sachsen, aniž by jejich metodu nějak charakterizoval, tj. v podstatě jen zvažuje vliv těchto autorů na Luthera.³⁹ Mystika dle Ebelinga nemá vlastní metodu, ale pracuje scholastickou metodou – to možná Ebelingovi zabránilo mystickou exegezi u Luthera uznat, třebaže to zřejmě zvažoval, soudě podle poslední věty v oddílu „*Hermeneutische Gedanken der Mystik*“:

Zbývá otázka, proč ani tato cesta není věcně přiměřeným, tzn. evangelickým výkladem Písma.⁴⁰

Přesvědčivou odpověď na tuto otázku nám podle mého soudu Ebeling zůstal dlužen, naopak jeho vymezení mystické hermeneutiky dobře charakterizuje i Lutherovu četbu Písma:

Výklad života Ježíše Krista a mystická zbožnost zde spadají vjedno v meditaci, jejímž cílem je jen toto: stát se současným s Kristem. Na dobreh spásy má účast ten, kdo je u Krista, a u Krista je ten, kdo si každý den a každou hodinu v meditaci zpřítomňuje jeho život. Meditace se má zaměřovat na hlavní data z Ježíšova života a vycházet od vtěleného, poníženého Krista. Je třeba si všemi prostředky vcítění zpřítomňovat evangelijní příběh, a sice nejen jako divák, ale jako jeho aktivní účastník. Z préterita Ježíšova příběhu se musí stát přezens.⁴¹

³⁹ Srov. oddíl „*Mystische Exegese*,“ tamtéž, s. 155–158.

⁴⁰ „Es bleibt zu fragen, warum auch dieser Weg nicht sachgemässe, d.h. evangelische Evangelienauslegung ist.“ Tamtéž, s. 138. Celý oddíl o mystické hermeneutice srov. tamtéž, s. 136–138.

⁴¹ Tamtéž, s. 139.

Toto vymezení obsahuje hlavní důrazy Lutherovy četby Písma, problematický je zřejmě silně aktivní prvek takovéto meditace. S odvoláním na výše zmíněné způsoby Lutherova výkladu Písma bychom zde museli zdůraznit, že je to Ježíš Kristus sám, kdo zpřítomňuje sebe a svůj příběh a kdo jej činí i příběhem mým a příběhem církve. Mystická četba Písma u Lutheru jistě v nějaké míře znamená alegorickou četbu, čehož si Ebeling byl zřejmě vědom, soudě podle jeho výkladů o alegorické tradici, kde by Lutherově četbě Písma odpovídala nejspíše část „*Deutung auf die Heilsgeschichte*“ (mystice) a mnohem méně výklady *moraliter* a *spiritualiter*.⁴² Mystická četba Písma jako Boží aktivita v nás však zahrnuje, jak je patrné z Ebelingova výše citovaného závěru, nejen některý aspekt tradiční quadrigy či jiné hermeneutické tradice, ale četbu Písma jako celek: Je to sám Kristus, kdo se zpřítomňuje a vykládá a nakonec v nás a skrze nás i koná dobré skutky.

Dialektická teologie, v jejíž perspektivě Ebeling analyzoval Lutherovu četbu Písma, měla na jedné straně averzi vůči mystice, na druhé straně byla zdrženlivá k možnostem člověka a akcentovala odkázanost na Boží jednání. V tomto smyslu byla ovšem nepřiznaně hluboce mystická. Ebelingovu analýzu Lutherovy četby Písma vidíme jako názorný příklad tohoto paradoxu dialektické teologie.

Luther's Lecture of Scripture – Ebeling Revisited

Keywords: Martin Luther; Gerhard Ebeling; New Finnish Research on Luther (Mannermaa school); Historical, Sacramental, Exemplary and Spiritual Interpretation of Scripture; German Mysticism; Hermeneutics of Scripture; Dialectical Theology

Abstract: The author surprisingly argues that insufficient attention has been given to Luther's reading of the Scriptures. One of the few exceptions is Ebeling's pre-war dissertation. The thesis of the exposition is that Luther's reading of Scripture must be viewed within the mystical tradition in which Luther stands. Luther is not interested so much in special hermeneutics as in an expository technique. He instead takes an interest in opening up to the influence of God's Word and allowing it to work, with its tendency to incarnate in the world and in life. Here Luther stands in the tradition of the German mystical "Gelassenheit". The author believes that Gerhard Ebeling must have been aware of this. Dialectical theology rejecting mysticism prevented him, however, from admitting this connection. The

⁴² Tamtéž, s. 191–202.

current ecumenical situation, along with the contribution of Finnish research in Lutheran mysticism, allows us to reinterpret Ebeling's otherwise still incomparable work.

Prof. Jaroslav Vokoun, Th.D.
Katedra filosofie a religionistiky
TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
jaroslav.vokoun@gmail.com