

THEOLOGICKÁ
REVUE

THEOLOGICAL
REVIEW

3/2017

TATO REVUE VYCHÁZÍ OD R. 1929, PŮVODNĚ POD NÁZVEM NÁBOŽENSKÁ REVUE ČČS,
OD R. 1968 THEOLOGICKÁ REVUE ČČS(H). AKTUÁLNÍ NÁZEV MÁ OD R. 1991,
KDY PŘEVZALA VYDÁVÁNÍ HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA

THIS REVIEW HAS BEEN IN EXISTENCE SINCE 1929.
ITS ORIGINAL TITLE WAS THE RELIGIOUS REVIEW OF THE CZECHOSLOVAK CHURCH,
SINCE 1968 THE THEOLOGICAL REVIEW OF THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH.
THE CURRENT TITLE, THEOLOGICAL REVIEW, WAS ADOPTED IN 1991
WHEN THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY TOOK OVER THE PUBLISHING

Issued by the
CHARLES UNIVERSITY
- HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
ISSN 1211-7617
Registration: MK ČR E 644
Volume 88

Vydává
UNIVERZITA KARLOVA
- HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
ISSN 1211-7617
Registrace: MK ČR E 644
88. ročník

Šéfredaktor | Editor in chief: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.
Zástupce šéfredaktora | Deputy Editor: Doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.D.

Redakční rada | Editorial Board

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);
Doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.D. (UK HTF); Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);
Doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF); ThDr. Petr Šandera, Th.D. (CČSH); PhDr. Jiří Beneš, (FLÚ AV ČR, v. v. i.);
Prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).
Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
† Prof. Hans-Dieter Döpmann, Berlin;
Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Śląska univerzita Katowice;
† Dr. Theol. Wolfgang Stingl - Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien, Nidda (SRN);
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;
Prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg;
prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. - Prešovská univerzita v Prešove,
doc. ThDr. JUDr. Oleksandr Bilash, CSc. - Užhorodská národní univerzita

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta,
Theologická revue, P.O.Box 56, 140 21 Praha 4 - Krč, Česká republika.
Tel.: 241 733 122;
e-mail: redakce.thr@htf.cuni.cz

Theological Review has been included in the list of reviewed, non-impact journals published in the Czech Republic. Contributions and suggestions should be sent to the editorial board.

Unsolicited manuscripts will not be returned.

All articles in this issue have been reviewed.

The review process is mutually anonymous.

Guidelines for authors are available on the website of the UK HTF:

This journal is a quarterly. The price of each issue is 78 CZK, VAT included.

Individual annual subscription for Czech Republic residents is 312 CZK, VAT and postal service included.

Bank details: Česká spořitelna Prague 4, account no.: 66661389/0800, variable symbol: registration number (from the mailing label)-volume (or the volume number). The editorial board accepts orders for whole volumes and for individual issues.

The journal is distributed by the editorial board.

Theologická revue je zařazena do Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v ČR.

Příspěvky a náměty zasílejte na adresu redakce.

Nevyžádané rukopisy se nevracejí.

Všechny články v tomto čísle jsou recenzované.

Recenzní řízení je oboustranně anonymní.

Pokyny pro autory jsou na webových stránkách UK HTF: <http://www.htf.cuni.cz/HTF-105.html>.

Časopis vychází čtyřikrát ročně. Cena jednotlivého čísla 78,- Kč, vč. DPH.

Celoroční jednotlivé předplatné v ČR činí 312,- Kč, vč. DPH (při poštovní službě).

Bankovní spojení: Česká spořitelna Praha 4, č. účtu:

66661389/0800, variabilní symbol: evidenční číslo

(z adresního štítku) - ročník (eventuelně číslo ročníku).

Objednávky celého ročníku

i jednotlivých čísel přijímá redakce.

Distribuce redakce.

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan

Creative Director: ThDr. Marketa Langer

Print: PBtisk a. s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY
≠ HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
≠ CHARLES UNIVERSITY

3/2017



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	263 – 266
Články Articles	
FILIP SEDLÁK	267 – 296
POJETÍ NÁBOŽENSKÉ SVOBODY A SVOBODY SVĚDOMÍ MIROSLAVA VOLFA JAKO NÁVRH ŘEŠENÍ PROBLÉMU NÁBOŽENSKÉ DIVERZITY VE VZTAHU KE KŘEŠŤANSKÉMU NÁROKU NA VÝLUČNOST PRAVDY Miroslav Volf's concept of freedom of religion and conscience as a Proposal for Resolving the Issue of Religious Diversity in Relation to the Christian Claim to the Exclusivity of Truth	
VĚRA VANÍČKOVÁ	297 – 312
PRINCIPY LIBERÁLNÍHO ŘÁDU FRIEDRICH A. VON HAYEKA A JEJICH ANALOGIE S BIBLÍ The Principles of the Liberal Order of Friedrich A. von Hayek and their analogy with the Bible	
JOHANA FRANKOVÁ	313 – 341
K PROBLEMATICE MODLOSLUŽBY V POJETÍ ZDEŇKA TRTÍKA A KATECHISMU ČČS(H) Regarding the Issue of Idolatry in the Conception of Zdeněk Trtík and ČČS (H) Catechism	
KAMILA KOHOUTOVÁ	342 – 351
KNIHA ZOHAR V DÍLE RABI JEHUDY LIVY BEN BECAL'ELA VLIV LIDSKÉ SEXUALITY NA ROZVOJ SEFIROTICKÉHO STROMU	

The Book of Zohar in the work of Rabbi Judah Loew ben Bezalel.
The Influence of Human Sexuality on the Development of the Sefirotic Tree

ANTONÍN ŠEDIVÝ

352 – 357

UVEDENÍ DO PROBLEMATIKY VLIVU NE-LURIÁNSKÉ KABALY
NA VÝCHODOEVROPSKÝ CHASIDISMUS:
PŘEKLADY VYBRANÝCH TEXTŮ

Introduction to the Issue of the Influence of Non-Lurianic Kabbalah
on East-European Hasidism: Translation of Selected Texts

MARKETA LANGER

358 – 370

MIGRACE A VZNIK ITALSKÝCH ODBORŮ –
JEDNY Z DŮSLEDKŮ SJEDNOCENÍ ITÁLIE

Migration and the Emergence of the Italian Trade Unions –
one of the Consequences of the Unification of Italy

Recenze | Book Reviews

REMERY, Michel: Tweetuj s Bohem: #velký třesk, modlitba, Bible, sexualita, křížové výpravy, hřích, povolání.
(Veronika Matějková)

371 – 372

Morgan Scott PECK: Nevyšlapanou cestou
(Eva Hurychová)

372 – 375

BART D. EHRMAN: How Jesus Became God.
The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee.
(Lucie Davidková)

375 – 377

KUBÁČ, Vladimír. Člověk před Boží tváří.
(Antonín Šedivý)

377 – 379

Beneš, Jiří. Svatá slova v knize Jozue.
(Markéta Holubová)

379 – 380

Martin Jindra: Sáhnout si do ran tohoto světa.
Perzekuce a rezistence Církve československé (husitské) v letech 1938–1945
(Martin Hemelík)

380 – 382

EDITORIAL

Čtenáři, kteří po dlouhou dobu odebírají náš odborný časopis, vědí, jak je v dnešních podmínkách složité udržet zavedené periodikum odborného charakteru. Na první pohled se to zdá divné – věda přece má své zákony, svoji metodologii a časopis zůstává odborným, když se snaží publikovat v mezích těchto pravidel. Bohužel v této nestálé době se mění i ona pravidla. Lze se jen ptát, zda je to vždycky ku prospěchu věci. Mnohdy jsou návrhy různých géníů vydávány za osvědčené koncepty a v dnešním globalizovaném světě jsou koncepce z jiných světadílů a regionů vydávány za to, co je třeba. Jak víte, přes veškerou otevřenost, kterou náš časopis projevuje, zůstává-pokud jde o formu i obsah-časopisem konzervativním, založeným na středoevropské tradici. A nevidíme jediný vážný důvod, proč bychom se měli měnit a začít experimentovat. Možná, že budoucnost ukáže, že jednou trendy budou jiné a že třeba odborné časopisy nebudou v tištěné podobě vůbec vycházet. Ale nechceme tomu předcházet.

Vždy jsme se snažili, aby časopis představoval určitou myšlenkovou kontinuitu, aby zůstával otevřenou teologickou i kulturní tribunou, odrážející přítomné myšlenkové, kulturní a zčásti také politické zápasy. Jak se to dařilo, či jak se to v dnešní době daří, musí posoudit naši čtenáři. O časopis zájem je – jak u čtenářů, tak u autorů. A to nás velmi těší a přesvědčuje nás o tom, že směr, kterým jdeme, je směr správný.

Na stránkách Theologické, resp. dříve Náboženské revue byla věnována vždy pozornost dílům nastupující generace. Je to vcelku přirozené. Za první republiky zde publikovali mladí autoři, o nichž bylo pak později ještě hodně slyšet. Otiskovali zde také své recenze. Tato tradice nezaknula ani v dobách nesvobody v letech 1948-1989, i když nebylo lehké něco nového a alternativního prosazovat. Tehdy mladí autoři hned nechápali, že vedle cenzury (v některých letech předběžné, později pak následné), existuje v tom čase nezbytná autocenzura. Nechápal to ani nynější šéfredaktor, který jako student zde začal v polovině 70. let otiskovat své odborné prvotiny. Později všichni, kdo chtěli zůstat, tento princip pochopili. Přes složitá omezení však časopis stále vycházel a odrážel dobovou diskusi. Mladí lidé možnost dostávali, šlo jen o to, jak ji obratně využít a nedat se zneužít.

Možná se se předchozí odstavec zdá někomu neaktuální, ale fakta v něm uvedená je třeba si připomenout. Po roce 1989 se poměry změnila a svoboda odborného teologického tisku je dnes oprávněně považována za samozřejmost.

Mnozí z autorů, kteří vystupují na stránkách naší revue poprvé, se již v nové době narodili. Jiní se možná narodili dříve, ale absurdnost starých poměrů nepamatují.

Naše Theologická revue i po změně nakladatele v roce 1991 pokračovala v tradici a dávala možnost, aby se prezentovali mladí autoři. Pravda – byla tu určitá krize, ta však byla vyvolána tím, že tehdy nová nastupující generace nebyla příliš početná a bylo třeba jejího početného růstu. A samozřejmě dalšího vzdělání. Bilancujeme-li dnes tento vývoj, pak vidíme, že se opravdu objevilo něco nového. Se zavedenou institucí doktorandů na všech teologických fakultách (na HTF byla tato instituce již dříve) se podařilo nastupující gene-

raci napříč ekumenickým spektrem přimět k dialogu, který v posledních dvou desetiletích přinesl bohaté plody. Je zárukou, že teologie bude i nadále mít své místo v kompendiu věd a že i nadále důstojně obhájí své místo na univerzitě.

V minulosti jsme vedle jednotlivých článků a recenzí doktorandů publikovali i ukázky z jejich disertačních prací. Později se podařilo prosadit, že disertační práce jsou většinou publikovány in extenso.

Číslo, které máte dnes v ruce, je sestaveno z odborných prací doktorandů UK HTF. Již letmý pohled prozradí, že se nejedná o prvotiny či o pouhé pokusy o vědu. Jde většinou o texty, které jsou platným příspěvkem do současného odborného dialogu. Filip Sedlák navazuje na diskusi o svobodě svědomí, jak probíhala v ČCSH a na fakultě. Píše na téma *Pojetí náboženské svobody a svobody svědomí Miroslava Volfa jako návrh řešení problému náboženské diversity ve vztahu ke křesťanskému nároku na výlučnost pravdy*. Věra Vaníčková pak vstupuje na pole, které bylo v minulosti „obděláváno“ velmi jednostranně (zejména po II. sněmu ČCS v roce 1946). Její studie má název *Principy liberálního řádu Friedricha A von Hayeka a jejich analogie s Biblií*. Příspěvek Johany Frankové je věnován myšlenkovému odkazu prof. Trtíka: *K problematice modloslužby v pojetí Zdeňka Trtíka a katechismu ČCS(H)*. Dva příspěvky dokazují, v jakém stavu je úroveň doktorandského studia judaistiky. Kolegyně Kamila Kohoutová píše na téma *Kniha Zohar v díle Rabi Jehudy Livy ben Belcalela. Vliv lidské sexuality na rozvoj sefirotického stromu* a Antoním Šedivý na téma *Uvedení do problematiky vlivu ne-luriánské Kabaly na východoevropský chasidismus-překlady vybraných textů*. Poslední studie v tomto čísle je interdisciplinární (historie, sociologie, politologie) a její autorkou je Marketa Langer: *Migrace a vznik italských odborů-jedny z důsledků sjednocení Itálie*.

Jako každé číslo, obsahuje i toto několik recenzí. Jsou už na jednu výjimku také z pera našich doktorandů a nových docentů (M. Holubová).

Na okraji chci poznamenat, že dlouho nebyl na stránkách revue otištěn žádný dokument. V příštích číslech se to pokusíme napravit.

Přejeme všem našim čtenářům všechno dobré a doufáme, že s obsahem tohoto čísla budete spokojeni. A že uvidíte, jak fakulta připravuje nastupující odbornou generaci...

Mnohdy si říkám, že by bylo velmi zajímavé, číst tyto články za mnoho let. Je totiž velmi napínavé, jakým směrem se budou odborné cesty jejich autorů ubírat.

Všechny vás z redakce zdravíme a těšíme se na vaše příspěvky, nápady, komentáře.

Jan Blahoslav Lášek,
šéfredaktor

Praha, léto 2017

Readers who have been receiving our professional magazine for a long time know how difficult it is today to maintain an established periodical of professional character. At first glance, it seems strange - science has its own laws and its own methodology, and the magazine remains a professional magazine when it tries to publish within the limits of these rules. Unfortunately, these rules are also changing in these unstable times. One can only ask if this is always a good thing. Often, the proposals of various geniuses are published as well-proven concepts, and in today's globalized world, concepts from other continents and regions are passed for what is needed. As you know, despite all of the openness that our magazine displays, it remains, in terms of form and content, a conservative magazine based on the Central European tradition. We do not see a single serious reason for why we should change and start experimenting. Perhaps the future will show that trends will be different someday and that printed professional magazines will not be published at all. But we do not want to get ahead of ourselves.

We have always tried to make the magazine represent a certain continuity of thought so that it remained an open theological and cultural tribune reflecting the present intellectual, cultural and, in part, political struggles. Whether we have been successful, or how it is going today, must be judged by our readers. There is interest in the magazine, both from readers and authors, and that makes us very happy and convinces us that the direction we are going in is the right direction.

On the pages of the Theological, or formerly Religious Revue, attention has always been paid to the works of the emerging generation, which is quite natural. Young authors were published here during the First Republic, much was heard about them later, and they also printed their reviews here. This tradition did not disappear even during the period of non-freedom lasting from 1948 to 1989, although it was not easy to promote something new and alternative. At that time, the young authors did not immediately understand that in addition to censorship (in some years preliminarily, then subsequent), self-censorship was also necessary at that time. Not even the current editor-in-chief, who, as a student, began to print here his first professional works in the mid-1970s, understood it. Later, everyone who wanted to stay understood this principle. Despite the complex constraints, however, the magazine was still published and reflected the period discussion. Young people were given opportunities; but it was about how to use them skilfully and not to get abused.

Perhaps the previous paragraph may seem to someone as if it is not up to date, but the facts in it must be remembered. Conditions changed after 1989, and freedom of professional theological press is now legitimately considered to be a matter of course.

Many of the authors who are appearing on the pages of our revue for the first time were born in the new era. Others may have been born earlier, but they do not remember the absurdity of the old conditions.

Even after a change of publisher in 1991, our Theological Revue continued in the tradition and gave young authors the opportunity to present themselves. It is true that there was a certain crisis going on, but it was provoked by the fact that the new generation was not overly numerous at that time, and it was necessary for it to grow significantly; and, of course, further education was necessary. If we balance this development today,

we can see that something new really has emerged. With the established institution of PhD students at all faculties of theology (this institution was already at the HTF), it was possible to lead the emerging generation across the ecumenical spectrum to a dialogue, which has brought with it rich fruits over the past two decades. It is a guarantee that theology will continue to have its place in the science compendium and that it continues to defend with dignity its place at the university.

In the past, in addition to individual articles and reviews of doctoral students, we also published extracts from their dissertations. Later, we managed to ensure that dissertations would mostly be published in extenso.

The issue you have in your hand today is compiled from the professional work of UK HTF PhD students. A brief glance reveals that it is not the first or the only attempt at science - these are mostly texts that are valid contributions to the current professional dialogue. Filip Sedlák builds on the debate on freedom of conscience that took place at the Czechoslovak Hussite Church and at the faculty. He writes on the *Concept of Religious Freedom and Freedom of Conscience of Miroslav Volf as a Proposal for Resolving the Problem of Religious Diversity in Relation to the Christian Claim to the Exclusivity of Truth*. Věra Vaničková then enters into the field that was "cultivated" in the past very unilaterally (especially after the Second CČS Congress in 1946). Her study is titled *The Principles of the Liberal Order of Friedrich A. von Hayek and their Analogy with the Bible*. Johana Franková's contribution is dedicated to the legacy of ideas of prof. Trtík: *Regarding the Issue of Idolatry in the Conception of Zdeněk Trtík and CČS (H) Catechism*. Two papers prove the status of the doctoral studies in Judaism. Colleague Kamila Kohoutová writes on the topic of *The Book of Zohar in the work of Rabbi Judah Loew ben Bezalel. The Influence of Human Sexuality on the Development of the Sefirotic Tree*, and Antonín Šedivý on the topic of Introduction to the Issue of the Influence of Non-Lurianic Kabbalah on East-European Hasidism: Translation of Selected Texts. The last study in this issue is interdisciplinary (history, sociology, political science) and its author is Marketa Langer: *Migration and the Emergence of Italian Trade Unions - One of the Consequences of the Unification of Italy*.

As in every other issue, this issue also contains several reviews, and with one exception, they are also from the pen of our PhD students and new associate professors (M. Holubová).

On the margin, I would like to note that no document has been published on the pages of the revue for a long time. We will try to fix this in the following issues.

We wish our readers all the best and we hope you will be happy with the content of this issue, and that you will see how the faculty is preparing the emerging professional generation...

I often think that it would be very interesting to read these articles many years later, as it is very thrilling in which direction the professional paths of the authors will take.

Greeting from us at editorial board, and we look forward to your posts, ideas, comments.

Jan Blahoslav Lášek,
editor-in-chief

Prague, summer 2017

POJETÍ NÁBOŽENSKÉ SVOBODY A SVOBODY SVĚDOMÍ MIROSLAVA VOLFA JAKO NÁVRH ŘEŠENÍ PROBLÉMU NÁBOŽENSKÉ DIVERZITY VE VZTAHU KE KŘEŠŤANSKÉMU NÁROKU NA VÝLUČNOST PRAVDY

FILIP SEDLÁK

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
sedlakfilip1@gmail.com

Miroslav Volf's concept of freedom of religion and conscience as a Proposal for Resolving the Issue of Religious Diversity in Relation to the Christian Claim to the Exclusivity of Truth

Abstract: Today, if not ever, the issue of freedom of conscience and religion is a matter of crucial importance. This is demonstrated by the escalated amount of religious disputes, conflicts and religiously motivated violence. An important question is asked from not only the Christian, but the generally religious perspective: how does the concept of religious freedom relate to the truth of faith? In Croatian theologian Miroslav Volf we find a concept that goes against the cheap relativisation of truth and the difference of religions even against the simple secularization concept that removes religion from the public space. Instead, it offers an alternative that respects the religious and, above all, Christian claim to the exclusivity of its own grasp of the truth, which, however, surprisingly does not rule out the possibility of peaceful plural cohabitation. It is based on basic biblical and theological principles, the principles of reformation theology and the specific approaches of the theologians of past generations. Volf's concept of freedom of conscience and religion is presented in the concretization of his fundamental principles in questions of faith, truth and its exclusivity, respect and freedom, whilst focusing on the resolution of the ancient dispute of whether it is appropriate to use violence in situations where the truth and the word of God are not respected.

Keywords: Miroslav Volf; freedom of conscience; freedom of religion; pluralism; exclusivism; truth; religious violence; secularization; theology of the 21st century

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 3: p. 267 – 296.

Úvod

Závažnost tázání po náboženské svobodě a svobodě svědomí dobře nasvětluje Robert Joustra, který popisuje realitu současného světa jako období „váleku o náboženskou svobodu“.¹ Připomíná také Tofta, Philpotta a Shaha, kteří

1| "Religious Freedom Wars"

nazývají současné století „Božím stoletím“, právě kvůli vyostřeným okolnostem tázání po Bohu.²

Pokud nám jde o náboženskou svobodu, tak zřejmě není nutné zdůvodňovat proč náboženskou svobodu, tedy svobodu vnitřního i vnějšího života dle své víry, svobodu projevu i zapojení do veřejného života, svobodu argumentace na základě zjevení a tradice atd., žádáme pro sebe. Je to přece přirozené a samozřejmé. Musíme se však ptát: Proč nejen dopřávat, ale dokonce požadovat náboženskou svobodu pro druhé? Opět není zřejmě třeba obecného zdůvodňování, které v zásadě z pragmatických důvodů obhájí náboženskou svobodu v určité míře jako nutný prvek dnešní nevyhnutelně globalizované, pluralitní společnosti. Dokážeme ale obhájit tento požadavek náboženské svobody pro druhé z teologické perspektivy? Dokážeme jej přijmout za svůj nikoli pouze na základě obecného pragmatismu, nýbrž i jako vyrůstající z našeho nejhlubšího křesťanského přesvědčení? Na tuto otázku se musíme pokusit odpovědět s nejvyšší naléhavostí, neboť pokud bychom na tuto otázku rezignovali či pokud bychom ji zodpověděli záporně, dostali bychom se do situace, kdy musíme volit mezi poslušností obecně pragmatickému doporučení, které se zdánlivě tváří jako správné a mezi Boží vůlí. A tak bychom se buď při přijetí náboženské svobody pro druhé stali přinejmenším schizofrenními, spíše ale vědomě nevěrnými Boží vůli či naopak se postavili pod Boží vůli a tak i proti světu a jeho náboženské svobodě. Je tedy zjevné, že odpověď, kterou na otázku náboženské svobody pro druhé dáme, má důsledky přímo kolosální a v dnešním světě doslova globální. Nanejvýš důležitá otázka, která před křesťanstvím leží, tedy zní: Máme usilovat o náboženskou svobodu pro druhé (míněno nekřesťany)? Je třeba mít na paměti, že odpověď, ke které dojdeme, je, bude a zůstane vždy odpovědí pouze křesťanskou. Odpověď pro judaismus musí hledat Židé, pro islám muslimové, pro buddhismus buddhisté atd.

Odpověď na tuto otázku může, ale nikoli nutně musí, být v různých náboženských i nenáboženských systémech stejná. Avšak cesta k této odpovědi, téměř zcela jistě, bude jiná stejně tak, jako jsou jiná různá náboženství a přesvědčení. Je však třeba striktně hned odlišit tuto, možnou nikoli nutnou, společnou odpověď od levného náboženského pluralismu, jenž tvrdí, že náboženství jsou rozdílná pouze na povrchu, avšak mají společné jádro. Takový přístup je nepravdivý, neférový, nerespektující a naprosto falešný, jak si ostatně ukážeme dále. Přístup, který si představíme, počítá spíše s variantou, kdy můžeme dosáhnout alespoň bodově společné etiky, v našem konkrétním kontextu v otázce náboženské svobody pro druhé, přestože zdůvodnění této cílové odpovědi může být různé. To

2| JOUSTRA, Robert. *The religious problem with religious freedom: why foreign policy needs political theology*. New York, 2018. s. 1.

rozhodně není totéž jako mluvit o totožném jádru různých náboženství. Nám zde půjde předně o hledání odpovědi teologické, tedy křesťanské. Naše teologická argumentace však může přinést ovoce i pro nekřesťany v hledání jejich vlastní odpovědi. Pomoci jim vidět vzájemné body průniku, ale i body neshody, přičemž obojí je stejně důležité, a tak hledat svou vlastní cestu k zodpovězení této naléhavé otázky.

Pro řešení otázky náboženské svobody a svobody svědomí jsem se rozhodl pro představení přístupu Miroslava Volfa proto, že je jedním z nejvlivnějších a nejvýraznějších současných světových teologů, který se touto otázkou dlouhodobě zabývá. Jeho závěry se mi zdají být plodné a rozumné, prosté plochého zjednodušování či nezdravé hraniční radikality.

Proč svoboda svědomí a náboženství?

Odpovězme si nejprve spolu s Volfem na otázku: Proč dnes řešit náboženskou svobodu a svobodu svědomí? Dle Volfa dnes žijeme daleko více než dříve v rozmanitých a pluralitních prostředích. „Dříve čistě ‚křesťanské země‘ dnes vykazují náboženskou rozmanitost.“ Otázka vztahu k těm druhým je dnes denním chlebem, který musíme jíst, realitou se kterou se musíme vyrovnávat. Volf se snaží nacházet cesty, jak žít s druhými v míru „... způsobem, který přispívá ke vzájemnému obohacení.“³

Ačkoli se většinou předpokládá opak, tak v současnosti narůstá počet lidí věřících a zmenšuje se počet lidí nevěřících. A to nejen v absolutních číslech vzhledem k nárůstu populace, ale i v číslech relativních. V posledních letech navíc opustila světová náboženství ryze soukromou sféru a mnohem více vystoupila do společného veřejného prostoru se svými názory, postoji i praxí. Náboženství se projevuje v politice, společenské angažovanosti atd. A to dokonce i taková náboženství jako buddhismus a hinduismus, která jsou po výtce velmi individualistická. S tím přirozeně souvisí i více se otevírající problematika pluralitní demokracie, náboženské tolerance a dialogu.⁴ Sekularizační teze se tedy proti všem očekáváním v praxi ukazuje jako mylná. Naopak světová náboženství dnes velmi rostou a to nikoli tlakem seshora, ale ze zdola z přirozeného entuziasmu.⁵ Nejen však, že nábožen-

3| VOLF, Miroslav. *Odmítnout nebo obejmout?: totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha: Vyšehrad, 2005. Teologie. s. 12.

4| VOLF, Miroslav. *Flourishing: why we need religion in a globalized world*. New Haven, CT: Yale University Press, 2016. s. 61-66, 223-224.

5| VOLF, Miroslav. *Public faith: how followers of christ should serve the common good*. S.l.: Brazos Baker, 2013. s. 119-121, 163-164. Podobné přesvědčení o nárůstu počtu věřících lidí zastává např. i Rodney Stark: STARK, Rodney. *The triumph of faith: why the world is more religious than ever*. Wilmington, Delaware: ISI Books, 2015.

ství roste, ale roste i ve své rozmanitosti. Nejvíce roste křesťanství a islám, které se sami dělí do množství skupin. Vzkvétá však také např. buddhismus, který není zcela jednotný a i sekulární humanismus, který, ačkoli není náboženstvím, přispívá svou troškou do mlýna náboženské/názorové pestrosti a ani on není jednotným proudem. Z toho vyrůstá problém společného soužití při množství rozdílných „věř“. Západní civilizace byla dlouhou dobu až na přítomnost Židů a roztržitost křesťanství v zásadě nábožensky homogenní. V současnosti však stoupá náboženská diferenciaci. Narůstá přítomnost nekřesťanských náboženství. V Americe jsou to náboženství různá, v Evropě jde především o islám. Zde je třeba ještě jednou zopakovat, že náboženství již nejsou jen soukromou záležitostí, ale jejich vyznavači je chtějí žít i v práci a veřejném prostoru a to s sebou nese samozřejmě i přirozenou snahu o politický vliv.⁶

Problém svobody náboženství je však velice aktuální také proto, že nesvoboda a utlačování je každodenní realitou více jak poloviny lidí na celém světě. Ve třetině zemí jsou lidé napadáni a vysídlováni z důvodu náboženství. Není to tedy vůbec problém minulosti a není to ani pouze problém „necivilizovaných“ zemí. Náboženská nesvoboda je realitou i v Evropě.⁷ Připomeňme zde alespoň známou situaci ve Francii a její zákaz nošení náboženských symbolů, který z pohledu náboženské svobody rozhodně neznamená rovná práva pro všechny či Českou republiku, kde v poslední době ještě doznívá silně mediálně rozmazávaná aféra se zákazem zahalování na střední zdravotnické škole.⁸ Nemluvě ani o patrném „hnědnutí“ evropského a severoamerického kontinentu, jak ukazují volební výsledky, lidové iniciativy a stoupající tendence útoků z nesnášenlivosti.⁹

6] VOLF. *Public faith*. s. 121-123.

7] VOLF. *Flourishing*. s. 97-98; VOLF, Miroslav and Ryan MCANNALLY-LINZ. *Public faith in action: how to think carefully, engage wisely, and vote with integrity*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2016. s. 167-172.

8] KOTALÍK, Jakub. Soud zamítl žalobu dívky kvůli zakazu nosit ve škole hidžáb. *iDNES.cz* [online]. 2017 [cit. 2017-12-15]. Dostupné z: https://zpravy.idnes.cz/soud-hidzab-stredni-zdravotnicka-skola-praha-somalka-p07-/domaci.aspx?c=A170126_171831_domaci_jkk.

9] Např. BAKER, Luke a Stephen ADLER. 'Nationalism and xenophobia' on rise ahead of European elections. *Reuters* [online]. 2013 [cit. 2017-12-15]. Dostupné z: <https://www.reuters.com/article/us-eu-parliament-elections/nationalism-and-xenophobia-on-rise-ahead-of-european-elections-idUSBRE99T0YZ20131030>;

The march of Europe's little Trumps: Xenophobic parties have long been ostracised by mainstream politicians. That may no longer be possible. *The Economist* [online]. 2015 [cit. 2017-12-15]. Dostupné z: <https://www.economist.com/news/europe/21679855-xenophobic-parties-have-long-been-ostracised-mainstream-politicians-may-no-longer-be>; MAMMONE, Andrea. In Europe, xenophobia is winning over rationality. *CNN* [online]. 2016 [cit. 2017-12-15]. Dostupné z: <http://edition.cnn.com/2016/10/07/opinions/xenophobia-over-rationality-mammone/index.html>;

FOSTER, Peter. The rise of the far-Right in Europe is not a false alarm. *The Telegraph* [online]. 2016 [cit. 2017-12-15]. Dostupné z: <http://www.telegraph.co.uk/news/2016/05/19/the-rise-of-the-far-right-in-eu>

Jak vyplývá z řečeného - pluralitní soužití a svoboda svědomí a náboženství jsou zásadními otázkami současnosti i budoucnosti! A jak dodává Volf, tak již nemůžeme v budoucnu očekávat nábožensky homogenní státy, vyjma použití násilí a totalitního zřízení, což je třeba rázně odmítnout. Ryze křesťanská Evropa či Severní Amerika tak mohou zůstat pouze melancholickou vzpomínkou.¹⁰

Metodologicko-technické poznámky

Pokud nás zajímá Volfovo pojetí náboženské svobody a svobody svědomí, které jsou dle něj základními stavebními kameny pro stavbu zdravě fungující pluralitní společnosti, tak musíme sáhnout předně po jeho práci *Flourishing: Why we need religion in a globalized world* (2016),¹¹ která se tímto tématem zabývá nejobširněji, a potom po jeho o něco starší knize *Public Faith: How followers of Christ should serve the common good* (2011),¹² která řeší možné negativní, ale předně pozitivní dopady náboženské svobody projevené veřejným působením náboženství, konkrétně křesťanství, ve společnosti.

Otázka svobody náboženství a svědomí je pro Volfa jednou z otázek hlavních, kterými se zabývá dlouhodobě, proto nacházíme toto téma v téměř všech jeho pracích a v množství akademických i populárních článků. Budeme se těchto míst a vyjádření samozřejmě dotýkat také, ale hlavní těžiště zůstane na zmíněných dvou dílech, pro které jsou tyto otázky součástí hlavního tématu.

Na tomto místě je ještě třeba uvést některé technické poznámky: v *Public Faith* (2011)¹³ je ve vztahu k *Flourishing* ještě ne zcela vyjasněná terminologie,

rope-is-not-a-false-alarm;

ROTH, Kenneth. The Dangerous Rise of Populism: Global Attacks on Human Rights Values. *Human Rights Watch* [online]. 2017 [cit. 2017-12-15]. Dostupné z: <https://www.hrw.org/world-report/2017/country-chapters/dangerous-rise-of-populism>;

GOBAR, Wes. This IS us: Charlottesville represented something distinctly American. White supremacy. *The Washington Post* [online]. 2017 [cit. 2017-12-15]. Dostupné z: https://www.washingtonpost.com/news/grade-point/wp/2017/09/12/this-is-us-charlottesville-represented-something-distinctly-american-white-supremacy/?utm_term=.052b529191d3;

WESTCOTT, Ben. Brexit: Racist abuse in UK reported since vote to leave EU. *CNN* [online]. 2016 [cit. 2017-12-15]. Dostupné z: <http://edition.cnn.com/2016/06/27/europe/racist-attacks-post-brexite/index.html>.

10| VOLF. *Public faith*. s. 123.

11| VOLF, Miroslav. *Flourishing: why we need religion in a globalized world*. New Haven, CT: Yale University Press, 2016.

12| Volfova práce vychází v roce 2011. My zde však budeme citovat z nám dostupné, obsahově stejné paperbackové verze, která vyšla v roce 2013. VOLF, Miroslav. *Public faith: how followers of christ should serve the common good*. S.l.: Brazos Baker, 2013.

13| Nezaměňovat s pozdější prací VOLF, Miroslav and Ryan MCANNALLY-LINZ. *Public faith in action: how to think carefully, engage wisely, and vote with integrity*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2016., ze

kteřá se právě ve *Flourishing* více upřesňuje a ujasňuje. Podstatné je, že myšlenky a postoje se v zásadě výrazně nemění, ale pouze jsou vyprecizovány a pojmy přesně ujasněny a odděleny. Např. Volfův obsah pojmu „pluralismus jako politický projekt“ používaný v *Public Faith* se podle mě rovná „politickému pluralismu“, jak o tom píše ve *Flourishing*, kde také již jednoznačně rozlišuje náboženský pluralismus, který hodnotí negativně a politický pluralismus, který hodnotí pozitivně. Ve smyslu tohoto terminologického vyjasnění budu tedy používat pro Volfa, co nejaktuálnější terminologii a to i pokud budu pracovat se staršími pracemi, kde se tato terminologie ještě nepoužívá. (Samozřejmě vyjma přímých citací) Nejde mi totiž o přesný popis vývojových fází Volfova myšlení v námi diskutovaných otázkách či o přesný popis toho, co kde napsal a nenapsal, ale daleko spíše o postižení jeho systému řešení otázky náboženské svobody a svobody svědomí v celé jeho šíři, vystižení jeho podstaty a principů, na kterých stojí.

Dále je třeba vědět, že pokud Volf mluví o svobodě náboženství, tak vždy v kontextu náboženství, pokud o svobodě svědomí, tak mu jde o svobodu „vyznání“ u ateistů, humanistů, sekularistů apod.¹⁴ Tohoto schématu se sice nedrží naprosto důsledně, někdy je svoboda svědomí použita i v kontextu náboženství, přesto toto dělení používá v naprosté většině případů. Avšak vzhledem k tomu, že nenáboženské přesvědčení je dle něj také jedním z „vyznání“, která se podílejí na paletě náboženské diverzity, jsou tyto pojmy, co do podstaty srovnatelné. Odlišné jsou pouze ve svém vztahování se. Proto tedy pokud bude v textu uveden pouze jeden z pojmů, neznamená to, že by se nevztahoval i na druhý. Ze stejného důvodu také mluvím o náboženské svobodě a svobodě svědomí v jednotném čísle a nikoli množném, protože nejde o dvě rozlišené svobody, ale o svobodu ve své podstatě jednu a totožnou, o dva termíny vztahující se ke stejnému obsahu. Jejich rozdělení stojí v zásadě pouze na skutečnosti, že jsme zvyklí táhnout dělicí čáru mezi náboženským a nenáboženským přesvědčením. To však v této konkrétní problematice není nutné a dokonce ani žádoucí.

Zde je ještě nutno říci, že Volf je věřícím křesťanem a teologem a právě z této a nikoli jiné pozice píše. Adresáty jeho myšlenek nejsou nutně pouze křesťané, ale i vyznavači jiných náboženství a lidé bez vyznání. Vždy je však třeba ho číst jako teologa, který se za svou pozici nestydí a ani se jí nesnaží schovat do hávu filozofie či politologie. Jak uvidíme dále, tak zastává názor, že i ve veřejném prostoru má věřící právo argumentovat na základě „náboženského poznání“ či „pozitivního zjevení“ a sám také tento názor uvádí do praxe.¹⁵

kteřé budeme v této studii také čerpat, avšak nebude tvořit hlavní, ale spíše okrajový zdroj.

14| VOLF. *Flourishing*. s. 106.

15| VOLF. *Flourishing*. s. 106; VOLF. *Public faith*. s. ix-xvii.

Víra jako lék nikoli nemoc

To že sekularizace nepokračuje, vyjma kontinentální Evropy, takovým způsobem jak se předpokládalo, že náboženství postupně úplně ustoupí z veřejného prostoru a stane se pouze niternou záležitostí svých stoupců, je faktem. Přestože nikdo nemůže říci, na jak dlouho toto náboženské probuzení bude živé, tak je nepochybně aktuální. Avšak je vnímáno povětšinou negativně a je spojováno s nárůstem nábožensky motivovaného násilí. I s reminiscencí na náboženské války minulosti je náboženství viděno jako násilné, násilí podporující a vyvolávající, jak o tom výmluvně svědčí např. název knihy Marka Juergensmeyera *Terror in the Mind of God* (2003). Každopádně není populárním ani nijak rozšířeným názorem právě ten, který prezentuje Volf a to je ten, že od náboženství není třeba svět uzdravit, ale že naopak náboženství je tím lékem, který svět potřebuje.¹⁶

Volf nehodlá argumentovat proti skutečnosti, že křesťanství v minulosti častokrát vedlo k násilí, že ho dokonce podporovalo a ospravedlňovalo. Nezasťmí ani, že v křesťanství existují jisté principy, které izolovaně mohou k násilí vést. Vůči snahám vytlačit náboženství z veřejného prostoru z důvodu eliminace náboženského násilí však říká, že to paradoxně není možné bez použití násilí vůči náboženství. Jde mu předně o to poukázat na skutečnost, že lékem proti náboženskému násilí, kterého se při náboženské svobodě obáváme, není méně náboženství, jak se intenzivně minimálně od dob osvícenství tvrdí, ale ve specifickém smyslu více náboženství. Rovnice: méně náboženství = méně násilí; více náboženství = více násilí - je dle Volfa chybná. Jde totiž o to, že pokud je náboženství redukováno pouze na svůj povrch, pokud je používáno pouze jako energizátor motivů a podpora na cestě k cílům, které s ním nesouvisí, jako jsou cíle ekonomické či nacionální, tak velmi často k násilí může vést a vede. Naopak pokud je náboženství plné, hluboké, pokud zohledňuje celou svou šíři s ohledem na tradici, historii, teologii, pokud má prostor v každém aspektu života, pokud určuje cíl cesty i cestu samu, pokud určuje prostředky atd. pak takto žité plné náboženství, plná žitá víra má potenciál vést k míru. Nejde tedy o to řešit kvantitu náboženství, která se vztahuje ke kvantitě násilí, ale jde o kvalitu náboženství. Nekvalitní, ploché náboženství je násilné. Náboženství kvalitní násilné není. Víra kvalitní není slepě zbožná a bezhlavě horlivá, víra nekvalitní těmito nešvary naopak často trpí.¹⁷

Po takovém vyjádření je však nutné doložit, že násilí je skutečně defektem neúplného, porušeného náboženství a nikoli jeho obsahem v plnosti. Proti kritikům, kteří vidí monoteismus ze své exklusivní podstaty jako násilný, říká Volf, že ani

16 | VOLF. *Public faith*. s. 38-39; VOLF. *Flourishing*. s. 12-13.

17 | VOLF. *Public faith*. s. 5-17, 39-41. Srov. VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 13-14. Konkrétně Volf mluví o rozdílu mezi "slabou" (thin) a "silnou" (thick) vírou.

oholený abstraktní monoteismus nevede jednoduše a přímočaře k dělení lidí na my a oni, což k podstatě násilí náleží. Pokud je jeden Bůh Pánem všeho a všech, tak není žádné my a oni, protože všichni jsou poddáni jednomu Bohu. A tak násilí páchané ve jménu takto pochopeného Boha je vlastně nesmyslné. K tomu dodává - nejen, že monoteismus automaticky nevede k násilí, ale pokud chceme uvažovat v těchto abstraktních intencích, tak polyteismus je v tomto směru problematictější než monoteismus, protože z něj, a nikoli z monoteismu, plyne dělení na my a náš bůh proti vám a vašemu bohu. Z historické zkušenosti je dále patrné, že ani ateismus nemá, co se násilí a válkychtivosti týče, vůbec čistý štít.¹⁸

Přestože ani z abstraktního monoteismu neplyne přímo potřeba páchat násilí, tak je třeba jej jasně odlišit od monoteismu křesťanského, který má trojiční povahu a tak má ze své podstaty k páchání násilí ještě dál. Z povahy Trojice totiž plyne, že identita jednoho je určována druhým - Otec je Otcem, protože má Syna, kdyby Syna neměl nebyl by Otcem. Stejně tak Syn je Synem jenom díky tomu, že má Otce. Označení Otec a Syn je označením popisujícím jejich vzájemný vztah. I Duch, který je vyznáván jako vycházející a zároveň jako Duch Kristův je ve své povaze opět nutně vázán na další dvě osoby Trojice. Vzájemné vztahy Trojice jsou vztahy sebevydání, milosti a darování, které jsou zjeveny v Kristu a jsou dávány za vzor člověku, jsou na něm nárokovány a tak je křesťanství ze své podstaty náboženstvím lásky a míru. Pokud je tento trojiční důraz nepochopen, nevyužit, ignorován, tak jde dle Volfa rozhodně o poruchu/narušení křesťanství.¹⁹

Dalším podstatným argumentem pro nenásilnou povahu křesťanství vedle trojičního pojetí Boha je ústřední příběh Ježíše Krista. Dle Volfa pokud bylo pácháno násilí ve jménu kříže, tak šlo vždy právě o zúžení významu, kdy kříž přestal být součástí širšího příběhu Ježíše Krista a dějin spásy a stal se pouze symbolem náboženské příslušnosti. Ti kdo páchali a páchají násilí ve jménu kříže, nejsou následovníky Ukřižovaného, ale napodobiteli těch, kteří ho ukřižovali.²⁰

Daleko obšírnějším rozbohem nenásilné podstaty křesťanství se Volf zabývá ve své práci *Exclusion and embrace* (1996),²¹ která byla jako jediná přeložena do češ-

18| VOLF. *Public faith*. s. 41-43.

19| VOLF. *Public faith*. s. 41-43. Na problémy plynoucí z opomíjení či přehlížení trojiční nauky a důsledky z toho plynoucí pro život člověka i společnosti upozorňuje např. i Ctírad V. Pospíšil: POSPÍŠIL, Ctírad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP; Kostlení Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. (Teologie). s. 47-92.

20| VOLF. *Public faith*. s. 48.

21| VOLF, Miroslav. *Exclusion and embrace: a theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. Nashville: Abingdon Press, c1996.

tiny - *Odmítnout nebo obejmout* (2005).²² Není třeba jej zde rozebírat šířeji, ale je dobré o něm vědět, protože je jedním z aspektů, které poukazují na teologickou zakotvenost požadavku svobody náboženství, protože právě i z nenásilné podstaty křesťanství vyrůstá důraz na náboženskou svobodu. Nedopřát druhému svobodu ve věci náboženství znamená činit mu násilí. Tak je tedy požadavek náboženské svobody zakotven v jádru křesťanské teologie skrze sebedarující povahu Trojice a požadavek nenásilí zjevený předně v příběhu Ježíše Krista.²³

Volfovým obecným argumentem pro nenásilnou povahu všech velkých světových náboženství (buddhismus, hinduismus, konfucianismus, judaismus, křesťanství a islám)²⁴ je, že v každém z nich se vyskytuje nějaká podoba „zlatého pravidla“, ať už vymezeného negativně jako požadavek nečinit druhému to, co nechci, aby on činil mně, nebo pozitivně jako např. v křesťanství - „Milovati budeš bližního svého jako sebe samého“ (Ř 13,9b)²⁵, která se neomezuje pouze na vyznavače vlastního náboženství, ale má univerzální charakter. Je to jeden z nejčastějších argumentů, který uvádí jako vyvrácení obav z „vpuštění“ náboženství do veřejného prostoru.²⁶

Důraz na svobodu svědomí je svým způsobem sám o sobě realizací požadavku nenásilí. Nucení k víře, zakazování víry či některých jejích projevů je totiž vlastně aktem násilí, někdy až znásilnění a to pokud jde o nátlak skutečně fyzický, ale i pouze slovní. Pokud tedy uvažujeme o otázce násilnosti či nenásilnosti náboženství musíme vědět, že realizace nenásilí není pouze otázkou po možnosti světa bez válek, ale i otázkou pokojné existence ve společnosti v obdobích míru, v jednotlivých státech, ke které náboženská svoboda, tedy absence násilí v otázkách víry nezbytně patří. V případě snahy o mírové soužití za cenu náboženského útlaku tak jde o vytloukání klínu klínem.

22] VOLF, Miroslav. *Odmítnout nebo obejmout?: totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha: Vyšehrad, 2005. Teologie (Vyšehrad).

23] Volfovo pojetí nenásilí ve vztahu k eschatologickému "vyrovnání účtů" jsem analyzoval v práci: SEDLÁK, Filip. Podněty teologie objetí Miroslava Volfa pro husitskou teologii se zaměřením na otázku eschatologie vedoucí ke křesťanský angažovanému životu. *Theologická revue*. 2017, 88(1), 31-59.

24] Na problém označování pojmem velká světová náboženství a také úzkost výběru upozornil např. Ivan Štampach. ŠTAMPACH, Ivan. Kűngova koncepce mezináboženských vztahů ve srovnání s jinými pojetími. In: FLOSS, Karel, Pavel HOŠEK a Ivan ŠTAMPACH. *Hans Kűng, teolog na hraně*. Praha: Dingir, 2008, s. 65-91. s. 68, 73. Na Volfovu obranu je však třeba říci, že jeho výběr i způsob označování jako velká světová náboženství je zde myšlen nikoli jako vylučující pro jiná náboženství, uvidíme také, že bere v úvahu i lidi nenáboženské, ale jde mu o otevření okruhu dialogu v základních běžně užívaných mezích náboženství, které se vyskytují po celém světě a jejichž existence má znatelný celosvětový dopad. Volfovi nejde pouze o křesťanský exkluzivismus, ale také o podanou ruku směrem k mezináboženskému dialogu.

25] Všechny biblické citace jsou dle Českého ekumenického překladu.

26] Např. VOLF. *Flourishing*. s. 13, 15, 38, 117, 134-135; VOLF. *Public faith*. s. 126, 139-141.

Pravda

Podle Daniela L. Miglioreho „... víra (nemá) nic společného s nezájmem o pravdu, se strachem z pravdy nebo s arogantním tvrzením, že pravdu nemáme k dispozici. Pravou víru je třeba odlišit od fideismu. Fideismus tvrdí, že existuje místo, kde musíme zanechat tázání a prostě věřit; víra stále hledá a ptá se.“ Proto definuje „... funkci teologie jako pokračujícího hledání plnosti pravdy o Bohu, který se dal poznat v Ježíši Kristu.“ Přesto „... teologie není pouhé opakování tradičních nauk, ale neodbytné hledání pravdy, k níž tyto nauky odkazují a kterou samy vyjadřují jen částečně a nedokonale.“²⁷

Jedním z prvních a základních problémů, které se objeví na stole, pokud položíme otázku po náboženské svobodě pro druhé, je problém pravdy. To je problém, který je dnes pro náboženství obzvlášť palčivý. Důvodem je relativizace pravdy, která byla do náboženství, předně do křesťanství a buddhismu, vnesena, která tvrdí, že každý názor je v pořádku, že pravda není až tak podstatná, ale je třeba se zaměřit na to, abychom se „hlavně měli rádi“, a která se snaží zrušit či alespoň omezit nárok náboženství na jejich exklusivní pravdu, svatost atd. Problém pravdy je nepříjemným i pro sekulární společnost a to předně proto, že náboženství se přirozeně brání - smyslem pro tradici a svatost.²⁸ Pravda má pro náboženství nezastupitelný charakter - proto jsem přece stoupencem nějakého náboženství, protože je pravdivé, obecně, pro všechny lidi.²⁹ Kdyby pravdivé nebylo, za pravdivé bych ho nepovažoval, proč bych v něm setrval?

Velmi často se proti sobě staví západní-řecké pojetí pravdy, které bývá zjednodušováno na pouhou „objektivizující pravdivost výroku“³⁰ a pojetí biblicko-hebrejské, které bývá považováno za pravdu dynamickou a vztahovou.³¹ Podle Waltera Kaspera je v této kontrapozici často zjednodušováno západní pojetí pravdy. „Pravda úsudku jen reprodukuje pravdu, která přebývá ve věcech tím, že je poznává Bůh. ... Pravda je totožnost k sobě přicházejícího bytí, identita myšlení a bytí, které se v reflexi ducha k sobě sklání, je si ve svém bytí jasné, a tak se poznává. V pravdě

27| MIGLIORE, Daniel L. *Víra usilující rozumět: úvod do křesťanské teologie*. Jihlava: Mlýn, 2009. s. 2-3. (text v závorce FS)

28| VOLF. *Flourishing*. s. 100-102.

29| VOLF. *Flourishing*. s. 116.

30| KASPER, Walter. *Dogma pod Božím slovem*. 2. vyd. (1. vyd. ve Vyšehradu). Praha: Vyšehrad, 1996. Studium (Vyšehrad). s. 86.

31| Takový zásadní rozpor v pojetí pravdy vidí např. Emil Brunner (*Wahrheit als Begegnung*) a do českého prostředí jej silně vnesl Zdeněk Trtík (*Vztah já-Ty a křesťanství*). BRUNNER, Emil. *Wahrheit als Begegnung*. 3. Aufl., unveränderter Nachdruck der 2. Aufl. 1963. Zurich: Theologischer Verlag, 1984; TRTÍK, Zdeněk. *Vztah Já-Ty a křesťanství: význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství*. Praha: Blahoslav, 1948.

úsudku přichází pravda bytí jaksí k sobě samé.³² Pojetí pravdy v jejím západním smyslu, jakožto správnosti nelze jednoduše odložit. Např. skutečnost, že v Ježíši Kristu se setkávám s živým Bohem, buď považuji za pravdivou či nikoli. A je přeci podstatné, zda já ji za pravdu považuji a druhý ne.

Volf kritizuje takový přístup, který proti sobě staví řecké a hebrejské pojetí pravdy jako vzájemně se vylučující. Hebrejský pojem pravdy vidí jako spolehlivost a věrnost ve vztahu Boha k člověku a člověka k Bohu. V tomto pojetí právě však zdůrazňuje jednotu myšlení a jednání. Kdy správné-pravdivé myšlení musí vést k přiměřenému jednání a člověk je tak vůči svému myšlení-přesvědčení pravdivý. To je sice nezbytné avšak až druhý krok po tom, co jsme poznali pravdu, kterou takto můžeme realizovat. Otázka pravdivosti nemůže rezignovat na pojetí pravdy jako toho, co je v souladu se skutečností, pravdy jako správnosti myšlení. Tedy této pravdy „v řeckém smyslu“.³³

I když pravdu Boží v její plnosti v tomto čase nikdy plně neobsáhneme, tak se nemůžeme vzdát nároku na pravdu, ani funkce pravdy víry jako ukazatele k Pravdě s velkým „P“. Nikoli ukazatele v tom smyslu, že bychom se mohli vydat na cestu k Bohu, která z naší strany není možná, ale v tom smyslu, že máme hledět jistým směrem, abychom věděli, odkud Bůh k nám přichází. Ukazatele, který ukazuje jak číst Písmo i jak interpretovat vlastní duchovní zkušenost.³⁴ Takto pojatá pravda víry je svým způsobem pro poznání Pravdy nutná! A zatímco Pravdu nemůžeme vlastnit, nemůžeme s ní disponovat, tak pravdu svým způsobem vlastnit můžeme a disponovat s ní musíme, protože s relativizací pravdy ztrácíme svým způsobem kontakt s Pravdou, minimálně ji můžeme jen těžko vysvětlit či zprostředkovat setkání s ní druhému. A tak na pravdě zásadně záleží a její současná relativizace je nesmírným nebezpečím.

Položme si nyní následující otázku: Když my „máme“ pravdu, „máme“ jistotu pravdivosti vlastní víry, protože bez ní bychom nemohli v té víře setrvat (Žd 3,6), tak druhý jistě pravdu „nemá“, zcela jistě ne v její plnosti, tak jak můžeme nejen dopřát, ale dokonce požadovat náboženskou svobodu pro někoho, kdo žije v nepravdě? Tato otázka je v otázce náboženské svobody pro druhé otázkou klíčovou a základní a teprve na základě jejího vyřešení se můžeme dostat k zodpovězení naší otázky primární. Otázka po náboženské svobodě pro druhé je tak předně otázkou po pravdě.

32| KASPER. *Dogma pod Božím slovem*. s. 86.

33| VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 288-289.

34| Srov. TRTÍK, Zdeněk a Václav KADEŘÁVEK. *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha: Blahoslav, 1982. s. 107; TRTÍK, Zdeněk. *Slovo víry*. Praha: Blahoslav, 1963. s. 12.

Každé náboženství tvrdí, že jejich cesta je pravdivá v absolutním smyslu. To však dle Volfa nemusí nutně znamenat, že z jejich pohledů jiná náboženství jsou absolutně lživá. Je však třeba přiznat, že druhý nemá tu pravdu jako já a pokud pravda není relativní, tak nemá pravdu v plnosti a můžeme tedy říci, že je v nepravdě. Tento „postoj k pravdě“ je pak silným argumentem proti svobodě náboženství. Pokud je naše náboženství pravdivé a druhé není, jak můžu nechat druhé, aby ubližovali sami sobě, životem ve lži? Mohli bychom se ptát, zda není lepší druhé přivést na pravou víru třeba i násilím než je nechat trpět v nepravdě a tak jim v důsledku odepřít spásu. Tato argumentace, která se kupodivu objevuje i dnes, např. v trestání odpadlíků od islámu, je v zásadě stále stejná již od dob Augustinových, tedy že „... vnější nátlak pomáhá probudit vnitřní přesvědčení.“ Dle Volfa je však skutečnost taková, že pokud někdo praktikuje náboženství z donucení a nikoli ze svobodného rozhodnutí, tak vlastně ve skutečnosti neodpovídá pravdivě na volání transcendence a místo toho se stává pouze dobrým hercem. Ztrácí se tak nutný a podstatný vztah svobodné odpovědi, který pravda vyžaduje.³⁵ Pravda totiž může být pravdou pouze, pokud je celistvá a pokud její vyznávání vychází z vnitřního přesvědčení, tedy pokud jsme pravdu jakožto pravdu přijali. Pokud pravdu za pravdivou nepovažujeme, přestává být v pravém slova smyslu pravdou, ba dokonce nám tento stav přímo brání pravdu jakožto pravdu přijmout.

Volf vidí svobodu jako nutný požadavek pravého náboženství, které musí být ve svobodné shodě s vlastním svědomím a také jako požadavek na náboženství vůbec. Jakýkoli způsob omezování svobody náboženství je v rozporu s náboženstvím samým.³⁶ Svoboda je tímto vyjádřena jako nutná podmínka držení pravdy!

Otázka po pravdě je přirozeně také otázkou po výlučnosti této pravdy. Tato problematika bude pojednána později v oddíle - Politický pluralismus a náboženský exklusivismus.

Svoboda

Právo na svobodu náboženství zakotvují v moderní společnosti články 18, 19 a 20 *Všeobecné deklarace lidských práv*.³⁷ Stojí na myšlence, že každý člověk je schopen se rozhodnout jakým způsobem bude žít a řídit svůj život a nikdo nemá právo mu nějaký způsob nutit či zakazovat.

Pro Volfa je důležité, že všichni lidé jsou si před Bohem rovni a mají stejný nárok na lidskou důstojnost. Co je však pro nás vzhledem k našemu tématu důleži-

35| VOLF. *Flourishing*. s. 111-117.

36| VOLF. *Flourishing*. s. 115-116.

37| Online dostupné např. zde: http://www.osn.cz/wp-content/uploads/UDHR_2016_CZ_web.pdf.

tější, že lidská rovnost pro něj spočívá i ve schopnosti, právu a odpovědnosti zvolit si svou životní cestu, svůj způsob života, cíl ke kterému člověk směřuje a cestu, která ho k němu povede.³⁸ „Všichni lidé jsou odpovědní za základní směřování svých vlastních životů a měli by mít svobodu k utváření svých životů v souladu s tím, vůči čemu jsou hluboce zavázáni.“³⁹ Tato svoboda je nezczitelným právem i odpovědností každého člověka před Bohem, které nemůže být zbaven. Nemůže být nucen přijmout cestu, pro kterou se sám nerozhodl, nemůže mu být bráněno v tom, aby šel po cestě, kterou si sám svobodně vybral, ani nemůže své rozhodování převést na někoho jiného, ať už dobrovolně či nedobrovolně.⁴⁰ Tento nárok musíme jistě přiznat, protože pokud by to tak nebylo, pokud bychom uvažovali o tom, že jsou lidé, kteří nejsou schopni rozhodovat o svém životě, jeho smyslu a naplnění, dostali bychom se k tomu, že smysl jim vkládá někdo jiný a že tedy existuje kvalitativní rozdíl mezi lidmi, který je dělí na ty schopné rozhodovat o životě a na ty, kteří toho schopni nejsou, což je naprosto nepřijatelné.

Člověk se Bohu může podřídít jen svobodně a nemůže to být nikomu vnučováno. Boží zákony, i přestože jsou pravdivé, dobré a správné, nemohou být vymáhány násilím a nedobrovolně. Dobro nelze vnučovat! Jinak řečeno - člověk má svobodu žít v klamu a hříchu. Ačkoli tedy svoboda sama o sobě není a nemůže být cílem křesťanské cesty, tak je jejím naprosto nutným předpokladem, bez nějž žádná křesťanská cesta vůbec nemůže začít, pokračovat, existovat. Nesvoboda je tedy naprosto vylučujícím faktorem ve vztahu k Bohu. Páchání násilí proti svědomí a přesvědčení druhého, ačkoli z domněle dobrého úmyslu, je tak jedním z nejhorších zločinů vůbec. Protože víra je ze své povahy nezaslouženým darem, musí být přijímána svobodně. Pokud je někdo k víře nucen či mu je nucena nějaká podoba víry, tak se s vírou jako takovou vlastně mívá.⁴¹

Podle Volfa je požadavek na svobodné přijetí víry jedním ze základních a původních požadavků křesťanství, který nacházíme již v Novém Zákoně (Ř 10,10; 2.K 3,12.17; Žd 4,16.10,19) a prvotní církvi.⁴² Novozákonní místo svobody v přijetí víry není však třeba dokládat pouze jednotlivými biblickými odkazy, ale stačí ukázat na skutečnost svobodné možnosti následovat Ježíše, která v evangelijních příbězích nemá ani náznaky nucení. Svoboda jako nutný požadavek v rozhodnutí

38| VOLF. *Flourishing*. s. 46nn, 105-107.

39| VOLF and MCANNALLY-LINZ. *Public faith in action*. s. 167.

40| VOLF. *Flourishing*. s. 105.

41| VOLF. *Flourishing*. s. 110-111; VOLF. *Public faith*. s. 144. Dokonce svoboda člověka být zavržen, je dle Volfa Bohem respektována. VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 327-333.

42| VOLF. *Flourishing*. s. 108. Na tomto místě Volf připomíná Tertulliána, který se vyjadřoval proti nucení v otázkách víry.

následovat Ježíše, v rozhodnutí navázat vztah s Bohem je však daleko esenciálněji součástí stvoření člověka jako takového, který je vybaven svobodou rozhodování. Bůh netouží po vztahu s člověkem, který je vynucen, ale pro který se člověk svobodně rozhodl.⁴³ Přesto svoboda náboženství není pouze křesťanskou doménou, ale ve svém jádru ji dle Volfa obsahují všechna velká světová náboženství.⁴⁴

Každý člověk má tedy dle Volfa schopnost přijmout nějakou cestu života a má také schopnost být sám za své rozhodnutí odpovědný. Pokud však má mít člověk plnou odpovědnost za svůj život, musí zároveň být plně svobodný k rozhodování se, jakou cestou se dá. To neznamená pouze, že má právo si vybrat konkrétní cestu, ale i právo svobodně rozhodnout se, čeho se z oné konkrétní cesty přidrží a čeho ne. Pro otázku svobody náboženství také není zásadní negativně definováno - svoboda od omezení náboženské praxe, jak je to často chápáno, ale předně definováno pozitivně - svoboda k tomu smět se svobodně rozhodnout pro svou cestu životem, k tomu pro co stojí za to žít, rozhodnout se sám pro smysl svého života. Tyto Volfovi teze nestojí na abstraktní lidské důstojnosti či osobní autonomii, ale na důstojnosti dané Bohem, na „... *suverenitě transcendentního volání a odpovědnosti lidských bytostí na něj dbát.*“ Ve smyslu uvedeného je tedy náboženství, které je proti náboženské svobodě v zásadním rozporu se svou vlastní podstatou.⁴⁵

Omezení svobody náboženství je však nepopíratelně přítomno ve světových náboženstvích v dějinách i v současnosti. Nebo jde často o pojetí svobody, která je pro nás, ale nikoli pro druhé. Často také omezené náboženství volá po svobodě, dokud je v menšině a jakmile se stane většinou, stejným způsobem omezuje druhé. Jako příklad mohou sloužit puritáni, kteří byli v Anglii utiskováni, kteří však po přesunu do Ameriky často přejali metody, které jim samotným ztrpčovaly život. Realita je taková, že postoj světových náboženství včetně křesťanství k náboženské svobodě je ambivalentní. Volf však zastává názor, že přestože historicky často jejich jednání vedlo k omezování náboženské svobody, tak vlastnějším obecně náboženským postojem je postoj svobody náboženství pro sebe i pro druhé, důrazu na nedonucování, svobody volby víry a svobodné přijetí pravdy.⁴⁶

43| TORRANCE, Andrew B. *The freedom to become a Christian: a Kierkegaardian account of human transformation in relationship with God.* New York, NY, 2016. s. 170-175.

44| VOLF. *Flourishing.* s. 109.

45| VOLF. *Flourishing.* s. 111-112. (kurzíva původní) Volf zde upozorňuje, že nejde o jeho originální myšlenku, ale že ji nacházíme i u Locka, ale i např. v islámu. Že jde tedy svým způsobem o myšlenku obecněji přijatelnou a platnou.

46| VOLF. *Flourishing.* s. 109-110, 112.

Tolerance a respekt

Proklamace náboženské svobody nemůže zůstat pouze u proklamace nenásilí, dokonce ne ani u proklamace tolerance, ale vyžaduje respekt k druhému. Volf se připojuje k dnes již často skloňovanému požadavku, že nestačí druhého pouze tolerovat, ale že je třeba druhého v jeho jinakosti respektovat. Tolerance má samozřejmě také své místo, ovšem přichází na řadu až v případě, vůči něčemu či někomu, co nebo koho nejsem schopen respektovat. Volf však na druhou stranu dodává, že musí existovat i mez, za kterou již nelze ani tolerovat. V jeho pojetí respektu také jde spíše než o absenci donucování o pozitivní zhodnocení druhých náboženství, což plyne z respektu k druhému člověku, který by měl zahrnovat i respekt k víře, kterou si vybral k vyznávání.⁴⁷

Požadavek svobody náboženství je tak respektem k osobě, která si náboženství volí. Respekt k osobě potom vede i k respektu vůči jejímu náboženství a respekt vůči náboženství má zahrnovat i respekt ke konkrétnímu přesvědčení a praxi. Co však dělat v situaci, kdy respektujeme druhého, ale nedokážeme respektovat jeho náboženství? Když musíme dělit mezi člověkem a jeho náboženstvím? A je takové dělení vůbec možné?⁴⁸

Pokud bychom trvali na zachovávání jednoty člověka a jeho jednání, tak se postupně dostaneme od disrespektu vůči náboženství k disrespektu vůči jeho vyznavačům a tak postupně i k násilí. Podle Volfa však dělení mezi člověkem a jeho jednáním děláme naprosto běžně např. ve vztahu k těm, které milujeme, ale přesto odsuzujeme jejich chování. Je to také základem Lutherova myšlení *sola gratia, sola fide*, že Bůh odsuzuje hřích, ale miluje hříšníka. Volf tento klasický přístup rozvádí v tom smyslu, že druhý sice má z podstaty svého lidství na respekt nárok, ale jednání druhého si musí náš respekt svým způsobem „zasloužit“ skutečným způsobem svého života, svou životní praxí. Převáděno do kontextu náboženství to znamená, že můžeme respektovat vyznavače nějakého náboženství, z podstaty jejich lidství, i pokud nemůžeme mít respekt k náboženství samému, jakožto jejich životní praxi. Aby náboženství získalo náš respekt, musí si ho „zasloužit“. V opačném případě ho můžeme pouze tolerovat či dokonce odmítnout např. dokud nepřehodnotí některé své praktiky. „Většinou skončíme někde mezi respektem a tolerancí - budeme respektovat některé aspekty náboženství a jiné tolerovat.“⁴⁹

47| VOLF. *Flourishing*. s. 106. V otázce tolerance a respektu se Volf vymezuje vůči Lockovi a jeho *Dopisu o toleranci*, se kterým jinak v mnohém souhlasí, který však zůstává u požadavku pouhé tolerance. LOCKE, John. *Dopis o toleranci*. Brno: Atlantis, 2000.

48| VOLF. *Flourishing*. s. 118.

49| VOLF. *Flourishing*. s. 119-121.

Může se stát, že i na základě otevřeného respektujícího přístupu a ochoty setkat se v kritickém dialogu dojdeme k názoru, že druhé náboženství je pouhá pověra. Dokonce třeba dojdeme i k názoru jeho hluboké nemorálnosti, potom bychom na ní měli upozornit a mít snahu o napravení, opět v otevřeném alespoň tolerujícím dialogu. Avšak i v těchto případech bychom měli stále zůstat u respektu k jeho vyznavačům, i kdyby jen z důvodu zamezení společenského konfliktu. Stejně jako respekt musí být získán, tak i disrespekt by neměl být pouhým předsudkem, ale následkem pravdivého a objektivního zhodnocení. Může však jít třeba i o netoleranci pouze nějakého aspektu. Je však třeba říci, že respekt rozhodně není nic automatického a jsou víry a praktiky, které ho prostě dostat nemohou!⁵⁰

Odstranění náboženství z veřejného prostoru

V zásadě se běžně praktikují dva způsoby, jak se vypořádat s problémem rozdílnosti v reálně multireligiozní společnosti. Prvním velmi častým způsobem řešení problému náboženské diverzity a jako prevence náboženských střetů, i vzhledem ke zkušenostem z minulosti, je odstranění náboženství z veřejného prostoru. To může mít podobu politické totality, za jejíž názorný příklad může sloužit nacismus a stalinismus, tak i podobu totality náboženské, jak ji vidíme v současnosti v tzv. Islámském státě, kde jedno náboženství a jeho konkrétní podoba zaujme celý veřejný prostor a vše ostatní je z něj odstraněno.⁵¹ Volf ovšem upozorňuje na to, že tyto totalitní rysy nese velmi často i současný sekularismus jako jeden z pilířů liberální demokracie.

Slovo liberální značí svobodu, která je dána proto, aby každý mohl žít dle své interpretace života či bez ní a obsahuje zároveň státní neutralitu, tedy respekt vůči všem těmto perspektívám.

Velmi často však tato svoboda, tento liberalismus je úzce vnitřně spojen s problematickou podobou sekularismu, což v zásadě znamená, že pokud přijde na veřejnou diskuzi, řešení politických otázek společnosti a na politická rozhodnutí musí všichni zúčastnění nechat svá náboženská přesvědčení doma a rozhodovat se nezávisle na jakémkoli náboženství či pozitivním zjevení. To prý není pro taková rozhodnutí a diskuze relevantní! Takto pojatý liberalismus bývá oprávněně kritizován, že místo zdravého oddělení státu a církve, které je dle Volfa nutné pro řádné fungování pluralitní společnosti, staví „zeď oddělení“ a v zásadě provádí odnáboženštění veřejného prostoru. Dle Volfa tak jde vlastně spíše než o sekularismus o separatismus. Veřejný prostor, ale nezůstává prázdný, nýbrž se plní seku-

50| VOLF. *Flourishing*. s. 125.

51| VOLF. *Flourishing*. s. 132-133, 140.

larismem, ten není ideologií ve smyslu ateistického komunistického materialismu, ale je souborem hodnot vycházející z tradice, z trhu a z tvrdých věd, přičemž pro trh je nejvyšší hodnotou osobní prospěch a vědy se omezují pouze na to, co spadá pod vnitrosvětskou kauzalitu. Volf sekularismus jako takový vidí jako legitimní a respektu hodnou perspektivu, kterou lze zastávat ve veřejném prostoru, ale odmítá jeho nárok, být jedinou možnou perspektivou, kterou lze ve veřejném prostoru zastávat.⁵²

Sekularismus i totalitarismus se dle Volfa ve vztahu k jiným náboženstvím a přesvědčením chovají v zásadě stejně a vytváří tentýž tlak. V obou případech jde o vytlačení rozporných a odlišných názorů a postojů z veřejného prostoru a prosazení názoru jediného.⁵³ Náboženská nebo menšinově náboženská reakce je většinou taková, že se stáhne do sebe a jeho vyznavači se prostě řídí svým náboženstvím a dostávají se přirozeně do střetů se zlou a nepřátelskou společností, protože Boha je prostě třeba více poslouchat než lidi (Sk 5,29). Tento přístup je ze strany omezovaných viděn jako výrazné omezení náboženské svobody a dle Volfa je to tak viděno oprávněně. Odstranění náboženství z veřejného prostoru a veřejné diskuze není dle Volfa akceptovatelným řešením současné problematické situace života v pluralitě a diverzitě. Proti tomu Volf navrhuje alternativu jistého „režimu respektu“, která neodmítá jak náboženské tak nenáboženské zdůvodňování ve veřejném prostoru a kde oddělení státu a náboženství spíše než separaci znamená nestrannost. Tímto modelem, který obsahuje jak respekt k člověku, tak respekt k náboženství by dle Volfa mohl být jistý druh pluralitního liberalismu či jak Volf používá častěji politického pluralismu.⁵⁴

Náboženský pluralismus

Druhým častým způsobem řešení možnosti pluralitního soužití je náboženský pluralismus, který stojí na přesvědčení, že všechna náboženství jsou svým způsobem pravdivá, vedou nějak k Bohu a dávají dostatek k naplněnému životu zde i na věčnosti. Rozdíly jsou způsobeny pouze kulturními podmínkami, jde tedy o kulturně podmíněné vyjádření téhož, o slupky nabalené kolem totožného jádra. Tento přístup je však dle Volfa stejně lichý jako tvrdý sekularismus-separatismus.⁵⁵ „Náboženství jednoduše nemají společné jádro...“ Takový pluralismus přehlíží přirozený náboženský exklusivismus, který věří, že právě jeho víra je bezesbytku ta

52| VOLF. *Public faith*. s. 123-125.

53| VOLF. *Public faith*. s. 141-145.

54| VOLF. *Public faith*. s. 125; VOLF. *Flourishing*. s. 131-133.

55| VOLF. *Flourishing*. s. 140; VOLF. *Public faith*. s. 127-130.

jediná a pravá a tak je vůči takovému pojetí víry vlastně nerespektující. Jistěže mají náboženství body, ve kterých se shodují, ve kterých jsou si blízko, ale mají i ty, které jsou naprosto protikladné a přitom nejde pouze o věci povrchní, ale naopak zásadní.⁵⁶ Např. exklusivita spásy skrze Ježíše Krista a jeho Božství určitě nejsou pro křesťany okrajovým kulturně podmíněným balastem nabaleným okolo židovského monoteismu, ze kterého se dá jednoduše při troše dobré vůle ustoupit. Nevede však přijetí této exklusivní podstaty náboženství k násilným střetům a válkám, jak ukázala historie? Což je také ostatně důvod, proč vznikla idea sekularismu pojatého jako vytlačení náboženství z veřejného prostoru.⁵⁷

Je třeba vědět o rozdílech i shodách mezi náboženstvími. Omezení pouze na jedno z toho je patologické. Volf se staví proti Huntingtonově tezi o nutném střetu civilizací⁵⁸ vyvolaném právě neschopností se zaměřit na něco jiného než jen zdůraznění rozdílů. Tato teze je vhodná možná pro boj, ale nikoli pro mírové soužití. Proto navrhuje místo střetu vzájemnou spolupráci i přes rozdílnosti, opřenou o to v čem nacházejí shodu, jako je např. „zlaté pravidlo“ morálky. Vzájemné střety interagujících náboženství jsou sice někdy nepřátelské, někdy ale i přátelské. Dle Volfa může být vzájemné střetávání prosté nepřátelství i násilí a může nést své obohacující ovoce. To je však pouze možnost, jak ji ale realizovat? Co by to vyžadovalo a v důsledku znamenalo?⁵⁹ Volf požaduje, aby každý měl svobodu mluvit „svým vlastním hlasem“. To neznámá mluvit pouze to, co mají náboženství společné ani pouze to v čem se liší, ale jde o to mluvit z centra vlastní víry. Což v případě křesťanství dle Volfa znamená:

1. Vědomí, že Ježíš Kristus zemřel za hříšné provázané s požadavkem lásky k nepřátelům, s tím že to zároveň znamená, nebát se pojmenovat a odsoudit zlo!
2. Vědomí ohraničení identity, přičemž hranice jsou natolik pevné, že odlišují uvnitř a vně, ale zároveň natolik prostupné, že umožňují dialog s druhými a vzájemné sdílení a obohacování.⁶⁰

Řešením možného násilného střetu při vstupu náboženství do veřejného prostoru nemůže být dle Volfa sekulární „ideologie“, protože i ta vyvolává střety! Nestojí nad mezináboženským konfliktem, ale je jedním z jeho účastníků.

56| VOLF. *Public faith*. s. 127-130.

57| VOLF. *Public faith*. s. 127.

58| HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001.

59| VOLF. *Public faith*. s. 127-130, 139-141.

60| VOLF. *Public faith*. s. 130-133.

Náboženství musí ze svých vlastních zdrojů, ze svého centra víry hledat zdroje pro budování společného mírového soužití.⁶¹

V polemice s Lessingem říká Volf, že neexistuje něco jako obecné lidství či obecná láska, ale že toto pojetí je vždy konkrétně svázáno s jednotlivou tradicí/náboženstvím i s jeho pojetím pravdy. Konkrétní pravda v konkrétním náboženství, která je chápána jako bezezbytku pravdivá a exklusivní vede ke konkrétnímu pojetí lidské bytosti i lásky, které se sice mohou někde krýt s jiným, ale někde mohou být i v rozporu. Volf dále navrhuje tzv. „hermeneutickou pohostinnost“, ve které vyznavač jednoho náboženství naslouchá druhému při výkladu vlastního svatého textu i textu toho druhého a i sám jej dokáže číst. To jistě nemusí vést a velmi často nepovede k souhlasu v interpretaci, ale vede to k vzájemnému obohacování, rozšiřování perspektivy, k lepšímu vzájemnému pochopení a respektu.⁶² Nikdy však nemůžeme odstranit veškerý nesouhlas a konflikt mezi náboženstvími. „Veřejný život bez nesouhlasu a konfliktu je utopickým snem, jehož realizace v ne-utopických podmínkách tohoto světa by způsobila více škod než užitku.“⁶³ Je však možné, aby tento nesouhlas a hádání se, které je ostatně typické pro demokracii, byl veden v přátelském a nikoli nepřátelském duchu, aby byl skutečným dialogem, který nese ovoce vzájemného obohacení.⁶⁴

Politický pluralismus - nutné předpoklady

Největší výzvou současného globalizovaného světa je vytvoření takového modelu, ve kterém bude zaručena shoda v základních politických principech a zároveň vytvořen prostor pro rozdílná náboženství a přesvědčení.⁶⁵ Náboženství se zřejmě nedostanou do jednoty, ale mohou se dostat k přijatelnému konsenzu. Shodnout se na podstatných základech, morálních principech a přitom přijmout jakési operativní způsoby jejich naplňování. Tyto základní společné hodnoty vidí Volf následovně:

1. „Náboženská svoboda“ – v důsledku potřeby svobodného přijetí pravdy, aby byl zachován její pravdivý charakter, vidí náboženskou svobodu jako naprostý základ a nutnost pro všechna náboženství
2. „Rovná morální hodnota všech občanů“ - vyrůstá z toho, že světová nábožen-

61| VOLF. *Public faith*. s. 130-133.

62| VOLF. *Public faith*. s. 133-136.

63| VOLF. *Public faith*. s. 136-137. Srov. VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 37-38, 126-127.

64| VOLF. *Public faith*. s. 136-137.

65| MACLURE, Jocelyn and Charles TAYLOR. *Secularism and freedom of conscience*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011. s. 1-5.

ství si kladou univerzální nárok, ze kterého vyrůstá rovnost všech lidí. Morálka „zlatého pravidla“ je platná pro všechny bez rozdílu uvnitř i vně komunity. Nasloucháno je všem argumentům, které jsou pro různé skupiny brány jako závazné, nehledě na to jestli jsou rozumové či třeba pocházejí ze zjevení.

3. „Oddělení náboženství a vlády“ - dle Volfa je ve všech světových náboženstvích základní požadavek oddělení náboženství a politiky. Přesto, že se vzájemně ovlivňují, i že transcendence určuje světské, tak Tělo Kristovo se nikdy nerovná Římské říši.
4. „Nestrannost státu“ - stát nemá nadřazovat jednomu náboženství nebo přesvědčení, ani je odstrkovat do soukromí. Stát má balancovat a mediovat, má být prostředníkem, který zajišťuje harmonické žití všech rozdílných skupin společně. Má řešit problémy vzniklé z podstatných rozdílů a zároveň být nestranný.⁶⁶

Pro reálné fungování pluralitní společnosti je nutné, aby tyto body přijali nejen všechna náboženství, ale i lidé nenáboženští. Specificky náboženský problém je však přirozená touha po výlučnosti pravdy, tedy problém náboženského exklusivismu.⁶⁷

Politický pluralismus a náboženský exklusivismus

Klíčovou otázkou současného světa je, zda jsou náboženští exklusivisté schopni přijmout pluralismus. Zhodnocení tohoto problému na křesťanství je dvojnásobně přínosné. Jednak proto, že nás jakožto křesťany vhodný křesťanský pohled přirozeně zajímá, ale také proto, že jak tvrdí Volf, v případě křesťanství jde o nejexklusivističtější náboženství vůbec. Klasický příklad křesťanského exklusivismu nacházíme např. v J 14,6: „Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne.“ I přes svůj silně zakořeněný exklusivismus však křesťanství dalo vzniknout liberálnímu pluralismu. Nabízí se tedy myšlenka, že pokud to jde u křesťanství, půjde to i u jiných náboženství. Jak je to ale doopravdy? A mohou být důvody pro přijetí pluralismu jiné než pouze pragmatické? Mohou vycházet z přesvědčení náboženství samého?⁶⁸ Volf uvádí tři body, které charakterizují povahu křesťanské exklusivity:

1. To, že exklusivismus považuje svou víru za pravou, samo o sobě nutně nevyklučuje alespoň částečnou pravdivost věr jiných, přesto je v takovém případě moje víra vždy měřítkem pravdivosti jiných.
2. Moje náboženství samo o sobě dostatečně vede k naplnění pravého smyslu

66| VOLF. *Flourishing*. s. 134-135.

67| VOLF. *Flourishing*. s. 135-136.

68| VOLF. *Flourishing*. s. 137-138.

lidského života. Opět jiná náboženství nemusí mířit zcela špatným směrem, ale s cílem, jak je Bohem dán, se prostě nepotkají v plnosti.

3. Jedinou autoritou je Boží zjevení, které jako svědectví o Ježíši Kristu je uchováno v Písmu a někdy i tradici. Toto zjevení je Božím sebeotevřením, které není dohledatelné ani rozumem ani zkušeností a je mimo sebe nepřístupné.⁶⁹

Můžeme myslím říci, že tyto tři body jsou nejen základem křesťanského exklusivismu, ale i obecně každé vážně míněné teologie. Teologie, která by z některého z těchto bodů ustoupila, může jen těžko zůstat křesťanskou teologií.

Obecně se soudí, že z náboženského exklusivismu roste exklusivismus politický. Volf se však ptá, zda je to skutečně tak nebo jde spíše o předsudek. Otázka je to podstatná proto, že náboženský exklusivismus je převládající a jen tak nezміzí. Výrazné množství vyznavačů světových náboženství jsou totiž náboženští exklusivisté. Hlavně náboženství monoteistická dělí striktně náboženství na pravé a falešné, ale i zdánlivě tolerantní hinduismus není bez exklusivity, pokud dojde na otázku jeho pravd víry. Volf na základě odvolávání se na rozsáhlé zdroje tvrdí, že 2,5 až 3,5 miliardy lidí jsou náboženští exklusivisté, přičemž toto číslo roste v absolutních i relativních číslech. Může tedy z náboženského exklusivismu vyrůst politický pluralismus a může být pro něj přijatelný? Pokud totiž náboženští exklusivisté nemohou být politickými pluralisty, pak máme vážný problém!⁷⁰ Což je ostatně scénář, který už před časem předestřel Samuel Huntington, a kterého se mnozí dnes stále drží.

Je však třeba také vědět, že to že je někdo náboženský pluralista neznamena automaticky, že bude pluralistou politickým. Může třeba vidět totalitní, exklusivní stát jako efektivnější, může toužit po čistotě rasy či kultury a nemusí to mít nic co do činění s náboženstvím. Není to ale tak, že život v pluralitní společnosti sám přivede lidi k vědomí náboženského relativismu či pluralismu jak říká např. Peter Berger? Dle Volfa je tomu ale právě naopak - společný život různých náboženství vedle sebe vede k oživení náboženského života a k posílení exklusivismu namísto relativizace.⁷¹

Mohlo by se zdát, pokud náboženský exklusivista je schopen přijmout pouze politický exklusivismus, že jediná dvě řešení jsou - předělat náboženské exklusivity na náboženské pluralisty či zatlačit jejich náboženský exklusivismus do soukromé sféry. První řešení je nereálné, jak jsme ostatně v kritice náboženského pluralismu ukázali výše. Druhé řešení je nepřijatelné - je politickým exklusivismem, tedy

69| VOLF. *Flourishing*. s. 138-139; srov. s. 142-143.

70| VOLF. *Flourishing*. s. 141-143, 254.

71| VOLF. *Flourishing*. s. 143-144.

totalitou svého druhu.⁷² Dle Volfa je tedy naprosto životně nutné, aby existoval způsob, jak by náboženští exklusivisté byli schopni přijmout politický pluralismus.

Dva základní typy kritiky náboženského exklusivismu

Na příkladech Karla Poppera a J. J. Rousseaua se Volf vypořádává s argumenty, které jsou běžně stavěny proti náboženskému exklusivismu i proti jeho kompatibilitě s politickým pluralismem.⁷³

První argument, který zastává Popper, stojí na jasné distinkci mezi racionalismem a iracionalitou. Tam, kde se člověk nechá ovládat iracionálním - vášněmi, Bohem atd. - společnost spěje k zvířecosti a dělení lidí na kategorie přátel a nepřátel, věřících a nevěřících. Pro Poppera je nepřijatelné, aby někdo stavěl na něčem, co stojí mimo racionalitu jako je např. zjevení. Přestože prvotní křesťanství bylo dle Poppera otevřené, rovnostářské, bojovalo za svobodu svědomí vůči Římské říši, tak většinu své existence je totalitní a tak či onak od počátku stojí na iracionalitě, jejíž podstata spočívá v tom, že lidi rozděluje na ty uvnitř a ty venku.⁷⁴

Druhým argumentem, jehož zastáncem je Rousseau, je přesvědčení, že je nemožné oddělit od sebe náboženskou a politickou netoleranci. Tyto dvě jsou od sebe neoddělitelné. Dle Rousseaua nemůže člověk žít v míru s těmi, kdo jsou pro svou nevíru zavrženými, to by byl výraz neúcty vůči Bohu. Proto mají být povolena všechna náboženství kromě těch, která drží exklusivistická dogmata jako např. že mimo církev není spásy. Taková se musejí přizpůsobit nebo opustit „tolerantní“ stát.⁷⁵

„Naštěstí se Popper a Rousseau mýlí.“ Křesťanství samozřejmě dělí na spasené a zatracené, ale v žádném případě nerozlišuje ty, pro které platí a ty pro které neplatí křesťanská morálka, ta platí pro všechny bez výjimky. Po vzoru Božím, který dává sluneční svit i déšť, dobrým i zlým.⁷⁶ Proti Rousseauově tezi o nemožnosti koexistence náboženských exklusivistů staví Volf realitu, že existuje mnoho reálných náboženských exklusivistů, kteří žijí v míru s lidmi jiného vyznání. Ty by však Rousseau označil za nekonzistentní exklusivisty, ti konzistentní, přesvědčení, tak činit nemohou. Rousseauův nápad vylučovat náboženství s výlučným nárokem na pravdu Volf vidí jako vedoucí k politickému exklusivismu, totalitě, která je

72| VOLF. *Flourishing*. s. 145.

73| VOLF. *Flourishing*. s. 146-152.

74| VOLF. *Flourishing*. s. 146-148.

75| VOLF. *Flourishing*. s. 148-150.

76| VOLF. *Flourishing*. s. 150-151; srov. Mt 7,12; Lk 10, 25-37; Mt 5,45 a Ř 5,6-7.

namířená proti exklusivním náboženstvím. Obavu z totality však nastolením totality řešit nelze.⁷⁷

Podle Volfa navíc z náboženského exklusivismu nikterak přímo neplyne eksklusivismus politický. Pokud ano, nejde o základní vztah, ale spíše o pragmatické provázání, které neplyne z podstaty náboženského exklusivismu samého. Ten naopak jasně dělí mezi církví a státem, Božím soudem a lidskou spravedlností atd. Politický pluralismus je tak v zásadě naprosto přijatelný pro náboženského exklusivistu, více než čekání na vlastní totalitní stát. Volf přiznává, že přístup, který sám prezentuje, dnes není populární. A to mezi politiky, akademiky, intelektuály, ale i religionisty a teology. A rozhodně ne u kritiků náboženství! Přestože dle Volfa je jistě určitá blízkost mezi politickým a náboženským pluralismem, tak rozhodně neexistuje nekompatibilita mezi náboženským exklusivismem a politickým pluralismem. „Ačkoli někteří tvrdí, že být politickým pluralistou, znamená nutnost opustit všechno náboženství, většina věří, že být skutečným politickým pluralistou, znamená nutnost opustit náboženský eksklusivismus. Naproti tomu já tvrdím, že ačkoli může existovat určitá blízkost mezi určitými druhy náboženského pluralismu a politickým pluralismem, neexistuje žádná nekompatibilita mezi náboženským exklusivismem a politickým pluralismem. Konzistentní náboženský exklusivista může být politickým pluralistou.“⁷⁸

Osm bodů/tezí pro kompatibilitu náboženského exklusivismu a politického pluralismu

Volf přehledně shrnuje svou koncepci kompatibility náboženského exklusivismu a politického pluralismu v osmi bodech. Tyto body prezentuje v opozici proti náboženskému totalitarismu či jinak řečeno náboženskému politickému eksklusivismu, a to z toho důvodu, že je často považován za přirozeně plynoucí právě z exklusivismu náboženského. V uvažování o tomto konceptu je stále třeba mít na paměti, že jak již bylo řečeno výše, náboženský totalitarismus se svou logikou téměř rovná dnešnímu tvrdému sekularismu-separatismu.⁷⁹

1. Křesťanská monoteistická víra nevede k totalitě jednoho náboženství nad jinými, ale protože to je víra v Boha, který přikazuje lásku k bližním, tak naopak vede k politickému pluralismu.
2. Nejvyšší svrchovaná Boží autorita není v rozporu s lidskou autoritou. Člověk

77| VOLF. *Flourishing*. s. 149-150.

78| VOLF. *Flourishing*. s. 151.

79| VOLF. *Public faith*. s. 141-145. Vztah k náboženskému pluralismu se zde nekonkretizuje, neboť jak bylo již dříve řečeno, tato představa je od základu mylná a není třeba se jí zde dále zabývat.

nemusí jít nutně kontra každé autoritě, ale musí vždy dbát, aby jednal v souladu s Božími přikázáními (Sk 5,29).

3. Není nutné, aby veškerá organizace osobního i společenského života vycházela jen a pouze ze zjevení. Je třeba být si vědom toho, že i Boží zjevení nakonec vykládají pouze omylní lidé. Zároveň není třeba plně odmítat svět, stvoření, vědu, filozofii ani jiná náboženství, neboť Původcem, Pánem a Stvořitelem je Bůh zjevení. Navíc je třeba připustit, že zjevení samo nezohledňuje naprosto všechny možné a myslitelné životní situace.
4. Veškeré hodnoty, zvyky, způsoby atd. mají být v souladu s Božím Slovem, ale to neznamená, že z něj musí nutně přímo a doslovně pocházet.
5. Křesťan se nemá odstříhovat od světa, ale je povolán žít svou vírou ve světě. Následování Krista totiž není novou kulturou či civilizací, ale „... jde o způsob života zakořeněný v Kristu, který je žit v různých kulturách a civilizacích.“⁸⁰
6. Přestože má Boží právo absolutní a univerzální nárok, je Volf přesvědčen, že může být prosazováno pouze na základě svobodného přijetí jednotlivce a v rámci demokratického procesu.
7. V zásadě koresponduje s předchozím. Zásadně odmítá jakékoli snahy po nějaké násilné křesťanské revoluci a nucené změně světa k obrazu „božímu“.
8. „... víra musí být přijímána svobodně, protože v náboženství není prostor pro donucování. Souhlasím, že víra musí být přijímána svobodně, a proto musí být lidem nabízena jako dar, nikoli uložena jako zákon. Z toho důvodu každá forma vnucování sociálního systému či legislativy údajně založená na Božím zjevení musí být odmítnuta. Potvrzení náboženské svobody znamená odmítnutí každé podoby náboženského totalitarismu a naopak přijetí pluralismu jako politického projektu.“⁸¹

K těmto tezím Volf ještě dodává, že ti kdo výše uvedené přijmou za své, kdo přijmou politický pluralismus, stále nemohou být víc než jedním hlasem v rámci pluralitní společnosti, který prezentuje svůj názor.⁸²

Dva příklady za vše

Blížíce se k závěru je třeba ještě zmínit, alespoň dva konkrétní příklady, jeden historický a jeden současný, kterými Volf dokládá své teoretické teze o kompatibilitě náboženského exkluzivismu a politického pluralismu.

80| VOLF. *Public faith*. s. 144.

81| VOLF. *Public faith*. s. 145; srov. s. 126-127.

82| VOLF. *Public faith*. s. 145.

Jako příklad historický volí Rogera Williamse (1603-1683), na němž je vidět nejen kompatibilita, ale dokonce to, že v jeho případě náboženský exklusivismus přímo vedl k zastávání politickému pluralismu. Williams byl americký kazatel, který byl kvůli svým názorům na náboženskou svobodu vyhoštěn z Massachusetts Bay Colony. Následně založil Rhode Island, kde mohl uskutečnit své myšlenky náboženské svobody a odluky církve a státu. Jedním z důvodů pro jeho vyhoštění byl i jeho názor, že vláda nemůže násilím vymáhat věrnost příkázáním první desky Desatera, což zde bylo běžné. Další, co jim také vyčítal, byla přílišná svázanost s Church of England. Dle Williamse, je po příchodu Ježíše Krista povoleno bojovat proti pohanské bohoslužbě a vnímání Boha pouze mocí Božího Slova. Podle Williamse vyrůstá svoboda každého člověka z rovnosti všech lidí před Bohem a z argumentu, že nucená bohoslužba „smrdí Božímu nosu“.⁸³ Nucení k víře vidí jako v absolutním rozporu s křesťanstvím jako takovým, stejně tak nucení ke konformitě ve víře.⁸⁴ Jeho jednání nebylo vedeno pouze vidinou sociálně a politicky ideální a harmonické společnosti, tedy povýtce pragmaticky, ale bylo založeno na hluboké vnitřní víře, přesvědčení o pravdivosti Písma a přesvědčení o konkrétní pravdě.⁸⁵ Chápání svobody svědomí a náboženství v Americe ve velké míře na Williamsových myšlenkách staví. „Americká“ svoboda svědomí a náboženství tak nevyrostla z relativizace pravdy, z indiferentismu či volnomyšlenkářství, ale z hluboké a přesvědčené exklusivní víry.⁸⁶

V našem kontextu je ještě zajímavé Volfovo srovnání Williamse a jeho opo-
nenta Johna Winthropa. Oba byli hluboce zbožní a věřící exklusivisté. Williams ve své víře však došel přesvědčení, že jakékoli donucování v oblasti víry je urážkou Boha. Winthrop naproti tomu k přesvědčení, že obec, která nedbá Božích příkazů, nemůže dojít Boží milosti a tak je naprosto nutné, aby vláda vynucovala dodržování Božích příkazů i správnou zbožnost, právě proto, aby Bůh nebyl uražen. Nenacházíme u nich až takový rozdíl v míře exklusivismu a vážnosti víry, ale ve víře samotné, v její interpretaci, v pojetí Boha, Ježíše Krista, výkladu Písma atd. Exklusivismus jako takový tedy není závadným, konkrétní pojetí víry však být může.⁸⁷

83| "stinks in God's nostrils"

84| VOLF. *Flourishing*. s. 152-154.

85| VOLF. *Flourishing*. s. 154-155. Toto tvrzení zastává také James Calvin Davis ve svém úvodu k výběrů z prací Rogera Williamse: "Williams neformuloval svou obranu náboženské svobody navzdory svému dogmatismu, ale v mnoha ohledech kvůli němu." WILLIAMS, Roger a James Calvin. DAVIS. *On religious liberty: selections from the works of Roger Williams*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2008. s. 3. (kurzíva původní)

86| VOLF. *Flourishing*. s. 155.

87| VOLF. *Flourishing*. s. 155.

Jako současný příklad Volf uvádí hnutí amerických konzervativních křesťanů (fundamentalistických protestantů a tradičních katolíků) Christian Right, které vstoupilo na scénu v druhé polovině 20. století jako kritika rozvolněné liberální společnosti a jejích nízkých standardů.⁸⁸

Volfovi nejde o představení Christian Right kvůli cílům, o které usilovali, ty se ostatně leckomu mohou zdát nepřijatelné, jde mu spíše o vyzdvižení forem, které použili k jejich prosazování a jejich zdůvodnění. Přijali totiž formy demokratické a pluralitní společnosti, tedy prostředky veřejné diskuze a vyjednávání, kdy další směřování společnosti je v jejím svobodném rozhodnutí a nemůže být žádnými prostředky vynucováno. To vše v mezích slušnosti, bez hrubosti a ponižování protivníků. Ve svém jednání usilovali být ztělesněním lásky zjevené v Ježíši Kristu. Samozřejmě se jim to nedařilo v plnosti, to i vzhledem k množství a různosti politických aktivistů připojujících se k hnutí. „Ale nepočínali si o nic hůře než většina liberálních skupin, lhostejno zda náboženských či sekulárních.“⁸⁹ Zároveň je důležité, že jejich jednání nebylo motivováno pouze pragmaticky, s tím že může být kdykoli změněno podle situace, ale vycházelo z přesvědčení víry a bylo tak její realizací. Jsou tedy dle Volfa nejlepším možným příkladem současného náboženského exklusivismu kompatibilního s politickým pluralismem.⁹⁰

Hnutí Christian Right chybí jediná demokratická „ctnost“ tj. opustit své přesvědčení, pokud se objeví nějaký proti-důkaz. Volf však hned dodává, že lehkovážné opouštění toho, co považujeme za pravdu, způsobu života, který hodnotíme jako správný, jako ten který dělá život takovým, že stojí za to žít, není žádnou ctností a to ani demokratickou. To, co by se dnešní společnost naopak mohla od náboženského exklusivismu učit, je trvalost v hodnotách, odhodlanost se jich držet i pokud je to pro nás nevýhodné, stát pevně na svém přesvědčení, za tím čemu věřím jako je např. rovnocenná důstojnost všech lidí. Ochota nechat náboženský exklusivismus působit ve veřejném prostoru, tak může dle Volfa být přínosná pro dnešní západní-sekulární společnost právě tím, že ukazuje, že existují hodnoty a přesvědčení, na kterých je třeba trvat, že má smysl držení přesvědčení, které není pouze provizorní, ale skutečně přesvědčené, na kterém se dá stavět a směřovat život, které dokáže iniciovat sociální i politickou transformaci k lepšímu světu. Tento potenciál je využitelný ovšem jen v případě propojení s politickým pluralismem a odmítnutím exklusivismu politického.⁹¹

88| VOLF. *Flourishing*. s. 156.

89| VOLF. *Flourishing*. s. 158.

90| VOLF. *Flourishing*. s. 158-159.

91| VOLF. *Flourishing*. s. 159-160.

Problémem není náboženský exklusivismus, ale může jím být vlastní obsah víry. Náboženský exklusivismus je pak nejen plně kompatibilní s politickým pluralismem, ale ten dle Volfa dokonce lépe vystihuje jeho pravou podstatu než falešný a k nepřátelství a násilí vedoucí politický exklusivismus, který je s náboženským exklusivismem často spojován.⁹²

Praktické dopady

Máme tedy jako křesťané usilovat o náboženskou svobodu pro druhé? Rozhodně ano! Dle Volfa náboženská svoboda leží v základu křesťanství a to tím způsobem, že nejde pouze o svobodu pro sebe, ale že křesťan je povinen usilovat o náboženskou svobodu pro druhé, kteří mají rozdílnou víru, přičemž se tato svoboda samozřejmě týká i těch, kteří se rozhodnou žít bez náboženství. Všichni mají právo žít podle své víry a veřejně ji praktikovat i vyznávat, protože ta není jenom niterným přesvědčením, ale formuje celý život vyznavače.⁹³

Toto usilování má i své konkrétní podoby. Podle Volfa by se křesťané měli zasazovat např. o to, aby muslimové směli stavět mešity v místě svých komunit. Aby vyznavači mohli veřejně používat své posvátné texty. Aby mohli vyznavači všech náboženství vyznávat své náboženství i svým oblečením a doplňky (včetně niqabů!). Upozorňuje ale i na právo duchovních nesezdávat stejnopohlavní páry, pokud je to v rozporu s jejich svědomím, stejně tak právo lékaře odmítnout ze stejného důvodu potrat. Ačkoli není samozřejmě nutné a někdy ani možné ve všem souhlasit, tak má každý mít právo hájit svoji představu naplněného a dobrého života, tak jak to vyrůstá z jeho víry a přesvědčení.⁹⁴

Problém samozřejmě nastává ve chvíli, kdy se musíme ptát, jaké praktiky mají mít ochranu svobody náboženství a které nikoli, či co máme dělat, když nastane rozpor mezi svobodou náboženství a „veřejným dobrem“. Na to Volf jednoznačně říká, že tyto otázky nelze obecně zodpovědět, ale musejí být řešeny vždy individuálně. Právo na straně svobody náboženství vidí např. v požadavku buddhistického vězně na vegetariánskou stravu či v požadavku na konání náboženských shromáždění. Problematická bude otázka transfuze krve u dítěte, které patří ke Svědkům Jehovovým a jasně nepřijatelný bude požadavek na kult s lidskými oběťmi. Každá otázka je však dle Volfa třeba řešit jednotlivě a velmi opatrně.⁹⁵

92| VOLF. *Flourishing*. s. 159.

93| VOLF and MCANNALLY-LINZ. *Public faith in action*. s. 167-172.

94| VOLF and MCANNALLY-LINZ. *Public faith in action*. s. 170-171.

95| VOLF and MCANNALLY-LINZ. *Public faith in action*. s. 171-172.

Závěr

Volf v rámci své koncepce zmiňuje myšlenky, které se nám někdy nemusí zdát nové - např. kritika sekularismu, který má nepřiznaně náboženské, ale hlavně totalitní rysy, či výhrada vůči toleranci, kterou je třeba se pokoušet nahrazovat respektem. Tyto myšlenky však uchopuje novým způsobem a co je podstatné, zdůvodňuje je teologicky.

Hodnotu Volfova pojetí svobody svědomí a náboženství vidím předně v tom, že nezastírá rozdíly mezi náboženstvími a nezastírá jejich exklusivní, výlučnou povahu, nárokování si pravdy a jediné správné cesty. Jeho přístup v mnohém připomíná neo-kalvinismus Abrahama Kuypera⁹⁶, v něčem zase naopak koncept Světového étosu Hanse Künga.⁹⁷ Jeho přístup však v žádném případě není kopírováním jednoho nebo druhého, dokonce se na ně ani neodvolává, ale jeho vlastní originální recepcí a návrhem řešení. Originální, ale zároveň ne příliš populární je jeho poukazování na skutečnost, že náboženství jsou prostě rozdílná a že jejich rozdíly nemůžeme smazat. Zároveň, že tento stav není tragédií, ale lze z něj vyjít směrem k pokojnější pluralitní společnosti, že rozdílnost náboženství ani jejich exklusivní povaha nejsou v rozporu s politickým pluralismem.

Volfovi se daří propojit tradiční křesťanskou věrouku, která nijak neustupuje ze svých základů, ale naopak na nich pevně stojí, s dnes tolik potřebnými důrazy jako je koexistence v silně diverzifikované pluralitě, respekt vůči jinakosti a náboženská svoboda jako nutný prostředek přístupu k Pravdě. Stavební prvky této impozantní a spletité stavby však nečerpá ze „světa“ a jeho nároků, jak je dnes žel Bohu tak časté, nýbrž přímo z hlubokých zdrojů Písma a tradice církve.

Můžeme si však snad dovolit poznámku, že Volf přece jen možná bere otázku pravdy jako takovou příliš vážně. To si snad neumíme představit případ, ve kterém někdo setrvává v náboženství, přesto že ho již nepovažuje za pravdivé?⁹⁸ Ze zvyku, tradice, kvůli přátelům? Či snad jde o to, že se takový člověk dle Volfa stává nekonzistentním a schizofrenním a je to chyba, že v náboženství setrvává, protože žije už pouze např. jeho ritualitu, ale nikoli jeho věrouku. Máme však právo takto někoho nutit, aby odešel od svého náboženství? Tento problém ovšem Volf řeší - sám říká, že člověk má mít svobodu nejen volit své náboženství/přesvědčení, ale dokonce

96| HIEMSTRA, John L. A Calvinist Case for Tolerant Public Pluralism: The Religious Sources of Abraham Kuyper's Public Philosophy. *Religious Studies and Theology*. 2015, 34(1), 53-84. Dostupné také z: <http://www.equinoxpub.com/journals/index.php/RST/article/view/26901>.

97| KÜNG, Hans. *Světový étos: projekt*. Zlín: Archa, 1992; KÜNG, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad, 2000.

98| Tuto na první pohled možná zvláštní situaci dobře ilustruje příklad holandského ateistického faráře Klaase Hendrikseho, jak jej popsal Jiří Vogel. VOGEL, Jiří. Lze věřit v Boha, který neexistuje? *Theologická revue*. 2014, 85(4), 473-488.

si z něj něco vybrat a něco jiného zamítnout.⁹⁹ Přesto se dá polemizovat, zda je vždy pro člověka nejpodstatnějším hnacím motorem v jeho rozhodování vztah k pravdě/Pravdě a nebo jsou jeho motivy častokrát nižší.

Další problém vidím v tom, že Volfův systém ač čistě teoreticky dobře fungující, přesazený do reálného světa příliš nefunguje. Klade neúměrné nároky na člověka. Přestože Volf sám se staví proti budování utopie v neutopických podmínkách, tak očekává, že v případě důsledného zastávání náboženské svobody se systém sám srovná jako jakýsi „volný náboženský trh“ a lidé díky tomu budou moci žít plně své náboženství a tak je nebudou zaprodávat jiným zájmům. Zdá se to reálné? A jak bude koneckonců vypadat onen neutrální stát, když nebude sekulární, ale ani náboženský? Jak má být tento prostor vyplněn? Není snad realističtější systém mírné náboženské totality vedený sekulární ideologií jako doted? Mírné násilí na svědomí lidí, které zabrání násilí velkému?

To je jen několik málo otázek k Volfovu systému, který rozhodně není dokonalý. Může ale vůbec nějaký dokonalý systém existovat? Nepříčí se dokonalost padlé lidské přirozenosti? Možná. Není však takový způsob obrany jen plochým alibismem, který zjednodušujícím způsobem neúměrně snižuje nároky na člověka žijícího v padlém stavu? A právě to je to, co je myslím Volfovi vlastní - nesnižovat nároky kladené Bohem vymlouváním se na vlastní hřích. Hřích totiž není tím, co by nás jakkoli mohlo omlouvat, i přes to že nepochybně křiví realitu. Proto Volf vždy staví předně na principech a na nutnosti jejich zastávání a formování života podle nich. To, že realita tomu často neodpovídá, je fakt, který však nijak nemůže nahodit nárok, který je na nás skrze tyto principy Božím Slovem kladen.

Volfovou hlavní myšlenkou v otázce náboženské svobody je, že důraz na absolutní pravdu a jistotu víry, která je jediná správná, nás nevede nutně na válečné pole, ale naopak, že nám dává dobré možnosti, jak žít s druhými na jednom světě i přes to, že nesdílejí naši pravdu a víru. Tvrzení, že toto je možné a že o to máme usilovat, považuji za naprosto zásadní a uvolňující pro svět tak dlouho svíraný Huntingtonovou tezí o nevyhnutelném střetu civilizací. Tato možnost je dána zvláštním charakterem pravdy, která aby mohla být skutečně pravdou, musí být přijata svobodně, což přímo vede k požadavku náboženské svobody. Svoboda a exklusivní pravda se tak stávají nerozlučnou dvojicí, na kterou se musíme v dnešním světě zaměřit. Pravda, na které záleží, která je jediná, platná pro všechny lidi a k níž má mít každý člověk otevřený přístup. Otevřený přístup musí být svobodný. Protože pokud by svobodný nebyl, nebyl by ani přístupem. Násilím a nátlakem bychom cestu k pravdě uzavřeli, při tom jeden ze základních znaků lidství spočívá ve schopnosti a odpovědnosti rozhodovat o nasměrování svého života. Jediný le-

99| VOLF. *Flourishing*. s. 111.

gitimní přístup jak napomoci druhému k poznání pravdy, tak jak jsme ji poznali my, může být pouze nenásilný v tom nejširším slova smyslu.

Zda je tento model přijatelný pro jiná náboženství či přesvědčení nedokážu posoudit. Pro křesťanství však zcela jistě přijatelný je. Dává nám možnost k eku-
menickému i mezináboženskému dialogu, k veřejnému působení i angažovanosti bez toho, abychom museli ustupovat ke kompromisům či zlehčování pravdy Boží a zároveň se drží křesťanského důrazu na pokoj a nenásilí. Tolerance či přímo re-
spekt vůči těm, kteří pravdu (zjevenou Pravdu) nepřijali, vyrůstá z požadavku při-
kázání lásky vůči bližnímu, které se neomezuje pouze na ty, kdo sdílejí zjevenou
Pravdu, ale i na ty, kdo ji odmítají. Jakákoli forma nepřátelství vůči „jinověrcům“
je jednoduše vyloučena Ježíšovým přikázáním lásky, které je demonstrováno po-
dobenstvím o milosrdném Samařanovi (Lk 10,25-37), kde milosrdenství a láska je
projevována i napříč konfesemi, náboženstvími a přesvědčeními.

*Tato studie je výstupem z projektu SVV č. 260 356 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity
Karlovy.*

PRINCIPY LIBERÁLNÍHO ŘÁDU FRIEDRICH A. VON HAYEKA A JEJICH ANALOGIE S BIBLÍ

VĚRA VANÍČKOVÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
vera.vanickova@post.cz

The Principles of the Liberal Order of Friedrich A. von Hayek and their analogy with the Bible

Abstract: There are two possible ways in which the matters of liberty, law and justice can be approached. We form them either for a small non-anonymous community (family, tribe) or for an open, globally-connected society where people interact with each other anonymously. The space for the interactions of the second type is the market and the means of communication is money. F. A. Hayek introduces the principles of a liberal social order right for this type of the society. The author of this article demonstrates the presence of the principles in the bible. The author considers the current social teachings of the Czechoslovak Hussite Church insufficient and points to the necessity of their elaboration with regard to the principles of open society.

Keywords: F. A. Hayek; classical liberalism; Ten Commandments; justice

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 3: p. 297 – 312.

Úvod

Teologie, s níž se setkávají studenti bohosloveckých fakult západního světa¹, je předznamenána historickou zkušeností první světové války. Na příklad Karl Barth hovoří o tom, že liberální optimismus ohledně lidského pokroku a dokonalosti zproblematizovaly válečné hrůzy.² Méně se již hovoří o tom, že v zákopech té samé světové války trpí smrtelnými ranami též liberalismus klasický, který se jako realizovaný systém filosofie, práva a ekonomie na tzv. Západě mohl aspoň částečně projevit, na chvíli, třeba mělce, zakořenit a přinést plody. Otázkou je, zdali jeho definitivní pohřeb vážně nesouvisí i s definitivním pohřbem samotného Boha

1] Při definování Západu se odkazují na *Velké schizma* roku 1054, kdy došlo k rozdělení církve na východní a západní, a na následný evidentně rozdílný politický a ekonomický vývoj zemí v tímto rozdělených oblastech. Osobně pak sdílím ideu, že v reformaci dosahuje západní křesťanství svého vrcholu a v zemích reformovaného křesťanství „kalvínského typu“ (Švýcarsko, Holandsko, USA atd.) se též historicky nejvíce realizovaly i ideje západního demokratického kapitalismu.

2] Barthem zvláště otřásl fakt, že většina jeho bývalých učitelů v srpnu 1914 podepsala prohlášení na podporu císařovy válečné politiky.

Abrahamova, Izákova, Jákobova a Ježíše Krista³, a také zdali se ve vážně míněném zvěstování zmrtvýchvstání Kristova obejdeme bez zvěstování zmrtvýchvstání člověka jako zodpovědného jedince s jeho přirozenými právy a svobodou. Do důsledků totiž dovedeno, klasický liberalismus je tím, co neodmyslitelně k Západu patří, co jej jako plod specifické formy západního židovského a křesťanského myšlení de facto definuje.

Všichni jsme se narodili do světa, v němž vládou socialistické ideje, do světa, v němž hlavní média interpretují události filozofií neomarxismu, kde se realizuje tzv. „ekonomie hlavního proudu“ – keynesiánství⁴. Socialismem nemíním pouze znárodňování výrobních prostředků, ale odkazuji na Hayekovu definici, podle níž tímto termínem označujeme především rozsáhlé přerozdělování příjmů pomocí zdanění a institucí státu blahobytu.⁵ Všichni jsme prošli výchovou státního školství, kde jsme morální zásady socialismu nasáli a jsme jimi ovládnuti, aniž bychom si toho byli vědomi; často se domníváme, že žijeme ve společnosti, která je historicky nejsvobodnější, a přitom ani neznáme alternativu k současnému stavu. Žijeme v socialismu, jenž v přirozeném spojení s korporativismem, sám sebe prezentuje jako „liberalismus“. A křesťané „hlavního proudu“, reprezentovaném teologií osvobození, jsou svým způsobem spokojeni a přemýšlejí, jak být státnímu aparátu co nejvíce nápomocni, aby i ty poslední principy kapitalismu (toho ekonomického ztělesnění liberalismu) ve formě svobodného trhu či volného pohybu kapitálu, byly zredukovány, ne-li definitivně vymýceny. Teologové hlásící se k nějakým zásadám klasického liberalismu třeba ve formě politického konzervatismu teologický mainstream dnes jistě netvoří.

Po druhé světové válce v Československu, stejně jako na Západě, se vedl intenzivní filozofický a teologický dialog mezi marxisty a teology⁶. Socialismu se dokonce přiznala role prorocká nad učením a životem církve.⁷ Dnes tento dialog nachází

3| Zde narážím na *teologii smrti Boha*, jež dochází svého vrcholného vyjádření v 60. letech 20. století v pracích Harveye Coxe, Gabriela Vahaniana a jiných.

4| V Česku je mediální tvář této ekonomie je ekonom Tomáš Sedláček.

5| HAYEK, Friedrich A.. *Cesta do otroctví*. Překlad Veronika Lásková. Nakl. Barrister & Principal. 2. vyd. Brno. 2012. S. 21.

6| Známé jsou dialogy ve společnosti Paulus-Gesellschaft, jichž se též v 60. letech 20. století zúčastnil vedle M. Machovce či J. L. Hromádky i Zdeněk Trtík. Jeho jméno zmiňuje: MOJZES, Paul (1984) *Christian-Marxist Dialogue in Eastern Europe: 1945-1980, Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol.4: Iss. 4, Article 3. Available at: <http://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol4/iss4/3> a <http://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1780&context=ree>. S. 32.

7| „Argument, že socialismu nepřísluší kritika církevní praxe a teorie, nelze obhájit, aniž by se tím upíralo dějinné poslání socialismu vykonat soud nad minulostí a pokusit se o důsledné uskutečnění forem společnosti, vyplývajících z jeho revolučního charakteru.“ Lubomír Miřejovský – duchovní Českobratrské církve evangelické. *Život církvi v socialistickém státě*. Předneseno na semináři ERC/ČSR r. 1974 In TRTÍK, Zdeněk.

své vyjádření v teologii osvobození, v Církvi československé husitské pak v jejím dosud platném sociálním učení, jak je formulováno ve sněmovním dokumentu nazvaném *Základy sociálně-etické orientace církve československé husitské*, které byly přijaty na VI. sněmu církve v roce 1981.⁸ Na Západě nicméně probíhaly dialogy i mezi teology osvobození a teology libertariánskými⁹. Rozhovory se točily kolem klíčové otázky: „Je ekonomický výsledek svobodné (kapitalistické) společnosti spravedlivý?“ Dojdeme-li k závěru, že nikoliv, je třeba položit otázku druhou: „Jsou ekonomické výsledky socialistických a komunistických společností spravedlivější?“ Výstižně definuje problém americký ekonom Robert A. Rogowsky¹⁰: „Marxismus a kapitalismus nabízejí dva zcela rozdílné světové názory. Marxismus zjevně prodává lépe, díky hodnotám, které, zdá se, považuje za drahé. Ekonomická nespravedlnost, jednou identifikována, je frontálně atakována benevolentním státem. Tržní systém, jehož průkopníkem je Adam Smith, je odsouzený k záhubě, neboť odmítá kolektivní úsilí v prosazování veřejného zájmu jako nezbytné a považuje je dokonce za kontraproduktivní. Není snadné porozumět, jak souhra miliónů jednotlivců, kdy každý sleduje svůj vlastní zájem, může vyústit v uspokojující sociální systém.“ Příčinu příklonu teologů k marxismu spatřuje Rogowsky v tom, že teologové shledávají náročným podporovat systém postavený na sobectví a chamtivosti. „Morálně přijatelný systém musí *přece* předpokládat mnohem více altruismu asoucitění generovanými veřejnými institucemi. Marxistické vize přežívají a dokonce prosperují mezi teology navzdory četným selháním, protože se zdají poskytovat výslovnou podporu hodnotám, jež s láskou opatrují. Zkrátka chtějí, aby to fungovalo. Přes výrazný úspěch je Smithova vize zavržena bez spravedlivého vyslyšení a teologové jsou často předpojatí kvůli zdánlivé podpoře individualismu, sobectví a materialismu.“¹¹

Angažovaná theologie. In: SALAJKA, Milan, Anežka EBERTO VÁ a Zdeněk TRTÍK. *Theologie angažované církve*. Praha: Blahoslav, 1979. S. 12.

- 8| *Základy sociálně-etické orientace církve československé husitské*, jež byly přijaty na VI. sněmu církve v roce 1981 a vznikly jako odpověď na tzv. *Otázky sociálně-etické orientace* na úvodním zasedání téhož sněmu v roce 1971. Oba dokumenty vyšly tiskem v: *Usnesení VI. řádného sněmu Církve československé husitské*, Praha: ÚR ČČSH – Blahoslav, 1983, 200 s., s. 91 – 145.
- 9| Pojem „libertariánství“ vznikl jako reakce na skutečnost, že slova „liberalismus“, které bylo tradičně spojováno s pravicovým „klasickým liberalismem“, se ve Spojených státech amerických ujali stoupenci levicové Demokratické strany, která se svým programem blíží spíše české sociální demokracii. <https://cs.wikipedia.org/wiki/Liberalismus>. „Libertariánský“ ve spojení s teologií, teology nebo křesťanstvím tvoří ustálené spojení.
- 10| Robert A. Rogowsky: ekonom, v současnosti působící jako profesor na příklad v Middlebury Institute of International Studies at Monterey nebo v Georgetown University School of Foreign Service.
- 11| ROGOWSKY, Robert A.. Časopis *Cato journal*, 1985, vol. 5, issue 2, pages 668-670. Recenze na knihu: BLOCK, Walter a SHAW, Donald: *Theology, Third World Development and Economic Justice*. Vancouver, Ca-

Máme-li nalézt klíč k porozumění nastoleného problému, neobejdeme se bez zjednodušení složité sociální reality na dva základní modely¹², jež lze použít k demonstraci rozdílů v přístupu ke svobodě, právu a spravedlnosti, jak se s nimi setkáváme v práci Friedricha Augusta Hayeka¹³.

Tím prvním modelem společnosti je globálně otevřená společnost jako souhrn všech lidských jedinců, kteří se vzájemně neznají, navzdory této anonymitě jsou nicméně propojeni a hlavním prostředkem převážně ekonomické komunikace jsou peníze. Tím druhým modelem je společnost malá, kmenová, dá se říct i přirozeně hierarchizovaná (např. rodina, kde rodiče vystupují jako autority vůči dětem), jejíž členové mají k sobě blízko a vzájemně se znají.

Tento, znovu upozorňuji, že velmi zjednodušený, dualismus, stojí i za dvěma rozdílnými koncepcemi morálky. „Strukturu rozšířeného řádu netvoří jenom jedinci, ale také mnoho často se navzájem překrývajících subsystémů, v jejich rámci si staré instinktivní reakce – jako solidarita a altruismus – uchovávají značný význam, protože podporují dobrovolnou spoluúčast, i když samy o sobě nejsou schopny vytvořit základ pro širší řád. Zejména chci upozornit, že součástí našich nynějších obtíží je nutnost náš život, myšlenky a city neustále přizpůsobovat, abychom mohli žít zároveň v různých řádech a podle různých pravidel. Kdybychom použili nemodifikovaná, ničím nebržděná pravidla mikrokosmu (tj. malé skupiny či tlupy, nebo, řekněme, své rodiny) na makrokosmos (naši širší civilizaci) – a naše instinkty a sentimentální tužby v nás často takové přání podněcují –, zničili bychom jej. Kdybychom měli vždy uplatňovat pravidla rozšířeného řádu v intimnějších seskupeních, rozdrtili bychom zase je. **Musíme se tedy učit žít ve dvou světech zároveň.**“¹⁴

nada: The Fraser Institute, 1985, 125pp. 1985. Vlastní překlad. <http://object.cato.org/sites/cato.org/files/serials/files/cato-journal/1985/11/cj5n2-18.pdf>. S. 668-669.

- 12| Dle Maxe Webera je cílem sociologie porozumět významu jednání na základě budování formálních modelů (ideálních typů) jednání a jejich srovnávání.
- 13| Friedrich August von Hayek (8. května 1899 Vídeň – 23. března 1992 Freiburg) byl ekonom a filozof tzv. Rakouské školy. Proslul zejména svou obhajobou klasického liberalismu. Jeho rodištěm bylo Rakousko-Uhersko, velkou část života však strávil ve Velké Británii, dále v USA a Německu. Roku 1938 získal britské občanství.
- V Británii roku 1944 napsal svou proslulou knihu *Cesta do otroctví*, ve které kritizuje socialismus a nacismus (nacionální socialismus) směřující k totalitnímu státu. V roce 1974 mu byla spolu s jeho názorovým rivalem Gunnar Myrdalem udělena Nobelova cena za ekonomii, za přínos v teorii měnové politiky a hospodářského cyklu. Významné jsou i jeho příspěvky v oborech jurispudence a kognitivních věd.
- Roku 1984 mu britská královna Alžběta II. udělila Řád společníků cti, a to na doporučení tehdejší předsedkyně vlády Margaret Thatcherové. (Wikipedie)
- 14| HAYEK, Friedrich A.. *Osudná domýšlivost: Omyly socialismu*. Sociologické nakladatelství. Praha 1995. ISBN 80-85850-05-2 S. 23. Z anglického originálu *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*. 3. vydání. Routledge. London 1990.

Co je dobré pro malé neanonymní společenství, v němž pravidla socialismu lze praktikovat, to samé může mít destruktivní povahu pro společnost jako souhrn jedinců ve vztazích anonymních. Masarykovi se na příklad tradičně připisují slova o tom, že komunismus je možný, ale jen mezi bratry, v rodině nebo v náboženské a v přátelské obci, kde může být udržen jen opravdovou láskou. Americký katolický teolog Michael Novak¹⁵ pak na příkladu liberálních Spojených států amerických ukazuje, že tajemství psychologie Američanů je, že nejsou ani individualisté, ani kolektivisté; nejlépe se cítí ve sdruženích a sami se svobodně organizují, kooperují a společně pracují ve skvěle fungujících týmech; a že společenský systém Spojených států je tvořen třemi nezávislými, i když souvisejícími systémy institucí, které jsou organizovány kolem různých os, a dokonce i hodnot: politickým systémem, ekonomickým systémem a kulturně-morálním systémem.¹⁶ Komunitarismus je tedy přirozenou součástí liberální společnosti. V reálné politice pak není nic těžšího než rozhodnout, kde leží hranice mezi těmito dvěma světy (anonymním a neanonymním), aby přijímané zákony neničily to dobré, co tyto rozdílné oblasti lidským jedincům poskytují.¹⁷ Budiž však řečeno, že porozumění těmito dvěma oblastem a vidění hranice mezi nimi neschází pouze politikům, ale pohříchu hlavně teologům, kterým díla největších liberálních ekonomů a filozofů nejsou takřka vůbec známa.

V naší zemi, na rozdíl Západu, teologové stále dluží klasickému liberalismu, jeho vědeckému poznání a mravnímu úsilí, ono Rogowskym zmíněné tiché a soustředěné vyslyšení, které jediné může být předpokladem nepředpojatého posouzení. Český ekonom Tomáš Ježek¹⁸, asi první ekonom, který v Čechách nastínil možnou součinnost křesťanství s protržní, nesocialistickou ekonomikou, vyslovil myšlenku, že nám stále chybí „teologie otevřené společnosti“.¹⁹

15| Michael Novak (1933-2017) nar. v Pensylvánii (rodiče ze Slovenska). Studoval teologii na Stonehill College a Gregoriánské univerzitě v Římě, poté pokračoval v teologických studiích na Katolické univerzitě a na Harvardu studiem dějin a filozofie náboženství. Jeho nejznámějším dílem je kniha *Duch demokratického kapitalismu (The Spirit of Democratic Capitalism)* z roku 1982.

16| NOVAK, Michael. *Zprostředkující struktury: jedinec a komunity v Americe. Mediating Institutions. The Communitarian Individual in America.* in *The Public Interest*, 1982, č. 68, str. 3-20; kráceno. Překlad: Tomáš Ježek ve sborníku: *Liberální ekonomie. Kořeny euroamerické civilizace.* Nakl. Prostor. Praha. 2014. ISBN, 978-80-7260-303-9. S. 196.

17| Představitelé *freiburské školy* jako na příklad Walter Eucken (1891-1950) měli ambici vytvořit učení, které by upevnilo svobodu a současně zabránilo zneužití státní moci. Byli přesvědčeni o existenci silné vazby mezi ekonomickým řádem a právním řádem a nezastupitelné roli státu při jejich vzniku a udržování.

18| Tomáš Ježek (1940), ekonom, polistopadový ministr vlády ČR, vysokoškolský pedagog, překládal pro samizdat Hayekovy práce na příklad *Cestu do otroctví*, byl též kritikem („z prava“) Václava Klause a způsobu provádění jeho reformem v 90. letech.

19| JEŽEK, Tomáš. *Ježkovy voči.* Kapitola: *Proč křesťané nedůvěřují penězům (říjen 2004).* Gasset. Praha. 2007.

Je evidentní, že v Církvi československé husitské je mezi systematickou teologií a jejím sociálním učením přítomna diskrepance.²⁰ Zatímco sociální učení nepřekračuje onu limitovanou etiku „kmenového společenství“, tak systematická, jež nalézá své současné vyjádření v Zdeňkem Kučerou formulované teologii prostého života²¹, dostává své ambice — reflektovat Boží zjevení člověku v rámci stvořené skutečnosti jako celku — velmi dobře.

Osobně se nedomnívám, že by Církvi československé husitské aktuálně chyběla jakási obdoba římskokatolického *Kompendia sociální nauky* jako stanovení církevních zásad v otázkách víry a mravů. Lidem v každodenním životě převážně chybí porozumění takovým klíčovým pojmům, jako jsou svoboda či právo a spravedlnost, které jsou zatíženy protichůdností významů a Boží Zákon vnímají spíše prizmatem zatěžujícího legalismu než jako garanci pravé svobodné subjektivity a návod k mírovému soužití svobodných osob. Toto neporozumění pak znemožňuje zodpovědné rozhodování podle vlastního svědomí, což v církvi, jež se definuje jako svobodná, je vážným problémem.

Hayekovy Principy liberálního řádu a jejich přítomnost v Bibli

V této kapitole se pokusím na článku jednoho z nejvýznamnějších myslitelů otevřené společnosti²² Friedricha A. Hayeka nazvaném *Principy liberálního řádu* představit ideu svobodné společnosti a ukázat na možné analogie s biblickými obrazy či příběhy a tyto principy též teologicky okomentovat.

Přestože Hayek jako ekonom sám sebe prezentoval jako agnostika, jeho pojetí člověka a společnosti v dějinných kontextech či jeho přístup k individuální svobodě koresponduje s pojetím biblickým.²³ Tímto mám na mysli „realistický“ důraz na individuální zodpovědnost jednotlivého člověka, který s ostatními jednotlivci sdílí morální principy (Zákon), a kteří se tak definují jako národ, Boží lid — starozákonní Izrael či církev, a společně tvoří dějiny. Hayek se tak v intencích klasického liberalismu distancuje od „nominalistické“ hegelíánské definice personifikovaného (kon-

ISBN 978-80-87079-01-0. S. 86.

- 20| Pozn. Důvod, proč je ve studii zmíněna právě Církev československou husitskou je ten, že se jedná o církev, jež je autorce důvěrně známá a v níž působí jako duchovní. Teologie biblického personalismu této církve stojí též v pozadí autorčiny výchozí myšlenkové orientace.
- 21| KUČERA, Zdeněk. *Pravda a iluze moderní teologie. Hledání věrohodné transcendence od moderny k post-moderně*. 2. vydání. Nakl. L. Marek. Brno 2004.. Nebo *Trojčinná teologie: Základ teologie ve zjevení*. Nakl. L. Marek. Brno. 2002.
- 22| Hayeka pojilo s filozofem „otevřené společnosti“ K. Popperem úzké přátelství.
- 23| ELZINGA, Kenneth G., GIVENS, Matthew R.. „Christianity and Hayek“. *Faith & Economics* č. 53, jaro 2009. <http://www.gordon.edu/ace/pdf/F%26ESpr09ElzingaandGivens.pdf>. S. 53 – 68.

kretizovaného) „lidu“ jako abstraktní ideje a také od historicismu odkazujícího na zákony dějinného vývoje.²⁴ Podle Tomáše Ježka pak důvod, proč se Hayek vyhýbal odkazům na biblický text, patrně souvisí s rozhodnutím nevybočit z mezí přísně vědeckého stylu argumentace.²⁵

Hayek v úvodu své práce *Principy liberálního řádu*²⁶ nepovažuje za nutné platnost těchto principů dokazovat. Ve svých tezích vychází z objevu potenciálu liberální společnosti, jak se vyjevil v dějinách zvláště v Anglii a ve Spojených státech amerických. Nejedná se o tedy myšlenkový konstrukt, ale o reflexi blahodárných účinků, které v dějinách neočekávaně vyplynuly z omezení uložených pravomocem vlády, a to z pouhé nedůvěry k pánům. Systematická teorie liberalismu se rozvinula poté, co se ukázalo, že větší osobní svoboda, již se Angličané těšili v 18. století, vedla k dosud nepoznané hmotné prosperitě.²⁷

Tento empirismus je přítomen i u starozákonních proroků, kteří volají po společnosti řízené Hospodinem, tedy Zákonem, když se odvolávají na již prožitou historickou zkušenost, v níž společnost zakoušela spojitost mezi poslušností Zákonu a bezprostředním Božím pozhnáním ve formě hospodářské prosperity, hojnosti ve všem. Proroci též proklamují vztah mezi vzdálením se od Hospodina a celkovým společenským rozkladem, jak vidíme na příklad u proroka Ámose.²⁸

Liberalismus, říká Hayek, se tedy odvozuje od objevu samovolně vznikajícího nebo spontánního řádu ve společenských záležitostech (od téhož objevu, který vedl k poznání, že existuje předmět pro teoretické společenské vědy), řádu, který umožnil využití znalostí a dovedností všech členů společnosti v mnohem větším rozsahu, než by bylo možné v jakémkoli řádu vytvořeném centrálním řízením,

24| Podobným způsobem pracuje s pojmy „realismus“ a „nominalismus“ Rio PREISNER ve své knize *Americana. Zpráva o velmoci (I)*. 1. vyd. Nakl. Atlantis. Brno. 1992. ISBN 80-7108-041-1. Např. na s. 158.

25| JEŽEK. S. 57.

26| HAYEK. Friedrich A. „Principy liberálního řádu“. Sborník: *Liberální ekonomie. Kořeny euroamerické civilizace*. Překlad: Tomáš Ježek. Nakl. Prostor. Praha. 2014. ISBN, 978-80-7260-303-9. S. 57 – 84.

Originál: *The Principles of a Liberal Social Order in Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Routledge & Kegan Paul, Londýn 1967. S. 160–177.

27| Hayek principy liberálního řádu předložil v 61 bodech. Na vybrané body budu odkazovat pouze čísly. Zde odkazují na bod 5.

28| „Toto praví Hospodin: Pro trojí zločin Judy, ba pro čtvrtý, toto neodvolám: Protože zavrhlí Hospodinův zákon a nedbali na jeho nařízení – zavedly je jejich lživé modly, za nimiž chodili jejich otcové –, sešlu na Judu oheň a ten pozře paláce Jeruzaléma. Toto praví Hospodin: Pro trojí zločin Izraele, ba pro čtvrtý, toto neodvolám, protože za stříbro prodávají spravedlivého a ubožáka pro pár opánků. Baží dostat hlavy nuzáků do prachu země, pokorně zavádějí na scesti, syn i otec chodí za nevěstkou, a tak znesvěcují moje svaté jméno. Rozvalují se na zabavených oděvech při každém oltáři. Vydřené pokuty propíjejí ve víně v domě svého boha.“ (Am 2, 4–8)

a od následné touhy využít co možná nejvíce těchto mocných sil spontánního uspořádávání.²⁹

Spontánní řád je protikladem k centrálně řízené společnosti. De facto kdykoliv se zabýváme představami o dobrém či zlém (neboli k míru a prosperitě vedoucím či nevedoucím) politickém zřízení, stojíme před alternativou společnosti decentralizované či centralizované. S touto alternativou se setkáváme na příklad v 1. knize Samuelově, kdy za posledním soudcem Samuelem přicházejí izraelští starší s prosbou: „Dej nám krále.“ (1. Samuelova 8. kapitola) A Hospodin, Bůh Zákona tomu nezabrání: „Dej jim, co chtějí, vždyť nezavrhují tebe, ale mne.“ Samuel tedy jde a činí jediné možné, totiž ukazuje na důsledky, které toto jejich přání s sebou ponese ve formě vysokých daní, nutnosti živit celý byrokratický aparát, který bude tvořen královými oblíbenci, veškerá ekonomická aktivita bude převážně orientována na válečný průmysl, ze svobodných lidí se stanou otroci. A Bůh respektující svobodnou volbu svobodných osob učiní také jediné možné — bude chránit svoji vlastní osobu před zneužitím. Jak? Odmlčí se a bude čekat. Bude čekat nikoliv na zavolání, ale na účinné pokání, opětovné zamilování si spravedlnosti. Jsme upozorňováni, že v centrálně řízené společnosti je postavení Boha Zákona otřeseno a lidské společenství je ohroženo Boží nepřítomností. V biblické tradici, jak vidíme, to jsou dějiny, nikoliv příroda, které jsou životním prostorem Boha. Jsou to tedy dějiny, z nichž může být Bůh vyhnán. Bible neví nic o hegelíánské odosobněné nutnosti dějin jako jakési přírodní zákonitosti, ani o abstrahovaném pojmu „lidství“. Dějiny buď tvoří člověk existenciálně orientován na Boha, nebo nelze hovořit ani o dějinách, ani o lidstvu ani o Bohu.³⁰

Jak soudci, tak proroci vystupují jako ti, kteří upozorňují na důsledky každého jednání; na cenu, které vzdání se Zákona s sebou nese, na důsledky, které s sebou centralizace moci nese – od subjektivně zakoušené nesvobody, v podobě vymáhané nutnosti podřizovat se, s Hayekem řečeno, *organizaci s jednotným cílem*³¹ až po vysoké ekonomické náklady s tím spojenými.

Dalším ústředním pojmem liberalismu je zásada, že prosazováním univerzálních pravidel správného chování a ochranou jasně rozpoznatelné soukromé oblasti jednotlivců lze dosáhnout toho, že bude samočinně vznikat spontánní řád lidských činností mnohem komplexnější, než jaký by mohl být vytvořen vědomým uspořádáváním, a že v důsledku toho by se donucovací činnost vlády měla omezit

29| Bod 6.

30| Preisner v kritice hegelianství říká: „Namísto dějinnosti jako předpokladu existenciálních vztahů a tím i smysluplnosti lidství se nyní vytyčují kategorie naddějinné a nadčasové, a svým zaměřením tudíž staticky utopické.“ *Americana...()*. S. 169.

31| Bod 9.

na prosazování takovýchto pravidel, ať už vláda poskytuje zároveň jakékoli jiné služby tím, že spravuje konkrétní zdroje, jež jí byly pro tyto účely dány k dispozici.³²

Spontánní řád je založen na abstraktních pravidlech, která umožňují jednotlivcům volně používat své vlastní znalosti pro své vlastní účely. K němu tvoří protiklad *organizace* nebo *uspořádání*, založené na příkazech, sledujících konkrétní účel. Spontánní řád samozřejmě tvoří mnohé organizace, včetně vlády, ale principy fungování jsou zcela jiné, je třeba jim rozumět v jejich vlastních kontextech a nesměšovat je.³³

Spontánní řád, v protikladu k organizaci, nemá konkrétní cíl ani účel a nemusí existovat dohoda o jeho konkrétních výsledcích. Spontánní řád v podobě svobodného trhu³⁴ neboli *katalaxe* nespočívá na společných účelech, nýbrž na reciprocitě, tedy na smiřování různých účelů k vzájemnému prospěchu účastníků.³⁵

Podíváme-li se na Ježíšovo působení, vidíme, že Ježíš nikde nezvěstuje existenci dokonalého státu a neusiluje o uchopení reálné politické moci. Ježíš zvěstuje respekt ke svobodným osobám řádu přirozeného a nadpřirozeného³⁶ a mír, který nemá nic společného s existujícím *Pax Romana*, zajišťovaným armádou placenou z daní. Ježíš, tesař, sám nejspíš živnostník stejně jako apoštol Pavel, nikde neproklamoval svoji kompetenci organizovat záležitosti jiných profesí, a tedy prostřednictvím uchopení moci každému diktovat společnosti *celou škálu hodnot*³⁷.

Spontánní řád je tedy sám o sobě bezúčelový, jeho rámec tvoří negativně formulovaná pravidla v duchu dekalogu *Nepokradeš, Nezabiješ atd.* V tomto rámci se pak pohybují lidé disponující schopnostmi a informacemi, jež jim umožňují sledovat své vlastní cíle. Zákazy vedou k respektu k chráněnému prostoru každého jednotlivce, jenž je vymezen jeho osobou a vlastnictvím. Liberalismus je na instituci svobodného vlastnictví závislý.

32| Bod 8.

33| Bod 9.

34| Spontánní řád můžeme sledovat nejen ve svobodném trhu, ale jinými projevy spontaneity jsou třeba vznik a vývoj jazyka, evoluce nebo internetu. Na příkladu internetu, jako jednoho v poslední době nejvýznamnějšího plodu *katalaxe*, vidíme, že jeho vynálezci sice jednali s konkrétním záměrem, totiž propojovat informačně vědecká centra, nicméně je otázkou, zdali předpokládali jeho masové rozšíření, jak jsme ho svědky dnes. Stejně platí o Facebooku apod.

35| Bod 11.

36| Zde odkazuji na, pro teologii podnětnou, práci Franka van Duna (nar. 1947), teoretika přirozeného práva, jehož centrálním zájmem je filozofie svobody, na niž nahlíží perspektivou filozofa práva. DUN, Frank van. *The Perfect Law of Freedom*. <https://biblio.ugent.be/publication/505446/file/505447.pdf>.

37| Škálou hodnot se v ekonomii ve významu nejširším míní žebříček potřeb, které jedinec potřebuje nebo touží uspokojit. Nejedná se tedy pouze o hodnoty duchovní či morální v zúženém slova smyslu, ale i o potřeby materiální. Potřeba člověka uspokojit hlad může být ve škále hodnot výše než potřeba těšit se klasickou hudbou.

Zásadní rozdíl mezi společností svobodnou a totalitní, tedy centrálně řízenou, vystihuje Hayek slovy, jež pokládám za nutné uvést v plném znění: „Tím nejdůležitějším na katalaxi je to, že – jelikož jde o spontánní řád – se nezaměřuje na jedinou hierarchii cílů, a že tudíž nebude zajišťovat, aby pro ni jako pro celek to nejdůležitější přišlo na řadu před méně důležitým. Toto je hlavní důvod, proč je zatracována svými odpůrci, a dalo by se říci, že většina socialistických požadavků nesměřuje k ničemu menšímu, než aby se katalaxe přeměnila v pravou ekonomiku, (tj. bezúčelový spontánní řád v účelově orientovanou organizaci), aby bylo zajištěno, že to důležitější nebude nikdy obětováno méně důležitému. Obrana svobodné společnosti musí tudíž ukázat, že právě proto, že neprosazujeme jednotnou stupnici konkrétních cílů ani se nepokoušíme zajistit, aby nějaký jednotlivý názor na to, co je více a co méně důležité, řídil celou společnost, mají členové takovéto svobodné společnosti tolik dobrých příležitostí uplatnit své individuální znalosti k dosažení svých individuálních cílů, které ve skutečnosti mají.“³⁸ Hayek tuto myšlenku rozvinul ve svém konceptu „rozptýlených znalostí“, podle nějž ekonomická znalost existuje jen v rozptýleném stavu a jednotlivci disponují vždy jen částečnou informací o skutečnosti. Nábožensky vyjádřeno v pokorném, a tedy realistickém vyznání: lidské poznání je vždy částečné, jenom Bůh ví vše.

Křesťanství stojí v otázkách sociálních před klasickými liberály formulovaným problémem, totiž, zdali výsledky spontánní katalaxe, které jsou pro někoho příznivé a pro někoho nepříznivé, lze označit jako nespravedlivé. V rámci organizace se dají kritéria odměňování spravedlivě vymezit (např. za stejný počet hodin u stroje, každému stejná mzda), ale v rámci otevřené společnosti, jejíž členové nesdílejí cíle firmy, je vždy otázka, kdo konkrétně a podle jakých kritérií bude o „spravedlivém“ podílu rozhodovat. V podmínkách katalaxe je akceptování výsledků „padni komu padni“ projevem morální ctnosti. Nabízí se dokonce výraz „oběť spravedlnosti“, ve smyslu: pro spravedlnost vzdávám se svého nároku na to, co je vzácné (ano třeba doslova finančně drahé), na to, oč jsem usiloval, ale podle předem daných pravidel to získal někdo jiný (třeba proto, že měl více peněz), protože uznávám, že by vítěz velkými penězi nedisponoval, kdyby na svobodném trhu nesloužil druhým lidem lépe než já sám. Ač není v současnosti tento způsob uvažování mezi křesťany běžný, budiž řečeno, že v kalvínském protestantismu byl tento způsob myšlení podložen teologicky. Podle Kalvína je úspěch v podnikání projevem Boží milosti a důkazem, že úspěšný jedinec patří k Božím vyvoleným. K žebrotě a poskytování milodarů je Kalvín naopak velmi kritický.³⁹

38| Bod 17.

39| DITZ, Gerhard W.. *Protestantská etika a tržní hospodářství*. 1980. Sborník: *Liberální ekonomie. Kořeny euroamerické civilizace*. Nakl. Prostor. Praha. 2014. ISBN, 978-80-7260-303-9. S. 11 – 56. Originál: *The*

Příklad pohoršující spravedlnosti jako akceptování výsledků hry podle předem dohodnutých pravidel najdeme i v novozákonním vyprávění o dělnících na vinici. Vidíme, že pán vinice (analogicky Bůh) nerozděluje mzdu podle kvantitativních kritérií (podle počtu odpracovaných hodin), ale podle vstupních podmínek, s nimiž dělníci při náboru souhlasili.

Pojetí spravedlnosti jako dodržení pravidel hry, na něž každá strana přistupuje bez podvodu, násilí či privilegií, formulují též španělští pozdní scholastici.⁴⁰

Bible, jak již bylo řečeno, reflektuje otázku přeměny Božího řádu spravedlnosti na totalitu v podobě centralizované vlády, jež svoji legitimitu nečerpá z Božího zákona, ale při výkonu moci se opírá o násilí. Na přirovnání Babylónské říše k obludě na hliněných nohách (Dan 2, 30 – 45) vidíme, jak s rostoucí velikostí centrálně řízené společnosti klesá její stabilita. Udržení souhlasu rostoucího počtu členů každé veliké centralizované říše s jednotným cílem je spojeno s rostoucími náklady na provoz a kontrolní mechanismy. Mír jako *Pax Romana* je pak udržován pouze za cenu likvidace protivníků (těch, kteří cíle nesdílí) prostřednictvím hrubé síly. Nakonec se na udržení takové říše spotřebuje více prostředků, než kolik jich společnost vyprodukuje a dochází ke kolapsu.

Sám Ježíš nabídku, aby se jako osvícený monarcha chopil politické moci nad královstvími tohoto světa a sjednotil je a vládnul jim, pak odmítá jako ďábelskou. A není to jenom centralizovaná politická moc, kterou Ježíš odmítá. Je to i odmítnutí veškerého naakumulovaného majetku, které Ježíši nabízí ďábel: „Toto vše ti dám...“ (Mt 4, 9) K tomu je z ekonomického pohledu na místě poznamenat, že v Novém zákoně je zřejmý rozdíl mezi hromaděním majetku a jeho rozmnožováním. Vlastnictví neslouží k hromaděním, jak lze demonstrovat na podobenství o bohatém muži a stodolách (Lk 12, 13 – 31) nebo o zakopané hřivně (Mt 25, 14 – 30). Předměty mají potenciál k multiplikaci jako ve vyprávění o nasycení zástupů zmnožením pěti chlebů a dvou ryb (J 6, 1 – 15) nebo opět ve zmíněném podobenství o hřivnách, u nichž se předpokládá, že budou znásobeny. Evangelia též odkazují na potenciál věcí ke kvalitativní proměně na příklad vody ve víno (J 2, 1 – 11) či vína v krev Páně (Lk 22, 19).

Hayek shrnuje koncepci spravedlnosti liberálního řádu do čtyř základních bodů⁴¹, které opět zkráceně odcituji a okomentuji.

Protestat Ethic and the Market Economy. In: *Kyklos. International Review for Social Sciences.* Roč. 33. č. 4. S. 623 – 657. Překlad: Tomáš Ježek.

40| CHAFUEN, Alejandro A.. *Víra a svoboda: Ekonomické myšlení pozdních scholastiků.* Vydal Liberální institut. Praha. 2011. ISBN, 978-80-7357-656-1. Překlad Pavel Chalupníček a kolektiv z anglického originálu: *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics.* Lanham, Maryland, USA: Lexington Books. 2003.

41| Body 23-29.

1) „Spravedlnost může být smysluplně připisována pouze lidskému jednání, a nikoli nějakému stavu věcí jako takovému bez vazby na otázku, zda byl nebo mohl být vědomě někým způsoben. ... Konkrétní výsledky katalaxe jsou zásadně nepředvídatelné. Protože nejsou důsledkem záměru nebo úmyslu žádného člověka, nemá smysl označovat způsob, kterým trh rozdělil dobré věci tohoto světa mezi jednotlivé lidi, za spravedlivý nebo nespravedlivý.“⁴² Skutečnost, že někdo ve hře uspěje a někdo ne, říká Hayek, je ovšem nepřáteli liberálního řádu považována za natolik neúnosnou, že ve jménu naprosté eliminace rizik volají po tzv. sociální spravedlnosti neboli spravedlnosti v rozdělování a liberální řád ničí. Není ovšem možno nalézt žádný test nebo kritérium, podle kterého by mohla být stanovena takováto pravidla „sociální spravedlnosti“ a v důsledku toho a na rozdíl od pravidel správného chování budou muset být stanovena libovůlí držitelů moci.⁴³

Biblickému člověku není vlastní zehrání nad skutečností, že někdo disponuje větším vlastnictvím než on sám. Že je to Bůh, který někdy „dává“ někdy „bere“, považuje tento člověk za fakt, jemuž se v pokoře podřizuje. „Hospodin dal, Hospodin vzal, Hospodinovo jméno buď požehnáno.“ (Job 1, 21) Kde se ovšem biblický člověk bouří, to jsou případy bohatnutí jako důsledku nečestné hry jako na příklad loupeže, podvody či zneužívání moci. Proroci kritizují nespravedlivé zacházení se sirotky a vdovami, když volají po tom, aby jim bylo dopomáháno k právu (Iz 1, 17). V Ježíšově době nejspíš nabývání majetku nečestným způsobem bylo též běžné; Ježíš upozorňuje na znalce Písma, honosící se svým bohatstvím, které je ovšem vystaveno na „vyjídání domů vdov“ (Mk 12, 40). Konstatuje-li Ježíš, že snáze projde velbloud uchem jehly než bohatý do království Božího (Mt 19, 24), dá se předpokládat právě spojitost mezi bohatstvím a nezákonným jednáním, nebo, a to je pravděpodobnější, mezi bohatstvím a projevem pýchy: uchem jehly se totiž nejspíš miní malá, nízká vrátka v jeruzalémských hradbách, jimiž bylo možno projít pouze po sesednutí s koně či velblouda a v pokorném ohnutí.

2) „Pravidla spravedlnosti mají zásadně povahu zákazů, nebo jinými slovy, nespravedlnost je reálně prvotním pojmem a záměrem pravidel správného chování je zabránit nesprávnému jednání.“⁴⁴

Toto pravidlo plně konvenuje s negativními formulacemi Zákona, jak je formulován v Desateru a na němž ani Ježíš nezměnil jediné písmeno. (Mt 5, 17-18)

Charakteristickou pro socialistickou společnost, která je definována jako organizace zaměřená ke konkrétnímu cíli, je pak potřeba aktivně ovlivňovat jednání lidí a konkrétnímu cíli je podřizovat. Aby navíc bylo co „spravedlivě“ rozdělovat,

42| Body 23 a 24.

43| Bod 24.

44| Bod 23.

dodejme, musí být nejprve prostředky odebrány. Ty se tedy odebírají pomocí zákona na příklad zdaněním či konfiskací a držitel či držitelé moci arbitrárně rozhodují, kam budou tyto prostředky realokovány.

3) „Nespravedlností, které se má zabránit, je zasahování do chráněné oblasti bližního, oblasti, která má být zajištěna prostřednictvím těchto pravidel spravedlnosti.“⁴⁵ ... „Od dob Johna Locka je obvyklé označovat tuto chráněnou oblast jako vlastnictví, které Locke sám definoval jako ‚život, svobodu a majetek člověka.‘“⁴⁶

Otázkou, proč je mírové soužití lidí jako osob, jež jsou Biblí proklamované jako svobodné, problematické, a proč je to právě vlastnictví, které toto mírové soužití garantuje, se zabývá ve své studii *Dokonalý zákon svobody* belgický filozof práva Frank Van Dun⁴⁷. Důvod této problematičnosti je v tom, zjednodušeně řečeno, že nás lidí je mnoho, každý jsme jiný a zdroje, které potřebujeme k životu, nejsou neomezené. Proto naše představy a přání, která toužíme uskutečňovat, musí být stále eticky korigovány úctou k druhým osobám a reálnými materiálními možnostmi. Jinými slovy: Vzhledem ke skutečnosti, že není možné, aby se úplně všichni lidé ve státě (natožpak na celém světě) shodli na jednom jediném cíli, který by společně sdíleli a v konsensu společně sdílenými prostředky naplňovali (jak si představují socialisté), nezbyvá než dovolit každému plnit si svá přání a potřeby na své vlastní náklady či společně, ve vzájemné shodě, v rámci menších organizací. Každý bez výjimky musí ovšem být zavázán etickými pravidly, která garantují nedotknutelnost osoby (jejího života a zdraví) a jejího vlastnictví, které lze pouze svobodně darovat, směňovat, prodávat či nakupovat.⁴⁸

4) „Tato pravidla správného chování, která jsou sama o sobě negativní, je možno rozvíjet - ať už jsou pravidla zděděná společností jakákoli - jejich konzistentním užitím ve stejně negativním testu univerzální aplikovatelnosti - testu, který není konec konců ničím jiným než testem konzistence těch jednání, která jsou těmito pravidly umožněna, aplikují-li se na okolnosti reálného světa.“⁴⁹

45| Bod 24.

46| Bod 26.

47| DUN, Frank Van. *The Perfect Law of Freedom*. <https://biblio.ugent.be/publication/505446/file/505447.pdf>.

48| Preisner, na příklad, když srovnává jednání amerických korporátních manažerů (pozn. manažerů zaměřených na zisk) s jednáním manažerů sovětských, konstatuje že, jednání sovětů, které není vázáno na legalitu soukromého vlastnictví a na legalitu „soukromé“ existence člověka, je tudíž jednáním dialektickým a dialektika sama je pak nástrojem totalitní moci. Autor v textu kritizuje obojí, jak korporativismus, tak socialismus. Odděluje i levicí opakovaně ztotožňovaný kapitalismus a korporativismus. PREISNER. *Americana...* (I). S. 527 - 528.

49| Bod 23.

Pro klasické liberály takovým je příkladem porušování univerzálnosti pravidel na příklad právo znehodnocovat měnu. To, zač je běžný občan odsouzen k vězení, někdo jiný, v tomto případě bankéři národních bank, dělat může. Jiným příkladem může být udělování privilegovaného postavení na trhu, kdy se ve formě arbitrárně přidělovaných dotací podporují vybrané firmy či celá odvětví na úkor těch, kteří ze svého zisku odvedli daň. Paradoxně jsou tito plátcí daně likvidováni jako neschopni konkurence právě těmito privilegovaným, kteří si mohou dovolit poskytovat zboží a služby pod skutečnou cenou. Není-li tedy možno prohlásit, že každý má právo znehodnocovat měnu nebo že každý má právo druhému něco odebrat, aby to mohl komukoliv libovolně dát, je jasné, že dochází k porušení univerzality pravidel a takové zákony nemají ve spravedlivé legislativě co dělat.

V Novém zákoně vidíme, že hledání Božího království a spravedlnosti, tedy hledání řádu, v němž je Bůh přítomen a panuje, patří k hlavním Ježíšovým výzvám. Dá se tedy předpokládat, že se nejedná o úkol nespílitelný. Je evidentní, že kritéria této spravedlnosti jsou imanentně v naší skutečnosti přítomna, a veškeré situace, ať jsou jakkoliv složité či historicky nové, se dají poměrně jednoduše⁵⁰ odkrývat a aplikovat.

Na závěr Hayek principy liberalismu shrnuje: „Základní principy liberální společnosti by mohly být na závěr shrnuty tak, že řekneme, že v takovéto společnosti musí být veškeré donucovací funkce vlády vedeny tím nejnámennějším, co bych nazval tři velká negativa: mír, spravedlnost a svoboda. Jejich dosažení vyžaduje, aby byla vláda ve svých donucovacích funkcích omezena na prosazování takových zákazů (formulovaných jako abstraktní pravidla), jaké mohou být aplikovány stejně na všechny, a vymáhat v rámci těchto jednotných pravidel ode všech podíl na nákladech spojených s jinými, nedonucovacími službami, které se vláda může rozhodnout poskytovat občanům pomocí materiálních a lidských prostředků, které se jí tím dávají k dispozici.“⁵¹

Slovu negativa je třeba rozumět tak, že mír znamená absenci války (války jako za určitým cílem vedeným úsilím prostřednictvím násilí), spravedlnost jako absence nespravedlnosti či legislativní zvláště (viz ona negativně formulovaná příkázání), a svoboda jako opak otroctví, tedy opak zacházení se svobodnou osobou jako nesvobodnou, jíž je možno zbavit života či vlastnictví, aniž by se vůči někomu provinila.

Tolik k Hayekovým *Principům liberálního řádu*.

50| Slovo jednoduše jazykově odkazuje k přítomnosti „jednoho ducha“. Království Boží spočívá v panování jednoho Ducha; bylo-li by rozpolceno, padlo by. (Lk 11, 17)

51| Bod 61.

Shrnutí

V předchozí kapitole jsem ukázala na podobnost mezi liberálním spontánním řádem a společností Izraele, která v církvi definitivně ztrácí národní charakter a zvěštuje panování Boha napříč všemi hranicemi. Víra pak je, samozřejmě mimo jiné, projevem důvěry v platnost pravidel hry, jejíž výsledky člověk s pokorou přijímá jako Boží vůli. Tato pravidla, která se týkají soužití a spolupráce svobodných osob, nacházejí svůj výraz v desateru Božích přikázání. Tato přikázání mají za cíl chránit osobu, její život a vlastnictví. Věřící člověk zároveň spoléhá na zaslíbení, jež jsou s touto životní hrou spojená. Těmito zaslíbeními jsou mír, spravedlnost a svoboda spojené s hospodářskou prosperitou, z níž se těší nikoliv pouze vítězové ale i poražení.

Poukázala jsem též na fakt, že se pohybujeme mezi dvěma různými pojetími společnosti, která nesmí být míšena. Pro naše politické smýšlení (doslova k zaujímání stanoviska k pojetí *polis*) je zásadní, zdali vnímáme lidstvo jako souhrn jednotlivců, kteří spontánně vytvářejí struktury podle aktuálních potřeb, kde každý jedinec disponuje potřebnými informacemi a schopnostmi, jež je schopen zodpovědně sdílet, nebo zdali vnímáme lidstvo jako organizmus, kde se rozhodovací funkce centralizují v hlavě a zbytek těla pouze reaguje na vysílané podněty. Vyvolení jedinci v takovéto organizaci, aniž by disponovali dostatečnými informacemi, pak mají výsadní právo stanovovat celospolečenské cíle a jsou oprávněni volně nakládat s prostředky jednotlivých členů k jejich prosazení. Co je možné akceptovat v rámci malé komunity, je zcela nepřijatelné v rámci společnosti otevřené.

Ekonomie jako výzva teologii a naopak

Tomáš Ježek, ekonom a evangelický křesťan zabývající se též teologií, ve své knížce *Ježkovy voči* stručně a výstižně formuluje úkoly, jež teologie musí reflektovat. Za prvé: je nutné mít jasné vědomí nezbytnosti řádu a pravidel, která jsou nám dána, zjevena. Za druhé: je třeba reflektovat fenomén času, časového horizontu. Je běžné, ano přirozené, že lidé chtějí dosahovat svých cílů (třeba zisku) v co nejkratším čase. Křesťan ví, že jeho život je plný „nákladů“ a celý život pracuje tak, aby pravá odměna, „výnos“, přišla až po jeho smrti. Ví, že je jeho povinností zvažovat důsledky svých činů, které přesahují horizont jeho života a že se paradoxně pouze při tomto chápání času dostavují i krátkodobé požitky, zisky a příjemné stránky života. Za třetí pak mají křesťanští myslitelé a teologové největší dluh vůči klíčovému instrumentu velké otevřené společnosti, vůči penězům. Odmítání peněz je podle Ježka nejhrubší chyba, která může mít katastrofální důsledky. Přítomnost křesťanů

se tím v moderní společnosti dramaticky redukuje. Křesťané sami a dobrovolně vyklízejí pole materialistům, ačkoli by mohli mít plný nárok na univerzalizmus.⁵²

Těch úkolů, jichž se musí teologové chopit, je, dodávám, mnohem víc. Křesťanství, ostatně jako každé náboženství či politická ideologie, si nárokuje totální, univerzální, platnost své interpretace reality – celku světa, člověka a postavení člověka ve světě. A pokud bychom definovali herezi jako záměnu části za celek, či jako vynášení výroků, jež jsou pravdivé pro malý výsek skutečnosti, nicméně v totalitě celku takové výroky již platit přestávají, pak můžeme konstatovat, že nikde se neprojevuje možná hereze jako v učení sociálním.⁵³ Důsledkem této hereze je, slovy českého konzervativního myslitele a básníka, muže s přehledem i v ekonomických otázkách⁵⁴, Ria Preisnera, znicotnění skutečnosti, redukce člověka na pouhé číslo v koncentračním táboře či na jeho splnutí s faunou a flórou a zánik civilizace. Preisner dokonce hovoří o socialistické doktríně, mající kořeny v německém idealismu, jako o novodobé gnózi, jež se projevuje popřením skutečnosti ve jménu utopické ideje. Toto je závažný výrok, jehož pravdivost autor demonstruje na mnoha příkladech⁵⁵ a jehož prezentace a přezkoumání je též výzvou k další teologické práci.

Tato studie je výstupem z projektu SVV č. 260 356 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

52| JEŽEK. S. 45.

53| Řecký pojem hereze vůbec (αἵρεσις *hairesis* volba, αἵρεω *hairein* vybírat, brát) lze interpretovat jako výběr části z celku.

54| Preisner věnuje samostatnou kapitolu rakouským ekonomům Hayekovi a Misesovi v: PREISNER, Rio. *Americana. Zpráva o velmoci (I)*. 1. vyd. Nakl. Atlantis. Brno. 1992. ISBN 80-7108-041-1.. S. 369 – 404.

55| PREISNER, Rio. *Triology o toleranci, skutečné skutečnosti a Evropě*. Nakl. CHERM. Praha 2016. ISBN: 978-80-86370-60-6.

K PROBLEMATICE MODLOSLUŽBY V POJETÍ ZDEŇKA TRTÍKA A KATECHISMU ČČS(H)

JOHANA FRANKOVÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
johana.frankova@post.cz

Regarding the Issue of Idolatry in the Conception of Zdeněk Trtík and ČČS (H) Catechism

Abstract: This study analyses the interpretation of the Second Commandment, or Ex 20.4 in the Interpretation of the Ten Commandments and in the Proposition of Catechism by Zdeněk Trtík and in the Foundations of the Faith of the Church of Czechoslovakia, the official Catechism of the Church. The study primarily focuses on three key moments of Trtík's interpretation: a statement about depicting God or deities, an interpretation of the concepts of idol and idolatry, and the question of the possible consequences of Trtík's interpretation for religious practice. To the extent necessary, the study also touches on Trtík's Christology, contained both in catechism and other works, and it also points to the context of the Second Commandment with other theological questions. The study follows the theological intent of Trtík's interpretation in connection with his biblical theology and dialogical personalism, while also pointing out some of the problems that Trtík's interpretation brings with it, and it tries to identify their causes and propose partial solutions. In its entirety, the study is a possible impetus for the contemporary reflection of the Second Commandment and its relation to other theological questions and religious practices in the ČČSH.

Keywords: Ex 20,4; Ten Commandments; commandment; Zdeněk Trtík; Czechoslovak Hussite Church; ČČSH

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 3: p. 313 – 341.

Úvod

2. přikázání, známé rovněž jako přikázání „Nezobrazíš“, má mezi ostatními výroky Desatera svým způsobem zvláštní postavení.¹ Někteří vykladači jej přiřazují k 1. přikázání, někteří jej chápou a vykládají samostatně. Někteří překladatelé dokonce považují za nezbytné původní výroky Ex 20,4 rozšířit o svoje pochopení toho, co se v nich sděluje, přímo v překládaném textu.² Tato studie se zabývá výkladem 2.

1 | V této studii vycházím z dělení Desatera podle tradice reformované.

2 | Existují překlady, které na rozdíl od LXX, *Vulgáty*, *Pešity*, *Lutherova překladu*, *Bible krále Jakuba* nebo *Nové Vulgáty*, u nás *Bible kralické*, volí pro svůj překlad znění méně doslovné a upravují původní výrok ve smyslu nezobrazování Boha již v samotném překladu. Z historických překladů jmenujme reformovanou *Curyšskou bibli*, z novějších například německé překlady *Gute Nachricht Bibel* či katolický, zčásti též ekumenický překlad *Einheitsübersetzung*, který byl tvořen zhruba ve stejné době jako ČEP. Srov. „Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde.“ (Ex 20,4) *Die Bibel. Altes und Neues Testament in neuer Einheitsübersetzung*.

příkázání v pojetí Zdeňka Trtíka, který osobitým způsobem propojuje všechny tyto přístupy: příkázání „Nezobrazíš“ chápe jako samostatné, avšak zároveň rozvíjející a dokončující příkázání předchozí.³ Vykládá podle kralického překladu, ale zároveň si je dobře vědom konkretizující tradice překladu i výkladu. Pokusím se nastínit možné důvody, které ho mohou vést k názoru, že se v hebrejských výrocích Ex 20,4 hovoří o nezobrazování Boha nebo božstev a poukázat na určité problémy, které se v Trtíkově výkladu, a tím zároveň v katechismu ČČS(H), jehož je Trtík hlavním autorem, objevují, a které souvisejí jak s Trtíkovým pochopením příkázání, tak i s jeho aplikací při výkladu modloslužby.

1. Postoj k Desateru v 1. generaci ČČS(H) a u Zdeňka Trtíka

Zdeněk Trtík se věnoval Desateru ve dvou textech.⁴ Nejprve vyšel jeho *Výklad Desatera*,⁵ v němž je k biblickému textu Desatera poprvé v historii ČČS připojen

Bd. 1. Salzburg: Andreas Verlag, 1975, s. 186. Z českých překladů je to překlad Josefa Hegera („Neuděláš si obraz Boha“), později *Český ekumenický překlad* („Nezobrazíš si Boha“).

- 3| Ačkoliv Zdeněk Trtík vykládá 2. příkázání, věnuje se ve *Výkladu Desatera* i v *Návrhu* katechismu výhradně Ex 20,4. Protože to v katechismu není neobvyklý postup, používám i v této studii označení Ex 20,4 a 2. příkázání jako synonyma.
- Pro usnadnění orientace v tématu zde umístuji dva překlady 2. příkázání: podle *Bible kralické*, z které vycházel Trtík ve všech zde pojednávaných výkladech Ex 20,4, a podle *Curyšské bible*, jež stojí u kořenů reformované tradice překladu. *Kralická bible*: „Neučiniš sobě rytiny, ani jakého podobenství těch věcí, kteréž jsou na nebi svrchu, ani těch, kteréž na zemi dole, ani těch, kteréž u vodách pod zemí. Nebudeš se jim klaněti, ani jich ctíti. Nebo já jsem Hospodin Bůh tvůj, Bůh silný, horlivý, navštěvující nepravost otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteříž nenávidí mne, a činící milosrdenství nad tisíci těmi, kteříž mne milují, a ostřihají příkázání mých.“ *Curyšská bible*: „Du sollst dir kein Gottesbild machen noch irgendein Abbild von etwas, was oben im Himmel, was unten auf der Erde oder was im Wasser unter der Erde ist. Du sollst dich nicht niederwerfen vor ihnen und ihnen nicht dienen, denn ich, der HERR, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Vorfahren heimsucht an den Nachkommen bis in die dritte und vierte Generation, bei denen, die mich hassen, der aber Gnade erweist Tausenden, bei denen, die mich lieben und meine Gebote halten.“
- 4| Kromě *Výkladu Desatera* a *Návrhu* katechismu se zde budu zabývat i *Základy víry*, které však nejsou v pravém slova smyslu novým Trtíkovým dílem, ale dotvořením *Návrhu* katechismu po celocírkevní diskuzi.
- 5| TRTÍK, Zdeněk. *Výklad Desatera*. Praha: Blahoslav, 1950.

podrobnější výklad,⁶ a krátce na to 2. přikázání zpracoval i v Návrhu katechismu.⁷ Dříve se sice Desatero objevuje v *Československém katechismu*,⁸ „jehož autorství je zaštitěno jménem Karla Farského“,⁹ avšak výklad k němu není připojen. Ve *Stručných informacích o náboženských názorech, úkolech a organisaci církve československé* jsou Farského komentáře k jednotlivým výroky Desatera jen minimální nebo žádné, jako právě v případě přikázání „Nezobrazíš“. V Poznámkách na vysvětlenou najdeme stručné vyjádření k obrazům s náboženským obsahem – nemají nadpřirozenou moc, nicméně slouží vzdělání a duchovní inspiraci. Z hlediska přikázání zřejmě žádný problém nepředstavují. Sochy jsou „vypouklé obrazy“ a platí pro ně totéž. S výjimkou děl nevkusných či zatížených historickým zneužitím, které se nemá stát příčinou jejich odstranění z kostelů, nýbrž mají být v takovém případě jen opatřeny vysvětlující tabulkou.¹⁰ Ani uctívání ostatků neoznačuje explicitně za modloslužbu, nýbrž pouze uvádí, že připisovat jim nadpřirozenou povahu je pověra.¹¹ Příčina nevelké Farského pozornosti věnované Desateru je v jeho díle naznačena jen implicitně – důraz je položen na Ježíše jako završení a naplnění Desatera a „živý zákon mravnosti“.¹² Farský také mohl Desatero pova-

- 6] Např. Karel FARSKÝ místo výkladu uvádí příběh o odlití zlatého telete. Srov. *Biblická čítanka I. – Starý zákon*. Praha: Blahoslav, 1925. František KOVÁŘ konstatuje, že se „zapovídá modloslužba, odmítá se i zobrazování Boha“. Srov. *Malá bible*. Praha: Blahoslav, 1953, s. 390. Alois SPISAR nevykládá Desatero vůbec, i když třeba věnuje kapitole nezabíjení, nekradení, nesmilnění, s Desaterem je nespojuje. V krátké kapitole věnované Izraeli Desatero pouze stručně charakterizuje. Srov. *Ethika v duchu církve československé*. Praha: Blahoslav, 1948, s. 40-41. Ani Karel STATEČNÝ, který se v počátcích ČČS etikou zabýval a zřejmě ovlivnil i etiku Spisarovu, se ve svém *Úvodu do etiky a práva přirozeného* Desaterem nezabývá (dochovaný fragment vznikl patrně v rozmezí let 1921-1924. Fond HČSEBF (1919–1944), K. č. 1, sign. C/b. 136 s.). Zde je ale třeba zmínit, že *Úvod* nedokončil, a chybějící strana 8 jeho dochovaného strojopisu s ohledem na předchozí text mohla nějakou zmínku obsahovat. Ani v jeho příspěvcích k morální teologii se však s Desaterem nesetkáváme. Srov. FRANKOVÁ, Johana. *Vliv etiky Karla Statečného na etiku Aloise Spisara a na formování etiky Církve československé*. Praha, 2015. Bakalářská práce. UK HTF. Vedoucí práce Jiří Vogel. VOGEL, Jiří. Karel Statečný jako morální teolog a jeho pokus o novou koncepci etiky. *Studia theologica*, 2014, 16, 4, s. 123-138. Celkově můžeme říci, že Statečný i Spisar věnovali ve svých pracích velký prostor dobové filozofické etice a Desatero vnímali spíše z perspektivy novozákonní zvěsti.
- 7] TRTÍK, Zdeněk. Návrh katechismu. *Náboženská revue*, 1954, 25, s. 194-228, 258-273.
- 8] FARSKÝ, Karel, KALOUS, František. *Československý katechismus: Učebnice pro mládež a věřící církve československé*. Příbram: [Nákladem vlastním], 1922, s. 13.
- 9] TRTÍK, Zdeněk. Uvedení do základů víry. *Theologická revue*, 2004, 75, 1, s. 85.
- 10] FARSKÝ, Karel. *ČČS: stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organisaci církve československé*. Praha: ÚR ČČS – Blahoslav, 1925, s. 31-32, 52-53.
- 11] Srov. FARSKÝ. *ČČS*, s. 52.
- 12] FARSKÝ. *Československý katechismus*, s. 10, 13, 14. Nicméně Desatero Farský umísťuje na první místo mezi pěti mravními příkazy pro ČČS. Ty další jsou Ježíšovo dvojí přikázání lásky, odkaz Husa a Chelčického, *Křaft* Komenského a odkazy buditelů a osvoboditelů. Těmto pramenům mravnosti pro ČČS se však věnuje podrobněji. Srov. tamtéž, s. 31.

žovat za dostatečně objasněné církevní tradicí, případně kazatelskou, katechetickou a pastorační prací farářů.¹³ Navíc v katechismu šlo Farskému pravděpodobně spíš o formulaci základních postojů a přihlášení se k biblické a starokřesťanské tradici, a zároveň k modernistickým myšlenkám. Každopádně u Farského nevystupuje Desatero nijak výrazně do popředí vedle dvojího přikázání lásky.

2. Výklad Desatera Zdeňka Trtíka

2.1 Charakteristika Desatera

Můžeme tedy říci, že Zdeněk Trtík představuje v přístupu ČČS k Desateru výrazný posun.¹⁴ I zde je ovšem ve výkladu zahrnuto a akcentováno završení smyslu Desatera v Ježíši Kristu, avšak výklad je zde podrobný, navíc je zřetelně vztažen k současnosti.¹⁵ Nejprve se podívejme, co ve *Výkladu Desatera* říká Trtík o Desateru obecně: „I když legendární povaha biblického podání o odevzdání Desatera Mojžíšovi Bohem je zcela zřejmá, zůstává křesťanské víře a teologii faktem, že obsah Desatera přijal Mojžíš od Boha jako zjevení, jemuž podřídil izraelskou církev. ... Jsou to zajisté výsledky zkušenosti lidského svědomí mnohých generací. Ale právě svědomí, podrobující člověka přes všechnu svou porušenost a slabost bezpodmínečným mravním příkazům, je nám zřetelným poukazem na prvotní čili přirozené zjevení Boha v jeho díle, v tomto případě v člověku samém.“ A dále: „Již v této obecné orientální mravní tradici jsou mravní příkazy, zahrnuté Mojžíšem do Desatera, výrazem vůle, která klade meze přirozeným sklonům a libovůli člověka.“¹⁶

- 13| Pokud však jde např. o biblické hodiny, Jindřich Mánek uvádí, že „nebyly v prvních letech církve téměř vůbec konány“. Srov. MÁNEK, Jindřich. Základní linie ideového vývoje církve československé. *Náboženská revue* 1956, 27, s. 195.
- 14| Zdá se dokonce, že se vztah Zdeňka Trtíka k Desateru mezi napsáním *Výkladu Desatera* a katechismu dále prohloubil. Zatímco ve *Výkladu Desatera* chápe Desatero především jako „obsah smlouvy mezi Bohem a Izraelem ... základ izraelské víry ... základ izraelské mravnosti, popřípadě práva“, v katechismu Desatero charakterizuje jako „zákon života“. Srov. TRTÍK. *Výklad Desatera*, s. 7 a *Základy víry Československé církve*. Praha: ÚR ČČS, 1958, čl. 233, s. 74. V Návrhu katechismu však Trtík Desatero nijak necharakterizuje, a nelze tudíž říci s jistotou, zda autorem formulace ze *Základů víry* je přímo Zdeněk Trtík, anebo zda vzešla z diskuzí, jimiž Návrh katechismu prošel.
- 15| Tak si můžeme například všimnout kritiky výrobního a hospodářského řádu, který umožňuje bezpracný zisk, v přikázání „Nepokradeš“, či třeba pojednání o vědě jako nástroji odstraňování „příčin a zel, zkracujících trvání života lidského jedince na zemi“ v přikázání „Nezabiješ“. TRTÍK. *Výklad Desatera*, s. 42, 34.
- 16| TRTÍK. *Výklad Desatera*, s. 8. Domnívám se, že tento diferencovaný pohled na Desatero – legendární předání Desatera Bohem Mojžíšovi, fakticita tohoto předání z hlediska víry, obsah Desatera jako plod orientální tradice, která je plodem svědomí, jež ukazuje k Bohu, a nakonec je tato tradice zahrnuta do Desatera Mojžíšem – je i na své malé ploše příkladem těžko řešitelných problémů, s nimiž se nové směřování teologie v ČČS mohlo utkávat. Nicméně Zdeněk Trtík samotnou tuto diferenciaci jako problém zřejmě nevnímal – blíže např. ve studii *Christology in the Spirit of the Czechoslovak Church*. Praha: Blahoslav, 1947.

2.2 Výklad 1. přikázání

Výklad 2. přikázání je podle Trtíka „rozvitím a dokončením přikázání prvního“,¹⁷ proto je nutné poukázat alespoň stručně na ty momenty jeho výkladu tohoto přikázání, které jsou z hlediska souvislosti s výkladem Ex 20,4 nejdůležitější. Zejména pojednání o božstvech se zřetelně promítá i do Trtíkova výkladu 2. přikázání v Návrhu katechismu, a je třeba tuto souvislost mít na zřeteli, neboť v něm už podrobný výklad ani vysvětlení důležitých pojmů nenajdeme. K 1. přikázání ve *Výkladu Desatera* Trtík uvádí: „První příkaz, který zde Bůh klade, je požadavek věrnosti člověka Jemu a odvrát od bohů jiných, kteří samozřejmě pravými bohy nejsou. ... Zdá se, že ve větě „nebudeš mít jiných bohů přede mnou“ se dokonce uznává jistá jsoucnost jiných bohů. ... Pohanští bohové a baalové, jak si je pohanská duše ve svých nevyzpytatelných hlubinách vytvořila, měli reálnou moc nad svými vyznavači. Obsah víry stává se pánem života i tehdy, je-li falešný. Ještě Ježíš zápasí s démony, jimiž se tito bohové časem stali, jako s reálnou mocí nad dušemi lidí. ... Modlitba a kult svatých jsou prakticky návratem k pohanskému mnohobožství v křesťanském rouchu. ... Život zesvětštělé moderní společnosti je ovládán mnohobožstvím nejrůznějších forem, náboženských i nenáboženských. Často i pod zevním křesťanským vyznáním věří lidé nikoliv v pravého Boha, nýbrž v bůžky moci, slávy, požitku, mamonu atd. Jenom Kristův duch se svou mocí a čistotou může zvítěziti nad těmito démony.“¹⁸

2.3 Výklad 2. přikázání

2. přikázání je věnována kapitola s názvem Modloslužba. Modloslužbou je víra v nepravé bohy a služba jim. „Zhotovování si viditelných zpodobení těchto božstev čili model a klanění se těmito modlám“ je „nejhlubší formou modloslužby“. Modla je „člověkem vytvořený a jako bůh uctíváný služebník lidského sobectví

17| Tato okolnost ovlivňuje výklad přirozeně už jen tím, že je vykladač nucen samostatně přikázání vyloužit podrobněji. Luther chápe Ex 20,4 jako součást 1. přikázání a zobrazováním Boha se téměř nezabývá, dotkne se ho v jedné větě. Srov. LUTHER, Martin. *Velký katechismus* [online]. [cit. 2017-06-04]. Dostupné z: http://www.ecav.sk/files/user/v_katechismus.pdf, s. 7-10. Kalvín chápe Ex 20,4-6 jako samostatné přikázání a věnuje mu zvláštní výklad. Srov. KALVÍN, Jan. *Instituce učení křesťanského náboženství* [online]. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1951 [cit. 2017-06-04]. Dostupné z: <http://alephuk.cuni.cz/CKIS-28.html>, s. 36-38. Trtík volí jakýsi kompromis. Podobným způsobem se ubíral také například Alfred de Quervain, který cituje řazení Desatera podle luterské tradice, nicméně ve vlastním výkladu je ovlivněn Kalvínem. Quervainova kniha byla v knihovně Husovy fakulty již krátce po svém vydání. Quervain byl ovlivněn Emilem Brunnerem, jehož vliv lze najít i v Trtíkově Návrhu katechismu, zejména v oblasti hermeneutiky a ekleziologie. Sám Brunner se však, pokud se mi podařilo zjistit, výkladem 2. přikázání podrobně nezabýval, a ani Quervainův výklad se s Trtíkovým výrazně neshoduje. Srov. QUERVAIN, Alfred. *Die Heiligung. Ethik. Erster Teil*. 2. Aufl. Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon, 1946, s. 307-309.

18| Tamtéž, s. 22.

a lidské zištnosti. Je to náboženská forma hříchu.“ Modloslužba je „směs služby božstvu a služby vlastnímu sobectví. Božstvo je zde více služebníkem než Pánem člověka“. Smyslem modloslužby je vytvoření si božstva podle svých potřeb, poslušného lidské vůle a lidských zájmů. Variantou modloslužby na půdě křesťanství je (zejména) katolický „...bohatě členěný kult svatých a uctívání ostatků ... hrubé porušení čistého duchovního monotheismu Desatera ... klanění se konsekrované hostii jakožto předpodstatněné v tělo, krev i duši Páně ... lidová zbožnost a praxe katolická ... obrazy a ostatky svatých. ... To vše je v naprostém rozporu s přísným zákazem zpodobování Boha v biblickém monotheismu. ... Bůh ... je tak svatý a vznešený, že každé Jeho zpodobení člověkem porušuje jeho dokonalost a snižuje Jeho svatost. Bible zná jen jedno podobenství a obraz Boží“, avšak ty „nejsou dílem člověka, nýbrž dílem samého Boha. Je jím lidská osobnost ve svém původním určení.“ Člověk však nedostává svému určení Božího obrazu a „jenom v Ježíši Kristu přichází tento obraz Boží opět čistý a neporušený“. Ti, kdo v Ježíše Krista věří, jsou k tomuto určení obnovováni, stávají se „novým stvořením“. I to je „dílo Boží, nikoliv člověko“. Dále Trtík poukazuje, že člověk, který namísto spolehnutí na milost Boží a na Krista usiluje přiblížit se k Bohu pouze svým myšlením, které se „nepřipíná ke zjevení v Ježíši Kristu“, dospívá k „pojmové modle“. Problémem je i „bůh filosofů“ či „ztotožnění světa s pojmem boha“. V závěru Trtík dodává, že „nejhlubším pohledem na krizi našeho věku je vidění této krise jako vlády model v lidském životě“.¹⁹

2.4 Analýza výkladu 2. přikázání

Zaměříme se nyní zejména na ty momenty Trtíkova výkladu, které našly svoje uplatnění i v pozdějším katechismu. Můžeme zde nalézt několik sporných stanovisek. Obrazy a ostatky svatých a konsekrovaná hostie jsou Trtíkem položeny do přímé souvislosti se zpodobováním Boha. Samotná formulace o přísném zákazu zpodobování Boha v biblickém monotheismu zde navíc není nijak doložena.²⁰ Trtíkovo odmítnutí obrazů svatých nevychází až z toho, že mohou být uctívány, ale primárně z toho, že Trtík svatost světců neuznává, jak vyplývá z citované zmínky o kultu světců z výkladu 1. přikázání. Svatý je Hospodin.²¹ Svatí by tedy mohli ve

19| TRTÍK. *Výklad Desatera*, s. 22-25.

20| Nezpochybňuji oprávněnost tvrzení, že ze Starého zákona vyplývá zákaz toho, co Zdeněk Trtík nazývá zpodobováním Boha. Bylo by však přínosné, kdyby se Trtík opřel o nějaký konkrétní biblický text. Ze samotného textu Ex 20,4 takto pojatý zákaz snadno nevyčteme. Trtík uvádí v celém pojednání jediný biblický odkaz (Gn 1,27), kde se hovoří o stvoření člověka jako Božího obrazu. Srov. tamtéž, s. 23. Celkově ve Starém zákoně najdeme výroky či příběhy vztahujících se k nezpodobování (resp. nevytváření model) Hospodina (zřídka explicitně) výrazně méně než těch, které se týkají uctívání cizích božstev.

21| Mohlo by být zajímavé prozkoumat, do jaké míry Trtík ve věci uctívání obrazů a světců pouze přejímá re-

výkladu zastupovat božstva, obrazy svatých by byly zpodobením božstev. Pokud bychom je chápali přímo jako božstva, jen těžko bychom zodpověděli otázku jejich zpodobenin. Ostatky jako zpodobení božstev si představíme hůře, opět by mohly být božstvy, se stejnou výhradou jako v předchozím případě. Oba případy (kult svatých a ostatková praxe) jsou uvedeny nejprve samostatně jako příklad jednání, které je porušením duchovního monoteismu Desatera, a poté jsou uvedeny (kult svatých již jako obrazy svatých) pohromadě s konsekrovanými živly večeře Páně v odstavci, který končí výrokem, že toto vše je v rozporu s přísným zákazem zpodobování Boha v biblickém monotheismu²². Jestliže můžeme uvažovat, že v případě svatých a ostatků světců se jedná v Trtíkově pojetí o božstva, jak je tomu se živly večeře Páně? Podobně jako ostatky, ani svátostné živly nejsou snadno představitelné jako zpodobení – ať už Boha, nebo božstev. Pokud bychom však tuto možnost prozatím přijali, do které skupiny zpodobení živly zařadíme? Zdeněk Trtík rozdíl mezi zpodobením Boha a božstev netematizuje, a pokud se máme rozhodnout na základě ostatních souvislostí výkladu, získáme nerozhodný výsledek – živly jsou na jedné straně v rozporu se zákazem zpodobování Boha, ale jako zpodobeniny Boha jsou těžko představitelné, a zároveň jsou uvedeny společně s obrazy a ostatky, jež na základě výkladu 1. přikázání spíše připomínají zpodobeniny božstev, případně božstva. Pokud bychom ztotožnili konsekrované živly večeře Páně s božstvy, nejsou stále ještě zpodobeninami božstev a není jasné, co by jimi bylo. Pokud bychom živly ztotožnili se zpodobeninami božstev, nebude jasné, co je oním božstvem. Navíc v celém odstavci končícím výrokem o rozporu tří uvedených příkladů se zákazem zpodobování Boha by nezůstal ani jeden příklad takového zpodobení. Jak uvidíme dále, výraz zpodobení je přitom pro Trtíkův výklad 2. přikázání klíčový – používá jej ve stejné souvislosti i v Návrhu katechismu a projde beze změny i celocírkevní debatou ústící do přijetí *Základů víry*.

3. Návrh katechismu, srovnání s *Výkladem Desatera*

3.1 Pozadí vzniku Návrhu katechismu

Znovu se Zdeněk Trtík vrátil k výkladu 2. přikázání v Návrhu katechismu ČČS,²³ který vyšel v roce 1954 v *Náboženské revui* a stal se základem celocírkevních, často vášnivých diskuzí. Ty souvisely především s novým teologickým směřováním 2.

formační stanovisko, a do jaké míry reflektuje, ale odmítá, skutečné pochopení úcty k obrazům, případně svatosti světců, v učení katolické církve.

22| Biblický monoteismus Trtík definuje v jiném textu: „Biblický monotheismus není abstraktním tvrzením, že je jen jeden Bůh, nýbrž je to poslušnost Pána, který se zjevuje, a mimo nějž není uznáván žádný jiný Spasitel.“ Srov. TRTÍK. *Komentář k Věrouce I.*, s. 68.

23| TRTÍK. *Návrh katechismu*, s. 227, 228 a 258.

generace teologů ČČS, představované nejvíce Zdeňkem Trtíkem, Ottou Rutrlem a Jindřichem Mánkem²⁴, a vyvrcholily v roce 1958 přijetím Návrhu katechismu ústřední radou pod názvem *Základy víry československé církve*.²⁵ Jako Spisarův nástupce a tehdy již profesor na nově zřízené Husově československé bohoslovecké fakultě byl Zdeněk Trtík pro tento úkol navržen královéhradeckou diecézí, odkud vyšel i samotný popud k vypracování katechismu. Ústřední rada po souhlasném vyjádření ideové rady královéhradecký návrh potvrdila a pověřila Trtíka vypracováním návrhu katechismu.²⁶ Při jeho tvorbě byl již Trtík vázán konkrétním zadáním: skloubit a ve směru biblické teologie²⁷ prohloubit dosavadní, ne zcela sourodé a modernismem ovlivněné základní věroučné dokumenty ČČS, tedy Farského Liturgii, Zpěvník, Agendu, Velké vyznání víry a Spisarovo *Učení ČČS*.²⁸

- 24] Mezi Mánkem a Trtíkem existovaly rozdíly v teologických důzřezích, např. v pojetí kříže a spásy, které se projednávaly během práce na *Základech víry* i ve věroučné komisi. Nakonec tam byly začleněny oba přístupy, neboť předním úkolem bylo „uvést Základy víry v život“. Srov.: RUTRLE, Otto. O smyslu vývoje církve československé. *Náboženská revue*, 1958, 29, s. 188. Jindřich MÁNEK se také relativně kriticky vyjadřuje k některým aspektům katechismu v článku Poznámky k návrhu katechismu. *Náboženská revue*, 1955, 26, s. 31-37. Nejde však o odmítnutí koncepce katechismu nebo nové linie církevní teologie. V souvislosti s touto studií je zajímavá např. Mánkova kritika tendence systematické teologie vkládat do biblického textu něco, co do něj neleželo autor a co v něm původní čtenáři také nenacházeli. Mánek však tuto tendenci nekonkretizuje příkladem 2. přikázání, nýbrž příkladem o narození z panny. Jako potenciální problém označuje i samotné zadání, podle něhož se katechismus, který chce být tvořen z pozic biblické teologie, musí vztahovat zároveň k existující tradici církve, která se tak dostává prakticky Písmu na roven (že je tato tradice výrazně poznamenaná modernismem, od něhož se chce biblická teologie odklonit, zde Mánek nekomentuje).
- 25] Do diskuzí byla oficiálně zapojena také fakulta, když Ústřední rada vyzvala všechny katedry k vypracování připomínek. Srov. MÁDR, Adolf. Zamyšlení nad návrhem nového katechismu ČČS. *Náboženská revue*, 1955, 26, příloha *Jednota*, s. 59.
- 26] Srov. LENC, Vladimír. O nové formulaci víry. *Náboženská revue*, 1954, 25, s. 175. Srov. též Předmluva v *Základy víry Československé církve*. Praha: ÚR ČČS, 1958, s. 5.
- 27] Biblická teologie, charakteristická pro druhou generaci teologů ČČS(H), kladla důraz na „život z Božího slova“ (K. Heim), jehož médiem je Písmo svaté a obecnství (koinonia) církve. Kriticky se vymezovala vůči spekulativní teologii racionálního teismu a psychologizaci náboženské zkušenosti. Srov. KUČERA, Zdeněk. *Hoře a milost. Ke kořenům teologie církve radikálního modernismu*. Brno: L. Marek, 2002, s. 56-62.
- 28] Srov. Předmluva v *Základy víry* (1958), s. 5.
Zdeněk Trtík byl sám členem této komise, můžeme tudíž předpokládat, že toto zadání bylo také jeho myšlenkou, případně že se s ní alespoň dokázal ztotožnit.

Výstižnou charakteristiku požadavků kladených na nový katechismus podává A. Mádr: „Sjednotit na pravdě Božího slova všecku dosavadní vyznavačskou, věroučnou a kazatelskou činnost církve, o níž nelze říci, že by byla neroztržitelná právě v porozumění hlavního obsahu křesťanské víry.“ MÁDR. Zamyšlení nad návrhem nového katechismu ČČS, s. 58.

K bližšímu seznámení s problematikou příčin potřeby nového katechismu a částečně i s odezvou na konkrétní Trtíkův Návrh katechismu lze doporučit dobové *Náboženské revue*, např. František KOVÁŘ. K naší theologické orientaci. *Náboženská revue*, 1954, 25, s. 274-292, články zmíněného Adolfa Mádra, Jindřicha Mánka, Ottý Rutrleho nebo přímo Zdeňka Trtíka. Tyto články mají často poměrně naléhavý tón. Snad stojí za zmínku, že na stránkách hlavního theologického periodika ČČS nenacházíme názory opozice, o které se příspěvky obhájců či prosazovatelů katechismu zmiňují (díličí kritiku, i tak vcelku ojedinělou, nalezneme

3.2 Výklad 1. přikázání

Znění biblického textu použitého k výkladu přikázání v Návrhu katechismu je stejné jako ve *Výkladu Desatera*. Výklad je zde stručnější než v případě samostatné publikace o Desateru. Podobně jako v kapitole o *Výkladu Desatera* i zde je pro lepší orientaci třeba alespoň stručně předradit Trtíkův výklad k 1. přikázání, který rovněž prošel ve srovnání s *Výkladem Desatera* určitou změnou. Jestliže ve *Výkladu Desatera* „první příkaz, který zde Bůh klade, je požadavek věrnosti člověka Jemu a odvrát od bohů jiných, kteří samozřejmě pravými bohy nejsou“, přičemž velkou část celého pojednání Trtík věnuje problematice božstev, v Návrhu katechismu ve výkladu 1. přikázání již božstva nezmiňuje. „V prvním přikázání nás Pán Bůh oslovuje jako svatý a přikazuje nám, abychom ho jako svatého ctili.... Boží svatost znamená, že Pánu Bohu nemůže být nikdo a nic rovno a proto jen on má být uctíván jako svatý Bůh.“²⁹ V kontextu výkladu následujícího přikázání může absence vyjádření o božstvech působit překvapivě. Výklad o jiných bozích z výkladu 1. přikázání ve *Výkladu Desatera* je zde jakoby rozšířen či zevšeobecněn na cokoli, co by člověk stavěl na roveň Boha. Že by někdo mohl stavět cokoli dokonce *namísto* Boha, zde obsaženo spíše není. Výkladu můžeme rozumět i tak, že jeho důraz nespočívá na božstvech, ale na Bohu a jeho svatosti. Ve výkladu 2. přikázání je nicméně problém božstev akcentován, a protože Trtík chápe 2. přikázání jako rozvinutí a dokončení předchozího,³⁰ a protože výklad 2. přikázání se od výkladu ve *Výkladu Desatera* zásadně neliší, rozumím vyjádření z 1. přikázání ve světle výkladu téhož přikázání ve *Výkladu Desatera* a mám za to, že božstva ze sdělení výkladu 1. přikázání ani v Návrhu katechismu vyloučena nejsou. Příčina toho, proč nejsou božstva ve výkladu 1. přikázání výslovně zmíněna, může spočívat v tom, že Trtík počítá s pozorností věnovanou uvedenému kralickému překladu, v němž se o bozích hovoří, a zároveň je možné, že se s již dříve psychologizujícím pochopením božstev nyní vyrovnává jejich pouze implicitním zahrnutím do obecnějšího vyjádření. Pokud bychom však vycházeli výhradně ze souvislostí samotného Návrhu katechismu, spojení mezi 1. a 2. přikázáním, zdůrazněné explicitně ve *Výkladu Desatera*, se zde poněkud uvolňuje, a božstva ve výkladu Ex 20,4 tak mohou působit jako nové téma. Bez předchozí zmínky o božstvech a bez jejich výslovného

v již zmíněném článku Jindřicha MÁNKA Poznámky k návrhu katechismu). Že se jejich záměr nepodařilo dovést do úplně úspěšného konce ani přijetím katechismu jako závazného dokumentu sněmem v roce 1971, vidíme i ze slov samotného Zdeňka Trtíka, který v *Theologické revui* ještě v roce 1980 hovoří kriticky až ostře o „liberalistických individualistech“, jichž ani v duchovenském sboru zřejmě dosud nebyla menšina. TRTÍK, Zdeněk. Písmo, církve a individualismus. *Theologická revue*, 1980, 51, s. 103.

29] TRTÍK. *Výklad Desatera*, s. 21, TRTÍK. Návrh katechismu, ČL. 194, 195, s. 228.

30] Předpokládám alespoň, že toto východisko z *Výkladu Desatera* platí i zde, ve vlastním textu vyjádřeno není, což lze snad přičíst jeho formátu, v němž pro podobná vyjádření chybí příslušný prostor.

úplného odmítnutí se rovnou přistupuje k odmítnutí jejich zpodobení, společně s odmítnutím zpodobení Boha. Výklad 1. přikázání ve *Výkladu Desatera* působí spíše radikálněji než výklad téhož přikázání v Návrhu katechismu, který jako by poskytoval prostor například pro určitou míru nebo určitý způsob uctívání někoho či něčeho jiného. V dalším výkladu je však Trtík v tomto ohledu stejně nekompromisní jako ve *Výkladu Desatera* a možná námitka, že i křesťan, který projevuje úctu k ostatkům či obrazům svatých, patrně rozlišuje mezi těmito věcmi a Bohem, zřejmě ani nadále není pro Trtíka relevantní, neboť se rozlišováním různých typů či úrovní uctívání v katechismu nezabývá.

3.3 Výklad 2. přikázání

Pokud jde o vlastní výklad 2. přikázání v Návrhu katechismu, ani zde nechybí, naopak je spíše svým postavením hned na začátku výkladu v článku o smyslu 2. přikázání zdůrazněno, zapovězení nezpodobování Boha: „V druhém přikázání nám Pán Bůh zakazuje zhotovovati si zpodobení Boha nebo božstev a klaněti se jim.“³¹ V dalším článku je stručně vyložena pojem modloslužby jako „služba mamonu, prokazování bohopocty obrazům, sochám a ostatkům, žvlům chleba a vína při Večeři Páně i knize Písma svatého“.³²

31| TRTÍK. Návrh katechismu, čl. 197, s. 228.

Na vztah k proměněné hostii a podobně ke knize a textu Písma by snad bylo možné vztáhnout analogicky rozhodnutí VII. ekumenického koncilu z 13. října 787 – úcta, která se vzdává obrazu, přechází na zobrazovaného. V rozhodnutí se hovoří o svatých, nikoli o božských obrazech. Srov. Definition über die heiligen Bilder. In DENZINGER, Heinrich, HÜNERMANN, Peter. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. 38. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, 1999, čl. 600-603, s. 276-278.

Jaký typ úcty si k proměněné hostii a k textu a knize Písma Trtík představuje, není zcela jasné. V Návrhu katechismu a posléze i v *Základech víry* se o Písmu hovoří jako o Písmu svatém (to má zřejmě původ v biblické tradici, např. 2Tm 3,15), o hostii se takto nemluví (v NZ se jedná o „chléb“). O svatosti hovoří *Základy víry* v článku 39, avšak tato interpretace by na Písmo byla spíše nepřenosná. O Písmu pojednává článek 83 a 84 *Základů víry*, podle nichž je Písmo svaté skutečností lidskou i božskou, kde lidské je jakýmsi médiem božského. Něco podobného by snad bylo možné v duchu Trtíkova pojetí říci nejen o živlech večeře Páně, ale i o Ježíšovi – Ježíš je podle Trtíka člověk, v němž se nám zjevuje a v kom jedná Bůh. Otázka lidství či božství Ježíše podle katechismu ČČS(H) by si však vyžádala samostatný rozbor.

Pokud jde o „prokazování bohopocty“ knize Písma svatého, zde snad Trtík vystupuje proti biblickému fundamentalismu. Srov. TRTÍK, Zdeněk. *Slovo víry*. Praha: Blahoslav, 1963, s. 24-26.

Stojí za povšimnutí, že v *Náboženské revui* druhou část Návrhu katechismu předchází článek Mojžíra A. BENEŠE, v němž je uvedeno: „A jistě není bez významu, že Izrael trvale si zachoval příkaz nezobrazovati si Boha, protože jasně cítil, že Bůh je nezobrazitelný.“ Boží slovo k církvi. *Náboženská revue*, 1954, 25, s. 258. Myšlenka na přímý Boží zákaz zobrazování jeho samotného v ČČS nebyla neznámá, nicméně Beneš neargumentuje Desaterem, nýbrž tím, že to tak Izrael cítil, a neargumentuje hrozbou pověry a odvratu od Hospodina, ale tím, že Hospodin je nezobrazitelný.

32| TRTÍK. Návrh katechismu, čl. 199, s. 259.

3.4 Srovnání výkladů 2. přikázání ve *Výkladu Desatera* a v *Návrhu katechismu*

3.4.1 Základní srovnání obou výkladů

Při srovnání obou textů – *Výkladu Desatera* a *Návrhu katechismu* – je patrné, že se v pojetí 2. přikázání odlišují (kromě rozsahu zpracování) v některých důzdech – zpodobování božstev a klanění se zpodobeninám je ve *Výkladu Desatera* nejhlubší formou modloslužby (tj. zřejmě nepokrývá celé spektrum jejích možných projevů) a zpodobování Boha je zřejmě jejím křesťanským specifikem.³³ V *Návrhu katechismu* zákaz zpodobení Boha a božstev a klanění se jim tvoří celý výklad. Poněkud odlišná je také charakteristika modly, která je sice v *Návrhu katechismu* pojednána mimo rámec 2. přikázání,³⁴ ale vzhledem k tématické souvislosti ji zde uvádím. Připomeňme si, že ve *Výkladu Desatera* je modla „člověkem vytvořený a jako bůh uctíváný služebník lidského sobectví a lidské zůstnosti. Je to náboženská forma hříchu“. Modloslužba je „směs služby božstvu a služby vlastnímu sobectví. Božstvo je zde více služebníkem než Pánem člověka“. V *Návrhu katechismu* je modla „každá stvořená nebo lidmi učiněná věc hmotná nebo duchovní, které člověk slouží jako Bohu“. Modloslužba je „hřích, který je v druhém přikázání zapovězen.“ V *Návrhu katechismu* je tedy rejstřík možností toho, co se může stát modlou, rozšířen z toho, co může vytvořit člověk i na to, co je stvořeno Bohem. Zajímavější je však srovnání „synchronní“ mezi dvěma články *Návrhu katechismu*: ačkoliv je výčet možných projevů modloslužby v oddíle věnovaném 2. přikázání omezen na několik málo příkladů, ve výkladu pojmu modly je naopak prakticky neomezený.

33| Nekřesťanskou formou modloslužby, jak vyplývá z kapitoly o 1. přikázání ve *Výkladu Desatera*, jsou sama „pohanská“ náboženství. Modlářství v křesťanském prostředí je pak zřejmě jakýmsi jejich reziduem či ekvivalentem, které však vzhledem k tomu, kde podle Trtíka božstva vznikají čili vzhledem k povaze lidské přirozenosti, je zřejmě jen velmi obtížné vykořenit. Mohlo by být zajímavé sledovat tuto představu dále, promyslet ji například v souvislosti s Jungovým postřehem, že křesťané protestantských církví, jejichž náboženská praxe je zbavena kultu Marie, světců vůbec, různých vrstev rituálu, symboliky atd., mají ve větší míře sklony k neurotickým potížím.

Můžeme se také pozastavit nad tím, že kult Marie, tak mimořádně zastoupený ve velké části křesťanstva, Trtík vůbec přímo nezmiňuje. Může tomu tak být proto, že tento kult vřazuje do uctívání světců obecně, ale zároveň stojí za to i připomenout, že v době tvorby Trtíkova katechismu bylo v ČČS dosud mnoho bývalých katolíků, a téma Marie proto mohlo být Trtíkem vnímáno jako citlivé. I zakladatel ČČS Karel Farský se modlil růženec i po odchodu z katolické církve. Na synodě v roce 1927 navrhoval mariánské májové pobožnosti, jejichž program měl být následující: „mariánská píseň, čtení výňatku z literatury mariánské...“ Srov. CHADIMA, Martin. Dr. Karel Farský, I. patriarcha Církve československé (husitské). Hradec Králové: KHD ČČSH, 2017, s. 166. Bylo by zajímavé zjistit, jaký byl osobní postoj či vztah Zdeňka Trtíka k Marii, případně k mariánským zázrakům. Ze samotného katechismu nic zvláštního nevyčteme – zmínka o Marii je zde velmi málo. Trtík se nezmiňuje ani o andělech. Je otázka, zda toto téma považoval za tak periferní, že se jím není třeba zabývat, nebo modernímu evangelicky orientovanému teologovi ani nepřišlo na mysl, anebo zda jsou uctívána zpodobení andělů z nějakého důvodu vyjmuta z okruhu model, který Trtík vymezuje, podobně jako tomu může být u zpodobení Ježíše a Marie.

34| Oddíl O Božím slovu a zjevení. Tamtéž, čl. 43, s. 201.

Nabízí se vysvětlení, že příklady z výkladu 2. přikázání jsou právě jenom příklady či nejzávažnější podoby modloslužby, svědčit by pro to mohla jak sama zmíněná definice modly z článku 43, podle níž je modla „každá stvořená nebo lidmi učiněná věc...“, tak také zmínka z *Výkladu Desatera* o „pojmové modle“³⁵, a zejména slova o vládě model jako příčině společenské krize. Určitou pomůckou zde může být i otázka, na niž je výčet možností modloslužby odpovědí, která zní: „Co patří do modloslužby?“³⁶ Protože zde však není řečeno „Co například patří do modloslužby“, případně „prokazování bohoocty obrazům, sochám *apod.*“ nebo „nejzávažnějšími či typickými případy modloslužby jsou...“, je možné se také domnívat, že se jedná o výčet všech možností modloslužby v křesťanském prostředí. Pro tuto možnost by mohla svědčit i poznámka z *Výkladu Desatera*, že modla je „náboženská forma hříchu“. Z tohoto pohledu by bylo logické, že převaha příkladů je přímo spojena s náboženskými výrazy či předměty, nicméně tato formulace z *Výkladu Desatera* v Návrhu katechismu chybí. Pokud by však čtenář neměl před očima či v paměti zároveň výklad pojmu modla z jiného oddílu textu, nemusel by tuto nejasnost či určitou disproporcí možná ani zaznamenat.

Drobným, ale ne zcela zanedbatelným rozdílem také je, že ve *Výkladu Desatera* Trtík odmítá „klanění se konsekrované hostii jakožto předpodstatněné“, v Návrhu katechismu se hovoří jen o živlech chleba a vína při večeři Páně. Trtík se zde odklání od zřetelné kritiky katolické církve a jde mu zřejmě více o formování pochopení večeře Páně v Církvi československé, která transsubstanciaci odmítla.

Posledním rozdílem, který zde chci alespoň okrajově zmínit, je nepřítomnost sdělení o legendární povaze biblického podání o odevzdání Desatera Mojžíšovi Bohem, které je součástí *Výkladu Desatera*. Může tomu tak být opět proto, že ve formátu Trtíkova katechismu není pro takové vyjádření prostor, ostatně na rozdíl od *Výkladu Desatera* zde není uvedena nejen tato, ale ani žádná jiná charakteristika Desatera. Navíc katechismus je příručka víry a ve *Výkladu Desatera* o předání Desatera Bohem Mojžíšovi Trtík uvádí, že je sice legendární, ale ve víře je to fakt. V Návrhu katechismu proto nemusí být zmínka o legendárnosti vypuštěna z náboženského ohledu či jiných příbuzných důvodů, jako prostě proto, že v rámci katechismu mohla být chápána jako nepodstatná. Trtík se však zároveň v Návrhu katechismu vymezuje vůči některým legendárním prvkům: o prázdném hrobu píše, že je předmětem pozdější víry (článek 117), o narození z panny, že otcem Ježíše je Josef (článek 105), a oba příběhy se pak snaží interpretovat podobně – nejde o legendu, nýbrž o zvěst, která je v legendě skryta (články 118, 106).³⁷

35| TRTÍK. *Výklad Desatera*, s. 24.

36| Tamtéž, čl. 199, s. 259.

37| Otázka, co zakládá hodnověrnost a reálnost zvěsti, jež je zasazena do rámce chápaného jako legendární,

3.4.2 Výklad 2. přikázání v Návrhu katechismu – modloslužba

Modloslužbu Trtík v Návrhu katechismu přesně nedefinuje, je to 2. přikázáním zapovězený hřích. Tento výrok v souvislosti s formální strukturou výkladu dává jasný signál, že článek o modloslužbě je v přímé souvislosti s článkem o nezpodobování Boha nebo božstev.

Jak konkrétně se však nezpodobování Boha nebo božstev vztahuje k jednotlivým příkladům uvedených objektů modloslužby, tedy ke knize Písma³⁸, k živlům večeře Páně, k obrazům světců, sochám, ostatkům a k mamonu? Na základě Trtíkova vyjádření o povaze božstev a o křesťanské podobě modloslužby z *Výkladu Desatera* se domnívám, že se zde jedná o slabou nebo nějak pokřivenou, nepravou víru v pravého Boha, o (falešnou) představu o něm, která z víry v Boha činí víru v božstvo. Božstvo by tedy v tomto případě bylo totožné s onou lidskou představou o Bohu. Živly večeře Páně nebo kniha Písma se tak stávají božstvem, ke kterému se člověk upíná místo k Bohu – vždy se ovšem jedná především o představu, která se váže k nějakému objektu, ten tedy není jejím zpodobením čili není zpodobením božstva. Uveďme si příklad: božstvem v případě živlů večeře Páně by nebyly živly samotné, ale představa o jejich nadpřirozené moci. Zpodobením tohoto božstva/představy by však nebyly samy živly (ty také Trtík neodmítá), ale jejich uctívání. Pokud by božstvem byly míněny samy živly večeře Páně, jejich zpodobení je jistě možné, ale uctívání tohoto zpodobení by nebylo příliš obvyklé.³⁹ Podobně by tomu bylo i s dalšími objekty modloslužby – pokud bychom považovali za božstva světce, obrazy by jistě byly jejich zpodobením a uctívání obrazů je

přesahuje záměr této studie. Zvláště církvi hlásící se k biblické teologii by však mohla být přínosem hlubší reflexe tohoto tématu.

38] Slova o bohopoctě knize Písma jsou patrně namířena proti fundamentalistickému pohledu na Bibli. V této souvislosti by mohlo být přínosné podrobit zkoumání poměr biblické teologie a Zdeňka Trtíka k textu Bible, resp. zjistit, nakolik či kudy vede Trtík hraniční linii mezi textem Bible a jeho sdělením, sdělením a zjevením. Všimli jsme si již, že Trtík hodnotí některé zásadní biblické události jako legendy, a zároveň fakta ve víře.

Trtíkem odmítané zbožštění knihy Písma můžeme položit do souvislosti s večeří Páně podle katechismu – podobně jako podle Trtíka přichází skrze zvěst, již slouží chléb a víno, do společenství věřících Ježíš Kristus, aniž se nalézá v živlech chleba a vína, tak přichází skrze text Bible Boží slovo. Nicméně v článku 99 *Základů víry* sice Trtík pojímá Písmo jako jednu z cest zjevení, večeří Páně zde však v tomto smyslu nezmiňuje.

39] Zde Trtík může narážet na (v ČČS odmítnuté) učení o transsubstanciaci. Avšak ani tam, kde je transsubstanciacie uznávána, se věřící pravděpodobně neklání primárně chlebu a vínu, nýbrž tělu a krvi Páně, a ani živly proměněné (byť třeba jen domněle) pravděpodobně nejsou chápány jako zpodobení Boha. (Tato námitka by však neuspěla u Kalvína). I zde patrně Trtíkovi vadí samotná myšlenka materializace přítomnosti Krista ve večeří Páně. V Návrhu katechismu se k živlům večeře Páně vyjadřuje v článku 283: „Ježíš Kristus není přítomen v chlebě a víně, ale přichází do našich srdcí skrze svátostnou zvěst, již chléb a víno slouží“. V pozdějším *Uvedení do Základů víry* vysvětluje, že Kristova přítomnost při večeří Páně je ontologická (nikoliv tedy jen psychologická), ale není svázána s živly. Srov.: TRTÍK, Zdeněk. *Uvedení do Základů víry. Theologická revue*, 2004, 75, s. 115-116.

dostatečně doložitelný fenomén. Avšak i zde platí, že podle Trtíka svatost světců je pouze v naší představě. Božstvem ve skutečnosti není světec, ale naše představa o jeho svatosti, a jejím zpodobením sice může být obraz či socha, avšak nejsou nezbytné k uctívání, neklaněli bychom se přímo těmto obrazům a sochám, nýbrž své představě o svatosti světce. Obraz by k tomu mohl, ale nemusel být použit. Trtík však ve *Výkladu Desatera* jednoznačně kritizuje katolickou praxi uctívání obrazů jako takových. Zbývá možnost, že božstvem by byl přímo uctíváný obraz nebo jiný Trtíkův příklad – jednalo by se však o složitou konstrukci, kdy by existovala božstva/představy vedle božstev/obrazů, oběma by se člověk klaněl, přičemž jeden by byl současně zpodobením prvního božstva a sám by žádné uctívání zpodobení neměl. Pokud jde o mamon, jde o typičtějšího, obecně lidského, a tudíž i nadkonfesního „démona“, jak o nich Trtík hovoří v souvislosti s Ježíšem v poušti.⁴⁰ Je jasným příkladem božstva v Trtíkově pojetí, ani mamon tedy není zpodobením božstva, a uctívání zpodobení mamonu jako předmět Trtíkovy kritiky není důvod předpokládat.⁴¹

Stejně jako ve *Výkladu Desatera* ani v Návrhu katechismu tedy není zcela jasné, zda vyjmenované objekty modloslužby jsou Trtíkem chápány jako božstva, nebo jako jejich zpodobeniny, případně zpodobeniny Boha, anebo s úvodním článkem výkladu souvisejí jen volně a nepřímě – pro tuto možnost by mohl svědčit člá-

- 40] TRTÍK. *Výklad Desatera*, s. 21. Trtík zde hovoří o božstvech jako o výtvorech duše. Činí tak v souvislosti s pohany. Dále už se vznikem božstev nezabývá, ale můžeme předpokládat, že stejný proces vzniku božstev či démonů se týká i nepohanů. V příběhu o pokušení Ježíše v poušti by pak demony měly být rovněž vlastní Ježíšovy představy, a Ježíš by tak v tomto případě zvítězil sám nad sebou, nad vlastním sklonem k hříchu.
- 41] Výraz mamon bývá spojován s materiálním bohatstvím, resp. s touhou po bohatství. Novotný udává, že slovo mamon pochází od kořene, vyjadřujícího spoléhání na něco, doufání v něco a víru v něco. Mamon tak může zastupovat jak samotnou touhu po majetku, tak i lpění na něčem jiném. Novotný dále uvádí, že v Targumu a v Mišně (přímo ve Starém zákoně se slovo mamon nevyskytuje) označuje jmění, cenný hmotný majetek (např. otroka), zisk, zejména nečestný, úplatek soudci nebo svědkovi. Slovo dále přešlo do řečtiny a do latiny Nového zákona. V Novém zákoně je výraz použit i v souvislosti s péčí o tělo a život, se shromažďováním majetku jako zajišťováním života apod. NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník. A-P*. Praha: Kalich - ČBS, 1992, s. 396-397. Řehoř Naziánský o Mamonu hovoří jako o jiném jménu Belzebuba. Zmiňují se o něm Cyprián, Jeroným, Jan Zlatoústý. Petr Lombardský o Mamonu hovoří jako o jménu ďábla. Luther zmiňuje „mamónu“ ve výkladu 1. přikázání jako „nejvšeobecnější modlu na zemi“. Chápe ji jako „peníze a majetek“. LUTHER. *Velký katechismus*, s. 7-9. Kalvín o mamónu ve výkladu 2. přikázání přímo nehovoří, pouze konstatuje, že „na zlaté a stříbrné kříže připínají lakomí lidé mysl a oči mnohem pevněji, nežli na kterékoli Boží slovo.“ KALVÍN. *Institute*, s. 38. Mamón byl také zpodobován, a sice jako démon chamtivosti. Snad existovalo syrské božstvo bohatství, které zahrnuje i zdraví, avšak je to domněnka, kterou se dosud nepodařilo prokázat. Souvislost s konkrétním božstvem je však u Zdeňka Trtíka nepravděpodobná a běžnému čtenáři katechismu nemusí být snadno přístupný ani případný širší záběr pojmu mamón, byl-li i Trtíkem zamýšlen. On sám mamón přesně nedefinuje. Pouze u mamónu je uvedeno slovo služba, u ostatních příkladů v článku o modloslužbě je přestoupením prokazování bohoocty. TRTÍK. Návrh katechismu, čl. 199, s. 259. Trtík (v souladu např. s Mt 6,24) odmítá ve svém výkladu otročení mamónu, nikoliv však jiným tužbám či závislostem. Může tomu tak být proto, že Trtík je orientován biblicky a v Novém zákoně se v dané souvislosti hovoří o mamónu.

nek 200, v němž Trtík hovoří o situaci, kdy jsou kniha a text Písma považovány za božské. Naopak proti této možnosti svědčí článek 198, který modloslužbu klade s výkladem Ex 20,4 do přímé souvislosti.

Pokud Trtík používá pojem božstvo tam, kde se jedná o vnitřní lidskou sílu (v dané souvislosti spíše silnou slabost), nikoliv o bytost ontologicky na člověku (byť i jen domněle) nezávislou,⁴² jakým se ve starověku vytvářely modly (jejichž ekvivalentem jsou zřejmě u Trtíka zpodobeniny),⁴³ pak se jedná o posun, který má nepochybně svoje oprávnění a vyskytuje se i v soudobé teologii,⁴⁴ ale je otázkou, zda a jak náleží do výkladu Ex 20,4, který v Trtíkově podání akcentuje *nezpodobování* Boha a božstev a *neklanění se těmto zpodobeninám*. Jinak řečeno, pokud nemáme jasnou představu, co je možným zpodobením Boha, co je možným zpodobením božstev, jakým způsobem spolu souvisejí, jakým způsobem souvisejí s výroky předkládaného biblického odkazu a jakým způsobem souvisejí příklady objektů modloslužby s úvodním článkem výkladu, může dojít k oslabení naukového a výukového poslání tohoto oddílu katechismu.

Druhou otázkou týkající se souvislosti úvodního článku výkladu 2. přikázání o nezpodobování Boha nebo božstev a článku o modloslužbě je otázka zapovězeného postoje vůči modlům. V úvodním článku 197 se hovoří o klanění, což navozuje předpoklad, že také při výkladu modloslužby bude klanění zmíněno a zapovězeno. Trtík v článku o modloslužbě hovoří o službě a prokazování bohoocty, klanění přímo nezmiňuje. Službu ani bohooctu v Návrhu katechismu ani v *Základech víry* nedefinuje, nicméně bohooctou může mínit právě klanění,⁴⁵ kte-

42| Kdybychom se Trtíkovým psychologickým pochopením božstev měli zabývat důkladněji, stáli bychom před otázkou o povaze „hlubin duše“, z které tyto představy vyvěrají, o jejich původu a procesu manifestace atd. Protože tuto oblast Zdeněk Trtík sám netematizuje, postačí zde pouze uvést, že božstva v psychologickém smyslu zřejmě vnímá jako pravé pozadí toho, co starověký Izrael chápal jako bytosti člověku vnější. Výrok z 1. přikázání, o kterém Trtík uvádí, že snad připouští určitou jsoucnost božstev, pravděpodobně nechápe jako výrok stojící s jeho pochopením božstev v jakémkoli rozporu.

43| Tento aspekt výkladu 2. přikázání by bylo žádoucí zmapovat blíže. Jsou stély, sošky, zlaté tele apod. skutečně v Izraeli chápány jako zpodobení či zobrazení bohů? Nejedná se podobně jako v přilehlých kulturách Mezopotámie či Egypta spíše o schránky, v kterých božstvo může sídlit, objekty, v nichž je z nějakého důvodu vhodné je uctívat, o symbolické vyjádření toho, jaké vlastnosti jsou bohům připisovány? V akkadských rituálech najdeme představu, že idol pochází přímo z nebes, v Asýrii a v Babylónii bývá inkarnací božstva čili v podstatě božstvem samotným. Prozkoumání toho, co se přesně rozumí pod hebrejskými pojmy z Ex 20,4 *pesel* a *temuna* v izraelském starověku, respektive jakým pojmem z naší přítomnosti je adekvátně nahradit, není v možnostech tohoto článku, ale domnívám se, že by při výkladu Ex 20,4 mělo své místo mít.

44| Srov. např. BULTMANN, Rudolf. *Ježíš Kristus a mytologie*. Praha: Oikumené, 1995.

45| Je možné, že Trtík se mohl v otázce modloslužby částečně inspirovat katolickým katechismem Antonína Podlahy. Ten v článku 364 definuje i bohooctu: „Bohu se klaněti jest prokazovati Bohu poctu, která pouze jemu, jakožto nejvyššímu Pánu, přísluší.“ PODLAHA, Antonín. *Výklad velikého katechismu katolického náboženství*. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1900, s. 396.

ré je součástí bohoslužby, a může být tudíž zároveň chápáno jako způsob služby. Skutečnost, že se klanění překrývá se službou i bohopoctou, je určitým potvrzením vnitřní jednoty obou článků. To zároveň posiluje i předpoklad, že se v článku o modloslužbě hovoří o božstvech, respektive zpodobeninách Boha nebo božstev.

3.4.3 Výklad 2. přikázání v Návrhu katechismu – záměr výkladu

Podobně jako ve *Výkladu Desatera* i zde Trtíkovy formulace v souvislosti s jeho biblickou teologií ovlivněnou dialogickým personalismem naznačují, že chce vyjádřit odmítnutí tomu, aby se člověk upínal na cokoli jiného než přímo na Boha. Slovo zpodobení (Boha nebo božstev) z úvodního článku výkladu 2. přikázání v Návrhu katechismu však na druhou stranu takové vysvětlení částečně problematizuje – zatímco v případě nezpodobování Boha je to poměrně jasné, neboť zpodobení Boha je vlastně vytvořením modly, božstva, v případě zpodobení božstev se tímto výrazem Trtík orientuje až na důsledek uctívání něčeho jiného než Boha (to je zvláště už tím, že ve výkladu 1. přikázání Trtík božstva explicitně neodmítá, resp. je nepojednává). Lze si představit uctívání něčeho, co si člověk nezpodobní a neklaní se zpodobenině – samo uctívání nezpodobeného Boha, jehož zpodobenině se tudíž vyznavač neklaní, je toho dokladem.⁴⁶ Domnívám se, že kdyby Trtík slovo zpodobení nahradil výrazem o něco méně vyjadřujícím prostou materializaci nějaké představy a o něco více vystihujícím domněnku, že můžeme vytvořením nějakého prostředku zaručit přítomnost Boha či u Boha něčeho dosáhnout, představil by možná výstižněji význam, který 2. přikázání zejména v člancích o modloslužbě – alespoň v části týkající se nezpodobování Boha – zřejmě připisuje: odmítnutí představy či pověry, že může existovat nějaký (předmětný) prostředek spásy.

3.4.4 Výklad 2. přikázání v Návrhu katechismu – vztah biblického výroku Ex 20, 4 a výkladu o nezpodobování Boha nebo božstev

Ve vlastních výroci Ex 20,4 není zákaz zpodobování Boha a božstev přímo vysloven. Neznamená to, že takový výklad není možný, avšak takové pojetí by si zasloužilo bližší vysvětlení. Největší zvláštností je přitom zahrnutí Boha a božstev

46| Klanění ve *Výkladu Desatera* ani v Návrhu katechismu Trtík nespécifikuje. V *Základech víry* je definováno jako „přiklání srdce“ (čl. 243). Můžeme tedy předpokládat, že v Návrhu katechismu mohl mít ještě na mysli skutečnou úklonu či proskynezi. Obě varianty „klanění“ se zajisté vzájemně nevylučují. V této souvislosti (a v souvislosti již zmíněného VII. ekumenického koncilu) může být zajímavé si připomenout rozdělení typů klanění ve *Výkladu Desatera* Jana Husa, k němuž se CČS(H) hlásí. Srov. HUS, Jan. *Výklady (Výklad delší na Desatero přikázanie)*. Praha: Academia, 1975, s. 127-128. Hus mimochodem považuje za „nesnesitelný blud“ neuznávat přímilivnou úlohu Marie nebo člověčenství Kristova nebo světců. Husovi vadí uctívání „dřevěných obrazů a kamenů“ v případech, kdy věřící žádnou naději necítí, a klanět se obrazům v kostele chodí jen „z jakéhosi zvyku“. Náboženské obrazy mají podle Husa důležitou vzdělávatelnou roli.

ve stejné souvislosti do jednoho výroku.⁴⁷ Pokusme se najít odpověď na otázku, jakou konkrétní cestou mohl Zdeněk Trtík dojít k přesvědčení, že se ve výroku přikázání zakazuje zpodobovat Boha.⁴⁸

Můžeme dovodit, že zákaz zpodobování toho, co je ve všech sférách vyjmenovaných v biblickém výroku Ex 20,4 (nebe, země, vody), a zákaz klanění se tomu se nakonec konkretizuje v zakazu zpodobování božstev. Když už něco ze světa chce člověk zpodobnit s náboženským účelem, je to už zřejmě jeho božstvo, zpodobenina následuje dřívější uctívání či zbožnění. Takto lze dojít k výkladu, že se zakazuje nezpodobování božstev.⁴⁹ Rovněž vycházíme-li ze souvislosti výkladu 2. přikázání v Návrhu katechismu s Trtíkovým výkladem 1. přikázání ve *Výkladu Desatera*, je více zřetelné, proč se ve výkladu 2. přikázání objevují božstva.

K nezpodobování Boha můžeme dojít podobně – ten, jehož bohem je Bůh, nemá Boha zpodobovat proto, že i jeho zpodobením by vzniklo pouhé božstvo. Trtík však hovoří o nezpodobování Boha, nikoliv o nahrazování Boha božstvy či jejich zpodobeninami. Ačkoliv zobrazený Bůh se vlastně modlou stává, právě jako jí je božstvo a jeho zpodobenina, nejde o dva identické procesy – obojí výtvar je ovšem (falešné) božstvo, pouze božstvo vzniklé zpodobením Boha nevzniklo zpodobením božstev – a to ani tehdy, když si připomeneme, že podle Trtíka jsou božstva představami. Pak i naše představa o Bohu je takovou představou/božstvem, a její zpodobení je tudíž zpodobením božstva, nikoliv Boha. Rovněž důvod zapovězení zpodobování božstev a Boha je přes jisté shody i poněkud odlišný – Hospodinův vyznavač nesmí uznávat jiného boha v jednom případě, ve druhém nesmí klást mezi sebe a Boha ani jeho vlastní zpodobeninu – která by vlastně jiným bohem byla. Božstva jejich uctívač zpodobňuje, neboť je to podmínka či způsob fungování jejich vzájemného vztahu. Zpodobenina Boha je naopak překážkou ve vztahu k němu. Můžeme to vidět i tak, že samotná potřeba takové zpodobeniny již ukazuje na nějaký nedostatek v tomto vztahu.⁵⁰ Nezpodobováním božstva se člověk zříká svého vztahu k božstvu, o němž není ani v přikázání přímo řečeno, že

47| Podobné spojení dvou výkladových tradic se mi v dostupné literatuře nepodařilo nalézt. Může se jednat o Trtíkův originální výklad.

48| Pramenům, z kterých mohl Zdeněk Trtík čerpat inspiraci ke svému výkladu, je věnována studie: FRANKOVÁ. Prameny výkladu Ex 20,4 v díle Zdeňka Trtíka a v katechismu ČČS(H). *Pro Theologickou revui* (2018), v tisku.

49| Neznamená to ovšem, že právě taková byla úvaha Zdeňka Trtíka.

50| Můžeme si zde připomenout názor současného biblisty Jiřího Beneše, že Desatero nemá ani tak prohibivní, jako spíše indikativní charakter. V případě přikázání Nezbrazíš (pokud bychom ho takto překládali a vykládali) by tak přikázání vyznívalo spíše tak, že to vyznavač Hospodina nečiní, než že je mu to zakázáno. Takto pochopený výrok svou prohibivní rovinu na jednu stranu neztrácí, může být dokonce pocítována jako intenzivnější, ale umožňuje i výklad, že vyznavač Hospodina se zapovězeného jednání dobrovolně nedopouští. Srov. BENEŠ, Jiří. *Desátka: Desatero, aneb, deset slov o Bohu a člověku*. Praha: Návrat domů, 2008, s. 101-106.

neexistuje. Něčeho se musí vzdát. Nezpodobování Boha má opačný efekt – vztah vyznavače k Bohu je osvobozen od svévolných představ. Zároveň je však první okolnost, neohlížení se na cizí božstva, stejně pozitivní ve vztahu k Bohu jako nezpodobování jeho samotného. Mohli bychom ji chápat jako předstupeň k němu. Podobný je výsledek (a zároveň příčina) obojího zapovězeného konání – žádný nebo porušený vztah k Bohu.⁵¹ Mezi nezpodobováním Boha a nezpodobováním božstev tedy najdeme shody i rozdíly, a je otázka, zda je ideální – pokud již sdílíme Trtíkovo základní stanovisko, že se ve 2. přikázání hovoří o nezpodobování Boha nebo božstev⁵² – položit je vedle sebe v jedné větě a souvislosti bez dalšího vysvětlení.⁵³ I zde nastíněné možnosti jsou pouze pokusem, jak výroku logicky porozumět, spíše než jasně se nabízející interpretací.

Pokud bychom se těsněji přidrželi hebrejského textu či kralického překladu, který Trtík při výkladu používá, můžeme se v souvislosti s Trtíkovým výkladem rovněž ptát, zda je podle Trtíka Bůh v nebi, na zemi a ve vodách, o nichž se v přikázání hovoří, anebo je výstižnější uvažovat tak, že se nesmí (či nelze) zpodobnit Boha podle něčeho z tohoto světa.⁵⁴ Věty o třech sférách (světa) ukazují, že – pokud výroky hovoří o božstvech – jsou božstva z tohoto světa. Jak by tomu bylo s Hospodinem? Trtík psal svůj výklad v době, v níž už bylo nebe jako sídlo Boha možné chápat nanejvýš obrazně, což si přirozeně uvědomoval – nebe charakterizuje takto: „Nebesa jsou skrytá Boží všudypřítomnost, člověku z jeho vlastní moci nepřístupná, plná božího světla a slávy.“⁵⁵ Nebe zřejmě, alespoň do jisté míry, ztotožňuje s královstvím Božím: „Království Boží čili nebeské je Boží vláda uskutečňující

51| Přirozeně z pohledu odmítajícího zobrazování Boha a klanění se tomuto zobrazení.

52| V Trtíkově výroku je spojka *nebo* zřejmě ve slučovacím významu.

53| V některých novějších překladech Bible existuje 2. přikázání v podobě výroku o nezobrazování buď Boha, nebo božstev. Obvykle je v nich však vyslovena pouze jedna možnost – obraz Boha, obraz bohů, modla a podobně. V historickém pozadí těchto překladů můžeme předpokládat Curyšskou bibli (sama myšlenka o nezobrazování Boha v souvislosti s Ex 20,4 je podstatně starší, v prostředí judaismu sahá i před přelom letopočtu). Tyto překlady poté, co zmíní zákaz zobrazování Boha či bohů nebo vytváření model, uvádějí i výrok, který je obsažen v původním hebrejském znění – že se nesmí vytvořit (zřejmě kultický) předmět, kterému by se člověk klaněl a sloužil mu. Trtík tuto část na první pohled vynechává. Svým způsobem je to logické, pokud se klaním nějaké zpodobenině čehokoliv, je to zřejmě již moje božstvo, a zpodobenina toho je tedy zpodobeninou božstva.

54| Takovým směrem míří *Český ekumenický překlad*.

55| TRTÍK. Návrh katechismu, čl. 233, s. 264. Jde o oddíl O modlitbě, v níž Trtík rozebírá modlitbu obecně a Otčenáš zvlášť. Takto charakterizovaná představa o Boží všudypřítomnosti by se dala shrnout do pojmu dimenze.

V článku 232 je uvedeno, že „nikdo jiný a nic jiného není pravým Bohem, protože není Otec a protože není v nebesích“. Všudypřítomnost je zřejmě (vedle Božího otcovství) pro Trtíka rozhodujícím kritériem odlišnosti Boha od bohů, zatímco pro Izrael, a to přímo v Desateru, je tímto kritériem vyvedení Izraele z Egypta.

se ve třech stupních.⁵⁶ Nebesa jsou zde tedy jakýmsi aspektem či projevem nebo působením Boha spíše než sférou světa. Otázka, zda by takový výklad vystihoval výrok Ex 20,4 o nevytváření „rytin“ toho, co je nahoře na nebi atd., by vyžadovala důkladný exkurz do problematiky pochopení pojmů jako svět, nebe, bohové a Bůh, významu náboženských soch a symbolů atd. ve starověkém Izraeli. Mým záměrem ani možností zde však není důsledně konfrontovat Trtíkův výklad s původní hebrejskou předlohou, ani tématizovat otázku přístupu k interpretaci starověkého textu, nýbrž pouze poukázat na to, že by ve výkladu nemělo chybět naznačení cesty od předlohy k jeho obsahu, zejména pokud se na první pohled od předlohy (zde v podobě Bible kralické) výrazněji odlišuje.

4. Základy víry – úpravy Návrhu katechismu

4.1 Srovnání výkladu 2. přikázání v Návrhu katechismu a v *Základech víry* – výrok o nezpodobování Boha a božstev

Mezi Návrhem katechismu a *Základy víry* najdeme, pokud jde o 2. přikázání, dva hlavní rozdíly. První odlišností je rozšíření úvodního článku výkladu o smyslu 2. přikázání. V *Základech víry* zní takto: „V druhém přikázání nám Pán Bůh zakazuje zhotovovati si zpodobení Boha nebo božstev a klaněti se jim, to jest přikláněti svá srdce k falešným bohům, které si hříšná touha a fantazie vytváří z bytostí a věcí tohoto světa.“⁵⁷ Formulace z Návrhu katechismu je tedy rozšířena o vysvětlení toho, co je klanění. Rozšíření kromě částečného vyjasnění formulace z Návrhu katechismu přineslo také sporný moment, neboť falešná božstva nevznikají až zpodobením božstev.⁵⁸ Důraz je zde, stejně jako v Návrhu katechismu, položen na nezpodobování božstev, aniž jsou božstva samotná, tj. nezpodobená, ve výkladu 1. přikázání výslovně odmítnuta, přičemž dovětek z výkladu 2. přikázání dává přiklánění srdce do těsnější souvislosti se zpodobeninami božstev než s uctíváním božstev samotných.

56| TRTÍK. Návrh katechismu, čl. 87, s. 209.

57| *Základy víry* (1958), čl. 243.

58| Rozšíření textu v *Základech víry* nemusí být přímým dílem Zdeňka Trtíka – jak jsem zmínila, *Základy víry* staví na Návrhu katechismu, který prošel celocírkevní diskuzí.

Božstva jsou pro Trtíka falešná i reálná zároveň – nejsou než výplodem lidské duše, čili nejsou vlastně reálná ve smyslu ontologické nezávislosti na člověku, a samo slovo božstvo je tak u Trtíka synonymem iluzivnosti představ o božství božstva. Nicméně i jakožto duševní výplod mají božstva nad člověkem reálnou moc.

4.2 Srovnání výkladu 2. přikázání v Návrhu katechismu a v *Základech víry* – biblický aparát

Druhou změnou *Základů víry* oproti Návrhu katechismu je úprava v biblickém aparátu – zaprvé je zde uvedeno celé znění textu 2. přikázání podle Bible kralické (v Návrhu katechismu je uveden pouze Ex 20,4). Výklad se však drží ve stejných mezích jako v Návrhu katechismu. Dále v Návrhu katechismu mají pro Trtíkův výklad svědčit odkazy na biblické verše Lv 19,4, Iz 2,18, Lk 16,13, 1Kor 8,4, Kol 3,5, v *Základech víry* přibýly Sd 2,11-12 a Sk 19,24-28 a byly vynechány verše 1Kor 8,4. K zákazu zpodobování Boha směřují nejvíce první dva (starozákonní) úryvky (podle řazení z Návrhu katechismu), i když v tomto smyslu zcela konkrétní nejsou.⁵⁹ V revidovaných *Základech víry*, které můžeme nalézt i v elektronické podobě na stránkách CČSH,⁶⁰ je výklad především doplněn jiným biblickým textem než v Trtíkově *Výkladu Desatera*, v Návrhu katechismu i ve všech předchozích vydáních *Základů víry*. Uvedme si jeho znění, nejprve zkrácenou verzi pro vyjmenování Desatera v úvodu kapitoly: „Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit.“⁶¹ Celé znění, umístěné před vlastním výkladem, zní takto: „Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit. Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, Bůh žárlivě milující. Stáhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají“ (Ex 20,4-6).⁶² Ačkoliv zdroj použitého překladu Bible zde není uveden, můžeme v něm rozpoznat *Český ekumenický překlad*. Vysvětlení změny najdeme v *Theologické revui* z roku 1980, kde Zdeněk Sázava uvádí oficiální stanovisko CČSH: zatímco pro odborné účely je nadále nutné držet se hebrejského originálu, pro články a studie popularizující teologii má být používán ČEP. Uvádí jej přímo jako překlad závazný, a to i pro biblické hodiny. Sázava zároveň předjímá budoucí revize ČEPu a dodává, že nadále mají být *Základy víry* doplňovány aktualizovaným překladem.⁶³ Přísluš-

59] Můžeme zde uvést i další starozákonní místa, která pro zákaz ‚zpodobování‘ Boha svědčí, např. Iz 40,18-20, Dt 12,4, Ex 20,23, Dt 27,15, příběh o vytvoření zlatého telete z Ex 31 aj. Řada starozákonních zmínek o modlách se jasně týká cizích božstev, často můžeme spíše dovodit, že se tyto výroky týkají i ‚zpodobení‘ Hospodina.

60] Vlastní obsah výkladu 2. přikázání není v revidovaných *Základech víry* nijak změněn, revize se týká pouze biblického aparátu a biblických veršů obsažených v některých článcích. *Základy víry Cirkve československé husitské se stručným komentářem*. Praha: CČSH – Blahoslav, 2014. 182 s. ISBN 978-80-7000-106-6. Dostupné též z: http://www.cesh.cz/dokumenty/2105-zakl_viry_web.pdf

61] *Základy víry* (2014), čl. 237, s. 106.

62] *Základy víry* (2014), čl. 242, s. 108.

63] SÁZAVA, Zdeněk. K otázce závaznosti biblického překladu. *Theologická revue*, 1980, 51, s. 65 a 66. Na 3.

né pasáže pak podle Sázavy mají být uváděny vždy obě – text, který vykládal Zdeňk Trtík, a souběžně verze ČEPu. To však na stránkách církve dodrženo není, a ani uvedená verze ČEPu není aktuální.⁶⁴

4.3 Srovnání výkladu pojmu modla v Návrhu katechismu a v *Základech víry* – analýza výkladu

Třetí rozdíl najdeme v pojednání o modlách – byť z hlediska formální struktury katechismu nadále stojí stranou vlastního výkladu 2. přikázání, k tématu i zde jasně patří. Připomeňme si nejprve definici modly z Návrhu katechismu: „Modla je každá stvořená nebo lidmi učiněná věc hmotná nebo duchovní, které člověk slouží jako Bohu.“⁶⁵ V *Základech víry* je znění mírně upraveno: „Modla je každé stvoření nebo lidmi učiněná věc hmotná nebo duchovní, slouží-li jim člověk jako Bohu.“⁶⁶

zasedání VII. sněmu v roce 1994 byla schválena tato revize biblického textu.

64] Problematikou překladu Ex 20,4 v ČEPu se zde nelze podrobněji zabývat, připomeňme si alespoň, že prodělal také určité změny. Původní verze 2. přikázání podle ČEPu zní: „Nezobrazíš si *Boha*“ – slovo Bůh je v kurzívě, což naznačuje, že v hebrejském znění toto slovo není. Revize z roku 2015 zní: „Neuděláš si sochu, ani jiné zpodobení *Hospodina* ničím, co je nahoře na nebi, dole na zemi, nebo ve vodách pod zemí...“ Ve zkrácené verzi přikázání v *Základech víry* není použita kurzíva nikde, před vlastním výkladem je přikázání v kurzívě celé, což nepředstavuje úpravu autorů ČEPu, ale tvůrců *Základů víry se stručným komentářem*. Z jakého vydání pochází překlad použitý v e-podobě *Základů víry*, není zcela snadné konstatovat. Od 1. vydání v roce 1979 vyšlo několik revizí, které jsou však totožné, pokud jde o 2. přikázání. Jisté však je, že jde o vydání před rokem 2015.

Text *Základů víry* vyšel několikrát – v roce 1958 a 1975 vyšel s překladem *Kralické bible*, a to s celým zněním přikázání v biblickém aparátu. V roce 1983 vyšel ve zkrácené verzi bez biblického aparátu, stále pouze s kralickým překladem, ačkoliv Sázava hovoří o nutnosti používat ČEP již v roce 1980. Verze *Základů víry* s kralickým překladem a bez biblického aparátu byla na webu církve až do roku 2014. V roce 1994 byly na 3. zasedání VII. sněmu *Základy víry* novelizovány a na 6. zasedání VIII. sněmu byly opatřeny *Stručným komentářem* – tato úprava vyšla tiskem až roku 2014 a již obsahuje pouze *Český ekumenický překlad*. Tato verze je také umístěna od roku 2015 do současnosti na webu ČČSH. Úprava 2. přikázání provedená v ČEPu z roku 2015 však do aktualizovaných *Základů víry* zanesena není. Srov. *Základy víry církve československé husitské*. Praha: ÚR ČČSH, 1975. *Základy víry církve československé husitské*. In *Usnesení VI. řádného sněmu Církve československé husitské*. Praha: ÚR ČČSH, 1983. Zanedbání Sázavova doporučení uvádět vždy oba biblické překlady přitom není bez významu i proto, že teprve při srovnání obou si lépe uvědomíme určitou zvláštnost – nemohli bychom být příliš překvapeni, kdyby Trtíkův výklad, vycházející z kralického překladu, zcela nekorespondoval s obsahem přikázání podle ČEPu, jehož překlad 2. přikázání, resp. Ex 20,4 se od kralického výrazně odlišuje. Překvapivější však je, nakolik s ním ve skutečnosti koresponduje – na první pohled dokonce více než se zněním kralickým. Z hlediska časové posloupnosti je ovšem vyloučeno, aby Zdeňk Trtík vycházel z ČEPu, je proto pravděpodobné, že jak Zdeňk Trtík, tak překladatelé ČEPu vycházejí ze stejné vykladačské a někdy i překladatelské tradice. K tématu inspiračních zdrojů Zdeňka Trtíka v pojetí 2. přikázání srov. FRANKOVÁ. Prameny výkladu Ex 20,4 v díle Zdeňka Trtíka a v katechismu ČČS(H).

65] TRTÍK. Návrh katechismu, článek 43, s. 201.

Je možné, že se při definování modlářství Trtík částečně inspiroval (podobně jako u výše zmíněné bohopocety) v katolické církvi. „Modlářstvím se prohřešuje, kdo nějaké věci stvořené božskou poutou prokazuje.“ Srov. PODLAHA. *Výklad velkého katechismu katolického náboženství*, článek 366, s. 378.

66] *Základy víry* (2014), článek 68, s. 40.

Všimněme si znovu zúžení možností, co je modlářství, v člancích vysvětlujících 2. přikázání – zatímco modla podle článku 68 *Základů víry* je vše stvořené či vytvořené, čemu by člověk sloužil jako Bohu, do modloslužby podle článku 245 nadále patří služba mamonu, prokazování bohoocty obrazům, sochám a ostatkům, živlům chleba a vína při večeři Páně i knize Písma svatého. Stejně jako v Návrhu katechismu ani zde nelze s jistotou říci, zda se jedná o výčet některých případů modloslužby, těch, které jsou pro křesťanské církve zvláště charakteristické, anebo o výčet možností všech. Otázkou také je, co podle Trtíka znamená sloužit modle jako Bohu. Službu Bohu Trtík přímo nedefinuje. Mohlo by se zde jednat o vyjádření rozporu mezi tím, že člověk má milovat Boha „celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou“,⁶⁷ zatímco modlář se takto plně oddává něčemu jinému. Z Trtíkových příkladů modloslužby by takové vysvětlení odpovídalo nejvíce mamonu. V článku 68, kde Trtík definuje modloslužbu, hovoří o službě jako Bohu, v článku 245 u výčtu možností modloslužby hovoří pouze o službě mamonu (snad implicitně rovněž jako Bohu), kdežto u obrazů a ostatků světců, knihy Písma a živlů večeře Páně hovoří o prokazování bohoocty – tomu nejvíce odpovídá klanění, o kterém Trtík hovoří v úvodním článku výkladu Ex 20,4 (oproti králickému překladu zde zmínku o službě vynechává), avšak stejně jako v případě *Výkladu Desatera* a Návrhu katechismu ani v *Základech víry* nevíme, zda jsou uvedené příklady chápány jako božstva, jejich zpodobení, nebo se k úvodnímu článku vztahují jen volně.

4.4 Návrh řešení problémů spojených s výkladem 2. přikázání ve smyslu nezpodobování Boha

Jak jsem naznačila výše, domnívám se, že slovo zpodobení způsobuje v Trtíkově výkladu určité potíže.⁶⁸ Pokusme se ho nyní nahradit výrazem, který by snad mohl předpokládaný záměr výkladu postihnout, a zároveň tyto potíže omezit.⁶⁹ V úvahu přicházejí především dva pojmy, z nichž jeden (zpředmětnění) má užší spojení s Trtíkovi blízkou teologií biblického personalismu a druhý (zpřítomnění) je zastoupen v liturgii CČSH. Zkusme tyto výrazy zakomponovat do 1. části článku 197 Návrhu katechismu či 243 *Základů víry* („zhotovovati si zpodobení Boha“): nezpředmětníš si Boha – použitím tohoto pojmu se kniha Písma, živly večeře Páně i obrazy a ostatky svatých ocitnou v těsnější blízkosti Trtíkova záměru ve výkladu

Úprava definice modly umožňuje lépe zahrnout mezi objekty neblahého zbožňování například vůdce diktátorských režimů, případně třeba filmových hvězd apod., neboť nejsou „věcmi“.

67] Např. Dt 6,5.

68] Za podobně sporné v dané souvislosti lze však označit i používanější slovo zobrazení.

69] Zdůrazňuji, že se zde pokouším najít pokud možno výstižnější výraz do Trtíkova výkladu 2. přikázání při zachování jeho intence, jak jí rozumím, nikoliv jeho výklad pozměňovat či navrhopvat výklad jiný.

2. přikázání. Sděluje, že si člověk nemá vytvářet objekty s domněle posvátnou hodnotou, kterou nemají, a zároveň také to, že nemáme překrývat své představy o Bohu jako o něm s pravou Boží skutečností, kterou Trtík vnímá jako Boží Ty.⁷⁰ S částí věnovanou božstvům by tento výraz pomohl jen částečně. Víme, co božstvy Trtík myslí (psychická stvoření s reálnou mocí nad člověkem), a pokud by chápal živly večeře Páně, Písmo, obrazy či ostatky svatých jako božstva, nebylo by nadále jasné, co by potom bylo jejich zpředmětněním, pokud však jsou zpodobeninami (Boha nebo božstev), mohli bychom říci, že jsou jejich zpředmětněním, což by v případě zpodobenin Boha mělo logický smysl a jasnou souvislost s 1. výrokem výkladu 2. přikázání. Samotná otázka, co tyto příklady jsou, se nahrazením pojmu zpodobení jiným pojmem nevyřeší.

Jako druhá alternativa Trtíkovu zpodobení by mohlo být použito slovo přítomnění, které by poněkud omezující význam slova zpodobení mohlo částečně uvolnit. Sděluje, že si nemůžeme žádnými prostředky zajistit Boží přítomnost. Bez Boží vůle se s ním nesetkáme ani uctíváním knihy Písma, ani klaněním se obrazům, uctíváním ostatků, soch nebo živlů večeře Páně. S božstvy, s mamonem, a hlavně s porozuměním tomu, zda jsou uvedené příklady objektů modloslužby božstva, zpodobeniny božstev či zpodobeniny Boha, zůstává problém stejný jako v předchozím případě a jako v Trtíkově výkladu samotném.⁷¹

Pokud je domněnka o Trtíkově záměru správná, je možné, že jeho úsilí vnést do teologie ČČS nejen biblickou teologii, ale i přístup biblického personalismu – jeho kniha *Vztah já-Ty a křesťanství* vyšla krátce před *Výkladem Desatera* – bylo možná příliš čerstvé, a volil proto obvyklejší výraz.⁷² Zpodobení se přitom Trtíkovi mohlo zdát jako vhodnější alternativa slova zobrazení, a sice vzhledem k tomu, že slovo obraz má silný biblický význam – původní určení člověka v biblickém stvořitelském hymnu je být Božím obrazem a Božím obrazem je Ježíš Kristus. Právě úzké spojení

70| Tyto důrazy spolu s teologií biblického personalismu podrobně rozvinul již ve své habilitační práci. Srov. TRTÍK, Zdeněk. *Vztah já-ty a křesťanství. Význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství*. Praha: UR ČČS, 1948. Vliv biblického personalismu na *Výklad Desatera* lze spatřovat například v pojednání o Božím jménu ve výkladu 1. přikázání.

71| Otázka živlů večeře Páně ve vztahu k výkladu 2. přikázání podle Zdeňka Trtíka může poskytnout zajímavý úhel pohledu na vztah christologických a liturgických otázek a pro reflexi ustanovení večeře Páně podle synoptických evangelií.

72| Ačkoliv zmínku o nezobrazování Boha nacházíme rovněž ve výkladu 2. přikázání v *Malé bibli* Františka Kováře, ani zde není toto pojetí konkrétně vysvětleno. To opět naznačuje, že tento způsob výkladu Ex 20,4 nebyl v ČČS vnímán jako cizorodý nebo sporný. Srov. KOVÁŘ. *Malá bible*, s. 390. Kovář pouze na jednom místě textu uvádí odkazy na další místa ve Starém zákoně, kde se Desatero v určitých obměnách objevuje – Ex 34,14-24, Lv 19,3-18, Dt 5,7-21, Dt 27,15-26. Ani na těchto místech se však o zobrazování Hospodina přímo nehovoří, ačkoliv v širším smyslu některá takto lze vyložit – např. jestliže nemám dělat sobě „rytinu nebo věc slitou“ (Dt 27), může to zahrnovat i Hospodinovu sochu.

slova obraz, určení člověka a Ježíše Krista mohlo přivést Trtíka k volbě alternativního pojmu.⁷³ Slovo zpodobení také může evokovat širší rejstřík náboženských výrazů než slovo obraz či zobrazení.

5. Otázka možných důsledků Trtíkova výkladu 2. přikázání v náboženské praxi

Určitá nejasnost v používání pojmů a v souvislostech mezi jednotlivými články nebrání čtenáři v orientačním či intuitivním porozumění Trtíkovo výkladu. Přesnější pochopení ale není nedůležité, neboť výklad 2. přikázání, zvláště v případě závazného dokumentu, není jen otázkou náboženské teorie, ale i náboženské praxe. Vzhledem ke skutečnosti, že Trtíkův katechismus byl míněn jako dokument závazný, poslední část analýzy Trtíkova výkladu 2. přikázání se týká právě jeho možných praktických důsledků. Za prvé je zde již naznačená otázka, co je podle Zdeňka Trtíka vlastně zpodobením Boha, kterému je zapovězené se klanět a sloužit mu. Jako nejbližší možnost se nabízí krucifix. Lze si jistě představit, že před ním věřící poklekne, pomodlí se apod. Jde v případě Ježíše na kříži (nebo jiného zpodobení Ježíše Krista) o zpodobení Boha? V Trtíkově výčtu možností modloslužby (článek 245 *Základů víry*) krucifix výslovně nenajdeme. Zpodobení Ježíše je přitom (spolu se zpodobením jeho matky Marie) obzvláště výrazně zastoupeným případem, kdy se křesťan obrací k nějakému zpodobení. Jestliže zpodobení Marie může být teoreticky zahrnuto mezi obrazy světců, jak by tomu bylo s obrazem či jiným zpodobením Ježíše Krista?⁷⁴ Trtík v katechismu o Ježíši jako o Bohu či Bohočlověku nehovoří – opouští sice postupně způsob, jímž o Ježíšovi uvažovala 1. generace ČČS v čele s Karlem Farským⁷⁵ a Aloisem Spisarem, ale jeho cesta nevedla ani

73| Ve *Výkladu Desatera* Trtík používá i další pojem blízký zpodobení: „Bible zná jen jedno podobenství a obraz Boží.“ TRTÍK. *Výklad Desatera*, s. 23. Pokud je oprávněná hypotéza, že Trtíkův pojem zpodobení je alternativou pojmu zobrazení z naznačených důvodů, mohlo by být zajímavé domyslet další souvislosti Trtíkova výkladu 2. přikázání, pokud by byl použil pojem zobrazení, a naopak souvislost určení člověka, Ježíše Krista a 2. přikázání akcentoval na základě svých personalistických pozic.

Trtík hovoří ve *Výkladu Desatera* o viditelném zpodobování, v katechismu o zpodobování. Vzhledem k tomu, že modla podle Návrhu katechismu i *Základů víry* může být hmotné i duchovní povahy, můžeme snad uvažovat podobně i o Trtíkem zamýšlené povaze zpodobení. Pro tuto možnost by mohlo nasvědčovat to, že jím vyjmenované příklady modloslužby jsou (až na spornou výjimku obrazů světců) těžko představitelné jako zpodobení Boha nebo božstev. Trtíkovy příklady však svědčí zároveň i proti této možnosti, neboť jsou (s výjimkou mamonu) materiální povahy. Pokud by šlo o představy za těmito materiálními výrazy, bylo by (navíc svým umístěním v hlavním výkladovém článku akcentované) použití výrazu zpodobení bez bližšího vysvětlení, že se jedná o myšlenky, obtížněji srozumitelné. Rovněž výklad 2. přikázání ve *Výkladu Desatera*, který zde používám jako výkladové vodítko ke stručnějšímu výkladu v Návrhu katechismu, poukazuje se značnou razancí především na obrazy, ostatky a sochy. V této kapitole se proto zabývám převážně možnostmi materiálního zpodobení Boha nebo božstev a klanění se jim.

74| Je ovšem třeba mít na zřeteli i možnost, že Marie je prostě vynechána, nikoliv zahrnuta mezi světce.

75| Farský o nezobrazování Boha nehovoří, připomeňme si však, že v *Československém katechismu* pojímá

zpět k formulacím tradičních dogmat.⁷⁶ Formulace pravý Bůh a pravý člověk Trtík neužívá. Hovoří o pravém a plném lidství Ježíše (článek 125), o Ježíšově osobě a jedinečných vztazích, které zakládá. Ježíš je centrem zjevení a přetváření člověka k Božímu obrazu.⁷⁷ V katechismu však najdeme i podpůrnou citaci z 1. Janovy epištoly ve smyslu Ježíšova božství či boholidství (článek 69).⁷⁸ Jinde se Bůh „zjevil v Ježíši Kristu“ (článek 106), Ježíš je „Syn Boží“ (článek 123), Bůh je s ním „od počátku dokonale sjednocen“ (článek 126), „Bůh v dokonalé jednotě s ním se nám v něm zjevuje“ (článek 127). Podle *Výkladu Desatera* je Ježíš jediným pravým Božím obrazem.⁷⁹ Pokud jde o Ježíšovo možné božství, nejsou Trtíkova vyjádření

Ježíše jako (našeho) největšího proroka, kde dalšími „slavnými proroky“ jsou třeba Mohamed, Zarathustra či Buddha, „národní proroci“ jsou např. Komenský, Hus a buditelé. FARSKÝ. *Československý katechismus*, s. 11.

- 76| Řecká dogmata Trtík do jisté míry oceňoval, ale některé jejich prvky považoval za zpředmětňování biblické zvěsti. Nejlepší způsob podání biblické zvěsti byl pro něj biblický narativ. Nový zákon nedefinuje, kdo přesně je Ježíš, jeho božství nebo lidství, nedefinuje Trojici a vztahy v ní; vypráví příběh, děj. Srov. např. TRTÍK. *Vztah já-ty a křesťanství*, s. 10, 131-143. Podobně v *Komentáři k Věrouce I.* se vyjadřuje například o dogmatickém pojmu přirozenost jako o naturalizování ducha (s. 167). Nebylo by přesné říci, že Trtík zásadně odmítá boholidství Ježíše jako možnost toho, že by Ježíš mohl být nějakým způsobem člověk i Bůh, jako spíše odmítá teologicko-filosofickou spekulaci o Bohu a o Bohu v Kristu jako o objektu lidského poznání. V této studii však zkoumáme možnost porozumění výkladu 2. přikázání z pohledu uživatele katechismu, který s hlubším pozadím některých prvků výkladu, resp. s dalšími Trtíkovými pracemi nemusí být obeznámen.

K porozumění Trtíkova pochopení osoby Ježíše Krista ve vztahu k výkladu 2. přikázání by bylo vhodné kromě katechismu přihlídnout k dalším Trtíkovým pracem, v nichž se christologií zabývá, například ke *Komentáři k věrouce I.* nebo k *Christology in the Spirit of the Czechoslovak Church*, kde hned v úvodu hovoří o vztahovém aspektu zjevení. Ježíš (jeho osoba) je zde zjevením Boha (s.10). Hlavním médiem vztahu a poznání osoby je slovo, v Ježíšově osobě a díle poznáváme slovo Boha, Bůh přichází skrze Ježíše do dějin (s. 12). Trtík hovoří o Ježíšovi také jako o Spasiteli či Pánu. Souvislosti, v nichž jsou tato označení uvedena, však vedou pozornost čtenáře jiným směrem než ke konstatování Ježíšova boholidství či božství. Pokud bychom však přesto, například právě za účelem prozkoumání praktického uplatnění Trtíkova výkladu 2. přikázání, chtěli určit, zda je podle Trtíka Ježíš Bohem, bude to nejen nesnadné, ale nebude to zřejmě ani v souladu s Trtíkovým záměrem. Pokud bychom nicméně došli na této cestě k závěru, že je Ježíš vedle pravého lidství také pravým Bohem, mohl by to být důvod promyslet, zda a jak se Trtíkův výklad přikázání přítomnosti krucifixů v řadě kostelů ČČSH dotýká, či nedotýká.

- 77| TRTÍK. *Vztah já-ty a křesťanství*, s. 139.

- 78| 1J 5,20-21.

- 79| TRTÍK. *Výklad Desatera*, s. 23-24. Otázka pochopení Ježíšovy osoby v ČČS(H) by si jistě zasloužila podrobnější pozornost. Trtík tuto otázku otevírá zejména ve svých raných spisech. Vyrovnává se s tradičními christologickými naukami i s teologií 1. generace ČČS z perspektivy teologie biblického personalismu. Je to patrné např. na jeho výkladu Velkého vyznání víry ČČS, který vyšel jen několik měsíců před vydáním *Výkladu Desatera*. Velké vyznání víry, jehož autorem byl biskup Josef Rostislav Stejskal, je psáno v modernistickém duchu. Částečně je ovlivněno Nicejsko-konstantinopolským vyznáním, ale byla vynechána slova „Bůh z Boha“, a „pravý Bůh z pravého Boha“ a nahrazena „Životem ze Života“, není zde nic o sestoupení z nebe nebo jedné podstatě s Otcem. Trtík vnímal toto spojení starocírkevní tradice a moderní teologické reflexe pozitivně. Termíny zpředmětňujícího řeckého myšlení jsou nahrazeny dynamickými biblickými výrazy. Srov. TRTÍK, Zdeněk; RUTRLE, Otto. *Vyznání víry*. Praha: Blahoslav, 1949.

zcela jednoznačná. Přesto je na jejich základě možné předpokládat, že problém nezpodobování Boha se Ježíše v Trtíkově pojetí spíše netýká. Pokud však zpodobení Ježíše není zpodobením Boha, možný další způsob zpodobení Boha není příliš zřejmý.⁸⁰ V Návrhu katechismu ani v *Základech víry* nenajdeme už k nezpodobování Boha žádné další vysvětlení, příklady uvedené v člancích o modloslužbě nejsou jako zpodobeniny Boha snadno představitelné. Ani ve *Výkladu Desatera* nehovoří Trtík o obrazech zcela konkrétně, zřejmě však hovoří o obrazech svatých než o obrazech Boha.⁸¹ Není proto zcela jasné, jak se lze dopustit překročení příkázání zpodobením Boha a klaněním se mu.

Jak podrobněji rozebírá studie *Prameny výkladu Ex 20,4* v díle Zdeňka Trtíka a v katechismu CČS(H), Trtíkův výklad Ex 20,4 osobitým způsobem zapracovává a propojuje dvě hlavní křesťanské vykladačské tradice – katolickou a evangelic-

Můžeme si v této souvislosti také připomenout, že CČS(H) se vstupem do Světové rady církví v roce 1964 nezměnila nic ani v katechismu, ani ve Vyznání, přestože se musela – podmínka vstupu – přihlásit k trojičnímu učení vyjádřenému tradičními krédy (Ap a NC).

Otázkami trojičního a christologického dogmatu a jejich dopadu na teologii CČS(H) se věnoval zejména Zdeněk Kučera. Z řady jeho studií je třeba zmínit alespoň jeho habilitační práci: KUČERA, Zdeněk. *Trojiční teologie. Základ teologie ve zjevení*. Brno: L. Marek, 2002. Kučera doplňuje soteriologické důrazy v christologii (v *Základech víry* v čl. 121-124) o ontologické zdůvodnění: důležité není jen to, že Ježíš nás jako náš Pán oslovuje, odpouští nám viny a „vytrhuje nás z hříchu a věčné smrti“, ale i poměr mezi transcendentním Bohem a dějinným Kristem. V tomto duchu oceňuje i závěry ekumenických koncilů a snaží se je nově promýšlet. Srov. Tamtéž, s. 113-116. Srov. též KUČERA, Zdeněk. *Zarůst do kmene. Teologické a etické úvahy naší doby pro duchovní a sociální pracovníky*. Chomutov: L. Marek, 2013, s. 15-38. Kučera neřeší problém lidství, božství nebo boholidství; vztah mezi Otcem a Synem je zahalen tajemstvím. Snaha přesně definovat, kde začíná Ježíšovo lidství a kde božství, je podle Kučery kritický bod reflexe chalcedonského dogmatu. Srov. např. KUČERA. *Trojiční teologie*, s. 142-152.

- 80| Světcem Ježíš také není, není ovšem ani božstvem. Božstvem by zde snad mohla být falešná představa o Ježíšovi, která by vedla k uctívání krucifixu. Sám krucifix nemůže být zpodobením falešné představy, pokud jí není samo Ježíšovo ukřižování. Možnost chápat již samo vytvoření krucifixu jako vytvoření božstva naráží na již pojednaný problém, že takové božstvo by nemělo svoje možné zpodobení, jemuž by bylo možno se klanět. Pokud tedy Ježíš není Bohem a ani božstvem, pokud zpodobení Ježíše není zpodobením Boha ani božstva, v jakém vztahu je Ježíšovo zpodobení, před kterým se člověk například pokloní či pomodlí, k závědi z výkladu 2. příkázání?
- 81| V katolické víře existuje pojem „svatý obraz“, podobně i pravosláví uctívá nejen předobrazy, nýbrž i sám obraz. Obě církve se obvykle odvolávají na VII. ekumenický koncil a jím stanovený rozdíl mezi uctíváním obrazu a adorací jeho předobrazu. Trtík takové nuance nerozlišuje.

Připomeňme si zde ve stručnosti již zmíněný stěžejní dokument vztahující se k obrazům s náboženskou tematikou, který vzešel ze 7. sezení VII. ekumenického koncilu 13. října 787. Zde je vyjmenováno, co nebo koho je možné uctívat: životodárný kříž, obrazy Pána, Boha a Spasitele Ježíše Krista, neposkvrněné Panny svaté Bohorodice, andělů, svatých. V následujícím odstavci se píše: „Čím častěji se nahlíží zobrazovaná podoba, tím více jsou ti, kteří ji pozorují, vedeni ke vzpomínce na praobraz a k touze po něm, k přinášení polibků a modliteb úcty. Nenáleží jim však skutečně uctívání (latreian), ve smyslu víry v ně, neboť to náleží jen Boží přirozenosti (theia fysei)...“ Dále se ještě připomíná, že ten, kdo se modlí k obrazu, modlí se k tomu, koho obraz zobrazuje. Srov. Definition über die heiligen Bilder. In DENZINGER. *Enchiridion symbolorum*, čl. 600-601, s. 276-277.

kou.⁸² To, co se může zdát jako příslib takového postupu, se při bližším prozkoumání ukazuje jako problematické, neboť tyto dvě tradice vřazují své odlišné pochopení Ex 20,4 do částečně rovněž odlišných souvislostí: jak katolická církev, tak Kalvínem formovaná tradice evangelická chápou Ježíše Krista jako Bohočlověka, avšak katolická církev nepovažuje uctívání náboženských obrazů za modloslužbu. Kalvín odmítá možnost zobrazení Boha (Bůh je nepostižitelný), zobrazování světců a uctívání i vzdělavatelnou funkci obrazů.⁸³ V Trtíkově katechismu Ježíš Kristus Bohočlověk spíše není, respektive především není Trtíkem nahlížen optikou chalkedonského dogmatu. Podobně jako Kalvín hovoří i Trtík o nezobrazitelnosti Boha: Kalvín argumentuje tím, že Bůh je nepostižitelný, podle Trtíka zobrazení Boha snižuje jeho svatost a porušuje jeho dokonalost.⁸⁴ Trtík však neobjasňuje, jak by mohl být Bůh zpodoben, jestliže Ježíš Bohem či Bohočlověkem není. Katolická a evangelická tradice mohou mít při stejné christologii odlišný výklad 2. přikázání, zdá se však, že při – byť snad jen částečně – odlišné christologii využít prvky jiných tradic nepostačuje k tomu, aby byl výklad přikázání srozumitelný z hlediska náboženské praxe.⁸⁵

82| Toto rozdělení je jen přibližné. I na katolické straně příležitostně najdeme pojetí blízké tradici o nezobrazování Boha. Blíže k evangelickým zdrojům Trtíkova výkladu srov. FRANKOVÁ. Prameny výkladu Ex 20,4 v díle Zdeňka Trtíka a v katechismu ČČS(H).

83| KALVÍN. *Instituce*. s. 37-38.

84| Odmítnutí dogmatického pojmosloví zajisté nemusí být zároveň odmítnutím toho, co se dogma snaží vyjádřit. O jednotě Boha a Ježíše Trtík výslovně v katechismu hovoří. Ve své christologii vyjadřuje do určité míry totéž, co se snaží vyjádřit chalkedonské dogma, avšak způsobem bližším biblickému myšlení a s větším důrazem na pravé lidství Ježíše, jehož podstata spočívá v jednotě s Bohem, která se projevuje jednáním, než na ozřejmování toho, jakým způsobem se tato jednota projevuje v samotné osobě Ježíše. Pokud se však zaměříme na problém zobrazení Boha, v křesťanské tradici evokuje nejspíše zobrazení Ježíše Krista jakožto Bohočlověka. Podle Trtíka je však Ježíš člověkem (je synem Josefa a Marie, pravým člověkem, Božím obrazem). Bůh i jednota Ježíše a Boha se v Bibli projevuje v dění a vztazích, které zpodobení osoby nemůže zachytit. Takto domyšlený Trtíkův personalismus a biblická teologie jsou blízké Kalvínově výroku o nepostižitelnosti Boha obrazem. Pokusme se jít personalistickým směrem dále – jestliže Ježíš jako člověk, který je s Bohem v dokonalé jednotě, je Božím obrazem, může člověk „zpodobnit“ Boha následováním Ježíše? Jinak řečeno, je jediná teoretická možnost zpodobení Boha, které by byl člověk schopen učinit, život v Kristu? V Trtíkově výkladu přikázání je zapovězeno zpodobení Boha a klanění se mu. Člověk v dokonalé jednotě s Bohem by se tedy nemohl klanět sám sobě, patrně by se mu nesměl klanět ani nikdo jiný, avšak výklad zapovídá již samo zpodobení Boha. Tato otázka je zcela teoretická a může být vnímána dokonce jako demagogie. Ilustruje však nesnáze, jež některé aspekty Trtíkova výkladu působí při snaze o bližší porozumění a uplatnění v praxi.

85| Tato pasáž nechce říct, že v evangelické tradici či v Kalvínově pojetí je zobrazování Ježíše nutně chápáno jako zobrazování Boha. Ukazuje pouze určitou možnost, jakou by mohlo být v dané tradici přikázání snad porušeno. Kalvín však především akcentuje neuskutečnitelnost takového zobrazení. Trtíkova formulace z výkladu 2. přikázání o nezhotovování zpodobenin a neklanění se jim naznačuje, že takové pokusy existují nebo by existovat mohly, avšak není řečeno nic konkrétního. Přirozeně zpodobení Boha je nemožné, tak jak to naznačuje Kalvín, a Trtík chce zřejmě vyjádřit, že naše pokusy o zpodobení Boha snižují jeho svatost, zde však jde o to zjistit, co takovým pokusem podle Trtíka může být. Skutečnost, že Bůh je nepostižitelný

Praktického uplatnění Trtíkova výkladu 2. přikázání se týká i otázka božstev. Víme již, že ve výkladu 1. přikázání ve *Výkladu Desatera* Trtík označuje pojmy bohové, bůžci či baalové duševní stvoření, která mohou člověka ovládat. Těžištěm kapitoly O modloslužbě, která se zabývá 2. přikázáním, je problém božstev v křesťanské praxi, vyložený zejména na uctívání obrazů, soch a ostatků světců. Zda je například světec křesťanskou variantou starověkého božstva, nebo božstvo vzniká zpodobením světce, případně zda je božstvem falešná představa o světcích⁸⁶, a jejím zpodobením nikoliv obraz sám, ale uctívání světce, Trtík jednoznačně nedefinuje. Ve vyjmenovaných objektech modloslužby podle katechismu – mamonu, obrazech a ostatcích svatých, sochách, živlech večeře Páně, knize (a textu) Písma – můžeme božstva podle Trtíkovy charakteristiky duševních stvoření vidět tak, že jimi je představa, která vede k jejich uctívání, neboť v souvislosti s článkem 246 *Základů víry* se zdá, že Trtík o těchto náboženských výrazech neuvažuje přímo jako o božstvech (snad s výjimkou mamonu), ale hovoří o situaci, kdy jsou vnímány jako božské.⁸⁷ Pokud však Trtík v článcích o modloslužbě nehovoří o božstvech, resp. jejich zpodobeninách, odpověď na otázku po konkrétním obsahu úvodního článku výkladu 2. přikázání, který zapovídá zpodobování Boha nebo božstev, v ostatních článcích tohoto výkladu nelze jednoznačně nalézt. Rovněž v případě mamonu, jasného božstva v Trtíkově pojetí, je jeho zpodobení obtížné si představit. Snad ve svých projevech, jako je snobský luxus, projevy hrabivosti, lakoty a podobně? Připomeňme si, že podle *Výkladu Desatera* by se mělo jednat o *viditelná* zpodobení, v definici modly v *Základech víry* už může jít o věci hmotné i duchovní – u mamonu bychom asi použili slovo duševní, ale smysl zůstává srozumitelný. I v kapitole O modloslužbě ve *Výkladu Desatera* však Trtík hovoří o bohu filozofů. Z toho lze usuzovat, že i zde je možné rovněž jiné zpodobení než to viditelné, tedy představa, názor, orientace, vztah apod. Problém uctívání samotných (nezpodobených) božstev je ve *Výkladu Desatera* řešen ve výkladu 1. přikázání, zatímco v katechismu je tento prvek ve výkladu 1. přikázání částečně oslaben. V samotném výkladu 2. přikázání jsou naopak božstva zdůrazněna. Jestliže však není jasné, co je konkrétně božstvem, resp. co je zpodobeninou božstva, není – stejně jako v případě zpodobení Boha – zřejmé ani to, jak lze porušit část 2. přikázání o nezpodobování božstev. Základní sdělení celého výkladu – člověk se nesmí klanět ničemu jinému než Bohu – je výrokem o nezpodobování Boha nebo božstev částečně zastřeno. Zákaz

jakýmkoliv zpodobením, je evidentní, myšlenka, že pokus o zpodobení snižuje svatost Boha, je spíše určitým důsledkem faktu nepostižitelnosti Boha než odlišným pohledem na stejný problém.

86| Toto řešení může mít určitou oporu i v Lutherově výkladu 1. přikázání, v němž Luther hovoří o mylné představě, že člověka spasí jeho vlastní skutky. Srov.: LUTHER. *Velký katechismus*, s. 7.

87| Je nutné zdůraznit, že explicitně takto hovoří pouze o Písmu.

uctívání se nepochybně vztahuje nejen na božstva zpodobená, ale i nezpodobená. O těch se v katechismu Trtík výslovně nezmiňuje, nicméně přítomnost kralického překladu ve vydání katechismu čtenáři „jiné bohy“ v 1. přikázání připomíná.

Facit

Zdeněk Trtík jako představitel biblické teologie a biblického personalismu v CČS(H) odmítá zpředmětňující uvažování v teologii, a zpodobení Boha podle něj zřejmě může mít, či spíše nevyhnutelně má, zpředmětňující charakter. Uplatnění Trtíkova teologického přístupu konkrétně na 2. přikázání však přineslo několik nejasností, na něž se tato studie pokouší upozornit, stejně jako na to, jak zdánlivě možná méně aktuální problém výkladu 2. přikázání přesahuje do dalších oblastí teologie a katechismu CČS(H) jako je christologie, otázka „jiných bohů“ z 1. přikázání, pochopení večeře Páně, vztah církve k Písmu, k církevním dogmatům, k Marii a světcům, k obrazům a jiným dílům s náboženskou tematikou, či otázka závaznosti katechismu. Výklad 2. přikázání podle Zdeňka Trtíka tak můžeme vnímat nejen jako konkrétní výpověď a svědectví o významném období Československé církve, ale rovněž jako podnět k promýšlení 2. přikázání ve vztahu k náboženské praxi a k současnému postoji církve k naznačeným souvisejícím otázkám.

Tato studie je výstupem z projektu SVV č. 260 356 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

KNIHA ZOHAR V DÍLE RABI JEHUDY LIVY BEN BECAL'ELA

VLIV LIDSKÉ SEXUALITY NA ROZVOJ SEFIROTICKÉHO STROMU

KAMILA KOHOUTOVÁ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
kamila.spinarova@gmail.com

**The Book of Zohar in the work of Rabbi Judah Loew ben Bezalel.
The Influence of Human Sexuality on the Development of the Sefirotic Tree**

Abstract: The paper deals with writings and ideas of rabbi Judah Loew ben Bezalel (commonly known by his acronym MaHaRaL). The core of this paper is in demonstrating the relationship of Maharal's thought to the ideas presented in the book of Zohar. The fashion, function and further development of Maharal's universe are affected by human deeds. Man possesses the ability to approach the divine sphere or to retreat to the sphere of matter in every aspect of human life. In his Path of Restraint, Maharal describes this power in the light of human sexual behaviour and focuses on man's autoeroticism. Maharal uses a passage from the Sefer Zohar, namely I:18a, and repeats it three times in his work – in the Path of Restraint, in Hiddushei Aggadot and in Be'er ha-Golah. The text describes emanation of the divine creative potency through sefiroth. Later on, Maharal interprets this emanation as a flow of the sperm from the brain to the genitals. Man's autoeroticism is then presented as a violation of this direct flow, which may (in the context of the Zohar) lead to strengthening of the "Sitra achra" – the "Other side". Masturbation is subsequently presented as a succumbing to the demonic powers. Another asset of this paper is that it portrays Maharal from a more realistic point of view – not as a humanist of early modern Prague, but rather as a traditional rabbi professing traditional values, who adheres to a rather rigid viewpoint on human existence in the world.

Keywords: Judah Loew ben Bezalel; MaHaRaL; Sexuality; Autoeroticism; Sefer Zohar

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 3: p. 342 – 351.

Cílem příspěvku je podhalit vztah rabi Jehudy Livy ben Becal'ela, pražského rabi Löwa, ke knize Zohar. Postava rabi Löwa je dnes stále ještě vnímána velmi zkrlesně, a to nejen širokou veřejností, u které je to omluvitelné, ale také akademiky. Vědecký diskurs, který Maharala¹ obklopuje, je historicky velmi nejednotný v představě o tom, kdo to Maharal vlastně byl. Někteří autoři jej prezentují spíše jako kabalistu, jiní zase jako pokrokového vědce a další jako humanistu. Domnívám se, že ani jeden z těchto pohledů není zcela správný.

Mým cílem se proto stalo představit Maharala v trochu realističtějším světle.

1| MaHaRaL - akronym slov Morejnu Ha-Rav Liva, náš učitel rabi Liva, který budu v textu užívat.

Jako prostředek k vytyčenému úkolu jsem zvolila analýzu pasáží knihy Zohar, které v Maharalově díle najdeme. Kniha Zohar byla ve své době dílem velmi vlivným, přinášejícím nové myšlenky a otevírajícím novou sféru poznání. Už to nebyl pouze Talmud, který vykládal a komentoval Tóru, nově byl dostupný také výklad mystický. Prozkoumání způsobu, jakým Maharal s knihou Zohar pracuje, nabízí zajímavý pohled na to, jak Maharal tuto moderní knihu vnímal. V příspěvku nejdříve představím důvody, které mě vedou k přesvědčení, že na našem vnímání Maharala musíme ještě zapracovat, dále svou dosavadní snahu o nalezení zoharického zdroje, ze kterého mohl Maharal čerpat a nakonec představím Maharalovu interpretaci krátké části knihy Zohar, konkrétně pasáže Zohar I,18a.

Představy o Maharalovi, se kterými dnes běžně operujeme, mají dva kořeny. Jedním z nich je romantismus 18. a 19. století, druhým jsou nacionalistické tendence téže doby. Nacionalistické využití postavy rabi Löwa je dobře patrné například u vědců hnutí Wissenschaft des Judentums. Na jedné straně byl Maharal pro tyto vědce typickým představitelem východu, kabalistou a oblíbencem židů ze štetlu, vzorem chasidů. Jednoduše nic, co by mohl moderní žid, který chce opustit ghetto a stanout uprostřed moderní společnosti, potřebovat, protože se Maharal stal zcela okrajovým pro zájmy hnutí. Druhá větev badatelů Maharala vnímala jako renesančního učenice, příznivce astronomie, ba dokonce matematika, v podstatě prototyp ideálního novověkého vědce, příslušníka Wissenschaft des Judentums.

Co se týče onoho druhého kořene, totiž romantických představ, nemusíme pro ně chodit daleko. Maharala obestírá hned několik legendárních prvků. Dobře známá legenda o Golemovi, který se vymknul kontrole, se zakládá na několika starších tradentských vrstvách a do Prahy byla přinesena nejdříve v 17. století pravděpodobně studenty polských ješiv, kteří znali legendu o postavě rabi Elijahu Ba'al Šema z Chelmu. Příběh o stvoření golema se v této době proměňuje a nabývá nových katastrofických rysů, kdy se zhmotnělý golem – původně mysticko-extatická vize – stává rabínovým pomocníkem. Golem se následně vymyká kontrole svého pána a ničí vše, na co přijde, až je nakonec pod jeho nezměrnou silou poraněn i samotný golemův tvůrce. Legenda o golemovi a rabi Ba'al Šemovi z Chelmu se dostala do širšího povědomí hlavně díky latinskému dopisu Christophera Arnolda a Johanna Wuelfera z roku 1674 a následně splynula s postavou Maharala, který nezanechal žádnou zprávu o vlastním životě. Romantické a fantaskní představy tak Maharala opředly zázračnými příběhy, které se měly odehrát v pražském židovském městě za vlády panovníka s neméně zázračnými zálibami – Rudolfa II. Habsburského.

Ve dvacátém století se vědcům podařilo Maharala částečně oprostít od legendárních prvků, aby mu vzápětí byly přidány nové fascinující atributy. Maharal je

nově označován jako renesanční myslitel, velký reformátor, pokrokový pedagog, matematik, astronom apod.² Ráda bych proto představila Maharala zcela jednoduše jako muže své doby, který reaguje na dobové podněty a vlastním velmi originálním způsobem se s nimi snaží vyrovnat. Nemůžeme jej označit za čistého kabalistu ani za čistého vědce, měli bychom se spokojit s prostším, ale realitě mnohem bližším označením.

Domnívám se, že bychom Maharala měli vnímat jednoduše jako velkého učenice, který svým dílem reagoval na dobové potřeby. Musíme si uvědomit, že Maharal žil v době, kdy se na našem území mísí dvě epochy. V době, kdy se v českých zemích rozvíjí renesance a humanismus a dozvuky středověku jsou stále silné. Bezpochyby tak musel čelit četným výzvám nové doby. Obdobně jako člověk 21. století zažívá přerod doby postmoderní v dobu hypermoderní, kdy doposud platné metanarace přestávají fungovat a jsou pozvolna nahrazeny novými, kterým zatím správně nerozumíme. Nejnovější komunikační technologie dnes výrazně urychlily a proměnily svět, nezanedbatelná část společenského života se přesunula na sociální sítě, setkáváme se s prvními kyborgy apod.

Maharal zažíval proměnu středověkého světa ve svět raně novověký. Vynález knihtisku usnadnil a urychlil předávání informací do míry, která byla do té doby nepředstavitelná. V židovských kruzích byl knihtisk považován za učiněný zázrak, za naplnění slov proroka Izajáše 11,9: „zemi naplní poznání Hospodina, jako vody pokrývají moře“. Všeobecné uznání heliocentrického systému a objevení nového kontinentu proměnilo pohled na celý svět a místo člověka v něm. Rozvoj židovské mystiky a její otevření široké veřejnosti pak mohlo do jisté míry upozadit striktní dodržování tradice. Mým cílem je prezentovat Maharala právě jako ochránce tradice, který přistupuje na nově rozehranou hru a snaží se pro svůj úkol využít „moderních technologií“ – ne ovšem astronomie či geografie, ale textů, které vznikly v jeho vlastních řadách. Jedním z těchto dobově aktuálních textů je právě kniha Zohar.

Kniha Zohar je mnohvrstevnatým mystickým komentářem k Tóře. Rabínská tradice její autorství připisuje tanovi prvního a druhého století rabi Šim'onu bar Jochajovi. Obecně přijímaným faktem dnes je, že autor knihy Zohar nebyl jeden, nýbrž že jich byla celá řada, a že kniha nevznikla naráz, nýbrž postupně. Důležité pro nás je, že kniha Zohar byla ve své době dílem revolučním, přelomovým a veskrze moderním.

Záhy po svém sepsání si první části korpusu získaly velkou oblibu a velmi rychle začaly kolovat v četných opisech. Brzy po vynalezení knihtisku se proto knize Zohar dostalo prvního tištěného vydání, kterému však předcházely nemalé rozpory. Ra-

2| viz např. Encyclopaedia Judaica heslo Maharal.

bínské kruhy oponovaly možnosti vydání spisu tiskem a kladly tiskařům na srdce nutnost udržet mystické nauky judaismu v tajnosti a neposkytovat je k dispozici široké veřejnosti. Odpovědí tiskařů byla víra, že rozšířením knihy Zohar a její moudrosti sami přispějí ke všeobecné spáse. Jejich dalším argumentem bylo tvrzení, že kniha Zohar stejně již koluje v mnoha manuskriptech.³

O vydání prvních dvou edic knihy Zohar se zasloužily tiskařské dílny v Itálii⁴, konkrétně tiskárna v Mantově a tiskárna v Cremoně. Přirozeně mezi nimi zavládla velká rivalita – každá chtěla knihu Zohar publikovat jako první a obě tiskárny usilovaly o získání té pravé a původní verze knihy v té podobě, v jaké ji rabi Šim'on bar Jochaj měl sepsat. Tisku knihy proto v obou případech předcházela pečlivá editor-ská práce, která zahrnovala sesbírání co největšího počtu kolujících manuskriptů, jejich textovou komparaci a následné závazné rozhodnutí o pravděpodobné původní podobě textu.

Jako první část knihy Zohar byl publikován spis Tikunej Zohar, a to roku 1558 tiskárnou v Mantově. Ještě ve stejném roce začali mantovští tisknout celý zoharický korpus a tisk celého spisu byl dokončen roku 1560. Ve stejné době (1559-60) započali s tiskem knihy také tiskaři z Cremony. Jejich Zohar byl na rozdíl od trojdílné edice mantovské svazkem jedním. V úvodech obou tisků zaznívá vzájemná ostrá kritika – úvod cremonské edice slibuje čtenáři mnohem věrohodnější a předloze bližší text než by se mohli dočkat od edice mantovské. Mantovská edice přitom vycházela z komparace deseti rukopisů sesbíraných po celé Evropě. Edice mantovská proto nezůstala v posměšcích pozadu, když ve svém úvodu zesměšňuje velikost svazku cremonské edice, která se má svým formátem blížít cedrům libanonským.

Otázkou, kterou jsem si v souvislosti s prvními edicemi knihy Zohar položila, bylo, kterou z nich Maharal používal. Prvním Maharalovým vydaným spisem, ve kterém nalezneme explicitní citaci knihy Zohar je *Gevurot ha-Šem* z roku 1582. Byron L. Sherwin ve své monografii⁵ odhaduje, že dílo musel Maharal sepsat někdy před rokem 1578, což by nám dávalo osmnáct let, během kterých se první tisky knihy Zohar jistě mohly dostat na území střední Evropy. Italské tiskárny se střední

3] viz. IDEL, Moše. *Printing Kabbalah in Sixteenth-century Italy*. In *Jewish culture in early modern Europe: essays in honor of David B. Ruderman*. Edited by Richard I. Cohen, Natalie B. Dohrmann, Adam Shear, and Elchanan Reiner, Pittsburgh, PA : University of Pittsburgh Press ; Cincinnati, OH : Hebrew Union College Press, 2014, str. 92.

4] Itálie byla během 16. století hlavním producentem kabalistických spisů. Rozmach tištění kabalistických spisů byl reakcí na veřejné pálení Talmudu roku 1553. Itálie se rovněž stala domovem mnoha kabalistů vypovězených ze Španělska roku 1492. Více viz IDEL, Moše. *Printing Kabbalah in Sixteenth-century Italy*.

5] SHERWIN, Byron L. *Mystical theology and social dissent: the life and works of Judah Loew of Prague*. London, 1982. The Littman library of Jewish civilization, str. 46.

Evropou udržovaly čilé styky skrze dvě kupecké alpské stezky, přičemž Praha byla severozápadním protažením stezky vedoucí do Vídně.

Některá další díla, která Maharal cituje nebo na která reaguje, byla rovněž vydána v Itálii a velmi často právě v Mantově. Zmíňme například Sefer Jecira (1562) nebo Me'or Ejnajim Azarji dei Rossiho (1574). Maharal kupodivu necituje dílo Menachema Recanatiho, které bylo vydáno mnohem dříve⁶ v Benátkách. Je tedy dost dobře možné, že mantovská tiskárna měla s Prahou pravidelnější obchodní styky.

Kterou z prvních dvou edic Maharal využíval? Překvapivě ani jednu. Z textové komparace dvanácti přímých citací knihy Zohar, které v Maharalově díle nalezneme s edicí Mantovskou a Cremonskou vyplývá, že v místech, ve kterých se od sebe obě edice liší, cituje Maharal jiný zdroj. Maharal samozřejmě nemusel mít Zohar k dispozici neustále a mohl citovat z paměti nebo z nějakého vlastního opisu a text si lehce přizpůsobit. Otázka po konkrétním zoharickém zdroji, který Maharal využíval tak prozatím zůstává nezodpovězena.

Maharal ve svém díle knihu Zohar cituje na několika různých místech. Pasáž, kterou v tomto příspěvku představím, nalezneme na začátku knihy Zohar, jde o úryvek Zohar I,18a. Maharal ji ve svém díle cituje hned na třech místech - v Netivot Olam⁷, Be'er ha-gola⁸ a v Chidušej agadot⁹. Text Zohar I,18a zní následovně:

V knize Zohar [stojí]¹⁰: „I řekl Bůh *nahromad'te se vody* do [jedné] trasy, aby se této přímé trasy [následně] držely. Z tajemství onoho prvotního bodu (*sefira Keter*) totiž vše vychází [v naprosté] skrytosti, [a sice do té doby], dokud [vody] nedosáhnou Horního paláce (*sefira Chochma*) a neshromáždí se tam. Odsud přímou trasou vycházejí k dalším stupňům. Spějí k jednomu místu, [kde] se vše sdružuje v jednotě (*sefira Jesod*). Čím je [toto místo]? Životem světů [...] Je to pouto jednoty Horního světa v jeho provázanosti. Proto je označováno jako *jedno místo*. Zde všechny stupně a končetiny splývají v jednotu. Vše je jedním, prosto jakékoli rozluky. Rabi Josi dále řekl¹¹: *„Jedno místo, je místem, o kterém je psáno: „...smlouva mého pokoje se nepohne...“*¹². [Tak je tomu proto] že ji [Bůh] drží a uvrhuje do moře (*sefira Malchut*). Potud kniha Zohar.“

6| 1523-1546

7| Netivot Olam, Netiv ha-Prišut

8| Beer ha-Gola, be'er ha-chamiši

9| Chidušej Agadot, komentář k traktátu Nida 13a/b

10| Zohar 1:18a.

11| Zohar 1:33a.

12| Iz 54,10.

Úryvek je mystickým výkladem verše Gn 1,9¹³ a popisuje výron Božské kreativní síly skrze sefirot. Ty pramení v Keter, nejvyšší ze sefirot, která je sama ničím a nemá žádný obsah. Stvořitelské intence z ní emanují a konkrétního obsahu se jim dostává až v sefiře Chochma, která reprezentuje ideální myšlenku Stvoření. Autor knihy Zohar ji později přirovnává k semínku, které je zaseto a vyrůstá ve Stvoření.¹⁴ Poté, co potence opustí sefiru Chochma, rozvětvuje se, aby se v posledku opět sjednotila v sefiře Jesod. Ta bývá interpretována jako tvořivá síla všech ostatních sefirot, které se v Jesod sjednocují a směřují do svého ústí v Malchut (Šechině).

Maharal tento symbolikou překypující text cituje na místech, kde se věnuje problematice sexuální zdrženlivosti, a to zejména otázce pánské autoerotiky. V textu Netivot Olam Maharal pánskou masturbaci, v Maharalově kontextu bychom mohli hovořit spíše o samohaně, několikrát přirovnává ke světové záplavě. Záplava ničí veškerou potenci být, stejně jako zbytečné prolévání spermatu ničí veškerou možnost lidské existence a Maharal ji proto vnímá jako velmi těžký hřích.

Tento výklad odpovídá jinému zoharickému popisu, a to pasáži *Zohar* 1:15a¹⁵, která referuje o prvotní emanaci jako o projevu Božského autoerotismu. Kabalisté se zdržují využívat sexuální symboliky k popisu vztahu mezi člověkem a Bohem. Sexuální symboliky se ovšem neštítí v popisu vztahu Boha k Božskému Já, jehož projevem je svět sefirot.¹⁶ Popis prvotní emanace a stvoření světa je v knize Zohar bez rozpaků popisován jako autoerotismus Ejn Sof. „*Deskripce prvotní emanace jakožto autoerotického aktu pak do značné míry předznamenává další diskurs, v jehož centru stojí sefiry Tif'eret a Malchut a jejich vzájemná komunikace, odražející dění na pozemském světě.*“¹⁷ Vztah sefiry Tif'eret a Malchut je popisován explicitní sexuální symbolikou a kvalita a způsob jejich sjednocení závisí na lidském jednání. Pokud lidé dodržují micvot Tóry, proudí na svět ze sjednocení sefiry Tif'eret se sefirou Malchut Boží požehnání, díky kterému dochází k opětovné unifikaci sfér. Hříšné skutky naopak posilují existenci Sitra achra – „Odvrácené strany“. Sitra achra usiluje o zjetí Šechiny.¹⁸ Pokud by se Šechina dostala do područí Sitra achra, ustane proud Božího požehnání, který ústí v našem světě a bude nahrazen proudem prokletí.

13| I řekl Bůh: "Nahromadte se vody pod nebem na jedno místo a ukaž se souš!" A stalo se tak.

14| SCHOLEM, Gershom Gerhard. *Major trends in Jewish mysticism*. New York: Schocken Books, 1995, str. 219.

15| Viz KOHOUT, Ivan. Mesiášské modely knihy Zohar. In: VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Apokalypsa, nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti*. 1 vyd. Praha: Dingir, 2014, str. 142.

16| SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, str. 227

17| KOHOUT, Ivan. Mesiášské modely knihy Zohar, str. 142.

18| KOHOUT, Ivan. Mesiášské modely knihy Zohar, str. 143.

Uspořádání sefirot bývá zobrazováno nejen v podobě stromu, ale také v podobě Prvotního člověka – toto zobrazení reflektuje přesvědčení, že člověk je malým vesmírem a vesmír velkým člověkem. Gerschom Scholem uvádí, že připodobnění rozvržení sefirot lidskému tělu implikuje v kontextu knihy Zohar skutečnost, že síla sefirot a jejich zpodobnění ‚Božského života‘ jsou aktivní i v člověku.¹⁹ Rozvinutá je i symbolika přirovnávání jednotlivých sefirot k částem lidského těla. Tak například sefiru Jesod velmi často doprovází falická symbolika. Sefira Jesod je tak symbolickým Božím falem, skrze který proudí Boží stvořitelský záměr zformovaný působením ostatních sefirot. V sefiře Jesod je vliv všech sefirot sjednocen v jeden proud a ten pokračuje skrze Šechinu přímo do světa, kam tak může proudit Boží požehnání.

Pro náš text je nejvýznamnějším momentem přirovnání rozvržení sefirot k lidskému tělu a možnost existence jisté reciprocit mezi mikro a makrokosmem. Jednoduše řečeno, dění probíhající v makrokosmu se stejnou měrou odráží i v mikrokosmu a naopak. Pro výklad Maharalova textu je potom důležitá především skutečnost, že jednání člověka jakožto mikrokosmu může mít dopad na fungování rozvržení sefirot, které jsou makrokosmem. Teorii o vztahu mikro a makrokosmu Maharal sám aktivně rozvíjí, a stejně jako kabalisté užívá erotické symboliky. Styk muže se ženou je posvěcením, pokud je konzumován v souladu s nařízeními Tóry. Jedná se o přirozený čin, kterým je možné pozitivně působit na vymanění světa z područí hmoty. Pro takové pozitivní působení je nezbytné manželství, ve kterém dochází ke sjednocení muže reprezentujícího formu a ženy, která reprezentuje látku.²⁰ Pouze ve vzájemném splynutí jsou kompletní, muž bez ženy je pouhou neuskutečňovanou formou a žena bez muže je pustou látkou. Splynutím dosažená fyzická dokonalost pak otevírá cestu k dokonalosti metafyzické. Přímým užitím spermatu tak muž získává kontrolu nad látkou, kterou je třeba usměrňovat, sféra Božského řádu tak získává kontrolu nad sférou materie a svět může koexistovat v harmonii. V oblasti sefirot je paralelou splynutí muže a ženy styk *sefiry* Tif'eret se sefirou Malchut.

19| SCHOLEM, Gerschom. Major Trends in Jewish Mysticism, str. 215

20| Tuto myšlenku rozvíjí Maharal ve *Stezce oddělenosti*: „Muž se totiž [nejvíce ze všeho] blíží formě a právě forma je příčinou rozdílnosti. Rozdílnost nepochází z materie, která je všemu společná, nýbrž je zapříčiněna formou; díky formě se věc stává tím, čím je. Z toho plyne, že dvěma mužům (formám) je zakázáno sdílet jednu manželku (materii), neboť každý z mužů je [jedinečnou] formou. Kdyby bylo [dvěma mužům] povoleno sdílet jednu ženu, sdíleli by ji, ovšem taková věc povolena není, protože každá forma musí stát osamoceně. Je ovšem povoleno, aby jeden muž měl dvě ženy, neboť odlišnost pochází se strany formy, nikoli ze strany látky.“ *Netiv haprišut, perek bet*.

Podíváme-li se na hlubší význam citované pasáže, pochopíme, že masturbace tak není pro Maharala těžkým hříchem jen proto, že ničí sperma a tím pádem potenciální lidskou existenci, ale proto, že podemílá metafyzický základ veškerého bytí. Člověk je v Maharalově díle v postavení unifikátora sféry božské se sférou světskou. Správné lidské jednání může svět pozvedat k Bohu a jednání nežádoucí jej naopak vzdalovat. Úkolem člověka je samozřejmě svět pozvedat, dokud nebude úplně vymaněn z vlivu hmoty.

Masturbace je proto v Maharalových očích nežádoucím jednáním par excellence, které v komentáři Chidušej Agadot dokonce přirovnává k modloslužbě:

Dále je řečeno, že kdo takto jedná, je jako modloslužebník. Jak se však sloužení modlům vztahuje k [naší] věci? Tato záležitost je velmi vzdálena vědeckému poznání, neboť semeno má trvalý původ, jak stojí psáno v knize *Zohar*. Již jsme o tom pojednali u otázky semene a jeho prolévání [přímo] z jeho pramene. Tento pramen je požehnan Hospodinem, který je sám zdrojem života. Působení [spermatu] je ve svém způsobu přímé, neuhýbá ze své přímé trasy a stejně jako jiné přímé věci, se vztahuje přímo ke Svatému, budiž veleben. Opakem je vše, co se odklání od přímosti [pod vlivem] vnějších sil (וּנְצִיחַ חַב אוֹה). Muž, který vylučuje semeno zbytečně [tak dlouho] dokud není přerušena přímá linie k místu, kterému náleží vyvádět semeno ven (penis), podlehl vnějším silám (סִיּוּצִיחַ וּחִב), to znamená modloslužbě. [...] Pochop, že kdo marní semeno je modloslužebníkem. Semeno vychází ze svého pramene, kterým je mozek [a jde] přímou cestou až do penisu. Tato cesta vede prostředkem a neuhýbá napravo ani nalevo, pokračuje pouze po přímé trase. A tak to má být, semeno má pokračovat po přímé trase na místo, na které má dojít (tzn. ženino lůno). [Jedině] potom se jeho pramenu dostane posvěcení od Hospodina, který je zdrojem života.

Muž, který vylučuje sperma zbytečně, podlehl podle komentáře Chidušej Agadot vlivům jakýchsi „kochot chiconim“ – „vnějších sil“. Jak termínu porozumět? Domnívám se, že pojmu vnější síly Maharal užívá jako eufemistického označení pro Sitra achra.

Sitra achra, či „Odvrácená strana“ je jakousi démonickou říší, která je svou strukturou paralelní sefirotickému stromu. Odvrácená strana, stejně jako sefirotický strom, sestává z deseti „sefirot“ a stejně jako v sefirotickém stromu nacházíme mužský (Tif'eret) a ženský (Malchut) aspekt, nachází se i v Odvrácené straně démonické síly Sama'ela a Lilit²¹. Podle E. Wolfsona se lidská bytost nachází vůči oběma sférám, tj. sefirotickému stromu i Sitra achra v recipročním postavení, a je to právě lidská intence, která zaměřuje tok lidské energie směrem nahoru.²² Právě

21] WOLFSON, Eliot R.: Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics, In *AJS Review*, Vol. 11, No. 1 (Spring, 1986), pp. 27-52, str. 30.

22] WOLFSON, Eliot R.: Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics, str. 30.

tento tok v posledku rozhoduje o lidské náklonnosti k božské oblasti či k oblasti démonické. Obě oblasti tak jsou ovlivňovány lidskými skutky.

Chceme-li hlouběji porozumět významu termínu *kochot chiconim*, musíme se podívat na teorie o vzniku Sitra achra. Kataraktická teorie vysvětluje vznik Sitra achra jako nerovnováhu mezi aspektem milosrdenství a soudu. Démonické síly vznikly jako důsledek primordiální katastrofy, ve kterou vyústila nevyváženost Božích sil. Rozbujelý aspekt soudu byl přebytkem, kterého se Ejn sof potřeboval zbavit, a tak jej vypudil ven, mimo sebe, kde se zformoval do Odvrácené strany.²³ Z tohoto úhlu pohledu by o Odvrácené straně mohlo být referováno jako o síle, která se nachází vně Božího řádu, tedy jako o vnější síle.

Muž, který mrhá spermatem tak podléhá vnějším silám, tzn. Odvrácené straně a masturbací se sám aktivně podílí na jejím posilování, což může být interpretováno jako modloslužba. Hlavní aktivitou Odvrácené strany je snaha o zajištění Šechiny. Odvrácená strana znesnadňuje styk Hospodina se Šechinou, z jejichž spojení proudí na svět požehnání. Odvrácená strana usiluje o přerušení toku požehnání, který zamýšlí nahradit tokem prokletí. Ten by měl pro náš svět fatální následky. Člověk svými hříchy přispívá k rozhojnění vlivu Odvrácené strany, masturbací sám aktivně přerušuje tok Božího požehnání, který proudí skrze Šechinu a svým způsobem tak slouží Odvrácené straně. Pokud člověk bude mrhat spermatem tak dlouho, až po přímé cestě nebude možno dále pokračovat, jak Maharal v textu uvádí, dojde pravděpodobně k trvalému přerušení toku Božího požehnání a na svět začne proudit prokletí.

Shrnuto – člověk je malým vesmírem – sperma podle Maharalova popisu pramení v mozku a prochází celým tělem až dolů, načež má z mužova těla vyjít a dostat se na správné místo v ženě lůně. Jiné užití není přípustné. Paralelou je sefirotický strom, často zobrazovaný také v podobě člověka. V jeho „mozku“ – sefiře Keter pramení božská kreativní potence a směřuje dolů k Jesod, aby z ní prýštila na svět ve formě božího požehnání. Pokud muž spermatem mrhá, přerušuje tento přirozený tok a jakožto zrcadlení makrokosmu napomáhá rozvoji vnějších sil – jeho jednáním totiž dochází k přerušení přímého toku božské kreativní potence, čímž je místo uvolněno pro aktivity Sitra achra, což je srovnatelné s modloslužbou. Na svět přestává proudit boží požehnání a začíná na něj dopadat prokletí pocházející ze Sitra achra.

Maharal evidentně přejímá mnoho z nauk knihy Zohar a sám aktivně její nauky dále rozvíjí. Na několika místech si stěžuje na dobovou mládež, která má velmi

23| KOHOUT, Ivan: Ne'icu ketira - obskurní výraz ze Zohar 1:148a : krátká studie o povaze Odvrácené strany. In: Veverková, Kamila - Biernot, David. *Šalom : pocta Bedřichu Noskovi k sedmdesátým narozeninám*. 1 vyd. Chomutov: L. Marek, 2012, Deus et gentes, 37, s. 292-312, str. 295.

rozvolněné mravy²⁴, což Maharala silně znepokojovalo. Že Maharalovi ležel spořádaný sexuální život pražského židovstva velmi na srdci dokládá i skutečnost, že z jeho popudu byl v Praze roku 1608 samostatně vytištěn traktát Nida. Nejspíše proto, aby se každý mohl poučit o náležitostech spořádaného intimního života. Traktát Nida totiž zdůrazňuje především duchovní stránku intimní části lidského života. Vždyť zodpovědné a determinované jednání má moc přiblížit nás a celý svět zpět k Hospodinu.

Vznik tohoto příspěvku byl podpořen Grantovou agenturou Univerzity Karlovy v Praze (projekt č. 507316). Projekt „Rabi Jehuda Liva ben Becal'el a kniha Zohar“ je řešen v rámci Husitské teologické fakulty UK.

UVEDENÍ DO PROBLEMATIKY VLIVU NE-LURIÁNSKÉ KABALY NA VÝCHODOEVROPSKÝ CHASIDISMUS: PŘEKLADY VYBRANÝCH TEXTŮ

ANTONÍN ŠEDIVÝ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
antonin.sedivy@gmail.com

Introduction to the Issue of the Influence of Non-Lurianic Kabbalah on East-European Hasidism: Translation of Selected Texts

Abstract: This article briefly deals with the issue of the sources that influenced East-European Hasidism and emphasizes the influence of Non-Lurianic Kabbalah. It contains six short passages from Hasidic book *Sefer Tzava'at Ha-RiBaSH ve-hanhagot yesharot* that are translated from Hebrew into Czech and supplemented with short commentaries. These commentaries are focused on the Non-Lurianic sources of Hasidism and the basic meaning of the texts. The aim of this article is to introduce the very complex topic of Non-Lurianic Hasidic sources on the example of some early Hasidic texts.

Keywords: Hasidism; Non-Lurianic Kabbalah; Cordoverian Kabbalah; Sources; Judaism

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 3: p. 352 – 357.

Předkládaný článek¹ si klade za cíl představit čtenářům problematiku vlivu ne-luriánské kabaly² na východoevropský chasidismus na příkladu několika krátkých textů z chasidského spisu *Sefer Cava'at Ha-RiBaš ve-hanhagot ješ-
arot*,³ které byly autorem přeloženy a doplněny krátkým komentářem.⁴ V celkem

- 1] Článek svým tématem navazuje na autorův předchozí článek uveřejněný v *Theologické revue*, který se zabýval teoretickým uvedením čtenářů do problematiky rozdílných vlivů, jež působily na vznik a vývoj novověkého východoevropského chasidismu. Viz Antonín ŠEDIVÝ, „Uvedení do problematiky vlivu ne-luriánské kabaly na východoevropský chasidismus,“ *Theologická revue*, 2015, 86, 3, s. 319-331.
- 2] Vysvětlení základní terminologie se nachází v předcházejícím článku, který se věnoval teoretickému uvedení. Viz ŠEDIVÝ, „Uvedení do problematiky vlivu ne-luriánské kabaly na východoevropský chasidismus,“ s. 319-331.
- 3] *Sefer Cava'at Ha-RiBaš ve-hanhagot ješarot* (zkráceně *Cava'at Ha-RiBaš*) je jedno z prvních a dodnes velmi oblíbených chasidských děl. Svým názvem odkazuje na zakladatele chasidismu, Jisra'ela ben Eli'ezera zvaného Ba'al Šem Tov (BeŠT). První vydání *Cava'at Ha-RiBaš* je datováno do roku 1792, od té doby bylo vydáno přibližně čtyřicetkrát. Nejde primárně o mystické, ale spíše o etické dílo, mezi jehož hlavní témata patří správná služba Bohu, modlitba, studium, *devekut* a další chasidská učení. (Louis JACOBS, „ZAVA'AT RIBASH,“ *Encyclopaedia Judaica*, Second edition, Vol. 21, Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House 2007, s. 462-463.)
- 4] Publikovaný překlad je součástí vznikající disertační práce *Sefer Cava'at Ha-RiBaš ve-hanhagot ješarot: Vliv*

šesti textech⁵ jsou zachyceny zejména dva primárně ne-luriánské koncepty: *devekut* (přimknutí k Hospodinu) a *hitpašhut ha-gašmijut* (svlečení tělesnosti). Tyto texty představují názorný příklad vlivu ne-luriánské kabaly na vznik a vývoj východoevropského chasidismu, stejně jako jejího mísení s kabalou luriánskou a s dalšími vlivy. Celý tento proces vyústil ve vznik jedinečného hnutí, jímž chasidismus bezesporu je.

Devekut⁶ (Přimknutí k Hospodinu)

מפני מה יזכה לדביקות, מחמת התבודדות מבני אדם, ומחמת שכותב רזי תורה,
ומחמת יהודים כידוע מהאר"י ז"ל. וכשיעשה יהודים יחשוב באותה שעה בגדולתו יתברך כפי כחו:

Na základě čeho dosáhne [člověk] přimknutí [k Hospodinu]? Díky odloučení od lidí (resp. meditaci)⁷ a díky tomu, že píše [o] zázracích [obsažených v] Tóře, a díky *jichudim*, jak jsou známy od ARIho,⁸ jeho památka budiž pozhnána. A v té chvíli, kdy činí *jichudim*, [ať] myslí na Jeho (tj. Boží) velikost, budiž veleben, podle [možností] své síly.

První vybraný text (článek 82) se zabývá prostředky, jež vedou k dosažení *devekut*, které představuje jedno z ústředních témat celého chasidismu. Předkládaný úryvek také ukazuje vliv jak luriánské kabaly, tak i předcházejících proudů židovské mystiky. Názorným způsobem ilustruje způsob, jakým chasidismus vstře-

ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský chasidismus. Příklad z hebrejského jazyka vznikl za pomoci dvou slovníků: Marcus JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London: Luzac; New York: G. P. Putnam's Sons, 1903, 1736 s. a www.morfix.co.il. V překladu jsou standardním způsobem použity závorky (hrnaté závorky pro doplnění textu překladatelem a kulaté závorky pro překladatelovy vysvětlivky). Pokud se v textu objevují zájmena s velkým počátečním písmenem, odkazují na Boha (Hospodina). Nezažité a obecně nepoužívané hebrejské termíny jsou psány kurzívou. U názvů jednotlivých konceptů (např. *devekut*) je ignorován jejich gramatický rod, v textu je o nich referováno ve středním rodu.

- 5] Pro překlad byly vybrány kratší texty, které se svým významem a použitou terminologií nijak neodklánějí od hlavního proudu myšlenek *Cava'at Ha-RiBaš*. Hebrejské znění a číselné řazení textů bylo převzato ze *Sefer Tsava'at ha-Rivash*, New York: Kehot Publication Society, 1998.
- 6] *Devekut* představuje různě intenzivní sjednocení člověka s Bohem, přimknutí k Bohu. Jde o jeden z ústředních myšlenkových konceptů a předpokladů chasidského učení. Představa *devekut* se objevuje již ve středověké židovské mystice, avšak čerpá ze starších pramenů (včetně TaNaChu). Velkou důležitost pak získává v učení rabiho Moše Cordovera. (Moshe IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, New York: State University of New York Press, 1995, s. 55.)
- 7] Pojem *hitbodedut* může znamenat meditaci (duševní soustředění a izolování se od rušivých dopadů vnějšího světa) i odloučení od lidí, úmyslné stranění se ostatních. V překladu jsou uvedeny obě varianty významu. (Moshe IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany: State University of New York Press, 1988, s. 103-134.)
- 8] ARI je akronymem pro rabiho Jicchaka Luriu (1534-1572), který působil v Safedu a stal se zakladatelem jednoho z nejvýznamnějších mystických proudů judaismu – luriánské kabaly. (Gershom SCHOLEM, Moshe IDEL, „LURIA, ISAAC BEN SOLOMON,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 13, s. 262-266.)

bával jednotlivé prvky, jež ho utvářely. Vedle sebe zde stojí a jeden celek vytváří tradiční principy judaismu (studium Tóry), primárně ne-luriánské koncepty (*devekut*, *hitbodedut*⁹) i nauky vlastní luriánské kabale (*jichudim*¹⁰). Chasid zde získává určitý „návod“, jak se může přimknout k Hospodinu, tedy dosáhnout *devekut*.

מתחלה כשרוצה להתפלל יהיה ביראה, שהוא השער לכנוס לפניו ית', ויאמר בלבו למי אני רוצה לדבק א"ע, להבורא כדיבורו כל העולמות ומהווה אותם ומקיים אותם, ויתבונן בגדולתו וברוממותו, ואח"כ יכול להיות בעולמות העליונים:

Nejprve, když se chce [člověk] modlit, [ať] je v bázni [před Hospodinem], neboť to je brána, [skrže kterou] vchází před Něj (tj. Hospodina), budiž veleben. A [ať] řekne [člověk] ve svém srdci: ‚Ke komu se chci přimknout? Ke Stvořiteli, [neboť] v Jeho slovu existují všechny světy. A [Hospodin] je tvoří a udržuje v existenci.‘ A [ať člověk] rozvažuje o Jeho velikosti a Jeho vznešenosti. A poté může [člověk] být [v přimknutí] ve světech nejvyšších.

Druhý text (článek 66) se soustřeďuje na správný způsob, jak se modlit. Je v něm zastoupeno hned několik ústředních témat *Cava'at Ha-RiBaš* (modlitba, *devekut*, bázeň před Hospodinem¹¹). Některé myšlenky a koncepty, které se zde objevují, jsou již biblického či talmudického původu (bázeň před Hospodinem, modlitba, Hospodin jako Stvořitel a Udržovatel světa). Některé představy získaly na důležitosti v judaismu až později, v židovské mystice (*devekut*, existence více světů a jejich poslušnost od nejnižších po nejvyšší a naopak, a další). Jde tedy o další příklad široké palety zdrojů chasidismu.

Chasid se v tomto úryvku dozvídá, jak se má správně modlit a jak se může přimknout k Hospodinu. Cesta k obojímu vede skrže bázeň před Hospodinem, neboť pouze pokud si člověk uvědomí své místo ve světě a pravý účel svého jednání, teprve poté dosáhne *devekut*, v němž se může správně modlit.

התפלה היא זיווג עם השכינה, וכמו שבתחלת הזיווג ניענוע כן צריך לנענע עצמו בתפלה בהתחלתה, ואח"כ יכול לעמוד כך בלא ניענוע ויהי' דבוק להשכינה בדביקות גדול. ומכאן מה שמנענע עצמו יכול לבא להתעוררות גדול, שיחשוב למה אני מתנענע את עצמי, כי מסתמא השכינה בודאי עומדת לנגדי, ומכאן זה יבא להתלהבות גדול:

Modlitba je spojením¹² se *Šechinou*. A [stejně] jako je na počátku spojení po-

9| K vysvětlení konceptu *hitbodedut* viz pozn. č. 7.

10| Koncept *jichudim* (sjednocení) představuje modlitební úmysly vytvářené modlitebníkovy na míru. Toto učení úzce souvisí s luriánským pojetím *kavanot*. (H. Elchanan BLUMENTHAL, „KAVVANAH,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 12, s. 39-40.)

11| Bázeň před Hospodinem představuje eticko-náboženský koncept, který se v judaismu objevuje již od biblických dob. (Louis Isaac RABINOWITZ, Hannah KASHER, „FEAR OF GOD,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 6, s. 725-726.)

12| Termín *zivug* lze přeložit jako spojení, pohlavní styk nebo sňatek.

hyb, tak je nutné sebou při modlitbě nejprve pohybovat. A poté může [člověk] stát bez pohybu a být přimknutý k *Šechině* ve velkém přimknutí.

A v důsledku toho, že sebou [člověk] pohybuje, může dojít k velkému rozrušení. Ať si pomyslí: ‚Proč sebou pohybuji? Neboť se zdá, [že] *Šechina* opravdu stojí přede mnou.‘ A v důsledku toho dojde [člověk] k velkému zanícení.

Třetí text (článek 68) se dotýká více témat: *devekut* k *Šechině*,¹³ modlitby a zbožného zanícení *hitlahavut*.¹⁴ Přeložený úryvek je možné označit za pokyn, jak dosáhnout *hitlahavut*, jež je zde cílem, ke kterému má chasid směřovat. V tom se liší od předchozích textů, kde jsou kýženými cíli *devekut* a správná modlitba.

Autor označuje v této pasáži modlitbu za spojení (pohlavní styk) se *Šechinou*. Podobně jako při pohlavním styku je nutné se při modlitbě zpočátku pohybovat a být přimknutý (zde k *Šechině*). Pokud chasid dodrží výše zmíněné, může dospět do stavu zbožného zanícení *hitlahavut*. Ač je chasidismus svými téměř až extatickými pohyby doprovázejícími modlitbu znám, nejde o výlučně chasidský zvyk. Tato tradice je staršího data, byla však spojována spíše se studiem a svůj původ odvozuje již z TaNaCHu.¹⁵

וְגַם לֹא יִסְתַּכֵּל בְּפָנֵי בְנֵי אָדָם, אֲפִילוּ כְשֶׁמְדַבֵּר עִמָּהֶם, אִם מַחֲשֹׁבוֹתֵיהֶם אֵינָם לְבוֹרָא יִת' תּוֹמִיד
דְּבוּקָה, כִּי יִהְיֶה לוֹ פֶּגַם בְּנַפְשׁוֹ מַחֲמַת הַהִסְתַּכְלוּת.
וּבְבְנֵי אָדָם כְּשִׁירִים, שֶׁמַּחֲשֹׁבוֹתֵיהֶם דְּבוּקָה בְּהִבּוֹרָא יִת', יִסְתַּכֵּל דּוּקָא, וְיִקְנֶה קְדוּשָׁה בְּנַפְשׁוֹ:

A také [ať] se [člověk] nedívá do tváří lidí, jestliže nejsou jejich myšlenky neustále přimknuty ke Stvořiteli, budiž veleben, [a to] dokonce [ani] když s nimi mluví. Neboť bude [mít] ve své duši poskvřnu kvůli [tomu] pohledu.

Avšak na zbožné lidi, jejichž myšlenky jsou přimknuty ke Stvořiteli, budiž veleben, [ať] se naopak dívá. A [poté] obdrží svatost do své duše.

Čtvrtý text (článek 50) se zaměřuje na styk chasida s jinými lidmi. Na první pohled budí tento úryvek dojem určité povýšenosti chasidim, spíše než o povýšenost však jde o snahu neznečistit svou duši a nepřestat být přimknutý k Hospodinu. Důležitou roli zde hraje *devekut*, které je úzce spjato se svatostí, již může chasid obdržet.

13| Jako *Šechina* bývá označovaná Boží přítomnost, v rabínské literatuře jde často o vyjádření Boží imanence ve světě. (EDITORIAL STAFF, „SHEKHINAH,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 18, s. 440-444.)

14| Koncept zbožného zanícení *hitlahavut* zaujímá zvláštní místo v chasidském učení o radostné službě Hospodinu. Jde o spalující nadšení, ve kterém je duše člověka pohlcena nadšením pro službu Bohu a jež má mnohdy rysy milostného vzplanutí k Němu. *Hitlahavut* vede k tomu, že člověk může přimknout své myšlenky k Bohu, a právě *devekut* je pravý cíl bohoslužby. (EDITORIAL STAFF, „HASIDISM,“ *Encyclopaedia Judaica*, vol. 8, s. 409.)

15| „*Kol acmotaj tomarna*. – Každá kost ve mně řekne.“ (Ž 35,10 – ČEP)

K posvěcení duše a potažmo dosažení *devekut* může dojít pohledem na zbožné (doslova správné, vhodné, hebrejsky *kašer*) lidi, jejichž myšlenky jsou přimknuty k Hospodinu. Chasid se má naopak vyvarovat toho, aby se díval do tváří lidí, kteří k Bohu přimknuti nejsou. Nemá se tedy s takovými lidmi stýkat a trávit s nimi čas, neboť cíl jejich jednání nesměřuje ke svatosti, ale k všedním věcem. Má však být s lidmi, kteří své myšlenky zaměřují na Hospodina, protože kontakt s nimi nezruší jeho *devekut* a neposkvrní jeho duši.¹⁶

Hitpaštut ha-gašmijut¹⁷ (Svlečení tělesnosti)

אם אין אני לי מי לי, כי צריך להיות בתפלה מופשט מהגשמיות, וזהו אם אין אני לי, דהיינו שאני מופש, מי לי, דהיינו איני ירא מהמחשבות זרות. אבל כשאני לעצמי מה אני, דהיינו כשאני יודע ממני, אז יש מחשבות זרות רבות.

„Jestliže já nejsem pro sebe, kdo je pro mě?“ (Pirkej Avot 1:14) Neboť je nutné být v modlitbě svlečený z tělesnosti. A to je [význam slov] *,jestliže já nejsem pro sebe'*. [Tento výrok] znamená, že jsem svlečený [z tělesnosti]. [Výrok] *,kdo je pro mě'* znamená, [že] se nebojím vnějších myšlenek. Avšak když jsem pro sebe, co jsem? [To] znamená, že tehdy, když [jsem si] vědom svého [bytí], existují mnohé vnější myšlenky.

Pátý text (článek 97) se zabývá konceptem *hitpaštut ha-gašmijut*, tedy doslova svlečením tělesnosti. Jedná se o další z ne-luriánských konceptů, které hrají v chasidismu a v *Cava'at Ha-RiBaŠ* zásadní roli. Úryvek odkazuje na pasáž z *Pirkej Avot*, již vykládá tak, že ten, kdo je svlečen z tělesnosti, se nemusí bát vnějších myšlenek,¹⁸ které narušují správnou službu Bohu. Svlečení tělesnosti, *hitpaštut ha-gašmijut*, můžeme chápat jako odhlédnutí od materiální stránky stvoření a zaměření myšlenek na správnou službu Hospodinu.

Chasidim, kteří byli od řádné bohoslužby rušeni vnějšími myšlenkami, se mají vysvléci z tělesnosti, aby byli schopni vypudit vnější myšlenky.

16| Tento text odkazuje na koncept člověka jako Božího obrazu, tak jak je uveden v TaNaCHu – viz Gn 1,26. „*Na'ase adam be-calmenu ki-dmutenu*. – Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby.“ (ČEP)

17| Koncept *hitpaštut ha-gašmijut* představuje bohoslužbu skrze oproštění se od tělesnosti, pozvednutí se nad materiální aspekty těla a celého stvoření a následnou službu Hospodinu. O oproštění se od tělesnosti se mluví již ve středověku. Termín *hitpaštut ha-gašmijut* se však objevuje až později. (Abraham J. HESCHEL, *Prophetic Inspiration After the Prophets: Maimonides and Other Medieval Authorities*, Hoboken: Ktav Publishing House, 1996, s. 27-28.)

18| Představa vnějších (cizích) myšlenek (*machašavot zarot*), které narušují dosažení *devekut* během modlitby a s nimiž se musí modlitebník vypořádat, se objevuje v počátcích chasidismu. Jisra'el ben Eli'ezer (BeŠT) onich říká, že je možné je identifikovat s luriánskými *kelipot* (skořápkami, které vězní jiskry Božího světla). Na tomto příkladu je zřejmé, jak některé luriánské představy procházely transformací a teprve po ní se staly nedílnou součástí chasidského myšlení. (Haim Hillel BEN-SASSON, Avraham RUBINSTEIN, „ISRAEL BEN ELIEZER BA'AL SHEM TOV,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 10, s. 746.)

ולפעמים צריך להסתכל לכאן ולכאן כדי להדביק מחשבתו בבורא ית', מפני חומריות גופו שהוא מסך מבדיל על הנשמה:

A někdy je nutné dívat se sem a tam, aby [člověk dokázal] přimknout svou myšlenku ke Stvořiteli, budiž veleben. [To je nutné] kvůli materiálnosti jeho těla, které je oponou oddělující [jeho] duši [od Stvořitele, budiž veleben].

Poslední text (článek 80) se dotýká konceptu *hitpaštut ha-gašmijut*, byť v něm není tento termín explicitně uveden. Poskytuje radu chasidim, kteří chtějí přimknout své myšlenky k Hospodinu, ale kvůli materiální povaze svého těla nejsou někdy schopni určitých duchovních aktivit. Autor zde doslova označuje tělo za oponu (*masach*), která odděluje lidskou duši od Hospodina.

Pro dosažení *devekut* je nutné se ze své tělesnosti vysvléct, povznést se nad ni. K tomu má sloužit ‚dívání se sem a tam‘, jež představuje jakousi past pro vnější myšlenky, jež pak člověka nevzdalují od dosažení *devekut*.

Shrnutí

Na výše přeložených a okomentovaných textech a na příkladu chasidských konceptů *devekut* a *hitpaštut ha-gašmijut* je zřetelně rozpoznatelný vliv ne-luriánské židovské mystiky a kabaly na novověký východoevropský chasidismus. Toto ovlivnění není pouze okrajové, naopak se dotýká zásadních a stěžejních myšlenek chasidismu, které často čerpají právě z ne-luriánské kabaly. Zároveň bylo ilustrováno vzájemné mísení a prolínání jednotlivých myšlenkových zdrojů chasidismu, díky němuž se z chasidismu stalo unikátní duchovní hnutí se specifickou naukou.

Tato odborná studie vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260356 řešeného na Univerzitě Karlově Husitské teologické fakultě.

MIGRACE A VZNIK ITALSKÝCH ODBORŮ – JEDNY Z DŮSLEDKŮ SJEDNOCENÍ ITÁLIE¹

MARKETA LANGER

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITY THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
marketa.langer@gmail.com

Migration and the Emergence of the Italian Trade Unions – one of the Consequences of the Unification of Italy

Abstract: The contribution deals with the assumptions and the emergence of a strong migration wave after the unification of Italy in the second half of the 20th century, with a connection to the situation in the papal curia and the impact on the development of the Catholic Church and on the political development within Italy. It is dedicated to the formation of associations, unions both, in Italy and Germany, in relation to the first Italian strike and its impact.

Keywords: migration; emigration; reemigration; the Unification of Italy; Catholic Church; Union Formation; Genoa strike; Germany

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 3: p. 358 – 370.

ÚVOD

Od počátků záznamů kolektivní lidské paměti se pojem migrace² vztahuje k živé přírodě (cyklická putování zvířat, environmentální pohyb lidstva). Lidský pohyb je vázán na potřebu usazení se v nových oblastech po určitou dobu nebo trvale. V souvislosti s tím překračují větší či menší skupiny lidí krajinné oblasti, kontinenty, v novověku hranice státních celků.³ V moderní době je pojem migrace užíván i ve vztahu k jednotlivým vědeckým oborům, například v informatice, biologii, genetice, astronomii. Uvědomíme si to vždy na základě aktuálního dění a vztahu pojmu k jeho genezi. Avšak formy, jakým je tato geneze uchopena, jsou rozdílné. Nejlépe se stát, slovy Cerama, „*stopařem dějin*“. Tak se nadějete toho, že vás otázka a s ní spojený úkol, bude také bavit a naplňovat.⁴

- 1| Tento příspěvek vznikl na základě plnění programu Q05 Právní a společenské aspekty migrace a problémy postavení menšin v roce 2017 na Husitské teologické fakultě UK.
- 2| Lat. *migratio, migrationis* – stěhování, přestěhování se. PRAŽÁK, J. M., NOVOTNÝ, F., a SEDLÁČEK, J.: *Latinsko-český slovník: K potřebě gymnasií a reálných gymnasií*. Praha: UNIE, 1910, 1336 s., s. 793.
- 3| Srov. DEUEL, L.: *Svědkové časy*. Přeložil Jan CAHA. Praha: Odeon, 1975.
- 4| CERAM, C. W.: *Bohové, hroby a učenci: román o archeologii*. 2. vyd. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1965. Světové dějiny (SNKLU), s. 20.

Nutno konstatovat, že ačkoli aktuální jednotlivá kultura migrační problém jakkoli prožívá a řeší, uprostřed aktuálního lidského dění, v civilizacích a jednotlivých kulturách se jednoznačně jedná o naprosto přirozenou součást dějin.

Příspěvek je zaměřen na období devatenáctého století, které je spojeno se sjednocením Itálie po vzniku italského království a na sled událostí, které vedly k masovému exodu italské populace. Jednalo se o zcela opačnou situaci, než kterou Evropa řeší v současnosti. Migrace směřovala především směrem z evropského kontinentu. V příspěvku nelze pominout vliv vznikajících sociálních uskupení, která vedla ke vzniku do dnešní doby silných italských odborů.

Italská migrační vlna směřovala:

1. z Evropy a měla na cílových územích své konkrétní dopady (dělnický proletariát v oblasti severní Ameriky, rolníci jihoamerických oblastí),
2. do evropských států – Francie, Belgie, Nizozemí, Německa.

Oba uvedené emigrační směry měly své vyústění u navrátilivších se migrantů, tzv. reemigrantů.

SJEDNOCENÍ ITÁLIE A PODMÍNKY VZNIKU VYSTĚHOVALECTVÍ

Piemontský parlament dne 4. března 1861 vyhlásil jednotu Itálie pod vedením krále Viktora Emanuela II. Liberální pravicová vláda byla u moci následujících patnáct let a problematika chudého rolnického italského jihu a bohatého průmyslového severu se stále dostávala do popředí. Neklid v zemi dokumentuje i zvolení hlavního města, byl jím Turín a v uplatnění aplikace centralistického systému ve vedení státu, kdy:

- prefekt byl neomezeným vládcem kraje,
- volební právo nastolené v roce 1848 se týkalo omezené finančně zabezpečené vrstvy obyvatel,
- stát se jevil většině občanů jako strůjce vojenské složky a výběrčí daní.

Odstup mezi *vládnoucími* a *ovládanými* dal vzniknout nepopulárnosti státu a toto nastolené paradigma trvá do dnešních dnů. Jih ovládal banditismus, sever apeninského poloostrova rolnické bouře (například po uvalení daně z mletí v roce 1869). Protesty širokých vrstev obyvatelstva se staly trvalou součástí sociálních a politických reálií Itálie. Pro ilustraci lze uvést, že v roce 1871 byl socialista Michail Bakunin známější postavou než K. Marx. Anarchismus, socialismus a internacionalismus byly v italském prostředí rovnocenné pojmy.⁵

5 | PROCACCI, G.: *Dějiny Itálie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 268.

Zaostalost italských hospodářských a společenských struktur souvisela s dlouhým procesem vedoucím k vytvoření dělnického proletariátu a moderního průmyslu. Anarchie byla nutnou etapou k utvoření lidové opozice.⁶

Problémem nového státního celku bylo přičlenění Benátek a Říma. Řím byl pod kontrolou francouzské vojenské posádky a morální závazek druhého císařství vůči papežskému stolci stále platil. Garibaldi se sice pokusil v roce 1862 opakovat nedokončený pochod na Řím, ale byl v Aspromonte (Kalábrie) francouzskými vojsky poražen a uvězněn. Zářijovou úmluvou z roku 1864 se Francie zavázala, že do dvou let stáhne jednotky z Říma, Itálie zabezpečí papežské území a přesune hlavní město z Turína do Florencie.⁷

Vyhlášení papežského *Sylabu*⁸ bylo předzvěstí doktríny o papežské neomylnosti na I. vatikánském koncilu v roce 1869.

Pro italskou vládu bylo nutné zjištění, že existuje vedle Evropy legitimistické Evropa protiklerikální a světská a vedle katolického veřejného mínění veřejné mínění liberální. V roce 1866 přiměla protiklerikální vlna parlament přijmout celou řadu světských nařízení:

- zrušení náboženských řádů a zabavení majetku,
- povinný občanský sňatek,
- povinná vojenská služba pro seminaristy.

Východiskem se stala prusko-francouzská válka a katastrofa u Sedanu. Dvacátého září 1870 vstoupily italské oddíly do Říma a ten se silou a bez úmluvy s papežskou mocí stal součástí Itálie. Jediný rok od vyhlášení dogmatu o papežské neomylnosti *ex cathedra* bylo silou dovršeno jednoty Itálie. Ústava Itálie prohlásila katolické náboženství za státní a měla před sebou zásadní problém úprav vztahů k papežskému stolci.⁹

Od sjednocení země a pod patnáctiletou vládou italské pravice prošlo zemědělství příznivým vývojem. Radikální změna nastala v letech levicové vlády. Došlo k prudkému snížení námořních sazeb, trh byl zaplaven laciným americkým obilím. To vyvolalo vážnou zemědělskou krizi uvnitř mnohých evropských států a posléze i v Itálii. Pro nepřipravené italské zemědělství, které nemělo základní kapitál, byly dopady závažného charakteru. Od roku 1880 do roku 1887 dovozy způsobily

6| PROCACCI, G.: *Dějiny Itálie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 270.

7| Tamtéž, s. 271.

8| Viz <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>. Zdroj citován 26. 1. 2018.

9| PROCACCI, G.: *Dějiny Itálie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 272.

pokles cen o třicet procent. Rentabilita pěstování obilí na méně kvalitních půdách měla za důsledek celkový pokles produkce.¹⁰

Na krizi doplatily nejhůře nejchudší vrstvy obyvatel. V období krize bylo zveřejněno osmnáct svazků vyšetřování italského parlamentu vedeného od roku 1877 Stefanem Jacinim. To osvětlilo stav živořící nejpočetnější vrstvy italského obyvatelstva:

- podvýživu ve venkovských oblastech,
- nemoci (malárie na jihu, na severu pelagra způsobená stravou výhradně z kukuřice),
- obydlí/brlohy,
- nucená dětská práce,
- negramotnost.

Vyšetřování skončilo, řešení nebyla nastolena. Model pečlivého vyšetřování, s návrhem na řešení a následného upadnutí do zapomenutí se stal v Itálii vzorovým a je do současnosti aplikován (vládní vyšetřovatelé Facini, Giolitti).¹¹

Oběti velké zemědělské krize nemohly přetnout bludný kruh bídy a ponížení. U mnoha z nich se začala objevovat zoufalá snaha vyjít z tohoto kruhu. Tempo, zprvu velmi nesmělé, se později dynamicky zrychlovalo. Nastala hromadná emigrace, příznačný jev italského prostředí konce druhé poloviny devatenáctého století a prvního desetiletí dvacátého století. (Tento fenomén se týkal nejen Itálie, ale i nejchudších oblastí střední a východní Evropy.) Vznikl obchod s emigrací. V nejobožejších místech jihu Itálie otevíraly kanceláře velké námořní společnosti. V podpalubí zámořských parníků se tísnily celé zástupy emigrantů, kteří směřovali buď do dělnických vrstev severní Ameriky, nebo se stali rolníky v jižní Americe. Příkladem může být čtvrť La Boca¹² v Buenos Aires, kde vznikla italská, tzv. Janovská čtvrť.¹³ Migranti sestávali buď z jednotlivých zástupců velkých italských rodin

10| Tamtéž, s. 279.

11| GIOLITTI, G.; con uno studio di Malagodi, O.: *Memorie della mia vita*, Milano: Treves, 1922. 2 v. (XXXVI, 278; 628 p.). Dále viz PROCACCI, G.: *Dějiny Itálie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 280.

12| BUCICH, A. J.: *La Boca del Riachuelo en la historia*. Buenos Aires: Ateneo Popular de La Boca, 2013. ISBN: 978-987-28853-1-1.

13| „Čtvrť La Boca byla na konci 19. století obývaná převážně janovskými emigranty (v roce 1895 měla čtvrť okolo 38 000 obyvatel, ze kterých bylo pouze 2 500 španělského původu), kteří této části města vtiskly její charakteristický zjev. Obyvatelé La Boca se dodnes nazývají Xeneises, což je přetvoření (zdeformování) termínu Zeneize, což v janovském jazyce znamená Janovský. Zajímavostí může být, že v roce 1882 se obyvatelé La Boca prohlásili República de la Boca vyvěšením janovské vlajky a vyhlášením nezávislosti na Argentině. Tento pitoreskní konflikt musel být osobně vyřešen generálem Rocou.“

Zdroj: <https://elpuertedelaboca.com/2012/12/27/reflexiones-acerca-de-alfredo-lazzari-1871-1949-y-el-grupo-de-pintores-de-la-boca/>. Zdroj citován 23. 9. 2017; dále viz <https://youtu.be/74iddKBhAGE>. Zdroj citován 26. 9. 2017.

(muži) nebo odcházely celé rodiny, a to i v závislosti na schopnost uhradit společnostem poplatků za tranzit. Ze severu Itálie exulanti mířili buď natrvalo, nebo na sezónní práce do Francie, Belgie a Švýcarska. Nejčastěji jejich cesty směřovaly do Německa. Soužití migrantů s místním obyvatelstvem nebylo jednoduché, provázely je střety s místními obyvateli. V Aigus-Mortes se střetli místní dělníci s italskými přistěhovalci, kteří nabízeli svoji práci pod úrovní obvyklých mezd.¹⁴

Italští dělníci, reemigranti z Německa, kde našli pracovní možnosti v průmyslu (přádelny, stavebnictví) a loďarství (loděnice v Hamburku) se naučili znát význam odborů, naučili se pracovat s uměním stávkovat a své zahraniční zkušenosti plně využili v domácím prostředí (Janovská stávka).¹⁵

Masový nárůst italské emigrace dokládají data období 1886 – 1890, kdy se roční průměr vystěhovalců pohyboval okolo 220 tisíc osob. Úhrnem se v uvedeném desetiletí vystěhovalo milión stotisíc osob.¹⁶

Pohyb uvnitř sjednocené Itálie je nejlépe doložen dále v datech, která zahrnují změny, které jsou politicko-sociálně významné. Dělníci a rolníci se začínají organizovat. V roce 1891 se ze Strany Dělníků (*Partito Operaio*) stává Strana Italských Pracovníků (*Partito dei Lavoratori Italiani*), která se v roce 1892 v Janově mění na Italskou socialistickou stranu (*Partito Socialista Italiano*). Od voleb v roce 1897 socialisté a radikálové získávají stále víc volebních hlasů a narůstá vliv levice.¹⁷

V letech:

- 1874 – italská levice u moci (hospodářský germanismus) znamenalo převzetí vůdčí role státu na významném rozvoji kapitalismu. Utváří se dvě společenské třídy: Sever – tovární a obchodní buržoazie; Jih – agrárníci.
- 1878 – sever si vynutil na vládě ochrannářský celní tarif (textil a strojírný).
- 1878 – epidemie cholery.
- 1881 – největší námořní společnosti Florio a Rubattino byly subvencovány státem. Společnost Florio z Palerma a společnost Rubattino z Janova se v roce 1881 sloučily v Navigazione Generale Italiana (Società riunite Florio e Rubattino). Každá společnost obdržela čtyřicet procent akcií, zbývající podíl dvaceti procent měl Il Credito mobiliare. Nová společnost měla sídlo v Římě s tím, že z původních sídel v Janově a Palermu se staly operační sekce. V roce

14| PROCACCI, G.: *Dějiny Itálie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 280-281.

15| Tamtéž.

16| Data jsou zaznamenána ve statistikách námořních společností. Pozn. autora. Dále viz PROCACCI, G.: *Dějiny Itálie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 280.

17| GALLI, G.: *Ma l'idea non muore. Storia orgogliosa del socialismo italiano*, Milano, Tropea, 1996. ISBN 88-438-0045-0. Další zdroj vydán Janovskou Obchodní komorou: Bonacasa, N.: *Quaderno di documentazione storica, Genova, Dicembre 1900: primo scioero generale in Italia*, Camera del Lavoro di Genova, 2000.

- 1884 byla zřízena přímá linka do Jižní Ameriky.¹⁸
- 1882 – dohoda mezi Itálií, Německem a Rakouskem, tzv. Trojspolek. Cílem bylo vytvoření záruk proti případné francouzské agresi. Šlo o defenzivní pakt zaměřený proti Francii.
 - 1887 – obnovena otázka italských území pod svrchovaností Vídně.
 - 1887 – rozbíhalo se italské koloniální úsilí zaměřené na prospěch italské emigrace.

Na přelomu devatenáctého a dvacátého století byly nejdramatičtější roky 1896 – 1900, kdy stoupalo v zemi napětí. Stálé zdražování ceny chleba provázely spon-tánní výbuchy lidového hněvu, tzv. hnutí hladu „*moti della fame*“ (Apulie 1890). Vláda vzpoury násilně potlačovala a důsledkem byly oběti na životech. Při milánské vzpouře „*Moti di Milano*“ v roce 1898 zahynulo padesát civilistů, bylo zatčeno mnoho účastníků a všichni socialističtí předáci, včetně aktivisty kněze Albertaria. Bylo zastaveno i vydávání katolických novin. Vyvrcholením bylo spáchání anarchistického atentátu, při kterém 29. července 1900 zahynul král Umberto.¹⁹

KATOLICKÁ CÍRKEV VE VZTAHU K MIGRACI NA KONCI 19. STOLETÍ

V průběhu devatenáctého století docházelo ve stále větší míře ke konfron-tacím mezi vědou a vírou. V důsledku vzniku historické kritiky v rámci rozvojem vědních oborů biblického bádání²⁰ se střet církevních institucí s vědci vyhroutil. His-toricko-kritická metoda na konci devatenáctého století byla zavržovaná a mnozí vědci z řad teologů byli přinuceni vzdát se vědecké práce v exegezi a odejít do pas-torace. Zákaz publikovat byl nejmírnější formou trestu. Pastorační práce teologů – vědců měla přímý vliv na šíření nových myšlenek lidu všech společenských vrstev v jednotlivých italských regionech (průmyslový sever, agrární jih). To, že dnes víra s vědou nejsou ve střetu, je výsledkem mnoholetých diskusí obou stran. V roce 1993 historicko-kritická metoda byla Papežskou biblickou komisí – doporučujícím církevním poradním orgánem v dokumentu *Výklad Bible v církvi* považována za základ vši vědecké exegeze v církvi.²¹ Hnutí modernismu v závěru 19. století uvnitř katolické církve se dá definovat jako duchovní směr, který se zaměřil na přizpů-sobení katolické víry a teologie moderní době. Bylo zaměřeno na Zjevení a uvě-

18| CODIGNOLA, A.: *Rubattino*. Ed. Cappelli, L., Bologna 1938. Dále srov. PROCACCI, G.: *Dějiny Itálie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 285.

19| PROCACCI, G.: *Dějiny Itálie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 302.

20| Vznikaly nové specializované vědní obory v souvislosti s rozvojem archeologie: paleografie, papyrologie, stratigrafie, atd. Pozn. autora.

21| PETRÁČEK, T.: *Bible a moderní kritika: česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti-)modernistické krize*. Praha: Vyšehrad, 2011. ISBN 978-80-7429-248-4, s. 15.

domění si náboženské potřeby, která tkví uvnitř člověka. Odráží teologii citu dle Schleiermachera. Názorové uskupení jednotlivých kněží a teologů působilo uvnitř katolické církve a jejich snahou bylo zabezpečení vlastních obsahů Zjevení. Hnutí ohrožoval subjektivismus a relativismus. V roce 1907 (8. září) modernismus ve své encyklice²² proti modernistům odsoudil papež Pius X.²³

Vztah katolické církve ke společnosti konce devatenáctého století a její problematiku, lze zhruba definovat následovně:

- problematika modernizace církve a jejího učení vstříc proměnám světa;
- autorita církve ve vztahu k jedinci;
- svoboda svědomí jednotlivce ve vztahu k národní instituci;
- svoboda a samostatnost vědeckého bádání v interakci s institucí a požadavky na loajalitu.²⁴

Katolická církev a její tradice se odlišuje od ostatních křesťanských konfesí hierarchickým řádem, který je pevně strukturován ve svém řízení s odpovědností biskupů a svůj vrchol tkví v podobě papežství. V devatenáctém století ztrácí katolická církev politické a mocenské postavení v evropské společnosti (ztráta papežského státu ve střední Itálii). Sama katolická církev se v konfrontaci s protestanstvím definovala jako důležitý partner státu a dokonale formovaná společnost. Cílem společného úsilí je blaho všech jeho obyvatel. Státní orgány Itálie tolerovaly i jeho vlastní právní systém kanonického práva.²⁵

Reakcí na uvolňování tradičních pout mezi církví, státem a společností, bylo zpevnění centralizace církve a zdůraznění papežství a jeho role. Katolická církev vyrovnávala svoji mocenskou ztrátu. Ve městech nastal výrazný úbytek věřících, což venkov vyrovnával, nedařilo se oslovit nové elity, tzv. střední třídu (úředníky, lékaře, učitele), ani dělnickou třídu. Tradiční nabídka nebyla pro tyto vrstvy uspokojivá.²⁶

Demokratická vlna, která postihla celou italskou společnost, se nevyhnula organizovanému katolicismu. Od roku 1874 v jeho čele stála poradní instituce *Opera dei congressi*. Ta se členila na různé odbory. Druhý odbor se sídlem v Bergamu byl zaměřen speciálně na sociální záležitosti. Jeho nejvýznamnější činností bylo

22| Zdroj: http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html. Zdroj citován 24. 9. 2017.

23| ALBRIGHT, W. F., SCHUBERT, K., STEINMANN, J.: *Cesty k pramenům: biblická archeologie a literární kritika*. Praha: Vyšehrad, 1971.

24| PETRÁČEK, T.: *Bible a moderní kritika: česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti-)modernistické krize*. Praha: Vyšehrad, 2011. ISBN 978-80-7429-248-4, s. 17.

25| Tamtéž, s. 18.

26| Tamtéž, s. 19.

zakládání rolnických spořitelen podle německého vzoru v regionu Lombardie a Veneto (Benátsko). V roce 1897 jich již bylo sedm set pět. Tato katolická aktivita sloužila k ochraně malého vlastnictví. Zároveň tento druhý odbor posiloval realistické postoje kléru a jeho sepětí s lidem. Z tohoto prostředí vzešel pokrokový kněz Angelo Roncalli, budoucí papež Jan XXIII. Činnost se omezovala pouze na zakládání úvěrových ústavů a společností vzájemné pomoci. Odbor vedli „Nesmiřitelní“ – nebyli ochotni k dohodě s italským státem. Nepodporovali sdružení, jejich cílem byl „vzdor“ – dnes nazývaný syndikalismus. Tento směr podporovali „Umírnění“ kněží. „Jejich názor byl jasný: dělníci a zaměstnavatelé musí spolupracovat, nikoli proti sobě bojovat. Ostatně to bylo i poučení vyplývající z proslulé encykliky Rerum novarum papeže Lva XIII. Z roku 1891.“²⁷

VZNIK ORGANIZOVANÝCH ITALSKÝCH SPOLKŮ / ODBORŮ

V době velké zemědělské krize vzniklo uvnitř země rolnické hnutí se svými průvodními rysy. Utvořilo se v oblasti pádské nížiny a zemědělstí dělníci vytvořili specifické společenské uskupení a představovali nově se tvořící společenskou třídu, která měla svojí mentalitou blíže k dělníkům než rolníkům. Převzali socialistické myšlenky italských intelektuálů a jejich působením a přičiněním se tyto myšlenky šířily italským regionem. Pod vedením Andrey Costy, Camilla Prampoliniho (Reggio Emilia), Nicola Badaloni (Polesine), Egidio Bernaroli (Mantova) a dalších byly organizovány první spolky zemědělských dělníků. Zakládala se družstva a vzniklo socialistické hnutí bez nedůvěry rolníků v jeho ideály.²⁸

Osudy italských *vaterlandlose Gesellen* (tovaryšů bez domova) se bez srovnání s kulturním bojem (Kulturkampf) v Německu neobejdou.

1. Vztahy Německa a Itálie se historicky zkomplikovaly německo-francouzskou válkou, která začala 18. července 1870 vyhlášením války ze strany Francie. Proběhla ve dvou fázích:
 - 1.1 Po prudkých bojích kapitulace hlavní části francouzské armády 2. září 1870 u Sedanu, kde Napoleon III. padl do zajetí.
 - 1.2 Vyhlášení Francouzské republiky 4. září 1870 a lidová válka francouzského lidu proti německým vojákům. Definitivní mírová smlouva byla uzavřena 10. května 1871 ve Frankfurtu nad Mohanem.Francie ztratila Alsasko a Lotrinsko a zavázala se k platbě válečného

27| PROCACCI, G.: *Dějiny Itálie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 306.

28| Tamtéž, s. 282.

odškodnění ve výši pět miliard franků. Vztahy mezi národy se zkomplikovaly a ztráta území znemožnila usmíření.²⁹

2. Kulturní boj německého národa proti socialismu se vyvíjel:

- 1870 – vznik katolické frakce Centrum (Zentrum).³⁰
- 1871 – paragraf o kazatelně říšským zákonem.
- 1872 – zákaz jezuitského řádu na území Říše.
- 1873 – stát rozhodoval při instalaci kněží – nutnost složit „zkoušku na osvědčeni vzdělanosti“. Předpokladem bylo studium na německé univerzitě.

Jediný platný sňatek byl občanský sňatek.

1875 – zakázány všechny duchovní řády kromě těch, které se staraly o nemocné. Snaha rozbít katolickou frakci Centrum se nezdařila, vedla k semknutí obyvatel se zkoušenými duchovními. Plány Kulturkampfu selhaly, po smrti papeže Pia IX. v roce 1878 a nástupem papeže Lva XIII. se Bismarck rozhodl jej ukončit. Většina opatření byla zrušena, kromě následujících opatření a zákonů:

- paragrafu o kazatelně,
- civilního sňatku,
- státního dozoru nad školami
- a do roku 1917 i jezuitského řádu.³¹

Vznik německého dělnické hnutí ve třech etapách mělo přímý zkušenostní dopad na migranty z Itálie:

1. Etapa 23. 5. 1863 vznik všeobecného německého dělnického spolku v Lipsku (Ferdinand Lasalle). Organizace se soustředila na dříve existující různé dělnické vzdělávací a podpůrné spolky. Cílem Lasalla bylo:
 - Založení samostatné politické strany,
 - Všeobecné rovné volební právo,
 - Zřízení dělnických výrobních družstev s podporou státu.
2. Etapa V roce 1863 vznikl v Eisenacku Sněm německých dělnických spolků. Ten se stal jádrem Sociálnědemokratické dělnické strany – byla založena v roce 1869 v Eisenacku. Považovala se za odnož mezinárodního dělnického sdružení (I. internacionály založené 28. 9. 1864 v Londýně.

29| Tamtéž, s. 306.

30| V roce 1871 nejsilnější parlamentní skupina. Srov. MÜLLER, H. M., H. VOLLRATH a K.-F. KRIEGER: *Dějiny Německa*. 2. dopl. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. Dějiny států. ISBN 80-7106-712-1, s. 187.

31| Srov. MÜLLER, H. M., H. VOLLRATH a K.-F. KRIEGER: *Dějiny Německa*. 2. dopl. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. Dějiny států. ISBN 80-7106-712-1, s. 187.

3. Etapa Obě organizace (1. a 2. etapy) se v roce 1875 spojily v Gothe³² do Socialistické dělnické strany Německa (SAP). Působily v ní dva proudy:
- A. Revoluční proudy marxistického učení.
 - B. Reformistické myšlenky z odkazu F. Lasalle.
- SAP přejmenovaná v roce 1890 na SPD (Sociálně demokratická strana Německa) se stala masovou stranou s přísnou organizací a pevným členstvím. Stala se útočištěm pro dělníky a jako emancipační a kulturní hnutí vyvinula vlastní subkultur.

V říšských volbách 20. února 1890 se stala sociální demokracie v Německu nejsilnější politickou stranou. Snaha zabránit mase průmyslového dělnictva k příklonu k socialistům byla snahou o usmíření se státem čili císařem Vilémem II. po propuštění říšského kancléře Otto von Bismarcka. Platnost zákona namířeného proti socialistům nebyla proto prodloužena. Platila ochrana dělnické práce:

- všeobecně zakázaná nedělní práce dětí,
- práce v továrnách pro děti mladší třináct let,
- práce žen byla omezena na jedenáct hodin denně,
- práce mladistvých omezena na deset hodin denně.³³

Německo budovalo silný průmysl doplněný o námořní flotilu v rámci svých koloniálních ambic. Za spoluúčasti admirála Alfreda von Tirpitzze vznikl Německý lodní spolek (*Deutsche Flottenverein*). V německých přádelnách a stavebnictví pracovali italscí migranti. I v hamburských loděnicích se uplatnili *verlosende Gesellen* z Itálie. Toto pojmenování je zkreslující. Domov měli v Itálii, ale vyhnaly je sociální podmínky domácího prostředí. Tito tovaryši, pro Němce bez domova, mnohdy reemigrovali. Vraceli se naplnění nejen pracovními zkušenostmi, ale zkušenostmi, jak organizovat podmínky své práce. Toto byl klíčový aspekt pro další vývoj dělnického hnutí v Itálii.³⁴

GENERÁLNÍ STÁVKA V JANOVĚ JAKO IMPULZ KE VZNIKU ITALSKÝCH ODBORŮ

V prosinci roku 1900 janovský prefekt Camillo Garroni nařídil rozpuštění místní komory práce. Dělníci janovských loděnic nevyšli do ulic, tak jako dělníci v Miláně v roce 1898, ale přestali pracovat. Jednalo se o zcela nový model protestu,

32| Tamtéž, s. 187.

33| MÜLLER, H. M., H. VOLLRATH a K.-F. KRIEGER: *Dějiny Německa*. 2. dopl. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. Dějiny států. ISBN 80-7106-712-1, s. 203.

34| Tamtéž.

neprovázelo jej násilí. Aplikovali exilovou zkušenost, kterou si přinesli z hamburských loděnic. Na tuto skutečnost nebyl prefekt připraven.³⁵

Vypukla generální stávk. Důvody ke stávce byly nové, nešlo pouze o ekonomickou motivaci, ale o to bránit právo na svobodu a ostatní základní lidská práva. I proto tato stávka vyvolala v celé Itálii velké emoce.³⁶ I když měla pouze městské měřítko, její forma a průběh: bez nejmenšího incidentu, naprosto klidná (dělníci zůstali stát se založenýma rukama) a ostantativní klid zúčastněných, znamenala průlom. Ve vydání „*Supplemento del Caffaro*“ z 20. 12. 1900 je publikováno: „*Nejhorší obavy z rozpuštění Komory Práce se naplnily. Dnes ráno se dělníci všech kategorií patřící ke skupině pro náklad a výklad zboží v Přístavu zdrželi práce. Do této chvíle, kdy píšeme, nevyvstaly stížnosti o jakémkoliv náznaku nepokojů. Stávkující si byli vědomi vlastních práv a jejich odhodlání bylo prosazení svých právních nároků.*“³⁷ Celé město Janov se vyslovilo proti prefektovi a jeho aktu. Camillo Garroni jednal pod tlakem vládnoucí třídy a jejích mediátorů, kteří kontrolovali náklady a výklady lodí. Komora Práce byla zrušena již v roce 1896 a jedním z důvodů zrušení pro zajímavost bylo, že tato komora zabránila tomu, aby jedna z nejmenovaných společností poslala náhradní pracovní síly do Hamburku, kde právě probíhala stávka.^{38, 39}

Italská vláda pod vedením Giuseppe Saracca stála za prefektovým rozhodnutím a pod vlivem pro ně nepředvídatelného průběhu byla přinucena rozhodnutí o rozpuštění Komory Práce odvolat. Saracco, který byl zprava kritizován za přílišnou povolnost a zleva za tvrdost, podal demisi. Král Viktor Emanuel III. stanovil novou vládu (pod vedením Giuseppe Zanardelliho) s ministrem vnitra Giovannim Giolittim, který se k otázce janovské stávky vyjádřil slovy: „...*Každý, kdo není slepý, musí vidět, že jsme na počátku nového dějinného období. Do všedního života vstupují nové lidové proudy, každý den se objevují nové problémy a zvedají se nové síly, s nimiž musí počítat každá vláda... Vzestup lidových tříd se zrychluje den ode dne*

35 | GALLI, G.: *Ma l'idea non muore. Storia orgogliosa del socialismo italiano*, Milano, Tropea, 1996. ISBN 88-438-0045-0.

36 | PROCACCI, G.: *Dějiny Itálie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 183.

37 | Překlad z dobového italského tisku MgA. Marie Honzikova, Genova, Italy, 2017.

38 | Zdroj: http://www.liguria.cgil.it/attachments/7892_arvati3.pdf *Quaderno di documentazione storica - Genova Dicembre 1900: primo sciopero generale in Italia*. Autor: Bonacasa, Nicolò. Vydání: Janovská obchodní komora. Zdroj citován dne 26. 9. 2017.

39 | PERILLO, G., GIBELLI, C.: *Storia della Camera del Lavoro di Genova - dalle origini alla Seconda Guerra Mondiale*, 1 Ed., Editrice Sindacale Italiana, Roma, 1980.

a nedá se zastavit, neboť je společný všem civilizovaným zemím a vychází ze zásady rovnosti lidí.“^{40, 41}

Janovská stávka a změna ve vnitřním politickém uspořádání znamenala vstup Itálie do nového století se silným lidovým hnutím odporu vůči vládě. Následující dvouletá statistika zaznamenává:

Rok	Počet stávek	Počet stávkujících dělníků
1901	1034	189 270
1902	801	196 690

Generální stávky po vzoru Janova se konaly v roce 1902 v Turíně a Florencii a v roce 1903 v Římě. Situaci na italském jihu dokládají následující data:

Rok	Počet stávkujících zemědělských dělníků a rolníků
1901	222 283
1902	189 270

*„Itálie ponižených, Itálie emigrace a hladu konečně pozvedla svůj hlas a vší vahou se vrhla do probíhajícího politického boje.“*⁴² Vznikalo silné socialistické hnutí, kdy se na rozdíl od německého vzoru stávali socialisty nejširší vrstvy obyvatelstva:

- dělníci a rolníci,
- malá a střední buržoazie,
- mladá inteligence.

Šíří a různorodost socialistického hnutí dokládají například spisovatel Edmondo de Amicis, básník Giovanni Pascoli a kriminolog Giuseppe Lombroso. V organizování komor italských odborů byl přítomen lokální patriotismus.⁴³

40| PROCACCI, G.: *Dějiny Itálie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 303.

41| GIOLITTI, G.; con uno studio di Malagodi, O.: *Memorie della mia vita*. Milano: Treves, 1922. 2 v. (XXXVI, 278; 628 p.)

42| PROCACCI, G.: *Dějiny Itálie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 304.

43| Tamtéž, s. 305.

ZÁVĚR

Příspěvek se v rámci svého rozsahu zaměřil na vývoj uvnitř italského státu druhé poloviny 19. století, reakce katolické církve, vztahy k ostatním evropským mocnostem, zvláště k Německu. Sjednocení Itálie znamenalo zmapování zoufalých sociálních podmínek jejich obyvatel, rozdílné struktury pracujících obyvatel na severu a jihu země, rozvoj italského průmyslu, atd.

Ve vztahu k migračním vlnám obyvatel se začala vytvářet jednotná statistická data, a to pouze díky platebním deníkům námořních společností. Nejzásadnějším prvkem, kterým se příspěvek zabýval, je pohyb v sebeuvědomění si vlastních občanských práv obyvatel, což mělo za následek nejen migrační vlny, ale i v konečném důsledku vznik silných italských odborů ve dvacátém století. V tomto směru se příspěvek věnuje předpokladům první generální stávkou v Itálii a v souvislosti s tím i kuse vznikem německých odborů. Zároveň nelze pominout do dnešních dnů panující silnou solidárnost Itálie vůči migrantům. Vlastní historická zkušenost je v ní důkladně zakotvena.

Je možné konstatovat, že italská environmentální migrace, spojená s reemigrací přinesla zásadní změny uvnitř italského státu. Jednotlivé aspekty jejího vývoje a dopadů lze částečně aplikovat na současnou, tzv. migrační krizi v Evropě. Jedním z východisek je zaměření na výchozí státy při řešení situace a v rámci historických zkušeností Evropanů se zabývat nejen dopady uvnitř Evropy, ale na proces reemigrace, která ve svých důsledcích může proměnit sociální a politické struktury výchozích zemí.

Evropská unie a její jednotlivé členské státy s aspektem reemigrace již pracuje, ale nejsou plně vytvořeny nástroje eliminace zpětných negativních dopadů na evropské prostředí a klima uvnitř států. Jedná se o dlouhodobý proces, příklady italských emigrantů, kteří vytvořili silné komunity uvnitř světových kontinentů, neztratili kontakt s původní vlastí a ve zpětné vazbě přenášeli zpět své sociální zkušenosti, se mohou příležitostně stát vhodným paradigmatem. Ostatně umělecká světová próza je plna odkazů na uvedené období italských dějin. Pro příklad uvádím prozaika, scénáristu a režiséra francouzské umělecké vlny po 2. světové válce Jean-Baptisty Rossiho (tvořil pod pseudonymem Sébastien Japrisot). Ve své próze *Vražedné léto* je přítomna připomínka těžkého údělu italských imigrantů.⁴⁴

44 | JAPRISOT, S.: *Vražedné léto*. Přeložil Vladimír BINAR. Praha: Mladá fronta, 1984. Kapka, sv. 187, s. 6, 11-12.

REMERY, Michel: Tweetuj s Bohem: #velký třesk, modlitba, Bible, sexualita, křížové výpravy, hřích, povolání. Přeložila Magdaléna ŠOBÁŇOVÁ. Praha: Paulínky, 2016. ISBN 978-80-7450-214-9.

Poněkud úsměvně může znít na první pohled název knihy nizozemského kněze římsko-katolické církve Michela Remeryho *Tweetuj s BOHEM* (#TwGOD). Jak již název napovídá, jde o pokus do tištěné publikace použít strukturu sdělení, tzv. tweetu, který rozdělí text do menších celků a stává se tak pro čitatele přehlednějším. S původní ideou fungování Twitteru si kniha ponechala propojení s internetovými médii (webovou stránkou) a mobilní aplikací, které umožňují čtenáři v reálném čase vybraná témata sledovat, dále nad nimi diskutovat a dohledávat si specifické informace. Projekt je zacílený na dospělé lidi a pokračuje svým obsahem i katechismovou formou v linii např. projektu vídeňského arcibiskupa Christopha Schönborna YOUCAT (YouthCatechism), který cílí na mladé čtenáře.

Knihou, jak píše Remery, vznikla na základě reálných otázek lidí v jeho okolí a lidí, kteří mu psali své dotazy elektronicky. V anglické verzi vyšla v roce 2015 a do českého jazyka byla přeložena o rok později. Je rozdělena na čtyři části:

- 1) Tweety o Bohu: začátek a konec,
- 2) Tweety o církvi: Počátek a budoucnost,
- 3) Tweety o tobě a Bohu: modlitba a svátosti,
- 4) Tweety o křesťanském životě: víra a morálka.

Každá otázka, podkapitola, je odpovězena zpravidla ze čtyř úhlů pohledu (ve

čtyřech odstavcích), věroučné výpovědi jsou doloženy v poznámce („Přečti si“) a nejčastěji odkazují na Katechismus katolické církve (1997) či Katechismus pro mladé (2011). Text podkapitol je kombinován s obrazem či fotografií, v barevně odlišeném obdélníku je čtenáři nabídnutá lehce kontroverzní varianta otázky podkapitoly a v modrém rámcí, připomínajícím webové rozhraní Twitteru, je heslovitě podkapitola shrnuta.

Text je díky svému členění a grafickému zpracování opravdu přehledný, používá jazyk současných dospělých laiků s tím, že odborné pojmy vysvětluje a odpovědi vedou čtenáře pouze po základní linii a nabízejí jasná stanoviska. Zkratkovité výpovědi o složitějších skutečnostech vedly nutně autora ke zjednodušení problematiky otázky a některé výpovědi spatřuji jako zavádějící. V oddíle 2.12 Jedna víra – tak proč všechno to rozdělení mezi křesťany? interpretuje slovo katolická ve Vyznání víry, jako všeobecná nebo univerzální a pokračuje „protože katolická církev má v sobě plnost. Jelikož církev založil Ježíš, je určena všem národům všech zemí a všech dob.“(s. 141) autor volně zaměňuje pojem církev, katolická církev a Římskokatolická církev, aniž by na to čtenáře předem upozornil. Poněkud tendenčně také působí pasáže ospravedlňující historické události na straně římskokatolické (např. 2.32 Co je to španělská inkvizice – nic pochvalného) a vzpomínání negativních činů na straně protestantské (např. 2.38 Jaké měla reformace důsledky – Mučedníci a skrytá církev v Nizozemí).

Positivně hodnotím dodatky knihy, kterými jsou:

- 1) Soupis knih Písma svatého,

- 2) Církevní tituly s vysvětlením oslovení v osobním styku či korespondenci,
- 3) Seznam papežů,
- 4) Modlitba nad textem Písma svatého, dle metody Ignáce z Loyoly provede čtenáře možnými fázemi modlitby a připojí
- 5) Zamyšlení v modlitbě nad uplynulým dnem, kdy autor čtenáře vede ke komplexní reflexi.

Projekt #TwGOD, tak jako sama publikace, má dle mého názoru své právoplatné místo mezi mladými římskými katolíky a může pro ně být, i přes některé konzervativní výpovědi, dobrou katechetickou pomůckou. Reformační církve by se mohly inspirovat především formou a rozsahem pokrytí projektu (publikace, aplikace, webové stránky) k vytvoření vlastní katechetické pomůcky pro dospělé.

Veronika Matějková

Morgan Scott PECK: Nevyšlapanou cestou

Praha: Argo, 2013. ISBN 80-7203-036-1.

Autorem celosvětově známé publikace je americký odborník psychiatrie a spisovatel Morgan Scott Peck (1936-2005). Třetí vydání recenzované knihy u nás vyšlo r. 2013 v nakladatelství Argo, kdy se mi také dostala do rukou. Z důvodu současného studia na Husitské teologické fakultě jsem se k ní ale rozhodla nanovo vrátit a napsat recenzi. Mnozí by se jistě mohli zeptat, proč? Ráda odpovím, že Peckovy myšlenky mě nyní oslovily do větších detailů. Kromě jeho empirických poznatků z dlouholeté odborné praxe psychiatra se v knize zobrazují autorovy duchovní ideje, jež

celé dílo přímo nebo podprahově zabarvují. V hodnocení se proto budu zabývat hlavně jimi. Ostatně podtitul publikace zní *Nová psychologie lásky, tradičních hodnot a duchovního růstu*. Díky mému probíhajícímu studiu jsem Peckovy osobní duchovní reflexe, které v knize upřímně odkrývá, začala i lépe vnímat. K úvaze ostatním jsem některé z nich do recenze zahrнула.

Dovolím si říci, že autorovy teze možná v něčem obsahují, po čem dnes křesťanská teologie prakticky volá – oslovovat lidi dnešní rétorikou a zpřístupňovat jim Boha v koherenci se současnou dobou. Peck sám vyznával *Americkou episkopální církev* a zaujal svým nekonvenčním přístupem k víře. Nebál se upustit od pro dnešní postmoderní společnost často zkostnatělých církevních konvencí, čímž jistě vzbudil kladnou i rozporuplnou pozornost. Mnohým lidem tím ale zřejmě umožnil snazší přijetí Boha, jenž navždy zůstává těžko pochopitelným nejtajemnějším tajemstvím.

V pár větách si zde zaslouží zmínku episkopální církve. Jejím stěžejním bodem se stala nauka o životě a vzkříšení Ježíše Krista, který věřícím připravuje cestu k naplnění věčného života. O episkopální církvi se traduje, že má své místo někde uprostřed mezi katolickou a protestantskou působností. Učení této církve neopomíná ani Nejsvětější Trojici s důrazem na lásku k Bohu a bližnímu.

Ve stylistice a rozvrstvení knihy jsem žádné nedostatky neshledala. Téměř tři čtvrtiny monografie prezentují rozličné kazuistiky, z nichž Peck poukazuje na řadu reálných lidských vlastností, např. lenost, kterou chápe za přesný opak lásky. V myšlenkách neopomíná těžkost samotného života, zdůrazňuje kázeň, úsilí, vůli a od-

vahu nevyhýbat se řešení problémů se zkoumáním sebe samých. U sebekázně apeluje na bolestné nalézání rovnováhy, jež nazývá tzv. odstavením, kdy je třeba se něčeho vzdát. Definuje odklad uspokojení se zodpovědností postavit se životním břemenům. Dle autora je silou ke kázní pravá láska a v našich životech má mít největší preferenci. Nelze než souhlasit, že Peckova definice pravé lásky znamená, vést své „já“ ve prospěch duchovního růstu s teologickým charakterem. U lásky si všímá kruhovitého vývoje, proto ji vnímá za evoluční proces k rozšíření vlastního „já“ s posouváním hranic k vyššímu stupni bytí. Zkoumání lásky začal od toho, čím v jádru skutečná láska není, tedy zamilovanost, sebeobětování, závazek, úmysl milovat, závislost, pocit lásky, nebo jen katexe bez vztahu k duchovnímu růstu. Dle autora patří k vymezení lásky také sebeláska, kdy musíme milovat sebe, abychom mohli milovat druhé.

Přinejmenším zajímavá je Peckova úvaha nad prvním hříchem. Zamýšlí se, proč se Eva, nebo Adam Boha nezeptali, z jakého důvodu nemají jíst ovoce ze stromu poznání dobra a zla, když komunikační kanály mezi člověkem a Bohem byly otevřené. Eva ani Adam se nepokusili vyzvat Boha k odpovědi a tento chybějící krok dle Pecka zapříčinil princip dědičného hříchu. V přeneseném významu i dnes lidé s výjimkou hada zapomínají vyslechnout Boha, který je v každém z nás. Adamův a Evin postup autor nazývá nechotou a leností, pokud nevedeme vnitřní dialog mezi dobrem a zlem. U mnohých z nás to tak může být, ačkoli jeden zorný úhel mi zde chybí, a dovolím si ho přidat. Je jím nevědomost o důležitosti tázání. Bohužel, absentuje

dodnes, kdy se tímto aspektem stále málo zabýváme. Možná jen pro naši neznalost, že tázání je zbožnění myšlenek a že otázky jsou vždy důležitější než odpovědi. Už od začátku se neptáme do hloubky, proto máme cestu ke správnému řešení kolikrát až příliš dlouhou, a nebývá ani bez úskalí. Řečí, jež jsme dostali k otázkám a všemu dalšímu, přestupujeme horizont, neboť s touto schopností jsme na světě jediní živí tvorové.

Z některých kazuistik autora jsou u jeho klientů vidět negativní konsekvence pro zcela rigidní přístup katolických rodičů u výchovy svých dětí. I když ji mysleli co nejlépe, výsledek zůstal opačný. Řekla bych nejspíše proto, že evolucí doby se plno věcí zásadně mění, což je třeba akceptovat, neboť proti vývoji jít nelze. Naštěstí v tomto duchu také smýšlí husitská teologická církev. Dějinně je spojena s reformním katolicismem, k jejím atributům náleží potřebná flexibilita a tolerance, aniž by si tím ale narušila svou totožnost. Takové propojení považuji za cenné, zbavuje nekompromisní tvrdosti a umožňuje širší škálu nejen chápání, ale i pochopení.

V recenzi jsem se primárně zaměřila na poslední čtvrtinu knihy s názvem *Duchovní růst a víra*. U některých zde sdělených názorů možná někdo najde nepřijatelnou polaritu, za sebe bych ji ale nazvala názorovou pluralitou, které má být vždy dán prostor. Autor se v knize svěří se svými postoji k zázrakům, na něž začal věřit až později. Říká, že čím víc zázraků hledal, tím víc jich nacházel. Čtenářům v poslední části knihy přeje, aby i oni nabyli schopnosti vnímat zázračno, byť rozum tento stav neumí dokázat, nebo vysvětlit.

Peck se v knize také zabývá nevědomím, má k němu jedinou uspokojivou ideu, kterou je Bůh, a proto Bohem v nás nazývá naše nevědomí. Od samého počátku jsme součástí Boha, byl s námi, je s námi, a trvale zůstává. V knize je vyjádřena myšlenka, že je to obdobné jako s ideou Svatého Duha, který sídlí v nás všech. Tuto teologii autor zastává.

Ačkoli není možné poukázat na všechno, co je dle mě v publikaci přínosné, snažím se upozornit na to, co považuji za důležité. Peck spojení s Bohem nazývá radostí a pokorou, za radost vnímá fakt, že tu nejsme sami, ale i s Bohem. Ve smyslu dokonalosti světa a pochopení božské dimenze nezapomněl v knize uvést M. Bubera, který vyjadřuje souznění já-ty, čímž v dialogu zpřítomňuje vztah s Bohem.

Další Peckova myšlenka sděluje, proč máme důvod se domnívat, že za všemi iluzorními či zkraslenými představami o Bohu se skrývá skutečnost, a tou je Bůh. Ke své ideji přidává i Tillichovu, jež mluvila o bohu přesahujícím Boha. Peck se kriticky zabývá tunelovým viděním vědců, kteří si často a vlastnoručně vytvářejí zabraňující klapky pro vnímání duchovna. Autor také oponuje názoru, že co se obtížně zkoumá, nestojí za námahou. Jsem stejným oponentem, vždyť jakou premisu by to předznamenávalo u přírodních zákonů, že co lze jen obtížně pochopit, vlastně neexistuje? S tím nikdo, kdo má rozum pohromadě, nemůže souhlasit. Bytostně jsem přesvědčena, že každý se ve svém životě minimálně jednou setká s existencí něčeho, čemu nelze rozumět, přitom tento fakt ale nemůže popřít. Tunelové vidění světa oslepuje vše nehmataelné, avšak krásné, kam patří říše duchovních aspektů, nebo

i naše nevědomí, jež je nesporně na straně moudrosti, otevřenosti, poctivosti a skutečnosti. Otevřenost má být zahrnuta ke schopnosti ptát se, a myslet vlastní hlavou, což patří k Peckovým podnětům.

V recenzi se budu zabývat i autorovou reflexí k milosti. Podle něj je milost dostupná všem, ale ne všichni ji dokážou využít. Proto u ní zmiňuje zázrak serendipity, neboli daru nacházet cenné a příjemné, aniž bychom je hledali. Přiznám se, že s výrazem serendipita jako darem milosti jsem se předtím nesetkala. Dar milosti navštěvuje všechny, i když si ho někdy vůbec nevšímáme, kolikrát se mu bráníme a vždy je na nás, zda jej dokážeme přijmout. Peck dospěl k názoru, že duchovní růst podporuje kromě rodičů život v milosti, kdy milost není nikomu odepřena. Proč její pomoc každý nepřijme, parafrázuje dle Krista, že bytí jsme všichni povoláni, ne každý je ochoten volání vyslyšet. Milost je nepředvídatelná, je zdrojem síly a zároveň i výzvou, abychom se s Bohem spojili. Často nás však sráží entropie, kvůli které zůstáváme na místě. O milosti víme jen málo, je nutné respektovat, že její podstata zůstane záhadou a tajemným darem. I přesto, že autor nepreferuje studium teologie, vyzývá nás, abychom si jako obyčejní lidé uvědomili, že dary milosti dostáváme zpoza hranic našeho vědomí. Na cestě duchovního růstu nás nemůže vést sama vůle, ale nepředstavitelná Boží moudrost. Každý chceme být milován, čehož dosáhneme, že budeme milujícími a ukázněnými lidmi, což je cesta, kterou si musí každý projít sám. Zde bych jen dodala, že jde o stálou cestu ke zlepšování sebe samých a myslím, že je moc dobře, jak dlouhá a téměř nekonečná je.

Bůh má zájem na duchovním rozvoji nás všech, abychom došli k bráně Božího království. Díky milosti víme, že budeme vítáni. Poslední část knihy předčila má očekávání. Oplývá jednoduchou srozumitelností myšlenek a slov, čímž je bližší současnému životu, proto některé teze také zpracovávám pro disertační práci. Dle mě v autorových sděleních a úvahách zůstala tradiční moudrost, ale s otevřením porozumět dnešnímu světu, vývoji a lidem. Hledala jsem, zda si někde nebudou Peckovy ideje odporovat, ale všechny jeho názory a reflexe mají adekvátní teologickou vazbu, z které je cítit vroucnost, víra a úcta k elementárnímu tajemství. K tomu je na místě přiměřená tolerance a nikoli křečovitá urputnost. Myslím, že se tak mnohem lépe zachová, co má být zachováno. Možná proto svou knihou Peck oslovil tolik lidí na celém světě. Víc osob může o Bohu alespoň přemýšlet, nebo ho přijímat dle autorových spirituálních myšlenek. Věřím, že se bude zvyšovat počet těch, kteří začnou mít zájem duchovně růst. Tento trend je pro dnešní kvalitu žití velmi žádoucí, včetně všech pozitivních přínosů. Znamenal by zásadní zlepšení morálních a humánních hodnot pro současnost i budoucnost. Proto je má recenze na knihu veskrze kladná. Celkově ji hodnotím za zdařilou a křesťansky podněcující publikaci.

Eva Hurychová

Tento příspěvek vznikl na základě plnění programu Q05 Právní a společenské aspekty migrace a problémy postavení menšin v roce 2017 na Husitské teologické fakultě UK.

Bart D. Ehrman: How Jesus Became God. The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee.

HarperOne 2014, 416 s.

HarperCollins Publishers vydalo v roce 2014 již několikátou knihu známého amerického profesora religionistiky Bartha D. Ehrmana, který se věnuje především novozákonní vědě; historickému Ježíši, vývoji raného křesťanství a textové kritice. Ehrmanovy knihy působí kontroverzně a i přesto, nebo právě proto, jsou velice oblíbené a prodávané. Nejinak je tomu i s knihou *How Jesus Became God. The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*, ve které autor odhaluje, jak se Ježíšovo božství stalo během několika prvních staletí církevním dogmatem.

Ehrman nastiňuje rozdílnost v chápání božskosti a lidskosti v antice a nyní. V antice se, dle Ehrmana, nesetkáváme s jasným rozlišením těchto dvou kategorií, ale spíše s jejich častým splýváním. Především u významných osobností docházelo vzhledem k jejich výjimečnosti ke „zbožštění“, např. díky božskému narození.¹ Ehrman zmiňuje časovou paralelu mezi počátkem císařského kultu v římské říši a počátkem uctívání Ježíše jako Boha. Vyrovnává se s několika otázkami: Jak je možné, že Ježíše začali jako první uctívat Židé? Jak je to možné právě v tomto monoteistickém náboženství? Jednalo se o soupeření mezi kultem císaře a uctíváním božského krále Židů?

1| O tomto fenoménu „vytváření mýtů“ u významných osobností hovoří mj. i kanadský novozákonní badatel Thomas Hatina, viz např. jeho článek *Od paměti k mýtu a ideologii: Historizující funkce mýtu v Matoušově cestovním narativu*. IN: *Testimonia theologica*, Bratislava: Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, 2016, roč. X, č. 2, s. 104 - 135. ISSN 1337-6411.

Obdobným způsobem jako kapitola první se druhá kapitola knihy vyrovnává s pojetím božství v judaismu Ježíšovy doby. Ehrman v této kapitole dokazuje na příkladech z Bible existenci celé řady „božských“ bytostí. Díky těmto příkladům považuje pohanské a židovské prostředí jako paralelní, což mi zde připadá jako neadekvátní porovnání. V pohanském prostředí se setkáváme s uctíváním několika božstev, se zasvěcenými chrámy, symboly a atributy. V judaismu se takovému uctívání dostává pouze Hospodinu.

Ehrman se dále snaží nalézt odpověď na otázku, zda se Ježíš sám považoval za Boha. Po stručném uvedení do problematiky užívaných metod a pramenných zdrojů při studiu historického Ježíše, pokračuje Ehrman v nastínění Ježíšovy doby. Ehrman tvrdí, že Ježíš musel být považován za mesiáše pravděpodobně už za svého života, vzhledem k tomu, že se termín „mesiáš“ ujal velice brzy po Ježíšově smrti. Chápat Ježíše jako mesiáše právě kvůli jeho smrti na kříži a zmrtvýchvstání se zdá Ehrmanovi nepravděpodobné, jelikož to neodpovídá židovskému pojetí mesiáše. Dospívá k závěru, že Ježíš sám sebe chápal jako mesiáše, ale nikoliv jako Boha.

Následující dvě kapitoly se zabývají Ježíšovým vzkříšením. Ehrman ukazuje na problematiku ukřížování z hlediska historie. Ukřížování totiž nestojí na historických skutečnostech, ale na silné víře ve zmrtvýchvstání, která se formovala velice brzy po Ježíšově smrti. Vzkříšení se podle Ehrmana nedá potvrdit ani vyvrátit, je to otázka víry či nevíry a nikoli historického poznání. Nemůžeme tedy prokázat, co se skutečně s Ježíšovým tělem po smrti stalo. Můžeme však říci, že apoštolové měli

vize Ježíše po jeho smrti. Zda však byly skutečností, je mimo dosah historického zkoumání.

V šesté kapitole se Ehrman zaměřuje na počátky christologie. Zkoumá před-literární tradici - hymny a kréda v Pavlových listech a Skutcích. Předpokládá, že některé před-literární tradice, které mohly být používány v komunitách např. během bohoslužeb nebo při křtu, mohou pocházet z doby přibližně dekádu nebo i méně po Ježíšově smrti. Z před-literární tradice usuzuje na existenci víry vzatí Ježíše na nebesa po ukřížování, přičemž až v tomto stadiu své existence se stal Ježíš Synem Božím. Tuto nejstarší christologii, dochovanou v před-literárních formách, která považuje Ježíše za Syna Božího až po jeho smrti, však nenalezneme v žádném z evangelíí. V Markově nejstarším evangelium se Ježíš stává Synem Božím po svém křtu, Matouš a Lukáš uvádí, že Ježíš se stal Synem Božím při svém narození a nejmladší evangelium podle Jana prezentuje Ježíše jako Syna Božího ještě před stvořením. Tato chronologie může dokazovat původnost a platnost nejstarší christologie. Podle Ehrmana ale různost pojetí Ježíšova Synovství dokazuje spíše roztržité názory mezi ranými křesťany. V následující kapitole se věnuje pohledu tzv. vysoké christologie, kdy byl Ježíš považován za Boha na zemi, preexistentní Logos, jak píše Jan ve svém evangelium. Ehrman tvrdí, že Ježíšovi následovníci nepovažovali Ježíše za Boha během jeho života. K obratu došlo až po ukřížování. Rané christologie, považující Ježíše za člověka, vyvoleného Bohem při ukřížování nebo při křtu, se poměrně rychle přeměnily na christologii považující Ježíše za Boha. Oba směry se objevovaly

v nejranější formě křesťanství a je patrné, že tzv. vysoká christologie se ujala velice brzy po Ježíšově ukřižování a nakonec se stala v křesťanské tradici dominantní.

Následně se autor věnuje christologickým výpovědím, které vznikaly po sepsání knih Nového zákona ve druhém a třetím století. Věnuje se raněkřesťanským herezím a proudům, jejichž nesourodost nakonec vedla k potřebě sjednocení a k prvnímu Nikajskému koncilu. Cestu, která nakonec vedla k prvnímu koncilu, mapuje v poslední kapitole.

Kniha shrnuje christologické výpovědi prvních křesťanů a jejich vývoj až po vytvoření christologického dogmatu na Nikajském koncilu. V tomto ohledu se jedná o publikaci vhodnou pro úvod do studia raného křesťanství. Barth D. Ehrman mimo to reflektuje před-literární tradici a pokouší se přiblížit tomu, jak Ježíše vnímali jeho následovníci krátce po jeho smrti. Ježíše vidí jako apokalyptického kazatele a učitele, který se zřejmě považoval za mesiáše, ale nebyl samotným Bohem. Adopcianistickou christologii považuje za původní a legitimní formu uctívání raných křesťanů, která byla běžná a vyvíjela se souběžně s tradicí, která se nakonec stala dominantní, tedy s christologií, považující Ježíše za Boha. Barth D. Ehrman přezkumává, jak se z apokalyptického kazatele z Galileje stala postava rovná Bohu. Ukazuje na podobnost novozákonních narativů s narativy v antickém Řecku i Římě, ve kterých dochází ke zbožštění významných osobností.

Ehrmanovy závěry nevyznívají v dnešní době nijak zvláště kontroverzně, navíc některé myšlenky z této knihy můžeme nalézt již v předchozích Ehrmanových kni-

hách, zabývajících se raným křesťanstvím a Ježíšem. V této knize postrádám větší množství citovaných zdrojů, především sekundárních zdrojů, které nepodporují Ehrmanovu teorii. Autor se tak nevyrovňuje s kritikou a současnými směry bádání, což je u tak významného autora, který napsal již několik knih, minimálně škoda. Každá kapitola knihy začíná Ehrmanovou osobní cestou k víře či k upevnění a uvědomění si víry, což na mě osobně působilo rušivě. Nicméně mohu Ehrmanovu knihu doporučit pro uvedení do problematiky raného křesťanství a formování raněkřesťanských dogmat. Základní problematika je zde vysvětlena jasně a jednoduše.

Lucie Davidková

Tato recenze vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260356 řešeného na Univerzitě Karlově Husitské teologické fakultě.

KUBÁČ, Vladimír. Člověk před Boží tváří.

Praha: Vyšehrad, 2016. 336 s. ISBN 978-80-7429-754-0.

Recenzovaná publikace přináší čtenářům antologii textů z pera Vladimíra Kubáče (1929-1993). O profesoru Kubáčovi, který představoval významnou postavu české biblistické scény, se z obálky knihy dozvídáme, že „byl profesorem oboru Starý zákon a hebraistika, erudovaným překladatelem z hebrejštiny, členem ekumenické překladatelské komise, která připravila nový překlad Starého zákona, děkanem Husitské teologické fakulty UK v Praze a knězem Církve československé husitské“. Nebo méně fakticky, ale možná výstižněji: „Kubáč patří ke generaci zbožných vykla-

dačů, pro něž byla Bible srdeční záležitost, kteří zvěstí Bible žili a kdo ji ke svému životu potřebovali.“ (Taktéž z obálky knihy.)

První strany antologie *Člověk před Boží tváří* jsou věnovány informacím o publikaci a zejména osobě profesora Kubáče a vzpomínám na něj. Následuje výbor sedmdesáti sedmi kratších textů rozdělených do sedmi oddílů, které se věnují jak Kubáčovu odbornému biblistickému působení, tak i méně odborným textům, například kázáním. Poslední ze sedmi částí obsahuje texty, na kterých jejich autor pracoval společně se svou manželkou, Jindřiškou Kubáčovou. Na závěr je připojena ediční poznámka a první kompletní bibliografie Kubáčova díla.¹ Knihu vybavila ilustracemi Jana Wienerová a k vydání ji připravil docent HTF UK Jiří Beneš, který zároveň provedl redakční úpravy jednotlivých textů.

Název *Člověk před Boží tváří* je odvozen od stejnojmenné kapitoly ze souboru studií v oblasti starozákonní biblistiky. Tento text, v nadpise označený jako „biblicko-antropologická studie“ (s. 56), který byl původně uveřejněn v *Theologické revue* 3/1982, se zabývá problematikou lidské existence a jejího smyslu v pohledu teologie a křesťanské víry. Na člověka a jeho existenci v tomto světě je podle profesora Kubáče v Bibli nahlíženo několika způsoby. První z nich považuje za smysl lidské existence vztah člověka „jako koruny stvoření“ (s. 56) k Bohu, opravdové lidství tak vzniká až ve chvíli, kdy člověk slyší Boží slovo. Vedle toho se v biblických textech objevuje také důraz na možnost člověka volit a roz-

lišovat mezi dobrem a zlem. Jedním z úkolů člověka je pak tázat se, co je Boží vůlí, aby mohl konat dobro. Oproti první myšlence zdůrazňuje tento přístup nazývaný jako „etický optimismus“ (s. 57) nejen Boží, ale také lidskou iniciativu. S posledním biblickým důrazem vyžadujícím vnitřní proměnu člověka je spojeno poselství 31. kapitoly knihy Jeremjáš, kde se mluví o zákonu vepsaném do lidského srdce. Člověk se musí změnit, musí změnit své srdce, pokud chce být Božím partnerem. Tato změna je však možná pouze Božím zásahem, člověk ji sám nemůže uskutečnit, musí ji přijmout jako Boží dar. Výše řečené shrnuje profesor Kubáč, když píše: „Člověk tedy v pohledu Starého i Nového zákona není viděn jednostranně. Písmo nemůže o člověku říci, že je zásadně dobrý, nebo zlý. Hodnotí člověka dynamicky. Soudí, že jsou v člověku zastoupeny dvě stejné síly, které jsou navzájem v polaritě.“ (s. 61) Zazní zde také myšlenka, která má v dnešní společnosti velkou důležitost: „Každý nese za svůj život před Boží tváří odpovědnost.“ (s. 61) Tím nejzásadnějším v lidském životě a ve vztahu člověka k Bohu je tak pro profesora Kubáče život „ke službě pro druhé“ (s. 62).

Na předchozích řádcích jsem se na příkladu jednoho z textů snažil ilustrovat přístup profesora Kubáče k chápání a aplikaci biblických textů v dnešním světě. Ač se od sebe jednotlivé texty výrazně liší, jde o výstižný příklad uvažování a práce profesora Kubáče.

Jak je načrtnuto v úvodu knihy, recenzovaná publikace si klade za cíl představit

1| Starší bibliografie publikovaná ve skriptech *Úvod do hebrejského textu Starého zákona* je neúplná. (KUBÁČ, Vladimír. *Úvod do hebrejského textu Starého zákona*. Praha: Univerzita Karlova, 1991. ISBN 80-7066-434-7.)

veřejnosti více i méně odbornou práci profesora Kubáče, stejně tak jako připomenout důležitost jeho hodnot, na které dnešní biblisté působící na HTF UK navazují. Takto souborně zveřejněné texty by chtěly mít potenciál oslovit jak absolventy teologie včetně bývalých žáků profesora Kubáče, tak i začínající studenty prvních ročníků a širokou laickou veřejnost. Těchto cílů dle mého názoru publikace dosáhla a úspěšně se jí tak podařilo prezentovat dílo profesora Kubáče díky dobře zpracované formě a kvalitnímu obsahu. V množství textů, které se liší svým tematickým zaměřením a svou povahou, si většina zájemců o teologickou literaturu najde to své. Kubáčovo dílo nepředstavuje zastaralé myšlenky, které nejsou pro dnešní dobu relevantní. Naopak, aktuálnost textů pro soudobého čtenáře je jednou z velkých předností recenzované antologie, která přichází s texty, které nejsou odosobněnou, lidem vzdálenou teologickou přednáškou, ale které mají potenciál přitáhnout čtenáře blíže k Bohu a pomoci mu lépe rozumět biblickému textu.

Antonín Šedivý

Tato recenze vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260356 řešeného na Univerzitě Karlově Husitské teologické fakultě.

Beneš, Jiří. Svatá slova v knize Jozue.

Chomutov: L. Marek, 78. svazek edice Pontes Pragenses, 2017. ISBN 978-80-87127-83-4. 224 stran.

Nová publikace docenta Jiřího Beneše se zabývá těmi pasážemi biblické knihy Jozue, jež zachycují výroky Hospodinovy a odezvu, kterou působí (ať již u Jozueho, Káleba či izraelského lidu obecně).

Doc. Beneš se ponejprv zaměřuje na strukturu knihy Jozue a následně na její sdělení (respektive kontinuitu a integritu jejího sdělení a zvěsti). Takový přístup je možný díky autorově hluboké znalosti a erudici. Benešovy formulace jsou pregnantní a jasně odhalují jeho teologické akcenty a priority, přitom však ponechávají pomyslný prostor pro čtenářovu kontemplaci a snad i údiv.

Doc. Jiří Beneš se v koordinátách textu knihy Jozue zaobírá především problematikou dynamiky Božího slova (potažmo Božího Jména) a Jeho uskutečňování (potažmo nerozborným sepětím s aktem stvoření), pročež se soustřeďuje na lidskou odpověď na Boží slovo, které jest absolutním nárokem (zcela organicky se autorovi daří propojovat motivy Hospodinova panování a svatosti, jakož i lidského posvěcování, propadnutí Hospodinu a paměti¹).

Benešův náhled na danou problematiku je rámován eminentním zájmem o religio jakožto znovu navazování vztahu s Bohem, dále intersem o možnosti inter-

1| Srov. např. některé úvahy prof. Wolfsona. Viz WOLFSON, Elliot R. *Re/membering The Covenant: Memory, Forgetfulness, and The Construction of History in The Zohar*. In CARLEBACH, Elisheva – EFRON, John M. – MYERS, David N. (eds.) *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*. Hanover and London: Brandeis University Press / University Press of New England, 1998. ISBN 0-87451-871-7, s. 214–246. Jakož i WOLFSON, Elliot R. *Circle in the Square*. Chapter 2. Circumcision, Vision of God, and Textual Interpretation: From Midrashic Trope to Mystical Symbol, s. 29–48.

pretace slova Hospodinova, náboženské skutečnosti a zkušenosti, otázkou jejich předávání, a také eschatologickými výhledy.

Text publikace *Svatá slova v knize Jozue* je samozřejmě silně motivován a nesen duchem křesťanského vyznávání, přitom však odhaluje niternou blízkost autora k hebrejské a židovské tradici.² Tato afinita vyrůstá z detailní znalosti textu TaNaCHu a jeho nesmírně poctivého promyšlení z vícera aspektů a úhlů.

Nadmíru podnětné jsou např. úvahy doc. Beneše ohledně fascinace, ba posedlosti Hospodinovým slovem.³ Ostatně nikoliv náhodou se na několika místech knihy Jozue (doc. Benešem komentovaných) vyskytuje místní název Gilgál, jenž je spřízněn s hebrejským substantivem *galgal* (tj. kruh, cyklus atp.), majícím důležitou úlohu v úvahách a praxi většiny židovských extatiků.⁴

Domnívám se, že publikace *Svatá slova v knize Jozue* představuje pozoruhodný počín. Jedná se o dílo precizní, držící se akademického diskurzu, zároveň rezonující neokázalou zbožností a svobodou ústící v tiché zkáznění. Je třeba vnímat ji v prvé řadě jako svědectví o skutečně živoucím, a tedy pravdivém, Bohu, který má moc prolamovat se do naší existence, měnit ji a směřovat jednotlivce i komunitu, aby se přimknuli ke skutečnému, a tedy pravdivé-

mu životu (lépe řečeno Životu) v Hospodinu (zanechávající fragmentárního zakoušení a ulpívání na nepodstatných záležitostech, jež značí pouhé živoření).

Markéta Holubová

Martin Jindra: Sáhnout si do ran tohoto světa. Perzekuce a rezistence Církve československé (husitské) v letech 1938–1945

Ústav pro studium totalitních režimů, Církve československá husitská, Praha 2017, 698 str.

Autor této práce, historik Martin Jindra, má za sebou již více než jedno decennium velice fundovaného, důkladného, pečlivého a namáhavého historického a archivního bádání, jehož plodem je několik nadmíru pozoruhodných publikací z novodobých československých církevních dějin, zejména o Církvi československé husitské a případně také České pravoslavné církvi, resp. jejich představitelích a věřících, během kritických, ba osudových let československé historie na přelomu první a druhé poloviny XX. století.

Bez nejmenších pochybností se jedná o nesmírně záslužné badatelské a publikační počiny, s jejichž pomocí se může kterýkoli zájemce, ať z řad odborné či laické

- 2] Srov. např. úvahy doc. Beneše nad konotacemi hebrejského výrazu *echad*, respektive *Echad*, jenž zdaleka není pouhou číslovkou, ale především Božím Jménem.
- 3] Srov. podobné fenomény např. v 1 S 10:10–13; 2 S 6:16, 20–21; Ž 147:15 aj. Dále viz např. GARB, Jonathan. *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*. Chicago: University of Chicago Press, 2011. ISBN 0-226-28207-4. One. Theory of Shamanism, Trance, and Modern Kabbalah, s. 1–20. Ibidem. Four. Shamanic Hasidism, s. 75–98. Ibidem. Five. Hasidic Trance, s. 99–118.
- 4] Srov. např. IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: State University of New York Press, 1988. ISBN 0-88706-605-4. Chapter 1. Abraham Abulafia and Unio Mystica, s. 1–32.

veřejnosti, seznámit s ohromným množstvím dějů, událostí, procesů a životními osudy i působením a činy duchovních (církevních) osobností s nimi spjatých, které by jinak, ač zcela nezaslouženě a neodůvodněně, postupně upadaly v zapomnění především v důsledku krutého a násilného přeryvu duchovních a kulturních dějin české a slovenské společnosti mezi lety 1948–1989. Je jistě chvályhodné a úctyhodné, když se některý z mladší generace historiků ujme takového náročného, ale o to více významného a společensky důležitějšího úkolu, jehož plnění představuje neocenitelnou službu historické paměti.

Publikace *„Sáhnout si do ran tohoto světa“* bezpochyby představuje jisté vyvrcholení tvůrčí a badatelské činnosti Martina Jindry. Už svými základními charakteristikami musí budít zasloužený obdiv a úctu. Monumentální sedmisetstránkové dílo je po obsahové i formální stránce zpracováno s velkou erudicí a badatelskou pečlivostí.

Celá kniha je koncipována tak, že umožňuje hluboký a podrobný vhled do činnosti Církve československé husitské mezi lety 1938–1945. V její první, monografické části autor s důkladností sobě vlastní zachytil nejrůznější momenty (tedy nejen vlastní situaci církve ve zmíněném období, ale také například vztahy k židovství, otázky sociální práce, problémy bohoslovecké výchovy, problematiku vyrovnání se s hmotnými škodami, zachycení detailního pohledu na činnost náboženských obcí atd.) činnosti církve a jejích představitelů v historickém kontextu tzv. druhé republiky a Protektorátu Čechy a Morava včetně účasti v protifašistickém odboji a Květnovém povstání českého lidu.

Druhá a třetí část práce je věnována zachycení konkrétních životních osudů duchovních, kteří byli během válečného období násilně usmrceni či vězněni.

Ve druhé části se tak může čtenář v podrobných medailonech seznámit se životem, působením i smrtí duchovních Církve československé husitské, kteří byli buď umučeni či zavražděni v nacistických koncentračních táborech (R. Babula, J. Bendl, L. Hodík a F. Janků), nebo zahynuli v důsledku věznění v nelidských podmínkách (V. Falta, A. Tuháček), či byli popraveni (J. Parkán). Poslední z těchto „svědků krve“, jak je nazývá autor práce, farář V. Schück byl zastřelen hlídkou SS během květnového povstání v roce 1945.

Ve třetí části jsou pak v biografických medailonech zachyceny životní osudy 32 dlouhodobě vězněných duchovních Církve československé husitské, kteří se zapojili do protinacistického odboje.

Jsou to fascinující osudy vrchovatě naplněné neobyčejnou osobní statečností, plností charakteru, ohromnou silou vůle a odhodlání, neochvějností víry. Pro každého čtenáře jistě bude překvapující autora informace (opřené o archivní bádání) o tom, že do protinacistické rezistence se zapojilo na 130 farářů Církve československé husitské, což představuje téměř 40% všech duchovních, již mezi lety 1938–1945 působili ve farní správě!

Kniha Martina Jindry je po formální stránce zpracována nesmírně důkladně. Rozsáhlý poznámkový aparát je nejen reprezentativní, ale přináší čtenářům velké kvantum nových, badatelům i čtenářům neznámých poznatků. Podrobný soupis pramenů a literatury zabírá více než dvacet tiskových stran, velice precizně je zpra-

covaný též jmenný rejstřík. Když se k tomu všemu přidá ještě velmi vhodné a dobře provedené typografické zpracování celé publikace, pak je zřejmé, že se vskutku jedná o poctivé historické dílo.

Nelze tedy než konstatovat znovu to, co už bylo svrchu uvedeno. Monografií „*Sáhnout si do ran tohoto světa*“ dosáhl

Martin Jindra opravdu jistého vyvrcholení dosavadního badatelského úsilí. V zásadě to však znamená jediné - neobyčejně velký příslib toho, že i v budoucnu se budou moci čtenáři seznamovat s jeho stejně nebo ještě více heuristicky podloženými a zároveň lidský vzhled nepostrádajícími knihami.

Martin Hemelík

Edice PONTES PRAGENSES obsahuje svazky vzniklé především jako výsledek badatelské a učitelské práce Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Publikace je možno objednat na adrese: nakl. L. Marek, Bezručova 97, 430 03 Chomutov (e-mail: lubosmarek@hotmail.com).

Sv. 77



Ján Liguš

Christus Praesens. Ecclesiology of Dietrich Bonhoeffer between Liberalism and Nationalism

ISBN 978-80-87127-77-3

Sv. 76

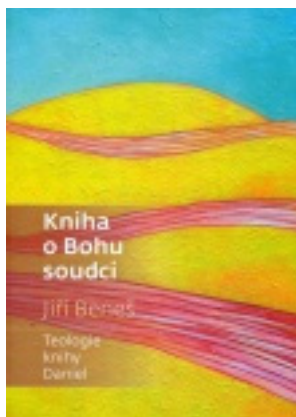


Jaroslav Hrdlička

Životem a dílem historika Františka Michálka Bartoše

ISBN 978-80-87127-73-5

Sv. 75



Jiří Beneš
Kniha o Bohu a soudci. Teologie knihy Daniel
ISBN 978-80-87127-72-8

Sv. 74



Jan B. Lášek, Kamila Veverková, Jiří Vogel (ed.)
Gratia autem Dei sum id quod sum et gratia eius in me vacua non fuit.
Pocta profesorovi Zdeňku Kučerovi k osmdesátým pátým narozeninám.
ISBN 978-80-87127-70-4

Sv. 73



Ján Liguš, Tomáš Butta, Pavel Kolář a kol.
Kazatelství v kontextu tradice a přítomnosti.
Studie z homiletiky.
ISBN 978-80-87127-69-8

Sv. 72



Petr Živný
Jděte a kažte!
Teoretické, praktické a výzkumné aspekty homiletické komunikace -
katolické a protestantské pojetí.
ISBN 978-80-87127-68-1

Sv. 71



Dalibor Vík
Slovo, na kterém záleží: člověk a etika u Emmanuela Lévinase
ISBN 978-80-87127-67-4

Sv. 70



Kamila Veverková a kolektiv
Bible a etika v kontextu doby a myšlení
ISBN 978-80-87127-60-5