

THEOLOGICKÁ  
REVUE  
3/2013

**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 FAKULTA**

Vydává

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA**

ISSN 12117617

84. ročník

Šéfredaktor: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.

Zástupce šéfredaktora: ThDr. Kamila Veverková, Th.D.

**Redakční rada**

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);  
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. (ČČSH); PhDr. Jiří Beneš, (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 - Śląská 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.

**Adresa redakce**

Univerzita Karlova v Praze, 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

Příspěvky a náměty zasilejte 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.

Obálka: Josef Karhan

Technická redakce: ThDr. Marketa Langer

Tisk: PBtisk a.s.

# THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE - HUSITSKÉ TEOLOGICKÉ FAKULTY

3/2013



## OBSAH

---

<b>EDITORIAL</b>	<b>245</b>
<b>Články</b>	
<b>BORIS SVOBODA</b> KÁZEŇ NA VRCHU A KÁZEŇ NA ROVINĚ Z POHĚADU RÉTORICKEJ KRITIKY	<b>247</b>
<b>ANDREA KOREČKOVÁ</b> AUTORITA APOŠTOLA PAVLA V RANEJ CIRKVI	<b>262</b>
<b>STANISLAV PŘIBYL</b> OTEVŘENOST PRÁVA ČESKÉ REPUBLIKY NÁBOŽENSKÝM ASPEKTŮM SOUČASNÉHO MULTIKULTURALISMU	<b>277</b>
<b>ANNA HOGENOVÁ</b> ONTOLOGIE A ONTICITA VE DVACÁTÉM STOLETÍ	<b>306</b>
<b>GORAZD JOSEF VOPATRNÝ</b> SVATÝ PATRIARCHA FOTIOS A PROBLEMATIKA SEKULARIZACE Z PRAVOSLAVNÉHO HLEDISKA	<b>329</b>

## Recenze

- COHEN, MARC, R.** 342  
*Pod křížem a půlměsícem: Židé ve středověku*  
(Ladislava Říhová)
- PAVEL HOŠEK.** 345  
*V dobrých rukou*  
(Jiří Beneš)
- JAKUB MAREK, PRIMOŽ REPAR, ROMAN KRÁLÍK.** 347  
*Nová oikomenie vztahů.*  
(Martina Pavlíková - Marie Roubalová)
- JIŘÍ BENEŠ.** 348  
*Směrnice a řády: Zákoník v Páte knize Mojžišově.*  
(Dávid Cielontko)
- ROMAN KRÁLÍK:** 350  
*Kierkegaardův Abrahám: Kierkegaardova interpretace Abrahámovy víry.*  
(Štefan Markuš)

## Anotace

- IVANA NOBLE, KATEŘINA BAUEROVÁ,  
TIM NOBLE, PARUSH PARUSHEV.** 352  
*CESTY PRAVOSLAVNÉ TEOLOGIE VE 20. STOLETÍ NA ZÁPAD*  
(Jaroslav Hrdlička)

## EDITORIAL

---

Vědě se obvykle dařilo za stabilních poměrů, i když bychom mohli hned vyjmenovat řadu výjimek, kdy k badatelským objevům došlo za poměrů velmi skromných, ba přímo neutěšených. V nové době ovšem věda závisí na stabilních poměrech ve společnosti – jen tak jsou zajištěny podmínky pro nikým nerušenou týmovou práci, jen tak je zajištěno alespoň určité plánované financování vědy. A stabilní poměry také umožňují normální mezinárodní spolupráci, bez které není věda vůbec možná. Dnes si už někdo těžko dovede představit (zejména mladší kolegové), jak těžké byly cesty za poznáním v době, které před necelým čtvrtstoletím skončila.

Proč píše tyto řádky? V žádném případě proto, že bych chtěl rozvíjet nějaké laciné politické úvahy. Nejsem totiž ani politolog, ani sociolog – a to ani amatér. S hořkostí když se dívám na současnou politickou scénu, konstatuji, že padla další vláda a v případě, že se někdo domnívá, že ta další vyřeší problémy, které se nás bezpodmínečně týkají, tak jej chci vyvést z omylu. Pokud jde o vědu, chybí jednotná koncepce, která by prošla všeobecnou, vskutku demokratickou diskusí, chybí vůle takovou koncepci vytvořit. To není problém levice nebo pravice, případně celého politického spektra, to je problém toho, že nedovedeme kultivovanou diskusi vést a uznat věcné a pádné argumenty: vše je totiž údajně v pohybu, pravd a řešení je údajně několik a existuje pouze jiný úhel přístupu. A ještě větším problémem jsou výrazné osobnosti, které skutečně mají co říci – to přece není možné dát jim prostor – pak by přece byla ohrožena pluralita. Že všechno toto je podivné, začíná být s odplouváním postmoderny jasné. Ale jaká cesta ven? Obecný recept nemám, ale jeden přece ano: učit se u velkých mistrů dialogu předválečného Československa. Na tomto poli považuji návrat k Masarykovi nejen za možný, ale za nutný...

Na stránkách našeho časopisu jsme dávali vždy dostatek prostoru pro to, aby každý mohl prezentovat svůj názor. Bohužel nad různými tématy, které jsme prezentovali, se patřičná diskuse v širším měřítku nerozvinula. Každý přivykl tomu, že řekne svoji pravdu, prezentuje svoji interpretaci a ani nějakou větší diskusi neočekává. Jeho pravda jen příspěvkem do mozaiky různých pravd, celek je přece mnohohvrstevný a pestrý.

V mnohých oborech dospěla diskuse až sem. A protože teologie je věda jako každá jiná – připustíme, že s určitými specifiky – mělo by to platit i pro ni. A vskutku, teologické přístupy mohou být různé. Nicméně je-li relativizován hlavní předmět křesťanské teologie, jímž je trojjediný Bůh a jeho zjevování, pak se teologie

ztrácí své oprávnění a stává se religionistikou. A to je už špatně. Nedávno mě velmi rozzlobil katalog vědních oborů, kde místo christian theology bylo religion – to přece není totéž.

Zklamali bychom zachovávání tradice našich modernistických otců, kdybychom na tuto hru přistoupili. Ocitli bychom se totiž velmi brzo mimo seriózní hru, neboť bychom pěstovali obor, který s teologií má sice mnohé společné, ale opravdovou teologií není. Budu mluvit na jedné z konferencí brzy o tom, jak Církev československá narážela při svém vzniku u ostatních „klasických“ církví, když užívala staré zaběhnuté pojmy, avšak pod nimi si představovala něco jiného. To bylo poctivé hledání, protože se ukázalo, co je třeba jinak uchopit, interpretovat, vysvětlit. Nicméně základní a poslední skutečnosti zpochybněny nebyly, o religionistiku nešlo.

Chtěl bych, aby bylo jasně řečeno, že různé obory mají různé metody, které musí respektovat. Není od věci, budeme-li se v blízké budoucnosti znovu zamýšlet nad postavením křesťanské teologie na evropské univerzitě a nad tématem Evropa a křesťanské, příp. židovské dědictví. Multikulturalismus totiž málo vyřešil a málo také v budoucnu vyřeší, jak ukazují problémy některých západoevropských zemí, kde se silně rozvíjel a nyní trpí na úbytě (např. Nizozemí), což ovšem vede k vážným problémům spíše politického než náboženského charakteru. I toto číslo je „pestré“, snaží se přinést pro každého něco zajímavého. Boris Svoboda a Andrea Korečková se věnují tématům, spojeným se starou církví: Svoboda analyzuje kázání na hoře a kázání na rovině z pohledu rétorické kritiky, Korečková se zabývá tématem po výtce klasickým: autoritou apoštola Pavla v prvotní církvi. Víťáme oba dobře napsané příspěvky a jsme rádi, že jsou napsány ve slovenštině. Stanislav Příbyl je renomovaný docent církevního práva a přináší aktuální studii na téma „Otevřenost práva České republiky náboženským aspektům současného multikulturalismu“. Jistě bude tato studie vyhledávána jak odborníky, tak studenty. Doufáme, že díky bibliografickým přehledům vejde brzy ve známost.

Další renomovanou autorkou je profesorka Anna Hogenová, která zůstává u tématu, které prochází celou její odbornou prací. Tématicky naprosto jiný je příspěvek pravoslavného teologa Doc. Gorazda Vopatrného, který prezentuje jeden z pohledů své konfese na konstantinopolského patriarchu Fotia a na sekularizaci. Přinášíme tradičně recenze, tentokrát na knihy autorů Jiřího Beneše (Antonín Šedivý), Marca R. Cohena (Ladislava Říhová), Pavla Hoška (Jiří Beneš) a Jakuba Marka, Primože Repara, Romana Králíka (Martina Pavlíková, Marie Roubalová).

Přeji vám všem jménem všech, kdo se na práci s ThR podílejí, aby se vám i toto číslo líbilo a hlavně aby zapůsobilo jako výzva, že i vy jste povoláni, abyste přispěli svým dílem do nikdy nekončící odborné diskuse.

*Jan Blahoslav Lášek, šéfredaktor*

# KÁZEŇ NA VRCHU A KÁZEŇ NA ROVINE Z POHĽADU RÉTORICKEJ KRITIKY

---

BORIS SVOBODA

## 1. Úvod

**E**vanjeliá v sebe, ako kresťanský literárny druh, implicitne nesú prvky rétorického diskurzu. Spisy Nového zákona majú rozhodne cieľ vyvolať efekt, presvedčiť prijímateľa správy a ovplyvniť jeho uvažovanie a konanie. Apelujú tak na rozum, ako i na emócie, snažia sa zasiahnuť ľudskú bytosť v jej celku. Primárnym záujmom rétorickej kritiky je porozumenie tomuto zamýšľanému efektu textu na poslucháča, alebo čitateľa.<sup>1</sup> Je našou úlohou kriticky vnímať štruktúru, do akej autor usporiadal použitý materiál, zvlášť dôležité je všímať si prípadné formálne znaky starovekých rétorických foriem a ich ustálených prvkov. Štruktúra, spôsoby dokazovania, rétorické figúry, či rečnicke otázky upozorňujú čitateľa na to, aby videl v rečiach ustálené rétorické vzorce.<sup>2</sup> Rétorika je umením a zároveň diskurzom, ktorý sa čiastočne prekrýva s logickým dokazovaním. Rétorika však dokáže flexibilne pracovať aj s emóciami, či otázkami autority rečníka, jeho zámermi a implicitnými predpokladmi publika. Je v živej komunikácii s filozofiou a určite nemá byť v úlohe jej nedôležitej sestry. Vďaka rétorike môžeme rozozná-

---

<sup>1/</sup> KENNEDY, George Alexander. *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, c1984, x, 171 p. Studies in religion (Chapel Hill, N.C.). ISBN 08-078-4120-X. s. 33.

<sup>2/</sup> Chreie, ako grécki rečníci nazývali malé rétorické jednotky, krátke preslovy, alebo činy, boli známe aj pisateľom evanjelií. Podľa svojich literárnych a teologických potrieb ich používali a rozvíjali. Porov. MACK, Burton L. a Vernon K ROBBINS. *Patterns of persuasion in the Gospel*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2008, 230 s. ISBN 978-1-60608-220-1. s. 31.

vať *skutočne presvedčivé argumenty od argumentov iba zdanlivo presvedčivých*.<sup>3</sup> Rétorická kritika sa nesústreďuje na zdroj textu, na pôvodné pramene, alebo prácu redaktorov, čím nepodceňuje ich užitočnosť, avšak sústreďuje sa na konečnú fázu textu, ktorý sme obdržali. Je zrejmé, že autor textu mohol, aj v prípade Ježiša, použiť zaznamenané výroky, no poznatok o ich charaktere nemusí prezradiť mnoho o konečnej podobe textu a plánovanom efekte. Časti textu nemáme vnímať iba v ich historickom kontexte, ale prenikať aj k snahe pisateľa ovplyvniť čitateľa. Ďalej je správne mať vedomosti o celkovej rétorike spisu, knihy (napríklad o tom, či sa autor snažil písať v súlade s konvenciami gréckej historiografie). Platí však, že *rétorika väčších jednotiek musí byť budovaná na porozumení jednotkám menším*.<sup>4</sup> Textový oddiel Kázne na vrchu v Evanjeliu podľa Matúša (5,1–7,28)<sup>5</sup> je najrozsiahlejší, kompaktný príklad Ježišovho kázania, ako ho zachytila raná cirkevná tradícia.<sup>6</sup> Oddiel Kázne na rovine (Lk 6,17 – 7,1) je menej rozsiahly, no v mnohých ohľadoch analogický ku komplexnejšiemu Matúšovmu textu. Už od čias Augustína sú tieto texty zaradované do širokej kategórie *sermo*. Matúš hovorí o rečiach, učení (*logoi, didaché*), Lukáš o rečiach (*rémata*). Oddielom sa rozumelo aj ako kompendiu usmernení pre život, dielu podobnému katechizmu, a pod. Žánrovo blízke sú však aj kompilácie výrokov filozofov.<sup>7</sup> Zozbierané Ježišove výroky však majú už na prvý pohľad isté rozvrhnutie a otázkou je, čo sa ním snažil autor vyjadriť. Aj kresťanské kázne boli zostavené z tradovaného obsahu, menších jednotiek, príbehov a ústnych výrokov, s použitím rečníckej zručnosti a znalosti konvencií. Klasická kresťanská kázeň mala svoju štruktúru (*úvod, kérygma, dôkaz z Písem, výzva k pokániu*), ktorá nápadne pripomína klasickú rétorickú štruktúru (*úvod, vyhlásenie, dôkaz, záver*).<sup>8</sup> Exegéta si tieto literárne (a teda aj rétorické) danosti musí

---

<sup>3/</sup> KENNEDY, George Alexander. *The art of persuasion in Greece*. 6th printing. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974. ISBN 06-910-6008-8. s. 19.

<sup>4/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 33.

<sup>5/</sup> Skratky biblických kníh sú uvádzané podľa *Biblia: Slovenský Ekumenický Preklad*. Banská Bystrica, [Slovakia]: Slovenská biblická spoločnosť, 2007. ISBN 978-808-5486-445.

<sup>6/</sup> KENNEDY, George Alexander. *Classical rhetoric*. 2nd ed., rev. and enl. Chapel Hill: University of North Carolina Press, c1999, viii, 345 p. ISBN 08-078-4769-0. s. 144.

<sup>7/</sup> BETZ, Hans Dieter a Adela Yarbro COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, xxxvii, 695 p. ISBN 08-006-6031-5. s. 70n.

<sup>8/</sup> „In rhetorical theory, the four-part pattern of the speech had emerged as the most appropriate format to use in the courtroom and the political assembly. In each instance, the speaker asked the hearers to make a decision on the basis of his statement of the facts, his arguments about the nature of past or future events, and the participation of certain people in those events.“ MACK, *Patterns of persuasion in the Gospels*. Eugene. s. 3.



uvedomovať podobne, ako si uvedomuje danosti historické.<sup>9</sup> Rétorická reflexia nie je radikálne novým chápaním textu, ale stavia už na známych úsudkoch, ktoré metodologicky rozvíja.

## 2. Rétorická analýza

Metodologický postup rétorickej analýzy, podľa návrhu George A. Kennedyho, môžeme vidieť v nasledujúcich krokoch: (1) určenie *rétorickej jednotky* (v kritike formy *perikopa*), (2) definovanie *rétorickej situácie* (analogicky k *Sitz im Leben*), (3) popis *rétorického problému*, (4) ohodnotenie *usporiadania materiálu, štýlu a invencie*, (5) vyhodnotenie *efektivity* rétoricky pri adresovaní potrieb situácie. Proces však treba vnímať v kruhu, nakoľko neskoršie štádiá nám môžu ozrejmiť aj kroky predchádzajúce.<sup>10</sup>

### 2.1 Rétorická jednotka

Rétorická jednotka je ohraničeným textovým oddielom, ktorý musí mať svoj začiatok, stred a koniec. Časti musia byť prepojené konaním, či argumentom.<sup>11</sup> Rétorická jednotka však zostáva súčasťou naratívu a treba pamätať na jej prepojenosť s textom rovnako, ako na určitú jej autonómiu. Lukáš zaznamenáva, že sa Ježiš modlil na vrchu, zavolať si učeníkov a vyvolil si z nich Dvanástich (Matúš zaznamenáva ich vyvolenie neskôr). Z vrchu však zostupuje, uzdravuje ľudí a prihovára sa zástupom. Keď je reč skončená, Ježiš odchádza do Kafarnauma (Lk 7,1). U Matúša je kázeň chronologicky zaradená v začiatkoch jeho verejného pôsobenia. Kázeň má kompaktný, monologický charakter, nie je prerušovaná otázkami publika, deje sa na určitom mieste, má svoj vyhradený čas, i zasadenie situácie počas Ježišovho pôsobenia. Ten volí vyhlásenia a argumenty, zoraďuje ich do určitého poradia. Priamo i nepriamo upozorňuje na svoje špecifické postavenie, čo má dopad na porozumenie Evanjeliu. Kázeň na vrchu zároveň obsahuje jednu z najznámejších jednotiek v Biblii – Modlitbu Pánovu, Otče náš. Kľúčovými princípmi v kázni sú Ježišova úloha vo vzťahu k zákonu a tiež výzva pre konanie poslucháčov: nikdy nevojdate do nebeského kráľovstva, ak vaša spravodlivosť neprevýši spravodlivosť zákonníkov a farizejov. Pozadie Kázne na vrchu vidíme na konci štvrtej kapitoly. Autor oznamuje Ježišovo pôsobenie v Galilei, učenie v synagógach, kázanie o kráľovstve a uzdravovanie. Skoršie kázne však nezaznamenáva, podrobnejšie opísané

<sup>9/</sup> MACK, *Patterns of persuasion in the Gospels*. Eugene. s. 6.

<sup>10/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 33-38. Porov. LUKEŠ, *Raně křesťanská rétorika: vybrané apokryfní skutky a řeči ve světle rétorických analýz*. s. 31-46.

<sup>11/</sup> K rétorickej jednotke musíme priradiť aj prípadné oddelené dodatky, výroky, ktoré sa vzťahujú k reči, i keď sú textovo izolované. Porov. KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 34.

uzdravovania sú zapísané až po kázni. Matúš konštatuje zakončenie kázne (Mt 8,1), Ježiš zostupuje z vrchu a naratív pokračuje jeho interakciou s ľuďmi.

## 2.2 Rétorická situácia

Pojem *rétorická situácia* zastrešuje viaceré vonkajšie okolnosti, ktoré reč do veľkej miery determinujú. Ide o komplex premenných, ktorým rečník čelí a podľa ktorých zostavuje jednotlivé prvky svojej reči. Situácia znamená konkrétne podmienky, za ktorých rečník pracuje. Tento kontext, ktorý tvoria osoby, objekty, udalosti, vzťahy a impulzy, produkuje výzvu pre vystúpenie rečníka, púdi ho k rétorickému diskurzu. Rétorická situácia sa dá prirovnať k otázke, na ktorú sa rečník snaží odpovedať svojou rečou. Situácia môže existovať aj vtedy, ak na ňu nikto neodpovedá, kedy sa črtá a ponúka možnosť rétoricky reagovať, ale nie je využitá. Pre rečníka je dôležité, aby vystihol vhodnú príležitosť na prednesenie svojej reči.<sup>12</sup> V našom prípade ide o reakciu na zástupy, ktoré Ježiša nasledovali. Zástupy u Matúša majú zvyčajne postoj odlišný od náboženských vodcov, aj od učeníkov.<sup>13</sup> V prípade Kázne si Ježiš získal priazeň uzdravovaním a jeho učenie zrejme nepôsobilo kontroverzne. Záranky mu dodávajú autoritu, kredibilitu, čo je pre efektívnu reč nevyhnutné. V rétorickej teórii hovoriť konkrétne o rétorickej „situácii“ zrejme nebolo praxou vždy, teoretici sa skôr pýtali, aký bol *proces*, v ktorom rečník zostavoval a prezentoval diskurz, *aké sú vzťahy medzi rečníkom, publikom, subjektom a príležitosťou*, kedy reč môže byť prednesená. Nemyslí sa tu však bežný významový, historický kontext. Samotná rétorika je situačná, rétorický diskurz reaguje na konkrétne okolnosti, na mikrokozmos situácie. Nie každú situáciu sa podarí využiť a naopak, niektoré situácie potrebujú čas rozvinúť sa, dozrieť. Rétorickou je tá situácia, ktorá nabáda k diskurzu, diskurz musí byť primeraný situácii. Napokon, situácia má priamy vplyv na rétorické vystúpenie, *tak ako otázka ovplyvňuje odpoveď*.<sup>14</sup> Môžeme predpokladať, že takýto proces vzniku si vyžadoval dlhší čas na prípravu. Je možné, že Ježiš práve počas svojho účinkovania v Galilei a učenia v synagógach získaval poznatky o myslení a postojoch svojich poslucháčov a zároveň budoval svoju autoritu. To môže byť úvodom, ktorý chce Matúš sprostredkovať. Ježiš predkladá kázeň po tom, čo analyzoval potreby a predpoklady publika, situácie a vzťahy, ktoré si žiadajú efektívnu reč. Ježišovo skoršie pôsobenie je preto dôležitým prvkom rétorickej prípravy. Rečník spravidla chce svojich poslucháčov presvedčiť

---

<sup>12/</sup> Porov. BITZER, Lloyd. „The Rhetorical Situation.” *Philosophy and Rhetoric* 1.1 (1968). s. 1nn.

<sup>13/</sup> BLACK, C. Clifton, *The rhetoric of the Gospel: theological artistry in the gospels and Acts*. Second Edition. pages cm. ISBN 978-066-4238-223. s. 37.

<sup>14/</sup> Porov. BITZER, *The Rhetorical Situation*. s. 2-6.

o potrebe zmeny ich myslenia.<sup>15</sup> Toto sa ale nedá dosiahnuť bez vybudovania si istej dôveryhodnosti a kontaktu. Nejde o snahu zmanipulovať svoje publikum, ale naopak, o vytvorenie spojenia s publikom, úprimné predostrenie vlastných postojov a motívov. Rečník dáva najavo, že nemá nepriateľské úmysly, neprišiel zničiť existujúcu tradíciu, ale chce na nej stavať pozitívnym spôsobom. Jeho poslucháči boli v kontakte so židovskými Písmami a zákonom, považovali ich za autoritatívne. *Prinajmenšom v rámci svojej tradície išlo o vzdelané publikum.*<sup>16</sup> Kázeň na vrchu je pretkaná apokalyptickými a eschatologickými obrazmi.<sup>17</sup> Ježiš kázal o kráľovstve nebeskom, okruh jeho poslucháčov a priaznivcov teda musel mať eschatologické očakávania. Ježiš uzdravoval choroby a posadnutia, mal moc nad silami, ktoré bežný človek nedokáže ovládať. Ľudia nasledovali Ježiša minimálne pre jeho uzdravovanie. U Matúša boli k nemu naklonení priaznivo, prinajmenšom nie nepriateľsky. V Lukášovom evanjeliu Ježiš spolu s učeníkmi zostupuje na rovinu, kde prednáša reč. Učeníci, špeciálne apoštoli sú tu taktiež špecifickou skupinou jeho najbližších, jeho „štábo“, ktorých oslovuje, hoci neignoruje široké publikum. Nebolo by to neštandardnou praxou dnes, ani v grécko-rímskom svete. Ide aj o istú morálnu podporu, ľudí, ktorí svojou prítomnosťou vyjadrujú implicitný súhlas s Ježišovým učením. U Lukáša začína pohľadom na učeníkov, ktorí môžu byť formálnymi adresátmi, predsedajúcimi.<sup>18</sup> Učeníci sú, podobne ako zástupy, vykreslení ako kolektív, v reči nerozoznávame konkrétnych jednotlivcov, hoci Ježiš sa rétoricky v určitých bodoch obracia aj na jednotlivca. Jeho vyučovanie zástupy neodradilo. Sám musel usúdiť, že situácia si vyžaduje rétorickú intervenciu, inak by neprehovoril. Svoju reč adresuje ľuďom v existenciálnej núdzi, poskytuje nový rámec pre ich žiaľ i radosť. Hovorí o spravodlivosti, vyjadruje sa k židovskému zákonu a o potrebe byť spravodlivejší, než sú zákonníci a farizeji. To je podmienkou vstupu do *nebeského kráľovstva*, čo je pre publikum dôležitou otázkou, ktorú Ježiš správne identifikoval už v synagógach. Cieľovú skupinu reči môže zužovať kritika zákonníkov a farizejov (Mt 5,20), pohanov (Mt 5,47; 6,32), vyberačov daní (Mt 5,46). Môže ísť o rétorickú funkciu, ktorá smeruje skôr k dôrazu na *záchranu jednotlivca*, než celej skupiny.<sup>19</sup>

---

15/ Bitzer za ultimátny cieľ rétorického úsilia označuje vypôsobenie diania, resp. zmeny sveta, pozmenenia reality prostredníctvom sprostredkovania myšlienok a skutkov. Rečník prináša diskurz a publikum sa myšlienkami a činmi stáva sprostredkovateľom zmeny. Porov. BITZER, *The Rhetorical Situation*. s.4

16/ KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 44.

17/ EVANS, Craig A a H ZACHARIAS. *Early Christian literature and intertextuality*. London: T, c2009, 2 v. Library of New Testament studies, 391-392. ISBN 05673410032. s. 75.

18/ KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 41n.

19/ KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 71.

### 2.3 Rétorický problém

Rétorický problém môže pre rečníka znamenať veľmi konkrétnu okolnosť, ako napríklad predsudok publika, či nedostatok autority; jeho propozícia môže byť príliš zložitá, alebo neaktuálna pre publikum. Rečník musí brať vážne predporozumenie poslucháčov.<sup>20</sup> Ježišovo uzdravovanie nie je vnímané ako kontroverzná záležitosť, naopak, zvyšuje jeho autoritu. Problematické môže byť to, že zástupy vnímajú Ježišovu autoritu uzdravovateľa, avšak nepočuli zásadnú výpoveďou v jeho službe. Tú však nepočuli ešte ani Matúšovi čitatelia. Matúš sa rozhodol uviesť túto výpoveď práve rozsiahlou kázňou. Lukáš tento moment nevyužil a Ježiša nechal „vyložiť svoje karty na stôl“ už skôr v naratívne a dokonca aj prejsť niekoľkými konfliktami. To môže byť istou slabinou Lukášovej rétoriky. Vidíme však, že Ježišovo pôsobenie má cieľene aj ráz vyučovania. Povest' divotvorcu, nie je pre neho konečným cieľom, nakoľko u Matúša vstupuje do tohto nekontroverzného stavu svojou rečou, u Lukáša tento stav „narušuje“ už skôr. Kázne môžeme zaradiť medzi *poradnú (deliberative) rétoriku*, ktorá sa snaží ovplyvniť ľudské konanie do budúcnosti, vychovať ho k dobrému charakteru.<sup>21</sup> Ježišovi skutočne ide o širokú zmenu myslenia o zákone, o vzťahu k Bohu, i medzi ľuďmi navzájom. To všetko sa odvíja od otázky Ježišovej identity a jeho vzťahu voči Bohu. Anticipuje odpor voči jeho reči a jeho osobe už v blahoslavenstvách (Mt 5,11; Lk 6,22), čo nie je v rétorike neobvyklé (*prokatalipsis*), Ježiš však nešpecifikuje odpor, aký voči nemu povstane a zachováva si dôveryhodnosť (viac u Matúša). Neskláňa k zapálenému odporu, ale snaží sa svojich nasledovníkov pripraviť na prenasledovanie.<sup>22</sup> Konkrétnym námietkam, ktoré majú prísť, nevenuje väčšiu pozornosť. Lukáš uvádza informáciu o odpore voči Ježišovi ešte pred záznamom kázne (Lk 4,28; 5,21; 5,30). Počíta s antipatiou viac než Matúš a zrejme predpokladá prítomnosť oponentov aj v publiku.<sup>23</sup> Najväčším rétorickým problémom, ktorý Ježiš musí riešiť, môže byť teda – absencia jednoznačného problému. U Lukáša pozorujeme istý odpor, u Matúša nám však chýba. Ak by Ježišova úloha spočívala iba v uzdravovaní a exorcizme, problém by neexistoval. Ľudia v skutočnosti netušia, aká je Ježišova úloha. Pnutie ku konaniu a iniciatíva k zmene je na strane Ježiša.<sup>24</sup> Kázeň v Matúšovom podaní môže byť

<sup>20/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 36. Tradičné rétoriky analogicky k rétorickej situácii definovali: (1) status textu (základný problém), (2) textovú *topoi (loci)*, (3) druh rétoriky. Porov. LUKEŠ, *Raně křesťanská rétorika: vybrané apokryfní skutky a řeči ve světle rétorických analýz*. s. 33.

<sup>21/</sup> MACK, *Patterns of persuasion in the Gospels*. Eugene. s. 192.

<sup>22/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 43.

<sup>23/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 65.

<sup>24/</sup> Za štyri významné rétorické problémy evanjelistov, ktoré pretrvávajú ako námietky voči kresťanskej viere, môžeme považovať: (1) židovské mesiánske očakávanie, (2) koniec vekov predpovedaný Ježišom pre generáciu

akýmsi manifestom, Ježišovou deklaráciou, ktorá prichádza pomerne skoro v jeho službe a v plynutí evanjeliového naratívu, pre ktorý môže práve takáto reč byť dobrou intelektuálnou podporou.<sup>25</sup>

## 2.4 Usporiadanie materiálu

Pri analyzovaní usporiadania materiálu si všímame rozdelenie textu do jednotlivých častí reči, ich obsah a čiastkový efekt, aký môžu tieto časti vyvolávať. Tento krok zahŕňa najdetailnejšiu analýzu argumentov, predpokladov, tém, formálnych a štylistických prvkov. Jeho cieľom je odhaliť, ako má rétorika dodať prízvuk jednotlivým prvkom surového obsahu textu. Pri čítaní kníh Nového zákona rozumíme, že textový záznam reči nemusí byť svojou dĺžkou totožný so skutočným priebehom reči, alebo udalosti. Bola vykonaná určitá selekcia obsahu.<sup>26</sup> Časť obsahu, ktorá odznela, nemusí byť nevyhnutne v texte reflektovaná, pretože autor usúdil, že nie je z teologického hľadiska podstatná. Zmena rozsahu na jednej strane, znamená aj zmenu formy. Materiál, ktorý sa autor rozhodol reprodukovať, môže byť usporiadaný práve pomocou rétorických zdôraznení. Obmedzený rozsah textu mohol autor kompenzovať rétorickou stránkou textu, aby zachoval efekt, ktorý mala reč produkovať.<sup>27</sup> Forma a obsah sú spojené nádoby. Postavy v Evanjeliu sa autor snaží vykresliť prostredníctvom konania, riadeného rozhodnutiami, ktoré sa odvíjajú od hodnôt.<sup>28</sup> Na vykreslenie takéhoto konania je neraz potrebné vyjadriť určitý (všeobecný) typ konania osoby, aby bolo vôbec možné pochopiť charakter jej rozhodovania sa. Jednotlivé časti poradnej reči sú: *exordium* (úvod, ktorým sa získava pozornosť publika), *narratio* (predstavenie faktov, prípadu), *partitio* (rozdelenie argumentov do série tvrdení), *confirmatio* (samotná demonštrácia), *conclusio* (záver).<sup>29</sup> Lukášovo evanjelium nám v porovnaní s Matúšovým poskytuje kratšiu kázeň (6,17-7,1) s menej zjavnou štruktúrou.<sup>30</sup> Matúšova Kázeň poskytuje väčší priestor na analýzu, ktorej paralely môžeme sledovať aj u Lukáša.

---

po jeho smrti, (3) nedostatok historickej verifikácie tvrdení evanjelií, (4) Ježiš ako jeden z mnohých divotvorcov a jeho božský štatút. Porov. KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 98n.

<sup>25/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 43n.

<sup>26/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 37.

<sup>27/</sup> Kennedy hovorí o „kreatívnej syntéze“; pisateľ cítil, že práve takáto syntéza bude vhodná pre komplexné skĺbenie historickej, teologickej a rétorickej správnosti. Porov. KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 42.

<sup>28/</sup> BLACK, *The rhetoric of the Gospel: theological artistry in the gospels and Acts*. s. 29.

<sup>29/</sup> LUKEŠ, Jiří. *Raně křesťanská rétorika: vybrané apokryfní skutky a řeči ve světle rétorických analýz*. Český Těšín: SGS, 2009, 378 s. ISBN 978-80-254-6257-7. s. 138, 216, 225.

<sup>30/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 65.

### 2.4.1 Úvod reči

Blahoslavenstvá plnia funkciu *exordia (proemia)*,<sup>31</sup> ktoré má získať pozornosť a priazeň publika, resp. v ňom vzbudiť istý záujem. Bez *proemia* by reč pôsobila nedbalým dojmom.<sup>32</sup> Majú poetické kvality, obsahujú anaforu (opakovanie slova na začiatku veršov), ktorá zdôrazňuje opakujúci sa element. Paradoxne, pozitívne blahoslavenstvo je spojené s plačom, hladom, smädом, prenasledovaním a tento kontrast je pre poslucháča pútavý. Počet prísľubov môže pripomínať dekalóg. Kulminácia je v deviatom a desiatom blahoslavenstve, ktoré sú v druhej osobe plurálu, na rozdiel od predchádzajúcich ôsmich, ktoré sú v tretej osobe. Zmena aktualizuje prísľub a predpoveď pre aktuálne publikum a robí reč naliehavejšou. Kulminácia nastáva práve v momente, kedy Ježiš hovorí o prenasledovaní. Jednotlivé blahoslavenstvá majú charakter *entymému*.<sup>33</sup> Poslucháč si môžeme urobiť obraz o nevyslovenej vyššej premise „Všetci, ktorí obdržia kráľovstvo nebeské, sú blahoslavení“. Tento typ usudzovania bol pôvodným publikom vnímaný ako relevantný a zmysluplný. Entymémy sú formálne validnými úsudkami. Rečník mohol vytvárať vlastné definície, ale iba na základe všeobecného a akceptovateľného presvedčenia<sup>34</sup> a postupom, ktorý mohlo publikum označiť za hodnoverné. Ježiš sa vyhýba dokazovaniu menších premis, spolieha sa na étos svojej autority.<sup>35</sup> V súčasnosti máme taktiež presvedčenia, ktoré spočívajú na autorite hodnovernej osoby. Ježišovo predchádzajúce vyučovanie v synagógach dáva tušenie, že sa pohyboval v akceptovanom myšlienkovom a vieroučnom rámci. Blahoslavenstvá obsahujú odkazy na dôležité témy kázne: nebeské kráľovstvo, spravodlivosť, milosrdenstvo, Božie otcovstvo, prenasledovanie. Matúš neplytvá slovami a úvodom kázne pripravuje pôdu pre jej pokračovanie. Druhým segmentom *exordia*, popri blahoslavenstvách, je segment 5,13-16, v ktorom sú dva silné obrazy Ježišovho

---

<sup>31/</sup> BETZ, *The Sermon on the mount*. s. 59.

<sup>32/</sup> „The *prooemia* of deliberative rhetoric are copied from those of judicial, but in the nature of the case there is very little need for them. Moreover, they are concerned with what the audience knows, and the subject needs no *prooemion* except because of the speaker or the opponents or if the advice given is not of the significance they suppose, but either more or less. Then it is necessary to attack or absolve and to amplify or minimize. It is for this that a *prooemion* is needed — or for ornament, since the speech seems carelessly done if it does not have one.“ (ARISTOTELÉS, a George Alexander KENNEDY. *On rhetoric: a theory of civic discourse*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2007, xiv, 337 s. ISBN 978-0-19-530509-8. s. 235n.)

<sup>33/</sup> V rétorike sú entymémy najsilnejším spôsobom dôkazu, presvedčania. Sú sylogizmami, spájanými s dialektikou, ktorá, hlavne v Aristotelom ponímaní, skúma problémy všeobecnej povahy. Entymém je založený na všeobecne prijímaných úsudkoch, presvedčeniach. Porov. ARISTOTELÉS, *On rhetoric: a theory of civic discourse*. Oddiel 1355a. s. 33.

<sup>34/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 49-50.

<sup>35/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 50.

nasledovníka – soľ zeme a svetlo sveta.<sup>36</sup> Majú paralelný význam, prvý je však rozvinutý a ešte viac zosilnený v druhom. Na konci exordia čítame o *nebeskom Otcovi* (Mt 5,16), jednej z najdôležitejších tém. V Matúšovom podaní takto Ježiš nadviazal komunikáciu s publikom, dal základ svojej zvesti – nestačí mať smäd po spravodlivosti, ale sú potrebné aj dobré skutky.<sup>37</sup> Lukáš uvádza menej blahoslavenstiev a uvádza vyhrotenejšie výstrahy (6,24nn) z ktorých sa zdá, že v publiku sú aj Ježišovi oponenti. Nefahká situácia vyznávača, do ktorej blahoslavenstvá poskytujú povzbudenie, môže vyjadrovať prekážky, ktoré museli podstupovať židokresťania v synagógach. Počet prvých ôsmich blahoslavenstiev u Matúša môže taktiež vyjadrovať nádej vzkriesenia.<sup>38</sup> Literárna forma blahoslavenstiev prežila v istej podobe v kresťanskej tradícii, nájdeme ich napríklad v apokryfných Skutkoch Pavla a Thekly, kde je ich význam povýšený z funkcie úvodu a tvoria dokonca celý obsah Pavlovej reči. Majú poradný účinok, hovoria o zbožnosti, ukazujú poslucháčovi cestu správneho žitia, ktoré je zacielené na *vzkriesenie*,<sup>39</sup> ktoré bolo nádejou veriacej komunity.

#### 2.4.2 Hlavná časť

Ústredná časť reči bývala rozdelená na „hlavy“, či nadpisy (*kephaleia*), nakoľko rečník zoskupoval svoje argumenty za účelom vyjadrenia počestnosti, transparentnosti, či konzistentnosti svojich tvrdení.<sup>40</sup> Hlavná časť (od Mt 5,17) sa štruktúrne sústreďuje práve okolo Modlitby Pána. Nariadenia v tejto stati majú svoj hermeneutický kľúč na začiatku a na konci, vo veršoch 5,17-20 a 7,12, zásadný je pojem „zákon a proroci,“ ktorý ohraničuje túto časť reči a zároveň naznačuje jej „prstencovú“ štruktúru.<sup>41</sup> Ježiš podľa svojich slov neprotirečí zákonu. Základná

---

<sup>36/</sup> BETZ, *The Sermon on the mount*. s. 61.

<sup>37/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 53.

<sup>38/</sup> CLARKE, Howard W. *The Gospel of Matthew and its readers: a historical introduction to the First Gospel*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, c2003, xxiv, 297 p. ISBN 02-532-1600-1. s. xxii. „Nine is an example of three Matthean triads; eight symbolizes rebirth, since the resurrection took place on the eighth day of the week and is recalled by the eight points of the Maltese cross. The Beatitudes offer reassurance and consolation, promising a share in the kingdom of heaven for those who know few rewards of this earthly kingdom. Their keynote is inner happiness—a vision of God in the sixth—available to the virtuous and the oppressed, particularly those who are personally depressed (“poor in spirit”), or of modest circumstances, or vulnerable to violence and injustice. For them there is the ultimate assurance of a divine reward: to be “blessed” and saved by God.“ (CLARKE, s. 65.)

<sup>39/</sup> LUKEŠ, *Raně křesťanská rétorika: vybrané apokryfní skutky a řeči ve světle rétorických analýz*. s. 138, 216, 225.

<sup>40/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 48.

<sup>41/</sup> BETZ, *The Sermon on the mount*. s. 62.

propozícia kázne znie: Ježiš prišiel naplniť zákon, neprišiel ho zrušiť, [a teda] príkázania musia byť dodržiavané „perfektne“, lepšie, než sú dodržiavané nábožen-skými autoritami.<sup>42</sup> V hlavnej časti toto svoje tvrdenie dokazuje. Ďalší odsek kázne (Mt 5,21-48) sa vyznačuje antitezami, vo forme „počuli ste... ale ja vám hovorím“. Prvá téma ponúka model pre nasledujúce segmenty. Samotný Ježiš, v Matúšovom podaní, vo svojej reči vytvára pletivo z už existujúcich textov. Využitím toho, čo by sme dnes nazvali intertextualitou, používa staršie časti textu ako stavebné kame-ne pre vyjadrenie svojej zvesti. Takto vlastne dochádza k transponovaniu Starého zákona, do zákona Nového.<sup>43</sup> Oba prvky tohto procesu, teda existencia starších textov i krok ich zasadenia do novej súvislosti (Ježišom, a s Ježišom), sú nevyhnut-né pre vytvorenie nového významu. Rétoricky Ježiš cituje všeobecne akceptovaný (Starý) zákon ako vonkajší dôkaz. Ten mu spolu s jeho rečnickým étosom pomá-hajú ustanoviť nový príkaz, zosilňujúco pôsobia výrazy „každý“, „(zaplatiť) do po-sledného haliera“, či naliehanie na to, že trestom za protiprávne konanie je odo-vzdanie vinníka súdu,<sup>44</sup> či ohnivému peklu.<sup>45</sup> Po prikázaniach dekalógu (nezabiješ, nescudzoložíš), sa Ježiš venuje nariadeniu o rozvode (porov. Dt 24,1), ktorý však už pripúšťa iba z dôvodu smilstva. Príkaz *oko za oko* (porov. Ex 21,24; Dt 19,21) mení a vyzdvihuje milosrdenstvo dokonca aj voči tomu, kto mi ubližuje. Odseky venova-né zákonu a novým prikázaniam sú zakončené príkazom milovať nepriateľov (Mt 5,44). Pri formulovaní tohto prikázania Ježiš vychádza z prikázania knihy Leviticus 19,18b: „miluj svojho blížneho ako seba samého“. Prvá časť oného verša prikáza-nie vzťahovala na blížneho, ktorý je príslušníkom toho istého národa. Ježiš ho ale rozširuje: lásku neobmedzuje na príslušníkov jedného národa, ale vzťahuje ju na všetkých blížnych, aj na nepriateľov. Príkázanie sumarizuje pravý obsah a zmysel Zákona.<sup>46</sup> Ježiš logicky argumentuje tým, že jeho nasledovníci majú v prvom rade

---

<sup>42/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 49, 57.

<sup>43/</sup> „...literary text is not an isolated phenomenon but is made up of a mosaic of quotations, and that any text is the ‘absorption and transformation of another’. [...] intertextuality denotes a transposition of one or several sign systems into another or others.“ CUDDON, J, Rafey HABIB a Matthew BIRCHWOOD. *A dictionary of literary terms and literary theory*. 5th ed. Hoboken, N.J.: John Wiley, 2013, xviii, 784 p. ISBN 978-1-4443-3327-5. s. 367, k heslu „intertextuality“.

<sup>44/</sup> Pokyn k zmiereniu sa s protivníkom, ešte pre súdom (Mt 5,25-26), môže byť Matúšova vsuvka zo zroja Q, ktorý Lukáš zaradil mimo Kázne na rovine (Lk 12,58-59). Snaha vyhnúť sa súdnym sporom je vyjadrená tiež v Mt 5,40. (OVERMAN, J. *Matthew's gospel and formative Judaism: the social world of the Matthean community*. Minneapolis: Fortress Press, c1990, ix, 174 p. ISBN 08-006-2451-3. s. 107-108.)

<sup>45/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 55.

<sup>46/</sup> Text o milovaní blížneho sa vyskytuje v Novom zákone viackrát, u Marka (12,31), Matúša (22,39), v Epištole Rimanom (12,14). Porov. LUKEŠ, Jiří. *Leviticus 19,18 v recepci Nového zákona – text, který žije „novým životem“*. O intertextualitě v prostředí biblických textů. In: BENEŠ, Jiří. *Otevřené dveře: Leviticus 19*. Chomutov: L. Marek, 2012, 220 s. ISBN 978-80-87127-57-5. s. 160.



mať správanie zodpovedajúce konaniu ich nebeského Otca, ktorý je ústretový k dobrým, aj zlým. Svojich nepriateľov nenávidia (práve) vyberači daní a pohania. Ježiš ďalej rozvíja tieto nové prikázania a odkazuje na odmenu u Otca. Správne konanie stavia proti pokrytctvu. Zmena osoby (Mt 6,2; 6,6) vzťahuje túto situáciu na jednotlivca, Ježiš v tomto momente mohol obrátiť zrak priamo na jedného z poslucháčov, možno prísediaceho učeníka. Náhla zmena osoby je bežnou figúrou („apostrofe“) v klasickej rétorike.<sup>47</sup> Keď Ježiš názorne opisuje „postup“, ako je potrebné sa modliť, používa zase rétorickú techniku „*ap' arches achri telous*“, alebo „od začiatku do konca“, ktorá má vykresliť živý obraz konania pred očami poslucháčov.<sup>48</sup>

Modlitba Pánova tvorí ústredný moment a centrum celej kázne. Do štruktúry reči je vsadená umelecky precízne, nachádza sa za jej stredom, kde je emocionálny vrchol diela. To je zmysluplné, nakoľko modlitba sa obracia k Bohu ako k Otcovi a snaží sa sprostredkovať hĺbku vzťah otcovstva a synovstva. Štruktúra modlitby nie je rétoricky úplne zreteľná. Oslovenie pokračuje v duchu tézy prítomnej v 5,16 a 6,1. Modlitba má dve hlavné časti: Tri prosby (6,9-10) sú zamerané na Boha a štyri (6,11-13) zamerané na „nás“.<sup>49</sup> Modlitba znova reflektuje témy kázne. Odpustenie ľuďom Boh je Otcom v nebesiach, vyznávač má túžiť po príchode jeho kráľovstva. Božia vôľa je pre vyznávača priaznivá, je vzorom a zdrojom všetkého dobrého konania. Ježiš potvrdzuje, že je správne konať spravodlivosť dôsledne. Odpustenie vinníkom je neoddeliteľné od Božieho odpustenia. Každodenný chlieb je efektívnou skrátenou výpoveďou, synekdochou, pre všetky nevyhnutné veci, ktoré človek potrebuje ku svojmu životu.<sup>50</sup> Egalistické uvažovanie je odmietnuté v oddieli o pôste. Pokrytci si vyberajú svoju odmenu už teraz (6,16-19). Skutočnú spravodlivosť, či pokoru pri pôste, dáva Ježiš do osobnej sféry, nad ktorou (tak ako nad všetkým) je Otec skutočným sudcom.

### 2.4.3 Pokračovanie hlavnej časti

Oddiel 6,19-7,20 tvorí ďalšiu väčšiu skupinu výrokov, ktoré nenadväzujú zreteľne na propozíciu o zákone a prorokoch. Ježiš však stále pokračuje v nastolenom programe spravodlivosti.<sup>51</sup> Stavia na svojom étose, ktorý mu umožňuje jeho pro-

---

<sup>47/</sup> KENNEDY, *Classical rhetoric*. s. 24.

<sup>48/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 58.

<sup>49/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 58.

<sup>50/</sup> BETZ, *The Sermon on the mount*. s. 377.

<sup>51/</sup> Vyššej, než akú majú zákonníci a farizeji. Porov. KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 59.

pozíciu rozvíjať. Poklady treba zhromažďovať v nebi, teda u nebeského Otca. Lampa a oko vracajú na scénu motív svetla (porov. 5,14). V odseku 6,25-34 Ježiš hovorí znova o dôvere k Bohu vo veciach materiálnych a existenčných. Entymematicky upozorňuje na Božiu priazeň k človeku a priazňou k živým stvoreniam vo všeobecnosti. Podáva základný dôkaz: Boh sa stará o rastliny. Človek má väčšiu hodnotu, než rastliny (zamlčaná, ale zrejme premisa). Človek sa teda nemusí báť o svoje materiálne potreby.<sup>52</sup> Ježiš nezneužíva strach o prežitie na zastrašovanie, ale znova naň odpovedá odkazom na láskavého Otca. Dôkaz podáva formou rečníckej otázky o hodnote ľudskej bytosti. Božie kráľovstvo a jeho spravodlivosť sú primárnymi cieľmi, od ktorých závisí každá ďalšia kvalita života. Ježiš prechádza do druhej osoby singuláru (7,3), ako keby sa obracal na jednotlivca v publiku. Osobou, i rečníckymi otázkami vyhocuje svoju pointu o odsudzovaní, s vrcholom vo verši 5, označením „pokrytec“.<sup>53</sup> Motív Otca pokračuje v odseku o vypočutí modlitieb (7,7-11). Otec sa správa k synovi s láskou. Zdôrazňuje Otcovu priazeň (aj vy, hoci zlý, dávate deťom dobré dary). Ľahko zapamätateľné „zlaté pravidlo“ (7,12) rámcuje oddiel o zákone a prorokoch. Od verša 7,15 sa Ježiš bráni voči falošným prorokom, ktorých môžu jeho nasledovníci rozoznať práve podľa skutkov. Skutki sú poznávacím znamením falošného proroka, alebo syna nebeského Otca. Vojsť do nebeského kráľovstva môže iba ten, kto plní vôľu Otca, čo ale zhodnotí Otec sám. Nestačí nasledovať Ježiša formálne! O takúto formálnu zbožnosť sa neúspešne snažili už farizeji a saduceji u Jána Krstiteľa. Metaforu stromu, ktorý rodí dobré, alebo zlé ovocie (7,16nn) zaraďuje Matúš taktiež už v preslove Jána Krstiteľa (3,10), apel na konanie spravodlivosti prepája jeho službu s Ježišovou. Znova sa objavuje v 12,33.<sup>54</sup> Jednoznačne je teda odmietnuté nedokonalé a neúprimné nasledovanie zákona, ktoré sa deje aj zo strany autorít a ktoré nie je izolovaným javom.

#### 2.4.4 Epilóg

V závere reči Ježiš ilustruje dôveryhodnosť vlastných slov metaforou o dvoch staviteľoch. Počúvanie a plnenie jeho slov je stávaním na skale, počúvanie a ne-

---

<sup>52/</sup> Ježiš nie len ponúka logický dôkaz, ale nevyhnutne vytvára aj predstavu o morálnom charaktere Boha, ktorý má záujem o dobrý „život“ rastlín, dokonca o ich estetickú stránku. Opisom konania tak o Bohu hovorí viac, než abstraktné pojmy (Otec je ohľaduplný, Otec je dobrosrdečný...). Jeho dobro vyjadruje naratívom. Naratívna etika je niekedy jedinou možnosťou, ako vyjadriť etický imperatív. Porov. HAUERWAS, Stanley, John BERKMAN a Michael G CARTWRIGHT. *The Hauerwas reader*. Durham, NC: Duke University Press, 2001, xiii, 729 p. ISBN 08-223-2691-4. s. 221nn.

<sup>53/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 61.

<sup>54/</sup> Ježiš používa (12,34), podobne ako Ján Krstiteľ, označenie „Vreteničie plemeno“ (3,7) na počastovanie farizejov.

uposlúchnutie je stavaním na piesku. Metaforické vyjadrenie má v každom prípade svoju rétorickú dôležitosť, nakoľko môže niesť emocionálnu hodnotu a tak prejavovať rétorickú energiu,<sup>55</sup> vytvára väčšiu naliehavosť. Lukáš oproti Matúšovi nahrádza rekapituláciu „hašterivou“ rétorickou otázkou (6:46) a nevzdáva sa polarizácie požehnaných a odsúdených.<sup>56</sup>

## 2.5 Efektivity Ježišovej rétoriky

Ježišova autorita, podporená spôsobom jeho argumentácie, pôsobila silno na poslucháčov a to aj napriek tomu, že jeho intelektuálny a náboženský nárok je nevidaný. Bezprostredné ohodnotenie efektivity Ježišovej rétoriky sprostredkúva samotný Matúš (7,28-29). Ježišova autorita bola väčšia, než autorita zákonníkov. Lukášova stručnejšia kázeň takéto hodnotenie neposkytuje. Matúš je presvedčený o kvalite Ježišovho rétorického diskurzu. Pomocou Ježišovej postavy vytvára obraz o Božom charaktere, predstavuje ho ako nebeského Otca, hovorí o jeho spravodlivosti a zachraňujúcej láske.<sup>57</sup> Toto sa Ježišovi skutočne darí, či už priamymi odkazmi na charakter Otca, alebo implicitnými vyjadreniami, ktoré o ňom predpokladajú vyššie premisy. Ježiš rozširuje dopad zákona, sám je teda nad zákonom, jeho reč však nestráca jasný teocentrický ráz (čo je paradox). Niektoré prvky kázne majú podobnosť s klasickou rétorikou, podobenstvá sú prepožičané z židovskej tradície,<sup>58</sup> čo je rečníkova reflexia jeho publika, priblíženie sa židovskej tradícii s jej špecifikami. Rétorické aspekty Matúšovej Kázne na vrchu zodpovedajú autorovým dôrazom v evanjeliu.<sup>59</sup> Ježiš je protagonistom Matúšovho príbehu, okolo jeho postavy sa sústreďuje dej a *podľa neho sú posudzované ostatné postavy. Ježiš*

---

<sup>55/</sup> KENNEDY, George Alexander. *Comparative rhetoric: an historical and cross-cultural introduction*. New York: Oxford University Press, 1998, ix, 238 p. ISBN 01-951-0933-3. s. 229.

<sup>56/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 72. Porov. EVANS, *Early Christian literature and intertextuality*. s. 65.

<sup>57/</sup> BLACK, *The rhetoric of the Gospel: theological artistry in the gospels and Acts*. s. 31.

<sup>58/</sup> KENNEDY, *Classical rhetoric*. s. 144.

<sup>59/</sup> „The Sermon on the Mount, read as a speech in its context in the Gospel of Matthew, is important evidence of how Matthew perceived Jesus' public teaching early in his ministry. The rhetorical critic can point out to the theologian how the sermon would have been perceived; it is then the theologian's task to utilize that evidence in building an interpretation of the ministry of Jesus or of Christian doctrine as a whole. A possible explanation is that Matthew did not understand Jesus, just as Xenophon sometimes did not understand the irony of Socrates. Another type of explanation, commonly used by scholars in the interpretation of apparent inconsistencies in the work of other teachers (for example, Plato or Aristode) is that their doctrines evolved over time or that there was a difference between their doctrines as expounded to their close followers and to the wider public. The latter at least seems a possible approach in the case of Jesus.“ KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 47n.

je predstavený ako najvyšší arbiter Božej vôle.<sup>60</sup> Boh je v pozadí celého príbehu, no jeho význam je zreteľný. Je najvyššou autoritou, Ježiš sa na neho vytrvalo odvoláva. Nevyhnutne vzniká otázka o Ježišovej identite. Ježiš sa nestavia proti zákonu, proti prorokom, ani proti Bohu, zároveň vraví, že je naplnením zákona. Bez neho by nebolo možné, aby sme z textov Starého zákona vyvodili rovnaké závery, nakoľko Ježiš ich znenie používa novým a jedinečným spôsobom. V rétorike sa prejavuje autorita a zásadný význam, nakoľko môže preznačovať Zákon. Kázeň na vrchu predstavuje priamy a jednoznačný spôsob vyučovania a akýsi program Ježišovej služby, hoci neskôr nemusí byť pochopený tak zreteľne. Kázne sú hermeneutickým kľúčom tak k minulosti, teda výkladu a naplneniu zákona a prorokov, ako i k budúcnosti, Ježišovmu poslaniu. Neskoršie evanjeliové pasáže ponúkajú zložitejšie a komplexnejšie rétorické situácie, kde Ježiš mení štýl svojho kázania a stretáva sa aj s odporom.<sup>61</sup>

### 3. Záver

Kázeň na vrchu a Kázeň na rovine boli zostavené s rétorickým zámerom. Efektívne vyjadrujú širšie rysy Ježišovho učenia na menšom priestore, deklarujú základné tézy jeho úlohy, vo forme zodpovedajúcej rétorickým a myšlienkovým zvyklostiam a znalosti publika. Propozície sú dokazované prostriedkami doby, s cieľom pozmeniť myslenie, očakávanie a prax poslucháčov. Ježiš hovorí o kráľovstve, povahe nasledovania a svoju reč sústreďuje okolo modlitby k Otcovi, ktorý je konečným arbitrom ľudského konania. Vyzýva k spravodlivosti a odklonu od hodnôt tohto sveta. Tento apel je potrebné vnímať zodpovedne. Ježišove kázne nie sú manipuláciou. Výzvou pre dnešné kázne a iné verejné reči je konzistentnosť, ktorú majú mať s rečníkovou teóriou a životom aj mimo rečníckeho priestoru.

*Článok vznikol v rámci grantového projektu Grantovej agentúry Univerzity Karlovej v Prahe, „Rétorika vybraných Ježišových rečí v evanjeliu Matúša a Lukáša“ číslo 916413 (rok 2013), riešenom na Husitskej teologickej fakulte UK.*

---

<sup>60/</sup> BLACK, *The rhetoric of the Gospel: theological artistry in the gospels and Acts*. s. 23n.

<sup>61/</sup> KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. s. 72. Porov. EVANS, *Early Christian literature and intertextuality*. s. 75.

## SUMMARY

---

### THE SERMON ON THE MOUNT AND THE SERMON ON THE PLAIN FROM THE VIEWPOINT OF RHETORICAL CRITICISM

BORIS SVOBODA

The study focuses on rhetorical analysis of selected speeches of Jesus in gospels. Using methodology proposed by George A. Kennedy, two textual units in the Gospel of Matthew and the Gospel of Luke; more complex, sophisticated and extensive Sermon on the Mount (5,1–7,28) and briefer Sermon on the Plain (6,17 – 7,1), are analysed. Research of other scholars dealing with rhetoric is also approached (Vernon K. Robbins, C. Clifton Black, Lloyd Bitzer, Jiří Lukeš). Rhetorical criticism and its presupposition are introduced, textual units are treated as rhetorical units, composed by author with knowledge of rhetorical conventions. They are used in order to amplify some aspects of raw textual material. Jesus is proposing and then advocating his basic claims, that he didn't come to abolish the Law and the Prophets, but to fulfill them, and the righteousness of human have to surpass that of the religious authorities. Speech of Jesus in arrangement of Matthew has circular structure, with the Lord's Prayer in center. Jesus is oriented to his Heavenly Father, who is the final arbiter of human righteousness. It's not enough to formally declare the following of Jesus. Sermon manifests the main theological propositions of Jesus and works as an explanation of his relation to the Old Testament (with which it is connected by multiple intertextual links) and also to his subsequent actions. Sermons are also connected with hope of the early christian church for the resurrection and fractions of sermons can be found in other early christian writings.

# AUTORITA APOŠTOLA PAVLA V RANEJ CIRKVI

---

ANDREA KOREČKOVÁ

S koro po vzkriesení sa objavujú kerygmatické vyznania ranej cirkvi, že Pán Ježiš je „Kyrios“, „Kristus“, „Syn Boží“ alebo nepriamo „Syn človeka“. Tieto vyznania vychádzajú zo SZ, čo je dokladom toho, že cirkev od samého začiatku nadväzovala na Písmo a Ježišovu osobu.<sup>1</sup> Autorita Vzkrieseného však z dôvodu apokalyptickej naliehavosti nevedla ku vzniku kresťanskej Biblie. Podnetom, ktorý ovplyvnil kanonizačný proces, bol vznik Markovho evanjelia. Dovtedy sa na kresťanských bohoslužbách čítalo Písmo, ktoré bolo vnímané ako miesto prorockých predpovedí, naplnené v Ježišovi Kristovi (R 1,1-4; 1K 15,3-4; G 4,30; 2K 3,14-16; atď.), zbierky Ježišových výrokov a Pavlove listy. Cieľom tohto príspevku bude sledovať funkciu a význam predčítania Pavlových listoch na bohoslužobných stretnutiach, apoštolov vzťah k Písmu, ako aj jeho samotnú kanonickú autoritu. Východiskovým podkladom bude Pavlova korešpondencia, zachovaná v kánone NZ.

## 1. Pavlove listy v liturgii cirkvi

Čo sa týka vzniku Pavlových listov, objavovali sa predovšetkým ako reakcia na praktické problémy v novozaložených zboroch, dôsledkom apoštolovej neprítomnosti. O ich obsahu mali byť informovaní všetci jeho členovia. Je preto pravdepodobné,

---

<sup>1/</sup> Müller, M., *The New Testament Reception of the Old Testament*, in: Müller, M. (ed.), *The New Testament as Reception* (Sheffield Academic Press, Sheffield 2002), s. 1.

že zastávali pevné miesto v liturgii. Nasvedčuje tomu poznámka najstaršieho listu, v ktorom Pavol zaväzuje predstavených prečítať jeho obsah všetkým členom zboru (ἀναγινωσθῆναι τὴν ἐπιστολὴν 1Tes 5,27). V podobnom duchu sa nesie List Kolosanom, napísaný asi v sedemdesiatych rokoch 1. storočia (Kol 4,16);<sup>2</sup> v ktorom je použité sloveso ἀναγινώσκειν, spojené s čítaním listov na verejnosti a v súkromí.<sup>3</sup> Okrem spoločného čítania vyplýva z listu ich vzájomná výmena. Naznačuje to aj List Efezanom, ktorý sa jednak opiera o staršie Pavlove listy, jednak je považovaný za ich autentického svedka (por. Ef 1,4-5 – R 8,29; Ef 1,10 – G 4,4; Ef 1,11 – R 8,28; Ef 1,13 – 2K 1,22; Ef 3,8 – 1K 15,9-10; Ef 4,11 – 1K 12,28; Ef 4,28 – 1K 4,12; Ef 5,2 – G 2,20; Ef 5,51 – 1K 6,9-10; Ef 5,23 – 1K 11,3).<sup>4</sup>

Na konci 1. storočia sa objavujú stopy zbierok Pavlových listov vo viacerých apoštolských spisoch: 1Klem obsahuje odkazy na R a 1K (1Klem 47-50 zdôrazňuje Pavlove poučenia o láske). Na podobnú zbierku odkazuje *IgnEf* 12,2 („všetky jeho listy“), *PolFil* 3,2 („písal vám listy“) a 2Pt 3,15-16, ktorý odzrkadľuje zneužitie a prekrúcanie pôvodného obsahu („vo všetkých jeho listoch“).<sup>5</sup> Napriek tomu, že Pavol vyzýval svoje zbory ku zachovávaní listov, nie všetky sa zachovali. 1K 7,1 naráža na predchádzajúcu korešpondenciu, ktorá je stratená. 2K predstavuje kompozíciu viacerých listov, nie všetky nesú Pavlovo autorstvo.<sup>6</sup> Zásah do textu alebo prípadná strata je svedkom toho, že v jednotlivých spoločenstvách neboli natoľko vzácne, aby boli odkladané. Pavlove listy, pravdepodobne ako ostatná kresťanská literatúra, v čase svojich počiatkov nemali rozhodujúcu a nedotknuteľnú autoritu.<sup>7</sup> Naopak, je málo dôkazov, že Pavlova teológia mala veľký vplyv na cirkev po jeho smrti. Omnoho väčšiu vážnosť predstavoval v heretických kruhoch.<sup>8</sup> Najranejší deutero – Pavlovský list Kolosanom síce kopíruje autorstvo apoštola, ale vykazuje jeho upravené teologické názory. Ďalší novozmluvní autori používajú Pavlove listy ako inštrumenty na organizáciu cirkvi: cirkevný poriadok, odmietnutie kontro-

<sup>2/</sup> Pokorný, P., *Literárni a teologický úvod do Nového Zákona* (Vyšehrad, Praha 1993), s. 217.

<sup>3/</sup> Hengel, M., *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: an Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, (Trinity Press International, Harrisburg 2000), s. 284f.

<sup>4/</sup> Duling, D. C.; Perrin, N., *The New Testament: Proclamation and Parenesis, Myth and History*, 3. vyd., (Harcourt Brace, Orlando 1994), s. 277.

<sup>5/</sup> Podrobnejší zoznam citácií Pavlových listov použitých v spisoch cirkevných otcov vid' McDonald, L. M., *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*, 3. prepr. vyd., (Hendrickson, Peabody 2008), s. 269-270.

<sup>6/</sup> Duling, Perrin, *The New Testament*, s. 230-232.

<sup>7/</sup> Podobne argumentuje aj Koester, H., *Writing and the Spirit: Authority and Politics in Ancient Christianity*, in: *HTR* 84/1991, s. 359.

<sup>8/</sup> Podrobnejšie vid' Gamble, H. Y., *The New Testament Canon: Its Making and Meaning. Guides to Biblical Scholarship* (Fortress Press, Philadelphia 1985), s. 43-46.

verzných praktík (obriezka, židovský kalendár a ríty) a záujmy komunity. Podobne teológia pastorálnych epištol obsahuje materiál cirkevného usporiadania, ktorý sa teologicky líši od apoštola Pavla. Jeho listy pripomínajú starozmluvné prorocké knihy v zmysle teologickej a literárnej redakcie tzv. cenzúry. Avšak neexistujú žiadne indície o tom, aby boli na ceste ku kanonizácii. Ich umiestnenie do kanonickej zbierky nie je výsledkom ranej kresťanskej tradície, ale kritickým merítkom (*kánonom*) pre ďalšie texty, pretože boli chápané ako východisková teologická pozícia pre ďalších autorov.<sup>9</sup> Zahrnutie listov do novozmluvného kánonu, a tým aj do rozsiahlejšieho teologického rámca, je spojené s prevzatím listov z rúk kacirov (*Markion*) a „vedomé zaistenie proti jednostrannej heretickej interpretácii“.<sup>10</sup>

Opačné stanovisko zaujal Campenhausen, podľa ktorého bol Pavol prvým, kto naznačil prax formovania novozmluvného kánonu.<sup>11</sup> Vychádzal z Pavlovej výzvy adresovanej cirkevným zborom, aby ho napodobňovali tak, ako on napodobňuje Krista (1K 4,16f; 10,33; 11,1; F 3,17; 1T 4,1). Pavol ich zároveň povzbudzoval, aby zostali verní učeniu, ktoré od neho prijali (1K 15,1.3; G 1,9.12; F 4,9; 1T 2,13; 4,1). Jeho učenie bolo navyše orámované formulami „odovzdal“ a „prijal“, ktoré v židovstve predstavovali potvrdenie hodnovernej tradície, čo podľa Campenhauzena znamenalo, že ich používaním poukázal Pavol na zachovávanie svojich listov. Okrem toho vystupoval s výnimočnou autoritou, ktorú odvodzoval z vedomia, že bol nositeľom prorockého Ducha. Toto bol zrejme dôvod, prečo boli jeho listy predčítavané na bohoslužbách a neskôr sa stali obdobou Písma. Uvedené skutočnosti mohli byť indíciami, ktoré nakoniec vyústili k vytvoreniu novozmluvného kánonu. Aj keď je v liberálnej teológii Pavol vnímaný ako zakladateľ nového náboženstva, z používania Ježišových výrokov vyplýva, že bol radikálne novým interpretom tradície, v ktorom cirkev rozpoznala historické potvrdenie závetu v Ježišovi Kristovi.

### 1.1 Pavol a Písmo

V nasledujúcej časti sa pozrieme na Pavlov vzťah k Písmu. Je isté, že SZ zohrávala dôležitú úlohu v ranej cirkvi. Avšak zároveň vznikali spory, ktoré sa týkali jej interpretácie. Niektorým skupinám sa SZ mohla javiť ako kniha rituálnych predpisov (obriezka, predpisy o pokrmoch, dodržiavanie soboty, náboženské sviatky), iným ako príručka dokonalého života, ktorá garantovala plnú prítomnosť spásy v prítomnosti (opponenti Filipských), alebo ako tajomná kniha ukrývajúca

<sup>9/</sup> Lindemann, A., *Die Sammlung der Paulusbriefe*, in: Auwers, J. M; de Jonge, H. J. (ed.), *The Biblical Canons* (Peeters, Leuven 2003), s. 321-351.

<sup>10/</sup> Souček, J. B., *Úvod do Nového Zákona – Přednášky na Husově fakultě ve školním roce 1946-1947*, s. 53.

<sup>11/</sup> Campenhausen, H., *The Formation of the Christian Bible* (Sigler Press, Mifflintown 1997), s. 111.



zjavenie, ktoré bolo možné odhaliť iba prostredníctvom duchovnej exegézy (oponenti v 2 Korintským).<sup>12</sup>

Pre Pavla je dôležitý vyučujúci charakter Písma, pri ktorom zohral významnú úlohu Duch Boží tým, že inšpiroval prorockú o Mesiášovi, napr. smrť ukrižovaním je podľa SZ kľiatbou (5M 21,23; G 3,13-14), Ježiš ju na seba prevzal za všetkých, ktorí žili pod Zákom a dôsledne neplnili stanovené prikázania (5M 27,26; G 3,10). Spôsob obetnej smrti, pohreb a zmŕtvychvstanie je podľa Pavla predpovedaný v Písme (Iz 53,3-12; Oz 6:2; 1K 15,3-4). Z Písma vyčítal aj predpovede o ospravedlnení pohanov (1M 15,6; 12,3; 18,18; G 3,6-9; R 4,22.23).

Tým, že kresťanská cirkev je vedená Duchom Pánovým, preto podľa Pavla správne vysvetľuje Písma na rozdiel od Židov, ktorým je od Mojžišových čias zamedzený prístup k pravému poznaniu (R 15,4; 2K 3,14-16). Tendencie zachytené v 2K 3,12-18 odzrkadľujú nielen Pavlov pohľad, ale aj dobové myšlienky rozšírené v ranej cirkvi.<sup>13</sup> Podobný prístup je evidentný v spisoch kresťanských autorov druhej generácie, pre ktorých je Písmo pochopiteľné jedine skrze Krista: Ef 4,8 (Ž 68,18) a Žid 2,6-8 (Ž 8,4-6).

Z uvedených myšlienok vyplýva, že Pavlov spôsob argumentácie nie je relativizovaním Písma, ale interpretačnou metódou ovplyvnenou damašským zážitkom a vedomím, že to, čo hovorí, nepochádza od neho, ale od vzkrieseného Krista. V nadobudnutej istote dochádza u Pavla ku postupnému oddeľovaniu sa od bežného spôsobu rabínskej exegézy a celkovému porozumeniu Písma, ktoré je v ranej cirkvi ponímané z kristologickej perspektívy.

Citáty z Písma uvádzal Pavol nasledovnými formulami: λέγει ἡ γραφή, (R 9,17; 10,11), γραφῶν προφητικῶν (R 16,26), προἰδοῦσα ἡ γραφή, (G 3,8), γέγραπται (1K 1,19), rečníckou otázkou τί γὰρ ἡ γραφή. λέγει (R 4,3; G 4,30), Μωϋσῆς γράφει (R 10,5). Dôkaz spojený s naplneným prorocktvom je uvedený s formulou κατὰ τὰς γραφάς (1K 15,3).

Z Pavlových listov vyplýva dvojaký prístup k Písmu:<sup>14</sup> je to miesto prorockých predpovedí, a preto platnou autoritou v cirkvi. Na druhej strane je miestom predpisov, literou, ktorá svojím pôsobením zväzuje a zabíja človeka. Z toho dôvodu argumentuje za jeho predbežnosť, relatívnosť a ohraničenosť. Pavol sa v skutočnosti snaží upozorniť čitateľa na to, čo je skutočnou podstatou Písma. Sú to prorocká o Kristovi, nie predpisy Zákona.

<sup>12/</sup> Koester, H., *History and Literature of Early Christianity* (Fortress Press, Philadelphia, 1982), s. 118.

<sup>13/</sup> McDonald, L. M., *The Formation of the Christian Biblical Canon*, 2. vyd., (Hendrickson, Peabody 1995), s. 119.

<sup>14/</sup> Okrem kristologicko-mesianistických textov Písma boli pre Pavla prijateľné aj napr. žalmy, filozofické časti Jób, liturgické texty, ktorých zmysel síce preznačoval, ale užíval a symbolizoval ich, atď.

## 2. Pavlova (kanonická?) autorita

### 2.1 Ježišove výroky citované u Pavla

Dôležitým predpokladom pre vznik novozmluvného kánonu je zbieranie materiálu, ktorý súvisí so životom Ježiša z Nazareta, alebo so svedectvami ranej cirkvi o pôsobení Vzkrieseného a jeho Ducha. V nasledujúcej časti bude pozornosť sústredená na spôsoby tradovania Ježišových výrokov v Pavlových listoch. Pri sledovaní citátov je potrebné si uvedomiť primárny dôvod ich vzniku, následne potom sa môžeme zaoberať ďalšími Pavlovými zámermi, ako aj zahrnutím listov do novozmluvného kánonu v neskoršom období. V prvom rade je potrebné poznamenať, že písaním listov nahrádzal Pavol v prvom rade vlastnú neprítomnosť, ďalej udržiaval osobnú komunikáciu, pripravoval veriacich na svoj príchod,<sup>15</sup> alebo riešil technické problémy. Pri riešení problémov sa odvolával na SZ, čiastočne na Pánovej výroky. Ich výskyt je však pomerne malý. Jednotlivé zmienky môžeme rozdeliť na priame a nepriame citáty a citáty ovplyvnené prorockým Duchom.

#### 2.1.1 Zbierka priamych citátov

Medzi priamo prevzaté Ježišove výroky s uvedením autoritatívnej formuly patria zmienky o rozvode (1K 7,10-11 παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος, Mt 5,32 par, Mk 10,11f par), rady misionárom (1K 9,14 ὁ κύριος διέταξεν, Mt 10,10b par),<sup>16</sup> poriadok zmŕtvychvstania (1Tes 4,15 λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου), duchovné dary (1K 14,37 ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή), ustanovenie Večere Pánovej (1K 11,23-25) a svedectvo o Kristovom zmŕtvychvstaní (1K 15,3-5). Posledné dve zmienky sú charakteristické odlišným prístupom. Sú spojené technickými formulami παρε, δωκα a παρε, λαβον, bežne používané v židovstve a nesúce pečať hodnovernej a overenej tradície.<sup>17</sup> Tieto liturgické texty boli korintskej komunite pravdepodobne známe už omnoho skôr, pretože Pavol ich cituje bez ďalšieho vysvetlenia.

Priame citáty sú uvedené formulou κύριος, ktorá sa v cirkvi používala na označenie vzkrieseného Krista. Pavol kombinoval výroky vyslovené pozemským Ježišom a uvádzal ich povel'konočným titulom. Tento jav bol zrejme zámernou

<sup>15/</sup> R 1,9-15; 15,24; 2K 1,13-16; 1Tes 3,5.

<sup>16/</sup> Obidva výroky sú odlišné od Pavlových vlastných slov. Porovnaj napr. 1K 7,8.10.25, ktoré boli pravdepodobne prevzaté z nejakej inej zbierky. Pokorný, P., *Ježiš Nazaretský* (OIKOYMENH, Praha 2005), s. 39.

<sup>17/</sup> Podľa Pirqe Aboth prijal (קִבְּלָהּ) Mojžiš Tóru (*Božský zákon tradovaný ústne a písomne*) na Sinaji (*priamo a odovzdal* וְיִסְּרָהּ לְיֵשׁוּעָה ju Józsuovi (Joz 1,7), ktorý ju odovzdal starším (Joz 24,31), starší ju odovzdali prorokom (Jer 7,25) a proroci ju odovzdali významným mužom synagógy (Neh 8-10). Odovzdávaná Tóra predstavuje najvyššiu autoritu, na ktorej stojí učenie synagógy. Strack, H. L., *Pirqe Aboth*, 4. vyd., (Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1915), s. 1, 10.

konštrukciou, pretože osoba Ježiša z Nazareta a Vzkrieseného Pána je pre Pavla totožná a tá istá, aj keď „v zmenenom stave“.<sup>18</sup> Je sporné, prečo zakomponoval Pavol iba niekoľko pôvodných výrokov do svojich listov. Bádajúci v tomto smere zastávajú rozdielne stanoviská. Napr. podľa Hengla chýbajú výroky kvôli kontroverzným problémom, ktoré riešil Pavol vo svojich zboroch (rozvod, zneužitie Eucharistie, otázka parúzie, vzkriesenie z mŕtvych). V otázkach eticko – morálneho charakteru nehrala zbierka výrokov významnú úlohu.<sup>19</sup> Podľa Campenhausena rozlišoval Pavol medzi Ježišovými slovami, ktoré odovzdával každému novozaloženému spoločenstvu, napriek tomu nemali rovnakú hodnotu ako zvestované evanjelium o spáse.<sup>20</sup> Vynechanie istého úseku Ježišovho života je podľa Pokorného Pavlovým teologickým zámerom. Kľúčovú úlohu tu zohráva výrok z 2K 5,16 „takže nepoznáme teraz nikoho podľa tela“, v ktorom apoštol upriamil svoju pozornosť predovšetkým na vzkrieseného Krista, na jeho duchovnú podstatu a jeho priamy zásah do života človeka.<sup>21</sup>

### 2.1.2 Nepriame citáty

Okrem pôvodných Ježišových výrokov sa v listoch nachádzajú nepriame citáty alebo parafrázované výroky, ktoré sú aplikované v podobe inštrukcií bez použitia uvádzacej formuly (napr. ὁ κύριος διέταξε). Uvedená charakteristika sa odzrkadľuje v nasledujúcich výrokoch: dobro ako odplata za zlo (R 12,14.17-21), kultická čistota pokrmov (R 14,14), odplata (R 12,19), naplnenie zákona (R 13,8), láska k bližnému (G 5,14), dar viery (1K 13,2). V zbierke výrokov chýbajú podobenstvá, ktoré predstavujú jeden z charakteristických rysov Ježišovho učenia. Podľa Campenhausena neboli podobenstvá v zbore známe, alebo ich Pavol vynecháva zámerne, pretože u nich nepredpokladá túto znalosť. Ich vynechanie je svedectvom toho, že Pavol nekládol dôraz na Ježišove podobenstvá pri misijnom vyučovaní.<sup>22</sup>

Opačné tvrdenie zaujal Robinson, podľa ktorého znalosť Ježišových podobenstiev vyplýva z kontextu 1K 4,6-13.<sup>23</sup> Pavlovi odporcovia konfrontujú sa s jeho apoštolskou autoritou, sa odvolávali na Ježišovu Kázeň na hore, najmä na jeho blahoslavenstvá (Lk 6,20b-21; Mt 5,3-5). Na základe svojej viery prežívali konečnú

---

18/ Pokorný, *Ježiš Nazaretský: Historický obraz a jeho interpretace*, s. 39.

19/ Hengel, *The Four Gospels*, s. 149.

20/ Campenhausen, *The Formation*, s. 110.

21/ Pokorný, *Ježiš Nazaretský*, s. 44-45.

22/ Campenhausen, *The Formation*, s. 109.

23/ Robinson, J. M., *Kerygma und Geschichte im Neuen Testament*, s. 21-66, citované podľa Pokorný, *Ježiš Nazaretský*, s. 49.

realizáciu kráľovstva Božieho a súdili ostatných členov, nevynímajúc osobu apoštola. Pavol ironicky poukazoval na svoj pozemský status bez toho, aby spochybnil autoritu Ježišových slov. V celej pasáži sa podľa Robinsona odzrkadľuje spor o výklad Ježišovej tradície na základe podobenstiev.

Okrem konfrontačného výkladu Ježišových podobenstiev sa v Pavlových listoch nachádza množstvo podobenstiev typu prirovnaní, logických ilustrácií, alebo krátkych odkazov na obrazné vyjadrenia a symbolické výroky (napr. oliva, chrám ducha atd.), aké sa často nachádzajú v gréckych filozofických traktátoch, aj keď naratívne podobenstvá nepoužíval, lebo jeho logika nepokračuje v Ježišovom myslení učiteľa, ale utvára sa podľa gréckeho spôsobu myslenia argumentácie, čo je celkom iné. Ináč Pavol musel poznať Ježišove výroky, pretože okolo roku 48-50 už existovala zbierka Q. Mnohé výroky sa mohli tradovať, avšak ešte bez teologickeho spracovania a zoštylizovania v kompaktnějšíe diela.

### 2.1.3 Nedostatok Ježišových výrokov?

V Pavlových listoch dominujú poukazy na vzkrieseného Krista, naopak chýbajú zmienky o pozemskom Ježišovi. Pavol sa však v rozhodujúcich situáciách odvolával na nadobudnutú apoštolskú autoritu. Otázka kanonizácie listov preto nie je závislá od toho, koľkokrát cituje Ježišove slová, ale od povolania Vzkrieseným Kristom.

Pavlove argumenty sú uvádzané formulami ako „neženatým a vdovám hovorím“ (1K 7,10), „o pannách nemám síce príkaz Pánov, ale radím“ (1K 7,25), „podľa môjho úsudku“ (1K 7,40). Z tohto vyplýva, že Pavol sa pri riešení konkrétnych problémov prejavoval očividnou slobodou, na druhej strane však v jeho myslení zohral dôležitú úlohu Duch Svätý. Táto sloboda alebo apoštolská autorita (dar Ducha), vyplýva pravdepodobne z damaškého zážitku, ktorú prijal od Vzkrieseného. Je spojená s istou suverenitou a istotou, že hovorené slovo nie jeho vlastné, ale pochádza priamo od Krista. Pavol sa zrejme považoval za jedného z kresťanských prorokov, ktorí pod vplyvom Ducha parafrázovali, interpretovali a prispôbovali Ježišove výroky do konkrétnej situácie.<sup>24</sup> Pod vplyvom Ducha Kristovho sa podľa Pavla šíri kresťanské učenie aj v cirkvi (1K 12,4-11; R 8,9.11; 1K 2,16; G 4,6) a apoštolí sú schopní posudzovať veci z Božej perspektívy.

Ako výsledok tohto presvedčenia sa prejavuje v dôrazoch, ktorým bol vyučený, a ktoré odovzdal cirkevným zborom.<sup>25</sup> Sám povzbudzuje spoločenstvá k tomu, aby nasledovali jeho príklad a stali sa jeho imitátormi.<sup>26</sup> Zbory, ktoré neboli založené

<sup>24/</sup> Pokorný, *Ježiš Nazaretský*, s. 42.

<sup>25/</sup> 1K 11,2. 23; 15,1.3; G 1,9.12; F 4,9; 1Tes 2,13; 4,1.

<sup>26/</sup> 1K 4,14-16; 10,31-11,1; F 3,15-17; G 4,12; 1Tes 2,11-15a; 4,1.

Pavlom, vyzýval, aby sa stali imitátormi Boha Otca alebo Krista.<sup>27</sup> Predovšetkým, aby zostali verné podaniu tradície a odmietli falošné učenie, ktoré preferuje prikázania Zákona.<sup>28</sup> Zvestované evanjelium je neoddeliteľne spojené s Pavlom, ktorý sa osobne vteľuje do svojej tradície. Preto je malý rozdiel medzi napodobňovaním Pavla a zachovávaním jeho tradície (1K 11,2).<sup>29</sup> Z uvedených biblických citátov je zrejmá jasná deliaca čiara medzi časťami Písma, ktoré sú prekonané veľkonočnými udalosťami a medzi časťami, ktoré naďalej zostávajú platné pre kresťanskú cirkev. Kresťanské Písmo znamená pre Pavla platnú autoritu.<sup>30</sup>

#### 2.1.4 Záujem o pozemského Ježiša

Z predchádzajúceho odseku vyplýva, že Pavol bol oboznámený s ústnou tradíciou Ježišových výrokov. Tie používal predovšetkým v spojení napomínajúcich a utešujúcich paranéz a rovnako ako pomôcku pri riešení praktických a morálnych otázok, ktoré vznikali v zboroch.<sup>31</sup> V listoch chýba celistvý pohľad na Ježišove skutky a slová. Pavol sa zaujíma iba o posledný úsek života, úzko prepojený so smrťou, ukrižovaním a vzkriesením (napr. 1K 15,3-5; R 4,24-25 atď.). Hengel sa pokúsil zodpovedať otázku, prečo v Pavlových listoch chýba záujem o historického Ježiša, ktorý sa v písomnej forme objavuje až v Markovom evanjeliu.<sup>32</sup> Pripomína, že nepoznáme spôsob Pavlovho kázania v komunitách, preto nemáme predstavu ani o tom, akým spôsobom zvestoval evanjelium helenistickým poslucháčom. Zachované autentické listy poukazujú iba na problémy raných kresťanských komunit, ktoré boli zväčša teologicko-soteriologického a pastorálno-etického charakteru.

<sup>27/</sup> Stanley, D. M., "Become imitators of me": The Pauline Conception of Apostolic Tradition, in: *Bib* 40, 1959. s. 859-877.

<sup>28/</sup> R 16,17f; 2K 11,3f; G 1,6ff; 6,12f; F 3,2.

<sup>29/</sup> Meade, D. G., *Pseudonymity and Canon* (Mohr Siebeck, Tübingen 1986), s. 116.

<sup>30/</sup> Tzv. kresťanské Písmo, kolekciu používaných spisov v ranej cirkvi, môžeme vytvoriť z najčastejšie opakovaných citátov, nepriamych odkazov a narážok: Iz (419), Ž (414), 2M (240), 1M (238), 5M (196), Ez (141), Dn (133), Jer (125), 3M (107), 4M (73). Najčastejšie citované texty sú: Ž 110,1 (18-krát); Dn 12,1 (13-krát); Iz 6,1 (12-krát); Ez 1,26-28 (12-krát); 2Kron 18,18/Ž 47,8/1Kr 22,19 (11-krát); Ž 2,7; Iz 53,7; Am 3,13; 4,13; 3M 19,18 (10-krát). Citované podľa Hill, A. E., *Baker's Handbook of Bible Lists*, s. 102-103. Použitie Písma bolo často spájané s úvodnými formulami, ktoré dokazujú naplnenie prorociev. Z podrobnej analýzy v 25. edícii Nestle – Aland boli doslovné citáty s úvodnými formulami použité z: Ž (55), Iz (51), 5M (45), 2M (23), Malí Proroci (21), 1M (16), 3M (14), Jer (9), Pr (4), Ez, 4M, 2S (2). Medzi najinšpirovanejšiu knihu ranej cirkvi patrili Žalmy, ktoré zaberajú viac ako polovicu priamych citátov s úvodnými formulami.

<sup>31/</sup> Campenhausen, *The Formation*, s. 109.

<sup>32/</sup> Hengel, *The Four Gospels*, s. 149-151.

Hengel poukazuje na informáciu v Sk, kde je opísaný spôsob Pavlovho zvestovania. Išlo o formu konverzácie (διαλέγεσθαι), často prerušovanú otázkami,<sup>33</sup> aj keď tá bola závislá od spoločenstva, v ktorom sa nachádzal. Záujem o písomnú exegézu a dokazovanie prorockých zaslúbení bol iniciovaný predovšetkým medzi židovskými poslucháčmi, ktorí mali o Písme prehľad.<sup>34</sup> Avšak helenistickí poslucháči nepoznali jeho obsah, preto v týchto kruhoch prevládal záujem nielen o vzkrieseného Krista, ale aj o konkrétnu historickú postavu, jeho život a skutky.<sup>35</sup>

Na základe informácii o Ježišovi, zachytené v listoch, je málo pravdepodobné, aby sa Pavol nezaujímal o Ježišov život a túto tradíciu neodovzdával ďalej. Pavol sa pričasto nachádzal v Jeruzaleme<sup>36</sup> a nejakým spôsobom sa mohol informovať o Ježišovom živote. Už len z toho dôvodu, že ako horlivý prenasledovateľ ranej cirkvi (G 1,13; 1K 15,9; F 3,6) bol pohoršený nad nehoráznou myšlienkou ukrižovaného Mesiáša, čo sa dá usudzovať zo zmienky v 1K 1,23,<sup>37</sup> musel mať bližšie správy o Ježišovi z Nazareta a hnutí, ktoré založil. Apoštolov intenzívnejší záujem o Ježiša je naznačený v Liste Galaťanom. Po troch rokoch od Damaškého zážitku prichádza za Petrom do Jeruzalema, aby sa „dal informovať“ o „Petrovi a začiatkoch povelkonočného hnutia“ (ἱστορησαὶ Κηφᾶν, G 1,18).<sup>38 39</sup>

Samotné Pavlove listy narážajú na niektoré udalosti, ktoré sú priamo spojené s historickým Ježišom: v liste Galaťanom nachádzame informáciu, že Ježiš bol Žid,

<sup>33/</sup> Sk 17,2.17; 18,4.19; 19,9; 20,7.9; 24,12.

<sup>34/</sup> Sk 9,20.22; 17,2.19; 18,4; 19,8f; 24,12.

<sup>35/</sup> Hengel, *The Four Gospels*, str. 151. Podobne Ehrman, B. D., *The New Testament: a Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 2. vyd., (Oxford Press, New York 2000), s. 44-45.

<sup>36/</sup> Koester necháva otvorenú otázku, kde získal Pavol svoje farizejské vzdelanie. Za málo pravdepodobnú považuje aj informáciu zo Sk 22,3, že Pavol študoval u Gamaliela I. Koester, *History and Literature*, s. 99. Naopak Oepke poznamenáva, že „diasporálny Žid, ktorý zhodne cituje LXX a pritom je bezpochybne oboznámený s pôvodným textom, nie je každodenný jav.“ A toto je zároveň nepriamym potvrdením Lukášovej poznámky, že Pavol študoval u Gamaliela (por. Sk 22,3): Oepke, A., *Probleme der vorchristlichen Zeit des Paulus*, *ThStKr* 105/1933, s. 443.

<sup>37/</sup> Souček, J. B., *Theologie apoštola Pavla* (Kalich: Praha 1979), s. 44.

<sup>38/</sup> Pokorný, *Ježiš Nazaretský*, s. 46.

<sup>39/</sup> Je otázne, prečo prichádza Pavol za Petrom až po troch rokoch, aby sa nechal informovať. Podľa bádateľov žil Pavol buď celý čas v ústraní, pretože označenie Arabia vedľa Damasku je podľa Iz 10,9 LXX skalnaté opustené miesto juhovýchodne od Damasku alebo medzi židokresťanmi v Kochbe alebo robil misiu medzi židmi, ktorí žili v nabatejskej oblasti. Podrobnejšie viď Riesner, R., *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Eerdmans, Grand Rapids 1998), s. 260. Uvedené možnosti naznačujú, že Pavol sa mohol pohybovať iba v židovských kruhoch, kde sa ich snažil získať pre evanjelium. V tomto období sa ešte nepovažoval za apoštola pohanov. Podrobnejšie viď Hengel, M., *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* (Stuttgart 1984), s. 76. Pred cestou medzi pohanov do Sýrie a Cilície (G 1,21) zrejme potreboval doplniť ďalšie informácie a preto navštívil Petra v Jeruzaleme.

narodený zo židovskej ženy<sup>40</sup> pod Zákomom (G 4,4), ďalej, že pochádzal z Dávidovho rodu (R 1,3; 15,12), mal bratov (1K 9,5; cf. Sk 1,14; J 7,3; Mk 6,3), ktorí boli ženatí a spolu so svojimi ženami sa zúčastňovali misijných ciest (1K 9,5). Jakub, jeden z Ježišových bratov, predstavoval významnú osobnosť jeruzalemskej obce (G 1,19; 2,9; 1K 15,7). Aj to, že vyhľadal Petra po návrate z Arábie svedčí o tom, že Pavol vedel, že Peter bol jedným z Ježišových apoštolov (G 1,18-19). Ježišovo sociálne pôsobenie ako výraz mesiášskej služby mu bolo rovnako známe (R 15,8). Navyše mal možnosť stretávať sa s ľuďmi z Jeruzalema, ktorí ho sprevádzali na misijných cestách. Títo boli priamo v kontakte s očitými svedkami Ježišovho života (Barnabáš, Silvanus). Poznanie života historického Ježiša je preto základným predpokladom Pavlových listov.

Obdobným spôsobom sú písané aj jeho listy, obsahujúce iba drobné narážky o vlastnom živote: poznali ho ako bývalého prenasledovateľa kresťanov (G 1,13.23), ktorý bol na návšteve v Jeruzaleme spolu s Barnabášom a Títom (G 2:1-14) a pritom je málo pravdepodobné, aby sa osobne nepredstavil spoločenstvám, ktorým zvestoval evanjelium. Z toho vyplýva, že cieľom Pavlových listov nebolo podať biografiu Ježiša z Nazareta, ale komunikovať to, čo bolo nevyhnutné a potrebné. A v neposlednom rade žila raná cirkev skorým príchodom vzkrieseného Krista (*por.* Pánov deň ako zlodej v noci, 1Tes 5,1-11). Preto Pavlovým cieľom v listoch bolo odovzdať naliehavosť stálej pripravenosti namiesto poskytovania informácií o Ježišom živote.

Z mála výrokov, ktoré použil vo svojich listoch je zrejmé, že s prevzatou tradíciou Ježišových výrokov pracoval plasticky a prispôbil ich špecifickým situáciám.<sup>41</sup> Tradovaný materiál predstavoval pre Pavla dynamickú realitu, ktorá je spojená s nedávnou minulosťou, prítomnosťou a očakávaným skorým príchodom Pána.<sup>42</sup> Autoritou pre Pavla zostáva kristocentricky interpretované Písmo, ako aj výroky Vzkrieseného, čo predstavuje isté novum v židovstve. V týchto dôrazoch typických nielen pre Pavla, ale celkovo aj pre ranú cirkev, sa zároveň postupne rodili zárodky oddelenia sa cirkvi od synagógy.

### 2.1.5 Príklady tradovania Ježišových výrokov

Už v prvopočiatkoch ranej cirkvi sa stretávame s látkou, ktorá je voľne aplikovaná a interpretovaná, tvoria ju nepresné citáty. V nasledujúcich príkladoch je možné

<sup>40/</sup> Meno Ježišovej matky tu nie je uvedené.

<sup>41/</sup> Pokorný poznamenáva, že plastické narábanie s Ježišovými slovami môžeme predpokladať u iných prorokov ako aj evanjelistov. Podrobnejšie viď Pokorný, *Ježiš Nazaretský*, s. 43.

<sup>42/</sup> Roetzel, C. J., *The Letters of Paul: conversations in context*, 3. vyd., (Westminster/John Knox Press, Louisville 1989), s. 73.

vidieť nedostatok biografických prvkov z Ježišovho života, ktoré celkovo chýbajú v Pavlových listoch. Napriek tomu sa predsa môžeme domnievať, že citáty sú ovplyvnené Ježišovskou tradíciou a Pavol si tohto vplyvu musel byť vedomý.

1. 1K 4:12 λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν, διωκόμενοι ἀνεχόμεθα  
(Z)lorečia nám, a my dobrorečíme, prenasledujú nás, a my trpíme.

R 12:14 εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας [ὑμᾶς], εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε

Dobrorečte tým, ktorí vás prenasledujú, dobrorečte a nezllorečte.

Lk 6:28 εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς

Žehnajte tým, čo vás preklínajú a modlite sa za tých, čo vás potupujú.

Z uvedených výrokov môžeme vidieť, že obsah zostáva nezmenený, mení sa iba kontext, ovplyvnený situáciou v zbore: citát v 1K odráža Pavlovu reakciu na znevažovanie vlastnej autority. Je zakomponovaný do prirovnania medzi Pavlom, Apollom a niektorými členmi zboru, ktorí medzi sebou zakúšali plnú realizáciu kráľovstva Božieho. V Rimanom popisuje Pavol rysy kresťanského života. Výrok je uvedený v zozname povinností voči blížnemu. Je súčasťou jednej z protichodných dvojíc, ktoré sú Pavlom, alebo skoršou redakciou usporiadané v dialektickom vzorci a navzájom sa dopĺňajú. U Lukáša je výrok súčasťou Ježišových rečí na rovine, zakomponovaný do série podobenstiev a spojený s výzvou milovania svojho blížneho.

2) 1Tes 5:15 ὁρᾶτε μὴ τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τιμὴ ἀποδοῦναι, ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε [καὶ] εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας.

Hľadte, aby sa nikto neodplácal zlým za zlé, ale vždy sa vynasnažte činiť dobre medzi sebou a všetkým ľuďom.

R 12:17 μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες, προνοοῦμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων·

Nikomú sa neodplácajte zlým za zlé, starajte sa o dobré veci pred všetkými ľuďmi.

Mt 5:39 μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ραπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα (σου), στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην·

Neprotivte sa zlému! Naopak: ak ťa niekto udrie po pravom líci, nastav mu aj druhé.

Výrok v najstaršom Pavlovom liste odráža eschatologické očakávania. Uvedené napomenutia úzko nadväzujú na momentálny stav nepretržitej pripravenosti a bdelosti. Výrok v Rimanom je podobne ako v predchádzajúcej zbierke zakompo-



novaný medzi protichodné a navzájom sa dopĺňajúce požiadavky voči blížnemu. Aj keď, že pôvodca výroku nie je uvedený, z kontextu vyplýva, že Pavol si prisvojil nárok mentora (R 12,1.3). Posledný citát sa konfrontuje s požiadavkami Zákona. Je uvedený formulou „ale ja vám hovorím“. Evanjelista naznačil, že ide o jednu z priamych Ježišových výpovedí.

Z uvedených výrokov vyplýva, že prvá polovica, označená ako postoj voči zlému, je pravdepodobne pôvodná, kým ďalšie sú obohatené pisateľovou interpretáciou. Pavol dokonca zachoval rovnaké formulácie (κακὸν ἀντὶ κακοῦ).

3) 1Tes 5:13 καὶ ἡγείσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσοῦ ἐν ἀγάπῃ διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν. εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς.

(A) nadovšetko ich milujte pre ich prácu. Nažívajte v pokoji medzi sebou!

Mk 9:50 καλὸν τὸ ἄλας· ἐὰν δὲ τὸ ἄλας ἀναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἄλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις·

Soľ je dobrá, ale ak sa soľ stane neslanou, čím ju osolíte? Majte v sebe soľ a žite spolu v pokoji.

Apoštol napomína Tesaloničanov nielen k bdelosti pred blížiacou sa parúziou, ale vyzýva ku prejavom úcty voči učiteľom a predstaviteľom cirkvi. Hlavným rysom je vzájomný pokoj. Výrok u Mk je súčasťou Ježišových výrokov namierených proti zvädzaniu na hriech, kombinovaný s dôsledkami neuposlúchnutia výzvy. Vyvrcho- lením výroku je poukaz na soľ, ktorá má osoliť každú obeť. Ide pravdepodobne o odkaz na kulticko-očistnú funkciu soli (3M 2:13, 4M 18:19, 2Kron 13:5). Výzva k pokoji je doslovná v obidvoch podaniach (εἰρηνεύετε ἐν), rozdiely sú iba v pou- žití zámen (ἑαυτοῖς α ἀλλήλοις).

Medzi ďalšie výroky, ktoré sú paralelne zastúpené v Pavlových listoch a synoptickej tradícii patrí: ustanovenie Eucharistie (Mt 26:26-28, Mk 14:22-24, Lk 22:19-20, 1K 11:23-24), právo apoštolov na podporu zborov (1K 9:14/Lk 10:7/Mt 10:10b), platenie dane (R 13:7/Mt 22:15-22), rozsudzovanie medzi rituálne čistý- mi a nečistými potravinami (R 14:14/Mk 7:18-19), výrok o veľkosti viery (1K 13:2/ Mt 17:20), výzva k zanechaniu súdu (R 14:13/Mt 7:1) a výzva k bdelosti (1Tes 5:2// Lk 12:39-40). Z uvedených citátov vyplýva, že plastické zaobchádzanie s tradíciou nie je záležitosťou konkrétneho miesta alebo určitej osoby. Ide o jav celoplošne rozšírený v cirkvi. Pavol pristupoval k Pánovým výrokom podobným spôsobom, ako pristupoval ku Písmu. Písmo a Ježišove výroky znamenali istý stupeň authority: Písmo predstavovalo zoskupenie prorockých predpovedí o Kristovi, Ježišove výroky predstavovali morálne a etické kritéria. Rozhodujúcim bol pre Pavla živý hlas

vzkrieseného Krista, ktorý ho napíňal apoštolskou autoritou, slobodou a istotou pri zvestovaní evanjelia. Pavlova suverenita je zrejme spojená s damašským zážitkom a uistením, že jeho slová sú v skutočnosti Kristove, sprostredkované Duchom Svätým.<sup>43</sup>

### 2.1.6 Vzťah novozmluvných spisov k Pavlovi

Okrem tradovaných Ježišových výrokov je NZ v istom zmysle svedkom vzťahu jednotlivých novozmluvných spisov k Pavlovi. V krátkosti sa pokúsime o jeho stručný prehľad: Evanjelista Lukáš nadväzuje na soteriológiu apoštola Pavla (por. „evanjelium o Božej milosti“ Sk 20,24 s R 1,1-5; G 1,11f; „slovo milosti“ Sk 20,32 s R 14,19). List Jakuba a evanjelista Matúš kritizujú Pavlov postoj k skutkom zákona (Jk 2,14-26; por. Mt 10,8 s R 10,9).<sup>44</sup> 1Pt vykazuje znalosť Pavlovej teológie, používa rovnaké pojmy („v Kristovi“ 1Pt 3,16; „milosť“, 1,2.10.13; „spravodlivosť“ 2,24), zároveň však koriguje niektoré Pavlove výroky (por. 1Pt 2,13 s R 13,1). V 2Pt sa nachádza dôležitá zmienka o zbierke Pavlových listov, inšpirovaných Duchom a zneužívaných heretikmi (3,15f). Vplyv Pavlovej teológie vykazuje aj List Hebrejom (por. 4,15; 5,2 s 2K 13,4). Na druhej strane sa rozchádza s jeho poňatím viery (11,1), ktorú Pavol prezentoval hlavne v listoch Rímskym a Galatským. Podobne Zj nadväzuje na pavlovskú tradíciu (napr. forma Pavlových listov v Zj 2-3, ďalej liturgické prvky Zj 22,20; 1K 16,22, kritika entuziastov 1K 4,6-13 s Zj 3,17), zároveň kritizuje jeho teologické názory (napr. Zj 2,20 je polemikou proti 1K 10,25).

V tomto prípade je významná formula viery (1K 15,3b-5), uvedená ako pevná súčasť zvestovaného evanjelia. Hneď v úvode („odovzdal som vám totiž predovšetkým, čo som aj prijal“, 15,3a) naznačil Pavol, že ide o ústne tradované evanjelium,<sup>45</sup> staršieho pôvodu.<sup>46</sup> Liturgický text vznikol niekoľko rokov po Ježišovej smrti a tvoril pevnú súčasť katechetickej formuly používanej pri krste.<sup>47</sup> Formula kladie vedľa seba štyri výpovede o Kristovi spojené καὶ ὅτι:

1. ἀπέθανεν
2. ἐτάφη

<sup>43/</sup> Obrana proti príliš voľnému chápaniu a interpretovaniu výrokov v Duchu bola aj povinnosťou διακρίσεις πνέματων, čo sa mohlo vzťahovať aj na kontrolu proti ľubovoľnému chápaniu a výkladu Pánových slov vo vytržení. Pretože okrem Pavla si mohli svojvoľne prorocky počítať aj iní, a to aj s narábaním s Pánovými slovami, prípadne tvoriť si ich nanovo na základe prorockých vízií.

<sup>44/</sup> Podrobnejšiu diskusiu viď v Pokorný, P.; Heckel, U., *Einleitung in das Neue Testament: Seine Literatur und Theologie um Überblick* (Mohr Siebeck, Tübingen 2007), s. 459-464.

<sup>45/</sup> Pokorný, P., *Zur Entstehung der Evangelien*, in: NTS 32, 1986, s. 396.

<sup>46/</sup> Pokorný, P., *Vznik christologie: předpoklady teologie Nového zákona* (Kalich, Praha 1988), s. 59.

<sup>47/</sup> Seeberg, A., *Der Katechismus der Urchristenheit*, 2. vyd., (München 1966), s. 188n.

3. ἐγήγερται
4. ὠφθη.

Prvá výpoveď zdvojnásobuje význam Ježišovej smrti a označuje ju ako smrť za hriechy (ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν., zhodnú s Písmom ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς). Ďalšie výpovede sú spojené s pasívnou formou. Boh je v nich predstavený ako objekt vzkriesenia.

Formula zomrel a vstal je kombináciou dvoch raných vyznaní (zomrel; zomrel za naše viny), reflektované v tradícii poslednej Večere. Podobná formulácia sa nachádza v Mk (16,6). Na oboch miestach je vyznávačská formula doplnená zoznamom očitých svedkov.<sup>48</sup> Na prvom mieste je uvedený Peter,<sup>49</sup> potom Dvanásti (1K 15,5 alebo učeníci v Mk 16,7).<sup>50</sup> Ďalšie poradie sa rozchádza. Pavol usporiadal zoznam svedkov chronologicky a poukázal na ďalších päťsto bratov, ďalej na Jakuba, apoštolov a seba.<sup>51</sup> Marek zakončil zoznam svedectvom žien, ktorý Pavol vynecháva zrejme kvôli dobovým predstavám.<sup>52</sup> Nakoniec uvádza zdroj, od ktorého prijal zvestované evanjelium. Nie sú to žiadne authority ranej cirkvi, ale vzkriesený Kristus. Význam formuly viery spočíva v snahe poukázať na Ježišovu smrť a vzkriesenie ako na pevnú súčasť zvestovaného evanjelia vo všetkých kresťanských zboroch, teda na jednotnosť a ekumenickosť odovzdávanej tradície (1K 11,2,23; 15,1,3; G 1,9,12; F 4,9; 1Tes 2,13; 4,1).<sup>53</sup>

<sup>48/</sup> Očitý svedok je dôležitým potvrdením hodnovernej tradície nielen v novozmluvných spisoch (Mk 15,21.40.43; 10,46; 14,3; Lk 1,2; Sk 1,1-14; 2Pt 1,16). Stretávame sa s ním aj v antickej literatúre, napríklad u Platóna, ktorý približuje dialóg medzi Phaidonom a Echecratom (113d-118a). Phaedo predstavuje očitého svedka Sokratovej smrti, Echecratos je poslucháč, ktorého zaujímajú posledné chvíle filozofovho života. Podrobnejšie spracovanie problematiky očitého svedka viď Byrskog, S., *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, citované podľa Hengel, M., *The Four Gospels*, s. 292. Na očitého svedka sa odvoláva ešte štvrtá generácia Papiáš, Basilides a Valentinus, ktorá hľadá hodnoverných svedkov zachovania ústnej tradície o Ježišovi a jeho učeníkoch, Heckel, T. K., *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium* (Mohr Siebeck, Tübingen 1999), s. 143.

<sup>49/</sup> V starej vyznávačskej formule je Peter uvedený ako prvý svedok Kristovho zmŕtvychvstania. Podobné usporiadanie uvádza Lk 24,34; Mk 16,7; J 21,1-23. Pavol ho uvádza pod aramejským menom Kéfas.

<sup>50/</sup> Okruh Dvanástich predstavoval symbolické číslo, ktoré označovalo predstaviteľov nového Božieho ľudu. Označenie skupiny bolo dôležitejšie než skutočný počet učeníkov. Dvanásti učeníci ako svedkovia zmŕtvychvstania sú uvedení v Mt 28,16-20; Lk 24,36-53.

<sup>51/</sup> Pokorný, *Vznik christologie*, s. 60.

<sup>52/</sup> Svedectvo je spochybiteľné Kelsom, ktorý sa v dialógu s Origenom pýta: „Kto to videl? Jedna pomätená žena ...“. Podrobnejší zoznam literatúry viď Heckel, *Evangelium*, s. 46.

<sup>53/</sup> Campenhausen, *The Formation*, s. 114. Pavlova vernosť jednotnej kresťanskej tradícii vyplýva rovnako zo zmienok o jednom tele, jednom evanjeliu, jednotnom zmyšľaní a presvedčení. Na podobnú uniformitu poukazuje List Efezanom (Ef 4:4,5), ktorý zdôrazňuje myšlienku jednotnej normy v cirkvi a List Židom (Žid 2:3,4), v ktorom je zvestovanie evanjelia pripísané najprv Pánovi, potom očitým svedkom a nakoniec prejavom Ducha.

### 3. Zhodnotenie

Pavol a raná cirkev nejavia záujem o exegetické hľadanie pôvodného obsahu textu. Písmo predstavuje historické svedectvo a stáva sa Slovom Božím v prepracovanom kresťanskom zmysle.<sup>54</sup> Čítanie Písma je spojené s Duchom, ktorý ho pomáha cirkvi správne chápať a interpretovať. Prístup ku SZ má dve roviny výkladu: z kresťanskej perspektívy je Zákon dejinami pôsobenia. Zo starozmluvného hľadiska jeho prvoradým cieľom je hľadanie pôvodného zmyslu. V Pavlových listoch chýba charakteristický spôsob dokazovania jednotlivých detailov z Ježišovho života, typický pre neskoršie obdobie. Namiesto písomných záznamov rozhodujúce postavenie zohráva poukaz na vzkrieseného Krista, aj keď v polemike s entuziastami sa opieral o Ježišovu smrť. Pavlovo myslenie by nemalo byť kategorickým východiskom pre vznik evanjelií. Neobjavil cenu materiálu o Ježišovom živote, napriek tomu sa stal cenným pre ďalšie generácie kresťanov, ktoré sa museli vyrovnávať s novými heretickými prúdmi.

## SUMMARY

---

### THE AUTHORITY OF THE APOSTLE PAUL IN THE EARLY CHURCH

ANDREA KOREČKOVÁ

Did the Apostle Paul influence the of formation the New Testament canon? What authority did Paul's letters to the early church have? Did Paul esteem the sayings of Jesus as highly as he did the Old Testament? What was Paul's relation to historical Jesus? Why did Paul use so few of Jesus sayings in his letters? This article will try to answer these questions by comparing Jesus' sayings with Paul's letters.

---

<sup>54/</sup> Campenhausen, *The Formation*, s. 24ff.

# OTEVŘENOST PRÁVA ČESKÉ REPUBLIKY NÁBOŽENSKÝM ASPEKTŮM SOUČASNÉHO MULTIKULTURALISMU

---

STANISLAV PŘIBYL

Oproti zkušenosti uzavřené společnosti v době totalitního režimu jsme po roce 1989 naopak svědky jejího otevírání, a to jednak uvnitř společnosti samé, ale také směrem navenek. Toto dvojí otevírání se na obecné rovině projevuje jak znovunastolením právního státu a respektováním lidských práv a občanských svobod, tak také umožněním svobodného pohybu osob směrem dovnitř naší republiky, což vystavuje naši společnost náporu dosud nepoznané rozmanitosti, pro níž se ve světě ujal poněkud módní pojem „multikulturalismus“, jemuž je ovšem třeba správně rozumět: „Je-li multikulturalismus chápán jako faktický stav, jako konstatování existence rozmanitých kultur..., pak není pluralitní koncepci světa nijak na obtíž. Multikulturalismus představuje v takovém případě pouze jednu z mnoha možných historických konfigurací pluralismu“.<sup>1</sup>

Tato nová situace se projevila také v náboženské oblasti. V naší společnosti jsme po roce 1989 svědky opětovného užívání individuálních práv věřících, plynoucích z náboženské svobody, i korporativních práv církví a náboženských společností. Směrem zvnějšku v souvislosti se svobodným pohybem osob a migrací se však navíc setkáváme s přílivem vyznavačů jiných než dosud etablovaných náboženství. Předmětem našeho zájmu bude nyní to, do jaké míry je ústavní pořádek

---

<sup>1/</sup> SARTORI, Giovanni, *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci. Esej o multietnické společnosti*, Praha 2005, s. 39.

a vůbec celý právní řád České republiky schopen vstřebávat tuto skutečnost, jak je nastaven na přijetí tohoto přílivu všeho méně obvyklého v náboženské oblasti, aniž by došlo kvůli obavám z dosud neznámého k porušení ústavně zaručených práv vyplývajících z náboženské svobody. Je však také zřejmé, že se demokratický právní stát musí bránit všemu, co by z příchozích náboženství a kultů mohlo ohrožovat „ochranu veřejné bezpečnosti a pořádku, zdraví a mravnosti nebo práv a svobod druhých“.<sup>2</sup>

## 1. Laický stát

Listina základních práv a svobod charakterizuje ideovou základnu našeho státu především negativním vymezením: „Stát je založen na demokratických hodnotách a nesmí se vázat ani na výlučnou ideologii, ani na náboženské vyznání.“<sup>3</sup> To ovšem neznamená, že by stát byl hodnotově neutrální. Vždyť sama koncepce demokratického právního státu a étos „nezadatelných, nezczitelných, nepromlčitelných a nezrušitelných“<sup>4</sup> lidských práv vyjadřují hodnoty založené přinejmenším na majoritním společenském konsenzu. Pozoruhodná je rovněž odvolávka na přirozená práva, a to jak v úvodní formulaci Listiny základních práv a svobod,<sup>5</sup> tak ve slibu ústavního soudce, předepsaném Ústavou České republiky.<sup>6</sup> Avšak právě pro uchování tohoto hodnotového rámce má význam ono dvojí negativní vymezení, totiž že se stát nesmí vázat jak na výlučnou ideologii, tak ani na jedno konkrétní náboženské vyznání. Princip neideologičnosti státu „zakazuje, aby se stát vázal na jakoukoliv výlučnou ideologii (v minulosti to byla ideologie marxisticko-leninská). Může to být kterákoliv ideologie, která by si osobovala své výlučné panství vůči každému jednotlivci, právo na svůj monopol, jemuž by podřizovala celou společnost a jiné ideologie nepřipouštěla, znemožňovala jejich svobodnou soutěž“.<sup>7</sup>

Zcela bez povšimnutí pak zůstala interpretace Ústavního soudu ČR, která se dotýká zásady nevázanosti státu na náboženské vyznání: „Ústavní soud při posu-

---

<sup>2/</sup> Listina základních práv a svobod, ústavní zákon vyhlášený usnesením předsednictva ČNR pod č. 2/1993 Sb., čl. 16 (4).

<sup>3/</sup> Listina, čl. 2 (1).

<sup>4/</sup> Listina, čl. 1.

<sup>5/</sup> „Federální shromáždění na základě návrhů České národní rady a Slovenské národní rady, uznávajíc neporušitelnost přirozených práv člověka, práv občana a svrchovanost zákona, ... usneslo se na této listině práv a svobod:...”

<sup>6/</sup> Ústavní zákon ČNR č. 1/1993 Sb. – Ústava České republiky, čl. 85 (2): „Slibuji na svou čest a svědomí, že budu chránit neporušitelnost přirozených práv člověka a práv občana, řídit se ústavními zákony a rozhodovat podle svého nejlepšího přesvědčení nezávisle a nestranně.“

<sup>7/</sup> PAVLÍČEK, Václav a kolektiv, *Ústava a ústavní řád České republiky. Komentář. 2. díl – Práva a svobody*, Praha 1999, s. 47.

zování návrhu skupiny senátorů především pociťuje potřebu nejprve se – v obecné rovině a alespoň ve stručnosti – vyjádřit k jednotlivým ústavním principům náboženské svobody v ústavním pořádku České republiky... Česká republika je založena na principu laického (*sic!*) státu... Je tedy zřejmé, že Česká republika musí akceptovat a tolerovat náboženský pluralismus, tzn. především nesmí diskriminovat či naopak bezdůvodně zvýhodňovat některý z náboženských směrů“.<sup>8</sup> Je sice pravda, že o České republice jako o laickém státu se již dříve zmiňovala doktrína<sup>9</sup> i představitelé církví,<sup>10</sup> avšak dedukce ústavního principu laického státu samotným ústavním soudem dodává všem těmto dosud neoficiálním kvalifikacím zcela novou váhu.

Pojem laického státu je obtížen historickými konotacemi, zejména pak nešťastnou francouzskou odlokou církve a státu z roku 1905: „Pod pojmem *état laïque* (laický stát) je zde chápán stát, který nepřihlíží ke společensky užitečné roli církví a náboženských společností“.<sup>11</sup> Postupem času však pojem laického státu nabývá kladnějšího hodnocení a obsahu: „Laickost pojatá pozitivně znamená nepřislušnost státu v navádění, a navíc i závazném, ke konkrétním rozhodnutím v oblasti náboženství nebo ideologie. Jde o laickost, která vychází z vědomí, že ne všechno může být zahrnuto do kategorie politiky, ne všechno se podřizuje státní „suverenitě“.“<sup>12</sup> Že tato dvě protichůdná pojetí laickosti se v Evropě dodnes střetávají, o tom svědčí i spor o obsah preambule Smlouvy o Ústavě pro Evropu, která nakonec vyzněla do zcela obecné formulace o tom, že se kontrahující představitelé států Evropské unie inspirovali „evropským kulturním, náboženským a humanistickým odkazem“.<sup>13</sup>

---

<sup>8/</sup> Nález Ústavního soudu ze dne 27. listopadu 2002 ve věci návrhu na zrušení zákona č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů (zákon o církvích a náboženských společnostech), nebo na zrušení některých ustanovení tohoto zákona, č. 4/2003 Sb. (sp. zn. Pl. ÚS 6/02), Odůvodnění, IV.

<sup>9/</sup> „Listina stanoví limity státu ve vztahu k ideologiím a k náboženství i k institucím, které jsou jejich nositeli. Vyjadřuje se tím demokratická idea laického státu i státu neideologického v tom smyslu, že se neváže a nepodřizuje žádné výlučné ideologii, ale předpokládá jejich reálnou pluralitu.“ – in: PAVLÍČEK, Václav a kolektiv, *Ústava a ústavní řád...*, s. 46.

<sup>10/</sup> „Díky Bohu dochází k obnově laického státu a to zákonem č. 16/1990 Sb. a Listinou základních práv a svobod publikovanou jako přílohu k ústavnímu zákonu č. 23/1991 Sb. Konečnou reakcí byl v Československé federativní republice zákon č. 308/1991 Sb., který představuje nejvyšší míru náboženské svobody církví a náboženských společností v historii našeho státu.“ – DUKA, Dominik, *Přátelská odloka a kooperace jsou si blízké*, in: LOUŽEK, Marek (ed.), *Vztah církve a státu. Sborník textů*, Praha 2004, s. 18.

<sup>11/</sup> TRETERA, Jiří Rajmund, *konfesní právo a církevní právo*, Praha 1997, s. 108.

<sup>12/</sup> DALLA TORRE, Giuseppe, *Lezioni di Diritto Ecclesiastico*, Torino 2000, s. 11.

<sup>13/</sup> Cit. podle: NOLČ, Jiří a kolektiv, *Evropská ústava s úvodním komentářem*, Brno 2005, s. 27.

V rámci současné rozrůzněnosti historicky podmíněných způsobů uspořádání vztahu státu a církvi v jednotlivých evropských zemích pak dochází ke specifickým kontroverzím, týkajícím se již bezprostředně přítomnosti rozmanitých náboženských vyznání ve státě, který sám sebe označuje za laický. Výslovně zakotvuje svoji laickost Francie, a to v čl. 1 své v současnosti platné ústavy, tedy tzv. ústavy V. republiky z roku 1958: „Francie je nedílná, laická, demokratická a sociální republika.“<sup>14</sup> Přestože se aplikace přísných zásad laického státu vůči křesťanským církvím ve Francii v průběhu dlouhých desetiletí postupně uvolňovala, narazil tamní laický stát v nedávné době na problém nošení náboženských symbolů na veřejných školách v mediálně proslulém tzv. „šátkovém zákoně“, jehož základní ustanovení stanoví následující zákaz: „Ve státních školách, gymnáziích a lyceích je zakázáno nošení symbolů nebo oblečení, kterým žáci dávají najevo ostentativně náboženskou příslušnost. Vnitřní předpis stanoví, že zahájení disciplinárního řízení předchází rozhovor s žákem“.<sup>15</sup>

Téma nošení náboženských symbolů není zatím v České republice předmětem společenské diskuse a objevuje se pouze jako marginální záležitost v zákonné právní úpravě, která stanoví náležitosti cestovních dokladů.<sup>16</sup> K žádosti o vydání cestovního dokladu „lze v odůvodněném případě z náboženských nebo zdravotních důvodů předložit fotografii s pokrývkou hlavy; tato pokrývka nesmí zakrývat obličejovou část způsobem, který by znemožňoval identifikaci“.<sup>17</sup> Obdobnou normu obsahuje také zákon o občanských průkazech.<sup>18</sup> *De lege ferenda* lze v rámci protiteroristických opatření očekávat změnu této praxe, směřující k používání fotografií bez pokrývky hlavy, neboť ta ztěžuje identifikaci osoby. Navíc budou po žadatelích o vydání dokladů vyžadovány biometrické údaje, umožňující identifikaci osob pomocí otisku palce a zobrazení oční rohovky.

Ze zcela opačných premis pak vychází situace těch zemí, kde laicita vstupuje do prostoru ovládaného tradičně některým křesťanským vyznáním. Tím, že Ústava

---

<sup>14/</sup> Cit. podle: JIRÁSKOVÁ, Věra, *Dokumenty k ústavním systémům*, Praha 1996, s. 13.

<sup>15/</sup> Zákon č. 2004-228, kterým se, při aplikaci principu laicity, stanoví rámec pro nošení symbolů a oblečení, jimiž se projevuje příslušnost k náboženství, ve státních školách, gymnáziích a lyceích. Článek 1. Český překlad in: *Revue církevního práva* č. 30-1/05, s. 70-71.

<sup>16/</sup> Zákon č. 329/1999 Sb., o cestovních dokladech a o změně zákona č. 283/1991 Sb., o policii České republiky, ve znění pozdějších předpisů (zákon o cestovních dokladech).

<sup>17/</sup> Tamtéž, § 20 (2).

<sup>18/</sup> Zákon č. 328/1999 Sb., o občanských průkazech, § 5 (1): „Zákonný zástupce občana nebo občan, který žádá o vydání prvního občanského průkazu po dovršení 15 let věku, je povinen předložit ... b) 1 fotografií o rozměrech 35 x 45 mm, která odpovídá současné podobě občana ... bez pokrývky hlavy, není-li její použití odůvodněno důvody náboženskými nebo zdravotními; v takovém případě nesmí pokrývka hlavy zakrývat obličejovou část způsobem znemožňujícím identifikaci občana ...“



Italské republiky z roku 1947 reflektuje společenský význam katolické církve v Itálii zakotvením konkordátního principu ve svém čl. 7, poskytuje právě této církvi alespoň zdánlivě výlučné postavení. To je však zmírněno v čl. 8, který poskytuje i ostatním náboženským vyznáním možnost smluvního uspořádání se státem: „Všechna náboženská vyznání jsou před zákonem stejně svobodná ... Jejich vztahy ke státu jsou upraveny zákonem na základě dohody s příslušnými zastoupeními“.<sup>19</sup> Také Ústavní soud Italské republiky dospívá svojí kreativní interpretací ke stanovení ústavních principů, které vyjadřují ducha ústavy, aniž by třeba použít terminologie byla identická s jejím zněním. Relativně pozdě, až v roce 1989, dedukoval italský ústavní soud ze základů ústavního postavení církví a demokratických práv a svobod občanů nejvyšší ústavní princip laicity (*supremo principio della laicità*).<sup>20</sup> Střet tradičního postavení katolické církve v kontrastu s požadavky některých italských muslimů pak vedl v Itálii k řadě soudních kontroverzí, v nichž nejde, na rozdíl od Francie, o nošení náboženských symbolů, nýbrž o jejich vyvěšování, tedy o problém, který se již dříve řešil např. v Bavorsku. Italští soudci měli na vybranou mezi pietní úctou k tradičnímu lidovému symbolu, srozumitelnému většinové společnosti, a respektováním nejvyššího ústavního principu laicity, který je přiměřený ideově neutrálnímu demokratickému státu, jímž Italská republika rozhodně je: „Bezbranný a ukřižovaný Kristus, považovaný v katolicismu za symbol lásky, je zcela jistě odkazem na obecné dobro, navíc samozřejmě přítomným v italském prostředí, a tak je smutné pomyšlení na to, že by z veřejných prostor byl vyloučen takový vzor lásky. Avšak ve společenství je třeba se vžít do postavení každého jednotlivce, stát se má proto chovat neutrálně a jednoduše...“.<sup>21</sup>

Na těchto odlišných příkladech Francie a Itálie se zřetelně ukazuje, že nepovšimnuté slovo „laický“ stát v nálezu Ústavního soudu České republiky není zdaleka tak bezvýznamné, jak by se mohlo na první pohled zdát, a že obdobně jako v jiných zemích Evropské unie může hrát právě tento pojem do budoucna svůj význam pro absorpci nebo naopak odmítání náboženské jinakosti, která se během doby bude také u nás stále více projevat a dožadovat se respektování svých specifík. Česká republika snad stojí někde uprostřed mezi francouzským rigidním laicismem a italskou cestou k prosazování principu laicity, jež bude do budoucna znamenat postupné stahování náboženských prvků z veřejné scény. Tento proces u nás ostatně urychlilo působení komunistického režimu. Již sama preambule české ústavy proklamuje dosti výrazně neutralitu státu, neboť se obdobně jako návrh

<sup>19/</sup> Cit. podle: JIRÁSKOVÁ, Věra, *Dokumenty...*, s. 45.

<sup>20/</sup> Rozsudek č. 203 z 11.-12. dubna 1989.

<sup>21/</sup> DE OTO, Antonello, *Kříže na veřejných úřadech: Úřad pro zastupování státu a současné zákonodárné iniciativy zpochybňují ústavní princip laického státu v Itálii*, in: *Revue církevního práva* č. 27-1/04, s. 32.

„evropské ústavy“ neodvolává na žádnou konkrétní duchovně dějinnou zkušenost, ale vyjadřuje v tomto směru pouze odhodlání občanů České republiky „společně střežit a rozvíjet zděděné přírodní a kulturní, hmotné a duchovní bohatství“.<sup>22</sup>

Poněkud jiným směrem má nakročeno slovenská ústava, která se ve své preambuli výslovně odvolává na „cyrilo-metodějské duchovní dědictví“, aniž by však tato preference jednoho z duchovních proudů, a to podle slovenského ústavodárce toho nejvýznamnějšího pro národní komunitu, narušovala nekonfesní charakter Slovenské republiky: „Slovenská republika je svrchovaný, demokratický a právní stát. Neváže se na žádnou ideologii ani náboženství.“<sup>23</sup> Že je však slovenské vnímání nových a cizorodých prvků ve srovnání s přístupem v české části bývalé federace méně přístupné, o tom svědčí i zdánlivý detail, jímž je rozdíl obou paralelních zákonů národních rad, jež na základě zmocnění federálního zákona o církvích a náboženských společnostech<sup>24</sup> stanovily v roce 1992 početní cenzus osob, které se mají hlásit k církvi nebo náboženské společnosti, usilující o oficiální uznání prostřednictvím registračního řízení. Zatímco český zákon pro dvojnásobný počet obyvatel České republiky ve srovnání se Slovenskem stanovil cenzus pouhých 10 000 osob,<sup>25</sup> početně poloviční Slovensko zvolilo naopak dvojnásobný cenzus 20 000 osob.<sup>26</sup> V současné době, kdy novou úpravou zavedl český zákonodárce cenzus pouhých 300 osob,<sup>27</sup> zůstává nezměněný slovenský právní stav anachronismem.

## 2. Otevřenost ustanovení Listiny o náboženské svobodě a o postavení církví

Listina základních práv a svobod upravuje v zásadě pouze individuální práva a svobody, přičemž pouze na některých místech nacházíme přesah směrem k právům korporativním, jako je tomu u politických stran a hnutí<sup>28</sup> a odborových organizací<sup>29</sup>, ale v největší míře pak u církví a náboženských společností.<sup>30</sup> Individuální svoboda náboženského vyznání je v Listině upravena formulí: „Svoboda myšlení, svědomí

---

<sup>22/</sup> Ústavní zákon č. 1/1993 Sb., Preambule.

<sup>23/</sup> Ústavní zákon č. 460/1992 Sb., Ústava Slovenské republiky, čl. 1.

<sup>24/</sup> Zákon č. 308/1991 Sb., § 23.

<sup>25/</sup> Zákon ČNR č. 161/1992 Sb., o registraci církví a náboženských společností, § 1, a).

<sup>26/</sup> Zákon SNR č. 192/1992 Zb., o registrácii církví a náboženských spoločností, § 2.

<sup>27/</sup> Zákon č. 3/2002 Sb., § 10 (1), c).

<sup>28/</sup> Čl. 20 (4) Listiny: „Politické strany a politická hnutí, jakož i jiná sdružení, jsou odděleny od státu.“

<sup>29/</sup> Čl. 27 (2) Listiny: „Odborové organizace vznikají nezávisle na státu. Omezovat počet odborových organizací je nepřípustné, stejně jako zvýhodňovat některé z nich v podniku nebo v odvětví.“

<sup>30/</sup> Čl. 16 (1)-(4).

a náboženského vyznání je zaručena. Každý má právo změnit své náboženství nebo víru anebo být bez náboženského vyznání. Každý má právo svobodně projevit své náboženství nebo víru buď sám nebo společně s jinými, soukromě nebo veřejně, bohoslužbou, vyučováním, náboženskými úkony nebo zachováváním obřadu“.<sup>31</sup> Tuto formulaci nacházíme poprvé ve Všeobecné deklaraci lidských práv z roku 1948<sup>32</sup> a od té doby se její mnohé varianty nacházejí jak v dalším pokračování vývoje lidskoprávní agendy na celosvětové úrovni, především v Mezinárodním paktu o občanských a politických právech z roku 1966,<sup>33</sup> tak také ve většině ústav demokratických států i v evropské Úmluvě o ochraně lidských práv z roku 1950.<sup>34</sup>

Česká listina základních práv a svobod však obsahuje jednu zvláštnost: „Reprodukovaná ustanovení mezinárodních smluv o náboženské svobodě byla v Listině, a to je pro Českou republiku signifikantní, ‚obohacena‘ o ustanovení zaručující právo na bezkonfesijnost, které z legislativně technického hlediska představuje superfluum, protože jednoznačně vyplývá z textu normy“.<sup>35</sup> Jedná se totiž o reziduální projev ústavního zakotvení náboženské „svobody“ v ústavách z dob totalitního režimu, kopírujících sovětské vzory.<sup>36</sup> Až na tuto dnes již neškodnou arabesku je však třeba zdůraznit, že právě onen soulad s mezinárodněprávním zakotvením svobody náboženského vyznání nese v sobě absorpční potenciál vůči těm, kdo do České republiky přicházejí se svými rozmanitými náboženskými vyznáními ze svých rodných zemí. Tito lidé totiž vědí, že právě takový je celosvětově uznávaný standard zakotvení náboženské svobody, takže očekávají, že se jej v demokratickém právním státě (jímž Česká republika bezesporu je) dočkají, což navíc zvýšenou měrou platí zejména pro ty, kterým je tento standard v jejich původních zemích upírán. Ti pak mohou v České republice užívat práva azylu, který může být poskytnut „cizincům pronásledovaným za uplatňování politických práv a svobod“,<sup>37</sup> mezi něž se samozřejmě řadí též svoboda náboženského vyznání.

---

<sup>31/</sup> Listina, čl. 15 (1).

<sup>32/</sup> Čl. 18: „Každý má právo na svobodu myšlení, svědomí a náboženství; toto právo zahrnuje v sobě i volnost změnit své náboženství nebo víru, jakož i svobodu projevovat své náboženství nebo víru sám nebo společně s jinými, ať veřejně nebo soukromě, vyučováním, prováděním náboženských úkonů, bohoslužbou a zachováváním obřadů.“ Cit. podle: FLÉGL, Vladimír, *Člověk a lidská práva. Sbíрка úmluv a deklarací*, Praha 1990, s. 21-22.

<sup>33/</sup> Vyhlášen v ČSSR pod č. 120/1976 Sb.

<sup>34/</sup> Vyhlášena v ČSFR pod č. 209/1992 Sb.

<sup>35/</sup> HRDINA, Antonín Ignác, *Náboženská svoboda v právu České republiky*, Praha 2004, s. 102.

<sup>36/</sup> Ústavní zákon č. 100/1960 Sb. – Ústava Československé socialistické republiky, čl. 32 (1): „Svoboda vyznání je zaručena. Každý může vyznávat jakoukoli náboženskou víru, nebo být bez vyznání, i provádět náboženské úkony, pokud to není v rozporu se zákonem.“

<sup>37/</sup> Listina, čl. 43.

To potvrzuje též v textu Listiny uvedený adresát této svobody: není jím pouze občan České republiky, jak je tomu zejména u politických práv, nýbrž „každý“, což zdůrazňuje právě univerzalitu práva jednotlivců na náboženskou svobodu. Je zřejmé, že uplatňování této svobody v plné otevřenosti a šíří otevírá prostor pro pestrost na naší náboženské scéně. Co se pak týče kolektivních, korporativních práv plynoucích z náboženské svobody, Listina upravuje pouze rámcově, avšak velkoryse vnitřní autonomii církví a náboženských společností, jež „spravují své záležitosti, zejména ustavují své orgány, ustanovují své duchovní a zřizují řeholní a jiné církevní instituce nezávisle na státních orgánech“.<sup>38</sup> Další konkretizaci a vlastní náplň tohoto rámce následně upravuje zákon o církvích a náboženských společnostech.

### 3. Zákon o církvích a náboženských společnostech

Nový církevní zákon 3/2002 Sb.<sup>39</sup> byl podroben kritice především ze strany „velkých“ etablovaných církví, protože oproti svému předchůdci z roku 1991 obsahuje velmi mnoho ustanovení, zvyšujících administrativní náročnost a zatěžujících církev novými povinnostmi vůči státní správě. Pro některé menší subjekty, jimž se otevřela cesta k registraci, se zákon stal naopak nezajímavým, a to kvůli přibližně desetitisícovému cenzu osob k nim se hlásícím, jehož by musely tak jako tak dosáhnout, aby se staly plnoprávnými, akreditovanými církvemi nebo náboženskými společnostmi, které mohou vstupovat do veřejnoprávní sféry.<sup>40</sup> Tyto menší subjekty však neměly na rozdíl od etablovaných církví takovou politickou podporu, aby došlo k napadení této skutečnosti např. při ústavní stížnosti, kterou proti zákonu podala skupina senátorů: „Stížnost naopak nenapadá nespravedlivé dvojstupňové rozdělení církví ve věci přístupu k takzvaným zvláštním právům, které velmi poškozují nové církve. Také nenapadá rozpor mezi právem spolčovacím a požadovanými 300 členy pro registraci církve“.<sup>41</sup>

Jiné subjekty však zákon přivítaly již pro pouhý fakt, že se budou moci stát soukromoprávními korporacemi se statutem jim skutečně odpovídajícím, totiž postavením církve nebo náboženské společnosti: „Jako představitel Křesťanských

---

<sup>38/</sup> Listina, čl. 16 (2).

<sup>39/</sup> Zákon č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů (zákon o církvích a náboženských společnostech), ve znění nálezu ústavního soudu č. 4/2003 Sb., zákona č. 562/2003 Sb. a zákona č. 495/2005 Sb.

<sup>40/</sup> Zákon č. 3/2002 Sb., § 11 (4), písm. a): „Návrh na přiznání oprávnění k výkonu zvláštních práv podle § 7 odst. 1 písm. a) až e) musí obsahovat: a) v originále podpisy tolika zletilých občanů České republiky nebo cizinců s trvalým pobytem v České republice hlásících se k této církvi a náboženské společnosti, kolik činí 1 promile obyvatel České republiky podle posledního sčítání lidu, s uvedením jejich osobních údajů podle tohoto zákona...“

<sup>41/</sup> KOBYLKA, Arnošt, *Co se děje s církevním zákonem*, in: *Život víry* č. 6/2002, s. 16.

společenství – dosud největší ‚církve necírky‘ – nový zákon vítám, protože nám umožňuje, abychom se konečně jako církve registrovali. Uvědomuji si celou řadu jeho nedostatků, nicméně z hlediska těch, kdo se dosud nemohli registrovat, je krokem kupředu<sup>42</sup>. Ty subjekty, které se spokojují s cenou 300 osob k nim se hlásících, aniž by nutně usilovaly o získání oprávnění k výkonu zvláštních práv, již svojí registrací podle církevního zákona nebo zahájeným pokusem o registraci dostatečně dokazují, že zákon má určitý potenciál pro to, aby nejen umožnil těmto subjektům právo na korporativní náboženskou svobodu, nýbrž také ukázal české veřejnosti na zčásti netušenou přítomnost nejrozmanitějších náboženských subjektů, které u nás působí.

V návaznosti na samy ústavní a mezinárodněprávní základy práva na náboženskou svobodu obsahuje zákon jednu dílčí změnu, která se týká nezletilých. Zatímco předchozí zákon stanovil, že „o náboženské výchově dětí do dovršení 15 let jejich věku rozhodují jejich zákonní zástupci“, zákon č. 3/2002 Sb. již žádnou věkovou hranici nestanoví a opírá se ve svém na první pohled poněkud vágně znějícím ustanovení o mezinárodněprávní Úmluvu o právech dítěte<sup>43</sup>. „Právo nezletilých dětí na svobodu náboženského vyznání nebo být bez vyznání je zaručeno. Zákonní zástupci nezletilých dětí mohou výkon tohoto práva usměrňovat způsobem odpovídajícím rozvíjejícím se schopnostem nezletilých dětí“<sup>44</sup>. Sama mezinárodní úmluva totiž stanoví: „Smluvní strany uznávají právo dítěte na svobodu smýšlení, svědomí a náboženství. Smluvní strany budou uznávat práva a povinnosti rodičů, a přichází-li to v úvahu, zákonných zástupců, orientovat dítě při výkonu jeho práv způsobem odpovídajícím rozvíjejícím se schopnostem dítěte“<sup>45</sup>. Právě „internacionalizace“ práva dětí na náboženskou svobodu, tedy přizpůsobení se mezinárodním smluvním standardům, lze na rozdíl od předchozího jednostranného stanovení věkové hranice státem považovat za projev otevřenosti, odpovídající rozmanitosti přístupu k náboženské výchově v různých náboženstvích a kulturách.

#### 4. Náboženské úkony a zachovávání obřadu

Jestliže církevní zákon přejímá ustanovení Listiny o náboženské svobodě<sup>46</sup>, jež se projevuje „bohoslužbou, vyučováním, náboženskými úkony nebo zachováváním obřadu“, pak je třeba mít na mysli, že „obřady nejsou jen ryze kultovní úkony, ale

---

<sup>42/</sup> DRÁPAL, Dan, *Jak hodnotíte nový zákon o církvích?*, in: *Anno Domini* č. 3/2002, s. 23.

<sup>43/</sup> Vyhlášená v ČSFR pod č. 104/1991 Sb.

<sup>44/</sup> Zákon č. 3/2002 Sb., § 2 (2).

<sup>45/</sup> Čl. 14, 1. 2. Cit. podle: FLÉGL, Vladimír, *Člověk a lidská práva...*, s. 63.

<sup>46/</sup> Srov. § 2 (2) zákona s Listinou čl. 15 (1) a čl. 16 (1).

i jiné činnosti (rituální příprava pokrmů apod.)“.<sup>47</sup> V našem prostředí je z takto pochopených obřadů přítomna úprava košer pokrmů, která nabývá své klasické podoby při rituální porážce zvířat: „Po porážce musí být krev odvedena z mrtvého těla a zasypana pískem nebo hlínou; krev, která v mase nebo drůbeži zůstala, odstraní později hospodyně nebo řezník půlhodinovým máčením ve studené vodě, posypáním masa hrubou solí ze všech stran a tím, že se nechá další hodinu (*melicha*) odkrvit na nakloněném prkně, načež se sůl důkladně smyje“.<sup>48</sup> Je ovšem zjevné, že takovýto způsob porážky zvířat není v souladu s ustanovením zákona na ochranu zvířat proti týrání, který stanoví: „Porážení hospodářských zvířat vykrcením může být prováděno pouze po jejich omráčení zaručujícím ztrátu citlivosti a vnímání po celou dobu vykrcování. Jateční zpracování zvířete před jeho vykrcením je zakázáno. Porážet velká hospodářská zvířata může jen osoba k tomu odborně způsobilá...“.<sup>49</sup> Kolizi tohoto ustanovení s právem na náboženskou svobodu řeší zákon odkazem: „Výjimky z ustanovení odstavce 3 může povolit ministerstvo pro potřeby církví a náboženských společností, jejichž předpisy stanoví jiný způsob porážky zvířat. Porážku musí provádět osoba odborně způsobilá, která je povinná dbát o minimální utrpení poráženého zvířete“.<sup>50</sup> Prováděcí vyhlášky k zákonu však nejsou v této záležitosti příliš konkrétní. První z nich, vydaná roku 1996, se dotýká mj. otázky domácí porážky jatečních zvířat,<sup>51</sup> zatímco druhá z nich, která nahradila předešlou v roce 2004, se zabývá pouze profesionálním prováděním porážky na jatcích.<sup>52</sup>

Je však zřejmé, že pouhá vyhláška na rozdíl od zákona nestačí k provedení tak závažného ústavně garantovaného práva, jakým je právo na náboženskou svobodu, a proto není divu, že do mezery mezi tímto ústavně zakotveným právem a pouhou vyhláškou jako sekundárním pramenem práva se vklínilo řešení jedné zcela konkrétní kauzy Ústavním soudem ČR. V roce 1997 totiž řešil ústavní soud ústavní stížnost ohledně podávání košer stravy ve vazební věznici, jejíž podání shrnul soud takto:<sup>53</sup> „Stěžovatel se svou ústavní stížností domáhá zajištění takového druhu stravování, které odpovídá jeho židovskému vyznání. Ve své ústavní stíž-

---

47/ PAVLÍČEK, Václav a kolektiv, *Ústava a ústavní řád...*, s. 172.

48/ NEWMAN, Ja'akov – SIVAN, Gavri'el, *Judaismus od A do Z. Slovník termínů a pojmů*, Praha 1992, s. 83.

49/ Zákon ČNR č. 246/1992 Sb., § 5 (3).

50/ Tamtéž, § 5 (5).

51/ Vyhláška Ministerstva zemědělství ČR č. 245/1996 Sb., § 8: „U osob, které provádějí domácí porážku za podmínek stanovených zvláštními předpisy, se nevyžaduje odborná způsobilost...“

52/ Vyhláška Ministerstva zemědělství ČR č. 382/2004 Sb.

53/ Usnesení Ústavního soudu sp. zn. II. ÚS 227/97.

nosti stěžovatel uvádí, že je židovského náboženského vyznání a je mu povoleno používat pouze tzv. košer stravu. Navíc se k dosažení vyššího stupně zřekl požívání jakéhokoli masa (nejen vepřového) mimo rybího. To podle jeho názoru vazební věznice nerespektuje, což má pro něj závažné následky. V době podání stížnosti ztratil na váze 12 kg, neměl zajištěnu odpovídající teplou stravu a bylo mu podle jeho tvrzení bráněno v obstarávání doplňkové stravy. Tato situace spojená s dlouhodobým hladověním měla vést i k jeho pokusu o sebevraždu“. Vazební věznice však zajišťuje v rámci daných možností stravu přizpůsobenou zvyklostem a náboženskému vyznání obviněných, takže i zde se projevuje určitá přizpůsobivost cizím kulturám, jak ústavnímu soudu potvrdil vězeňský lékař: „Pokud jde o stravování, uvedl nové skutečnosti, které nebyly v podání stěžovatele uvedeny, konkrétně, že požadavek na podávání košer stravy vznesl stěžovatel dodatečně. Vazební věznice Praha-Pankrác připravuje osm druhů jídel včetně šesti diet. Není však již v jejích možnostech připravovat muslimskou stravu či košer stravu, když se ve věznici nachází jedna třetina cizinců, z nichž každý má nějaké zvláštní náboženství“.

Ve svém rozhodnutí aplikoval ústavní soud danou kauzu vzhledem ke čl. 16 (1) Listiny, uznávajícímu právo každého (nejen občana České republiky) projevovat své náboženství nebo víru buď sám nebo společně s jinými mj. prostřednictvím zachování obřadu, přičemž v odůvodnění se soud též odvolal na čl. 18 (1) Mezinárodního paktu o občanských a politických právech, kde se právě objevuje pojem „zachování obřadu“ (*observance, practice*): „Našla-li správa věznice způsob, jak svobodu projevu židovského náboženského vyznání zajistit, když stěžovateli, který zde byl ve výkonu vazby, umožnila, aby dostával košer stravu zvenku, nenarušila tím v žádném případě ustanovení čl. 16 odst. 1 Listiny základních práv a svobod z toho důvodu, že ji měla poskytovat sama. Pokud by takový způsob neumožnila, např. z důvodu nebezpečí ohrožení účelu vazby, bylo nutno posoudit možnosti státu zajistit jiný způsob košer stravování. V daném případě to však nutné nebylo, neboť byla zvolena doprava stravy pro obviněného do věznice zvenčí“. Ústavní soud navíc stanovil pro obdobné budoucí případy flexibilní kritéria, která bude třeba v obdobných případech aplikovat: „Řešení bude vždy záviset na konkrétních okolnostech případu, kde bude hrát významnou roli: konkrétní aspekt svobody projevu náboženství (zda jej může provádět sám nebo jen spolu s jinými); povaha náboženství (každý o své víře rozhoduje sám); zda náboženská pravidla nestanoví pro takové situace výjimku před omezením osobní svobody (např. rabín) nebo se jich dotyčná osoba dožaduje až ve věznici (stěžovatel zprvu běžnou stravu přijímal); počet takových osob ve věznici; možnosti státu financovat takové zvýšené nároky; možnosti poskytnout náhradní formu stravování; povaha takových potravin (v případě epidemiologicky rizikových potravin); nenarušení účelu omezení

osobní svobody (potrava je dopravována určitému vězni, což může být zneužito k pašování zakázaných předmětů, ostatní vězni to mohou pociťovat jako svou diskriminaci); možnosti dopravovat stravu do věznice (čl. 15 Vnitřního řádu VV Praha-Pankrác umožňuje denní návštěvy zástupců církví), atd.“

Rituální příprava pokrmů je charakteristická nejen pro praxi u nás tradičně působících židovských obcí, nýbrž také pro další náboženství, která se u nás nově objevují, z nichž Mezinárodní společnost pro vědomí Krišny, Hnutí Haré Krišna již bylo v České republice v roce 2002 registrováno jako státem uznaná náboženská společnost: „Vegetariánská strava prasadam, která se připravuje podle určitých receptů, má za úkol očistovat duši, takže ani po těžkém poklesku člověka nemusí po přetělení do říše zvířat“. <sup>54</sup> Ostatně i nejtradičnější ze všech náboženských vyznání na českém území, katolická církev, má své specifické předpisy pro přípravu mešního vína, jemuž pak ministerstvo zemědělství přiznává zvláštní označení: „Na obale s vínem lze uvést doporučení k použití vína zaměřená na spotřebitele, která se mohou vztahovat na ... d) použití daného vína k náboženským účelům“. <sup>55</sup>

## 5. Ostražitost vůči nedostatku transparentnosti náboženských subjektů

Nový církevní zákon obsahuje ve svém § 5 ustanovení, které se odborně označuje jako „kvalitativní podmínky působení církví a náboženských společností“. Již jeho předchůdce, zákon č. 308/1991 Sb. obsahoval ustanovení, jejichž účelem bylo konkretizovat Listinou uvedené kautely pro výkon práv plynoucích z náboženské svobody, jež Listina vymezuje následujícím způsobem: „Výkon těchto práv může být omezen zákonem, jde-li o opatření v demokratické společnosti nezbytná pro ochranu veřejné bezpečnosti a pořádku, zdraví a mravnosti nebo práv a svobod druhých“. <sup>56</sup> Zákonná omezení byla v tehdejších církevních zákonech obsažena dvojí. Pro individuální výkon práv vyplývajících z náboženské svobody platilo: „Vyznávání náboženské víry nesmí být důvodem k omezení ústavou zaručených práv a svobod občanů, zejména práva na vzdělání, volbu a výkon povolání a přístup k informacím“. <sup>57</sup> Bohatý demonstrativní výčet práv, jež zákon přiznával církvím a náboženským společnostem na úrovni korporativní byl pak doplněn omezující klauzulí: „Výkon činností uvedených v odstavci 1 nesmí být v rozporu s ústavou, nesmí

---

<sup>54/</sup> OPATRŇY, Aleš, *Malý slovník sekt. Sekty a nová náboženská hnutí v kontextu tradičních církví*, Kostelní Vydří 1998, s. 39.

<sup>55/</sup> Vyhláška MZ č. 299/2000 Sb., kterou se stanoví podrobnosti při uvádění údajů na obalu vína nebo výrobků z hroznů révy vinné a další podrobnosti označování vína a výrobků z hroznů révy vinné, § 5 (1).

<sup>56/</sup> Listina, čl. 16 (4).

<sup>57/</sup> Zákon č. 308/1991 Sb., § 2 (1).



ohrožovat bezpečnost občanů a veřejný pořádek, zdraví a mravnost nebo práva a svobody druhých, nezávislost a územní celistvost státu“.<sup>58</sup>

Nový církevní zákon, který je „v této otázce značně mnohomluvnější“,<sup>59</sup> se soustředí nikoli na omezení individuálního vykonávání práv plynoucích z náboženské svobody, nýbrž na detailní ochranu občanů před eventuálními negativními vlivy korporativního výkonu náboženské činnosti. Dosavadní odborná literatura si těchto podrobných ustanovení všimla především z hlediska zamezení destruktivního působení sekt a nových náboženských hnutí, což také odpovídá důvodové zprávě zákona, která v této věci osvětluje *ratio legis*: „Při konkretizaci podmínek ... byly využity znalosti o praktikách negativního působení různých extremistických náboženských seskupení, ať již jde o způsoby ovlivňování a následné manipulace s občany, zejména pak s mladistvými, které vedou nejen k jejich poškozování, ale i k poškozování jejich přirozených sociálních vazeb, především pak vazeb na rodinu, v případě nezletilých i k omezování práva na vzdělání a odpovídající zdravotní péči. Jedním ze znaků nebezpečných náboženských uskupení je i sdělování jejich učení těm, které chtějí získat ‚po kapkách‘, stejně jako je jejich znakem utajování svých vazeb na zahraniční součásti“.<sup>60</sup>

Právě zmínka o vazbách na zahraniční součásti otevírá kromě obav ze sektářského skrývání také téma otevřenosti České republiky vůči nejrozmanitějším, i náboženským vlivům ze zahraničí, které mohou být pozitivní a obohacující, ale zároveň nelze vyloučit, že často zůstávají bez kontroly do té doby, než se projeví nesoulad s „ochranou veřejné bezpečnosti a pořádku, zdravím a mravností nebo právy a svobodami druhých“.<sup>61</sup> Zákon proto formuluje: „Vznikat a vyvíjet činnost nemůže církev a náboženská společnost, jejíž činnost je v rozporu s právními předpisy a jejíž učení nebo činnost ohrožuje práva, svobody a rovnoprávnost občanů a jejich sdružení včetně jiných církví a náboženských společností, ohrožuje demokratické základy státu, jeho suverenitu, nezávislost, územní celistvost, a ... je utajována vcelku nebo v některých částech, stejně jako organizační struktura církve a náboženské společnosti a vazby na zahraniční složky, je-li částí církve nebo náboženské společnosti působící mimo území České republiky“.<sup>62</sup> Tomuto zákonnému požadavku odpovídá také jedna z obsahových náležitostí tzv. základního dokumentu, který církev nebo náboženská společnost žádající o státní uznání předkládá mi-

---

<sup>58/</sup> Tamtéž, § 6 (2).

<sup>59/</sup> HRDINA, Ignác Antonín, *Náboženská svoboda...*, s. 247.

<sup>60/</sup> Důvodová zpráva. Zvláštní část – K §5.

<sup>61/</sup> Listina základních práv a svobod, čl. 16 (4).

<sup>62/</sup> Zákon č. 3/2002 Sb., § 5 d).

nisterstvu kultury jako součást návrhu na registraci. V základním dokumentu má být mj. uvedeno „začlenění církve a náboženské společnosti do struktur církve a náboženské společnosti mimo území České republiky“.<sup>63</sup>

Je zřejmé, že se zde již nejedná o takové mezinárodní vazby, jakými je především vzájemné diplomatické zastoupení České republiky a Svatého stolce, které je pro svůj mezinárodněprávní charakter navýsost transparentní a jehož uznání stvrzoval předchozí církevní zákon ustanoveními o právu církví a náboženských společností „navazovat a udržovat náboženské styky i mezinárodně“<sup>64</sup> a „vysílat své zástupce do zahraničí a přijímat zástupce církví a náboženských společností ze zahraničí“.<sup>65</sup> Pro zákonodárce nové úpravy postavení církví se v tomto případě jedná o „ustanovení, která jsou samozřejmá“<sup>66</sup> zatímco jeho pozornost se obrací právě k těm zahraničním stykům náboženských subjektů, jejichž netransparentnost může být zdrojem porušování zákonů. To ovšem také znamená z druhé strany otevřenost České republiky nejrozmanitějším vlivům. Pokud se totiž náboženské subjekty, které přicházejí ze zahraničí nebo mají v zahraničí svoje centra, chovají způsobem neporušujícím ústavní kautely a neutajují své zahraniční vazby, mají v České republice své místo a mohou být při získání pouhých 300 podpisů členů k nim se hlásících nabýt postavení registrované církve nebo náboženské společnosti.

Z tohoto hlediska je pak důležité, že taková církev nebo náboženská společnost sama snáší jinakost zejména v národnostní a náboženské oblasti, neboť právě to je předpokladem správně chápaného multikulturního soužití v otevřené demokratické společnosti. Proto zákon stanoví, že vznikat a vyvíjet činnost nemůže církev nebo náboženská společnost, která „popírá nebo omezuje osobní, politická nebo jiná práva fyzických osob pro jejich národnost, pohlaví, rasu, původ, politické nebo jiné smýšlení, náboženské vyznání nebo sociální postavení, rozněcuje nenávisť a nesnášenlivost z těchto důvodů, podporuje násilí nebo porušování právních předpisů“.<sup>67</sup>

---

<sup>63/</sup> Tamtéž, § 10 (3), i).

<sup>64/</sup> Zákon č. 308/1991 Sb., § 5 (1), písm. d).

<sup>65/</sup> Tamtéž, § 6 (1), písm. l).

<sup>66/</sup> Důvodová zpráva k zákonu č. 3/2002 Sb. Obecná část – Zhodnocení platné právní úpravy, j): „Ačkoli náboženská svoboda je v zákoně č. 308/1991 Sb. upravena na úrovni odpovídající Listině a mezinárodním dokumentům upravujícím náboženskou svobodu, je zapotřebí některá ustanovení konkretizovat, a to jak ve věcech vztahu státu a církví a náboženských společností, tak v některých ustanoveních Listiny, ale též vynechat některá ustanovení, která jsou samozřejmá (např. vysílat své zástupce do zahraničí a přijímat zahraniční návštěvy)“.

<sup>67/</sup> Zákon č. 3/2002 Sb., § 5 (1), písm. b).

Z právního úhlu pohledu je ovšem takové stanovení kolektivní odpovědnosti *sic et simpliciter* velmi diskutabilní. Aby bylo možno takovou odpovědnost korporativního celku konstatovat, bylo by stejně zapotřebí stanovit individuální porušování zákonů u jednotlivců, kteří jsou členy takovéto náboženské skupiny, a bylo by navíc třeba dokázat, že se takové trestné činnosti dopouštějí právě z důvodu přináležitosti k ní. České trestní právo v této souvislosti stanoví skutkové podstaty, jimiž lze takové individuální delikty postihovat, např. trestný čin hanobení národa, etnické skupiny, rasy a přesvědčení, jehož se dopouští mj. ten, kdo „veřejně hanobí skupinu obyvatelů republiky pro jejich politické přesvědčení, vyznání nebo proto, že jsou bez vyznání“,<sup>68</sup> a obdobně trestný čin podněcování nenávisti vůči skupině osob nebo k omezování jejích práv a svobod, jehož se dopouští ten, kdo „veřejně podněcuje k nenávisti k některému národu, etnické skupině, rase, náboženství, třídě nebo jiné skupině osob nebo k omezování práv a svobod jejich příslušníků“.<sup>69</sup>

## 6. Důvěra zákonodárce vůči etablovaným subjektům a světovým náboženstvím

Ustanovení o snížení početního cenzu pro získání postavení registrované církve nebo náboženské společnosti, jež bylo doposud posuzováno zejména jako nástroj zpřehlednění náboženské scény a prostředek umožnění menším subjektům získat postavení právnické osoby, odpovídající skutečné naplni jejich činnosti, obsahuje jeden zdánlivý detail: „Návrh na registraci církve a náboženské společnosti musí obsahovat ... v originále podpisy 300 zletilých občanů České republiky nebo cizinců s trvalým pobytem v České republice hlásících se k této církvi a náboženské společnosti s uvedením jejich osobních údajů...“<sup>70</sup> Právě výslovné připuštění cizinců s trvalým pobytem v České republice k podpisu archů církve nebo náboženské společnosti žádající o registraci ilustruje otevřenost k náboženstvím, jež nemají tradičně zakořeněný původ v samotné České republice.

Na druhé straně lze však chápat obezřetný postoj zákonodárce, který věnuje důvěru především těm subjektům, jež se u nás již dlouhodobě osvědčily: „Výrazná liberalizace přístupu církví a náboženských společností k získání postavení právnické osoby je vyvážena jednak konkretizací podmínek vzniku a působení církví a náboženských společností jako právnických osob, jednak tím, že jsou odlišena práva náboženské svobody církví a náboženských společností od zvláštních práv působení církví v takových oblastech veřejné správy jako ve školství, ve vězeňství a v armádě, tj. v oblastech, za které každý demokratických stát přebírá zodpověd-

---

<sup>68/</sup> Zákon č. 140/1961 Sb., trestní zákon, ve znění pozdějších předpisů, § 198.

<sup>69/</sup> Tamtéž, § 198a.

<sup>70/</sup> Zákon č. 3/2002 Sb., § 10 (2), c).

nost a z větší části je i organizuje a provádí ... Navrhovaná právní úprava vychází dále z toho, že garance za poskytování těchto veřejných služeb na potřebné úrovni mohou zajišťovat jen církve a náboženské společnosti, které k tomu mají jednak potřebné odborné zázemí, dlouhodobou tradici v takové činnosti a mohou poskytnout i potřebné vzdělání pro výkon takového povolání, jednak za dobu svého působení v České republice prokázaly, že jde o subjekty, které nejen svým učením, ale též dlouhodobou činností prokázaly svou připravenost a důvěryhodnost pro výkon zvláštních práv v oblastech, za které jinak stát přebírá zvýšenou odpovědnost. Proto se také v navrhované právní úpravě předpokládá, že nově registrované církve a náboženské společnosti mohou získat oprávnění k výkonu zvláštních práv až po 10 letech své registrace, hlásí-li se k nim 1 promile zletilých občanů České republiky nebo cizinců s trvalým pobytem, za splnění dalších podmínek<sup>.71</sup> Vstup do veřejnoprávní sféry formou přiznání oprávnění k výkonu zvláštních práv (akreditace) tedy získává podle znění zákona v zásadě pouze ta církev nebo náboženská společnost, která: „a) je registrována podle tohoto zákona nepřetržitě ke dni podání návrhu nejméně 10 let, b) zveřejňovala každoročně 10 let před podáním tohoto návrhu výroční zprávy o činnosti za kalendářní rok, c) plní řádně závazky vůči státu a třetím osobám“<sup>.72</sup>

Kromě této primární preference subjektů, které se již v České republice dlouhodobě osvědčily, se zákonodárce v druhém sledu zaměřuje také na skutečnost, že kromě církví reprezentujících křesťanství nemají v České republice právní postavení registrované církve nebo náboženské společnosti subjekty, zastupující další významná světová náboženství. Tak lze chápat zákonodárcovo kritické posouzení předchozího právního stavu: „Vzhledem k tomu, že zákon č. 161/1992 Sb. stanovuje tzv. početní cenzus na 10 tisíc dospělých osob, občanů ČR, kteří mají k církvi a náboženské společnosti věroučný vztah, nemohou se stát právními osobami v naší republice církve a náboženské společnosti s menším počtem věřících, jako např. anglikáni, muslimové a buddhisté“<sup>.73</sup>

Povšimněme si, že podle předchozího právního stavu byly osobami, oprávněnými podepisovat archy osob hlásících se k církvi nebo náboženské společnosti pouze občané České republiky, na což zde zákonodárce výslovně poukazuje. Výslovné tendenci umožnit plnoprávný statut církve nebo náboženské společnosti reprezentantům světových náboženství odpovídá také výjimka, stanovená ve

---

<sup>71/</sup> Důvodová zpráva. Obecná část – B. K liberalizaci přístupu církví a náboženských společností k nabytí postavení právnícké osoby.

<sup>72/</sup> Zákon č. 3/2002 Sb., § 11 (1).

<sup>73/</sup> Důvodová zpráva. Obecná část. Zhodnocení platné právní úpravy – K dalším problémům současné právní úpravy, a).

společných ustanoveních zákona: „Ministerstvo se souhlasem vlády může učinit výjimku a přiznat oprávnění ke zvláštním právům podle § 7 odst. 1 církvím a náboženským společnostem, které reprezentují významné světové náboženství s dlouhou historickou tradicí, působí na území České republiky a jsou registrovány podle tohoto zákona ... Výjimku podle tohoto odstavce lze udělit pouze do 5 let od nabytí účinnosti tohoto zákona“.<sup>74</sup> Samo toto ustanovení lze však nejen pochopit nejen z hlediska bezesporu pozitivního úmyslu zákonodárce (*mens legislatoris*), nýbrž také jako projev administrativní svévole, pro níž podle kritiků dává zákon oproti svému předchůdci na rozmanitých místech značnou příležitost: „Zákonodárce neuvádí, kdo splnění tohoto kritéria bude posuzovat (snad nějaký úředník na ministerstvu kultury?!) a podle jakých parametrů. Zdá se, že zákon zde svěřil orgánům exekutivy nepřiměřeně široký prostor pro administrativní uvážení“.<sup>75</sup>

## 7. Rozmanitost náboženských subjektů žádajících o státní uznání formou registrace

Po vstupu zákona v účinnost byly reakce dosud neregistrovaných náboženských společenství poněkud rozpačité: „Důvodem nízkého zájmu o registraci podle zákona 3/2002 Sb. může být malá výhodnost této registrace pro subjekty, které nevidí do budoucna velkou naději na splnění podmínek pro získání výhodných zvláštních práv. Dalším důvodem mohou být obavy ze zneužití osobních údajů, jimiž je třeba doplnit žádost o registraci. Lze ovšem také připustit, že administrativní náročnost registračního procesu některým náboženským skupinám dosud nedovolila do něho vstoupit a že možná s tímto vstupem počítají v nejbližší době“.<sup>76</sup> A to se také postupně naplňuje.

Z hlediska přítomnosti náboženských subjektů ze zcela odlišného kulturního prostředí, jež se u nás úspěšně pokusily o registraci jako oficiálně uznané církve nebo náboženské společnosti, je bezesporu předchůdcem všech takových budoucích snah Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů – mormonská, jež využila tehdejšího legislativního vakuu.<sup>77</sup> Usnesení české vlády z dubna 1990, kterým byl tento subjekt zahraničního původu uznán jako registrovaná církev, znamenalo totiž navázání na praxi běžné za komunistického režimu, kdy bez jakékoli zákoné normy byly státem administrativní cestou „uznávány“ ty církve, které dosud

---

<sup>74/</sup> Zákon č. 3/2002 Sb., § 27 (8). Zákon vstoupil v účinnost 7. ledna 2002.

<sup>75/</sup> HRDINA, Ignác Antonín, *Náboženská svoboda...*, s. 166, pozn. 92).

<sup>76/</sup> VOJTÍŠEK, Zdeněk, *Nový český konfesní zákon a právní postavení nových náboženských hnutí v České republice*, in: *Theologická revue* č. 2/2003, s. 203.

<sup>77/</sup> Usnesení vlády ČR č. 51/1990.

jako církve nepůsobily a původně si dokonce ani nepřály mít status církve uznané státem, protože dávaly dosud přednost jiné právní formě své existence.<sup>78</sup> Je však pravda, že toto oficiální uznávání bez zákonného podkladu bylo v roce 1968 také nástrojem opětné legalizace působení řeckokatolické církve, zlikvidované v roce 1950,<sup>79</sup> a postupem času bylo dokonce od některých subjektů žádáno: „V roce 1980 vedoucí představitelé svědků Jehovových oficiálně zažádali o registraci, která však byla zamítnuta“.<sup>80</sup> Úspěšná byla na samém sklonku existence totalitního režimu v červnu 1989 teprve Apoštolská církev.<sup>81</sup> Ze subjektů výrazněji vzdálených našemu kulturnímu obzoru se pak za podmínek desetitisícového cenzu, stanoveneho zákonem č. 161/1992 Sb., podařilo dosáhnout registrace pouze Náboženské společnosti Svědkové Jehovovi,<sup>82</sup> a to ovšem za velmi problematických podmínek: „Účelovost v jednání s úřady se v ČR projevila unikátním způsobem, když v rámci registračního řízení roku 1993 vedení české odbočky popřelo základní body svého učení a pokusilo se registrující orgán (ministerstvo kultury) oklamat“.<sup>83</sup>

Lze konstatovat, že na základě nového církevního zákona zatím došlo ke třem vlnám žádostí nových náboženských subjektů o registraci. První začala ještě v roce 2002 a následovala tak relativně krátce poté, co zákon vstoupil v účinnost, přičemž již tehdy uspěli čtyři z pěti žadatelů:<sup>84</sup> Církev Křesťanská společenství,<sup>85</sup> Obec křesťanů v České republice,<sup>86</sup> Mezinárodní společnost pro vědomí Křišny, Hnutí Haré Křišna<sup>87</sup> a Česká hinduistická náboženská společnost.<sup>88</sup> Další vlna registračních žádostí a řízení nastala v letech 2003 – 2004 a vyústila pouze v registraci Ústředí

---

<sup>78/</sup> Takto byly „uznány“ v roce 1951 Bratrská jednota baptistů, Církev adventistů sedmého dne (již bylo ovšem uznání mezi lety 1952 až 1956 odňato), Církev bratrská a Evangelická církev metodistická, v roce 1956 pak Křesťanské sbory a Novoapoštolská církev.

<sup>79/</sup> Nařízení vlády ČSSR č. 70/1968 Sb., o hospodářském zabezpečení církve řeckokatolické státem.

<sup>80/</sup> MARTINEK, Branislav, *Náboženská společnost a stát. Historie svědků Jehovových v Československu*, Praha 2000, s. 52.

<sup>81/</sup> Rozhodnutí Ministerstva kultury ČSR č. 1015/1989.

<sup>82/</sup> Rozhodnutí Ministerstva kultury ČR č. 8745/1993.

<sup>83/</sup> VOJTÍŠEK, Zdeněk, *Encyklopedie náboženských směrů v České republice*, Praha 2004, s. 100.

<sup>84/</sup> Neúspěšný byl subjekt s poněkud eklektickým názvem Ekumenická církev svatého Jana Jeruzalémského, řádu rytířů Rhodosu a Maltý. Tento název může být navíc klamavý, neboť jej lze snadno zaměnit s již existující právnickou osobou, evidovanou v katolické církvi: „Základní dokument církve a náboženské společnosti musí obsahovat ... název církve a náboženské společnosti, který se musí lišit od názvu právnické osoby, která již působí na území České republiky nebo která již o registraci požádala...“ – Zákon č. 3/2002 Sb., § 10 (3), a).

<sup>85/</sup> Rozhodnutí Ministerstva kultury ČR č. 4563/2002-22.

<sup>86/</sup> Rozhodnutí Ministerstva kultury ČR č. 8213/2002-23.

<sup>87/</sup> Rozhodnutí Ministerstva kultury ČR č. 11380/2002-24.

<sup>88/</sup> Rozhodnutí Ministerstva kultury ČR č. 11597/2002-25.

muslimských obcí,<sup>89</sup> zatímco u dalších dvou subjektů, jež jsou spíše produktem vnitřních rozrůznění, pnutí a štěpení v rámci již existujících církví a náboženských společností, ministerstvo registrační řízení zastavilo. Jednalo se o tzv. Ukrajinskou řeckokatolickou církev a náboženskou společnost Židovské centrum Chai. Zatím poslední příliv žádostí je spjat až s rokem 2006. Návrh podala, ale bohužel později vzala zpět Arménská apoštolská pravoslavná církev. Další návrhy pak postupně podaly dva subjekty: Buddhismus Diamantové Cesty Linie Karma Kagjü a Višva Nirmala Dharma.

První pohled na tyto rozmanité subjekty navozuje představu, že jde ze strany naší státní správy o skutečné přijetí autentických náboženství jiných kultur, jejichž vyznavači v České republice působí a jsou ochotni se v rámci správně pojatého multikulturního pojetí společnosti přizpůsobit společenským a zákonným normám hostitelského státu. Ve skutečnosti jde však v naprosté většině případů spíše o import jak přizpůsobených forem hinduismu, buddhismu, tak i ezoterické nebo evangelikální či letniční podoby křesťanství ze Západu. Zejména u hinduismem nebo buddhismem inspirovaných subjektů jde o deriváty původních náboženství, šířené guruy nebo lámy zdomácnělými na Západě, ať již jde v případě Hnutí Haré Krišna o kolektivně působící nástupce A. C. Bhaktivédanty Svámí Prabhupády, který působil v USA, v případě České hinduistické společnosti pak o Parmhanse Svámí Mahéšvaránandu, působícího od r. 1972 ve Vídni se svým programem „Jóga v denním životě“, v případě Višvy Nirmala Dharmy o Šrí Matádží Nirmalu Dévi, která šíří na Západě sahadža jógu nebo v případě Buddhismu Diamantové cesty o lámu dánského původu Ole Nydahla. Nezáleží ani na sebereflexi dotyčných směrů, zda se cítí být exkluzivními<sup>90</sup> nebo reprezentativními<sup>91</sup> zástupci světových náboženství, ze kterých pocházejí. Také Církev Křesťanská společenství, obdobně jako mnohé jiné evangelikálně a letničně orientované skupiny, ať již působí v rámci dalších státem uznaných církví nebo zcela mimo ně, recykluje v našem prostředí ze západu importovanou variantu svého náboženství, tentokrát křesťanství. Má

---

<sup>89/</sup> Rozhodnutí Ministerstva kultury ČR č. 4874/2004.

<sup>90/</sup> „Pravděpodobně největší společenství buddhistů u nás je přesvědčeno, že vadžrajána (diamantová cesta) obsahuje nejrychlejší a neúčinnější duchovní metody, které Buddha předal jen svým nejbystřejším posluchačům.“ – VOJTÍŠEK, Zdeněk, *Encyklopedie náboženských směrů...*, s. 377.

<sup>91/</sup> „Ve Spojených státech a v Británii je hnutí (Haré Krišna) podporováno tamními hinduisty, kteří se k němu obracují jako k autentickému vyjádření náboženské tradice svých předků. V průběhu svého vývoje tedy společnost ISKCON uvedla do souladu svůj status tradiční višnuistické organizace se svým mezinárodním misijním zaměřením.“ – NYE, Malory, *Mezinárodní společnost pro vědomí Krišny, ISKCON*, in: PARTRIDGE, Christopher – VOJTÍŠEK, Zdeněk (editoři), *Encyklopedie nových náboženství. Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spiritualita*, Praha 2006, s. 189.

například velmi blízko severoamerické ideologii *health and wealth*, skrze níž se šíří tzv. „náboženství prosperity“.

Z tohoto hlediska se pak jako zcela autentické náboženské vyznání „z první ruky“ jeví Arménská apoštolská pravoslavná církev, jejíž hlava *katholikos* sídlí v arménském Jerevanu. Působení této církve na našem území souvisí především s migrací obyvatel ze zemí bývalého Sovětského svazu. Bereme-li v úvahu, že jedním ze způsobů mapování naší náboženské scény je také uznávání církví a náboženských společností formou registrace, pak je škoda, že starobylá Arménská apoštolská pravoslavná církev, řadící se mezi tzv. staroorientální církve,<sup>92</sup> vzala svůj návrh na registraci zpět. Za zmínku pak stojí, že z hlediska možné aplikace zákonodárství, platného na našem území, byla již v době Rakousko-Uherské monarchie oficiálně uznávána „sjednocená“ varianta této církve pod názvem arménskokatolická, a to ještě před vydáním rakouského církevního zákona z roku 1874.<sup>93</sup> Se vznikem první Československé republiky pak sice došlo k recepci tohoto zákona, avšak arménskokatolická církev nespĺňovala tehdy v našich podmínkách jeho minimalistický požadavek, aby totiž dotyčná církev nebo náboženská společnost vytvořila alespoň jednu stabilní náboženskou obec.<sup>94</sup>

## 8. Výkon některých zvláštních práv církví a náboženských společností

Migrace obyvatelstva ze zemí bývalého Sovětského svazu nastoluje ještě jinou problematiku. Častým předmětem výtek i sporů je skutečnost, že v České republice nedošlo k plošné restituci církevního majetku, z druhé strany se však také upozorňuje na pokles počtu občanů, hlásících se k církvím a náboženským společnostem, který kontrastuje s nárůstem počtu duchovních a tím i nárůstem finančních prostředků, které stát vydává na jejich hmotné zabezpečení. Na Slovensku se zdá být situace z tohoto hlediska daleko příznivější, neboť obecně formulovaný restituční zákon tam vstoupil v účinnost již k 1. lednu 1994<sup>95</sup> a podle posledního sčítání lidu se navíc zvýšil také počet věřících. Přesto se vládě Slovenské republiky nezamlouval nárůst mandatorních rozpočtových výdajů v podobě hmotného

---

<sup>92/</sup> „Výrazem ‚starobylé východní (orientální) církve je označována skupina východních církví, které se oddělily od většinové oficiální církve říšské hned v pátém století a vydaly se samostatnou cestou. Do této skupiny patří: Syrská pravoslavná církev, Koptská pravoslavná církev, Etiopská pravoslavná církev, Arménská apoštolská církev a Pravoslavná církev Indie; bývá sem zařazována též Apoštolská církev Východu (nestoriáni).“ – FILIPI, Pavel, *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*, Brno 1996, s. 45.

<sup>93/</sup> Zákon č. 68/1874 Rgbl., jenž se týče zákonného uznání společností náboženských.

<sup>94/</sup> Tamtéž, § 1.

<sup>95/</sup> Zákon č. 282/1993 Z. z., o zmírnění některých majetkových křivd způsobených církvím a náboženským společnostem.



zabezpečení duchovních, a proto došlo k vypracování návrhu zákona o finančním zabezpečení činnosti církví a náboženských společností.

Návrh vychází z tzv. velikostní kategorizace církví, a to podle výsledků posledního sčítání lidu: „Navrhovaný zákon zachovává podstatu dosud uplatňovaného modelu hospodářského zabezpečení církví a náboženských společností, avšak s tím rozdílem, že poskytování pomoci limituje se zřetelem na počty členů jednotlivých církví a náboženských společností“.<sup>96</sup> Schéma rozdělování finančních prostředků na osobní požitky duchovních podle počtu na ně připadajících věřících té které církve nebo náboženské společnosti však není aplikováno mechanicky a zmírňuje se u církví a náboženských společností s menším počtem členů, kteří se k nim hlásí: „Maximální počet duchovních, kterým stát přispívá na platy, se vypočítává podle pevně stanoveného pravidla, které zohledňuje objektivní skutečnost, že čím je církev a náboženská společnost menší, tím víc jsou její věřící rozptýleni po území Slovenské republiky. V důsledku toho potřebuje mít jednoho duchovního na nižší počet věřících. Kategorizace církví a náboženských společností podle velikosti tedy neznamená porušení zásady jejich rovného postavení před zákonem, ale naopak realizaci této zásady v praxi“.<sup>97</sup>

Je sice pravda, že ambicí slovenského zákona o finančním zabezpečení činnosti církví a náboženských společností nebylo nic menšího, než odstranění a nahrazení stalinského zákona č. 218/1949 Sb., o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností státem, avšak další projednávání tohoto návrhu, jakoli zprvu souhlasně přijímaného Konferencí biskupů Slovenska, Ekumenickou radou církví v SR a Ústředním svazem židovských náboženských obcí, skončilo na mrtvém bodě. To je ovšem dobrý signál pro Českou republiku, neboť kritérium proporčního rozdělování finančních prostředků v závislosti na počtu osob, hlásících se k té které církvi nebo náboženské společnosti při sčítání lidu, zdaleka nevystihuje skutečný počet věřících, pro něž jejich duchovní vykonávají službu. Kromě takové zvláštnosti, jakou je postoj některých adventistů, kteří nepovažují za vhodné uvést při sčítání lidu svoji náboženskou příslušnost v očekávání brzkého příchodu Páně, jde především opět o problém migrace ze zemí bývalého Sovětského svazu.

Zatímco přítomnost Arménů, kteří se u nás pokusili o registrační řízení ohledně uznání jejich národní církve, je jevem spíše marginálním, i když kulturně jistě obohacujícím, daleko závažnější je existence velmi početné ukrajinské menšiny, jejíž

---

<sup>96/</sup> Návrh zákona o finančnom zabezpečení činnosti církví a náboženských spoločností v Slovenskej republike z roku 2001. Predkladacia správa. Cit. podle: MORAVČÍKOVÁ, Michaela, CIPÁR, Marián, *Cisárovo cisárovi. Ekonomické zabezpečenie cirkví a náboženských spoločností*, Bratislava 2001, s. 254.

<sup>97/</sup> Tamtéž. Dôvodová správa – Osobitná časť. K § 4.

příslušníci ovšem z větší části u nás nemají ani trvalý pobyt, natož pak občanství České republiky, a pobývají na našem území pouze dočasně, ať již legálně na základě povolení k pobytu<sup>98</sup> nebo zhusta též ilegálně jako levné pracovní síly. I tito lidé však u nás vyhledávají duchovní svých církví, aby jim poskytovali duchovní služby, ať už v církvi řeckokatolické nebo v církvi pravoslavné. Z tohoto důvodu pečují tyto církve o neporovnatelně vyšší počet věřících, než by odpovídalo výsledkům sčítání lidu. Tak v roce 1991 se k církvi řeckokatolické hlásilo 7 030 občanů České republiky a v roce 2001 jen nepatrně více, tedy 7 704 občanů. Toto číslo však vůbec neodpovídá skutečnému počtu věřících, jimž církev poskytuje své duchovní služby. Lze jen odhadovat, že jejich počet bude mnohonásobně vyšší. Za těchto okolností by aplikace kritéria proporčního rozdělování finančních prostředků pro duchovní na základě výsledků sčítání lidu bylo krajně nespravedlivé. Pravoslavná církev sice vykázala mezi lety 1991 a 2001 určitý růst, totiž z 19 354 na 23 053 osob k ní se hlásících, avšak ani ten vůbec nic nevypovídá o skutečném počtu jejích věřících, kteří se na našem území zdržují. S ohledem na přítomnost zahraničních pracovníků, kteří mají mít stejně jako občané České republiky možnost využívat práv vyplývajících z náboženské svobody garantovaných Listinou, by bylo vhodné jakékoli budoucí návrhy financování církví, které by snad kalkulovaly s výsledky sčítání lidu, předem zamítnout.

Financování církví a náboženských společností je v konstrukci církevního zákona č. 3/2002 Sb. zařazeno mezi tzv. zvláštní práva církví a náboženských společností, obdobně jako právo „konat obřady, při nichž jsou uzavírány církevní sňatky podle zvláštního právního předpisu“,<sup>99</sup> jímž je zákon o rodině.<sup>100</sup> Chystaná rekonstrukce občanského práva, která by měla znovu inkorporovat právo manželské a rodinné do jednotného občanského zákoníku, ovšem počítá se znovuzavedením obligatorního civilního sňatku, tedy s návratem do situace, ve které se naše právní úprava uzavírání sňatku nacházela k 1. lednu 1950, kdy stalinistický režim vnutil našemu obyvatelstvu poprvé v dějinách povinné civilní uzavření manželství ještě před eventuálními náboženskými sňatkovými obřady.<sup>101</sup>

Důvodová zpráva návrhu občanského zákoníku uvádí pro znovuzavedení obligatorního občanského sňatku jako jeden z důvodů i zrovnoprávnění různých náboženských vyznání, které u nás působí, kdy náboženský sňatek nebude již pou-

---

<sup>98/</sup> Podle zákona č. 326/1999 Sb., o pobytu cizinců na území České republiky, ve znění pozdějších předpisů.

<sup>99/</sup> Zákon č. 3/202 Sb., § 7 (1), písm. c); písm. d).

<sup>100/</sup> Zákon č. 94/1963 Sb., ve znění pozdějších předpisů.

<sup>101/</sup> Zákon č. 265/1949 Sb., o právu rodinném, § 1: „Manželství se uzavírá souhlasným prohlášením muže a ženy před místním národním výborem, že spolu vstupují do manželství.“; § 7: „Sňatkové obřady náboženské jsou dovoleny, smějí však být vykonány až po uzavření manželství podle tohoto zákona.“

ze privilegiem vyhrazeným pro ty církve a náboženské společnosti, jež požívají oprávnění k výkonu zvláštních práv: „Církevní sňatek může být celebrován podle ritu kterékoli církve nebo náboženské společnosti; dnešní uznání, resp. pověření státem není relevantní – dojde k vyrovnání účasti státních občanů na náboženském životě, resp. skončí diskriminace skupin občanů pro jejich náboženské vyznání“.<sup>102</sup> Předkladatel považuje znovuzavedení obligatorního civilního sňatku také za významné zjednodušení v době dnešních globalizačních tendencí: „Stále větší migrace obyvatelstva Evropy i světa, internacionalizace života, vyžadují jasná pravidla pro statusové věci, a to co možná pravidla jednotná. Tendenci v tomto směru je třeba zachytit co nejdříve“.<sup>103</sup> Tato snaha zavést jednotu prostřednictvím unifikace uzavírání státem uznaného sňatku však nemá oporu v prosté empirické zkušenosti. Po odstranění marxismem inspirovaných režimů v zemích střední a východní Evropy jsme naopak svědky tamního znovuzavádění alternativního církevního sňatku, přičemž k celkové situaci ve světě lze shrnout: „Alternativní forma sňatku koresponduje s úpravou ve většině členských států EU – platí v sedmnácti z nich. Jsou to: Česká republika, Dánsko, Estonsko, Řecko, Španělsko, Irsko, Itálie, Kypr, Lotyšsko, Litva, Malta, Polsko, Portugalsko, Slovensko, Finsko, Švédsko, Velká Británie. Alternativní forma uzavírání byla obnovena také v Chorvatsku. Všech padesát zemí USA má alternativní formu uzavírání sňatků, stejně tak i Kanada, Indie a další členové Commonwealthu“.<sup>104</sup> Rozmanitost náboženských obřadů, uznávaných jednotlivými státy za platné uzavření manželství, tedy rozhodně není překážkou jednotnosti statusových pravidel, uplatňovaných v daném státě a uznávaných v rámci kolizních norem mezinárodního práva soukromého jinými státy.

## 9. Poskytování mezinárodní ochrany z náboženských důvodů

V souvislosti s migrací obyvatelstva, která může do České republiky přinášet pestrost náboženských vyznání a praktik, je třeba upozornit na to, že pod pojmem „migranti“ jsou zahrnuti cizinci, kteří pobývají na území České republiky jak legálně, tak i nelegálně. Právně významnou podskupinou migrantů jsou žadatelé o azyl, ze kterých se pak rekrutují především uznání uprchlíci (*refugees*), tedy osoby, „které mají oprávněné obavy před pronásledováním z důvodů rasových, náboženských, národnostních, příslušnosti k určité sociální skupině nebo pro politické přesvědčení“.<sup>105</sup> Jejich postavení v mezinárodním právu upravuje ženevská Úmlu-

---

<sup>102/</sup> Cit. podle: *Z návrhu občanského zákoníku k formě sňatku*, in: *Revue církevního práva* č. 33-1/06, s. 65.

<sup>103/</sup> Tamtéž, s. 66.

<sup>104/</sup> HORÁK, Zábaj, *Alternativní forma uzavření manželství v Českých zemích ohrožena*, tamtéž, s. 47-48.

<sup>105/</sup> POTOČNÝ, Miroslav – ONŘEJ, Jan, *Mezinárodní právo veřejné. Zvláštní část*, Praha 2003, s. 61.

va o postavení uprchlíků z roku 1951, ve znění Protokolu z roku 1967.<sup>106</sup> Kategorizace lidských práv, kvůli jejichž nedodržování se lidé dožadují svého přijetí v jiné zemi, má ovšem svoje specifika: „Na rozdíl od mezinárodní úpravy lidských práv, kde se vžilo dělení práv podle obsahu na občanská, politická, ekonomická, sociální a kulturní, zde se nabízí jiná logická klasifikace. U práv uprchlíků totiž nejde o to kopírovat věcné třídění lidských práv, nýbrž rozlišit, jaký režim zacházení – v porovnání s rozsahem práv poskytovaným vlastním příslušníkům a cizincům – jsou státy povinny uprchlíkům zabezpečit podle řečené úmluvy ... První skupinu tvoří ta práva, kde se smluvní strany zavázaly na uprchlíky aplikovat národní režim. Patří sem svoboda náboženského vyznání (čl. 4), ochrana práv z literární, umělecké a vědecké činnosti i průmyslových práv (čl. 14), právo na základní školní vzdělání (čl. 22 odst. 1), veřejná podpora (čl. 23), výhody z pracovního zákonodárství a sociálního zabezpečení (čl. 24), a stejné fiskální zatížení jako u občanů (čl. 29)“.<sup>107</sup>

Mezinárodněprávním standardům musí být přizpůsobeno také vnitrostátní zákonodárství České republiky, upravující postavení uprchlíků. Zákon o pobytu cizinců na území České republiky<sup>108</sup> ochraňuje cizince před vyhoštěním do země původu tím, že policie je v rámci rozhodování o správním vyhoštění povinna si vyžádat závazné stanovisko Ministerstva vnitra ČR, zda vycestování cizince je možné.<sup>109</sup> Ministerstvo přezkoumává případné ohrožení cizince v zemi původu mj. i z náboženských důvodů. Tato nová úprava nahradila posuzování tzv. překážek vycestování v dosavadním znění zákona. Novela, která vstoupila v účinnost ke dni 1. 9. 2006 stanoví: „Vycestování cizince není možné v případě důvodné obavy, že pokud by byl cizinec vrácen do státu, jehož je státním občanem, nebo v případě, že je osobou bez státního občanství, do státu svého trvalého bydliště, by mu hrozilo skutečné nebezpečí vážně újmy“,<sup>110</sup> za níž se považuje mj. situace, kdy by „vycestování cizince bylo v rozporu s mezinárodními závazky České republiky“.<sup>111</sup> Ilegální migranti jsou po zadržení policií umístěni do zařízení pro zajištění cizinců.<sup>112</sup> Provozovatel těchto zařízení, jímž je cizinecká a zahraniční policie, vydává vnitřní řád těchto zařízení, přičemž pro ubytování „podle možností zařízení při-

---

<sup>106/</sup> Vyhlášená v ČR pod č. 208/1993 Sb.

<sup>107/</sup> ŠTURMA, Pavel, *Mezinárodněprávní úprava postavení uprchlíků*, in: *Právník. Teoretický časopis pro otázky státu a práva* č. 4/130-91, s. 343-344.

<sup>108/</sup> Zákon č. 326/1999 Sb., o pobytu cizinců na území České republiky a o změně některých zákonů.

<sup>109/</sup> Tamtéž, § 120a.

<sup>110/</sup> Zákon č. 326/1999 Sb., novelizovaný zákonem č. 165/2006 Sb., § 179 (1).

<sup>111/</sup> Tamtéž, § 179 (2), d).

<sup>112/</sup> Tamtéž, § 130.

hlíží k náboženským, etnickým či národnostním zvláštnostem, příbuzenským a rodinným vztahům, věku nebo zdravotnímu stavu“.<sup>113</sup> Týž zákon pak stanoví pravidla pro respektování náboženských specifíků uprchlíků ve věcech stravy: „Při výběru stravy se podle možností přihlíží k požadavkům kulturních a náboženských tradic zajištěného cizince“.<sup>114</sup>

Další významnou skupinou cizinců na území České republiky jsou žadatelé o udělení mezinárodní ochrany formou azylu. Mezi důvody pro udělení azylu v České republice náleží přirozeně také náboženská nesvoboda v zemi původu: „Azyl ministerstvo cizinci udělí, bude-li v řízení o udělení azylu zjištěno, že cizinec a) je pronásledován za uplatňování politických práv a svobod, nebo b) má odůvodněný strach z pronásledování z důvodu rasy, náboženství, národnosti, příslušnosti k určité sociální skupině nebo pro zastávání určitých politických názorů ve státě, jehož občanství má, nebo, v případě že je osobou bez státního občanství, ve státě jeho posledního trvalého bydliště“.<sup>115</sup> Podle zákona o azylu se cizinci, který nesplňuje důvody pro udělení azylu přesto udělí doplňková ochrana, jež je faktickou aplikací mezinárodněprávní zásady *non-refoulement*,<sup>116</sup> a postihuje případy, kdy neúspěšným žadatelům o azyl hrozí v zemi původu mj. též nebezpečí útlaku z náboženských důvodů.<sup>117</sup>

Žadatelé o mezinárodní ochranu mohou být ubytováni v azylových zařízeních, která jsou v péči Správy uprchlických zařízení. V nich se uplatňuje právo žadatelů mj. „na bezplatné zajištění stravy odpovídající zásadám správné výživy a zdravotnímu stavu cizince třikrát denně, v případě dětí do 18 let pětikrát denně“.<sup>118</sup> Je sice patrné, že zde není explicitně zmíněna povinnost v rámci možností přizpůsobit stravu požadavku náboženských předpisů či zvyklostí žadatelů, avšak k tomu je třeba upřesnit, že ministerstvo je zákonem o azylu zmocněno vydávat ubytovací

---

113/ Tamtéž, § 141.

114/ Tamtéž, § 143 (2).

115/ Zákon č. 325/1999 Sb., o azylu a o změně zákona č. 283/1991 Sb., o policii České republiky, ve znění pozdějších předpisů (zákon o azylu), § 12.

116/ „Pokud jde o kodifikaci zásady *non-refoulement* v Úmluvě (1951), článek 33 odst. 1 stanoví, že „žádný smluvní stát nevyhostí nebo nevrátí (*refouler*) jakýmkoli způsobem uprchlíka na hranice území, kde by byly jeho život nebo svoboda ohroženy z důvodu jeho rasy, náboženství, národnosti, příslušnosti k určité sociální skupině nebo politického přesvědčení“. Podle odst. 2 se však této výhody nemůže dovolávat uprchlík důvodně považovaný za hrozbu pro bezpečnost státu, nebo který byl pravomocně odsouzen za zvlášť závažný trestný čin. Je třeba ještě poznamenat, že v praxi států došlo od r. 1951 k rozšíření zásady *non-refoulement* cestou interpretace, takže se jí dnes rozumí jak nevrácení, tak i neodmítnutí uprchlíka na hranici, když by tím byl ohrožen jeho život nebo svoboda.“ – ŠTURMA, Pavel, *Mezinárodněprávní úprava...*, s. 345.

117/ Zákon č. 325/1999 Sb., § 14a.

118/ Tamtéž, § 81 (1), b).

řády pro azylová zařízení,<sup>119</sup> které ponechávají praktickou úpravu složení stravy na zaměstnancích těchto zařízení.

V souvislosti se žádostmi o statut uprchlíka nebo o azyl se lze setkat s velice kuriózními případy, které musí správní orgány řešit, o čemž svědčí např. kauza angolského žadatele: „Shora jmenovaný uvedl v rámci řízení o přiznání postavení uprchlíka, že z Angoly odešel ze strachu před válkou, ekonomických a sociálních důvodů a z obav z pronásledování kvůli jeho příslušnosti k tocoistické církvi ... K tocoistické církvi pak ještě doplnil, že tato byla založena panem Simao Toco, který je nyní následován svými bližními. Rozdíl mezi katolíky a příslušníky tocoistické církve je pak dle shora jmenovaného například v tom, že tocoisté se nekřížují ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého, ale modlí se k Bohu, protože Syn i Duch svatý jsou vlastně Bůh, a tak není nutné opakovat tu samou věc. Další rozdíl je pak podle něj i v tom, že při jejich křtu noří děti do vody celé“.<sup>120</sup>

Udílení mezinárodní ochrany nejenže umožní přebývat na našem území osobám, které s sebou přinášejí dosud neznámá nebo u nás nerozšířená náboženská vyznání, nýbrž také těm, kdo nemohou ve svých zemích původu svobodně vyznávat náboženství u nás již etablovaná. Situaci, kdy žadatel o azyl pochází ze země, která potlačuje náboženskou svobodu, v konkrétním případě z Číny, kde se soustavně znemožňuje svobodné působení katolické církve, ilustruje vyšetřování obdobných kauz, v nichž se mísí ekonomické důvody imigrace s udávanými náboženskými důvody, jejichž opodstatněnost musí ovšem správní orgán podrobně přezkoumat: „Bezprostředním důvodem jeho odchodu byla skutečnost, že v Číně neměl majetek, neměl kde bydlet a neměl zdroj obživy. Kromě toho mu hrozilo zatčení ... Na otázku jakou víru vyznává, odpověděl ‚já jsem do té organizace ještě nevstoupil, měli mne přijmout. Doklad o mém vstupu do organizace byl již připravený, ale nebyl mi ještě předán. Křest se ještě nekonal‘. Na otázku, kterou organizaci měl na mysli, odpověděl ‚do organizace katolíků, kteří věří v Ježíše. Která věří v to, že po smrti bude člověk spasen‘. Kontakt s touto ‚organizací‘ navázal před zapečetěním jeho domu. Kněz byl jeho přítel a nabídl mu, aby ‚se na tom podílel‘. K dalším dotazům uvedl ‚nebyl jsem pokřtěný, ale oni mě považují za katolíka, katolíci, přátelé toho kněze, o kterém jsem mluvil‘. Dále uvedl, že mu řekli, že bude pokřtěn v příhodné době, ale to se nestalo. Nebyl na to čas, protože jako rybář byl často na moři a doma se zdržoval velmi málo. K dalšímu dotazu uvedl, že katolická víra je v Číně zakázaná, usuzuje z toho, že státní správa zapečetila kostel ... Když zapečetili kostel, nabídl katolíkům jeden ze dvou domků, které v obci vlastnil. V jednom bydlel s rodinou, druhý byl prázdný. K dotazu jak ví, že šlo

<sup>119/</sup> Tamtéž, § 83.

<sup>120/</sup> Zdroj: Odbor azylové a migrační politiky Ministerstva vnitra ČR.

o katolíky, žalobce odpověděl „stýkal jsem se s knězem a on mi o tom vyprávěl. Měl hodně biblí, někdy jsem si v nich četl“. Na dotaz, zda je rozdíl mezi katolickou vírou a křesťanstvím odpověděl „To nevím, nikdy jsem se ho na to neptal. Víím, že obojí je náboženství, ale jaký je rozdíl, opravdu nevím“. Žalobce znal pojem bible, ale jak je výše uvedeno, domníval se, že je několik biblí („měl hodně biblí“). Nevěděl však, že tato má dvě části Starý a Nový zákon, a to přesto, že mu bylo napovězeno, že se jedná o dvě části ... Dále uvedl, že mu bylo řečeno, že teprve po křtu se stane člověk skutečným katolíkem. Nevěděl, jak křest probíhá. K dotazu, v jakého Boha věří, odpověděl „přítel říká Ježíš, tak v Ježíše“. Na otázku, kdo byl Ježíš, neznal odpověď, vše mu prý mělo být vysvětleno až po vstupu do „organizace“. Zatím bylo vše vyřízeno jenom písemně „myslím tím podpisy nutné pro vstup do organizace. Průkaz katolické církve“.<sup>121</sup>

Základní normou, podle níž správní orgány o udělení azylu v takovýchto nejednoznačných případech rozhodují, je ženevská Konvence z roku 1951, která stanoví: „Perzekuce ‚z náboženských důvodů‘ může mít různé formy, jako zákaz příslušnosti k náboženskému společenství, vykonávání náboženských obřadů veřejně či v soukromí, poskytování či přijímání náboženské výchovy nebo také zavedení závažných diskriminačních opatření vůči osobám proto, že praktikují své náboženství nebo přináležejí k jistému náboženskému společenství. Obvykle prostá příslušnost k tomu či onomu náboženskému společenství nepostačí k prokázání opodstatněnosti žádosti o přiznání statusu uprchlíka. Mohou však existovat okolnosti, za kterých pouhá tato příslušnost bude dostatečným zdůvodněním“.<sup>122</sup>

### Závěrečné poznámky

Otevřenost České republiky jako demokratického právního státu, jehož společnost si po roce 1989 postupně zvyká na důsledky průchodnosti kultur, a to i v náboženské oblasti, se projevuje i v právních ustanoveních, která jsme zkoumali a která vytvářejí základní rámec pro působení jejich jednotlivých příznivců i jejich korporací – církví a náboženských společností. Multikulturní podoba naší náboženské scény však nesmí být podnětem k přijetí zhoubné podoby multikulturalismu, která ve jménu přijímání všeho cizího a špatně chápané korektnosti podceňuje vlastní, původní kulturu v té které zemi: „Přisuzovat všem kulturám ‚rovnou hodnotu‘ znamená zastávat absolutní relativismus, který likviduje samotný pojem hodnoty. Je-li vše hodnotné, hodnota sama ztrácí jakoukoli hodnotu“.<sup>123</sup> Nicméně

<sup>121/</sup> Zdroj týž. Ponechán původní pravopis.

<sup>122/</sup> Čl. 72.-73. Cit. podle: *Příručka procedur a kritérií pro přiznání postavení uprchlíka podle Konvence z roku 1951 a Protokolu z roku 1967 o postavení uprchlíků*, Ženeva 1979, s. 22.

<sup>123/</sup> SARTORI, Giovanni, *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci...*, s. 49.

v naší zemi, kde tradiční religiozita uskutečňovaná v etablovaných církvích byla v době totalitního režimu masivně potlačována<sup>124</sup> a navíc v období po r. 1989 dramatický poklesla,<sup>125</sup> již nemůže tradiční víra sloužit jako přirozená a všeobecně akceptovaná bariéra vůči vstupu nových a importovaných náboženských fenoménů: „Schopnost náboženství sloužit jako protějšek národní identity je nyní zvláště silně omezena. Příslušníci naší společnosti dnes již nevyvrůstají se společnou znalostí náboženských textů ani společně nepřijímají jednu soustavu náboženských symbolů. Tento uprázdněný prostor nyní vyplňuje tolik ‚neznámých‘ náboženství, že to v široké sekulární společnosti vytváří nový důvod pro obavy“.<sup>126</sup> Úkolem právních předpisů České republiky od ústavy až po prováděcí ministerské vyhlášky je za těchto okolností jak stanovení dostatečného prostoru pro ty osoby a instituce, které nově přicházejí se svými náboženskými vyznáními a nabídkami, tak ovšem i stanovení pevných limitů, jejichž překročení by bylo protizákonné a právně postížitelné.

*Tento příspěvek vznikl v rámci plnění VZ MSM 0021620803 řešeného na UK HTF.*

---

<sup>124/</sup> Důvodová zpráva zákona č. 308/1991 Sb., o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností k tomu ve své obecné části poznamenává: „Kombinace právních norem a doplňujících tajných administrativních předpisů umožňovala širokou represí, v podstatě nejtvrdí v zemích tzv. socialistického tábora“.

<sup>125/</sup> Při sčítání v roce 1991 se hlásilo k registrovaným církvím a náboženským společnostem 4 519 415 občanů, v roce 2001 pak pouze 3 100 558 občanů.

<sup>126/</sup> PARTRIDGE, Christopher – VOJTÍŠEK, Zdeněk (editoři), *Encyklopedie nových náboženství...*, s. 12.



## SUMMARY

---

### FRANKNESS OF THE LAW IN THE CZECH REPUBLIC CONCERNING THE ASPECTS OF CONTEMPORARY MULTICULTURALISM

STANISLAV PŘIBYL

The Constitutional Court of the Czech Republic in its sentence published as n. 4/2003 Sb. interpreted the constitutional fundamentals of the position of the Churches in the Czech Republic as the lay state. The author draws attention to the consequences of such a qualification for the actual situation in the European countries, where believers of various religious traditions are present in the context of the multicultural population structure. Whereas in the France, in the context of reflection of the lay state, came out the question of wearing of religious symbols, in Italy or in Bavaria, on the contrary, the question of its hanging out appeared. In the future, similar problems will concern also the Czech Republic. This State is already open, in some aspects, for the multicultural composition of its population. For example, the Constitutional Court faced already the serving of the kosher fare. In 1992, the protection of animals against the maltreating was enacted, but there is a possibility of exception in the case of the kosher fare. The immigration and asylum law in the Czech Republic respects the religious conviction of the immigrants in the questions of the diets to be served or of the places of accommodation, fulfilling in that way the conditions of the Genève Convention. The new Czech law on the Churches and Religious Societies, issued in 2002, made possible, by reducing of the quote of the demanding group to 300 persons, the access of the new religious subjects among the Churches officially acknowledged by the State. Some of them are not Christian Churches, but subjects of Moslem, Hindu or Buddhist provenience. In the process of migration there are many persons coming in the Czech Republic from the countries of the former Soviet Union. They search for the spiritual care of the Greek Catholic or the Orthodox Churches. In that way, these Churches care for more believers as they assign in the census.

# ONTOLOGIE A ONTICITA VE DVACÁTÉM STOLETÍ

---

ANNA HOGENOVÁ

*„Každé pravé myšlení je druhem, ve kterém je v myšlení přítomno bytí“<sup>1</sup>...*

**T**o znamená, každé pravé myšlení musí být ontologické, nikoli jen ontické. Nestačí jen koherence k předem připravenému systému, jenž získal voluntativně funkci arbitra pravdy samé, či vysoké pravděpodobnosti.

Heidegger by dodal: *„Čas systémů je pryč, čas tvorby podstatných tvarů jsoucnen z pravdy bytí ještě nepřišel.“*<sup>2</sup> Žijeme na velkém přechodu, tisíce značek podél cest o tom svědčí. Jaký je to přechod? Jde o přechod k novému počátku, který zakotví podstatu hlouběji. Jde o jiný rozvrh pravdy bytí. Začátek tohoto přechodu ohlásil F. Nietzsche. Sociologové tomu říkají postmoderna. Heidegger je přesvědčen, že v tomto přechodu má filosofie svoji úlohu. V čem spočívá? Má svědčit o tom, co je nejdůstojnější. To nejdůstojnější vůbec jsou filosofické otázky. Proč? Protože jen otázky zpřítomňují celek bez marga, tj. bytí. Bytí se nedá nijak jinak potkat a sdílet, než skrz napětí poctivé a pravdivé otázky. V takové chvíli se opět bytí rodí v naší mysli, rodí se vždy poprvé a vždy naposled, proto je jeho průvodcem údiv, proto je toto setkání tolik básnické, nemůže být jiné, a proto do tohoto hájemství se jaksí nehodí vědci se svými měřidly, není zde nic k měření, natož k zaměřování.

Ekonomicky, politicky, ekologicky dokonce i meteorologicky se tato doba představuje jako podivně nečitelná a nepředvídatelná, jejíž anomii využívají „vykuko-

---

<sup>1/</sup> Jaspers, K. *Von der Wahrheit*. MUnchen : R. Piper&CO Verlag MUnchen, 1947, s. 7.

<sup>2/</sup> Heidegger, M. *Beitraege zur Philosophie*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1989, s. 5.

vé“ na všech stranách. Množí se podvody hospodářské, politické a jiné, zkouší se argumentovat proměněnou logikou, kterou si prý vyžádala nová doba atp. Vzdělávání se proměňuje na dobře kontrolovanou techniku, jen žádnou historii a filosofii. Vystačíme si přece s antropologiemi veškerého druhu, které budou z jistých aspektů zobecňovat biologické, fyzikální a chemické objevy a usazovat je do pragmatických funkcionalit lidského společenství, vždy z nějakého, v té době akceptovaného, mocenského stanoviska. A tak se do rozhodujících pozic dostávají lidé, jejichž myšlenkový horizont je určen především jejich prospěchem v oblasti materiální a podle toho náš společný svět vypadá tak, jak ho známe.

Nejvyšším vrcholem jednání, tj. v podstatě stanoviska pragmatismu, jsou podle Heideggera pravdivé otázky. Jak je vpustit na naši agoru? Musejí k tomu zde být zákonné předpisy našich politiků, anebo jsou otázky jen počinem odvážných jedinců? Za posledních dvacet se ukazuje, že demokracie je v podstatě hra na ni, protože ta současná nepřipouští skutečné svobodné tázání, naopak je to velká inscenace svobody. Dějiny nejsou předmětem popisování událostí, ale jsou otázkami, které nás burcují k našim rozhodnutím; tomu Heidegger říká „die geschichtliche Besinnung“<sup>3</sup>.

Dějiny jsou agorou, na které se rodí otázky, historik je má zaslechnout a vyslovit, to je jeho nejpravdivější úloha. Není to jen mechanický a co nejpřesnější popis toho, co se stalo. Proč? Protože to, co se již událo, je právě důsledkem otázek, které čekají na své fixování, tj. vyslovení s následným pochopením v podobě gadamerovského „Verstehen“.

Nesmějí to být jen ploché deskripce, jak tomu většinou je, především v tzv. orální historii. Porozumět době znamená pochopit události, které ji vyplňují jako odpovědi na otázky, které je vyvolaly a to je něco jiného než popisování událostí z hlediska vítězné strany. Heidegger by dodal: „Přechodové myšlení vede zakládající rozvrh pravdy bytí jako dějinné zamyšlení (die geschichtliche Besinnung – pozn. aut.).“<sup>4</sup> K tomu ale musí být historik vzdělán především ve filosofii, nestačí jen mechanická metodologie sběru dat a jejich výkaznictví. Proč mají otázky v sobě skryt celek bez marga? Protože fungují v jiném než v aristotelském čase. Aristotelův čas, který je číslem pohybu dává přednost a v podstatě klade jedinou podobu času, času v podobě plynutí dopředu, tzn. sukcesi. Otázka v sobě obsahuje jak podstatnou minulost (die Gewesenheit), tak předem hrubě rozvrženou budoucnost. Otázky otvírají celky, které v současném podstatném rozhodování děsivě chybí. Ministr obchodu myslí jen na obchod a zisk, nezná celek, celek mu překáží, vadí mu, nemůže se soustředit na to, co je nejpragmatičtější, nejpraktičtější, nejlepší.

<sup>3/</sup> Tamtéž, s. 5.

<sup>4/</sup> Tamtéž, s. 5.

Ředitel televize chce přilákat diváky královnami krásy ve zpravodajství, ale jde o něco jiného. O co jde? V případě obchodu o plynulou procesualitu, která zajistí spokojenost celku, nikoli jen zisk několika jednoduchých machthábrů, v případě ředitele televize jde o takové zpravodajství, které zajistí svobodné tázání, jehož síla prolomí zakázané horizonty podstatných otázek, které otvírají minulost i budoucnost. Schází nám celek, všude kam náš zrak zaletí.

Otázka po bytí je vždy jen a jen otázkou po pravdě bytí. Pravda není nějaká „odstříhnutelná“ vlastnost od bytí, jak si to představuje spousta, jen speciálně vzdělaných lidí. Aby něco bylo, musí být bytí věci pravdivé. V jakém smyslu „pravdivé“? Ve smyslu platnosti věci v její věčnosti; jestli pak vyhovuje požadavkům nějakého systému, jenž je zacílen zcela specificky, je již jiná otázka.

Onticita je právě to pojetí pravdivosti, kdy se vychází jen z předem platné systémové funkčnosti dané věci a myslitele v tomto případě vůbec nezajímá ontologická podstata věci. Dokonce ani nechce se v tomto smyslu o věc zajímat; je to pro něj zbytečné a nesmyslné. Jen ontický vztah k světu je ale velmi nebezpečný, proč? Protože vše se promění na předměty, na kvality, a vše se pak bere jako konečný cíl vědění, protože funkčnost dané kvality je předmětem nejvyšší vědecké pretenze, podpořena pragmatickým ideálem, jenž se stává základem politiky vzdělání.

Je zdvořilé připomenout, že v takové situaci se ontologie u daného myslitele neztratila a nerozplynula; funguje. Ovšem takový myslitel zaměnil onticitu za ontologii, aniž by si to výslovně uvědomil, aniž by to poctivě promyslel. To jsou ty zkratky v myšlení, které se dějí samozřejmě, pokud chybí základní filosofické vhledy.

Teprve fenomenologie odkryla ukazování jako základ gnozeologie a přesto i zde je ve hře ontologie, podstata bytí, proto Heidegger přechází k fundamentální ontologii, což mu Lévinas po druhé válce vyčítá. Přesto je však poctivé říci, že to bez bytí prostě nejde, ani etika bez bytí není možná. Cesta k pochopení bytí je složitá, začíná názvukem (*der Anklang*), kdy se na svých osamocených cestách vyřadujeme k něčemu tušenému, co se ohlašuje v tisících velmi jemných nárazech; přesně toto bytostně prožíval Hoelderlin na svých cestách kolem Dunaje. „*Der Anklang*“ (názvuk) se dostává do dětí procházkami, písničkami, pohádkami, mýty, poezií. Další stupeň pro setkání s bytím je příhra (*das Zuspiel*). Spíše tělem než výslovnou souhrou duševní vstupujeme k bytí; nejstarší umění je tanec, to není náhoda. Kolový tanec je příhrou k bytí, stejně jako ostatní druhy umění. Teprve pak nastává skok do bytí, do nevýslovného bytí, proto prožíváme „*thauma*“ – údiv. Zavalí nás poznání, které dosud nemá jméno, jde o setkání s bytím, jež nemůže nebyť ničím jiným, než skokem. Najednou víme něco, co převálcuje naprosto vše, má to jednu nedokonalost, nevíme přesně, co víme, zde se zastavil Sókratés, mimo

jiné. Tato chvíle přináší filosofickou čistou radost, jakoby to byla odměna za odvalu, za skok do neznáma. Pak následuje „die Gruendung“ – založení. A to je ten zásadní bod obratu v našem jedinečném myšlení, začneme totiž myslet ontologicky. Najednou víme, že pod mnohostí je jednota, jednoduchá jednota. Pochopili jsme v primordiální formě význam slovesa „legein“ (usebrat do jednoduché jednoty), což se stalo základem veškeré vědy vůbec; a nikoli jen vědy. Tento bod obratu se ovšem v pragmaticky nastaveném vzdělávacím procesu prostě nekoná, vše se vyučuje jen onticky. Popisují se kvality, předměty a předmětnosti – tak je tomu ve všech vědách. Přibývá jich. Proč? Protože panuje obecná představa, že vzdělaný člověk je polymatický – zná spoustu zbytečností, je mnohovědný. Z toho měl děs již Herakleitos, měl strach; vždyť hybris (pýcha) je nebezpečnější než požár. Kolik pyšných nedovzdělanců potkáváme denně kolem sebe, především v oblasti managementu, v politice.

Dalším bodem vývoje je budoucnost (die Zukunft). Je to divný bod, jednak svou podobou německého tvarosloví, ale především pro temný smysl tohoto bodu, stupně. Pokud myslíme ontologicky, žijeme i v temporální časovosti, nikoli jen v té aristotelské sukcesivitě, jako je tomu v běžném ontickém myšlení. Temporalita je koexistence praesence, jde o to, že člověk pobývající v této ontologické pozici má vždy před sebou i rozvrh budoucnosti. Jeho přítomnost není jen ontická, tj. jen to, co je obsahem pobytu „při – tom“ (pří-tomnost).

Ontologicky myslet znamená být vnořen v bytí, které je bezčasové, je před ním, před časem, přesněji řečeno, nemá smysl o čase zde vůbec mluvit.

Kdo má v sobě celek bez marga, má v sobě i předrozvrh budoucnosti, ale to jen proto, že zná podstatnou minulost, která se německy jmenuje „die Geweseneheit“ (Heideggerovo označení). Proto nemůžeme vyškolit dobrého manažera jen v tom, co bezprostředně bude potřebovat ve své konkrétní rozhodovací praxi. Tak tomu je ale v přemnohých víkendových seminářích, které se platí velikými penězi.

Manažer musí v sobě nosit „die Geweseneheit“ (podstatnou minulost), musí o ní vědět, ovšem nikoli jen tak, jak ví o informacích, ale jinak – podstatně. Jeho rozhodování musí vyrůstat z této zkušenostní báze, protože jinak nemůže vstoupit do předvhledu budoucnostního charakteru.

Bez tohoto předvhledu však bude jen špatným manažerem. Jinak řečeno: potřebujeme ontologický fundament pro své myšlení, hodnocení a rozhodování, a to není nic jiného než schopnost zahlédnout celky bez marga. Tím nejvyšším celkem bez marga je bytí samo. Problém je v tom, že celky bez marga nejsou předměty. Musíme k nim jinak, než je to běžné v metodologii přírodních věd, o kterou se opírá i ekonomie. Je pouze jediný přístup: v napětí bytostných otázek. Co je tedy opravdu důležité? Jen to, aby takový manažer nosil v sobě jako „kočka kořata“ by-

tostné otázky. Jaké to jsou otázky? Ontologické, nikoli ontické. Ontologické otázky nás přivádějí do kontextů, do nových horizontů, vnášejí nás do nových pozadí, na nichž se jako na filmovém plátně objeví – zjeví – ukazuje – fenomenalizuje daný problém v novém světle, jinak, ontologicky. A o to jediné jde! Americké myšlení je ontické povýtce, nejlépe je to vidět na behaviorální psychologii, ale stačí se zamyslet nad jejich sociologií a antropologií. Popisují vše jako ontický fundament. Jen málokdy se setkáme s opakem.

Heideggerovo Dasein (pobyt) není ničím jiným, než ontologickým zasazením životní situace, která determinuje náš život. Chceme-li této situaci porozumět, musíme ji nechat zjevit z bytí jako celku bez marga. Jen popisovat viděné, poměřovat to, je v podstatě k ničemu. Skrytost této podstatné aspektuality je takové přirozenosti, že je téměř nemožné poukázat na její důležitost pro poznání věcí i sebe samých. Samozřejmost, s níž proti mně jako předmět, se vykazuje např. strom, je takové platnosti, že naprosto zavírá bránu, otevírající podstatné otázky. Ta důležitá otázka zní: z čeho se strom ukazuje? Ta nenapadla po staletí nikoho, našli jsme ji až u Husserla; a to v podobě poněkud neurčité, ale otázka byla na světě.

Nikdy není věc jen souhrnem svých vlastností, byť logickým, není součtem svých částí, není jen systémem, není jen strukturou, není jen množinou něčeho počítatelného; věc je vždy bohatší a právě pro toto bohatství je tu na pořadu rozdíl onticity a ontologie. Porozumí současný lékař poukazu k tomuto rozdílu?

Pousměje se, vždyť on přece musí nejlépe vědět, o čem je řeč, jedná-li se o nemoc. Ale co když nemoci vznikají právě z tohoto rozdílu, který není v pravém slova smyslu zamlčován, protože se o něm vůbec neví. Co když je nevyhnutelné pochopit ne-moc právě z ontologického pohledu. Co to znamená? Znamená to jen to, že nemoc se ukazuje z nějakého pozadí, z celku bez marga, ne-moc vyvstává, fenomenalizuje se. Je nutné pochopit toto ukazování, fenomenalizaci. Není ve hře jen příčina ontická, ale jde o příčinu ontologickou, a na tu se nikdo neptá. Otázkou je také, zdali jde vůbec o příčinu. Patrně jde o základ (Grund), a to je něco jiného. Onticita je vždy v časové aristotelské linii, hledá příčinu jako něco, co je už v čase, co je dřív než následek. Sukcesivita tu vládne, i když si to někdy neuvědomujeme. Aristotelský čas determinuje celou ontologickou polohu dalšího myšlení. V tomto horizontu základního smyslu se odvíjí celá západní vědeckost do dnešních dnů. Proto Heidegger v Zollikonerských seminářích velmi často hovoří o rozdílu mezi „Leitfrage“ a „Grundfrage“.

Otázka, která nás jen vede, je předem naprogramována, je předurčena, ale protože jsme nebyli schopni provést transcendentální epoché, nevíme o tom, což nám paradoxně dodává na sebejistotě vědeckého charakteru a to zvláště v metodologii působí kontraproduktivně ve smyslu možnosti objevovat to, co je opravdu

nové. Zvláště osudná je prevalence v historii. Stává se jen sukcesí, hodnocenou podle současných kritérií, téměř kdekdo se pak vydává za historika. Potíž je v tom, že takový „historik“ vůbec nepochopil, že popisovat dobu znamená především rozlišovat ukazovací pozadí dané doby od ukazovacího pozadí doby současné. Směšuje tyto dva horizonty, nemá ponětí o kontextu a jeho důležité roli. Pokud se historik neumí dívat na historii ontologicky, pak se stává jen mechanickým popisovačem událostí, době neporozumí. Všude se pak objevují mínění, především v nejrůznějších médiích, vedených naprosto určujícími ekonomickými zájmy, a národ se klame, zavádí, znejišťuje. Lidé přestávají rozumět své době, minulosti i sobě samým, a to je start pro politické a jiné manipulátory, kteří toho okamžitě využijí pro prosazování zájmů machthábrů, stojících vždy ve stínu, podobně, jako je tomu s akcemi na doručovatele.

Zde se ukazuje, více než kde jinde, že člověk je bytost dějinná, vysazená do dialogu sama sebe s bytím jako s celkem, což se ukazuje právě dějinným způsobem. Ve hře je pravda bytí, a ta není ničím jiným, než realizací pravdy uprostřed našeho lidského Dasein.

Dějinný člověk je „naslouchač“, „nalaďovač“ sama sebe na to, co přichází. Ovšem to, co přichází je zvláštní, své kořeny má v počátcích, které se narodily dávno před budoucností, tj. v podstatné minulosti. Takový člověk žije v temporálním čase, nikoli v sukcesivním, jako je tomu např. u haecceitálních myslitelů, především v Americe, v jejich realizaci věd o člověku, kde nacházíme výlučně sukcesivitu.

Z výlučné sukcesivity vzchází i nekritická víra v modernizaci všeho a všude, nedostatek úcty ke stáří, k minulosti. Všude pak vládne „Kindermanagement“ a jejich jednoduché metody. Proto je dnešní svět tolik zaměřený na podporu všeho mladého, silného, zářícího s dokonalým chrupem a popřípadě s jinak přiřítýma ušima, s odstraněnými váčky pod očima, s obarvenými vlasy u našich politiků atd.

Svět nejen leží ve zlém, ale Patočka měl pravdu, že západní národy hloupnou. Ontické myšlení se táhne jen za sukcesivitou, proto je založeno na kauzalitě; patří se „die Leitfrage“ (otázka, která nás vede již od něčeho), kdežto ontologické myšlení náleží „die Seinsfrage“. Tato otázka je zakládající, je fundamentální; a ta nám dnes schází. Jen kladením ontologických otázek můžeme vstoupit do pravdy bytí dané věci, jinak se potácíme v koherenci ontických souvislostí, kde se obecně pretenduje především na logické vazby. Pokud je tomu tak výlučně u soudu, pak nás Bůh chraň dostat se před něj. Ontické myšlení mívá často podobu obhajoby A. Eichmanna před soudem v Jeruzalémě. Vše bylo konáno v koherenci s kdysi platnými předpisy a zákony, „proto jsme nevinní“, slyšíme mluvit obžalovaného. Amnestie presidenta Klause se pohybuje přesně v těchto hranicích. Je děsivé, jak málo lidí pochopilo tento akt ve své nejhlubší podstatě. „Wenn das Seiende ist,

*muss das Sein west.*<sup>5</sup> Každý překlad je špatný, bytí „west“, jsoucna „jsou“. Jde o rozdíl mezi ontologickým a ontickým. Je velmi těžké, pro někoho naprosto neschůdné, tento rozdíl opravdu pochopit a zvnitřněním se s ním sblížit. Toto „le-gein“, toto usebrání je filosofické povýtce, nedá se předat kuchařkovým popisem, a proto to má filosofie v každé době těžké; jen někdy více a někdy méně. Těžké je to vždy. Filosofie se nedá zavěsit na nic na nebi, jako je tomu v náboženstvích, ani na nic na zemi. Je vždy překérním pokusem a překérní životní situací.

Kdysi dávno museli ti, co milovali pravdu, být ohněm stráveni. Byl to oheň, který pro lidi přinesl Prometheus, on nechal povstat jsoucna na pozadí bytí, přinesl světlo, přinesl světlinu (die Lichtung). Proto jsou Řekové milovníci ohně a odtud přicházejí Hoelderlinovy zlaté ohňové sny. Oheň je přece výraz ducha. S ohněm je důležitá „příhra“ (das Zuspiel), proto tak odpovídá hra poezii, nebyla to náhoda, že Herakleitos viděl ontologii ve hře, nikoli jen onticitu, jak je tomu dnes.

Stará řecká tragédie odpovídá podstatě bytí tohoto období, přesně tak, jak tomu rozuměl Hegel ve „Fenomenologii ducha“. Nikdo nemůže říci obsah Odyssey a Iliady jinak, než to řekl ve svém hexametri právě Homér. Obsah a forma jsou identické, nedají se od sebe oddělit, jak to děláme dnes. Nejde zde o stejnost, stejnost je jen v onticitě, ale „totéž“ je jen tam, kde je ve hře ontologie.

Můžeme říci, ontologické myšlení je jen tam, kde je živá otázka, z čeho se věc ukazuje, z čeho se věc stává věcí, čím věc „věcní“. Tázat se je třeba ontologicky, nikoli jen onticky. Problém poznávání je skryt v tom, jak se tážeme, jak se ptáme. Je to nejskrytější charakter v celém procesu poznávání. Protože do podstatného tázání patří i otázka „jak žít“, je možné pochopit to, proč naprostá většina lidí se řídí podsunutými představami o jejich vlastním životě. Proč je tak snadné manipulovat lidmi? Nikoli proto, že jim podsouváme hotové obrazy, ale tím, že jim dokážeme podsunout typiku, prostřednictvím které, a skrz které se ptají, kladou otázky, tážou se. Otázky a jejich tvorba v hlavách lidí, jsou základem pro řízení lidského myšlení a hlavně hodnocení. V tom hrají svou roli média. Klíčem ke všemu jsou otázky, to je jeden z největších objevů fenomenologie a hermeneutiky. Tento mechanismus již dávno velmi úspěšně funguje, aniž by byl pojmenován a bylo na něj ukázáno tak, jak si poznání těchto fenoménů, zasluhuje.

Jak k nám přicházejí otázky? Jako náhlý náraz, jako úder a okamžitý vhled. Před tím však předchází dlouhá doba naladování se na to, co není bezprostředně výslovné a zjevné. Problém se ukazuje v tom, že je možné lidem podsunout i typiku tázání. Pak najednou jsou některé otázky správné a ostatní nikoli. Nikdo vlastně přesně neví proč, „ale je tomu tak“! Některé otázky jsou patřičné, ostatní nikoli. Odkud přicházejí otázky je otázkou nanejvýš důležitou. Protože tento dialog může

<sup>5/</sup> Tamtéž, s. 7.



být veden přímo s bytím samým. Pokud se otázky a umění se tázat vyučuje v asertivních kursech, můžeme říci: jde o moderní formu sofistiky, nic více! Heidegger by dosvědčil: „*Tázání je uvolněním vůči skryté nutnosti.*“<sup>6</sup> Kdo vede jednání stanovením otázek, ten vládne všemu. Nárazy nápadů jsou pokyny, pokyny jsou nasměrováním, ty jsou nasměrovanou intencionalitou, do níž člověk vpadne a stává se ulovenou kořistí pro síť této intencionality se svými poukazy. Všechny otázky, které jsou vykonstruovány z dřívějších výtěžků, metodickým postupem, jsou vlastně jen otázkami ontickými. Ontologické otázky přepadají naše myšlení jako lupiči v noci. Otázky ontologické jsou vždy jen naše jedinečné otázky, jsou nám ušity na míru. Proto spolu s nimi se cítíme spřízněni, jsme jedním jednoduchým celkem, proto je v této chvíli nutné poznamenat: nacházíme se v rozhovoru se sebou samým, a to není nic jiného než epimeleia. Proto Heidegger v této chvíli mluví o důstojnosti a úctyhodnosti otázky, otázky mohou být i posvátné. Setrvávat v nich je pravým posláním myslitele. Jen protože básník v napětí tohoto tázání setrvává, může tvořit poezii. K bytí si můžeme vytvořit jen spáru, ta nás k bytí přivádí. Spára (die Fuge) je přetěžká záležitost, roste ze samoty a opuštěnosti, je k ní zapotřebí zvláštní odvaha. Proč je zvláštní? Protože ve hře je strach ze smrti a z umírání. Obojí je nutno vydržet. Držet sebe sama v blízkosti základu je ontologickým myšlením, ale jen hledat kauzální souvislosti mezi jsoucnými v indiferentním prostředí je výrazem ontického myšlení. Pobývat uvnitř, v samém ohňovém středu je pak uvlastněním (die Er-eignis).

Ontologicky se ptající - tázající jedinci nenesou v sobě zvědavost, jejich tázání je pobývání v základu. Proto jsou naučené otázky, které slyšíme v televizních pořadech, jen velkou inscenací pro všechny ostatní.

Vzdělanost je v této souvislosti především dílem odvahy, Platón to dobře věděl, když dával takovou důležitost thymu, druhé části duše, která byla uložena v thoraku. V této souvislosti je nutné poukázat na rostoucí význam metodologie, tj. nařízeného postupu ve vědecké práci. Přílišná rigoróznost v tomto ohledu velmi škodí. Každý objev je směsí intuice a metody, jak tvrdí Husserl v „Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“. Intuice nesmí být úplně zadušena, bohužel velmi často tomu tak je. Některé vědecké práce vyznávají jen známou myšlenku Nietzscheovu, že věda devatenáctého století představuje jen metodu, nic víc. Je tak tomu velmi často i dnes. Tázat se ontologicky znamená vycházet ze své nejhlubší duše, nejde o subjektivní počín. Z nejhlubší části duše se ptát znamená narazit na zlatou žílu bytí, tam není jáství se svými psychologickými kategoriemi. Vždyť tyto kategorie jsou jen objektivované a nakonec objektivizované představy

<sup>6/</sup> Tamtéž, s. 10.

karteziánského typu o tom, co člověk má v hloubi sama sebe. Pramen, z něhož prameníme, se dá zachytit jen s pohybem tohoto pramene, a to se děje jen v napětí otázek.

Celek bez marga se dá zachytit jen v napětí otázky, proto jsou otázky klíčem k ontologickému myšlení. Právě reglementace tázání nese v sobě nebezpečí ničení myšlenkového procesu v samých počátcích. Jde totiž o „porod otázky“, nikoli o rozhodnutí „co budu dělat ve vědě“. Problém si nás musí sám najít, nejde o zakázku podobnou té, v níž si necháme ušít šaty. Bohužel machthábři tohoto světa, kteří se vyznají jen na trhu, a proto vše na trh proměňují, si to představují jinak. Pro ně budeme vymýšlet na povel a to, co oni potřebují. Jaké nedorozumění. Nejde o ontické nedorozumění, jde o ontologické. Machthábři málokdy vědí vůbec, co je to ontologické myšlení a když se o něm dovědí, mávnou rukou s poukazem k tomu, že se jedná o redundantnost, řečeno slušně.

Myslet ontologicky znamená mít arete, mít schopnost v každé jednotlivé situaci zahlédnout celek, jenž jako pozadí nechává vyvstávat problém v podobě otázky. Tuto schopnost nemůžeme předávat ostatním v nedělních školách, jejichž obdobou jsou v Evropě, dnes provozované, víkendové semináře.

Mít odvahu k samotě znamená něco jiného, než přebývat vysoko v horách sám. Jde o ponor až do těch hlubin, kdy nám již nikdo nepodá pomocnou ruku. Těžký, přetěžký krok! „Zu-spiel“ (příhra) je něco podobného vyhmatávání v temném prostoru, musíme konat pomalu, nacházíme se v riziku, v možném ohrožení, jsme sami. Teprve v těchto podmínkách se člověk proměňuje, ovšem nikoli ve smyslu morálním, ale ve smyslu ontologickém. Dobro se pak poznává jinak než jako hodnota a norma nějaké vnější autority. Dobro je pak bytím samým. Nejsou to dvě věci, jak si někdy myslíme. Bytí nemůže nebýt dobré ze své podstaty. Také zde nemuselo být vůbec nic, a přesto je! Skok do bytí je skokem „mezi“, je skokem do spáry (die Fuge), která se nedá zpředmětnit, ohraničit a definovat. Spára nemá konec, nemá začátek. „Verfuegenheit“ je proto něco, co je třeba nově pochopit, nikoli slovníkovým způsobem, jak to činí ti, co překládají díla Heideggerova. Připoutanost ke spáře je vždy příhra „Zu-spiel“, tzn., je třeba se k ní dostat „vyhmatáváním“ v naprosté tmě. Zde koupě a prodej jsou jen k smíchu, možná ani k tomu ne. „Grundstimmung“ je základní ladění, je plné smutku a nenaplněnosti, je zde ostych, bázeň a především lítost (die Scheu, řecky aidos). Pro aidos byly psány řecké tragédie, protože kdo necítí aidos, s tím je vše již hotové, není tu naděje na nápravu; všimněme si římského práva a insitutu účinné lítosti. Dnes bohužel „účinné lítosti“ se rozumí jen v ontickém, psychologickém smyslu, ontologické pochopení je neznámé a vzdálené.

Proč je to, co je nejběžnější a nejvíce známé, vlastně tím nejskrytějším? Co se zde skrývá? Protože v tom, co je nejbližší, je opuštěno bytí nejvíce. Člověk tu má smysl, je tím, kdo zná pravdu bytí nikoli zvenku, ale zevnitř sebe sama, žije ji, „pase“ ji, proto je člověk pastýřem bytí. To, že člověk může zapadnout do „teď, je v podstatě zázrak, kterého jsme si dosud jen nevšimli. Proč? Je moc blízko. Blížkost je nejbližší, proto nejskrytější. Počátky nejsou nadčasové, jsou mocnější než věčnost, od nich se odvíjí historie. **Základní vlastností pobytu (Dasein) je u člověka jeho role hlídače pravdy.** Tato starost (die Sorge) je starostí o jeho duši. Jen si vzpomeňme na Aristotelo: „duše je tak nějak vším“. Duše je i bytím, je to prosté, jako vše skryté. Toto měl na mysli Sókratés i Platón, to samé najdeme u našeho Jana Patočky. Myslet ontologicky není nic jiného, než setkání s bytím uvnitř naší duše, v tom, čemu Heidegger říká „zwischen“. Slovo „starost“ (die Sorge) je nejdůležitějším slovem vůbec, není to pesimistické slovo. Naopak je to slovo, které nás osvobozuje, protože starat se o bytí znamená vyvázat se z hloupých věcí kolem nás, které nás dusí, svazují, neustále dotírají a nedovolí nám zahlédnout čistotu a otevřenost nebe. Dobro a bytí patří k sobě, jak je možné odtrhnout hodnoty od bytí a udělat je jsoucnou k našemu pragmatickému využívání. Vymyšlené hodnoty zakládají falešné existence, falešné životy současných mas. Neustále někdo precizuje normy naší morálky, ale morálka musí vyrůst z bytí, není přehledem toho, co musíme, co smíme, a co je nám jen doporučováno. Život není funkce bází ve šroubovicích, naopak ony jsou jen epifenomeny života samého. Záměna funkce za podstatu je trvalým znakem současné vědy o přírodě.

K jednoduchosti potřebujeme vyvinout úsilí stejné, jako bylo u těch, kteří na úsvitu řeckého zázraku poprvé přišli k filosofii. To je přesně to, co dnes už neumíme. Jsme přesvědčeni, že nám stačí metoda odvozování, tj. v podstatě apofantika, abychom vše rozlouskli. Věříme tomu technickému, mechanickému, logickému, objektivnímu, kontrolovatelnému a falzifikovatelnému. Na tom není nic chybného, pokud věříme jen tomu, je to horší. Krize důvěry, tak bychom mohli nazvat naši dobu, ovšem taková krize se neodstraní příchodem autority, která nám víru přinese na zlatém podnose.

Víra se může narodit jen z nového počátku, nedá se vykonstruovat. Abychom se dostali k novému, počátku, aby se mohl narodit, je třeba otevřít stavidla našeho tušení, je třeba naladit se na bytí v nevýslovnosti, nechat se bytím prostoupit, otevřít se. Ale to je právě ta největší překážka v nás. Naše vůle k metodičnosti a správnému postupu je takové přirozenosti, že toho schopni prostě nejsme. „Placaté myšlení je to, co nás postihlo, jdeme ve svých tázáních do šíře, která až pohlcuje náš přirozený smysl pro celek, celky se ztrácejí a naše pobývání na světě se podobá potáčení se od jednoho ke druhému, přičemž vše je stejně nicotné.

Naše hledání přestalo mít smysl hledání, stalo se těkáním, bezradným a částečně zoufalým. Heidegger by doplnil: „*Kdo jde po dlouhé cestě k pravdě bytí? Kdo tuší nutnost myšlení v otázkách, kdo tuší onu nutnost, která nepotřebuje berle onoho proč a nárazy onoho k čemu?*”<sup>7/</sup> Myslet poctivě se nedá jinak než myslet ontologicky. Proč a k čemu jsou právě ty otázky, které nás „přikovávají“ k onticitě, k výlučně onticitě. Bez těchto otázek a jejich odpovědí se nedá žít, to víme všichni, ale jen s nimi také ne.

Kde se to stalo, že jsme se přestali ontologicky tázat? Málokoho napadne, že to podstatné pro ontologické myšlení je pomalost. Spousta lidí je přesvědčena o nicotnosti filosofie, protože na to, na co přišli filosofové, to už oni dávno věděli a nepotřebovali k tomu být filosofové. Tento poukaz je naprosto běžný a těžko se vysvětluje. K naprosté evidenci o věci potřebujeme, aby se tato věc zrodila v naší duši, nestačí nám, že umíme věc rozložit do částí a později ji zase složit, jako skládanku. Věc věcní jinak než jako adice svých součástí. Tento význam je karteziánům naprosto cizí. Je těžké, přetěžké pochopit, že věc je věcí ze svého vlastního základu, kterým je právě ontologické založení, nikoli jen ontické. Ontické myšlení je v podstatě jednoduché, stačí, když se naučíme metody vědeckého výzkumu a můžeme zkoumat prakticky cokoliv. Tak je tomu v mnohých vědeckých ústavech i v dnešní době. Metodologie je univerzální klíč k „pravdě“. Je třeba znát kategorie logiky, kauzalitu, metody myšlenkového zacházení s předmětnostmi. V podstatě je jedno o jaké předměty se jedná, všude je kauzalita, objektivita, realita a subjektivita. To je rámec, ve kterém se vědecky promýšlí vše, od kosmu po dvoušroubovici v naší buňce.

Vědecký svět se podobá jarmarku, kde najdete naprosto vše, všechny problémy jsou zde podivně promíchány, jeden zahlušuje a znicotňuje ten druhý, takže se nakonec v tom vůbec nevyznáte. Není tam klid, naopak bují tam závodivost a vůle k prosazení sama sebe. Jedna věda se vyvyšuje nad druhou a poukazem k její redundantnosti, nepřímo požaduje větší finanční ohodnocení a zabezpečení výzkumu. Některé výzkumy mají téměř panoptikální charakter. Jak dlouho musíme jít po cestě, abychom narazili na dobrou otázku? Dobrá otázka přichází jen z nárazu, ale náraz může bytostně prožít jen ten, kdo je otevřen, kdo není uvězněn v metodologických kleštích.

To dokáže jen ten, kdo má odvahu k samotě. Pravý pobyt je jen tam, kde nás přepadne otázka jako lupič. Proto je podstata života dialogem, i když to tak na první pohled vůbec nevypadá. Jsme neustále v dialogu, věci na nás dotírají, ať to připouštíme či nikoliv.

---

<sup>7/</sup> Tamtéž, s. 19.

Otázka po pravdě bytí se dostavuje jako okamžik, jako náraz na cestě, v chůzi po pěšinách našeho životního pohybu, vždy je přechodem, který se nedá zastavit a pevně zadržet, proto potřebujeme pomalost a bytostnost. Jinak je nezachytíme. Poznání nepřichází z naší metodické vůle, přichází jinak. Základní naladění musí být opravdové, syrové. Vracíme se vždy dozadu a teprve s těmito návraty, prožíváme nárazy pochopení věci samé. V tomto podivném „cestování“ prožíváme otřes, smutek, lítost i nadšení. Toto vše nás přepadá, neřídíme si to naší vůlí; proto jsou všechny mechanismy pozitivního myšlení jen ohlupováním sebe sama. Vůle k moci si osedlala i psychologii, především přes tržní potřeby samotné prozazující se vůle. Lidé se učí být asertivní, jsou vyučováni, jak mají říci nepřijemná rozhodnutí svým podřízeným, jsou připravováni na to, aby vypnuli včas svá svědomí. Velmi často se pak mluví o racionálním chování. To podstatné není před námi položeno jako předmět, to podstatné se ukazuje jako „kolem nás procházející“.

Stejně jako se dějí dějiny, jako nás potkává naše vlastní Dasein, pobyt teď a tady. Jsme jen a jen potkávajícími bytostmi, neděláme dějiny, naopak podstupujeme je. Nárazem se dostáváme k pochopení podstatného v našem životě. Hamlet dlouho vyčkával, teprve v těchto souvislostech rozumíme, proč. K činu nás musí dovést Dasein, dějiny i poslední bůh, tak by to pochopil Martin Heidegger. Jen máloco je v našich vlastních možnostech. Vůle k moci je opravdu podstatou bytí v naší době. Je nutné myslet ontologicky, nikoli pouze a výhradně onticky. Je nutné vidět celky, dají se jen zahlédnout, když vznikají nebo zanikají. To, co nás potkává je tak blízko, že snaha vše zařídit k našemu prospěchu, všechny naše prožitky jsou jen vzdálenými epifenomény toho, co jde kolem nás a je pro náš životně důležité.

Teprve při připomenutí toho, co vše se kolem nás děje, si uvědomíme, co je to hra z ontologického hlediska. To nejbližší jde kolem nás, není postřehnutelné subjekt-objektovou poznávací figurou, byť bychom i vyvinuli ty nejlepší metody. Poslední bůh jde kolem nás, připravuje se nový počátek. My se nacházíme „mezi“, stejně jako naše uvlastnění (Er-eignis). Jak pochopit toto „mezi“. Nemůžeme zde použít prostorovou představu, nejsme mezi bytím a jsoucny, protože obojí je v nás a přece jsme nějak „mezi“. Jak „mezi“? „*Jen málokdo stojí ve světle blesku.*“<sup>8</sup> Opět se nám vrací prométheovský oheň a jeho ontologický význam, který byl doposud skryt. Být v ohňovém středu znamená být v Er-eignis, být u sebe samého a současně ve čtveřině, ale přesně to vyjadřuje význam slova „mezi“. Pravda se ukazuje jako nasvícené skrývání, ukazuje se negativně, přesně tak, jak ji objevili již Řekové, proto je pravda aletheia, nemůže být shodou myšlenky a skutečnosti, jak ji později aristotelsky pochopil Tomáš Akvinský, a po něm mnoho dalších. Pravda je založena negativně jako odkrývání sebe samé, ale první přístup k ní je vždy skrytostí, je

8/ Tamtéž, s. 28.

třeba ji odkrýt, je třeba ji vytrhnout ze skrytosti. Opět se nám připomíná ontologický statut hry v podobě vyhmátávání neskrytosti ze skrytosti, což je dodnes velmi málo postřehnutelný rys našeho lidského pobytu.

„*Verhaltenheit ist der Grund des Seyns.*“<sup>9</sup> Opět se jedná o myšlenku, která se trochu vzpírá češtině. Je třeba vydržet v přechodových fázích, právě toto vydržení je ono vyhmátávání, které je tolik důležité pro hru a pro jakoukoliv tvořivou činnost. Básník neví, o čem bude psát, musí být zasažen bleskem, který zrodilo Dasein. Je třeba i dlouho vydržet v našem rozhodování, než vyřkne me orel. Věci a problémy v nás musejí uzrát jako dobré francouzské víno. „Pospíchání všelikého druhu toliko pro hovado dobré jest“, to známe ze školních let v souvislosti s Janem Amosem Komenským. Rychlost je prostředek pro skrývání podstatného, je nutné naučit se žít pomalu. Málokoho to napadne, málokdo se tím řídí.

Dějiny jsou vlastně stylem pobytu (Dasein) a tento styl se nevymýšlí, naopak musí být nám darován. Marx chtěl dějiny utvářet, řídit, viz jedenáctá teze o Feuerbachovi. Heidegger mluví o posledním bohu, jenž jsoucna k dějinám přivádí. Stále jsou dějiny záhadou, nemáme je v rukou, není to náboženství, není to věda, není to filosofie. Ve filosofii je obsažen inpetus k překonání jí samé a to, co hledá je vždy počátek (der Anfang anfaengt). Tomu je třeba porozumět.

Roz-umění gadamerovského typu patří k fenomenologii. To, co je před námi jako problém, získává statut odpovědi, volající po objevu otázek, které tuto odpověď vyvolaly. Pak se ovšem dostáváme do horizontu ontologického, protože odhalujeme vždy pozadí, které nechává vyvstávat jednotlivá jsoucna. Najednou se opět ocitáme ve starořecké fysis, protože ta znamená právě toto vyvstávání jsoucna ve smyslu „die Anwesenheit“ (vyvstávání do přítomnosti v jistém jedinečném sebeukazujícím se tvaru). Onticita vlastně je v těchto souvislostech jen nepochopením staré řecké fysis, což je stav současného myšlení. Dnes se pod tímto slovem rozumí především „příroda“, což přesné není, anebo, a to je ještě horší, jde o pohyb neživého světa, což představuje fyziku, která si své jméno vypůjčila po špatném překladu od starých Řeků.

Onticita ve filosofii se ukazuje jako nadvláda hodnot, jako vznik axiologie. Hodnota je předmětností, o jejíž definici se dodnes přou nejrůznější autority. Hodnota musí mít ontologický statut, nemůže být výrobkem lidské vůle, jak si dnes představují machthábrní našeho společného světa. Do tohoto ranku patří všechny světónázory na liberálním základě. Nejhorší ovšem je, že do habitualy pak náleží i právo, které se v tomto důsledku nemůže nestat jen zdáním práva, protože je v podstatě a v konečném důsledku jen bezprávím. Tak tomu je v naší dnešní době, kde se nejvíce mluví o demokracii jako základním principu společenského živo-

<sup>9</sup>/ Tamtéž, s. 35.

ta na celé planetě. „*Libovolnost je otroctvím nahodilosti.*“<sup>10</sup> A tak se dnešní doba honosí svobodou, která byla proměněna na libovolnost vůle k moci, argumentace pro tato rozhodnutí musejí přinést až speciální kolektivy pracovníků v médiích a v nejrůznějších dohlížejších komisích. Skutečného práva a spravedlnosti se v téměř nelze dovolat. Libovolnost se tak stává principem demokracie.

Stejně tak filosofie, protože ona odhaluje ontologii, nemůže být služkou tam, kde je paní. Dnes je ale služkou, patří mezi ostatní ontické vědy, jako je především antropologie nejrůznějšího druhu, sociologie a politologie spolu s ostatními. Proto je každý světonázor jen výrazem fenoménu „*Machenschaft*“, tj. přesvědčení, že vše se dá technicky a mechanicky zařídit; od voleb po stavbu dálnice. Ontologické myšlení nemůže být zaměřeno jen na pokrok v budoucnosti, jako je tomu v ontických vědách. Naopak ontologie musí ke kořenům, k původu, k počátku. Slaboduchý směr myšlení k lepším zítřkům zde nenajdeme. Proto je filosofie účastenstvím na tom, co tu možná nescílněkrát již bylo, ale je tu jeden háček, filosofie musí na tento počátek přijít znovu jen tím, že se zrodí poprvé a naposled, jen tak je možno na ní založit celou lidskou existenci. Autorita musí přicházet z ní samé, nikoli z nějaké vnější vůle.

Ontické myšlení najdeme tam, kde je důležitý prožitek. Může se prodávat, dodávat, předepisovat jako lék, jako metoda na zvýšení produktivnosti atd. Prožitek se stává věcí, předmětem, něčím oddělitelným od daného člověka, kterému prožitek „patří“. V uvozovkách je poslední slovo jen proto, že podstata prožitku v době vládnoucího světonázoru člověku bytostně nepatří, naopak prožitek je mu dodáván, podsouván, předepisován, vnucován. Reklama je toho nejlepším příkladem a na jejím principu, vylepšeným psychologickými nálezy je pak propracován systém podsouvání názorů v oblasti politické. Kultura se stala služkou byznysu, to je bez debaty.

K ontologickému statutu myšlení patří bezesporu vědění o tom, co je „*Unwesen*“, co je zruďné a otrásající. Přesně toto dnes mizí z lidského promýšlení a emocionálnosti. Svoboda je pochopena jako svoboda nad obsahem zruďnosti. Zruďnost už není zruďná, naopak je výrazem mládí a odvahy po novém a lepším životě. Co se to s námi stalo? Vše chceme onticky zařizovat a pak jen a jen kontrolovat. Rozdíly mezi lidmi se znivelizovaly. Všichni jsou si rovni i ve svých schopnostech, prezidentem může být herec stejně jako filosof. Ale zapomíná se, že je tu odpovědnost za celek. Celek není součtem částí, jak jsou karteziáni přesvědčeni. K celku musíme získat zvláštní přístup, který se nedá naučit na potkání, jak si to lidé myslí. Přístup k celkům je zvláštní, pro karteziána v podstatě nemyslitelný, nemá

<sup>10/</sup> Tamtéž, s. 38.

se tam čeho chytit, co by bylo *clare et distincte*. Novověký člověk potřebuje berličku, nevdá se na cestu bez ní.

K celku se mohou přiblížit tak, že sdílím jeho vznik, zrození či jeho zánik, to je možné jen ve velkém napětí, které zakládají bytostné otázky. Proto jsou otázky tolik důležité. Borci na antických olympijských hrách takové opravdové napětí vytvářeli, jen v tomto obrovském napětí je možno vytrhnout člověka z jeho zasazenosti do *Dasein* (do pobytu, teď a tady) a na okamžik jej přenést do horizontu posvátné svatby Země a nebes, jak je tomu v *Hieros gamos* starého řeckého myšlení.

Proto byly olympijské hry skrytou formou zasvěcení, vždyť každé zasvěcení není ničím jiným, než přenesením do úplně nového a v podstatě, v normálním životě nemyslitelného a nepředstavitelného horizontu, v němž se objeví významy, o kterých člověk nejen neví, ale ani není schopen je tušit. Teprve v těchto konsekvencích je možno mluvit o vzdělaném člověku, vzdělaný člověk je schopen přecházet do těchto horizontů, v nichž se na okamžik ukazují celky bez marga, bez nichž není myslitelná spravedlnost na zemi.

Tyto schopnosti přecházet do různých horizontů by měli mít všichni vzdělaní lidé, ale dnes především právníci, kteří, jak to vypadá ze zkušenosti, jsou připravováni jen k technicky řešitelným právním problémům. Ontologicky myslet znamená především pochopit, že starost (*cura*) je ontologickou záležitostí. Není něčím, co je oddělitelné za příznivých životních podmínek. Slibovat ráj na zemi či po smrti je opravdu na pováženou. Jak je možné, že to někdo tvrdí jako absolutní pravdu? Žít a obstarávat je totéž. „Totéž“ je něco jiného než „stejně“. Potkávat stále totéž znamená: potkávat vždy poprvé a naposled. Potkávat stejně je jen otravné opakování toho, co už jsme poznali a prožili mnohokrát. „Totéž“ je záležitost ontologická, „stejně je záležitost „ontická“. Proč nám dnes připadá náš život nudný? Je stále stejný a stejnost či stejnostejnost je totéž, co nicota. Stejnostejnost vody, pouště či sídlišť ubíjí a současně děsí. Stejně tak nás děsí ulice, pojmenované čísly, nemají „duši“, jak se běžně říká.

Proměna starosti na oddělitelnou vlastnost – kvalitu je jen nepochopením podstaty ontického myšlení prostřednictvím psychologie, antropologie a sociologie s politologií. Starost a život jedno jsou, jsou totéž. Nejde o oddělitelné vlastnosti, s nimiž můžeme zacházet jako s lopatou, či s pomerančí. Tento, v podstatě zjednodušený analytický přístup karteziánského typu, je zde zásadní chybou přístupu k věci samé. Proč? Protože tento přístup je jen ontický. Co je důsledkem ontického přístupu ke světu předmětností? Heidegger nám sděluje: Chybí otázky, nerozlišování mezi podmínkou, podmíněným a nepodmíněným. Zbožňování podmínek dějinného vývoje a z toho vznikající mnohoznačnost, myšlení zůstává třet u hodnot a idejí. Hodnoty i ideje jsou opět pochopeny jen onticky, jako od-



dělitelné vlastnosti, s nimiž je možno zacházet jako se zbožím na trhu. Hodnoty se předepisují jako léky na společenské nemoci, jejich autoři jsou přesvědčeni, že je to možné a velmi žádoucí. Tak se prolamuje jen vůle k moci u všech politických a náboženských formací.

Dále Heidegger mluví o tom, že dalším následkem je: vláda kultury jako provozu, umění se stalo prostředkem kultury a jejího užítku, ztratilo svou tážací funkci k nejhlubší pravdě – k ontologické pravdě. Sebehodnocení se utváří jen pozadí protikladu, protiklad se stává zlým, není pochopen, a tak se vytvářejí teprve opravdové nenávisti mezi lidmi. Potřeba se vymezovat na protikladu, tedy metafyzicky, je důsledkem prevalence logiky nad ontologií, což je také výraz ontického myšlení. S tím jde ruku v ruce naprosté nepochopení pravdy samé.

Pravda není založena věcí samou, ale vůlí tuto věc vidět a rozumět jí z egoity. Ontické myšlení je typické reglementací otázek, bojí se otázek, protože se bojí pravdy. Vždy utíká do popisu mnohostí vlastností, podmínek daného problému. Ve hře je vždy hybris – polymathia – mnohovědění, které nezná hloubku a podstatu. Klid a vydržení v nějakém stavu je pokládáno za nečinnost a nečinnost je projevem nedokonalosti života. Neschopnost čekat na pokyny, které přijdou z bytí, z venku – to je typická vlastnost ontického myšlení a na něm založené existence. Ontické myšlení neumí prodlévat v tichu a nečinnosti, nevytrvá, neumí čekat; naopak vede nás k neustálému spěchu, honičce, závodu s ostatními, kteří často ani nevědí, že s nimi závodí.

Lidé nevědí, že neužitečnost je nejvyšším bohatstvím vůbec. Neumějí ji přijímat, nevydrží při ní. Vláda fenoménů „Machenschaft“ a „Gestell“ je samozřejmostí v případě prevalence onticity nad ontologií. A teď je třeba si uvědomit jednoduchou platnost: toto vše nazývá náš největší moderní prorok Friedrich Nietzsche velmi jednoduše a velmi výstižně: Nihilismus; a nám zbývá jen jediné: ano, Nietzsche má pravdu.

Život v nihilismu je velmi rychlý, vše se zrychluje, zbožňuje se vše mladé, silné a moderní, opak je špatný, nemocný. Lidé neumějí prodlévat v tichu, všude musí být nějaká hudba atp. Pro prevalenci onticity svědčí i nástup masovosti v módě, ve všem. Je zničen protiklad vnějšku a vnitřku, soukromého a veřejného. Škola je pochopena jako místo pro školení, rychlé a účinné. Nerozlišuje se pravé a nepravé, všude panuje mnohovýznamnost jako znak svobody a demokracie, především mnoho pravd. Setkáváme se s prázdnotou v televizních pořadech, zprávách, všude je onticita proměněna na „placaté myšlení“, které je schopno z každé funkce učinit odborníka a exkluzivního specialistu s obrovskou erudicí.

Potřeba jisty se soustředila na počítání a kontrolu počítaného. Objevuje se ta nejstupidnější sentimentalita vydávající se za hloubku duševního života. Každý si

myslí, že může být prezidentem, vždyť každý má svou pravdu. Lidé „loví“ zážitky, prožitky. Pokládají to za vyplněný život. Prožitky se kradou, loupí a vše se fotografuje. Nic už není zázračné a s tím ruku v ruce jde čas bez podstatných otázek.

Vláda „všezařiditelnosti – die Machenschaft“ na povel se plně rozvinula v planetárním dosahu. Všude se to hemží topmanažery a exkluzivními specialisty, vládne „Kindermanagement“. Pro celou dobu, v níž dnes žijeme, platí: o našich životech je rozhodnuto předem, nikdo nechce slyšet naše otázky. **To, co bylo zabito, jsou naše otázky, naše tázání.** Ovšem, pokud je tázání zbožností myšlení, pak to znamená, že naše doba nemyslí, je pustá, mění se v poušť. Opět docházíme k Nietzscheovu nihilismu, teď z jiné strany. Nemýlil se! Nietzsche je opravdu moderní prorok. Doba proroků neminula, proroci nebyli nahrazeni vědou v prognostických ústavech; je tomu spíše naopak. Tito prognostičtí myslitelé jen upevňují „všezařiditelnost a vládu povelů“ - die Machenschaft a das Gestell. Média jsou jejich mnohonásobné ozvěny a nevzdělaný lid, odvyklý se tázat, nechává vše běžet, jako již tolikrát v dějinách lidského pobytu na této planetě. Jde o planetární svět, ovládaný jednou jedinou sítí počítatelnosti karteziánského typu. Až sem nás zavedla prevalence onticity nad ontologií; a to jsme ještě nepoukázali na prevalenci etiky lévinasovského typu nad ontologií samotnou.

Tragickým momentem zůstává to, že si toho téměř nikdo nepovšimne. Vidí to Nietzsche už na konci předminulého století, pochopí to Heidegger, Patočka, Lévinas, Ricoeur a pár dalších, ale to je málo. Sociologové popisují stav společnosti především měřitelnými způsoby, tj. karteziánsky, nevysvětlují, jen podávají čísla naměřeného stavu. Jsoucná jsou popisována z právě probíhajícího stavu, z přítomnosti; vůbec není brán zřetel na temporalitu, tj. na časovost, v níž je přítomnost obohacena o podstatnou minulost a o budoucí rozvrh. Myslíme aristotelsky, tak jak nás to naučil Tomáš Akvinský. V podstatě jsme dětmi filosofie křesťanské, a to i když jde o samotného Descarta.

Filosoficky jde o proměnu řecké „entelecheiá“ ve středověký pojem „actus“. V obou pojmech jde o jinou časovost. Actus je přítomnost vzniklá z příčiny. Entelecheiá je vnitřní účel, jenž byl, ale také nemusí být zvnějšněn v ergon (skutek), je to různé u různých filosofů. Actus je ontický, entelecheiá je záležitostí ontologickou. Zde se provedl ten obrat, který vede k tomu, jak vypadá dnešní lidské společenství. To, co chybí ontickému vztahu k celku světa, je právě celek světa, ale celek bez marga, tzn., ten celek, který nemá okraje, proto není předmětem a dá se sdílet jen v podstatných tázáních. Ovšem, žijeme-li v době, v níž je důstojnost tázání vyhnána a zneuctěna, pak nám není pomoci. Má vůbec ještě pojem „důstojnost“ místo v našem společném životě.

Zjednodušeně můžeme říci, v době, kde chybí důstojnost, nám vládou jsoucna, tj. onticita. „Leitfrage“ nahradila „Grundfrage“. „Leitfrage“ vede myšlení k sukcesivitě, v aristotelské časovosti, kdežto „Grundfrage“ jde na podstatu bytí v temporalitě; a to je rozdíl nejpodstatnější. Tento rozdíl zůstává ve stínu nedotázanosti, jednoduše se o něm neví. Mechanické a biologické myšlení není nic jiného než důsledek vedoucí funkce „die Leitfrage“ před „die Grundfrage“. Vláda „der Leitfrage“ vede k vysoké hodnotě prožitku (das Erlebnis). Jak jsme již řekli, možnost propadat se do „ted“ v podobě prožitku, je pokládáno za vrchol existence, za nejvyšší bod života. Jde vlastně o rauš, o němž psal nejvíce opět náš nový prorok, F. Nietzsche. Co je pro tuto ontickou dobu naprosto podstatným znakem, že se lidé nestydí, nepocitují rozpaky, neznají opravdovou lítost, důstojnost a úctyhodnost. Mluví se o celebritách, což jsou velmi často lidé, kterých si vážít vůbec nelze.

Média vytváří masku pravdivé skutečnosti prostřednictvím fenoménu „Machenschaft“ a fenoménu „Gestell“, a to i přesto, že její tvůrci o těchto fenoménech vůbec nevědí. Onticita, a „die Leitfrage“ vše zakryjí, zakryjí i samu zakrytost, tím vytvoří samozřejmost, na niž se tázat, by bylo v podstatě nezdvořilostí.

„Ens“ se stává „ens certum.“<sup>11</sup> Jsoucno je jsoucnem v jistotě, v karteziánské jistotě, stejně jako aletheia byla proměněna na certitudo. „*Antropologie se stává základem scholastiky světonázoru.*“<sup>12</sup> Proč? Protože je založena na biologickém a mechanickém, tzv. vědeckém základě. Dalším typickým projevem nadvlády onticity nad ontologií je záměna kvantity za kvalitu a obráceně. Co umožnilo tuto záměnu? Odpověď se přímo nabízí; jde o prevalenci onticity nad ontologií. V jakém smyslu? V jednoduchém: obě entity byly pochopeny aristotelsky: jako kategorie, během doby byly zpředmětněny do představových jsoucen s platností výlučně ontickou. Staly se předmětnostmi logiky, s nimiž je možno zacházet stejně jako s jinými předmětnostmi. Je třeba znát jen zákonitosti vedoucí otázky (die Leitfrage). Nic víc se nestalo, ani nemuselo! Toto stačí k tomu, aby předmětnosti byly zaměňovány, vždyť obě kategorie jsou rovnocenná jsoucna. To, čemu se někdy říká kvalitativní výzkum, je jen jiná forma výzkumu kvantitativního. Nerozlišuje se „čím věc jest“ od toho „nakolik tím jest“.

Lidské tělo, pochopené jako jsoucno, je podřizováno výzkumu kvantitativnímu a tento výzkum je základem pro určení kvality lidského těla. Všechny ostatní přístupy nejsou dostatečně seriózní, protože jsou nevěrohodné. Věrohodné je jen to, co je „ens certum“ (jistě jsoucno). A zde je kvantita (zprostředkovaná určenost totožná s bytím věci, dle Hegela) tím nejdůležitějším. Ve vědeckém světě se někdy

<sup>11/</sup> Tamtéž, s. 132.

<sup>12/</sup> Tamtéž, s. 134.

s takovou záměnou kvantity za kvalitu setkáváme a nikomu to nevádí, chybějí zde otázky, které by byly schopné otevřít horizont ontologie.

To, co chybí ontickému světu je pravá jednoduchost. Ta je plností jednoduchosti, není vyprázdněním, jak si to mnozí vysvětlují. Stejně tak, jako usebraná duše ve smyslu původního řeckého „legein“ je plností prodlévání u sebe a se sebou. Vyprázdnění je dobré jen proto, aby byla duše posléze naplněna. Kenosis a pleróma (vyprázdnění a naplnění) – to platí u duše, stejně jako u čehokoliv jiného. Je-li nám podsouváno něco obrovského, neznamena to vždy naplněnost, naopak většinou jde o tvorbu zdání (doxá, Schein).

Pokud má taková obrovitost tvořit zdání vlády, pak je na každém z nás tuto platnost přesně pochopit. Tímto způsobem se projevuje nihilismus v praktickém životě. Uvedeme příklad: něco se nám podaří, máme z tohoto činu obrovskou radost, jen do té chvíle, kdy se se svým úspěchem svěříme blízkému člověku. Jeho reakce je naprosto nepochopitelně cizí a neutralizuje naši radost ze sebezpřekonání.

Nakonec se vnitřně stydíme za to, že jsme měli ze sebe samého radost, protože to, co jsme udělali je v podstatě ničím. To je příklad nihilismu, který působí dnes a denně mezi námi – lidmi. Nikdo nesmí být lepší než ti ostatní, „ostatní“ jsou nejlepší. Pokud by i někdo byl nejlepší, musíme jej stáhnout dolů do bahna; a to nejlépe hned a tiše. Není to nic jiného než dobře známý resentment, který je tolik typický pro myšlení F.Nietzscheho, M. Schelera, pro současná média. Kde se objeví nějaká výrazná osobnost, tam je třeba mu dát okamžitě po hlavě, vždyť, co si to dovoluje: my jsme ti nejlepší!

Jednoduchost je vyplněností jednoduchosti, není prázdňem (kenosis). Jednoduchost je plerómatem. Co umíme, je zakrývat prázdnotu. Jak se zakrývá prázdnota? Přeháněním, adorací modernity, adorací síly, mládí a báječnosti lidského pobytu na Zemi. Jednoduchost je klidná ze sebe a pro sebe a současně i pro jiné.

Plnost jednoduchosti se jmenuje krása, ale může se jmenovat i spravedlnost, je to i Dobro samo. Aristotelova kvantita (posón) je založena v dělitelnosti, v členitelnosti, v analýze. A zde to vše počíná. Jednoduchost není chybění (privace) něčeho, co tvoří podstatu věci, ale právě naopak, je plností této podstaty, pak teprve vzniká jednoduchost a průzračná prostota. Proto je čistému vše čisté, proto se stejně poznává stejným, přesněji řečeno: Jednoduchost je totéž, nikoli stejnost, to je chyba překladu. Proto odpovídá Sókratés svému protivníkovi (Gorgias) na výtku, že Sókratés mluví stále o tomtéž: volně doplněno: „Ale filosofie je jen o tomtéž!“

„Totéž“ a „stejnost“ současná věda vůbec není schopna odlišit a myslet. Proč? Protože je založena jen představovým myšlením, tj. karteziánsky. Dnešní myslitel a vědec vidí jednoduchost v nejmenší části dělitelného povrchu. Ale jednodu-

chost je plností pravé podstaty věci samé. Proto je „die Machenschaft“ (zařizování všeho) silou, která analyzuje a pak kontroluje, manipuluje volným způsobem s jednotlivými částmi. Celek nemá „die Machenschaft“ pod kontrolou, proto je její vláda jen dočasná. „Všezařiditelnost“ der Machenschaft způsobuje něco, co většinu sociologů a psychologů uniká, způsobuje mobilizaci všech životních sil a rezerv, proto už nezbyvá čas na opravdovou kulturu, ale jen na její mimikry, proto nemají mladí čas pro staré. Onticita s sebou přináší nedozírné důsledky, zprostředkované, a proto neprůhledné, ale na jejím počátku není nic jiného než jsoucna jako jediná podstata bytí vůbec. Mobilizace všech bytostných sil se skrývá za apoteózou efektivnosti výroby, vědy i vzdělání. Tento fenomén není nic nového, známe jej již od E. Juengera aj. Pro mobilizaci všech bytostných sil je důležité, aby neexistoval žádný cíl. Pokud by tomu tak bylo, mobilizace sil by skončila s realizací cíle. Žádný cíl není, jen dění s tím, co se nazývá „die Uebermaechtigung der Wille zur Macht“ (přemocňování). Velmi nebezpečný a absolutně znicotňující fenomén, jenž je nejhlubší podstatou nihilismu naší přítomné doby.

Paradoxní je, že v době nihilistické není nic nemožného. Proč? Protože o pravdě rozhoduje jen „vůle k moci“, Bůh je mrtev, nejvyšší hodnoty jsou odhodnoceny. Člověk, přesněji jeho vůle, je bohem – je machthábrem! Jak prosazuje svou vůli? Tím, že zařizuje fungování jsoucna. Jsoucna jsou jedinou podstatou bytí, kromě jsoucna není nic jiného. Kdo má ve své vůli organizaci jsoucna, vede i všechny ostatní lidi; to je výsostná funkce „die Leitfrage“ před „die Grundfrage“. Nejde o nic jiného než o nadvládu onticity nad ontologií. Každý, kdo v této situaci, mluví o etice a její úloze, neporozuměl celku. Etika se nedá natlouct do hlavy jako je tomu u vyjmenovaných slov v české gramatice. Etika musí být ukotvena ontologicky. Dobro musí být zároveň bytím, jinak nemá vůbec smysl o etice hovořit.

Každý popis má v sobě základ ontologický, pokud je v tomto případě ontologie již onticitou, pak nikdy takový popis nezasahuje „die Grundfrage“, ale jen die „Leitfrage“, tzn., popisuje jen to, co je již vedeno systémem, obsaženým ve vědecké metodě. Ovšem metoda – cesta je determinována předem tím, co je ontologicky podstatné, pokud jsou to jen jsoucna, pak se věda přemění na řízení těchto jsoucna. Je třeba je dát do přehledného systému pro jejich snadné využití. Mnoho vědců jen katalogizuje jednotlivá vědecká jsoucna. Tak např. rozhovor se promění na komunikaci atp.

„*Také popis je již výkladem.*“<sup>13</sup> Pokud je něco výkladem, pak jde o „cestu“, která od něčeho začíná a někam vede (die Leitfrage), ale tím to nekončí. Celá cesta je něčím, co vše ostatní determinuje, a to je právě „Grundfrage“. Současná věda zůstala stát u „die Leitfrage“, proto se tak často točí v kruhu a vysvětluje vysvět-

<sup>13/</sup> Tamtéž, s. 166.

lené in infinitum. Je to dobře vidět na historii, která se proměnila na katalogizaci událostí v aristoteléské časové řadě, jež je základem každé „der Leitfrage“. Až tak daleko nacházíme kořeny současné vědeckosti. Je to sukcesivita aristoteléské filosofie, která je kořenem současné vědy. Také to byl Aristoteles, kdo dal takovou váhu jsoucňům v prostoru a v čase, tzn. onticitě před ontologií. V tom pokračuje křesťanská filosofie a výsledkem je novověký status vědy.

Heidegger dává recept na problém: „*Proto musíme snad ještě jasněji a rozhodněji směřovat dějinné myšlení na myslitele dějin prvních počátků a skrz tázající se dvojřeč s jejím stanoviskem pro otázky musíme vypěstovat v takové tázání, které se nalezne a zakoření jako jiný počátek. Jde o srovnání nutnosti jiného počátku s původním kladením prvního počátku.*“<sup>14</sup> Počátky jsou tím, co je ve filosofii a v životě tím nejdůležitějším. Ovšem počátky nejsou první čísla pohybu v sukcesivních řadách, jak je tomu v matematice a v běžném myšlení.

Počátek není v čase, patří do oboru „die Grundfrage“, jde o ontologický problém, nikoli ontický. Zde kauzalita, subjekt-objektová figura a systémovost neplatí tak, jak je tomu zvykem v kartezianismu. Počátek je před námi stejně jako za námi, vždy se rodí poprvé a naposled, je vždy originální, ale je totéž. A to je právě velmi obtížné pochopit. Zde končí logické úvahy karteziánů, protože „totéž“ a „stejnost“ jsou u nich totéž, jsou stejné. Jde o dvě věci. O tomto problému je tato kniha především. V souvislosti s počátkem a jeho úlohou ve světě je třeba pochopit i Ideu a Celek u Jana Patočky. To nejsou předměty k popisu historikovy zvědavosti, jsou to mocnosti, které nás mají založené v sobě, mají nás v moci. Jen my o tom nevíme. Proč? Protože naše myšlení je ontické, je vedeno skrz „die Leitfrage“, je ujařmeno, aniž o tom víme. Chybí nám vhled do celku bez marga a to je možné jen v napětí bytostného tázání, které není dovoleno. Všechny otázky jsou reglementovány metodologií a jejími ontickými předpoklady. Z tohoto bludného kruhu je třeba vyskočit. K tomu je nám zapotřebí odvahy; a té je u nás jako šafránu. U nás většina opakuje to, co říká „většina!, jako „na každém malém městě“.

Jakmile myšlení získá charakter kontroly sukcesivity představ, pak se v podstatě další otázky zakazují, nejsou zapotřebí. Proč? Narušují víru v jedinečnost „die Leitfrage“ (metody postupu). Zdrojem problému je aristoteléská časovost (čas je číslo pohybu jednotlivých kroků). Postupnost jednotlivých kroků, kauzálně propojených, je vlastně jediná forma otázky, kterou se zabývá současná věda. Vše ostatní se stává nadbytečné. Klíč k pochopení bytí je v „Dasein“ (pobytu tady a teď). Není možné, aby něco bylo tady a teď, aniž by se tato jedinečnost neukazovala na pozadí bytí. Onticita znamená především pozitivismus: „*Positivismus die groess-*

<sup>14/</sup> Tamtéž, s. 169.

*te aller metaphysischen Denkweisen darstellt.*<sup>15</sup>(Pozitivismus představuje nejvíce metafyzický způsob myšlení.) Tázání, které vládne v pozitivismu není důsledné, odchýlilo se od prvního počátku předsokratiků. Pozitivismus se ptá již jen a jen na onticitu, hledá funkce jsoucen, počítá vlastnosti, pak vlastnosti těchto vlastností a vše úhledně dává do struktur a systémů. Pozitivismus zařizuje, kontroluje a vydává povely nikoli bezprostředně, ale pomocí objektivních nutností v podobě struktur a systémů. Po pravdě bytí se metafyzika pozitivistické formy netáže, ani nemůže. „Die Leitfrage“ vévodí metafyzickému pozitivismu, to není náhoda, že manažer je dnes nejdůležitější osobou. Manažeři jsou nejotročnější služebníci pozitivismu vůbec. Podle toho současný svět vypadá. Všichni řídicí pracovníci jsou soustředěni nikoli na to, co tento svět opravdu je, ale jen na to jak vypadá, jaký dělá dojem. Dojmy se poměřují, k jejich poměřování vznikají nové vědecké obory, školí se noví excelentní odborníci, kteří nedávno opustili zdi mateřských školek. Není to náhoda, každý totální jsoucnařský, tj. ontický systém potřebuje ke své realizaci mladé, mají mnoho sil a jejich otázky většinou nepřesáhnou horizont, ve kterém jsou zaměstnanecky zanořeni. Víkendové semináře z nich nadělají loutky už úplně. Naštěstí si toho nikdo nevšimne. V podstatě jde o obdobu svazáků, jsou zmanipulovaní systémy, stejně jako jsme byli my ve své době. Nic nového pod sluncem!

Budeme-li se tázat po počátku těchto osudných důsledků, pak nám nezbude nic jiného než ukázat prstem na onticitu, která v evropském duchovním regionu zavládla jako jediná smysluplná otázka. Kořeny nacházíme v antické době, ale plného rozvinutí se tomuto fenoménu dostalo až ve středověku. Sám problém mezi haecceitas a quidditas není ničím jiným než rozvinutím následků nepravého tázání po podstatě bytí, které se ustanovilo ve středověké filosofii a později v kartezianismu.

Etika a její postuláty jsou determinovány „potřebami“ jsoucen prostřednictvím systémů a struktur, které mají objektivní platnost. Proto se dějí hrůzy typu používání cyklónu B, proto jsou války, které bereme se stejnou faktologickou naivitou jako přírodní katastrofy. Netážeme se bytostně, netážeme se podstatně, bojíme se vlastních otázek, otevřely by nám propast, nad kterou si spokojeně hovíme ve svých jsoucnech v podobě aut, počítačů a dokonalých praček. Morálka nespočívá v drilu, jak si to mnozí představují, morálka musí vyvěrat z nutnosti ontologické, nikoli z nutnosti ontické.

*Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na Univerzitě Karlově v Praze, HTF, Teologie jako způsob interpretace dějin a kultury (PO1).*

<sup>15/</sup> Tamtéž, s. 172.

## SUMMARY

---

### ONTOLOGY AND ONTICITY IN 20. CENTURY

ANNA HOGENOVÁ

The article analyses time from the Aristotelian and Heideggerian point of view, also in relation to the difference between onticity and ontology. The Aristotelian time is sequential and the past, the present and the future are separate from one another. In the Heideggerian concept of temporality, however, the present, in which the substantial past (die Gewesenheit) is contained, forms the basis for the arrangement of the future. Aristotelian sequentiality is the foundation for description of objectivities that are being cognized, whilst temporality explains the substance of these objectivities. This also explicates the difference between onticity and ontology.



# SVATÝ PATRIARCHA FOTIOS A PROBLEMATIKA SEKULARIZACE Z PRAVOSLAVNÉHO HLEDISKA

---

GORAZD JOSEF VOPATRNÝ

Soudobý řecký pravoslavný theolog metropolita Hierotheos (Vlachos)<sup>1</sup> se v jedné ze svých prací<sup>2</sup> zamýšlí také nad problematikou sekularizace v Pravoslavné církvi, v theologii a pastýřské péči. Podle názoru metropolity Hierothea znamená sekularizace ztrátu opravdového církevního života, odcizení členů Církve od autentického církevního smýšlení. Sekularizace znamená odmítnutí církevního ethosu a prostoupení života světským smýšlením. Největším nebezpečím je sekularizace členů Církve. Církev má mnoho „nepřátel“, ale jejím nejhorším a nejnebezpečnějším nepřítelem je sekularizace, která ničí samu její podstatu. Cír-

---

<sup>1/</sup> Metropolita Hierotheos (Vlachos) se narodil v roce 1945 v Joannině v Epiru v Řecku. Vystudoval theologickou fakultu Soluňské univerzity. V roce 1971 byl vysvěcen na kněze. Působil v Athénách jako kazatel a věnoval se práci s mládeží. V roce 1995 byl zvolen biskupem Nafpaktu a svatého Vlasia. Řadu semestrů učil řečtinu a přednášel o pravoslavné etice studentům theologické školy sv. Jana z Damašku na univerzitě antiochijského patriarchátu v severním Libanonu. Již ve svém mládí se zvláště zajímal o církevní Otce a určitou dobu pracoval v monastýrských knihovnách na Svaté hoře Athos. Studium patristických textů, zvláště hesychastických Otců Filokalie, dlouhodobé studium učení sv. Řehoře Palamy, kontakt s mnichy na Athosu, mnoho let pastýřské zkušenosti – to vše jej přivedlo k poznání, že pravoslavná theologie je vědou o uzdravení člověka a že neptičtí Otcové mohou pomoci modernímu neklidnému člověku, který má mnohé vnitřní a existenciální problémy. Hierotheos – Bishop of Nafpaktos. *Orthodox Psychotherapy*. Levia, Řecko, 1995, obálka. ISBN 960-7070-27-5. Řecký název Filokalie je – Filokalie Neptických Otců. Nepsis znamená bdělost, jedná se o duchovní střízlivost, ostražitost, pozornost. *The Philokalia IV*. London: Faber and Faber, 1998, s. 437. ISBN 0-571-19382-X.

<sup>2/</sup> Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. *The Mind of the Orthodox Church*. Levia, Řecko, 1998, s. 187-210. ISBN 960-7070-39-9.

kev jako Tělo Kristovo není v žádném opravdovém nebezpečí, ale ohroženi jsou její členové. Sekularizace spočívá v pokažení způsobu života a víry, je spojena s vášněmi a i když se její existence v Církvi od počátku tajila, začala se projevovat především po ukončení pronásledování. V období pronásledování křesťané věřili a žili v pravdě, ale poté co se křesťanství stalo oficiálním vyznáním římské říše, začíná docházet k narušování křesťanského způsobu života. Reakcí na tuto sekularizaci je odchod některých lidí do samoty – na poušť a začíná se rozvíjet mnišské hnutí. Vzhledem k tomu, že někteří lidé vstupovali do Církve z oportunistu, dochází k sekularizaci a také k rozvoji mnišství. Mnišství není v Církvi cizorodým prvkem, ale je snahou o život podle evangelia.<sup>3</sup>

Nejprve je důležité vysvětlit, co je míněno slovem „svět“ v biblicko-patristické tradici. Slovo svět (saeculum) má v Písmu svatém a v dílech svatých Otců dva významy. Jednou významovou rovínou slova svět je, že je Božím stvořením, označuje celé stvoření a podle druhé označuje slovo svět vášně a to, co charakterizuje tělesné smýšlení zbavené Ducha Svatého. Podle prvního významu je svět stvořením. Pravoslavná tradice říká, že svět je pozitivním dílem Božím. Není kopií jiného pravého světa, světa idejí, není pádem z pravého světa, ani není stvořením nějakého nižšího boha. Věta v Nikájsko-cařihradském vyznání víry: „*Věřím v jednoho Boha, Otce Vševládcce, Stvořitele nebe i země, všeho viditelného i neviditelného*“ – byla formulována proti učení jistých bludařů, kteří tvrdili, že svět byl stvořen nižším bohem. Svět je Božím stvořením a je ozdobou a drahokamem. Bůh stvořil svět prostřednictvím své nestvořené tvůrčí energie, protože Bůh tvoří svojí energií a ne podstatou. Písmo svaté na konci některých tvůrčích aktů charakteristicky poznamenává: „*A viděl Bůh, že to bylo dobré.*“ (např. Gen 1, 10) Bůh nejenom stvořil svět, ale také ho svojí Prozřetelností udržuje. Boží láska ke světu je jasně vyjádřena v evangeliu: „*Nebo tak Bůh miloval svět, že i Syna Svého Jednorozeného dal, aby každý, kdo v Něho věří, nezahynul, ale měl život věčný.*“ (J 3, 16) Tato Boží láska ke světu se projevila hlavně vtělením Syna Božího a spásou člověka. Člověk je mikrokosmem v makrokosmu a je souhrnem celého stvoření. Slovo „svět“ ve významu Božího stvoření se nachází na mnoha místech Písma svatého.<sup>4</sup>

Podle druhé významové roviny slovo „svět“ znamená hřích, vášně, tělesné smýšlení mysli zbavené života a energie Ducha Svatého. V tomto smyslu je slovo svět mnohokrát použito v Písmu, například v 1. listu Janově: „*Nemilujte světa, ani toho, co na světě jest: milujelít kdo svět, nemá lásky Otcovy v něm, nebo všecko, což jest na světě, žádost těla a žádost očí a pýcha života, není z Otce, ale ze světa*

<sup>3/</sup> Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. op. cit. 187, 188. K dějinám mnišského hnutí srovnej např. VENTURA, Václav. Spiritualita křesťanského mnišství 1. Praha 2006, s. 124 – 152. ISBN 978-80-86882-14-7.

<sup>4/</sup> Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. op. cit. s. 189, 190.

jest.“ (1 J 2, 15, 16) Sv. Jan nás nežadá, abychom nemilovali Boží stvoření, ale žádost těla, žádost očí a pýchu života, které jsou ve skutečnosti tím, co je nazýváno světem. S oběma významy tohoto slova se setkáváme též v patristické literatuře. Podle učení sv. Řehoře Palamy se nemá světem – stvořeným Bohem – opovrhovat ani ho nenávidět. Člověk má svět využívat ke své obživě. Písmo praví, že vládce světa je ďábel (srovnej J 16, 11). Sv. Řehoř Palama vysvětluje, že pravým vládcem světa je Bůh – jeho stvořitel. Ďábel je nazýván vládcem světa, protože panuje nad světem nespravedlnosti a hříchu. Svět zde zjevně označuje hřích a vášně. Sv. Basil Veliký ohledně opuštění světa člověkem říká, že odchod ze světa neznamená se z něho tělesně vzdálit, ale zanechat sympatie k němu. Odchod není útekem ze světa, není to odloučení se duše od těla, ale zanechání připoutanosti k tělu. Samozřejmě když Otcové hovoří o těle, nemají na mysli samotné tělo, ale tělesné uvažování, tělesné vášně a adoraci těla.<sup>5</sup>

V tomto druhém smyslu budeme používat slovo svět v pojmu zesvětštění – sekularizace v následujícím pojednání. Sekularizace znamená pokřivení člověka tělesným uvažováním s vášněmi. Obecně sekularizace označuje – podle metropolity Hierothea – odcizení našeho života od Boha, když neusilujeme o obecenství a jednotu s ním, jsme připoutáni k pozemskému a na vše pohlížíme bez ohledu na vůli Boží.<sup>6</sup>

### Sekularizace v Církvi

Metropolita Hierotheos říká, že když hovoříme o sekularizaci Církve, theologie a duchovní péče – nechceme tím říci, že jsou sekularizovány a zničeny a opravdový život a pravá metoda uzdravení člověka jsou v Církvi ztraceny, ale že dochází k sekularizaci některých členů Církve, kteří tak získávají odlišný pohled na Církev, theologii a pastýřskou péči. Církev je Boholidským Tělem Kristovým a není lidskou organizací. Církev je společenstvím zbožštění, tedy jejím účelem je vést své členy ke zbožštění, pro které byl člověk stvořen. V listě sv. apoštola Pavla Efezským se nachází významná pasáž pojednávající o poslání církevních pastýřů. „*A On dal některé zajisté Apoštoly, některé pak proroky, jiné pak evangelisty, jiné pak pastýře a učitele, k zdokonalení svatých, k dílu sloužení, ku vzdělání těla Kristova, až bychom dospěli všichni v jednotu víry a poznání Syna Božího, v muže dokonalého, v míru plnosti věku Kristova.*“ (Ef 4, 11 – 13) Podle sv. Nikodéma Svatohorce formulací „*poznání Syna Božího*“ nemá apoštol Pavel na mysli poznání Boha, které je

<sup>5/</sup> Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. op. cit. s. 190 – 192. Sv. Izák Syrský říká, že svět je společné jméno, které se používá ve vztahu k takzvaným vášním. Saint Isaac the Syrian. The Ascetical Homilies. Boston, Massachusetts: Holy Transfiguration Monastery, 1984, s. 14. ISBN 0-913026-55-7.

<sup>6/</sup> Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos, op. cit. s. 192.

dosahováno prostřednictvím studia Písma svatého a stvořených věcí, protože to mohou dělat i ti, kteří nedosáhli vnitřní čistoty. Apoštol hovoří o nadpřirozeném poznání Syna Božího, enhypostasovaného v srdci prostřednictvím božského osvětlení a oslavení,<sup>7</sup> jež je dáno mnohým, kteří dosáhli dokonalosti a byli očištěni od tělesných vášní – a přeje všem křesťanům, aby toho dosáhli. Formulace „*v míru plnosti*“ znamená dosažení theóse – zbožštění. Existence pravé Církve se projevuje jejím úspěchem při uzdravování člověka. Podle učení sv. Otců je Církev duchovní nemocnicí, která člověka uzdravuje. Když hovoříme o nemoci a uzdravení, máme tím na mysli, že nús<sup>8</sup> je nemocný a dochází k jeho uzdravení. Uzdravení nús je spojeno s očištěním, osvícením a zbožštěním. Účelem Církve je uzdravení tohoto kognitivního centra, aby člověk mohl dosáhnout poznání Boha, což je základem jeho spásy. Existence pravé Církve se tak projevuje v míře jejího úspěchu v léčbě a výsledcích terapie. Jestliže uzdravuje člověka, dává správnou diagnózu nemoci, zná způsob a metodu terapie, pak je pravou a ne sekularizovanou Církví. Plodem a následkem nemoci nús jsou narušené sociální a mezilidské vztahy. Uzdravení nús spočívá v jeho očištění a osvícení má také sociální důsledky. Pravoslavní křesťané se dívají na proměnu společnosti v tomto světle a proto jsou realisté. Je utopické chtít proměnit společnost snahou o nalezení vhodného sociálního systému. Není to otázkou systému, ale způsobu života. To samozřejmě neznamená, že pravoslavní křesťané nevítají každou snahu zlepšit špatné podmínky v nestabilních a nemocných společnostech, ale nejefektivnější a nejrealističtější cesta je prostřednictvím uzdravení nús.<sup>9</sup> Metropolita Hierotheos říká, že Církev, která křížuje, místo aby byla křížována, prožívá světskou slávu místo slávy Kříže, Církve podléhající třem pokušením, jimž byl vystaven Pán Ježíš Kristus na poušti (srovnej Mt 4, 1 – 10), místo aby nad nimi vítězila, je sekularizovanou Církví. Je určena, aby

---

<sup>7/</sup> Oslavení – glorifikace je biblickým termínem pro theósi – zbožštění. Podle novodobého řeckého pravoslavného teologa otce Jana S. Romanidise (1927 – 2001) oslavení – glorifikace je vidění Boha. O. Romanides cituje sv. Řehoře Nazíánského, který říká, že theologizovat je dovoleno pouze těm, kteří prošli zkouškami a dosáhli theória – vidění Boha a byli předem očištěni v duši i tělu, nebo alespoň jsou očišťováni. (Theologická řeč I. 3) Podle J. S. Romanidise má theória dva stupně. 1. neustálé pamatování na Boha a za 2. oslavení – glorifikaci. Při oslavení dochází k přerušení neustálé noetické modlitby (vnitřní modlitby v srdci), protože je zaměněna viděním Boží slávy v Kristu. Srovnej: ROMANIDES, J. S. Franks, Romans, Feudalism and Doctrine. Brookline, Massachusetts, 1981, s. 46 – 50.

<sup>8/</sup> Nús – Pojem nús se nepoužívá v patristické literatuře pouze v jednom významu. Může znamenat duši nebo srdce nebo energii duše. Nús je jakoby okem duše, nejčistší částí duše, nejvyšší pozorností. Říká se mu též noetická energie a neidentifikuje se s rozumem. V kontextu pravoslavné teologie duchovního života je srdce jakoby esencí duše a nús energií duše. Tedy když se nús sjednocuje se srdcem – vzniká jednota mezi nús (energií), srdcem (esencí) a duší. Srovnej: VOPATRNÝ, Gorazd. Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita. Brno: L. Marek, 2003, s. 37. ISBN 80-86263-41-X.

<sup>9/</sup> Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. op. cit. s. 193 – 195.

napomáhala padlé společnosti, aby zůstala ve svém padlém stavu a rozšiřuje rozčarování a beznaděj u všech, kteří hledají něco podstatnějšího a hlubšího.<sup>10</sup>

### Sekularizace v teologii

Theologie znamená slovo o Bohu, ale aby někdo mohl mluvit o Bohu, předpokládá se, že Boha zná. Pravoslavná církev má za to, že poznání Boha není intelektuální, ale duchovní a je spojeno s obecenstvím člověka s Bohem. V učení sv. Řehoře Palamy je vidění nestvořeného světla úzce spojeno se zbožštěním člověka, s obecenstvím s Bohem a s poznáním Boha. Proto je theologie identifikována s viděním Boha a theolog je ztotožňován s člověkem, který viděl Boha. Za theologa může být označen i někdo, kdo vyjadřuje své myšlenky o Bohu a Otcové označují za theology i některé filosofy. V plném a úzkém slova smyslu je ale z pravoslavného pohledu theologem ten člověk, který viděl slávu Boží, nebo alespoň přijímá učení těch, kteří dosáhli zbožštění. Pravými theology jsou tedy ti, kteří viděli Boha, dosáhli theóse a dostalo se jim Božího zjevení. Jedním z takových theologů je apoštol Pavel, který byl vytržen až do třetího nebe (2 K 12, 2). Podle výkladu sv. Maxima Vyznavače tři nebe ve skutečnosti znamenají tři stupně duchovního života. První nebe je završením praktické filosofie – což je očistění srdce, osvobození srdce od všech myšlenek. Druhé nebe je přirozené vidění Boha – tedy poznání vnitřních principů tvorů a vnitřní neustálá modlitba. Třetí nebe je vidění Boha, theologie, prostřednictvím které dosahuje člověk milostí Boží – nakolik je to možné – poznání Božích tajemství a dostává se mu poznání všech tajemství Království nebeského.<sup>11</sup> V rámci úvah o pravé teologii je užitečné si připomenout, co říká o ráji sv. Nikétas Stethatos,<sup>12</sup> který organicky patří k pravoslavné tradici. Sv. Nikétas má za to, že ráj, který Bůh stvořil v Edenu je „*velkým polem praktické filosofie*.“ Strom poznání dobra a zla je přirozené vidění Boha a strom života je mystickou theologií.<sup>13</sup> Poté, co je lidský nús očistěn, může se přiblížit ke stromu poznání dobra a zla a dále dosáhnout pokrmu

<sup>10/</sup> Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. op. cit. s. 195 – 199.

<sup>11/</sup> Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. op. cit. s. 199 – 201.

<sup>12/</sup> Svatý Nikétas Stethatos – narozen asi na počátku 11. století – byl učedníkem a životopiscem sv. Symeona Nového Theologa. V mládí vstoupil do monastýru Studios v Konstantinopoli, kde prožil zbytek svého života. Byl vysvěcen na kněze. Jeho osobní kontakt se sv. Symeonem netrval dlouho. Sv. Symeon Nový Theolog před svým zesnutím (1022) pověřil Nikétu, aby udělal kopie jeho spisů a po několika letech – po té, co se mu světec zjevil – Nikétas připravil vydání jeho děl, které se velmi rozšířilo. V době, kdy došlo ke střetu mezi kardinálem Humbertem a patriarchou Michaelem Kerulariem v Konstantinopoli v roce 1054, psal na obranu Pravoslavné církve proti latiníkům. Datum jeho zesnutí není znám. The Philokalia. op. cit. s. 76.

<sup>13/</sup> Mystická theologie: Pravoslavná theologie není „mystická“, ale „tajná“ (mystiké). Důvodem pro toto označení „tajná“ je, že sláva Boží v prožitku oslavení – glorifikace (theósis) nemá vůbec žádnou podobnost s čimkoliv stvořeným. ROMANIDES, J. S. Introduction to Romanity, Romania, Roumeli. Staženo: 22. 7. 2005. Dostupné z: <http://www.romanity.org>

ze stromu života a získat dar theologie. Všichni svatí Otcové následovali tuto cestu a proto se stali opravdovými theology Církve a pravými pastýři lidu Božího. Pokud není theologie součástí tohoto rámce, o němž hovoří všichni svatí Otcové, není to orthodoxní, ale sekularizovaná theologie.<sup>14</sup>

Podle názoru metropolitity Hierothea je typickým příkladem sekularizované theologie – která se nachází mimo tradiční patristický rámec – scholastická theologie, jež se vyvinula na Západě mezi 11. a 15. stoletím. Scholastickou theologií byla nazvána podle těch různých škol, které se jí věnovaly. Hlavním rysem scholastické theologie je, že ve značné míře používá filosofii – zvláště Aristotelovu – ve snaze rozumově vysvětlit učení o Bohu. Scholastická theologie se snažila rozumově pochopit Boží zjevení a také uvést v soulad theologii s filosofií. Anselm z Canterbury to vyjádřil charakteristicky: *Věřím, abych pochopil*. Scholastici nejprve uznali Boží existenci a potom se snažili s pomocí rozumových argumentů a logických kategorií Boží existenci dokázat. Podle učení svatých Otců je víra Božím zjevením člověku. Přijímáme víru, jak nám byla sdělena, ne tak, abychom ji později pochopili, ale aby naše srdce byla očištěna, abychom mohli dosáhnout opravdové víry prostřednictvím vidění Boha a prožívat zjevení. Tomáš Akvinský – v němž dosáhla scholastická theologie svého vrcholu – se domnívá, že křesťanské pravdy se rozdělují na přirozené a nadpřirozené. Přirozené pravdy, jako pravda o Boží existenci, mohou být dokázány s pomocí filosofie, ale nadpřirozené pravdy, jako učení o Boží Trojici, vtělení Slova a vzkříšení těl, nemohou být dokázány s pomocí filosofie, ale může být dokázáno, že nejsou iracionální. Scholastika úzce spojila filosofii s theologií a zvláště s metafyzikou. Svatí Otcové nerozlišují mezi přirozeným a metafyzickým, ale mezi stvořeným a nestvořeným a nikdy nepřijali Aristotelovu metafyziku. Scholastičtí středověcí theologové měli za to, že scholastická theologie předčí patristickou theologii. Scholastici považovali rozumově získané lidské vědění za vyšší než zjevení a zkušenost.<sup>15</sup> Metropolita Hierotheos se domnívá, že v tomto světle máme také nahlížet na spor mezi sv. Řehořem Palamou a Barlaamem z Kalábrie.<sup>16</sup>

---

<sup>14/</sup> Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. op. cit. s. 201, 202

<sup>15/</sup> Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. op. cit. s. 202, 203.

<sup>16/</sup> Barlaam z Kalábrie (světským jménem Bernardo Massari) – se narodil kolem roku 1290 v Seminara v Kalábrii a zemřel v Avignonu? v roce 1348. V mládí vstoupil do basilánského kláštera a přijal jméno Barlaam. Počáteční vzdělání získal pravděpodobně v basilánském klášteře sv. Eliáše (Sant Elia in Galatro) v Kalábrii. Zde studoval řecké i latinské písemnictví, zabýval se filosofií Platóna i Aristotela a také získal základní vědomosti o latinské scholastice. Seznámil se se spisy Tomáše Akvinského. V roce 1330 přichází do Konstantinopole. Barlaam, který spojoval širokou vzdělanost s řečnickým nadáním a výbornou pamětí, na sebe obrátil pozornost vzdělanců i dvora. Těšil se podpoře Andronika III. Paleologa i budoucího císaře Jana VI. Kantakuzena, který se stal později jeho protivníkem. Brzy začal přednášet logiku a dialektiku Aristotela a platónskou filosofii. Stal se také oficiálním vykladačem díla, připisovaného sv. Dionysiovi Areopagitovi. V roce 1336 začíná korespondence mezi sv. Řehořem Palamou a Barlaamem. Barlaam navštívil Svatou horu Athos s přáním se něco více dozvědět o hesychastické

Barlaam byl v podstatě scholastickým theologem, který se snažil zprostředkovat scholastickou teologii pravoslavnému Východu. Jeho názory, že nemůžeme přesně vědět, kdo je Duch Svátý; antičtí řečtí filosofové převyšují proroky a apoštoly, protože rozum převyšuje vidění Boha, kterého se dostalo apoštolům; Světlo Proměnění bylo něčím co vzniká a zaniká; hesychastický způsob života – tedy očištění srdce a neustálá noetická modlitba atd. – není podstatný – to vše jsou názory scholastické teologie. Sv. Řehoř Palama si uvědomoval, jak nebezpečné jsou tyto názory pro křesťanskou orthodoxii a s pomocí Boží milosti a také díky zkušenosti, kterou získal, se stal nositelem a zprostředkovatelem tradice svatých Otců – postavil se tomuto velkému nebezpečí a zachoval pravoslavnou víru a tradici neporušenou. Metropolita Hierotheos vyjadřuje názor, že když pravoslavná teologie není spojena s hesychastickým způsobem života a není asketická – je sekulární, scholastickou teologií, je teologií Barlaamovou.<sup>17</sup>

### Sekularizace pastýřské péče

Pastýřská péče je církevní metodou, jak vést člověka ke zbožštění – což je základním účelem Církve. Pastýřská péče úzce souvisí s teologií, protože opravdoví theologové jsou pravými pastýři. Pravými pastýři jsou ti, kteří dosáhli zbožštění nebo alespoň následují učení zbožštěných a vykonávají pastýřskou péči s jejich pomocí. Prorok Mojžíš dosáhl zbožštění, viděl Boha v Jeho slávě a poté na sebe vzal obtížný úkol pastýřského vedení lidu. Sv. Řehoř z Nyssy říká, že Mojžíš, předtím než viděl Boha, nebyl schopen od sebe oddělit dva Židy, kteří se prali (Ex 2, 12 – 13). Zatímco poté, co viděl Boha a byl povolán, aby vykonával tuto činnost, dokázal vést takový lid tvrdé šíje. Je charakteristické, že Mojžíš tuto zkušenost

---

metodě používané při modlitbě. Šokovalo ho tvrzení, že nejenom lidská mysl, ale i tělo může být proměněno božským světlem. Na základě rozhovorů s Barlaamem začal sv. Řehoř psát první triádu na obranu svatých hesychastů. Barlaamovo jméno není v této první triádě zmíněno. Barlaam odpověděl spisem ve třech částech: O získání moudrosti, O modlitbě a O světle poznání. V roce 1339 se vypravil do Avignonu, aby jednal o církevní unii s papežem Benediktem XII. Sv. Řehoř během jeho nepřítomnosti napsal druhou triádu, kde jeho spis vyvrací a přímo z něho cituje. Po návratu do Konstantinopole napsal Barlaam nový spis Proti messaliánům, kde otevřeně obviňuje své oponenty v hlásání učení odsouzené sekty. Messaliáni tvrdili, že prostřednictvím modlitby kontemplují svými fyzickými očima samotnou Boží podstatu. Sv. Řehoř odpověděl třetí triádou, kde jasně formuluje tradiční orthodoxní učení o rozlišení v Bohu mezi podstatou a energií. Odmítl samozřejmě jakýkoliv messaliánský vliv, ale zdůrazňuje plnou realitu obecenství se samotným Bohem a ne jenom s jakousi „stvořenou milostí“. Barlaam totiž tvrdil, že podstata Táborského světa je stvořená. Učení sv. Řehoře bylo potvrzeno nejprve mnišskou komunitou na Athosu a poté dvěma sněmy v Konstantinopoli v červnu a v červenci roku 1341, které Barlaama odsoudily. Ten odchází do Itálie, kde se stal latinským biskupem v Gerace v Kalábrii. Barlaam byl na sněmu v Konstantinopoli v roce 1347 exkomunikován z Pravoslavné církve a v roce 1351 byla proti němu vyslovena anathema. KRASIKOV, S.V. In Pravoslavnaja encyklopedija VI. Moskva, 2003. S. 626, 627. ISBN 5-89572-010-2. VOPATRNÝ, G. Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita. op. cit. s. 83, 84.

<sup>17/</sup> Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. op. cit. s. 204 – 206. Srovnej také: Hierotheos – Metropolitan. Pravoslavná spiritualita, Prešov 2006, s. 24 – 27. ISBN 80-8068-465-0.

zbožštění předal lidem prostřednictvím svého vedení a zákonů. Sv. Řehoř Naziánský považuje pastýřskou péči za tu nejnáročnější vědu a každopádně ji spojuje se zbožštěním. Posvátné kánony Pravoslavné církve představují pastorační metodu. Pokud nahlížíme na kánony jako na právní systém a strukturu, nejsme schopni nahlédnout, jaké je jejich pravé místo v Církvi. Posvátné kánony slouží jako léky pro uzdravení člověka.<sup>18</sup> Pravoslavná církev vyvinula speciální pastorační metodu pro vedení křesťanů. Tato věda byla vyvinuta světci – proroky, apoštoly, Otcí, svatými mnichy a askety – a oni ji používali při výchově svých duchovních dětí. Toto pastorační vědění je zachováno v Písmu svatém a v textech církevních sněmů. Nejsou to pouze historické dokumenty, ani theologické v intelektuálním smyslu, ale převážně pastorální a terapeutické texty. V pastorální teologii zaujímají důležité místo kánony místních a ekumenických sněmů. Tyto kánony obsahují koncentrovanou zkušenost Církve v záležitostech spojených s duchovním vedením křesťanů a proto mají velký význam. Mimořádně důležitý je způsob, jak jsou posvátné kánony interpretovány a používány. Jak říkal otec Jan S. Romanides: chirurg drží nůž, aby vykonal mimořádně delikátní úkony a člověk se uzdravil, ale řezník ho drží, aby uřízl kus masa. Pouze ti, kteří dosáhli theóse – zbožštění, mohou dobře používat posvátné kánony, zatímco duchovní „řezníci“ duchovně zabíjejí lidi, když je používají.<sup>19</sup>

Metropolita Hierotheos říká, že Církev, stejně jako píše a interpretuje Písmo, tak také sepisuje a interpretuje dogmata a kánony, aby udržovala církevní jednotu a uzdravovala své nemocné členy. V rané Církvi nebyla žádná dogmata nebo kánony, protože milost Ducha Svatého byla tak hojná. Poté co se ale křesťané z různých důvodů sekularizovali, Církev prostřednictvím ekumenických a místních sněmů ustanovila dogmata a posvátné kánony. Je charakteristické, že dogmata jsou vydávána s použitím formulace: „*líbilo se Duchu Svatému i nám*“ (srovnej Sk 15, 28), zatímco v případě posvátných kánonů se užívá formulace: *sněm pokládal za vhodné*. To ukazuje, že zatímco dogmata zůstávají neměnná a nezměnitelná, posvátné kánony, aniž by byl změněn jejich obsah nebo duch, který je proniká, mohou být vhodně adaptovány, podle potřeby každé doby. Církev se věnuje tomuto úkolu. Mezi dogmaty a kánony existuje úzká spojitost. Dogmata jsou také nazývána definicemi, protože definují hranice mezi oklamáním a pravdou, mezi nemocí a uzdravením. Vyjadřují zjevení, kterého se dostalo zbožštěným svatým a ukazují cestu ke zbožštění a metodu, prostřednictvím níž je člověk uzdraven. Posvátné kánony jsou založeny na těchto dogmatech nebo definicích ekumenických sněmů a předsta-

---

<sup>18/</sup> Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. op. cit. s. 206, 207.

<sup>19/</sup> Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. Hesychia and Theology. The Context for Man's Healing in the Orthodox Church. Levadia, Řecko, 2007, s. 167, 168. ISBN 978-960-7070-60-9.



vují jejich praktické vyjádření. Jinými slovy jsou to léky, které pomáhají duchovně nemocným lidem přijít k prožitku zjevené pravdy a dogmat víry, které v nich působí. Dogmata o Bohu, vtělení Slova, o Církvi atd., se pro člověka mají stát jeho pokrmem a životní nezbytností. Jasným účelem kánonů je, aby člověk mohl prožít zjevenou pravdu víry a dostalo se mu duchovního obrození. Duchovním obrozením nemáme na mysli zlepšení charakteru jednotlivce, ale začlenění člověka do Církve a jeho participaci v různé míře na Boží milosti. Poté co se člověku dostane tajiny křtu a obdrží dar Ducha Svatého prostřednictvím tajiny myropomazání, stává se objektem nejruznějších pokušení a může se podvrhnout různým duchovním nemocem. Prostřednictvím pokání a aplikace posvátných kánonů v něm začíná působit milost svatých tajin křtu a myropomazání. Kánony nejsou jen sbírkou etických regulací nebo pravidel mravních povinností, ale jsou léky pro spásu člověka.<sup>20</sup>

Sekularizace pastýřské péče se například projevuje ve snaze používat současnou psychologii v pastýřském vedení. Mnozí používají výsledky psychologie ve své snaze pomoci lidem. Používání současné psychologie při duchovním vedení křesťanů představuje sekularizovaný pohled na pastýřskou péči. Metropolita Hierotheos vyjadřuje zármutek nad tím, že se v dnešní době zanedbává hesychastická metoda a je ignorována zdravá tradice Pravoslavné církve, která neusiluje o psychoanalýzu, ale o psychosyntézu – protože lidské duše jsou působením vášní podrobeny vnitřní roztříštěnosti. Když je Církev – tento klenot světa – prodchnuta světským duchem a křesťané, místo aby byli světlem světa, jsou proniknuti vášněmi – jedná se o sekularizaci a tato sekularizace nevede ke zbožštění. Církev má vstupovat do světa, aby ho pocírkevnila a ne, aby svět vstoupil do Církve a zesvětlil ji. Sekularizovaná Církev je naprosto nezpůsobilá a neschopná pocírkevnit svět a sekularizovaní křesťané selhali ve všech ohledech.<sup>21</sup>

S tématem sekularizace souvisí i to, co otec Romanides identifikuje jako nemoc západní civilizace: touhu po štěstí. J. S. Romanides píše:

*„Franko – latinská a západní civilizace a islám byly důsledně dominovány hledáním štěstí. Je to přesně tato nemoc, která byla v centru všech osobních a sociálních potíží. Ponechána bez překážek, nemůže jinak než přivádět ke střetům zájmů na všech stupních společnosti a k sobeckému zneužívání lidí a prostředím lidmi. Moderní věda a technologie byly přinuceny sloužit této nemoci, jak je vyjádřena v konzumní ekonomice, která proniká sociální struktury a tlačí exploataci přírodních zdrojů až do krajnosti.*

*Lidstvu se podařilo přežít minulé zkázy způsobené touto nemocí, bohužel naše generace má tu čest, že je součástí lidské historie, která je poprvé svědkem schop-*

<sup>20/</sup> Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. Hesychia and Theology. op. cit. s. 168, 169.

<sup>21/</sup> Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. The Mind of the Orthodox Church. op. cit. s. 208 – 210.

*nosti lidstva se úplně zničit ať už nukleární katastrofou (událostí) nebo ekologickým znečištěním a porušením rovnováhy.*

*Prostý osobní zájem o přežití světa a blahobyt společnosti, může nakonec přinutit k obratu k lepšímu, namísto přízraku atomového nebo ekologického zničení. Asketická zdrženlivost je tím zřejmým klíčem.*

*Biblická sdělení, že 1) úsilí o štěstí je ‚tou‘ nemocí lidstva a za 2) že její léčba ‚je‘ očištění, osvícení a oslavení – glorifikace, jsou dvěma pravdami Zjevení, které by bylo pro společnost dobré, aby je neignorovala.*

*To je klíčem k jednotě v oslavení za něž se Kristus modlil v evangeliu podle Jana 17 kapitola - aby svět uvěřil.“<sup>22</sup>*

Příkladem vysokého církevního hodnostáře, jenž neselhal a nestal se solí, která ztratila slanost a hodí se jen k tomu, aby byla vyvržena ven a od lidí pošlapána byla (srovnej Mt 5, 13), který nepodlehł svodu sekularizace, je svatý patriarcha konstantinopolský Fotios. Sv. Fotios ve svém mládí dosáhl rozsáhlého vzdělání jak církevního tak světského. Fotiovi současníci – přátelé i nepřátelé – obdivovali jeho mimořádné vzdělání.<sup>23</sup> Niketas Paflagonský – jeden z jeho nejnesmiřitelnějších nepřátel o něm napsal:

*„Fotios nebyl mužem pocházejícím z neurozených a bezvýznamných lidí, ale pocházel z lidí urozených podle těla a významu. Pro svoji moudrost a světské vědění byl vážený více než kterýkoliv jiný člověk zabývající se politikou. Znal gramatiku a poezii, rétoriku a filosofii a také medicínu a obecně každou světskou nauku své doby. Jeho intelektuální převaha byla taková, že se zdálo, že předčí svou generaci a soupeří s dávnými autoritami.“<sup>24</sup>*

Za vlády císaře Michaela III. se mu dostalo dvorních úřadů protospatharia – důstojníka dvorní stráže, protoasecreta – představeného císařské kanceláře a senátora. Theoktistos, ministr císařovny Theodory, jmenoval sv. Fotia profesorem filosofie na vyšší císařské škole v Konstantinopoli. Společně se svými studenty analyzoval a hodnotil nejrůznější druhy literárních děl. Výsledkem této činnosti bylo jeho ranné dílo Bibliotheke nebo Myriobiblos, v němž je analyzováno a zhodnoceno mnoho křesťanských i pohanských děl a obsahuje shrnutí jejich obsahu. V roce 858 byl sesazen konstantinopolský patriarcha sv. Ignatios a na jeho místo byl zvolen sv. Fotios. Až do té doby Fotios nikdy neuvažoval o duchovenské hodnosti. Ve

---

<sup>22/</sup> ROMANIDES, John, S. Church Synods and Civilisation. Staženo: 29. 1. 2007. Dostupné z: <http://www.romanity.org>

<sup>23/</sup> GEROSTERGIOS, Asterios. St. Photios the Great. Belmont, Massachusetts: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1980, s. 18, 19. ISBN 0-914744-51-8.

<sup>24/</sup> Migne, PG, Vol. 105, col. 509 – citováno podle: GEROSTERGIOS. op. cit. s. 19, 20.

svém dopise papeži Mikulášovi I. píše, že nikdy nebyl tak troufalý, aby usiloval o kněžskou hodnost.<sup>25</sup> Ve svém druhém listě Mikulášovi m.j. napsal:

*„Toto jařmo na nás bylo vloženo proti naší vůli a tak – místo kárání – mějte s námi slitování... Dostali jsme hlasy proti naší vůli, udělali nás biskupem nehladě na naše slzy, stížnosti... Ví to každý, neboť se tyto věci nestaly v tajnosti a to krajní násilí, kterému jsem byl podroben, bylo tak veřejné, že o něm věděli všichni... Ztratil jsem sladký a pokojný život, ztratil jsem svoji slávu... Ztratil jsem můj drahocenný volný čas, styk s přáteli – tak čistý a nádherný, to společenství, kde zármutek, licoměrnost a vzájemné obviňování byly vyloučeny. Nikdo mne tehdy nenáviděl... Všichni se ke mně chovali dobře.“<sup>26</sup>*

Svatý patriarcha Fotios nebyl pouze mužem aristokratického původu a chování, člověkem naprosto výjimečné inteligence, schopností a udivující erudice, byl také autentickým hesychastou – tedy člověkem, který ve svém duchovním životě aplikoval hesychasmus – metodu k dosažení cíle křesťanského života – theóse. Sv. Symeon Soluňský o něm svědčí, že se již jako konstantinopolský patriarcha naučil vnitřní noetické činnosti a natolik v ní uspěl, že jeho tvář zářila – podobně jako ta Mojžíšova – milostí Ducha Svatého, která v něm přebývala.<sup>27</sup> Zářící tvář patriarchy Fotia svědčila o tom, že úspěšně prošel duchovním zápasem a přes očištění srdce dosáhl osvětlení nús a dále theória – vidění Boha, které je možné pouze v kontextu dosažené theóse – zbožštění.

Osobností patriarchy Fotia se zabýval také významný badatel profesor František Dvorník. Ve své knize Fotiovo schisma přichází z tohoto závěru:

*„Z našeho bádání vyplývá, že po všechna tato staletí Západ zacházel s osobou Fotia, tohoto velkého patriarchy a otce východní církve, s opovržením a nedostatkem křesťanské lásky. Úkolem historika není pouze upozornit na chyby minulosti, ale i rehabilitovat toho, kdo jimi trpěl. To je dluh, kterým mu je historie zavázána.*

*Zároveň nám bude umožněno s úctou spatřovat na příště ve Fotiovi člověka církve, humanistického učence a křesťana, jenž byl natolik šlechetný, že odpustil svým nepřátelům a učinil první krok ke smíření. Jeho literární a vědecké zásluhy vždy vzbuzovaly velký obdiv učenců, kteří studovali jeho dílo. V této oblasti se mu od jeho současníků vždy dostalo poct, ať už byli jeho přáteli, nebo nepřáteli. Učenci, kteří znali jeho práce, odmítali připustit pravdivost pomluv, které vymysleli jeho protivníci. Instinktivně tušili, že on, který trávil své dny mezi knihami a ve společnosti představitelů onoho klasického období a v denním styku se svými žáky, nebyl*

<sup>25/</sup> GEROSTERGIOS. op. cit. s. 22 – 26.

<sup>26/</sup> Migne, PG, Vol. 102, cols. 593 a následující – citováno podle: GEROSTERGIOS. op. cit. s. 37, 38.

<sup>27/</sup> Vasilij – schimonach. Předmluva ke knize sv. Řehoře Sinajského. In Čto takoje molitva Jisusova po predaniju Pravoslavnoj Cerkvi. Serdobol, 1938 (reprint Mahopac, New York, 1990), s. 225.

*člověkem, jenž by se snížil k takovým malichernostem, k těm opovržením hodným ambicím, které mu přisuzovali jeho nepřátelé. Nemýlili se, jestliže v něm instinktivně ctili vzdělance, který potomstvu předal helénistickou kulturu. A na druhou stranu smýšlení prostých ortodoxních věřících trvajících na tom, že jejich církve se nemýlila, když své hlavě udělila aureolu svatosti, se jednoho dne muselo dočkat svého ospravedlnění.“<sup>28</sup>*

Svatý patriarcha Fotios díky tomu, že dosáhl zbožštění – theóse – se stal opravdovou lidskou osobou, opravdovým člověkem a podařilo se mu naplnit ideál pravého – s Bohem sjednoceného – lidství. Sv. Fotios nadčasovým příkladem svého života dokázal, že život má smysl a je možné ho prožít – s pomocí Boží milosti – důstojně a smysluplně.

*Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na Univerzitě Karlově v Praze, HTF, Teologie jako způsob interpretace dějin a kultury (PO1).*

---

<sup>28/</sup> DVORNÍK, František. Fotiovo schizma. Olomouc: Refugium Velehrad – Roma, 2008, s. 449, 450. ISBN 978-80-86715-94-0.

## SUMMARY

---

### THE HOLY PATRIARCH PHOTIOS AND THE PROBLEM OF SECULARIZATION FROM THE ORTHODOX VIEWPOINT

GORAZD JOSEF VOPATRNÝ

Although the Church has many „enemies“, the worst and most dangerous enemy is secularization, which is consuming the marrow of the Church. The Church as the Body of Christ, is not in any real danger, but the danger is for the members of the Church.

The word world – saeculum has in the Holy Scripture and the works of the Holy Fathers two meanings. One is that world is a creation of God, the whole creation and the other is that world – saeculum is the passions and what characterises the mind of flesh.

Metropolitan Hierotheos speaks in his book *The Mind of the Orthodox Church* about secularization in the Church, theology and Orthodox pastoral care. The Church is the Body of Christ and its aim is to guide its members to theosis – deification, which is the basic objective of man’s creation. A Church which loses its true objective and crucifies instead of being crucified, that succumbs to Christ’s three temptations in the wilderness – instead of overcoming them, is a secularized Church.

An example of a high Church dignitary, who did not fail in his purpose and did not become the salt which lost his savour and who did not succumb to the snare of secularization is the Holy Patriarch of Constantinople Photios. St. Photios was not only a person of noble descent, who was highly intelligent and had an astonishing erudition, but he was also an authentic hesychast – that is a man who applied hesychasm in his spiritual life – a method to attain to the goal of Christian life – theosis.

**COHEN, Marc, R.:**

*Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages.*

*Pod křížem a půlměsícem:  
Židé ve středověku.*

Praha: Vyšehrad, 2013. 393 s.  
ISBN: 978-80-7429-352-8.

Nakladatelství Vyšehrad vydalo v létě tohoto roku s podporou Husitské teologické fakulty UK český překlad knihy profesora Marka R. Cohena. Po překladech do řady světových jazyků (vedle němčiny a francouzštiny dokonce i do hebrejštiny, arabštiny a turečtiny) se tento světový bestseller dočkal i svého českého překladu z pera Jiřího Blažka.

Autor knihy, profesor univerzity v Princetonu Marc R. Cohen, je uznávaným odborníkem, zabývajícím se především středověkými dějinami Židů v Egyptě a dalších islámských zemích. Kniha Pod křížem a půlměsícem se, jak již sám název napovídá, neomezuje pouze na arabsko-židovskou interakci, ale věnuje se, i když v nepatrně menším rozsahu, také vztahům mezi judaismem a křesťanstvím.

Autor za použití komparativní historiografie hledá odpověď na otázku, proč se židovsko-křesťanské vztahy ve středověku tolik lišily od relativně stabilní situace Židů v arabském a muslimském světě.

Text knihy je tematicky rozčleněn na pět hlavních částí, nazvaných: Mýtus a kontra-mýtus, Náboženství a právo, Hospodářství, Společenský řád a Polemiky a pronásledování. Ve vydání z roku 2008<sup>1</sup> je připojen

<sup>1/</sup> Kniha byla poprvé vydána pod názvem *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages* nakladatelstvím Princeton University Press roku 1994. Následně se dočkala výše zmíněné reedice v roce 2008, jejíž součástí je i výše zmíněný doslov autora, zabývající se problematikou paradigmatu. Z této reedice také vychází český překlad.

autorův doslov, který je přirozeně součástí českého vydání. Vedle autorova doslovu najdeme v knize ještě „Doslov pro českého čtenáře“ od dr. Davida Biernota, o němž se zmíníme později.

V úvodní kapitole knihy se profesor Cohen věnuje komplexní problematice pojetí židovských dějin. Sleduje zásadní proudy ranější i moderní židovské historiografie a hovoří v této souvislosti o takzvaném „mýtu o mezináboženské utopii“<sup>2</sup> a proti němu stojícímu „lkavému pojetí židovských dějin“<sup>3</sup> upozorňuje také na skutečnost, že tyto kategorie, aplikované na situaci středověkého židovstva v křesťanské Evropě a muslimských zemích, nabyly mezi moderními historiky nové aktuálnosti v souvislosti se změnou izraelsko-arabských vztahů ve druhé polovině minulého století. Toto nové, či nově aplikované pojetí židovských dějin nazývá Cohen „novým lkavým pojetím židovských dějin“, nebo také kontra-mýtem.<sup>4</sup>

Po úvahách nad mýtem a kontra-mýtem přistupuje autor k vlastní problematice židovsko-křesťanských vztahů. Analyzuje vznik protižidovských tendencí v raných fázích křesťanství a islámu. Konstatuje, že již v raných obdobích je možno nalézt mnoho rozdílných postojů, které se následně stanou důležitými pro odlišné pochopení Židů v obou kulturách.

V křesťanství se konflikt s judaismem, který je jen částečně neutralizován Augustinovým učením o svědeckém lidu, stane

<sup>2/</sup> Mýtus o tom, že Židé pod křesťanskou nadvládou a později ve světě islámu žili s majoritními náboženstvími v utopickém harmonickém vztahu. Autor zde přejímá terminologii jiného významného historika židovských dějin Salo Barona.

<sup>3/</sup> „Lkavé pojetí židovských dějin“ oproti zmíněnému mýtu charakterizuje vzájemné soužití Židů a jinověrců (ať již muslimů či křesťanů) jako období perzekuce a neustávajícího útlaku.

<sup>4/</sup> COHEN, Mark, R., *Pod křížem a půlměsícem*, s. 47.

součástí křesťanského sebeurčení. Autor knihy v tomto ohledu nezůstává pouze u teologických aspektů, ale věnuje se i problematice společenské, ekonomické a právní. Právě problematika právního postavení Židů v křesťanském a muslimském prostředí, probíraná podrobně ve třetí kapitole, je přitom nesmírně zajímavá, neboť, dle slov autora, pomáhá pochopit odlišný přístup k židovské menšině v obou kulturách. Postavení Židů ve středověké křesťanské společnosti se řídilo systémem privilegií, chart a později též papežských bul, v podstatě se tedy jednalo o relativně nestálé předpisy, jejichž změny či zrušení závisely na libovůli moci světské nebo církevní a též na ekonomické užitečnosti Židů, resp. jejich daní. Tato právní nestabilita podporovaná historickými zvraty<sup>5</sup> vedla nakonec k segregaci Židů a následně k jejich vyhánění z některých evropských zemí.

Oproti situaci Židů v Evropě se postavení Židů v islámu zásadně lišilo. Zde totiž Židé spadali spolu s ostatními nevěřícími do kategorie dhimmí.<sup>6</sup> Tito dhimmí byli kategorií nejen náboženskou, ale i právní. Islámské právo jim zaručovalo určitý stálý právní status (stabilní povahy, na rozdíl od postavení Židů v Evropě), spočívající v ochraně a toleranci ze strany muslimů výměnou za pravidelný odvod stanovené daně, jak ustanovuje významný právní dokument zvaný 'Umarova smlouva.

Vedle právních aspektů analyzuje Cohen v páté kapitole své knihy i aspekty hospodářské. Zde je třeba zmínit především Cohenovu analýzu archetypu středověkého Žida – lichváře, která vyplynula z postupné-

ho ekonomického znevýhodňování Židů<sup>7</sup> v rámci feudálního systému a významně podpořila vzestup „lidového antisemitismu“ ve vrcholném a pozdním středověku. Takový vývoj v islámském světě nenastal a ani nemohl. Zde byli totiž Židé relativně dobře integrováni v ekonomickém systému a zakotveni v obchodním právu. Ve prospěch Židů v islámské společnosti hrály i jiné faktory, zejména odlišné pochopení jejich marginálního postavení ve společnosti, jemuž se Cohen věnuje v šesté a sedmé kapitole své knihy. Židé v evropské společnosti byli nejen v marginálním postavení, ale postupně byli ze společenského systému vytlačováni, jak již bylo zmíněno výše. V hierarchickém uspořádání islámu však měla židovská minorita zcela odlišné postavení. Status dhimmí Židům zaručoval sice nižší, ale zato stabilní postavení ve společnosti. Relativní tolerance projevovaná vůči Židům v islámu souvisí podle autora mimo jiné s etnickým pluralismem, charakteristickým pro středověký arabský svět. Oproti tomu středověká transformace Evropy v univerzálně křesťanskou vedla k exkluzivismu a vyloučení židovské menšiny. Tato segregace Židů vedla k omezení vzájemné sociální interakce mezi křesťanskou většinou a Židy. Tento problém se v islámu (jak popisuje devátá kapitola naší knihy) v rozhodující míře nevyskytoval, a to především díky již zmíněnému sice nižšímu, ale pevnému hierarchickému zakotvení Židů ve společnosti.

Po analýze hospodářských, teologických, kulturních a společenských aspektů přechází autor v deváté kapitole k rozboru židovsko-křesťanských a následně židovsko-muslimských náboženských polemik. Za zmínku stojí zajímavá skutečnost, na niž

<sup>5/</sup> Zejména křížovými výpravami a celkovým úpadkem ve 13. století.

<sup>6/</sup> Tato kategorie zahrnovala nejen Židy, ale i křesťany. Dhimmí byli příslušníci monoteistických biblických náboženství, takzvaného *lidu knihy*.

<sup>7/</sup> Vedle jiných známých omezení týkajících se Židů ve středověku patří k významným ekonomickým znevýhodněním například vyčlenění ze systému cechů či zákaz vlastnit půdu.

autor publikace upozorňuje, totiž že polemická interakce probíhala mezi muslimy a křesťany v daleko větší míře než mezi muslimy a Židy. Tato skutečnost je dána především významnou teologickou shodou ohledně jedinečné podstaty Boha mezi islámem a judaismem. Oproti tomu křesťanské pojetí Boží trojice, považované v islámu za modlářství, teologické diskuse přímo provokovalo. Autor knihy dospívá k závěru, že židovsko-islámská polemika byla vedena mírněji než polemika židovsko-křesťanská, následkem čehož byla i míra nepochopení a následných perzekucí v islámu nižší než v křesťanství.

V souvislosti s perzekucí vykresluje závěrečná desátá kapitola reakce židovstva na útlak ze strany majoritních náboženství. Autor se zde primárně věnuje pro českého čtenáře méně známé diskriminaci dhimmí, a tedy i Židů za vlády chalífů al-Mutawakkila a al-Hákima, vykresluje však i příčiny granadského pogromu, almohádského pronásledování a perzekuce v Jemenu, o němž nám ve svém Dopise do Jemenu zanechal zprávy Maimonides.

Stejně jako se v islámských a evropských zemích vzájemně lišilo pronásledování Židů, lišila se i židovská reakce na něj. Autor demonstrovuje rozdílnost na přístupu k náboženské konverzi. Konstatuje, že v radikální křesťanské Evropě jevíli aškenázští Židé daleko menší ochotu konvertovat než jejich sefardští souvěrci. Tento rozdíl v chápání historické reality a v reakcích na ni se přirozeně odráží i v dobové literatuře, proto je poslední oddíl desáté kapitoly věnován právě historiografii a s ní související kolektivní židovské paměti. I historiografie a kolektivní paměť vypovídá o rozdílu mezi aškenázy a sefardy. V sefardské literatuře totiž, až na výjimky, nenacházíme texty, jež by reflektovaly útlak ze strany muslimů. Živá historická paměť ohledně perzekucí je naopak vlastní Židům v křesťanských zemích.

Reflexi perzekucí v sefardských komunitách v pozdějších obdobích (16. století) přičítá Cohen změně postavení orientálních Židů, které stále více připomíná postavení jejich evropských souvěrců. Změna dějinné situace související s postupným úpadkem muslimského světa dává pak vzniknout mezi Židy názoru, že „lépe je žít pod Edómem (křesťany) než pod Izmaelem (islámem).“<sup>8</sup> Tuto myšlenku autor knihy krátce rozvíjí i v Doslovu, který je, jak jsme zmínili v úvodu, k publikaci připojen; na otázku, proč k této změně vnímání došlo, však neodpovídá.

Problematiku proměny židovsko-muslimského a židovsko-křesťanského soužití v moderních dějinách proto v návaznosti na Cohena v „Doslovu pro českého čtenáře“ rozvíjí David Biernot. Vychází přitom primárně z děl Roberta Chazana<sup>9</sup> a Amose Elona a s jejich pomocí hledá odpověď na zmíněnou otázku. Poukazuje však také na jiný, v Cohenově knize – vzhledem k jejímu primárnímu zaměření – přirozeně spíše opomíjený problém reflexe nacismu a holokaustu a jejich dopadu. Doslov tak dokresluje Cohenovo téma a akcentuje jeho aktuální rozměr.

Monografie profesora Cohena je významnou sociologickou sondou do života středověkých Židů a jejich interakce s jinými konfesemi. Autor za použití komparativní analýzy dostupných historických pramenů podává působivý obraz židovské situace ve středověku, a to napříč staletími i konfesemi. Vzhledem k šíři pojednávané problematiky, ale i díky rozsáhlému poznámkovému aparátu obsahujícímu odkazy na množství literatury související s tématem je kniha cenným průvodcem v oblasti

<sup>8/</sup> COHEN, Mark, R., *Pod křížem a půlměsícem*, s. 353.

<sup>9/</sup> CHAZAN, Robert, *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.



židovsko-křesťanských a židovsko-muslimských vztahů. I přes své primární zaměření poskytuje také vhled do problematiky současných blízkovýchodních vztahů.

Jako celek je kniha uspořádána velmi logicky a přehledně, nakladatelství Vyšehrad ji kvalitně zpracovalo i po grafické stránce a čtenář jistě ocení i úroveň překladu, který je velmi zdařilý a přirozený. Za jedinou drobnou nepříjemnost lze považovat pravopisné chyby, jichž je bohužel v textu knihy nemalé množství. Češtinářské přešlapy však text vyvažuje svým čtivým charakterem, jímž vtahuje čtenáře do problematiky nenuceným a zároveň fundovaným způsobem. Dojem z knihy po stránce odborné ještě dokresluje českému čtenáři určený doslov, který jako by svým exkurzem zaměřeným na problematiku redeskripce židovských dějin v moderním bádání Cohenovo téma zastřešoval. Doslov nejenže doplňuje a rozvíjí téma knihy, jak již bylo výše zmíněno, ale zároveň svou nenásilnou formou zve čtenáře k dalšímu studiu především moderní židovské historiografie.

*Ladislava Říhová*

### **Pavel HOŠEK:**

*V dobrých rukou.*

Edice rozhovory nad biblií, svazek 6. Vyšehrad, Praha 2013. 267 stran. 298 Kč. ISBN 978-80-7429-351-1.

Petr Vaďura připravil již šestý svazek rozhovorů o biblických textech, které vedl s jednou postavou a odvysílal v Českém rozhlase, většinou na stanici Vltava v oblíbeném pořadu Ranní slovo. Nový svazek má osmatřicet rozhlasových rozhovorů, které byly odvysílány v poměrně dlouhém rozmezí let 2005-2012. Scénář rozhovoru Vaďura vždy pečlivě předem připraví, zašle svému hostu, navštíví jej, natočí rozhovor,

zpracuje jej, přepíše nebo nechá přepsat, provede stylistické a redakční úpravy, zašle hostu ke korektuře a znovu text čte, aby na něm provedl poslední úpravy před zasláním do tisku. Uvádím to proto, že rozhovory jsou rovným dílem Petra Vaďury, jako jeho hosta, byť kniha nese jen jméno hosta, který do předem připravené šablony v podstatě jen naklade perly svých myšlenek. V jejich lesku zůstává redaktor v pozadí neprávem. A to i proto, že Vaďurovy knihy se prodávají dobře. Je to jak díky formě rozhovoru, tj. rozporcování obtížného textu na malé samostatné části, tak díky srozumitelné a stylisticky vybroušené řeči. Díky Vaďurovi se totiž čtenáři rozkrývá biblický svět nejen velmi poučeným a zaujatým způsobem, umožňujícím pochopit princip a zařadit si zvěst do dnešního kontextu, ale také angažovaným svědectvím aktivního vyznavače (v tomto případě jsou aktivními vyznavači oba), který nestojí v pozici vzdáleného pozorovatele popisujícího jevy, jež se ho nedotýkají, ale v pozici angažovaného účastníka, jemuž záleží na tom, aby se svědectví Bible také čtenáře dotýkalo. V tom je Vaďurův pokus interpretovat Bibli (a popularizace Bible je určitý způsob její interpretace - aktualizace) ojedinělý a vpravdě misionářský. Nakladatelství Vyšehrad tak podporou Vaďurových výkladů pomáhá zvyšovat v českém národě nejen biblickou gramotnost, ale i zájem o bibli. Činí tak dílem, přesněji edicí, která prezentuje autentický myšlenkový zápas o pochopení starých textů, zápas, jenž je vedený zejména pro posluchače a na stránkách knihy pak pro čtenáře a možná i o čtenáře. Za tuto popularizaci biblistiky, neboli za aktualizaci biblické zvěsti srozumitelným způsobem se sluší jak nakladatelství Vyšehrad, tak Petrovi Vaďurovi poděkovat hned v úvodu této recenze.

Vaďurovy knihy rozhovorů nad biblickými texty obsahují dva interpretační přístu-

py. Koncepce redaktorova je patrná z kladení otázek a z uspořádání probírané látky. Jeho výběr témat je spíše intuitivní, z velké míry zohledňující zájem a potřeby posluchačů, které Vaďura zná z vlastní dlouholeté vykladačské práce. Přizváním různých hostů do rozhovoru pak na náboženskou scénu vnáší Vaďura rozličné hlasy svérázných interpretů biblického textu. Tyto hlasy nejsou spoutány akademickými pravidly exegeze (mnozí z nich ani biblisté nejsou) a účinně zabraňují tomu, aby teologická akademická obec umrtvila výklad biblického textu tím, že stanoví jediná možná hermeneutická pravidla. Hlas doc. Pavla Hoška, člena akademické obce jedné z teologických fakult UK Praha, je svérázný a neumrtvující. On bere vážně, co je v Bibli psáno. To znamená, že Bibli nevnímá jako pouhý literární útvar určený k demonstraci odborné akribie. Souzní s Vaďurovým přístupem, jak je patrné z toho, že se nechává se vést Vaďurovými otázkami. Mnohde více otázkami, než vykládaným textem, ale společně pak míří jak k aktualizaci vykládaných textů, tak na určitého posluchače: zvědavého, patrně nepříliš poučeného, inteligentního a racionálně uvažujícího, schopného ocenit jiskrnost úvah. Přestože je zadáním výklad biblického textu, oba se v této knize od předlohy poměrně často odpoutávají k zajímavým exkurzům. Vaďura religionistovi Hoškovi mnohde nahrává, aby mohla zaznít neznámá fakta a nečekaná, zejména religionistické souvislosti, v nichž se Pavel Hošek dobře orientuje. Jejich společný postup probíraným textem je spíše asociativní, řízený náhodným výběrem motivů, které je aktuálně zaujmou. Vykládaného textu se víceméně drží jen volně. Velmi výživné a bohaté texty, zejména ty starozákonní (je jich pouze osm), jsou proto vytěženy jen velmi nedbale a bohaté ložisko je zbytečně předčasně opuštěno. Tento způsob surfování po biblických textech však může mít

v tomto typu textů své nesporné přednosti: a) oslovuje generaci zvyklou sbírat informace na internetu; b) zpřístupňuje text; c) uvádí do širších souvislostí; d) umožňuje, aby zazněly neotřelé informace, které přitáhnou pozornost čtenářů; e) umožňuje oběma autorům soustředit se na povzbuzení, duchovní posílení a motivování posluchače (čtenáře). A to Pavel Hošek i Petr Vaďura dobře umí.

Pavel Hošek vychází svým posluchačům a čtenářům vstříc. Svá sdělení nepřetěžuje. Jako zdatný, rétoricky obratný, a svým oborem zaujatý religionista, je proto schopen srozumitelných, čtivých a výstižných formulací - umí dobře vyhmátnout podstatu sdělení a ilustrovat svůj výklad přesvědčivým a zapamatovatelným způsobem. K tomu mnohde užívá své rozsáhlé znalosti židovské tradice. Jeho řeč je poutavá jak svěžimi asociacemi, tak smyslem pro humor, kterým těžká náboženská témata odlehčuje. Tím, že se nesnaží svého čtenáře uhranout množstvím nastudované látky a brilantní přesností svých formulací, v něm přežívá něco ze staré generace učitelů bývalé Komenského evangelické bohoslovecké fakulty, jakými byli prof. Jan Heller a prof. Josef Smolík. Tím vším je hlas Pavla Hoška zajímavý. Jsem tomu rád, že Hoškův vykladačský přístup není intelektuální exhibicí univerzitního učitele, ale spíše vyznáním víry a výkladem kamaráda, který nežije v knihách, odtržený od reality a který má zájem se svému posluchači přiblížit a posloužit mu stejně, jako se od něj nechá poučit. Jsem rád, že hlas Pavla Hoška není jen racionální, ale jsa inspirován rabínskými výklady, je také do jisté míry intuitivní a tím schopný oslovit ty z posluchaček a posluchačů, kteří intuitivním způsobem ke skutečnosti přistupují. A je dobře, když se v produkci biblistiky objeví kniha, v níž člověk oslovuje člověka. Čtení takové knihy je osvěžující a to i kvůli mozaikovitému

poskládání jednotlivých příspěvků. Hoškův a Vaďurův kaleidoskop (tak publikaci nazýváme proto, že jsem v ní neshledal kritérium, podle kterého byly jednotlivé příspěvky seřazeny) určitě není únavné a nudné čtení. Lze říci, že ani Hošek, ani Vaďura nepřekročili míru nutného zjednodušování, a jejich společné dílo má velkou potenci dobře posloužit čtenáři k orientaci v biblických textech. Škoda jen, že ani zde, v šestém svazku nenalezneme rejstřík biblických textů a ani v obsahu nejsou v závorce vedle názvu jednotlivých příspěvků uvedeny vykládané biblické texty. Nechce se mi věřit tomu, že by to bylo proto, že téma (nadpis) je důležitější, než biblický text, či snad že by text Bible sloužil jen jako odrazový můstek či podpora vlastních myšlenek.

*Jiří Beneš*

### **Jakub Marek, Primož Repar, Roman Králik:**

*Nová oikomenie vzťahů.*

Ljubljana : KUD Apokalipsa, 2013. - 184 s. - ISBN 978-961-6894-26-5.

Centrálnou a zároveň bytostnou otázkou, ktorú si kladie predkladaná monografia je, či pravda v Kierkegaardovom myslení je výsostne noetickou kategóriou, alebo má presah aj do roviny existenciálnej. Autori monografie prezentujú Kierkegaardovo hľadanie pravdy ako bytostný akt hľadania zmyslu vlastnej existencie. Pravda nie je predmetom dokazovania a argumentácie, ale je predmetom prežívania. Tento interpretačný posun sa deje v intenciách pochopenia Kierkegaardovej filozofie ako subjektívnej filozofie, vášní. (Marek). Subjektivita však pre autorov neznamena rezignáciu na platnosť pravdy, naopak vý-

znam pravdy sa ukazuje v špecificky existenciálnom svetle. Subjektívnosť Kierkegaardovho myslenia tak, ako je prezentovaná v predkladanej monografii poukazuje na fakt, že Kierkegaard neponúka akademickú úvahu o pravde, ale ponúka pravdu ako liek alebo prostriedok, pomocou ktorého sa človek orientuje a rozhoduje v kontexte svojej existencie.

Monografia je rozdelená na tri časti a je zaujímavou spracovaná z troch hľadísk: z filozofického hľadiska (Jakub Marek), eticko-filozofického (Primož Repar) a teologicko-etického (Roman Králik).

Interpretácia pravdy ako existenciálnej kategórie je prezentovaná cez excelentnú analýzu významu čistoty srdca, ktoré jedinú dokáže pravdu prežívať. Hriech je prekážkou pravdy, je odmietnutím pravdy a odmietnutím Boha. Pravda, ktorá má mať pre človeka existenciálny význam je, ako zdôrazňujú autori, prítomnou pravdou. (Králik) Jej prítomnosť sa neukazuje v cez racionalistický alebo metafyzický konštrukt, ale sa ukazuje v osobe človeka a Boha. Jedinečnosť Boha a ľudskej osoby nie je možné objaviť cez uvažovanie, myslenie a dialektiku, ale iba cez stretnutie s konkrétnou osobou, ktorá je realitou a prítomnou pravdou. Subjektivita človeka sa ukazuje v čistote srdca, ktoré dokáže lásku a pravdu nie chápať ale prežívať ako súčasť vlastnej existencie.

Prežívanie pravdy je existenciálna revolúcia, ku ktorej nás pozývajú autori monografie. Revolučnosť spočíva práve v opustení hriechu, lži, davu, pretváry, ktoré sa stali kulisami nielen totality ale aj doby, ktorá nasledovala po nej. Revolúcia po ktorej volá monografia nespočíva v prevracaní ideálov ani kabátov, v zatýkani a vraždení. Naopak je to revolúcia, po ktorej volal aj Václav Havel, je to revolúcia ducha, ktorá otvára priestor dôstojnosť ľudskej osoby. (Repar). Osoba nie je bezdu-

chý účastník davu, ani konzument ani prijímateľ rozkazov. Osoba človeka je objektom i subjektom lásky, lásku dáva i prijíma a to nielen vo vzťahu k oným ľuďom, ale aj vo vzťahu k Bohu.

Predkladaná monografia sleduje existenciálnu revolúciu ako apel, ktorý vznikol na základe interpretácie Kierkegaarda a je nám predložený nielen ako akademický spis, ale ako reálna skúsenosť človeka, ktorý zvládol svoj zápas o pravdu a vieru a zároveň je monografia pozvánkou pre čitateľa, aby sám zvládol tento boj.

*Martina Pavlíková - Marie Roubalová*

### **Jiří Beneš:**

*Směrnice a řády: Zákoník v Páte knize Mojžišově.*

Advent Orion : Praha. 2012. 226s.

Směrnice a řády s podtitulom Zákoník v Páte knize Mojžišově je názov novej knihy českého biblistu a vedúceho katedry biblistiky a judaistiky Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy, doc. Jiřího Beneša. Názov knihy vychádza z prvých slov tzv. deuteronomistického kódexu (teda Dt 12-26), ktorým sa autor v predkladanej knihe zaoberá.

Zo zbežného náhľadu do obsahu čitateľ pochopí, že ťažiskom Benešovej práce je samotný výklad a rozbor textu. Všeobecný úvod a charakteristika deuteronomistického kódexu pokrýva iba úvodných päť strán, ostatné strany zaberá samotný výklad. Ten je prehľadne štruktúrovaný na kapitoly, pričom každá kapitola je rozdelená ešte na jednotlivé perikopy, ktoré autor osobitým spôsobom pomenováva.

Autor k textu pristupuje synchrónne s nosným záujmom na štruktúry textu a lin-

gvistiku, pričom je známy predovšetkým dôsledným používaním tzv. „teorie indikativního sdělení textu“ (s. 8).<sup>10</sup> Tá vychádza z predpokladu, že hebrejské sloveso stojí mimo čas a teda vyjadruje slovesný vid, nie čas. To znamená, že text je predkladaný v gramatickej kategórii oznamovacieho spôsobu, tj. že texty nemajú byť čítané ako príkazy (vyjadrené budúcim časom), ale ako konštatovanie súčasného stavu. Potom celý zákoník má ráz konštatovania „chování vyznavače v Hospodinem daném prostoru a predikuje chování v budoucnosti“ (s. 8). Toto si môžeme naznačiť v perikope o zachádzaní s otrokom (Dt 15,12-18), v ktorej je spomienka na otroctvo v Egypte argumentom pre správny prístup k zotročeným: „Z historického hlediska jde samozřejmě o vzpomínku na otročení v Egyptě. Ovšem text je možno do jisté míry aktualizovat (za předpokladu, že hebrejské sloveso je mimo čas), tj. číst větu „byl jsi otrokem“ jako konstatování (a připomínku) současného vyznavačova stavu: „jsi služebník“. Ta je výrazem sebaidentifikace vyznavače s otrokem ... Porozumění jejich potřebám je dáno předně vědomím svého stavu: jsi sluha Boží. Vzpomínka na vlastní stav je totiž cestou ke ztotožnění se s údělem znevýhodněných“ (s. 53-54). Týmto prístupom autor poskytuje pozoruhodný pokus o sprítomnenie starého textu dnešnému čitateľovi. Ten sa môže z pozície vyznávača rovnako konfrontovať s obrazom Hospodinovho vyznávača, ako je v texte prezentovaný. Pričom podstatným autorovým dôrazom je, že subjektom konania Hospodinovho vyznávača je samotný Hospodin, teda text nedáva výzvy ku konaniu, ale vyjadruje to, ako je vyznávač poznačený Hospodinovým konaním.

<sup>10/</sup> Vid' aj ďalšie autorove práce BENEŠ, J. *Desítka* (Návrat domů: Praha, 2008), *Eliša* (Advent Orion : Praha, 2011).

Samotný rozbor je význačný svojou dôkladnosťou a precíznosťou. Autor odkazuje v bohatom poznámkovom aparáte (975 položiek) na príbuzné miesta a ďalšie dovysvetľujúce poznámky ku každému vykladnému oddielu, pričom text je čitateľný a zrozumiteľný aj bez sledovania týchto poznámok. Autor v použitej literatúre uvádza 171 zdrojov, avšak v samotnom výklade si často vystačí aj sám, bez použitia komentárov iných biblistov. Text výkladu je písaný svojrôznou formou odraží, ktoré navodzujú skôr dojem exegetických poznámok, ako uceleného komentáru. To však výklad vedie k vecnosti a do istej miery aj prehľadnosti. Veľkou pomocou čitateľovi je uvádzanie „interpretáčného kontextu“, teda s čím všetkým a na základe čoho vykladaná perikopa súvisí.

Otázkou nad Benešovou prácou ostáva, akým komentárom jeho dielo chce byť. K tomu, aby bol komentár významným prínosom k historickému bádaniu mu chýba v zásade záujem o históriu a diachrónne metódy. Napríklad ak by išlo o autentické porozumenie textu jeho pôvodnému čitateľovi, je otázkou či jeho odraz možno vysledovať v dejinnom pôsobení, prípadne v literárnej recepcii – napríklad u deuteronomistického historického diela. Na druhej strane aktualizácia pre čitateľa prostredníctvom dôsledného dodržiavania indikatívneho oslovenia je tiež problematická. Ako aj sám autor na viacerých miestach poukazuje, deuteronomistický kódex je reinterpretáciou (a často radikálnou) starších ustanovení, pričom tieto ustanovenia podstupovali ďalšie reinterpretácie v rámci tenaku a taktiež v prípade novozákonných autorov. Na čitateľovi potom ostáva zásadná otázka, či je interpretácia Hospodinových výrokov podľa deuteronomistického kódexu vôbec aktuálna (ako to autor naznačuje, vid' napr. s. 181 a konfrontácia s európskym právnym systémom). Je dnes

možné hovoriť o komunite vyznávačov v podmienkach aké predpokladá deuteronomistický kódex? Zároveň výklad vytvára v čitateľovi zmiešané pocity napríklad pri pasáži „poprava svúdců“, kde číta: „Odvádili niekto Hospodinova vyznavače od Boha ... pak nemá právo na soucit a odpuštění. Poprava svúdců je proto konstatována nikoli nařizována (vyznavač popravuje přirozeně – jde to z něj)“ (s. 30). Sú takéto nariadenia vôbec nejakým spôsobom aktualizovateľné? Rovnako možno uvažovať aj nad pasážou „useknutí dlane“ (Dt 25,11-12). Ďalším ťažko prijateľným stanoviskom pre dnešného čitateľa je téza, ktorú uvádza Beneš v pozn. 133, ktorá sa vzťahuje k nariadeniam o pokrmoch: „Ovšem vlastní ustanovení tím, že zdůvodnění postrádá, učí posluchače akceptovat obsah ustanovení jen proto, že to řekl Hospodin, nikoli proto, jak věrohodně je dodatečně (vykladačem) zdůvodněno.“ Pre dnešného postmoderného čitateľa je nasmerovanie k slepej poslušnosti ťažko prijateľné, obzvlášť keď môžeme poukázať na mnohé prípady, kedy nesprávne realizovaná poslušnosť (aj náboženská) mala tragické následky. Otázkou zostáva aj samotné použitie autorovej metódy. Napríklad v texte Dt 20,1-3 je pri dôslednom aplikovaní indikatívneho spôsobu o vyznávačovi konštatované, že „sa nebojí“ a následne mu je 4x prikazované, aby sa nebál. Prečo mu je prikazované, aby sa nebál, keď sa už nebojí? Autor na túto otázku odpoveď nedáva (vid' s. 111).

Napriek otáznikom, ktoré práca vo svojom zámere vytvára, ide o pozoruhodný a významný príspevok k teologickej a biblickej tvorbe. Komentár je podľa autorových slov cielené nezaťažený prílišne odbornou terminológiou, aby bol dostupný širšej verejnosti. Zároveň prináša nový a veľmi osobitý pohľad na text deuteronomistického zákonníka, ktorý oslovuje okrem racionálnej stránky aj spirituálne.

V neposlednom rade stojí za zmienku mnohonásobné (a pre Benešovu prácu príznačné) doťahovanie súvislostí ohlasov vykladaného textu v spisoch Nového zákona.

*Dávid Cielontko*

### **Roman Králik:**

*Kierkegaardův Abrahám: Kierkegaardova interpretace Abrahámovy víry.*

Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2013. 180 s. ISBN 978-961-6894-30-2.

Elie Wiesel vo svojej eseji *Obětování Izáka, příběh přeživšího* (In: Bible, Postavy a Příběhy, Sefer Praha 1994) hovorí, že príbeh Akeda (kresťanský svet ho pozná skôr ako príbeh o obetovaní Izáka) je mätúci, v ktorom vládne strach, viera, výzva aj smiech. Je v ňom obsiahnutý osud židovského národa. Judaizmus v príbehu Akeda nachádza všetky svoje veľké témy, ako zápasy o prežitie, priamu konfrontáciu človeka s Bohom, hľadanie zmyslu rozpoltenosti medzi absolútnou vierou, spravodlivosťou a poslušnosťou a medzi potrebou poslúchať či neposlúchať Boha. Toto všetko Akeda obsahuje. Wiesel navyše tvrdí, že „tento prastarý príbeh je stále našim (židovským – pozn. ŠM) príbehom v tom naj dôvernejšom zmysle. A kladie otázku: „Sme Abrahámom alebo Izákom?“ Mieni tým samozrejme otázku: Či Abrahámovi potomkovia sú vrahmi alebo obeťami?

Interpretovať a analyzovať Kierkegaardov príbeh o obetovaní Izáka z 22. kapitoly knihy Genézis sa stal pre autora výzvou. Tvrdí tak hneď v úvode svojej štúdie. Analyzuje a hodnotí konflikt ľudskej poslušnosti voči Bohu a absolútnej viery v Boha. Svetové monoteistické náboženstvá (judaizmus,

kresťanstvo, islam) pokladajú Abraháma za vzor a praotca viery. V judaizme je však komplikovanejšou postavou. Midrašská literatúra totiž vníma historickú udalosť praotca nasledovne: Problém vyústenia nie je v zázračnej záchrane Izáka, ale v tom, či sa tento zázrak môže hocikedy zopakovať, a za akú cenu. A kladie otázky typu: Prečo milosrdný Boh žiadal Abraháma aby sa stal vrahom? Prečo sa Abrahám nevzoprel? A Izák, prečo sa tak ľahko otcovi podriadil? Analýzou týchto otázok sa Roman Králik vo svojom texte nezaobera. Je to zrejme preto, lebo sám Kierkegaard ich obchádza. Možno aj z dobových dôvodov.

Kierkegaard, v pôvodnom diele *Bázeň a chvenie*, sa s dilemou Abraháma vyrovnáva svojráznou interpretáciou. Tvrdí, že Abrahám neprezradil obsah príkazu k pochodu na vrch Mória ani synovi Izákovi, ani žene Sáraji preto, aby zachránil Izákovu vieru v Boha. Je lepšie, ak syn prestane veriť vlastnému otcovi, ako stratiť vieru v Boha. Tým etické správanie sa, ako hovoriť pravdu – resp. ju zamlčovať, podriaďuje absolútnej viere.

Kierkegaard považuje tak vieru za paradox života a odmieta, žeby mohla byť interpretovaná v etických kategóriách. Roman Králik hovorí, že z kresťanského hľadiska je Abrahám poslušný Bohu a preto sa stáva praotcom viery, ktorý svojho Boha miluje nadovšetko. „Človek môže Abraháma interpretovať ako monštrum, ktoré chce zabiť svojho syna, alebo ako hrdinu a vzor viery“ – konštatuje. Nazdávam sa, že jeho záver je adekvátny.

Židovská tradícia takéto vysvetlenie však odmieta. Je zrozumiteľné konštatovanie autora, že názorový konflikt nechcel Kierkegaard v danom čase rozvíjať pre rozdúchanie nebezpečenstva nastupujúceho antisemitizmu. Recenzent sa nazdáva, že postmoderná kultúra vytvára v súčasnosti už dostatočný priestor i pre nezávislé

teologické postoje k rozporuplným témam, ako je príbeh Akeda.

Pre komplexné riešenie problému uvediem príklad, ktorý pre kresťanský svet môže byť zaujímavý. Jeden midraš sa pokúša o vysvetlenie zmyslu krutej skúšky Abraháma neobyčajným spôsobom. Tvrdí, že Abrahám musel podstúpiť skúšku viery preto, lebo uprednostňoval Izáka pred starším bratom Izmaelom, synom Hagary (Gn 16, 15). Zopakujme si obsah povelu, ktorým Boh vyzval Abraháma. Povedal mu: „Vezmi svojho jediného syna Izáka, ktorého miluješ, odíď do kraja Mórija a obetuj ho tam ako spaľovanú obeť na vrchu, o ktorom ti poviem“ – (Gn 22, 2). Jediný syn? Nie je to omyl? Kto zabudol na Izákovho brata? Abrahám, či sám Boh? Judaistická teológia ponúka jednoduché vysvetlenie: Príbeh údajne je najväčším tajomstvom našej (židovskej – pozn. ŠM) histórie, ktorá je tak obsiahla, že presahuje fakty aj zainteresovaných. Tu jestvuje priestor pre teologický výskum.

Scénu na vrchu Mórija vnímajú kresťania ako predobraz ukrižovania Božieho syna. Je to však skôr nepresná metafora, lebo na hore Mórija Izák nezomiera. Otec Abrahám svojho syna neopustil, Boh nakoniec nedopustil smrť Abrahámovho milovaného a „jediného“ syna. V tom je rozdiel medzi Golgotou a vrchom Mórija.

„Pre Kierkegarda viera nie je vecou čo človek vlastní, ale viera je vecou zápasu a odriekania, preto pochopiť plne príklad Abraháma môže len ten, kto sa stane kresťanom, a to je tiež nevyhnutná podmienka pre pochopenie základnej pravdy“ – tvrdí autor štúdie.

Roman Králik hovorí, že „Kierkegardov zámer, v spise *Bázeň a chvenie*, je teologicky znázorniť vieru a odhodlanie Abraháma,

ktorý aj jemu je istým spôsobom nápomocný v hľadaní pravdy. Abrahám je pre Kierkegarda zaujímavý, lebo *dúfal v nemožné* a preto *je nad všetkým ostatným*. Abrahám vedel, že musí poslúchnuť, pretože nijaká skúška nemôže byť príliš ťažká, pokiaľ je požadovaná od samotného Boha.“

Autor štúdie v tejto súvislosti stavia zaujímavú tézu. Hovorí, že: „Kierkegard dáva príklad pre kresťanstvo, prečo má človek zomrieť svetu. Sám Kierkegard mal osobnú skúsenosť zo stratou najbližších, dobre vedel, čo je to strata, smrť, keď dosiahol 21 rokov, zomreli mu jeho sestry, dvaja bratia a matka. Pre Kierkegarda *existuje absolútna povinnosť voči Bohu*. Chcem upozorniť na námietku, ktorú v tomto kontexte vyslovil v spomínanej eseji Elie Wiesel. Píše, že: „Boží zákon zaväzuje aj Boha; a keďže Boh nemôže odložiť svoj zákon, človeku prislúcha – človeku a v nijakom prípade Bohu –, aby zákon interpretoval. Z druhej strany je viera v Boha podmienená vierou v človeka, a obe sú neodlučiteľné.“ Je naozaj záhadou to, že Abrahám Izákovi nič neprezradil. Mlčal, lebo príkaz k obeti bol pre neho záležitosťou medzi ním a Bohom. Netýkal sa nikoho iného, dokonca ani Izáka. Podľa Wiesela, skúška na hore Mórija bola dvojnásobná. Boh skúšal Abraháma, ale zároveň skúšal aj Abrahám Boha. Boh nakoniec ustúpil a zmenil svoj názor. Zaujímavé. Čo nato kresťanská teológia?

V kontexte uvedeného sa zdá, že v Kierkegardovej interpretácii vzťahu etiky a viery existuje čosi nedopovedané. Je to výzva alebo nepreniknuteľné tajomstvo?

Súhlasím však s autorovým záverečným konštatovaním, že „Abraháma môžu ľudia obdivovať, ale pochopiť ho nemôžu.“

Štefan Markuš

**IVANA NOBLE,  
KATEŘINA BAUEROVÁ,  
TIM NOBLE,  
PARUSH PARUSHEV.**

*Cesty pravoslavné teologie ve 20. století  
na Západ*

CDK, Brno 2012, 411 s.

Roku 1931 teolog ČCE prof. Josef Lukl Hromádka vydal v nakladatelství J. Laichtera rozsáhlou práci *Křesťanství v myšlení a životě. Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. V její třetí části se snažil porozumět i cestám ruského pravoslaví, zachytit jeho vnitřní sílu i skryté vývojové možnosti. Na dílo reagovala v českých církvích řada recenzentů. V ČKD (roč. 73, č. 1/ 1932, s. 75-77) věnoval třetí části knihy podnětnou recenzi ruský historik a publicista dr. Valerij Sergejevič Vilinskij (1903-1955), syn prof. Sergeje Grigorjeviče Vilinského (1876-1950), působícího v emigraci na FF MU Brno. Ten ji přivítal jako jisté obohacení české literatury o ruské pravoslavné církvi, recenzovanému textu však vytkl řadu zásadních nedostatků. I přes chválu odhodlání autora vyrovnat se s jeho tématem, poukazuje recenzent ke kořenům příčin jen částečné úspěšnosti Hromádkova usilování.

Jedna z nejúspěšnějších Hromádkových prací bezesporu reagovala na hlasy a otázky své doby. I náš čas a prostor mají své otázky vůči ruskému pravoslaví a jeho diaspoře. Na ty se snaží odpovědět kolektivní dílo *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*, vydané brněnským nakladatelstvím CDK. To v krátké, laskavé, předmluvě uvedl děkan Semináře sv. Vladimíra (USA) prof. John Behr. Záměrem autorů knihy bylo, dle

jeho předznamenání, původně studium fenoménu teologů v emigraci. Tento cíl však museli během svého studia podřídit delší dějinné perspektivě i širšímu geografickému horizontu.

Knihy je rozdělena do sedmi kapitol. V první se její autoři I. Noble a P. Parushev věnují náboženskému, kulturnímu a politickému vývoji pravoslavných zemí do pádu Byzantské říše. Jejich snahou je ukázat dlouhé a složité dějiny pravoslaví v jeho různorodosti i bohatství forem. Autorka druhé kapitoly (I. Noble) se zaměřila na dějiny ruského pravoslaví od druhé poloviny 15. století. Třetí kapitola (T. Noble) čtenáře vede do ruských pravoslavných misíí v Americe a západní Evropě před rokem 1920. Ve čtvrté kapitole (I. Noble) je naznačena konfrontace ruské pravoslavné církve s revolucí a z ní vzniklým státem. Autoři páté kapitoly (K. Bauerová, T. Noble) se zamýšlejí, jak revoluce v Rusku ovlivnila situaci pravoslaví na Západě. Šestá kapitola (K. Bauerová) se snaží postihnout zkušenost a teologii předních ruských emigrantů N. Losského, S. Bulgakova a N. Berdajeva. Autorka této kapitoly se pak v poslední kapitole knihy snaží pochopit svědectví mučedníků ruského pravoslaví, P. Florenského, M. Skobcové a A. Meně. Kniha je doplněna bibliografií, jmenným i věcným rejstříkem.

Jako vnuk ruské emigrantky vydavatel-ský počín nakladatelství CDK z jedné strany vítám. Vědom si však nekonečné složitosti badatelských úkolů, jež si autorský kolektiv dal, nemohu z druhé strany učinit nic jiného, než si položit otázku, zda kniha nevyvolá stejně rozporuplné odezvy některých recenzentů, jako o tři generace dříve Hromádkova.

*Jaroslav Hrdlička*