

THEOLOGICKÁ REVUE

THEOLOGICAL REVIEW

4/2020

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

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

Issued by the
**HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
OF CHARLES UNIVERSITY**
ISSN 1211-7617
Registration: MK ČR E 644
Volume 91

Vydává
**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
UNIVERZITY KARLOVY**
ISSN 1211-7617
Registrace: MK ČR E 644
91. ročník

Šéfredaktor | Editor in chief: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.
Zástupce šéfredaktora | Deputy Editor: Doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.D.
Odpovědný tajemník redakce | Responsible secretary of the board: ThDr. Marketa Langer, Ph.D.

Redakční rada | Editorial Board

prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin);
prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF);
doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);
doc. ThDr. Kamila Veverková, Ph.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, (FLÚ AV ČR, v. v. i.);
prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).
Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Śląská univerzita Katowice;
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;
prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg;
prof. PhDr. Peter Kónya, Ph.D. - Prešovská univerzita v Prešove,
doc. ThDr. JUDr. Oleksandr Bilash, CSc. - Užhorodská národní univerzita

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

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

Theological Review has been included in the list of reviewed, non-impact journals published in the Czech Republic and EBSCO database. Contributions and suggestions should be sent to the editorial board. Unsolicited manuscripts will not be returned. All articles in this issue have been reviewed. The review process is mutually anonymous. Guidelines for authors are available on the website of the HTF UK: This journal is a quarterly. The price of each issue is 78 CZK, VAT included. Individual annual subscription for Czech Republic residents is 312 CZK, VAT and postal service included. Bank details: Česká spořitelna Prague 4, account no.: 66661389/0800, variable symbol: registration number (from the mailing label)- volume (or the volume number). The editorial board accepts orders for whole volumes and for individual issues. The journal is distributed by the editorial board.

Theologická revue je zařazena do Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v ČR a databáze EBSCO. Příspěvky a náměty zasílejte na adresu redakce. Nevyžádané rukopisy se nevracejí. Všechny články v tomto čísle jsou recenzované. Recenzní řízení je oboustranně anonymní. Pokyny pro autory jsou na webových stránkách HTF UK: <http://www.htf.cuni.cz/HTF-105.html>. Časopis vychází čtyřikrát ročně. Cena jednotlivého čísla 78,- Kč, vč. DPH. Celoroční jednotlivé předplatné v ČR činí 312,- Kč, vč. DPH (při poštovní službě). Bankovní spojení: Česká spořitelna Praha 4, č. účtu: 66661389/0800, variabilní symbol: evidenční číslo (z adresního štítku)- ročník (eventuelně číslo ročníku). Objednávky celého ročníku i jednotlivých čísel přijímá redakce. Distribuce redakce.

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan

Typography: ThDr. Marketa Langer, Ph.D.

Print: PBTisk a. s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY
UNIVERZITY KARLOVY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
CHARLES UNIVERSITY

4/2020



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	389 – 391
Články Articles	
FILIP SEDLÁK	392 – 414
TRTÍKŮV KOMENTÁŘ K VĚROUCE A OBRAT V TELOGII DUCHA KRISTOVA TRTÍK'S COMMENTARY ON DOGMATICS AND TURN IN THE THEOLOGY OF THE SPIRIT OF CHRIST	
DOMINIK DOSTÁL	415 – 442
SÉMOTICKÁ ANALÝZA NARATIVU KNIHY EXODUS V PERSPEKTIVĚ KONCEPTU SÉMIOSFÉRY JURIJE LOTMANA A SEMIOTICS ANALYSIS OF THE EXODUS NARRATIVE IN THE PERSPECTIVE OF THE YURI LOTMAN'S CONCEPT OF THE SEMIOSPHERE	
PATRIK CHMEL	443 – 453
BOŽÍ VRAH: NIETZSCHEHO KRITIKA KŘESŤANSTVÍ MURDERER OF GOD: NIETZSCHE'S CRITICISM OF CHRISTIANITY	
FILIP CRNČEVIČ	454 – 473
LIDSKOPRÁVNÍ DOPADY NOVÉ ČERNOHORSKÉ KONFESNĚPRÁVNÍ ÚPRAVY MPACTS OF THE NEW MONTENEGRIN REGULATION OF CONFESSIONAL LAW ON HUMAN RIGHTS	

MENACHEM KALCHHEIM	474 – 488
VELKÝ HALEL THE GREAT 'HALLEL' (SONG OF PRAISE)	
Recenze Book Reviews	
<i>BRUEGGEMANN, Walter. Theology of the Old Testament. (Johana Franková)</i>	489 – 494
<i>POSPÍŠIL, Ctirad Václav. I řekl Bůh: trinitární teologie stvoření. (Jiří Vogel)</i>	494 – 503
<i>S. V. Melnikov, G. V. Lyutkene: Technika sociální práce (Victoriya Slovakova)</i>	503 – 506
<i>JINDRA, Martin – SLADKOWSKI, Marcel (eds.): Biografický slovník Církve československé husitské. (Martin Hemelík)</i>	506 – 508
<i>Paul B. RASOR, Víra bez jistoty: liberální teologie ve 21. století. (Magdalena Vytlačilová)</i>	508 – 511

Na konci roku 2020 zůstává epidemiologická v naší zemi i skoro v celém světě vážná. Snad brzy začne vakcinace, která by mohla nepříznivý vývoj v dohledné době zvrátit.

Po uzávěrce tohoto čísla jsme dostali smutnou zprávu, že dne sedmnáctého prosince 2020 zemřel ve věku šedesáti devíti let náš bývalý kolega, český filozof PhDr. Miroslav Pauza CSc., který řadu let učil filozofii na Husitské teologické fakultě. Přinášíme krátkou vzpomínku profesorky Anny Hogenové na tohoto výrazného myslitele, jehož jsme si všichni vážili a měli jej rádi. Chtěl bych ještě poznamenat, že kolega Pauza byl členem Církve československé husitské, k níž se hrdě hlásil. Čest jeho památce!

Přes skutečnost, že zatím jsou zahraniční styky značně omezené, s nadějí plánujeme výměny studentů v rámci programu Erasmus, konference i mezinárodní výměny pedagogů. Doufáme, že během roku se nám podaří obnovit běžný mezinárodní provoz, který nedílně patří k naší činnosti. Publikační činnost, včetně publikací mezinárodních, pokračuje nerušeně dál.

Pravidla, týkající se domácího akademického provozu se neustále mění. Doufáme však, že státní zkoušky a obhajoby v zimním semestru budou moci probíhat při zachování všech přísných hygienických opatření.

Číslo, které dostáváte nyní do rukou, je tradičně velmi zajímavé a doufáme, že ani nyní nebudete zklamáni. Doktorand UK HTF Filip Sedlák otiskuje svoji studii k dějinám systematicko-teologického myšlení ČČSH. Má název „Trtíkův Komentář k věrouce a obrat v teologii ducha Kristova“. Ukazuje, jak živé a aktuální Trtíkovovo myšlení dosud je. Další náš kolega Dominik Dostál publikuje zajímavou studii na pomezí biblistiky a filozofie Sémiotická analýza narativu knihy Exodus v perspektivě konceptu sémiosféry Jurije Lotmana, která je psána specifickým a poutavým způsobem. Člen naší akademické obce Patrik Chmel přináší filozofickou stať Boží vrah: Nietzscheho kritika křesťanství. Ukazuje na důležitost znalosti díla tohoto velkého filozofa pro křesťanskou teologii. Mladý právník Filip Crnčević napsal studii, která se zabývá konfesním právem v Černé Hoře: Lidskoprávní dopady nové černohorské konfesněprávní úpravy. Situace církví po rozpadu bývalé Jugoslávie je v jednotlivých jejích bývalých součástech složitá a vývoj je zde mnohdy protichůdný. To je dáno také přítomným stavem ekumenické spolupráce (nebo spíše nespolupráce) v této oblasti. Autor, který vychází z pohledu obecně evropského, se snaží spravedlivě popsat a hodnotit konfesně-právní vývoj.

Číslo uzavírá studie z oblasti judaistiky, jejímž autorem je židovský myslitel Menachem Kahlheim. Je věnována výkladu Žalmu 136 a nese název Velký halel.

Tradičně na konci tohoto čísla jsou umístěny recenze, které pocházejí z pera Johanny Frankové (Brueggemann), Jiřího Vogela (Pospíšil), Viktorie Slovákové

(Melnikov-Lyutkene), Martina Hemelíka (Biografický slovník ČČSH) a Magdaleny Vytlačilové (Rasor).

Rádi konstatujeme pravidelnou periodicitu naší revue a doufáme, že se nám ji podaří zachovat i v budoucnu. Na přípravě prvního čísla příštího ročníku již pilně pracujeme tak, aby vyšlo v termínu.

Přejeme všem našim čtenářům a příznivcům hodně zdraví, spokojenosti a tvůrčích úspěchů v novém roce 2021. Snad bude lepší, než rok právě minulý.

Jan B. Lášek, šéfredaktor

Praha, prosinec 2020

The end of the year 2020 still sees the epidemiologic situation as serious, both in our country and virtually the whole world over. Our hopes rest on forthcoming vaccinations, which might change the adverse development in the foreseeable future.

Following the editorial deadline for this issue, we received sad news that our former colleague, the Czech philosopher PhDr. Miroslav Pauza CSc., who taught Philosophy at the Hussite Theological Faculty for many years, died on the seventeenth of December 2020 at the age of sixty-nine. We have brought to our readers a short text by Professor Anna Hogenová recollecting this notable thinker, who was valued and well-liked by everyone. Let me add that our colleague Pauza was a member of the Czechoslovak Hussite Church, of which he was a proud advocate. His memory will live on!

Even though international contacts are still limited, we remain hopeful and plan student exchanges within the Erasmus programme, conferences and international exchanges of teachers. We hope that we will be successful in reinstating regular international operations as an integral part of our activities during the year. Publication activities, including international publications, continue without ceasing.

The rules concerning domestic academic operations change all the time. However, we hope that state examinations and thesis defence procedures in the winter will take place, in accordance with all strict hygienic measures.

As tradition would have it, the present issue introduces many interesting themes and we are hopeful that again, you will not be disappointed. Filip Sedlák,

the doctoral student at the Hussite Theological Faculty, Charles University, authored the study into the history of systematic and theological thinking of the Czechoslovak Hussite Church. The title of the study is *“Trtík’s Commentary on Dogmatics and Turn in the Theology of the Spirit of Christ”*. The study proves that Trtík’s ideas are still lively and up-to-date. Another colleague of ours, Dominik Dostál, presents an interesting study on the borderland between biblical studies and philosophy *A Semiotics Analysis of the Exodus Narrative in the Perspective of the Yuri Lotman’s Concept of the Semiosphere*, written in a specific and engaging style. A member of our faculty, Patrik Chmel, authored a philosophic essay *Murderer of God: Nietzsche’s Criticism of Christianity*. In his study, Patrik Chmel shows how important it is for Christian theology to know works of this great philosopher. Filip Crnčević, a young lawyer, is an author of a study concerned with the confessional law in Montenegro: *Impacts of the New Montenegrin Regulation of Confessional Law on Human Rights*. After the break-up of the former Yugoslavia, the situation of Churches is far from easy in the individual parts of the former Yugoslavia, with contradictory developments. The state of current affairs has been caused, *inter alia*, by the current situation of ecumenic cooperation (or rather, absence of cooperation) in this area. The author, who draws from the general European perspective, attempts to describe and evaluate the confessional law development impartially.

The present issue concludes with a study delving in the area of Jewish studies, penned by Menachem Kahlheim, a Judaic thinker. The study is engaged in the interpretation of Psalm 136 and its title is *Great Hallel*.

Traditionally, at the end of this issue, you will find reviews written by Johanna Franková (Brueggemann), Jiří Vogel (Pospíšil), Viktorie Slováková (Melnikov-Lyutkene), Martin Hemelík (Biographical dictionary of the Czechoslovak Hussite Church) and Magdalena Vytlačilová (Rasor).

We are delighted to confirm the regular periodicity of our magazine and hope that we will be able to maintain the status quo in the future. Meanwhile, we have been working hard on the next year’s first issue to ensure that it is published as planned.

We wish all our readers and sympathizers good health, happiness and success in their activities in the new year 2021. We are hopeful that the new year will be better than the last.

Jan B. Lášek, Editor-in-Chief

Prague, December 2020

TRTÍKŮV KOMENTÁŘ K VĚROUCE A OBRAT V TEOLOGII DUCHA KRISTOVA

FILIP SEDLÁK

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

TRTÍK'S COMMENTARY ON DOGMATICS AND TURN IN THE THEOLOGY OF THE SPIRIT OF CHRIST

Abstract: The article deals with a specific period in the theology of Zdeněk Trtík in relation to the concept of the Spirit of Christ. This concept was important not only to him, but also to the whole tradition of the Czechoslovak Hussite Church (CHC). The article focuses on the period of the turning point in deliberation about the Spirit of Christ, which was influenced by Trtík's personalistic turn on the one hand and by his turn in faith from rationalism towards the personal experience of meeting the Risen One on the other hand. This break was manifested in an interesting way in Trtík's two-part Commentary on the Dogmatics in the Spirit of the Czechoslovak Church (Faith in the Czechoslovak Church) by Alois Spisar. In Trtík's Commentary, the Spirit of Christ is almost completely conceptually absent, although it is present in the purport. At the same time, the concept of the Spirit of Christ is not yet completely sharply classifiable to the period before and after the turn. The study examines two topics that are important for the concept of the Spirit of Christ in Trtík's theology. The first one is the Spirit of Christ as contented in the Scripture, Christ himself present in the faith by the power of the Holy Spirit as associated with another important principle of the CHC tradition of freedom of conscience. The other topic consists in Christ's presence in the sacrament of the Lord's Supper. Trtík's approach used in the Commentary is compared with both earlier and later Trtík's texts in order to render the development of this concept more clearly observable. The aim is to explore this until now uncharted period of Trtík's theology of the Spirit of Christ, also with the regard to a possible conceptual apparatus unencumbered by this confessional approach, which will be useful in the ecumenical dialogue.

Keywords: Zdeněk Trtík; Alois Spisar; The Spirit of Christ; freedom of conscience; biblical personalism; truth as encounter; The Lord's Supper; presence of Christ; Christian authority; the norm of faith; Czechoslovak Hussite Church; Hussite theology; 20th-century theology

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 4: p. 392 – 414.

Úvod

Pojem Ducha Kristova je pro Církev československou husitskou velmi důležitý. Je přítomen od jejího vzniku až do současnosti. Je od počátku dodnes přední součástí jejích věroučných i právních dokumentů a nikdy není opominut, když CCŠH vyjadřuje svoji identitu a jedinečnost svého poslání ve společnosti. Jeho používání se neomezuje pouze na oficiality, ale stal se přirozenou součástí myšlení víry, a to již od zakladatele a patriarchy Karla Farského, který tento pojem pro CČS vynašel,

přes autora prvního oficiálního *Učení církve*, Aloise Spisara až k nejvýraznějšímu teologovi druhé generace Zdeňku Trtíkovi, který také stál za „kopernikánským obratem“ teologie ČČS. Najdeme jej zcela organicky přítomný v církevním tisku, popularizačních pracích, napříč teologickými disciplínami.¹ S jistotou můžeme říci, že největší zásluhy o důkladné promyšlení této teologické normy, která je pro věřící ČČSH nejvyšší autoritou, má právě Zdeněk Trtík.

Tato studie chce představit zajímavý fenomén v rámci teologického vývoje pojmu Ducha Kristova v teologii Zdeňka Trtíka. Je jím absence tohoto pojmu v Trtíkově dvoudílném *Komentáři k věrouce*² Aloise Spisara – *Věrouka v duchu církve československé*,³ ačkoli obsahově je tento pojem v Trtíkově práci přítomen, minimálně v podobě jakou mu dává v období po *Komentářích*. Jak ji můžeme najít například v sérii Trtíkových článků o Duchu Kristově z roku 1957, která vycházela v *Českém zápasě*.⁴ *Komentáře k věrouce* můžeme považovat za vyjádřený výrazný bod zlomu v Trtíkově teologii Ducha Kristova, který se projevuje právě absencí tohoto pojmu.⁵ Před sepsáním *Komentářů* Trtík převážně používal pojem ducha Kristova s malým „d“⁶ víceméně tak jako již před ním Farský a Spisar. Ti jej chápali jako smysl Ježíšova učení, života i smrti, který slouží jako alternativa k pevnému držení se povrchního literárního znění evangelií spojeného s učením o inspiraci Písma, které ČČS odmítla⁷ a dala tak přednost Duchu, který oživuje, před lite-

¹ Podrobněji viz SEDLÁK, Filip. Duch Kristův a svoboda svědomí jako pojmové vyjádření husitské identity. *Theologická revue*. 2015, 86(4), 397-406. s. 398-399.

² TRTÍK, Zdeněk. *Komentář k věrouce, dílu I*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1954; TRTÍK, Zdeněk. *Komentář k věrouce, dílu II*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1955.

³ SPISAR, Alois. *Věrouka v duchu církve českomoravské. Díl I*. Praha: Ústřední rada církve českomoravské, 1941; SPISAR, Alois. *Věrouka v duchu církve československé. Díl II*. Praha: Blahoslav, 1946.

⁴ TRTÍK, Zdeněk. Autorita Ducha Kristova. *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1957, 50(43), 1; TRTÍK, Zdeněk. Autorita Písma v reformaci a Ducha Kristova v československé církvi. *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1957, 50(44), 1; TRTÍK, Zdeněk. Co je Duch Kristův. *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1957, 50(45), 2; TRTÍK, Zdeněk. Duch Kristův a svoboda svědomí. *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1957, 50(46), 1; TRTÍK, Zdeněk. Duch Kristův, Písmo a tradice. *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1957, 50(47), 3; TRTÍK, Zdeněk. Naplnit Duchem Kristovým. *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1957, 50(48), 2; TRTÍK, Zdeněk. Proč zůstává Farský naší církví lidskou autoritou? *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1957, 50(49), 1.

⁵ Jsem si vědom, že omezení tohoto zlomu pouze na *Komentáře k věrouce* je zúžením širšího pohybu, který se odehrává v celé první polovině 50. let. Ovšem zde jde o nejobsáhlejší fundamentálně teologickou práci, která je pro tento posun symptomatičtější a kde můžeme nejlépe pozorovat vývoj v otázce tématu Ducha Kristova, který nás především zajímá.

⁶ Výjimku tvoří např. některé texty z *Cesty k Bohu* - TRTÍK, Zdeněk. *Cesta k Bohu: úvahy nad učením ČČS*. Praha: Rada starších církve československé Praha XII, 1947. s. 33. V této studii budeme používat pojem duch Kristův převážně ve smyslu používaném v období před vydáním *Komentářů k věrouce*, tedy ve smyslu „smyslu evangelia, Ježíšova života, učení, díla, obětování“ a pojem Duch Kristův převážně pro pojem ve smyslu po *Komentářích* jako označení vnitřně vírou přítomného Vzkříšeného Krista skrze milost Ducha svatého.

⁷ „Církev československá ... neřídí se pouhým zněním slov Ježíšových z evangelií, nýbrž chce z těchto slov

rou, která zabíjí (srov. 2.Kor 3,6). Zároveň tato alternativa vytvořila normu, která může být křesťanu autoritou i v případě, že nevěří v Kristovo vzkříšení, případně jej považuje za běžný přechod ze smrti do říše mrtvých, kam přecházejí všichni a ze které není návratu, jak to vidí Farský, Spisar a z počátku i Trtík.⁸ Vytvořila také způsob, jak sloužit Farského liturgii s jejím zpřítomněním, bez víry v reálnou přítomnost vzkříšeného Krista, neboť dochází ke zpřítomnění Kristova ducha. Právě na posunu Trtíkovy víry ve Vzkříšeného se, zdá se, láme jeho pojetí Ducha Kristova. Pojem, který dříve používal, a který sloužil jako určitá náhrada za absenci, jež vznikla vyjmutím vzkříšení z teologického konceptu ČČS, se po posunu ve víře, může zdát jako nadbytečný. Avšak později, zřejmě z potřeby podržení kontinuity s první generací, jej Trtík znovu používá a naplňuje novým obsahem. Pro uvedený předpoklad by také mluvilo Trtíkovo pozdější (70. a 80. léta) omezené používání pojmu Ducha Kristova, kdy bylo víceméně vyhrazené pouze pro příležitostné obhájení správně pojaté návaznosti na Farského, nebo též v souvislosti s kritikou vůči věroučné nevázanosti a církevní nekázni, které často norma a autorita Ducha Kristova sloužila jako zástita.⁹

poznati *ducha Kristova*. ... Mluví ne o učení, o slovech Ježíšových, ale o *duchu Kristově*; to proto, že slova (a též učení podle znění slov) jsou nejistá, ale duch Kristův je jistý. I ten, kdo pochybuje o tom neb onom slovu Ježíšově, zda je Ježíš řekl, či neřekl, je si jist duchem Ježíšovým. ... Duchem Ježíšovým, Kristovým rozumí tudíž církev československá celkový smysl, hlavní obsah a cíl Ježíšova díla, jeho života, všech jeho slov – ne jednoho – i smrti Ježíšovy.“ SPISAR. *Věřouka v duchu církve československé. Díl II. s. 131-132.* (kurzíva i text v závorkách je původní) Zdeněk Trtík se hned od počátku vymezuje proti uchopení Spisarovu, které vidí jako chladně racionalistické. To, co je vyváděné se totiž musí spojit s tím, co je zakoušené v náboženské zkušenosti a co člověka zasahuje svědomí. Duch Kristův také jako smysl Ježíšova života, slov, díla a smrti není jednoduše zaměnitelný s jinými takovými životními smysly jiných historických postav, protože při tomto zasažení a náboženské zkušenosti je při díle Bůh sám. Přesto jde stále o smysl evangelia a nikoli o Krista samotného, který zemřel a nebyl vzkříšen. TRTÍK, Zdeněk. *Duch Kristův: podstata a norma křesťanství*. Praha: [s.n.], 1943. s. 31-33.

⁸ FARSKÝ, Karel. *Postily*. Praha: Blahoslav, 1952. s. 438-450; SPISAR. *Věřouka v duchu církve českomoravské. Díl I. s. 248-254*; TRTÍK, Zdeněk. Svátost večere Páně. In: TÝŽ. *Theologické úvahy*. Praha: Blahoslav, 1952. s. 83-84. Takové pojetí nalezneme ale i v ČČS učebnici náboženství *Seménka*, kde se ještě v 50. letech píše: „My také mluvíme o Ježíšově vzkříšení, ale nemyslíme jím vzkříšení Ježíše s jeho pozemským tělem, nýbrž něco jiného. Ježíš umřel a byl pohřben. Lidé nikdy již neslyšeli jeho slov, plných lásky k Bohu a bližnímu. A tak se zdálo, že umřelo s Ježíšem i jeho náboženské učení. Ale brzy po smrti Ježíšově vystoupili jeho učedníci a začali sami kázat to, čemu je dříve učil Ježíš. A tak ty náboženské myšlenky Ježíšovy zase lidé slyšeli z úst jeho učedníků jako dříve z úst Ježíšových. Ožilo tedy, *bylo vzkříšeno Ježíšovo učení, Ježíšovy náboženské myšlenky* neboli *Ježíšův duch*. A tak ve svém učení byl Ježíš vzkříšen, v tom svém učení žil potom v lidu, *žije mezi námi* podnes a nikdy žiti nepřestane. A vede tak dále lidi k Bohu.“ HABR, Jaroslav. *Seménka: Náboženská prvouka Církve československé pro nižší stupeň národní školy*. 5. vydání. Praha: Státní nakladatelství učebnic v Praze, 1950. s. 189-190.

⁹ Např. „...[I]gnorovat sněmem přijaté učení na základě formálního prohlášení, že nejvyšší normou v církvi je Duch Kristův, je falešná liberální svoboda od biblické normy stejně jako od normy učení a odvolávání se k Duchu Kristovu je pouze její kamufláž. V zájmu platnosti a závaznosti Ducha Kristova v církvi je učení církvi odpovědně přijaté závazné, dokud je církev sněmovním rozhodnutím neopraví nebo nenahradí lepším.“ TRTÍK, Zdeněk a Václav KADĚŘÁVEK. *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha: Blahoslav, 1982. s. 98.

Duch Kristův a biblický personalismus

Obecně je jako zlomový bod v Trtíkově teologii vnímán jeho obrat k biblickému personalismu. Tento obrat se v kontextu teologie Ducha Kristova dá rozdělit na dvě fáze. První fázi můžeme pozorovat v práci *Vztah Já-Ty a křesťanství* (1948),¹⁰ kde Trtík pod dojmy nových teologických impulzů aktualizuje svůj dřívější spisek *Duch Kristův: podstata a norma křesťanství* (1943),¹¹ který se v nové podobě stává jednou z kapitol.¹² Tato první fáze spočívá předně v novém promyšlení pojmu ducha, jenž je z personalistického hlediska nahlížen jako existující pouze ve vztahu. Z původního ducha – smyslu Ježíšova díla, se stává duch – vztah Ježíše k Bohu. Co zůstává otázkou, zda v této době je Kristus Trtíkem viděn jako vzkříšený, či zůstává pro nás přítomný jako duchovní realita, která je od Ježíšovy osoby, přebývající v zsvětí podstatně oddělená. Z mnohého se jeví, že si Trtík s touto myšlenkou či s přijetím víry ve Vzkříšeného ve svých textech pohrává, ale nikdy je nevyjádří explicitně tak, jak to u něj vidíme v *Komentářích* a v období následujícím.¹³

Rozvíjení druhé fáze nalezneme právě v *Komentářích*, předně v následných publikacích včetně *Základů víry* a *Slova víry*. Druhá fáze se potom stále precizuje až do konce Trtíkova života. Posléze Trtík již počítá s Kristovým vzkříšením a jeho věčným přebýváním u Otce, a přítomnost Ducha Kristova tak již znamená přítomnost Krista jako takového. Duchem Kristovým se myslí věčně živý vzkříšený Kristus přítomný nám ve víře mocí Ducha svatého. Také, ale nejen, proto – Duch – Kristův. Tato nová koncepce spočívá v důsledném domyšlení personalistického principu Emila Brunnera – „Pravda jako setkání“.¹⁴ Duch Kristův je mocí Ducha svatého zpřítomněný Kristus, se kterým se ve víře setkáváme, máme s ním osobní zkušenost. Chováme vůči němu víru, jež je jeho poznáním, rostoucím ze setkání v Písmu, které se mocí Ducha svatého stává realitou. Trtík tím učinil výpověď principu „Pravda jako setkání“ nejvyšší normou a autoritou CČSH. Vrcholnou autoritou každého věřícího i církve jako celku je Pravda, již poznáváme v setkání s Kristem ve víře, která je působená Duchem svatým a je tak zároveň spásou. Jelikož této víry

¹⁰ TRTÍK, Zdeněk. *Vztah Já-Ty a křesťanství: význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství*. Praha: Blahoslav, 1948.

¹¹ TRTÍK, Zdeněk. *Duch Kristův: podstata a norma křesťanství*. Praha: [s.n.], 1943.

¹² TRTÍK. *Vztah Já-Ty a křesťanství*. s. 144-171.

¹³ Jako konkrétní projev této skutečnosti můžeme vidět vypuštění velmi expresivní pasáže vyjadřující nevíru v Kristovo vzkříšení v jakékoli podobě, která byla přítomná v původním textu, ale již se nestala součástí textu v přepracované podobě, přestože velké části textu, přirozeně po personalistických doplňcích a úpravách, zůstaly nezměněny. TRTÍK. *Duch Kristův: podstata a norma křesťanství*. s. 53.

¹⁴ Ačkoli tento směr je samozřejmě již nastaven a rozpracováván ve *Vztah Já-ty a křesťanství*, tak až v po-komentářovém období se mu dostává plného rozvinutí. TRTÍK. *Vztah Já-Ty a křesťanství*. s. 148-153.

nejsme v důsledku hříchu schopni, je akt víry, zároveň přijetím účasti na spáse, kterou přinesl Kristus. To vše se nám stává realitou mocným působením Ducha svatého. Zaměříme-li se na jeho nejpozdější podobu, tak právě toto vše, chce Trtík vyjádřit, jakmile použije termín Duch Kristův.

Stav bádání o Duchu Kristově v Trtíkově teologii

Důkladné zpracování teologického pojetí Ducha Kristova v teologii Zdeňka Trtíka zatím stále neexistuje. Je to poměrně nešťastné z církevní i teologické stránky. Církev by měla usilovat o porozumění vlastním teologickým normám, které umísťuje na přední místa svých právních i věroučných dokumentů. Husitská teologie by pak při svém bádání měla dbát na to, aby byl dobře znám význam pojmu, který je pro ni tak zásadní a množstvím teologů vyjádřen jako centrální.¹⁵

Na Ducha Kristova můžeme například narazit u Daniela Totha v kolektivní monografii *Zdeněk Trtík: teolog Církve československé husitské* psané spolu se Zdeňkem Kučerou a Jiřím Vogelem, v malém oddílu Duch Kristův.¹⁶ Žel Toth vychází pouze z práce *Vztah já-ty a křesťanství*, která nevyjadřuje konečné Trtíkově pojetí této normy. Autor vůbec nepočítá s tím, že by se v této oblasti udál nějaký vývoj. Částečně čerpá také z práce *Život a víra ThDr. Karla Farského* ovšem jen tehdy, chce-li poukázat na návaznost používání tohoto pojmu u Farského a Trtíka, avšak bez upozornění, že v druhé zmíněné práci je již Trtíkově pojetí diametrálně odlišné. Podobná je situace v oddíle o Duchu Kristově ve Vogelově spise *Církev v sekularizované společnosti*,¹⁷ i přesto, že Vogel dobře poukazuje ve svém článku *Výzva svobody svědomí* na vrcholnou podobu propojení Ducha Kristova a svobody svědomí v Trtíkově práci *Slovo víry*, která spadá již do období nového pojetí Ducha Kristova.¹⁸ Vogel na tuto skutečnost ovšem upozorňuje ve svém příspěvku *Struktura identity CČSH: „Duch Kristův, který byl sice zpočátku často chápán jen jako skutečný Kristův záměr či jako vnitřní záměr Písma a tradice, později však byl rozšířen i o mezosobní rovinu. Jinak řečeno, Duch Kristův k nám nepromlouvá jen*

¹⁵ Např. KUČERA, Zdeněk. *Pravda a iluze moderní teologie: Emil Brunner - Paul Tillich - obrat teologie CČSH*. Praha: Blahoslav, Kalich a Ústřední církevní nakladatelství, 1986. s. 144; HRDLIČKA, Jaroslav. Duch Kristův - trvalá norma CČSH. *Theologická revue*. 1989, 22(1), 20-23. s. 23; VOGEL, Jiří. Struktura identity CČSH. *Theologická revue*. 2015, 86(4), 389-396. s. 392.

¹⁶ KUČERA, Zdeněk, Jiří VOGEL a Daniel TOTH. *Zdeněk Trtík: teolog Církve československé husitské*. Hradec Králové – Praha: Karolinum, 2004. s. 109-110.

¹⁷ VOGEL, Jiří. *Církev v sekularizované společnosti: (studie k husitské eklesiologii)*. Brno: L. Marek, 2005. s. 102-105.

¹⁸ VOGEL, Jiří. Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze. In: KUČERA, Zdeněk, Jiří VOGEL, Martin CHADIMA et al. *Víra a služba: Společenství Církve československé husitské v myšlení a praxi*. Chomutov: L. Marek, 2012, 18-32. s. 28-29.

z Písma a tradice, ale je zakoušen jako živé slovo v dimenzi uzdravené humanity, která nachází sebe samu jen skrze osobní vztah ke Kristu.¹⁹

Nešvarem zamlčeného vývoje tohoto pojmu trpí také můj vlastní dřívější příspěvek k tématu Ducha Kristova *Duch Kristův a svoboda svědomí jako pojmové vyjádření husitské identity*.²⁰ Ten se zabývá Duchem Kristovým v Trtíkově pojetí od roku 1948 až do 80. let bez přihlídnutí k tomu, že by se toto pojetí nějak výrazně proměňovalo.

Nejzajímavějším počinem je v tomto smyslu článek Jaroslava Hrdličky *Duch Kristův – trvalá norma ČČSH*.²¹ Hrdlička si totiž všímá právě toho, že pojetí Ducha Kristova prochází vývojem. Velmi zjednodušeně ovšem vidí druhou fázi tohoto posunu v Trtíkově ztotožnění Ducha Kristova a Ducha svatého, jak je nacházíme vyjádřené v *Základech víry*. Je sice pravda, že Trtík v *Základech víry* ztotožňuje Ducha Kristova s Duchem svatým, ale mně je doposud stále záhadou, proč zde tuto formulaci používá, přestože měl v zásobě řadu lepších a přesnějších, použitých třeba v již zmíněné sérii článků v *Českém zápase* z roku 1957. Např. „Duch Kristův je Ježíš Kristus sám, který v moci Ducha svatého oživuje své služebníky. Proto je to také síla a život Slova Božího v lidech, v církvi, ve svědcích a služebnících evangelia. Kde není Ježíš Kristus takto, tam není vůbec.“²² Nebo: „Co nebo lépe kdo je Duch Kristův? Duch Kristův je vzkříšený a oslavený Ježíš Kristus sám, který skrze svědectví Písma svatého a živé slovo církve v moci Ducha svatého oživuje své služebníky a vyznavače a takto se stává pro ně a skrze ně i pro jiné nejvyšší autoritou.“²³ Kriticky se ke ztotožňování pojmů Duch Kristův a Duch svatý staví sám Trtík i později v článku *Přítomnost Krista v církvi* (1974): „Protože oslavený Kristus je nehmotný (ZV 153), je důsledkem jeho spojení s Duchem svatým faktická jednota přítomnosti Krista a přítomnosti Ducha svatého. Proto může být o Kristu řečeno ‚Pán je Duch ten‘ (2K 3, 17). Proto také ‚Duch Kristův je Duchem svatým‘ (ZV 47). Bylo by však vážnou theologickou chybou, kdybychom Krista přestali od Ducha svatého odlišovat. Jednota Trojice je rozlišená a neruší osobní totožnost Otce, osobní totožnost Syna a osobní totožnost Ducha svatého.“²⁴ Ztotožnění Ducha Kristova s Duchem svatým se tedy dá velmi zjednodušeně a ve spěchu použít, ovšem vzato do důsledků to v Trtíkově teologii jednoduše není pravda. Poměr Ducha svatého a Ježíše

¹⁹ VOGEL, Jiří. Struktura identity ČČSH. *Theologická revue*. 2015, 86(4), 389-396. s. 392.

²⁰ SEDLÁK, Filip. Duch Kristův a svoboda svědomí jako pojmové vyjádření husitské identity. *Theologická revue*. 2015, 86(4), 397-406.

²¹ HRDLIČKA, Jaroslav. Duch Kristův - trvalá norma ČČSH. *Theologická revue*. 1989, 22(1), 20-23.

²² TRTÍK, Zdeněk. Co je Duch Kristův. *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1957, 40(45), 2.

²³ TRTÍK, Zdeněk. Cesta československé církve. *Náboženská revue*. 1959, 30(6), 241-256. s. 252.

²⁴ TRTÍK, Zdeněk. Přítomnost Krista v církvi. *Theologická revue*. 1974, 45(3), 69-76. s. 70. (text v závorkách je původní)

Krista je v Trtíkově teologii záležitostí poměrně komplikovanou, zvláště dojde-li na otázku Kristovy přítomnosti v církvi, což je jedním z klíčových témat vztahujících se k pojmu Ducha Kristova.²⁵

Trtíkův žák a nástupce Zdeněk Kučera se sice tématu Ducha Kristova nijak speciálně nevěnoval,²⁶ ale svým zaměřením na Trojici dovedl k plnosti směřování, které obsah tohoto teologického pojmu otevírá. Minimálně pozdější pojetí Ducha Kristova v druhé fázi Trtíkova personalistického obratu se snaží vyjádřit přítomnost Ježíše Krista, vznik víry i podílení se na spáse skrze působení Ducha svatého, přičemž Trtík neopomíná zdůrazňovat, že zdrojem a cílem toho všeho je Otec. Ovšem i první období tohoto obratu, kdy Trtík promýšlí vztah Krista k Bohu v podobě duchovního vztahu, se již otevírá trojičním směrem. Kučerův posun k trojiční teologii prostého života tedy uchopuje centrální povahu pojmu Ducha Kristova a nechává ji „rozkvést“ v plnosti. V kontextu Kučerova domyšlení lze o autoritě normy Ducha Kristova říci, že nejsme jen tak jednoduše pod autoritou něčeho či někoho, ale chápeme křesťanskou existenci jako vyloženě zasazenou do života Trojice.²⁷

Tato studie se chce zaměřit na již výše zmíněný bod zlomu v *Komentářích*. Na jeho spíše sondovou než celistvou analýzu v některých konkrétních tématech, která jsou pro používání pojmu Ducha Kristova typická – otázka vztahu víry a zjevení a přítomnost Ježíše Krista v církvi, konkrétně ve Večeři Páně. Tato analýza je zajímavá už sama o sobě jako doplnění informací o zásadním bodu ve vývoji zkoumané problematiky. Jakým způsobem Trtík mluví o skutečnosti, kterou nepo-

²⁵ Srov. KUČERA, Zdeněk. *Trojční teologie: základ teologie ve zjevení*. Brno: L. Marek, 2002. s. 137-139.

²⁶ To ale neznamená, že si Kučera tématu nevěnoval. Všiml a i dobře v náznaku postihl vývoj, který tato norma prodělala. „Teolog, který chce skutečně rozumět Slovu Božímu, církvi, sobě i světu, musí si s největší vážností ujasnit otázku, co je pravdou a normou, jež platí nad celým systémem, i nad skutečností církve a světa. ... Pozoruhodným svědectvím této snahy může být nová interpretace normy křesťanství jakožto Ducha Kristova. Zatím co u A. Spisara je duch Kristův chápán v podstatě racionalisticky, a kryje se s tím, co je ,to nové, původní v Ježíšově díle a životě‘ (Úvod, str. 210), ve spise Já – ty interpretován jako realita, a její pojem nabývá charakteru předmětně vyjádřené reálné nepředmětné hodnoty (str. 152). Nebo jinak, obsahově řečeno: ‚Je to Kristus, který oživuje své služebníky. Je to Boží slovo, které se osvědčuje v moci Ducha sv. v lidech, v církvi, ve svědčích a služebnících evangelia‘. Tím je integrováno i neblahé rozdělení formálního a materiálního principu v teologii v princip jeden. Tím je definován pojem pravdy v teologii, ...“ KUČERA, Zdeněk. *Pravda a iluze moderní teologie: Emil Brunner - Paul Tillich - obrat teologie ČČSH*. Praha: Blahoslav, Kalich a Ústřední církevní nakladatelství, 1986. s. 144. (odkazy v závorkách jsou původní). U Kučery také nalezneme krásný popis Ducha Kristova u Farského, ačkoli jde spíše o Trtíkovu interpretaci Farského. KUČERA, Zdeněk. *Trojční teologie: základ teologie ve zjevení*. Brno: L. Marek, 2002. s. 248. Nejde nezmínit také Kučerovu práci *Hoře a milost*, která si úlohy Ducha Kristova ve vývoji ČČSH i husitské teologie průřezově všimá jako klíčového principu. KUČERA, Zdeněk. *Hoře a milost: ke kořenům teologie církve radikálního modernismu*. Brno: L. Marek, 2002.

²⁷ Srov. VOGEL, Jiří. *Církev v sekularizované společnosti: (studie k husitské eklesiologii)*. Brno: L. Marek, 2005. s. 104-105; HRDLIČKA, Jaroslav. Duch Kristův - trvalá norma ČČSH. *Theologická revue*. 1989, 22(1), 20-23.

jmenovává? Mluví o ní stejně nebo rozdílně než v období pozdějším, kdy již pojem Ducha Kristova opět zapojí? Jsou zde nějaké teologické odlišnosti, či jiné pojmové změny? Dává nám toto nevyjádřené vyjadřování poznat něco nového o Trtíkově pojetí pojmu Ducha Kristova? Přidanou, a velmi důležitou, hodnotou je možnost užití tohoto nově nabytého vyjadřovacího arzenálu pro použití v ekumenickém dialogu, ve kterém velmi často právě používání pojmu Ducha Kristova ze strany CČSH působí zmatečně a rozpačitě. O to víc, že ani v církvi samotné neexistuje názorová jednota, co si pod tímto pojmem představit, která je jistě částečně způsobena teologickou neinformovaností laické i duchovenské církevní veřejnosti v této otázce.²⁸ Ekumenický dialog by potom byl mnohem snadnější, pokud bychom dokázali tento pojem jednoduše vysvětlit či jej opsat jiným způsobem, jenž nám dost možná právě Trtíkova teologie v *Komentářích k věrouce* nabídne.

Duch Kristův jako materiální a formální princip víry v provázání s principem svobody svědomí

Jedním z poměrně jistých míst, kde můžeme začít téma Ducha Kristova v *Komentáři* zkoumat je kapitola „Svědectví Ducha“²⁹ a zvláště oddíl „Materiální a formální princip víry“.³⁰ Právě tak je totiž Duch Kristův popsán v Trtíkově pozdější práci *Slovo víry* (1963): „Norma Ducha Kristova je *formálním* principem církve československé, protože ukazuje, co je poslední autoritou její víry. Je však současně *materiálním* principem církve československé, protože vyjadřuje, v čem záleží podle této církve spása.“³¹ Ocitáme se tím velmi jistě na pevné půdě tématu, které je zde popsáno bez použití vlastního pojmu. V této jistotě nás může utvrdit,

²⁸ To i přesto, že to nový *Stručný komentář k Základům víry* přijatý na 8. sněmu Ducha Kristova vyjadřuje přesně v intenci po-komentářového Trtíkova období! Ovšem přesné teologické formule samy o sobě, zřejmě k pochopení nestačí. Většinou je třeba mnohem delšího výkladu. Možná je více třeba nějaké práce popularizační na toto téma než odborné. „Charakteristické rysy tradice Církve československé husitské: 1) svrchovanou autoritou církve i každého věřícího je Duch Kristův, ... Důrazem na svrchovanost Ducha Kristova vyjadřujeme přesvědčení, že nejvyšší autoritou ve věcech nauky a praxe církve i osobního života věřících představuje vzkříšený Pán Ježíš Kristus, dosvědčený Písmem, v Duchu svatém přítomný a jednající ve své církvi. Duch Kristův oživuje literu Písma, uvádí Boží církev do veškeré pravdy a probouzí víru v srdci člověka. Důrazem na Ducha Kristova se nestavíme proti učitelskému úřadu církve ani proti tradici či textu Písma, nýbrž tyto skutečnosti stavíme pod autoritu a moc vzkříšeného Krista.“ *Základy víry Církve československé husitské se stručným komentářem: přijaté na 1. zasedání VI. sněmu dne 17. října 1971 jako oficiální nauková norma ve znění, ...* Praha: Církev československá husitská, 2014, Blahoslav (Církev československá husitská), s. 141.

²⁹ TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu II.* s. 21-34.

³⁰ Tamtéž. s. 29-31.

³¹ TRTÍK, Zdeněk. *Slovo víry*. Praha: Blahoslav, 1963. s. 10-11. (kurzíva původní). Také v *Životě a víře ThDr. Karla Farského* mluví Trtík o Duchu Kristově jako propojujícím a upřesňujícím dřívější reformační formální princip Písma a materiální princip jistoty spásy z pouhé víry a milosti. TRTÍK a KADEŘÁVEK. *Život a víra ThDr. Karla Farského*. s. 97-100.

že je následován oddílem „Autonomie a heteronomie víry“, který je o svobodě svědomí, ovšem opět bez tohoto pojmu, jak je nalezneme za sebou následující právě ve *Slovu víry*.³² Celá tato komentářová kapitola „Svědectví Ducha“ se zabývá skutečností vlastní Trtíkovu pojetí Ducha Kristova před i po-komentářového, a sice k čemu/komu se váže víra a jak se tato víra děje. Jinými slovy je zde popsána skutečnost Ducha Kristova jako centra Písma a také jak se vnějšně Písmem dosvědčený Kristus stává naší vnitřní normou, jak se stává Duchem Kristovým v nás, jak to Trtík vyjadřuje v pozdějších dílech. V *Komentáři* se Trtík o materiálním a formálním principu víry vyjadřuje takto: „Materiálním principem víry nazýváme rozhodující obsah biblické zvěsti: smíření skrze Ježíše Krista a ospravedlnění z víry. Formálním principem víry rozumíme Písmo svaté jako pramen a normu víry.“³³ Tyto zdánlivě dva principy jsou však dle Trtíka v jednotě. To vysvětluje na zvláštní povaze biblické víry, která se nedá vyřešit klasickým odkazem na autoritu tradice či Písma, což poměrně trtíkovsky obvykle kritizuje na předchozích stranách.³⁴ Přestože samozřejmě tradici a Písmu náleží určité důležité místo, musí být vlastní centrum, ze kterého víra vzniká a o které se opírá, vyjádřeno konkrétněji.

Trtík se staví proti autoritativnímu pojetí Písma, kdy se musí věřit všemu, co se v něm píše včetně již dnes prokazatelně nepravdivých přírodovědeckých a historických informací. Trtíkova kritika se však nesnaží pouze vypořádat s výtoky biblického bádání. Kritizuje toto pojetí víry, která bezmyšlenkovitě přijímá vše v Písmu jen proto, že se to má, jako indiferentní, nechávající člověka takového jaký je a jednoduše jej jen nutí něco přijmout za pravdu. Ovšem biblická víra je vírou konkrétní, svázanou s osobou Ježíše Krista a jeho vykupitelským dílem, které člověka proměňuje.³⁵ „Autoritativní víra v bibli ponechává osobnost člověka nezměněnou. Teprve tam, kde máme co činit se sebezjevením Boha, a Ježíšem Kristem, kde víra je osobním poměrem k Bohu, je i osoba člověka vírou změněna.“³⁶ To, co Písmo činí autoritou, co jej činí pro víru důležitým, je jen a pouze jeho zvěst o Kristu. Bible je nesena svědectvím o Kristu, nikoli naopak.³⁷ „Testimonium spiritus sancti je přísně věcně vázáno na svědectví bible o Otci a Synu. Duch svatý nám dosvědčuje pouze Otce a Syna, nikoliv to či ono. Proto v biblickém smyslu nemůžeme věřit to či ono stejným způsobem jako věříme v Ježíše Krista. Platí

³² TRTÍK. *Slovo víry*. s. 11-12.

³³ TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu II*. s. 29.

³⁴ Tamtéž. s. 24nn.

³⁵ Tamtéž. s. 29-31.

³⁶ Tamtéž. s. 31.

³⁷ Tamtéž. s. 30-31.

these Lutherova: *Christus rex et dominus scripturae*.³⁸ Materiální princip Krista a jím získané a darované spásy se tak sjednocuje s formálním principem – Písmem, protože z Písma je právě autoritativní a normativní jen a pouze Kristus a zpráva o spáse.³⁹

Tím to ovšem nekončí. Důležitá je pro teologii Ducha Kristova otázka zpřítomnění Krista Duchem svatým, aby tak víra překonala propast dějin a nebyla odkázána jen na vzdálenou postavu minulosti, ale vázala se k blízkému a přítomnému Pánu. Zjevení má dle Trtíka dvě fáze – první je dějinné zjevení v Ježíši Kristu a druhé je přijetí tohoto zjevení, jakožto zjevení Boha, poznání Krista v Ježíši skrze působení Ducha svatého.⁴⁰ Duch svatý působí, že můžeme Krista zakoušet a setkávat se s ním jako s naším současníkem, že jím můžeme být osloveni. „Jedním rázem je překonána historická distance mezi Ježíšem Kristem a mnou, Kristus je mně přítomen v současnosti. Už není mimo mne, nýbrž je ve mně stejně jako má víra. Ten, který dříve ke mně mluvil jen ze zevnějšku skrze Písmo, mluví nyní ke mně zvnitřku skrze Ducha svatého.“⁴¹ Právě při takových formulacích později Trtík dodává – pak je teprve Kristus Duchem Kristovým, pak je mou nejvyšší autoritou.

V Písmu tedy můžeme věřit jen v Boha, v jeho zjevení – sebesdělení v Ježíši Kristu. V čem ovšem spočívá shora zmíněná proměna člověka? V Trtíkově koncepci je spojená s vírou v Krista a spočívá v tom, že uvěřit Božímu zjevení je pro nás z důvodu hříchu nemožné, protože víra v kříž je nám bláznovstvím. „Proto k víře dochází, v okamžiku, v němž se tato hříšná vůle po samostatnosti láme. A to se děje v okamžiku, kdy v nás vznikla víra ve zjevení Boha v Ježíši Kristu. Když Kristus sáhne po mém srdci, láme mou pýchu a otvírá mého ducha pro darující se lásku Boží. Když jsou otvírány mé oči k vidění vlastních hříchů, jsou mi otvírány pro Krista. Obojí je totožné a děje se najednou. Nové poznání ve víře je zároveň novým poměrem k Bohu i novým poznáním sebe.“⁴² Teprve v tu chvíli se stává svědectví Bible pravdou, když se člověka dotýká a proměňuje jej, když člověk sám osobně uvěří. „V tomto biblickém smyslu může věřit jen ten, kdo se nechá pokořiti a přivést k pokání.“⁴³ Trtík tedy spojuje s působením Ducha svatého nejen překonání dějinné vzdálenosti, ale i cizoty hříchu mezi námi a Kristem, přičemž obojí se spojuje v jedné události. Nejde tedy jen tak o nějaké zpřítomnění ve smyslu překonání času, ale jde o zlomení moci hříchu, která nám jiným, ale v zásadě pod-

³⁸ Tamtéž. s. 30.

³⁹ Tamtéž. s. 29-31.

⁴⁰ Později mluví o fázích či stupních třech. Poslední fází je zjevení v plnosti na konci času. TRTÍK. *Slovo víry*. s. 20-24.

⁴¹ TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu II*. s. 26.

⁴² Tamtéž. s. 30.

⁴³ Tamtéž. s. 30-31.

statnějším způsobem, činí Krista vzdáleného a nepřijatelného. O zlomení vlastní falešné autonomie a egocentrismu ve prospěch spaseného teocentrismu. To je vyjádřeno Pavlovým výrokem: „Jsem ukřižován spolu s Kristem, nežiji už já, ale žije ve mně Kristus.“ (Gal 2,19b-20a).⁴⁴ Zpřítomnění Krista znamená tak zároveň zlomení hříchu i spásu.⁴⁵ „... [A]kt vnitřního zjevení v Duchu svatém (je) současně aktem pokání.“⁴⁶

V tomto oddíle můžeme identifikovat několik typických témat vázajících se k obsahu pojmu Ducha Kristova, jak o něm Zdeněk Trtík pojednává v jiných svých pracích. Srovnajme tedy nyní, kde se tyto prvky objevují, zda v před či po-komentářovém období a jaké případně vykazují odlišnosti, zda text *Komentář*e přináší něco nového, co jinde nenajdeme:

Komentář k věrouce dílu II:

1. Nikoli celé Písmo, ale pouze vlastní Boží slovo – Ježíš Kristus je normou a autoritou pro křesťana.
2. Materiální a formální princip víry jsou jednotné. Zde je to Kristus a zpráva o něm, která ovšem tvoří právě ten jediný důležitý střed Písma. Později je to obojí Duch Kristův.
3. Kristus je živým vzkříšeným Pánem. Vztah k němu není vztahem k postavě historie, ani pouze k jeho učení. Víra se ke Kristu nevztahuje jako k vnějšímu objektu poznání, ale jako k subjektu, se kterým se člověk reálně osobně setkává skrze svědectví Písma mocí Ducha svatého. Kristus je autoritou až jako vírou přijatý, vnitřně přítomný.
4. Vznik víry, který není z naší strany z důvodu hříchu možný, je uskutečněn mocí Ducha svatého. Tento vznik víry, který znamená zlomení hříchu je zároveň přijetím podílu na Kristově spásném díle.

Jiné Trtíkovy práce:

1. Tento pohled nalezneme napříč celou Trtíkovu a nejen Trtíkovou prací, ale i obecněji na půdě husitské teologie.⁴⁷
2. To je vyjádřeno, jak již uvedeno výše, ve *Slovu víry*, ale také později např. v *Životě a víře ThDr. Karla Farského*. Oba principy jsou spojeny v jeden v Duchu Kristově. Přičemž fakticky jde o totožné. Duch Kristův je přítomností Krista,

⁴⁴ Biblické citace zde i v dalším textu jsou dle Českého ekumenického překladu, pokud se nejedná o součást citací další literatury.

⁴⁵ TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu II*. s. 28-29.

⁴⁶ Tamtéž. s. 27. (Text v závorce Filip Sedlák).

⁴⁷ Např. TRTÍK, Zdeněk. *Křesťanské učení o vykoupení*. Praha: ÚR CČM, Blahoslav, 1940. s. 58; SPISAR. *Věrouka v duchu církve československé. Díl II*. s. 131-132; KOVÁŘ, František. *Výklad Evangelia Markova*. 2. přehl. vyd. Praha: Blahoslav, 1946. předmluva.

který svou obětí přináší spásu, přítomného mocí Ducha svatého a přitom je tím jediným, co má v Písmu autoritativní závaznost a zároveň jej bez Písma poznat nelze.⁴⁸

3. To je téma vyloženě typické pro po-komentářové období. Setkáme se s ním v této podobě například ve *Slovu víry*, ale také ve zmíněné sérii článků o Duchu Kristově v *Českém zápase* i v *Životě a víře ThDr. Karla Farského*.
4. Bod poslední je složitější. Ačkoli Trtík nikdy neopomíná zdůraznit, že víra není z naší strany z důvodu hříchu možná a k tomuto musíme být přivedeni mocí Ducha svatého zvenčí, tak takové zdůraznění spojení vzniku víry, zlomení hříchu, spásy, zpřítomnění Krista a učinění jej naší nejvyšší autoritou a normou je výjimečné.⁴⁹ Později v *Angažované teologii* (1979) nacházíme stručně vyjádřeno: „Pravda evangelia o Ježíši Kristu je pravdou osobního setkání s Ježíšem Kristem ve vztahu já-ty. Jen v takovém vztahu se Kristus stává Duchem Kristovým, tj. normou i spásou.“⁵⁰ Text *Komentáře* sice neobsahuje toto konkrétní vyjádření o přijetí spásy, ale na druhou stranu je popisuje velmi podrobně ve své podstatě a celém procesu věci. To je myslím velmi důležité. Nikoli proto, že bychom dostali nějaký nový pojmový arzenál, ale připomíná nám to skutečnost většinou přehlíženou, že autorita Ducha Kristova není jen o tom, co a jak máme dělat. Není „jen“ tím, že Kristus je nám ve víře přítomen, ale také o tom, že to věříme, že se dobrovolně této Kristově autoritě podřizujeme. Již tato skutečnost je sama o sobě výrazem zlomení pout hříchu, sama víra v Krista je ve své skutečnosti spásou. Je to důležité proto, že, jak již uvedeno výše, Kučera dobře poukázal na vazbu Ducha Kristova a Trojice. Ovšem poukaz na to, že přijetí této normy ve víře jako normy svrchované a na podřízení života Kristu, který je přijetím normy Ducha Kristova hlavou naší církve, má silnou vazbu k soteriologii, kolem nás prošel spíše nepovšimnut. Názorným příkladem může být jinak velmi dobré vysvětlení pojmu Ducha Kristova a smyslu jeho autority ve *Stručném komentáři k Základům víry*, který tuto soteriologickou vazbu úplně opomíjí.⁵¹

⁴⁸ TRTÍK a KADEŘÁVEK. *Život a víra ThDr. Karla Farského*. s. 97-100.

⁴⁹ Trtík se soteriologickému rozměru Ducha Kristova sice věnoval již ve *Vztah já-ty a křesťanství*, ale tam vidí spásu v rozměru nápravy vzájemných vztahů, které rostou přijetím Ducha Kristova a tak k předjímce Božího království. Koncept obdobný tomu komentářovému, kdy samotná víra znamená spásu, protože je zlomením nevíry mocí Ducha svatého, bychom zde nenašli. TRTÍK. *Vztah Já-Ty a křesťanství*. s. 167-171.

⁵⁰ TRTÍK, Zdeněk. *Angažovaná teologie*. In: SALAJKA, Milan, Anežka EBERTOVÁ a Zdeněk TRTÍK. *Theologie angažované církve*. Praha: Blahoslav, 1979. 79-130. s. 95.

⁵¹ *Základy víry Církve československé husitské se stručným komentářem*. s. 141.

Nyní navážeme na druhou stránku autority Ducha Kristova, jíž je svoboda svědomí,⁵² v oddíle „Autonomie a heteronomie víry“.⁵³ Tak jak Zdeněk Trtík v *Komentáři* píše o Duchu Kristově bez používání toho pojmu, píše zde obdobně i o svobodě svědomí. Naši pozornost upoutá, že v těchto dvou oddílech nalezneme stejnou posloupnost jako ve *Slovu víry*.⁵⁴ Tato pasáž je nesmírně zajímavá a užitečná, protože osvětluje velmi neobvyklým způsobem, jak vyplývá princip svobody svědomí z přijetí autority Ducha Kristova, jak to, ovšem bez hlubšího vysvětlení, předkládají *Základy víry* i nový *Stručný komentář k Základům víry*.⁵⁵

Trtík zkraje oceňuje dílčí význam heteronomní víry. Protože v počátku víry, v učení se víře je dobré věřit druhým, jejich poznání Boha. Ovšem postupem času musí člověk udělat svoji vlastní zkušenost s vírou. Poznat Boha ze zjevení na vlastní kůži. Nemůžeme skončit u víry druhých, pak bychom se s pravou biblickou vírou minuli.⁵⁶ Biblická víra dle Trtíka stojí nad protikladem jednoduchého pojetí autonomie a heteronomie. Z jedné strany může působit jako heteronomní, ovšem víra Písma, ačkoli je autoritativní, tak není autoritářská, je skloněním se před Bohem. Také je autonomní, ale nikoli, tak že by člověk měl na výběr, čemu bude věřit, ale věříme Bohu, kterého sami osobně poznáváme z jeho sebezjevení. Biblická víra je zvláštním druhem poznání, které není z nás, ale z Ducha svatého.⁵⁷ „Pravá křesťanská víra je vysvobozením z otročení lidským poručníkům, vysvobozením z falešné heteronomie. Ale je to i odvrát od falešné autonomní vůle býti roven Bohu, odvrát od onoho ‚poznání‘ Boha, které je domněle čerpáno z rozumu samého. Ve víře se člověk vrací ke svému původnímu určení, k obrazu Božímu, od určení mít pravdu Boha v sobě jakožto přijatou.“⁵⁸ Taková víra je sama v sobě dostatečná a nepotřebuje dalšího dokazování. Trtík se vymezuje proti scholastice, která teprve až dodatečně rozumem činí z víry poznání. Víra sama už je poznáním. „Jistota poznání ve víře není menší než jistota poznání racionálního, ale je to jistota jiného druhu. Je to poznání, které se děje ve mně tak, že sám Duch svatý mně odhaluje pravdu biblického svědectví o Kristu a osvětluje můj vnitřní zrak tak, že to nyní mohu vidět já sám. Toto poznání nemám sice ze sebe, ale mám je já sám. Toto poznání není ani důkazu schopno, ani důkazu nepotřebuje. Je to zvláštní druh poznání,

⁵² Srov. TRTÍK, Zdeněk. Duch Kristův a svoboda svědomí. *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1957, 40(46): 1.

⁵³ TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu II*. s. 31-34.

⁵⁴ TRTÍK. *Slovo víry*. s. 8 a 11.

⁵⁵ *Základy víry Církve československé husitské se stručným komentářem*. s. 30-32; 141.

⁵⁶ TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu II*. s. 31.

⁵⁷ Tamtéž. s. 32.

⁵⁸ Tamtéž. s. 33.

daný osobním setkáním. Bůh sám se mně otvírá. Je to zjevení.⁵⁹ Víra v biblickém smyslu tedy dle Trtíka nemá charakter nějakého volného názoru, ani nějakého nezávislého poznání, ale je skutečností jiného řádu. Jde o poznání Boha z jeho zjevení v osobním setkání s Ježíšem Kristem mocí Ducha svatého, které musí člověk zakusit sám. Mohu jistě takto uvěřit a pak o tom mluvit, dokonce na základě toho vytvářet další názory, teologii, věrouku, ale není již možné, aby někdo věřil této věrouce místo věření přímo Bohu. Má jistě smysl poznávat zkušenost druhého, jeho víru, ale nemohu zaměnit racionální souhlas s vlastní zkušeností víry. Nejde zde předně o to, že by tyto skutečnosti měly být odlišné v racionálním, pojmovém a dalším uchopení, ale jde o to, že to není totéž. Zároveň také Trtík odlišuje víru od pouhé autonomie, která si skutečně svobodně nezávisle hledá a bádá. Víra je totiž zmocněním se člověka z druhé strany.

Tato biblická víra je vlastně vysvobozením ze zajetí falešné svobody hříchu a naším vysvobozením ke skutečné svobodě, která je vázaná na Boha. Víra v tuto osobní pravdu Božího zjevení je dle Trtíka „zároveň důvěrou i rozhodnutím“. Víra, důvěra v Boha, poznání Boha ze zjevení nás osvobozuje od hříšného tíhnutí k falešné autonomii a také osvobozuje od lidí. Činí z nás pak služebníky Boží. „Tím, že se stávám Božím služebníkem skrze víru, rozpoznávám svou dřívější ‚svobodu‘ jako hřích (Řím. 6,16d). Tím, že se stávám svobodným od lidí, poznávám svou autoritativní víru jako nedospělost.“⁶⁰ Výše zmiňované vysvobození z otroctví hříchu mocí Ducha svatého, tak přichází ke slovu i v tomto smyslu. Vysvobození od hříchu tedy není „pouze“ svobodou k víře, ale také vysvobozením k pravé svobodě, která překonává běžnou inklinaci buď k pochopení svobody jako autonomie, anebo k vzdání se svobody ve prospěch pořádku do rukou druhých. Setkání s Kristem v moci Ducha svatého nás tak činí svobodnými k pravé svobodě, která záleží v poslušnosti Boha. „Duch svatý, jenž mě dosvědčuje svědectví Písma jako pravdu, tvoří ve mně poznání nového druhu, jež Pavel srovnává s poznáním, které má lidský duch o sobě samém (1.Kor. 2,11). Boží slovo, které svým rozhodujícím obsahem jakožto slovo o kříži jest mému přirozenému rozumu bláznovstvím a pohoršením, je Boží ranou kladivem na zamčené dveře autonomního, v sobě zajatého rozumu. Neničí však náš, nýbrž osvobozuje jej tím, že jej zbavuje hříchu, totiž bludu autonomie, vůle býtí roven Bohu, a odstraňuje onen pád, který záležel v tom, že člověk chtěl jísti se stromu uprostřed ráje stejně jako ze všech stromů jiných, aby se stal rovným Bohu.“⁶¹ Myšlenka spásy je zde tedy ještě expresivněji vyjádřena než v oddíle předchozím.

⁵⁹ Tamtéž.

⁶⁰ Tamtéž. s. 33-34.

⁶¹ Tamtéž. s. 34.

Myslím, že můžeme s klidem o uvedených Trtíkových myšlenkách uvažovat jako o výkladu svobody svědomí v její vazbě na Ducha Kristova. Výklad, kterého se nám zde dostává, nemá charakter eklesiologický jako se to děje zřejmě nejčastěji ve vztahu k principu svobody svědomí, ale soteriologický. Což je velmi zajímavé a ještě více ojedinělé než tato vazba v případě samotného Ducha Kristova, jak je popsáno výše. V naprosté většině případů totiž Trtík, a nejen on, pojednává svobodu svědomí v kontextu aktuálních potřeb církevní situace, jako je tomu např. ve známé diskuzi se Spisarem a Roháčem,⁶² ale také později v již zmiňované sérii článků o Duchu Kristově, v *Základech víry* atd. Nejčastějšími tématy ve vazbě na svobodu svědomí jsou skutečně otázka závaznosti učení, dogmat, údajů v Písmu, otázka poslušnosti církevního úřadu a kázně. Tato témata zde jsou zajisté také v daleko abstraktnější rovině přítomna, což je samo o sobě zajímavé, ale nejzajímavější je právě ono propojení s otázkou spásy. Dle Trtíka tedy přijetí Ducha Kristova, víra v Ježíše Krista, v Boží slovo, ve zjevení, je spásou, jak v podobě víry samotné, tak ale i ve svém rozměru vysvobození. Vysvobození od falešné svobody ke svobodě skutečné, která je svobodou od počátku stvoření původní a která znamená poslušnost Bohu. Trtík se zde příliš nezabývá tímto paradoxem poslušnosti a svobody, jak jej rozvíjí např. Karl Rahner, který vidí přímou úměru mezi rostoucí závislostí na Bohu a mírou svobody člověka.⁶³ Z předloženého je však naprosto jasné, co je míněno onou svobodou svědomí a není snad možné, abychom mohli být uvedeni v omyl, že jde o nevázanost nebo svévoli.⁶⁴ Zároveň toto Trtíkovo vysvětlení velmi konkrétně osvětluje, jakým způsobem je svoboda svědomí druhou polovinou Ducha Kristova.

Duch Kristův jako Kristus přítomný ve Večeři Páně

Nepoužívání pojmu Ducha Kristova v *Komentáři* má dvě výjimky.⁶⁵ Jednu z nich nalezneme v oddíle pojednávajícím o Večeři Páně. Zde Trtík říká, že „[a]utorita Kristova nad věřícími ve večeři Páně není autoritou lidskou, nýbrž autoritou Ducha Božího. Zpřítomnění Krista je přítomností Kristova ducha v obecnství večeře Páně

⁶² VOGEL. Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze. s. 23-28.

⁶³ RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry: uvedení do pojmu křesťanství*. 2. české upravené vyd. Svitavy: Trinitas, 2004. s. 130-136.

⁶⁴ Srov. SEDLÁK. Duch Kristův a svoboda svědomí jako pojmové vyjádření husitské identity. s. 404-405; FRÝDL, David. *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky: snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*. Brno: L.Marek, 2001. s. 149-156.

⁶⁵ Další výjimkou, které se zde bohužel pro nedostatek prostoru nemůžeme věnovat, je následující: „Dílo Ducha svatého nesmíme zajisté omezovat na vytvoření obecnství, tím méně na institucionální výraz tohoto obecnství. Ale jsme oprávněni říci, že Duch Kristův vždy směřuje k obecnství a v něm nalézá své nejvyšší vyjádření.“ TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu II*. s. 96.

a duch Kristův je duch Boží.⁶⁶ Je vyloženě matoucí, že Trtík v práci, která pojem Ducha Kristova opomíná, používá tento pojem ve vyjádření o Kristově zpřítomnění ve Večeři Páně. Přitom bychom očekávali, že to vyjádří bez něj a že již v nové perspektivě počítající s Kristovým vzkříšením bude mluvit o zpřítomnění Ježíše Krista.

Všimněme si také rozdílného označení Ducha Božího nejprve s velkým „D“ a později v kontextu s duchem Kristovým s malým „d“. Je zvláštní, že zde Trtík píše duch Boží s malým „d“, protože „duch“ později definitivně u něj znamená smysl, kdežto „Duch“ přítomnost. Ovšem už i v *Komentáři* najdeme k tomuto náznaky, že Duch s velkým „D“ je Duch Boží a duch s malým „d“ je duch lidský!⁶⁷ Zjednodušeně řečeno – toto vyjádření o přítomnosti ducha Kristova ve Večeři Páně by nás mělo vést k uchopení v onom starším slova smyslu, kdy i Spisar píše o tom, že duch Kristův je duch Boží, tedy ne Duch svatý, ale duch Boží, jako Boží záměr a úmysl. Spisar totiž, když píše o Duchu Božím, tedy svatém, tak používá velké „D“. Ačkoli odmítá víru v Ducha svatého jako samostatnou osobu Trojice a vůbec celé trojiční učení a přiklání se k verzi určitého funkčního modalismu jednoho Boha Tvůrce, Zjevitele a Posvětitelce či Sjednotitele, tak stále používá pojem Duch Boží nebo svatý jako pojmenování tohoto konkrétního modu či projevu Boha – Boha, který posvěcuje, oživuje. Přestože Spisar vyloženě vyjadřuje, že Boží Duch nejvíce se zjevil a působil skrze Ježíše a nadále působí skrze jeho mravní příklad, tak striktně odděluje pojem „Duch“, který podstatně odkazuje k Bohu, od pojmu „duch“, který skutečně značí smysl, úmysl, ideu, směřování. Konkrétně Ježíšův či Kristův duch je smyslem jeho díla, učení a smrti.⁶⁸ „Církev československá ... věří, že v Ježíši Kristu a skrze něho projevil se duch Boží, Bůh, jako doposud v nikom jiném. Víru v nás působí Bůh svým duchem, t. j. svým působením v Ježíši Kristu a skrze Ježíše Krista. Kristův duch je duch Boží, to věří církev československá, ač nevyznává víru v božství Ježíšovo.“⁶⁹ Spisar dále také mluví o duchu Božího království a celkově se zdá, že jeho používání termínu duch má vyloženě význam: „smysl“. Věřící mají žít „... příkladem podle Ježíše Krista neboli v duchu Kristově, a pokud duch Kristův byl a je duch Boží, tedy zároveň v duchu Božím.“⁷⁰

V argumentaci o ČČS pojetí Večeře Páně Spisar zdůrazňuje, že v jejím pochopení jde o pochopení v duchu Kristově. Jde o výsledek snahy aplikovat Ježíšovy požadavky do současné situace bez nánosu mýtu. Zajímavé je, že na rozdíl od raného Trtíka Spisar nemluví o zpřítomnění Kristova ducha. Prostě to takto terminologic-

⁶⁶ Tamtéž. s. 151-152.

⁶⁷ Tamtéž. s. 55.

⁶⁸ SPISAR. *Věrouka v duchu církve československé. Díl II.* s. 23-25.

⁶⁹ Tamtéž. s. 132.

⁷⁰ Tamtéž. s. 134.

ky nevyjádří.⁷¹ „Církev československá nevěří v skutečnou přítomnost Ježíše Krista, jeho těla a jeho krve ve večeři Páně, ani ve smyslu Pavlově, tím méně ve smyslu dnešní nauky církve římskokatolické.“⁷² Zde je důležité zmínit, jak Spisar vidí nauku Pavlovu: „Názorům Pavlovým porozumíme, uvážíme-li jeho pojem ‚pneuma‘ = duch, což znamená u Pavla duchovní tělo. Spojení s Kristem, s jeho tělem a krví znamená pak spojení s Kristem oslaveným, tudíž s pneuma, s duchem, jenž je Kristus.“⁷³ Zajímavé je to ne jako pohled na Pavla, ale jako Spisarův pohled na problematiku ducha a Kristovy přítomnosti ve Večeři Páně. Kristus tedy dle Spisara ve Večeři Páně není reálně přítomen žádným prostřednictvím, ani nijak jinak. Přesto se Spisar vymezuje proti výtkám pouhého symbolismu: „Večeře Páně je církvi československé zpřítomněním Ježíše Krista, to jest, jeho života a díla. Tedy ne Ježíš Kristus, ne jeho tělo a krev, ale také ne pouhý symbol, obraz, náznak. Má-li podobství o chlebě a těle, víně a krvi Ježíše Krista síliti křesťana v úsilí o vyšší stupeň mravního a náboženského života, nepomůže jen pozorovat obraz podobenství a symbol a nepomůže jen vzpomínat na Ježíše, na jeho život a dílo, na jeho oběť smrti; to vše je příliš zevní, aby mohlo vyvolat a aby vyvolalo duchovní účinky, duševní reakci v člověku. ... Farský razil pro tento aktivní, činný vztah křesťana ke Kristu ve večeři Páně termín: zpřítomnění, zpřítomňovat. Mám zato, že je třeba ten termín vysvětlit doplněním: prožívání, prožívat.“⁷⁴

Vraťme se k Trtíkovi. Je zvláštní, že zde Trtík zpřítomnění takto popisuje, přičemž bychom taková vyjádření spíše hledali v období předchozím. Protože v zásadě nám proti sobě stojí jako alternativy – při Večeři Páně je přítomen Kristus anebo Kristův duch. Mohlo by samozřejmě jít i obojí, ale zřejmě není nutné zdůrazňovat, že je někde Kristův duch, když je tam Kristus sám. V práci *Vzhůru srdce* psané spolu s Otto Rutrem o dva roky dříve, totiž Trtík velmi vehementně argumentuje pro reálnou Kristovu přítomnost.⁷⁵ Je to nedostatek, zatím trvající nevyjasněnost změny pohledu?

⁷¹ A to ani v *Učení*: „Večeře Páně je církvi československé *zpřítomněním Ježíše Krista*, to jest jeho života a díla, jakož i *sjednocením s Kristem* v přijímání chleba a vína.“ SPISAR, Alois. *Učení náboženství křesťanského: Příjato I. řádným sněmem církve československé dne 28. až 30. března 1931*. Praha: Církev československá, 1948. s. 24. (kurzíva je původní).

⁷² SPISAR. *Věrouka v duchu církve československé. Díl II.* s. 219.

⁷³ Tamtéž. s. 197.

⁷⁴ Tamtéž. s. 221.

⁷⁵ Zajímavé z našeho pohledu je také, že ani zde se pojmu Ducha Kristova nepoužívá. „Bůh s námi v Kristu.“ Tato slova se nedají vyložit tak, ‚jako by‘ podle nich Kristus byl přítomen. Theologie ‚jako by‘ je theologií obhajující švindl nebo klam. ... Přítomný Kristus znamená živý Kristus. Mrtvý nemůže být přítomen. ... Tato víra naší liturgie je v plné shodě se svědectvím evangelií o zjeování se vzkříšeného Krista. Plyne z nich, že Vzkříšený se zjevoval učedníkům hlavně při lámání chleba, při němž je vzkříšený Kristus přítomen.“ RUTRLE, Otto a Zdeněk TRTÍK. *Vzhůru srdce: výklad bohoslužby církve československé v duchu a pravdě*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1953. s. 116-117.

Pro vyjasnění této otázky je pro nás důležitý Trtíkův článek *Svátoť večeře Páně*,⁷⁶ který původně vyšel v roce 1942 v *Náboženské revui* a později v roce 1952 byl Trtíkem zařazen do souboru *Theologické úvahy*⁷⁷ a to včetně vysvětlující poznámky, jak se změnila jeho perspektiva. „Kristus prostřed nás – s námi je a povždy bude. Vidím v této větě, právě proto, že je to věta liturgická, značné nebezpečí. Fantasii a představám je tu ponecháno volné pole. Obecně známé stanovisko ČČS ke katolickým naukám vylučuje arci téměř chápati tuto větu ve smyslu transsubstanciačním, ale jinak jsou tu otevřeny dveře kultické mystice i představám řádu spiritistického.“⁷⁸ To Trtík vidí jako špatné. Je to věta, která navozuje dojem reálné přítomnosti Ježíše Krista, ale ten zde reálně přítomen není! Jde jen a pouze o prožití jeho osobnosti. To je dle něj smysl původní Poslední večeře Páně a tak to má být i smysl svátosti Večeře Páně. Zpřítomnění osobnosti Ježíšovi je způsobeno symboly při svátosti. Takové zpřítomnění není však omezené na Večeři Páně ani v ní není výjimečné, ani nijak odlišné od zpřítomnění způsobeného např. uměleckým dílem! „SVP. (svátost Večeře Páně) Je zpřítomněním ducha Kristova. ... duchem Kristovým se tu nerozumí jeho nesmrtelná duše, která je podle naší víry u Boha v náplni věčnosti. Spíše jde o smýšlení, smysl zbožnosti, mravnosti, učení, života a díla JK (Ježíše Krista). Jediný výklad pak je, že jde o přítomnost tohoto ducha Kristova v duších komunikantů, čili že jejich smýšlení a hodnocení je stejné jako bylo u JK. Je však oprávněná pochyba, zda takovéto vnitřní obrození je plodem SVP. Jde tu o zřejmé přecenění významu a úkolu SVP.“⁷⁹ Smysl svátosti Večeře Páně je stejný jako smysl Poslední večeře, tedy přijmout Krista – jeho učení a způsob jednání za svůj jako pokrm chleba a vína. Přítomnost ducha Kristova ve věřících tak není nijak omezená na svátost Večeře Páně, ale má být trvalá. Večeře Páně jen tuto skutečnost připomíná. Zdroje poznání ducha Kristova jsou pak spíše v kázání a studiu Písma.⁸⁰ V poznámce k těmto myšlenkám, které jsou blízké myšlenkám Spisarovým, ve vydání *Theologických úvah* pak Trtík uvádí: „Názor zde vyslovený jsem překonal. Dnes stojím na stanovisku, že SVP je reálnou duchovní přítomností Krista v obecenství věřících.“⁸¹ Z toho nám plyne jasné potvrzení, že se zde mezi původním a následným pojetím posun odehrál a také, že jej tak již Trtík viděl před vydáním *Komentářů k věrouce*.

⁷⁶ TRTÍK, Zdeněk. Svátost večeře Páně. *Náboženská revue*. 1942, 14(5), 224-232.

⁷⁷ TRTÍK, Zdeněk. Svátost večeře Páně. In: TÝŽ. *Theologické úvahy*. Praha: Blahoslav, 1952. s. 76-87.

⁷⁸ Tamtéž. s. 82.

⁷⁹ Tamtéž. s. 83-84. (text v závorce Filip Sedlák).

⁸⁰ Tamtéž.

⁸¹ Tamtéž. s. 83.

Zůstaňme však ještě chvíli v Trtíkově před-komentářové perspektivě, a sice s prací *Duch Kristův podstata a norma křesťanství* (1943). Podstata křesťanství a norma křesťanství je v případě ducha Kristova totožným. Avšak „[p]řítomnost normy ducha Kristova ve víře křesťanově není totožná s přítomností Ježíšovy nesmrtelné duše. Tato domněnka s hlediska svobodného křesťanství zcela nesprávná mohla by vzniknouti z faktu, že termínem duch Kristův může býti označována stejně norma ducha Kristova jako Ježíšova duše. Identifikace obou byla by možná pouze jednak s hlediska dogmatu o Ježíšově božství, jednak s hlediska víry spiritistické.“⁸² A dále: „S hlediska moderního myšlení nelze považovati Ježíše Krista jako nositele Božího slova, ztělesněného a vysloveného celým jeho zjevením, dílem, životem i jeho osudy (nejen Ježíšovou osobou) za nic jiného než za člověka, jehož tělo zemřelo na kříži a setlelo v neznámém hrobě a jehož duše přešla podle naší víry v náplň věčnosti k Bohu, odkud není návratu do tohoto světa. Proto ani Ježíšovo tělo ve své podobě a struktuře, ani jeho nesmrtelná duše nemohou býti přítomny nikdy a nikde v tomto světě stejně jako tělo a duše kteréhokoliv zemřelého člověka. Jenom eschatologickému pohledu zůstává tato možnost s nepředstavitelnými ovšem konkrétnostmi otevřena.“⁸³ Přítomnost ducha Kristova tedy není přítomností duše Ježíšovy. Jde o slovo Boží, o zjevení, které se projevilo na historické osobě Ježíšově. Ovšem, aby toto slovo Boží bylo v náboženské zkušenosti přijatelné, je nutno, aby Bůh sám působil na duši člověka. Přesto jde stále o minulou záležitost zjevení na osobě Ježíše, který je nyní normálně mrtev. Jde o toto slovo Boží, které se v Kristu projevilo a nikoli o nějaké jeho pouze lidské kvality.⁸⁴

V této souvislosti vidíme, že Trtíkově pojetí přítomnosti Krista ve Večeři Páně je v *Komentáři* již zcela jistě posunutě jinam a to nejen vzhledem k jeho poznámce vyjádřené v *Theologických úvahách*. V *Komentáři* Trtík osvětluje svůj pohled na svátost Večeře Páně v kontextu Spisarovy *Věrouky* a *Učení* možná více než na jiných místech *Komentáře*.⁸⁵ „... Ježíš Kristus není ve večeři Páně od nás oddělen žádnou propastí časovou, prostorovou nebo mravní ve smyslu protikladnosti vůlí. Sjednocení je možné jen s tím, co je duchovně přítomné.“⁸⁶ V tomto kontextu je dobré odkázat na první díl *Komentáře*, kde Trtík vysvětluje, proč a jakým způsobem věří ve vzkříšení. A hlavně, že jde o vzkříšení duchovní, které se ovšem nedá redukovat na nějakou pouhou abstrakci, ale jde o duchovní realitu. „... [Š]lo ve všech případech o setkání se Vzkříšeným Pánem jakožto Duchem, nikoliv o tělesně

⁸² TRTÍK. *Duch Kristův: podstata a norma křesťanství*. s. 50.

⁸³ Tamtéž. s. 52-53.

⁸⁴ Tamtéž. s. 53.

⁸⁵ TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu II*. s. 148-152.

⁸⁶ Tamtéž. s. 151. Srov. TRTÍK. *Vztah Já-Ty a křesťanství*. s. 150-151; TRTÍK. *Cesta k Bohu*. s. 34-35.

zmrtvýchvstalého ve smyslu prázdného hrobu.⁸⁷ I přes kritiku prázdného hrobu Trtík vyjadřuje neochvějnou víru ve vzkříšení. Ovšem Vzkříšený se nám nezjevuje jako apoštolům, jsme odkázáni na jejich svědectví... ale! „Naše víra není založena na zprávě apoštolů o jejich zkušenosti vzkříšení Kristova. Každý věřící křesťan to ví. Věří ve Vzkříšeného nikoliv proto, že je zde zpráva o jeho vzkříšení, nýbrž proto, že Krista jako živého a přítomného poznává.“⁸⁸ Dodává zde také, že řešení tělesné přítomnosti Krista ve Večeři Páně je nemístné, protože Kristus má své tělo církev, jehož je hlavou. Věřící toto tělo tvoří a ke Kristu jsou připoutáni vírou.⁸⁹ Ve druhém díle *Komentáře* pak dále pokračuje v tomto rozvíjení reálné duchovní přítomnosti. Jejíž součástí je právě i naše zpočátku uvedená teze s duchem Kristovým. „Možnost a skutečnost zpřítomnění Ježíše Krista a sjednocení s ním ve večeři Páně není dáno pouhou naší vůlí a není tvořeno námi. ... Moc Kristova nad lidským srdcem a svědomím, možnost a skutečnost duchovního obecenství s ním ve večeři Páně jsou mocí Ducha Božího. Autorita Kristova nad věřícími ve večeři Páně není autoritou lidskou, nýbrž autoritou Ducha Božího. Zpřítomnění Krista je přítomností Kristova ducha v obecenství večeře Páně a duch Kristův je duch Boží. Proto a tím je Ježíš Kristus a v důsledku toho také jeho zpřítomnění a sjednocení s ním ve večeři Páně něčím jedinečným. Takové zpřítomnění a sjednocení není možné s žádnou jinou osobností dějin a proto také československá církev nemluví o žádném jiném zpřítomnění a sjednocení než o tom, které se týká Ježíše Krista a také žádného jiného zpřítomnění a sjednocení nekoná.“⁹⁰

Vyjádření z obou dílů *Komentáře* v souvislosti s poznámkou z *Theologických úvah* nás vedou k závěru, že Trtíkovi zjevně jde o vyjádření reálné přítomnosti Ježíše Krista ve slavení svátosti Večeře Páně. Tato přítomnost je vnímaná jako duchovní, ale to ovšem neznamená, že je tím méně skutečnou. Z našeho pohledu je zajímavé, že je tato reálná duchovní přítomnost spojována s pojmem ducha Kristova v práci, kde se tento pojem jinde nepoužívá. Navíc s použitím malého „d“, které evokuje právě zpřítomnění spíše nějakého smyslu než skutečnou přítomnost Ježíšovu. Nejde zde ale také ještě o vyjádření v podobě, kterou nalezneme u Trtíka později, ačkoli již zde vidíme jasné vytyčení směru. Ovšem v dalším období se překvapivě již nepotkáváme v tomto kontextu s pojmem Ducha Kristova.

⁸⁷ TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu I.* s. 183-184. Tato polemika s prázdným hrobem pak nachází své místo i v *Základech víry*, ovšem je uvedena na pravou míru v *Uvedení do Základů víry*, které je pak zapracováno i do nového *Stručného komentáře k Základům víry. Základy víry Církve československé husitské se stručným komentářem.* s. 73-76, 147-148; TRTÍK, Zdeněk. *Uvedení do Základů víry. Theologická revue.* 2004, 75(1), 85-123. s. 108-110.

⁸⁸ TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu I.* s. 185.

⁸⁹ Tamtéž. s. 188.

⁹⁰ TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu II.* s. 151-152.

Ve *Slovu víry* (1963), se v oddíle o svátostech⁹¹ dočteme, že svátosti jsou svátostmi jen ve vztahu ke skutečné jediné svátosti, již je Kristus sám. A také: „Protože každá svátost je jednáním Kristova těla – církve, je v každé svátosti přítomen Kristus nejen svým Duchem, ale i svým tělem. Tělem Kristovým nejsou ve svátosti nikdy nějaké živly, nýbrž obecenství víry, církve.“⁹² Je zde podobná perspektiva jako v *Komentáři* zdůrazňující reálnou a duchovní přítomnost. Zajímavé je nové ocenění tělesnosti svátosti, ovšem umístěné v církvi. V článcích věnujících se principu zpřítomnění ve Farského liturgii z roku 1973 nacházíme podobné myšlenky zdůrazňující Kristovu reálnou a duchovní přítomnost, stejně jako důraz na přítomnost tělesnou ve shromáždění církve, která je tělem Krista, který je její hlavou.⁹³ V podobném duchu je také Trtíkův článek *Uvedení do Základů víry*, napsaný v roce 1973, který se ovšem dočkal vydání až post mortem v roce 2004. „Přítomností Krista pozbývá liturgické zpřítomnění poslední Večeře a golgotské oběti povahu symbolicky uskutečňované vzpomínky na minulost a stává se jednáním Oslaveného Krista uprostřed obce.“⁹⁴ Nacházíme zde také myšlenku velmi blízkou v předchozí kapitole zmiňovanému pojetí Ducha Kristova jako Krista mocí Ducha svatého přítomného v nitru člověka. „Cílem Krista přítomného v obecenství večeře Páně je vstoupit se svým spásným dílem až do srdcí přítomných. ... Teprve v tom záleží pravá víra. Není to pouhé ‚za pravdu míti‘, nýbrž ‚s Kristem žítí‘.“⁹⁵ Tuto propojenost obojího pak Trtík vyjadřuje v *Život a víra ThDr. Karla Farského* (1982). Trtík zde ovšem nemluví o zpřítomnění Ducha Kristova v Liturgii jako v *Komentáři* a před ním, ale o tom, že Farského liturgie je ve shodě s jeho normou Ducha Kristova, která právě v tu dobu už dle Trtíka zcela jistě znamená zpřítomnění Ježíše Krista ve víře skrze Ducha svatého, tedy duchovní přítomnost Vzkříšeného. Takovým způsobem je Duch Kristův základním principem a smyslem Farského liturgie.⁹⁶ „Duch Kristův, v němž Farský objevil biblickou normu a životní spásu, je v jeho Liturgii zdrojem víry, naděje, lásky i společenské angažovanosti CČSH. Theologie církve Ducha Kristova objasňuje a vykládá. Kázání Ducha Kristova církvi ze svědectví Písma dává poznat. Ale ve Farského Liturgii jako bohoslužbě církve Duchem Kristovým žije, aby jím proniknuta a duchovně obnovena mohla vycházet ze svých chrámů a modliteben a žít jím také ve světě v životech, práci a společenských snahách svých věřících. Jen tak může uskutečňovat své sebeurčení ‚naplnit sou-

⁹¹ TRTÍK. *Slovo víry*. s. 87-90.

⁹² Tamtéž. s. 88.

⁹³ TRTÍK, Zdeněk. Smysl Farského liturgie. *Theologická revue*. 1973, 44(5), 145-147. s. 145; TRTÍK, Zdeněk. Ústřední smysl liturgie Farského. *Theologická revue*. 1973, 44(6), 157-166. s. 157.

⁹⁴ TRTÍK. *Uvedení do Základů víry*. s. 115.

⁹⁵ Tamtéž. s. 116.

⁹⁶ TRTÍK a KADEŘÁVEK. *Život a víra ThDr. Karla Farského*. s. 116-119.

časné snažení mravní a poznání vědecké Duchem Kristovým.“⁹⁷ Trtík zde předně klade důraz na reálný příchod Krista do shromáždění ve slavení Večeře Páně.⁹⁸ „Živť jsem já; už ne já, - ale živť jest ve mně Kristus‘. Toto vrcholné vyznání může být při bohoslužbách vynecháno jen z povážlivé neznalosti vlastního cíle a smyslu Farského Liturgie. Je to také klíčové místo Farského odkazu k pochopení pojmu Duch Kristův, který znamená Krista vstoupivšího do existence věřících.“⁹⁹ Pochopení Ducha Kristova, jak jsme je předložili výše ve vazbě na Písmo, zjevení a víru se zde spojuje se zpřítomněním v Liturgii.

V komentářovém vyjádření se tedy zajímavým způsobem spojuje starší myšlenka o zpřítomnění Kristova ducha s novou myšlenkou reálné Kristovy přítomnosti. Jde zjevně o spojení nehotové a v procesu, kde nejsou všechny náležitosti jasně uchopeny, který nakonec v této podobě nebude použit. Přesto z tohoto vyjádření intenzivně prosvitá snaha o vyjádření poznané zkušenosti víry ovšem v kontinuitě s vlastní teologickou tradicí a to možná intenzivnějším způsobem než se o to Trtík pokouší na jiných místech *Komentáře*, o čemž by svědčilo právě použití pojmu ducha Kristova v tomto kontextu se zpřítomněním. Tedy ve spojení dvou zásadních prvků skladby tradice teologie ČČSH.¹⁰⁰

Závěr

Ve studii se nám podařilo alespoň náznakově a místně přehlédnout část pohybu zlomu v Trtíkově teologii Ducha Kristova, který zjevně podstatně souvisel s jeho nově získanou vírou ve vzkříšení v klasickém slova smyslu. Tato Trtíkova vznikající teologie vykazuje zajímavé spojení prvků vázajících se k staršímu i novějšímu období. Právě syrovost a nevybroušenost ve vztahu k pozdějším obdobím je na Trtíkově vyjadřování v *Komentáři* fascinující. Nevybroušenost, která je svázaná se spalující touhou po sdělení zakoušené zkušenosti víry. Trtík je v tom zářným příkladem teologie rostoucí z osobní zkušenosti víry a nejen z abstraktní spekulace, přičemž právě tento princip v ní tvoří zásadní místo.

Rozložení Ducha Kristova v podobě formálního a materiálního principu na jedné straně na Písmo není překvapivé, ovšem odkaz na zvěst o smíření a odpuštění v Kristu na straně druhé je nosným prvkem, protože je posunem od zploštělého, pouze morálního vnímání Krista k rovině spásy. Soteriologický akcent je také další nosnou skutečností, která nám z komentářového sdělení vyvstala, spásy jako skutečnosti neoddělitelné od prožívané víry. Racionalita je tak opět nahrazena

⁹⁷ Tamtéž. s. 116.

⁹⁸ Tamtéž. s. 114-115.

⁹⁹ Tamtéž. s. 115.

¹⁰⁰ Srov. *Základy víry Církve československé husitské se stručným komentářem*. s. 141.

existenciální interpretací. Jde o důraz, který by stál za další teologické zužitkování a oprášení v současné teologické tvorbě i pastorační aplikaci husitské věrouky. Není třeba dodávat, že pro prostředky ekumenického rozhovoru je tento rozklad normy Ducha Kristova na prvočinitele velmi užitečný, alespoň v situacích, které nedávají podmínky k dlouhému vyjasňování specifik naší věrouky. Stejně tak osvětlení svobody svědomí z negativní strany věci jako osvobození od sebe sama pro službu Bohu, má významný potenciál nejen pro ekumenický dialog, ale zvláště pro vyjasnění tohoto problematického principu ad intra vůči laikům i duchovním.

Pozorovali jsme také, v prvním případě Ducha Kristova jako normy, naplnění starých pojmů novým obsahem. V případě Ducha Kristova jako vyjádření Kristovy přítomnosti ve Večeři Páně šlo spíše o zamávání na rozloučenou před finálním ántré v posledních Trtíkových pracích, kde se nejjistěji ukazuje propojení Ducha Kristova jako přítomného ve víře, jako spojnice mezi normou a přítomností ve svátosti. Zde jsme také viděli daleko dramatičtější vývoj než v prvním případě, který mnohem explicitněji ukázal na posun ve víře od abstraktního principu k Vzkříšenému. Ve spojitosti s tímto tématem se potvrdila naše počáteční domněnka, že Trtíkův posun v teologii Ducha Kristova je úzce spojen s jeho vírou ve Vzkříšeného. Je možná škoda, že Trtík nenaplnil pojem Ducha Kristova novým obsahem později i zde, aby i zde mluvil o zpřítomnění Ducha Kristova ve Večeři Páně, v tomto nově nabytém smyslu. Podpořil by tak vzájemně reálnost přítomnosti Ježíše Krista v této normě. Normu Ducha Kristova jako skutečnou Kristovu přítomnost ve víře. Je otázkou, jaký z obou přístupů je nosnější – zda naplnění starého pojmu novým obsahem a tak držení věrouky v pojmové souvislosti se zakladatelskou generací, anebo větší odpoutání se v pojmové rovině jako v případě Večeře Páně a držení se podstaty věci ve vytyčeném směru?

Tato studie je výstupem z projektu SVV č. 260 490 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

SÉMIOLOGICKÁ ANALÝZA NARATIVU KNIHY EXODUS V PERSPEKTIVĚ KONCEPTU SÉMIOFÉRY JURIJE LOTMANA

DOMINIČ DOSTÁL

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
dostaldominik@centrum.cz

A SEMIOTICS ANALYSIS OF THE EXODUS NARRATIVE IN THE PERSPECTIVE OF THE YURI LOTMAN'S CONCEPT OF THE SEMIOSPHERE

Abstract: This study aims to present the synchronic analysis of the Book of Exodus based on the instrumental tool of Yuri Lotman's concept of semiosphere. The introduction delineates Lotman's most influential theoretical findings, which are utilized in the rest of the article. The paper deals with the narration of events of the Exodus story, which serves as a space for the reconstruction of an image of the semiosphere of Egyptian and Israeli texts. The next part of this paper monitors the dynamism of the establishment of newly emancipated Israeli texts with the whole dynamic process occurring inside the Egyptian semiosphere. The main contribution of this study consists in the capacity of this theoretical approach to grasp and thematize a centrifugal movement of Israel's text and its subsequent development into the form of an inherent semiosphere.

Keywords: Yuri Lotman; semiotics; semiosphere; narrative; Exodus

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 4: p. 415 – 442.

Úvod

Předkládaná studie si klade za cíl analyzovat biblický narativ knihy Exodus optikou sémiotického konceptu sémféry Jurije Lotmana.¹ Ve své první části se zaměřuje na popis Lotmanových klíčových teoretických konceptů, zvláště pak na pojetí literárního textu jako sémféry a jejího využití ve vztahu k sémiotice kultury. Následující části studie usilují o rekonstrukci sémférického prostředí narativu a zaměřují se na popis stadií dynamického procesu emancipace izraelského textu usilujícího o nabytí autonomie vůči sémféře textu egyptského, do něhož byl původně izraelský text ponořen.

Kulturní sémiotika

Navzdory nespočtu definic kultury rozličných vědeckých disciplín se kulturní sémio-

¹ Pro více informací ohledně životopisných dat tohoto sovětského sémiotika židovského původu působícího především v Tartu viz AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. The Concept of Border in Yuri Lotman's Semiotics. *Bhaktiniana* [online]. São Paulo: Universidade Católica de São Paulo, 2017, 12 (1) [cit. 26.11.2019]. ISSN 2176-4573. Dostupné z: http://www.scielo.br/pdf/bak/v12n1/en_2176-4573-bak-12-01-0005.pdf. s. 7.

tika spokojuje s minimalistickým axiomem, jež však dokáže maximálně vytěžit.² Kultura je považována za systém nesoucí určité typické příznaky. Již z tohoto prostého konstatování plyne následující zásadní poznání: „Kultura je chápána pouze jako výseč, uzavřená oblast na pozadí ne-kultury.“³ Pojem kultury tudíž existuje na pozadí své opozice, již je ne-kultura a vůči níž vykazuje jisté příznaky. Tyto příznaky typicky reprezentuje opozice vytvořené/přírodní, podmíněné/nepodmíněné a schopnost kondenzovat lidskou zkušenost.⁴ Funkce kultury pro lidský život se zdá být nepostradatelná, neboť jejím smyslem je uspořádávání okolního světa, jenž člověka obklopuje.⁵ K tomu ovšem kultura potřebuje prostředky vytvářející „šablony“, které tuto strukturaci umožňují. Tímto prostředkem je zpravidla přirozený jazyk umožňující člověku převádět „otevřené“ realie okolního světa do „uzavřené“ struktury světa jmen.⁶ Vnější svět podléhá lidské sémiotizaci a nabývá tak svého kulturního významu. Sémiotizace rozděluje svět na sféru objektů, které znamenají, odkazují na či symbolizují nějaký význam, a na objekty, jež jsou prostě samy sebou.⁷

Pojem modelujícího systému představuje elementární prizma kulturní sémiotiky, skrze něž kulturní sémiotika uchopuje fenomén kultury. Model je v tomto pojetí považován za „systém znaků, jenž reflektuje určitý výsek reality, přičemž od něho zůstává podstatně odlišen.“⁸ Každé literární dílo je v důsledku předchozích tvrzení „produktem“ určitého modelujícího systému, který obdařuje zvolený objekt významem. Oproti mimetickému chápání literatury vyzdvihuje Jurij Lotman její komunikační funkci. Literární dílo tak představuje text utkaný na základě kódů vycházejících z jazyka. Proces čtení mu pak je procesem více či méně zdařilého dekódování těchto kódů,⁹ na jejichž základě čtenář dochází k tvorbě

² Na jiném místě svého díla Lotman svoji definici specifikuje, když popisuje kulturu jako sociální jev, jenž se překrývá s nedědičnou kolektivní pamětí, která se zhmotňuje v určité soustavě zákazů a předpisů typických pro danou kulturu. Srov. LOTMAN J. M, B. A. USPENSKIJ. O sémiotickém mechanismu kultury. In: GLANC, Tomáš. *Exotika. Výbor z prací tartuské školy. Sest. a komentář naps. T. Glanc. Přel. Pavel Hroch, Jan Kranát a Marcela Pittermannová*. 1. vyd. Brno: Host, 2003. Strukturalistická knihovna. s. 39.

³ LOTMAN J. M, B. A. USPENSKIJ. O sémiotickém mechanismu... s. 36.

⁴ Srov. LOTMAN J. M, B. A. USPENSKIJ. O sémiotickém mechanismu... s. 36-37.

⁵ „Kultura generuje strukturovanost a tím kolem člověka vytváří sociální sféru, která podobně jako biosféra umožňuje (pravda, nikoli organický, leč společenský) život.“ LOTMAN J. M, B. A. USPENSKIJ. O sémiotickém mechanismu... s. 38.

⁶ Srov. LOTMAN J. M, B. A. USPENSKIJ. O sémiotickém mechanismu... s. 38-39.

⁷ Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind: A Semiotic Theory of Culture*. London: I.B. Tauris, 1990. ISBN 13 978-0-253-21405-8. p. 133

⁸ Jurij Lotman, Model, text and code in: *Filosofia: An Encyclopedia of Russian Thought*. Alyssa DeBlasio, Mikhail Epstein [cit. 21.12.2019]. Dostupné z: <http://filosofia.dickinson.edu/encyclopedia/lotman-yuri/>

⁹ Stejně tak jako se snahou o nalezení původního významu textu počítá Lotman i s opačnou tendencí, tj. vědomého převádění čteného textu do soustavy odlišného kódování. Příkladem tohoto druhého postupu

významu textu. Jazyk jako kulturní milieu, z něhož povstává, a jenž současně toto kulturní milieu organizuje, v sobě nese soubory rozličných kódů překrývajících se s jeho gramatickou strukturou, s jejíž pomocí je utvářeno sdělení nesoucí význam. Lotman překračuje toto synchronní strukturalistické pojetí poukazem na kulturní předporozumění a lidskou historickou zkušenost, jež je s daným jazykem provázána. Tato koncepce „vysvětluje bohatost významů obsažených v daném textu, neboť [text] může být čten podle rozličných kódů odrážejících rozličné mezikulturní a historické odlišnosti“.¹⁰

Pojem textu

Literární text je podle Jurije Lotmana možné chápat jako manifestaci kulturního obsahu sémiosféry.¹¹ „V zásadě by se dalo říci, že soubor textů ‚svou‘ společností charakterizuje, dodává jí určitý nezaměnitelný ráz.“¹² Kultura je v oblasti kulturní sémiotiky považována za druhotný modelující systém vycházející z primárního modelujícího systému přirozeného jazyka. Vztah mezi primárním a sekundárním modelujícím systémem spočívá v tom, že zatímco v rovině primárního modelujícího systému (zpravidla přirozeného jazyka) jsou znaky užívány ve svém primárním významu a slouží tak k reprezentaci jevů nacházejících se ve světě, sekundární modelující systém užívá jazyka primárního k postižení sekundárních významů dodatečné nadstruktury, kterou klade nad primární modelující systém.¹³ Žádný text není schopen do sebe pojmout celou šíři dimenzionality kultury, z níž povstává. Z tohoto důvodu je text vždy pouhým modelem reality, ke které odkazuje, obsahujícím čtená místa nedourčenosti, jež je třeba během procesu jeho čtení vyplnit zkušeností čtenáře.¹⁴ Čtenář či adresát se tak stává aktivním členem podílejícím se na tvorbě významu textu. Na druhou stranu však text není jen pouhým nedokonalým derivátem kultury a jejího jazyka, jak by se mohlo z předchozího

může být například freudovská interpretace literárního díla.

¹⁰ Jurij Lotman, Model, text and code in: *Filosofia: An Encyclopedia of Russian Thought*. Alyssa DeBlasio, Mikhail Epstein [cit. 21.12.2019]. Dostupné z: <http://filosofia.dickinson.edu/encyclopedia/lotman-yuri/>

¹¹ „Kulturu si lze obecně představit jako soubor textů; z hlediska badatele bude přesnější mluvit o kultuře jako o mechanismu vytvářejícím soubor textů a o textech jako o realizaci kultury.“ Viz LOTMAN J. M, B. A. USPENSKIJ. O sémiootickém mechanismu... s. 45.

¹² Srov. KACETLOVÁ, Klára. Jurij Lotman... s. 23.

¹³ Sekundární modelující systémy jsou typické pro mytologické, náboženské, právní, ideologické či literární texty. Srov. NÖTH, Winfried. Yuri Lotman on metaphors and culture as self-referential semiospheres. *Semiotica: Journal of the International Association for Semiotic Studies*. 2006, (161), 249-263. ISSN 1613-3692. p. 257.

¹⁴ „Výprávěný prostor je vždy, jak ukázal již Roman Ingarden, ‚schematický útvar‘, který je určen jen z jedné části, kdežto druhá část obsahuje ‚místa nedourčenosti‘, která zůstávají pro čtenáře otevřena; jejich konkretizace nebo zaplnění je z valné části ponecháno na fantazii čtenáře.“ STANZEL, Franz K. *Teorie vyprávění*. Praha: Odeon, 1988. ARS. Literárněvědná řada. s. 144.

popisu jevit. Od 80. let Lotman vědomě pozměňuje svoje chápání textu a přisuzuje mu nově i funkci generátoru nových významů, čímž předsouvá text na pomyslné přímce kauzality před samotný jazyk, neboť právě na základě interpretace textu může čtenář dojít k vyvození nových významů, jež dosud nebyly v jazyku textu obsaženy.¹⁵

Nezbytným předpokladem každého funkčního sémiotického systému je přítomnost minimálně dvou kódů/jazyků.¹⁶ Systém o jednom jazyku slouží ryze k předávání informací a neposkytuje podmínky k procesu semiózy, která je vedlejším produktem překladu z jazyka do jazyka. Ostatně k vystižení jevové bohatosti lidského světa pomáhá přítomnost každého dalšího jazyka. Text musí být tudíž zakódován minimálně dvěma kódy, například text označovaný jako zákon je zakódován jednak v přirozeném jazyce a jednak v jazyce práva, kde získává jednotný vyšší význam, na rozdíl od popisu kriminálního činu v přirozeném jazyce.¹⁷

Charakter textovosti nepřísluší všem textům nacházejícím se v daném kulturním prostředí. Každá kultura vyžaduje ke svému fungování svoji binární opozici, na základě jejíhož popření ustanovuje sebe samu.¹⁸ Stejně tak i kulturní text se ustanovuje v kontextu ne-textů, které ho obklopují. Ačkoli je potenciál textovosti vlastní všem ne-textům daného prostředí, tak právě umístění prvku v rámci hierarchického systému rozhoduje o tom, zda v daném prostoru a čase bude konkrétnímu prvku charakter textovosti přisouzen.¹⁹ Lotman definuje text jako to, „co je součástí kolektivní paměti“.²⁰ Nejedná se tedy ryze o literární pojem textu, ale o mnohem širší význam tohoto slova, jenž zahrnuje všechny jevy obsahující jistý prvek textovosti jakožto strukturovanosti. Textem tak může být i divadelní inscenace, hudební skladba, socha nebo umělecké dílo.²¹

Dialogický charakter textu

Potřeba aktivního zapojení čtenáře do procesu získávání významu textu ustanovuje dialogický charakter textů. Podobně jako vědomí vyžaduje jiné vědomí

¹⁵ Srov. KACETLOVÁ, Klára. *Jurij Lotman...* s. 20-21.

¹⁶ Formálně spočívá rozdíl mezi jazykem a kódem v zapojení kognitivních funkcí při jejich užívání. Zatímco pravidla jazyka jsou tušena převážně intuitivně a podléhají změnám v čase, kód vyžaduje vědomé osvojení ze strany svého uživatele, jemuž neposkytuje tak široké interpretační pole jako jazyk. Srov. THOMPSON, Ewa M. Jurij Lotman's Literary Theory In: *Slavic and East European Journal*, Vol. 21. No. 1977. p. 227. Jurij Lotman však často oba termíny zaměňuje, což často vede k neporozumění. Tamtéž, p. 227.

¹⁷ Srov. KACETLOVÁ, Klára. *Jurij Lotman...* s. 26.

¹⁸ Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 142.

¹⁹ Zpravidla čím výše a směrem ke středu se daný prvek nachází, tím vzrůstá jeho textovost v rámci systému.

²⁰ KACETLOVÁ, Klára. *Jurij Lotman...* s. 21.

²¹ Totéž co pro text platí i pro pojem jazyka, jenž nemusí být vždy jazykem přirozeným, ale též například jazykem tance či náboženského rituálu.

k tomu, aby ustanovilo sebe sama, tak i text vyžaduje jiný text.²² Předpokladem jakéhokoli dialogu je asymetrická pozice kódů užívaných účastníky ke komunikaci. Absolutní totožnost obou by nikdy nevyvolala potřebu cokoli sdělovat, neboť fenomén jinakosti, jenž je předmětem sdělení, by zcela vymizel. Na druhou stranu totální nesouměřitelnost kódů účastníků dialogu by vedla k situaci, kdy není možné si vzájemně cokoli sdělit, neboť potenciální partneři komunikace neoplývají žádným společným komunikačním prostředkem.²³ K zdárné komunikaci je tudíž v prostoru přirozených jazyků nezbytné, aby se kódy obou účastníků částečně překrývaly. Jen tak je možné srozumitelně sdělit partnerovi dialogu něco nového. Podmínkou tohoto předpokladu je vztah binárnosti a asymetrickosti mezi účastníky dialogu. Lotman má za to, že „binárnosti musí být porozuměno jako principu, který se uskutečňuje v pluralitě, neboť každý nově zformovaný jazyk je ve svém základu složen z binárních principů“.²⁴ Každý sémiotický systém, např. text, tak musí být komponován na základě minimálně dvou kódů, potažmo jazyků,²⁵ jejichž esenciální odlišnost zakládá jejich asymetrickost umožňující semiózu jakožto důsledek procesu překladu.

Lotman ve svých textech klade velký důraz na to, aby dokázal, kde a za jakých podmínek dochází k procesu tvorby nových významů, tj. procesu semiózy. Tímto místem je právě prostor překrývání kódů emitenta a adresáta. Sémiotický šum, který při dekódování vyslaného zakódovaného sdělení nastává a často vede k posunu významu, není považován za negativní nedostatek, který je třeba v procesu komunikace odstranit, ale za pozitivní kreativní jev umožňující zrod nových významů. Prostor sémiotického šumu, jež se předchází teoretické modely komunikace snažily umenšovat, tak představuje nejvlastnější zájem Lotmanova studia. Sémiotický prostor, ve kterém se emitent a adresát nacházejí, přestává hrát podružnou roli okolního kontextu, jenž by zastával pozici jednoho z mnoha sekundárních vlivů vstupujících do interpretačního procesu. Sémiotický prostor naopak nabývá podoby primárního interpretačního rámce jakožto místa, do něhož jsou partneři dialogu ponořeni, a v praktickém ohledu jejich vlastní entita nabývá podoby jedné z prostorových funkcí.²⁶

²² Srov. KACETLOVÁ, Klára. Jurij Lotman... s. 44. Paralela mezi lidským subjektem a textem není v Lotmanově pojetí čistě analogická. Vysoce strukturovaný text může za určitých podmínek vystupovat vůči svým adresátům jako živoucí „osobnost“ obdařená vlastním vědomím a charakterem. Srov. Tamtéž, s. 28-29.

²³ Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 13.

²⁴ Tamtéž, s. 124.

²⁵ Srov. KULL, Kalevi. A semiotic theory of life: Lotman's principles of the universe of the mind, *Green letters*, 19:3, 255-266, DOI: 10.1080/14688417.2015.1069203. s. 258.

²⁶ Toto vyostřené tvrzení popisující entitu jako funkci prostoru zde užívám jako pouhou ilustraci k demonstraci odlišné perspektivy Lotmanova přístupu v porovnání s předchozími teoretickými modely komunikace. Podobně radikální tvrzení by nejspíše Jurij Lotman odmítal s poukazem na to, že převedením entity/prvku

Sémiosféra jako prostor kulturní sémiotiky

Jurij Lotman ve svém pozdějším badatelském období, jež bývá datováno od 60. let minulého století, rozvinul pojem textu natolik komplexním způsobem, že opustil své dosavadní hranice literárního zkoumání a nabyl podoby všeobjímajícího konceptu popisujícího kulturní jevy a jejich mechanismy. Přestože Lotman nadále uznává užitečnost mezi rozlišováním primárního a sekundárního modelujícího systému, má za to, že v praktické rovině „není možná existence jazyka (v plném významu tohoto slova), jenž by nebyl pohroužen do kontextu kultury, a kultury, jež by neměla ve svém středu struktury podobné jazyku“.²⁷ Kultura strukturuje vnější masu světa do uspořádaného systému, který kondenzuje lidskou zkušenost. Šablonou, podle jejíhož vzoru k této organizovanosti dochází, je právě přirozený jazyk nadaný schopností převádět otevřený svět reálií v uzavřený svět jmen.²⁸ Obdobně jako jazyk je i kultura chápána jako kolektivní paměť nedědičného charakteru, jež v sobě nese sémiotická pravidla. Ta nabývají v kulturní sféře podoby systémů a zákazů, jimž lze rozumět jako programu, který představuje paralelu ke gramatice přirozeného jazyka.²⁹ Kultura je tak podobně jako jazyk z hlediska kulturní sémiotiky znakový systém par excellence.³⁰

Sémiosféra

Koncept sémiosféry představuje aplikaci Lotmanova komunikačního modelu do sféry prostorového zobrazení. Sémiosféra je tudíž sémiotickým prostorem, v němž jsou umístěny významy rozličných sémiotických systémů, které spolu neustále interagují. Z vnějšího pohledu nabývá tento prostor podoby jednotlivého mechanismu, na základě něhož je vůbec možné o sémiosféře uvažovat.³¹

Sémiosféra jakožto prostor dynamické komunikace je výsledkem a podmínkou rozvoje kultury.³² Z předchozí kapitoly vyplývá, že aby ke komunikaci mohlo docházet, je nezbytné, aby sémiosféra sestávala z odlišných prvků stojících vůči sobě v asymetrických pozicích. Heterogenita sémiotického prostoru, jež je transpozicí binárnosti v dialogu, je Lotmanem ztotožněna s výskytem odlišných struktur, které vyplňují sémiosféru a plní v ní odlišné funkce. Vztahy mezi těmito hete-

na pouhou funkci prostoru dochází k odstranění fenoménu jinakosti, jenž danou entitu/prvek zakládá. Srov. „The principle of the semiosphere states that the qualitative diversity being completely the result of semiosis is also a general condition for semiosis.“ Tamtéž, s. 260.

²⁷ LOTMAN J. M, B. A. USPENSKIJ. O sémiotickém mechanismu... s. 38.

²⁸ Srov. Tamtéž, s. 38.

²⁹ Srov. Tamtéž, s. 39-40.

³⁰ Srov. Tamtéž, s. 43.

³¹ Srov. KULL, Kalevi. A semiotic theory... s. 260.

³² Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind*... s. 125.

rogegními prvky se mohou pohybovat na ose mezi vzájemnou neproblematickou přeložitelností až po nemožnost jakéhokoliv překladu.³³ Vztah asymetričnosti mezi jazyky je v konceptu sémiosféry převeden na prostorový model centra a periferie sémiosféry. Zatímco centrum je obsazeno nejrozvinutější strukturou sémiosféry, jež pretenduje na to představovat popis celku sémiosféry, periferie je přeplněna kvazi strukturami nesoucími pouze určitou kulturní funkci a jazykům se podobajícími znakovými systémy.³⁴ Hierarchické uspořádání textů sémiosféry vytváří iluzi jednotného charakteru tohoto systému, kde jednotlicí prvek představuje nejvýše položený text nacházející se v centru.³⁵ Ve skutečnosti však mezi centrem a periferií, v níž jsou normy centra interpretovány často svébytným způsobem, dochází k neustálé výměně informací a vzájemnému ovlivňování se.³⁶

Fenomén hranice

K překladu mezi texty vně i uvnitř sémiosféry dochází v místě hranic jednotlivých textů. Funkce hranice se nevyčerpává pouze oddělením prostoru mezi sférou vlastního a kulturního od vnějšího, nepřátelského místa tam venku. Pro Lotmana je hranice především místem, v němž dochází ke komunikaci mezi vnějším a vnitřním prostředím.³⁷ Tato komunikace nese všechny zmíněné rysy procesu překladu, neboť do procesu dialogu vstupují dva od sebe odlišné prvky.³⁸ Hranice sémiosféry představuje bilingvální prostor, jenž stimuly a prvky z vnějšku překládá do jazyka své vlastní sémiosféry. Díky asymetrickosti jazykových kódů není v moci žádného překladatele překódovat obsah původního sdělení do vlastního jazyka bez významového posunu. Z tohoto důvodu je hranice ležící v těsné návaznosti na periferii současně nejdynamičtější oblastí sémiosféry vyvolávající změny v jejím centru.

Zatímco Lotman se soustřeďuje primárně na popis procesu semiózy jakožto procesu tvorby nových významů, v našem případě jde především o rekonstrukci literární podoby sémiosféry a popis komunikačních procesů mezi texty, jež se v jejím rámci nacházejí.

³³ Srov. Tamtéž, s. 125.

³⁴ Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 127-128.

³⁵ „Celý systém uchovávání a předávání lidské zkušenosti je tedy budován jako jakýsi koncentrický systém, v jehož středu se nacházejí nejvýraznější a nejucelenější (takřfakajíc nejstrukturovanější) struktury.“ LOTMAN J. M., B. A. USPENSKIJ. O sémiotickém mechanismu... s. 39.

³⁶ Srov. Tamtéž, s. 134.

³⁷ Stejně tak je hranice i místem epistemického uvědomění si sebe sama jakožto vlastního a rozlišení se od vnějšího jiného. Srov. KULL, Kalevi. A semiotic theory... s. 262.

³⁸ „Při popisu recepce textu je důležité, že jde vždy o ‚překlad‘. Kód autora a kód příjemce se nikdy úplně neshodují, takže text je při dekodování alespoň minimálně pozměněn, deformován.“ KACETLOVÁ, Klára. Jurij Lotman... s. 18.

Specifický případ dialogické komunikace – autokomunikace

Zmíněný Lotmanův důraz na komunikační funkci literatury ho vedl k odhalení autokomunikační roviny textu. V případě, kdy pragmatika sdělení nesleduje striktně prostorovou osu emitent–adresát (Já–on), ale směřuje své sdělení do časové roviny, kdy emitent i adresát jsou též entitou, dochází k procesu autokomunikace. Proces autokomunikace (mezi Já–Já) probíhá po vzoru dialogického sdělení, ovšem s tím rozdílem, že v tomto případě nejde o sdělení nějaké nové informace adresátovi, ale o sdělení zkušenosti, kterou si adresát již zažil. Časový odstup mezi tvorbou autokomunikačního textu a jeho čtením předpokládá proměnu kódu, k níž dochází v daném časovém období.³⁹ Lotmanovo pojetí autokomunikačního „Já“ lze v kontextu sémiosféry rozšířit do podoby kolektivní osoby, kdy za emitenta a adresáta daného sdělení není považováno individuální „Já“, ale „Já kolektivního vědomí“ zakotvené do konkrétní kulturní sémiosféry.

V rámci této studie je za emitenta a adresáta knihy Exodus považována komunita Izraele, která vytvořila autokomunikační text Exodu pro potřebu připomínky zformování vlastní náboženské identity. O této funkci knihy Exodus svědčí i tradice bohoslužebného užití jejích pasáží při všech podobách nejvýznamnějšího židovského svátku Pesach. Text Exodu je v této studii nahlížen primárně z hlediska třetí funkce textu, jíž je kondenzace kulturní paměti.⁴⁰

Autokomunikační funkce textu Exodu

Literární útvar knihy Exodus představuje klíčový autokomunikační text izraelské komunity, který zakládá její identitu. Příběh vyvedení z Egypta je považován v pragmatice textu i percepci jeho tradice za událost, jež umožnila zrod Izraele jako náboženské a národnostní komunity. Bohoslužebné užití textu Exodu při svátku Pesach, k jehož slavení text předkládá závazné instrukce, vylučuje interpretační možnost pohlížet na tento text jako na pouhou historickou zprávu, jež se odehrála kdysi v minulosti. Kulturní rámec svátku Pesach, jenž je nejvlastnějším kontextem události Exodu, podtrhuje autokomunikační funkci tohoto biblického textu. Nejpozději svými redaktory byl text Exodu komponován s ohledem na očekávané čtenáře, kterými má být budoucí izraelská komunita připomínající si svůj vznik. Slavení svátku, k němuž text zavazuje, představuje prostor pro aktualizaci zkušenosti pesachové Hagady.⁴¹

³⁹ V pozadí tohoto předpokladu stojí lidská zkušenost, jež se během času proměňuje a transformuje tak způsob kódování a dešifrování textu. Význam sdělení obsažený v soukromém deníku bývá s odstupem času též osobou hodnocen odlišně než v momentě svého zápisu.

⁴⁰ Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 18.

⁴¹ Srov. JEZNY, Samuel. *Analýza vybraných obsahovo a výrazovo orientovaných oddielov Tóry*. Praha, 2015. Diplomová práce. Karlova univerzita, Evangelická teologická fakulta. Vedoucí práce Petr Sláma. s. 37-40.

Religionistické výzkumy definují sváteční čas jako prostředek sloužící k narušení lineární představy toku času. Sváteční čas má participující „přenést“ proti proudu času, do okamžiku oslavované události, a zprostředkovat tak možnost jejího znovuprožití. Předpokládaná rituální participace čtenářů textu na události exodu vylučuje z jejich percepční orientace možnost vnímat text jako prosté historické sdělení. Osobní zkušenost s popisovanou událostí naopak předpokládá silné emoční zapojení čtenáře v průběhu textové percepce, čímž je textu umožněno formovat nejen paměť, ale i osobní identitu předpokládaného recipienta.⁴²

Současná sociologie se intenzivně věnuje výzkumu vztahů mezi identitou a pamětí.⁴³ Na identitu jednotlivce i celých společenství je nahlíženo jako na konstrukt budovaný na bázi kolektivní paměti. Giddensův koncept reflexivity přemostňuje základní distinkci jedince a společnosti a má za to, že identitu je nutné neustále „rutinně utvářet a udržovat v reflexních aktivitách jednotlivce“.⁴⁴ „Já“ jakožto lidské reflexní vědomí má být utvářeno skrze autobiografické vyprávění, které v reflexi pořádá události života a s nimi spojené zkušenosti tak, aby tvořily koherentní celek v podobě osobní identity. Prvek paměti tak v tomto konceptu tvoří nepostradatelnou složku, z níž povstává autobiografické vyprávění.⁴⁵ Jedním z nejčastějších způsobů tradování kolektivní paměti je narativ sdílených dějin, jenž často nabývá podoby mytologizovaných příběhů minulosti. „Vyprávění (zahrnující rozpomínání na minulé události a jejich reinterpetaci z pozic aktuální přítomnosti) se tak zdá být jedním z významných způsobů, jimiž je na úrovni individuální i skupinové realizován proces sociální re-konstrukce identity.“⁴⁶

Kulturní charakter textu Exodu

Text Exodu je komponován jako normativní text, jehož záměrem je formace osobní zkušenosti a s ní spojené paměti zamýšlených adresátů. Za implikovaného příjemce je považována budoucí komunita Izraele, jež s událostí exodu nemá vlast-

⁴² Podle britského sociologa Paula Connertona si komunita v rituále „pripomná vlastnú identitu prezentovanú uvedeným naratívom vďaka tomu, že znova približuje zmysel kolektívnej autobiografie s konkrétnymi kognitívnymi prvkami.“ Tamtéž, s. 39.

⁴³ Mezi představitele tohoto přístupu patří Goffman, pro kterého jedinečná kombinace prvků životního příběhu osoby tvoří její exkluzivní životní vyprávění, jímž se odlišuje od svého okolí. Srov. MLYNÁŘ, Jakub. Vztah paměti a identity v soudobé sociologii. In: MASLOWSKI, Nicolas a Jiří ŠUBRT. *Kolektivní paměť: k teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum, 2014. ISBN 978-80-246-2689-5. s. 264. Sociologové L. Berger a T. Luckmann si všímají dialektického vztahu mezi identitou společnosti a jedincem a ve svých závěrech dospívají k tvrzení, že „sociálně konstruované, udržované, obměňované a přebudované identity zpětně ovlivňují, udržují, obměňují i přebudovávají sociální strukturu“. Tamtéž, s. 265.

⁴⁴ GIDDENS, Anthony. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford: Stanford University Press, 1991. ISBN 0-8047-1944-6. p. 52. In: MLYNÁŘ, Jakub. Vztah paměti... s. 267.

⁴⁵ Srov. MLYNÁŘ, Jakub. Vztah paměti... s. 267.

⁴⁶ Tamtéž, s. 275-276.

ní osobní zkušenost, a tudíž autor považuje za nezbytné tuto identitu formující zkušenost předat prostřednictvím svého textu. V Lotmanově typologizaci textů, která rozlišuje tři základní funkce textu,⁴⁷ je text knihy Exodus strukturně komponován s ohledem na svoji funkci kondenzace kulturní paměti. Text jakožto produkt sémiosféry, do níž je ponořen, s sebou neodmyslitelně nese její dobový kontext, který navzdory svému kontextovému charakteru tvoří integrální součást textu. V návaznosti na předporozumění tomuto kulturnímu milieu vstupuje i příjemce se svým dobovým kontextem do interpretačního procesu výkladu textu. Navíc dle Lotmana text předpokládá nejen zapojení čtenářova předporozumění kultury a době, v níž text vznikl, ale dokonce i zapojení historie interpretací, které text v procesu kulturního tradování doprovázejí a jež tvoří nedílnou součást textu.⁴⁸ Výkladový rámec slavení svátku Pesach je tak v této optice neoddelitelnou součástí textu Exodu a nejvlastnější dimenzí jeho výkladu.

Kultura, v níž se izraelský text knihy Exodus nachází, nese zřejmé rysy kultury orientující se na výraz. Tento typ kultury preferující autokomunikační kanál komunikace klade důraz na text a typicky předává své sdělení ve formě příběhů, jež reprezentují vzory správného jednání. Pouhý „vzor“ jednání však často není schopen pokrýt pestrost situací, v nichž se člověk v reálném světě může nacházet, a proto tento typ kultury generuje obsahovou mlhovinu, neboť nedosahuje takové míry obsahové diferenciaci jako opačná varianta kulturní orientace zastupující kultury orientující se na obsah. Literárně reprezentuje výrazově se orientující kultury mytopoetické vyprávění, jež sice velice často generuje obsahovou mlhovinu, avšak na druhé straně dokáže pro příslušníky těchto kultur modelovat společný obraz světa, skrze který utváří jejich identitu. Obsahově zaměřená kultura je z hlediska fylogeneze kultury pozdějším jevem, jenž vzniká z postupně stále více se diferencujících obsahových jednotek předchozí výrazově zaměřené kultury. Tento typ kultur utváří vysoce organizovaný systém pravidel podobající se gramatické struktuře a usilující o postižení co nejvíce situací, s nimiž se lze v reálném světě setkat. Preferovaným komunikačním kanálem obsahově zaměřené kultury je kanál Já–on, jenž lépe naplňuje potřebu této kultury předávat faktické informace.⁴⁹

Prostorové příznaky textu

Text jakožto vyjádření kultury, v jejímž prostoru vzniká, do sebe přejímá takový

⁴⁷ Jurij Lotman rozlišuje mezi funkcí transitivity, jejímž úkolem je předat co nejpřesnější znění původního sdělení (této funkci nejlépe dostávají umělé technické jazyky), funkcí kreativity, která umožňuje tvorbu nových nepředpokládaných významů (typickým reprezentantem této funkce je poetický jazyk), a funkcí kondenzace kulturní paměti. Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 2.

⁴⁸ Srov. Tamtéž, s. 18-19.

⁴⁹ Srov. JEZŇ, Samuel. *Analýza vybraných...* s. 21-22, 34-35.

model světa, jaký je vlastní jeho kulturnímu prostředí.⁵⁰ Struktura aktuálního světa je zformována do podoby takového obrazu, jakým tento aktuální svět percipuje daná kultura.⁵¹ Lotman klade důraz především na prostorové rozložení zobrazovaného světa s tím, že prostorové prvky textu často vyjadřují závažné neprostorové představy.⁵² Rekonstrukce literárně zobrazované sémiosféry s přihlédnutím na prostorové rozložení jejích členů tak bude představovat důležitý příznak, jež se pokusíme v narativu sledovat. Vzhledem k charakteru textové zápletky se zaměříme především na oblast, v níž k dané akci dochází, může se jednat o centrum, periferii, hranici či prostor mimo hranice sémiosféry. Podobně jako zmíněné horizontální prostorové uspořádání je nezbytné vzít v potaz i vertikální dimenzi narativního prostoru, jež je v biblických narativech opatřena zvláště silně vypovídajícím hodnotícím příznakem.

Na základě výše zmíněných poznatků tato studie přistupuje k textu knihy Exodus jakožto ke kulturnímu textu, jehož cílem je formovat identitu a paměť svého publika. Prostředkem k dosažení těchto nadstavbových významů je literární vyprávění o vyvedení izraelského lidu z Egypta.⁵³ V makrostruktuře tohoto vyprávění dochází ke konfliktu mezi dvěma texty, které diskurs pojmenovává jako Egypt a Izrael. V následujících kapitolách se tato studie zaměří na vztahy a interakci těchto textů pojatých jako modelové sémiosféry a na pozadí diskursu události Exodu se pokusí prokázat, jak se v jeho vyprávění tento sémiosférický konflikt odráží. V posledku bude následující část studie sledovat vedlejší, avšak o to významnější cíl, jímž je ustanovení sémiosféry Hospodinova textu.⁵⁴ Studie neusiluje v prvé řadě o interpretaci knihy Exodus, ale nabízí pohled kulturní sémiotiky na odhalení synchronních struktur, z nichž je text utkán a které otevírají možnosti dalším interpretacím.⁵⁵

⁵⁰ Kulturu samotnou si lze představovat jako soubor textů a na texty je možné z hlediska badatele pohlížet jako na realizace dané kultury. Srov. KACETLOVÁ, Klára. *Jurij Lotman...* s. 12.

⁵¹ Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 150.

⁵² Srov. Tamtéž, s. 132-133.

⁵³ Jazyk vyprávění knihy Exodus slouží jako primární modelující systém, z něhož povstává dodatečná nadstruktura sekundárního modelujícího systému, jejímž smyslem je působit a udržovat židovskou nábožensko-národní identitu. Srov. NÖTH, Winfried. *Yuri Lotman on metaphors...* s. 256-257.

⁵⁴ V Lotmanových studiích není tomuto jevu věnována větší pozornost, neboť jeho systém kulturní sémiotiky nepočítá s prázdným nesémiotickým prostorem, z toho důvodu tvrdí, že je nesmyslné hledat diachronní prapočátek určité sémiosféry, a proto veškeré své úsilí zaměřoval k uchopení a popisu procesu změn v nitru sémiosfér.

⁵⁵ Vysoká textualita textu Exodu činí proces jeho dešifrování neobyčejně problematickým, „ztrácí svůj jednorázový a konečný charakter a blíží se aktům sémiotických styků člověka s jinou autonomní bytostí“. KACETLOVÁ, Klára. *Jurij Lotman...* s. 29.

Naratologický exkurz

Jelikož příběh o vyvedení z Egypta je dostupný pouze ve své literární podobě tak, jak ho ztvárňuje kniha Exodus, je třeba vzít nejprve v potaz charakter tohoto média a až následně přistoupit k analýze textové sémiosféry. Vhodný nástroj, který umožňuje přehledně přecházet mezi rovinou manifestace textu, tj. jeho materiálního zachycení, a rovinou textové metastruktury, již hodláme rekonstruovat pomocí konceptu sémiosféry, vytvořil Seymour Chatman ve své naratologické teorii.

Seymour Chatman⁵⁶ rozlišuje v tradici ruského formalismu mezi příběhem (narativem) a diskursem.⁵⁷ Příběh je mu oním „co“ se v komunikaci předkládá, zatímco diskurs označuje prostředek, jímž je obsah předávání příjemci zprostředkován. Předmětem našeho následného zkoumání bude primárně příběh Exodu, z toho důvodu je v této studii ona narativní forma (diskurs) ponechána stranou a citace biblického textu slouží pouze jako demonstrace odkazující k sémiosféře líčené příběhem, která je skrze diskurs prostředkována.⁵⁸ Příběh je Chatmanem pokládán za kauzální sled výpovědí, jež z počátečního bodu vyprávění svým výběrem neustále uzavírají alternativní možnosti událostí, takže ve svém závěru se vyústění děje jeví téměř jako jediné myslitelné.⁵⁹ Narativní příběh je tak zkomponován na základě událostí (jednání a dění) a existentů, kteří v jeho literární teorii tvoří komplementární dvojici. Některé události v narativu bývají významnější než ty druhé, a proto spolu utvářejí jakousi hierarchickou logiku. Zatímco tzv. jádra jsou uzlové momenty v narativu, jež jsou klíčové pro budoucí vývoj zápletky, neboť v nich dochází k výběru, jakým směrem se bude narativ ubírat, satelity tuto možnost nenesou a jejich vypuštěním z narativu by došlo pouze k estetickému, a nikoli funkčnímu ochuzení.⁶⁰

⁵⁶ Seymour Benjamin Chatman byl jednou z předních osobností americké naratologie zabývající se filmovou a literární teorií ze strukturalistického hlediska. Pragmatický přístup charakteristický pro jeho tvorbu činí jeho naratologii velmi přehlednou a přístupnou širšímu publiku. Pro potřeby této studie převezmeme z jeho naratologické teorie některé klíčové koncepty, především rozlišení na příběh a diskurs a postavu uchopenou jako existent.

⁵⁷ Škola ruského formalismu tyto dvě složky označuje známými pojmy fabule (příběh) a syžet (diskurs). Srov. CHATMAN, Seymour Benjamin. *Příběh a diskurs: narativní struktura v literatuře a filmu*. Brno: Host, 2008. Teoretická knihovna. ISBN 978-80-7294-260-2. s. 19.

⁵⁸ Veškeré citace biblického textu v této studii jsou citovány z: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad*. 16., (7. opr.) vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2008. ISBN 978-80-85810-80-6.

⁵⁹ Srov. CHATMAN, Seymour Benjamin. *Příběh a diskurs...* s. 47.

⁶⁰ Srov. Tamtéž, s. 54-55.

Chatmanův důležitý prvek literární teorie nese název *existent*, ten nabývá zpravidla podoby postavy, jež svým jednáním vyvolává narativní děj.⁶¹ Existent může být buď původcem akce, nebo jejím trpitelem. Důraz biblického narativu na líčený děj a s tím spojené upozadění psychologických aspektů jeho postav vede v této studii k rozhodnutí považovat po vzoru formalismu a strukturalismu postavy za (pouhé) funkce narativní osnovy.⁶² Tento přístup navíc umožňuje nahlížet postavu v užším sepětí s textem, který postava reprezentuje.⁶³ V opačném přístupu, typickém pro individualistickou moderní literaturu, působí autonomie psychického života postavy předěl mezi jejím „já“ a okolním světem.⁶⁴ V pojetí této studie jsou však postavy biblického narativu nahlíženy jako zhuštěné funkce svých textů a jejich sémiosfér. Narativně se tento apychologický charakter biblických narativů projevuje kladením důrazu na jednání postav, a nikoli na jejich niterné prožívání zakoušených situací. Tzvetan Todorov tvrdí, že „...jakmile je v apychologickém narativu zmíněn nějaký [osobnostní] rys, musí okamžitě následovat jeho důsledek ...“⁶⁵ Rys osobnosti a následující dění tak de facto splývají, takže se postavy mohou jevit pouze jako automatické funkce osnovy.⁶⁶

Literární zápletka v perspektivě sémiotiky

V perspektivě sémiotiky je literární zápletka následkem střetu dvou odlišných kódů, jež představují odlišné porozumění světu.⁶⁷ Nezastupitelnou roli z hlediska zápletky představuje *existent*, ten vystupuje v roli promotora zápletky a podléhá odlišné normativě než jeho okolní svět. Jeho přechod přes hranice či řízení se odlišným textem než jeho okolí ustanovuje odlišnou normativitu, jež pro tento *existent* platí.⁶⁸ V roli *existentů* podílejících se na textové zápletce vystupují v kni-

⁶¹ Podoby *existentu* může v některých případech nabýt i prostředí (například moře), pokud v rámci narativu vykonává něco dějově významného. V takových případech často dochází k personifikaci daného prostředí. Srov. Tamtéž, s. 31.

⁶² „Pro Vladimíra Proppa jsou postavy jednoduše výsledkem toho, co po nich daná ruská kouzelná pohádka požaduje, aby dělaly.“ Tamtéž... s. 116.

⁶³ Důraz je tak kladen především na to, co postavy dělají, a nikoli na to „... čím jsou“ podle nějakých vnějších psychologických nebo morálních měřítek“. Tamtéž, s. 116.

⁶⁴ Ke kvalitativním rozdílům mezi postavami pohádek a moderní literatury viz CHATMAN, Seymour Benjamin. *Příběh a diskurs...* s. 117-118.

⁶⁵ CHATMAN, Seymour Benjamin. *Příběh a diskurs...* s. 119.

⁶⁶ Tamtéž, s. 119.

⁶⁷ Srov. KULL, Kalevi. *A semiotic theory...* s. 259.

⁶⁸ Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 151, 157.

ze Exodus především následující postavy: Hospodin, Mojžíš⁶⁹ a faraón.⁷⁰ Hospodinův požadavek na propuštění izraelského lidu tvoří jádro sporu, jehož kulminaci a následky narativ nadále rozvíjí. Postava Hospodina v narativním líčení komunikace s faraónem vystupuje výhradně zprostředkovaně skrze postavu Mojžíše, který tlumočí její požadavky nejen faraónovi, ale i celé izraelské pospolitosti. Z hlediska sémiotiky smíme v tomto textu nahlíženém jako sémiosféra spatřovat minimálně dva odlišné jazyky se svými kódy, jež k vzájemné komunikaci vyžadují překladatele. Izrael v tomto pojetí představuje předmět sporu, který si postavy faraóna a Hospodina nárokují. Izraelská komunita v prostoru egyptské sémiosféry vystupuje z naratologického hlediska pro nediferencovanost svých příslušníků jako kolektivní osoba.⁷¹ Charakteristikou tohoto existentu je jeho pasivnost, jež z něj činí mnohem více objekt děje než jeho subjekt.

Izraelský text v sémiosféře Egypta

Už od první kapitoly vypravěč líčí sémiosféru Egypta z fokalizačního hlediska⁷² izraelského lidu, pro něž je Egypt negativním místem zotročení, ve kterém mu hrozí reálný zánik. Aluze na Josefův příběh zaznamenaný v knize Genesis se objevuje hned v Ex 1,5-8, kde se připouští, že původně byl text Izraele v egyptské sémiosféře snad i vysoce ceněn.⁷³ Zmíněná původní skutečnost však měla v egyptské sémiosféře upadnout v zapomnění, jehož následkem došlo k depravaci izraelského textu a jeho vytlačení na periferii sémiosféry.

Text Izraele se od své okolní egyptské sémiosféry liší v narativní rovině odlišnou kolektivní pamětí svých nositelů, neboť vyprávění Ex 3,6 předpokládá blíže

⁶⁹ Postava Árona vystupující po Mojžíšově boku je pravděpodobně produktem procesu přenesení původního mytického textu do lineární časové roviny, jež se typicky projevuje zdvojnásobením charakterů hlavních postav. Srov. Tamtéž, s. 153-154. Ačkoliv zde není prostor pro prokázání této hypotézy, řídí se tato studie tímto předpokladem a postavu Árona subsumuje pod existent Mojžíše.

⁷⁰ Zatímco postavu faraóna a částečně i postavu Hospodina lze považovat za existenty nehybné, zůstávající v normativních omezeních svého sémiosferického prostředí, postava Mojžíše představuje samotný prototyp pohyblivé postavy, jež překračuje sémiosferickou hranici a řídí se odlišnou normativitou než sémiosféra, v níž se nachází. Srov. Tamtéž, s. 151, 157.

⁷¹ Za výjimku z tohoto tvrzení lze považovat zmínku o konkrétních jménech porodních bab, jímž byl svěřen úkol zabíjet novorozené chlapce. Událost Ex 1,15-21 však z hlediska logiky narativu představuje satelit, jenž nemusel být nutně součástí původního znění příběhu.

⁷² Naratologický termín fokalizace pochází od Gerarda Genetta, jenž tímto pojmem označuje percepční bod, z něhož je daný příběh líčen, avšak ne nutně vyprávěn. Fokalizační hledisko tak může například spočívat v postavě, z jejíž perspektivy dané události popisuje vypravěč či jiná postava příběhu. Srov. HRABAL, Jiří. *Fokalizace: analýza naratologické kategorie*. V Praze: Dauphin, 2011. ISBN 978-80-7272-390-4. s. 22-23.

⁷³ Líčení Josefova příběhu v knize Genesis naznačuje původní vysoké ocenění izraelského textu egyptskou sémiosférou. Josef jakožto představitel izraelského textu pronikl v roli správce země do samého centra sémiosféry a svým jednáním se přičinil k jejímu udržení a přežití. Ex 1,8 *V Egyptě však nastoupil nový král, který o Josefovi nevěděl.*

nespecifikované povědomí o Bohu otců, odlišným způsobem obživy, neboť jak Gn 47,6, tak Ex 9,7 charakterizují Izrael jako nomádské etnikum⁷⁴, a v neposlední řadě i vysokou natalitou a absencí procesu kulturní asimilace.⁷⁵ V sémiotické perspektivě není vztah mezi izraelským textem a egyptskou sémiosférou vztahem rovnocenných partnerů dialogu, ale vztahem vykazujícím výraznou asymetrii. Izrael představuje pouze jeden z mnoha odlišných textů, jež se mohou v sémiosféře Egypta vyskytovat.⁷⁶ Naopak text Egypta je v tomto prostoru realizován v maximální míře, takže vytváří centrální strukturu celé sémiosféry a formativně působí na texty své vlastní periferie. Vztah sémiosféry Egypta a textu Izraele je prokazatelně asymetrický z následujících hledisek:

- Izrael je textem postrádajícím výraznou vlastní strukturu, ponořeným do vysoce strukturované sémiosféry, již vnímá Izrael jako text cizí a potencionálně nebezpečný, a tak ho udržuje na své periférii.
- Textu Izraele není v sémiosféře Egypta umožněn rozvoj, naopak jeho projevy jsou potlačovány a jeho nositelé perzekvováni.
- Z hlediska rozložení moci je Izrael, až do vystoupení Mojžíše a jeho bratra Árona v roli Hospodinových vyslanců, pouhým pasivním trpítelem nepřátelských akcí, jimiž na něj působí egyptský text. Izraelská komunita je až do momentu vyvedení Izraele v podřízené pozici a zmůže se maximálně na neúčinnou reakci vůči akci namířené proti sobě.⁷⁷

Nadřazená pozice egyptského textu rozvinutého do podoby vysoce strukturované sémiosféry je v diskursivní rovině vylíčena takto:

- Centrální strukturou egyptské sémiosféry je faraón a jeho rozhodnutí, pouze on je uschopněn v sémiosféře k jednání. Veškeré faraónovy příkazy jsou bez překážek ihned plněny.
- Egypt disponuje prostředky k prosazování svého textu skrze své vojsko a dozorce nad otroky.
- Izrael je usídlen v zemi Góšen, kterou lze geograficky situovat jen za pomoci hypotéz, avšak z diskursivního hlediska vyplývá, že tato země má být vhodná k pastevectví. S přihlédnutím k převažujícímu zemědělskému způsobu

⁷⁴ Ex 9,7 *Faraó si to dal zjistit, a v skutku z izraelských stád nepošel jediný kus; přesto zůstalo srdce faraónovo neoblomné a lid nepropustil.*

⁷⁵ Ex 1,9 *Ten řekl svému lidu: „Hle, izraelský lid je početnější a zdatnější než my.*

⁷⁶ Narativ knihy Exodu však žádné jiné egyptské etnikum žijící v Egyptě netematizuje, neboť z hlediska zápletky jeho případná přítomnost není relevantní. Na epizodu s midjánským knězem Jitrem (Ex 18,1-27) lze pohlížet jako na narativní satelit poskytující Mojžíšovi prozatímní prostor k pobytu mimo dosah egyptského vlivu.

⁷⁷ Ex 5,21 *Vyčítali jim: „Ať se nad vámi ukáže Hospodin a rozsoudí. Vy jste pokáleli naši pověst u faraóna a jeho služebníků. Dali jste jim do ruky meč, aby nás povražдили.“*

života Egyptanů by pak pastevecká oblast představovala přinejmenším alespoň sémioticky periferii.⁷⁸

Z výše zmíněného vyplývá, že příběh vyvedení z Egypta tvoří ucelený funkční systém, jenž splňuje všechny nároky na textovost tak, jak byly popsány v úvodu této studie. Jedná se zejména o přítomnost minimálně dvou binárních kódů a jejich asymetrickou odlišnost vyvolávající komunikaci uvnitř systému.⁷⁹ V konceptu sémiosféry nabývají tyto prvky podoby heterogenity a jsou hierarchicky uspořádány do podoby centra a periferie.

Postava Faraóna

Faraón zastává v celém příběhu ryze symbolickou funkci. Symbol v pojetí Juri-je Lotmana slouží jako komunikační kondenzátor sémiotického významu. Právě pomocí symbolu jakožto vyjádření se vyjevuje obsah celé sémiosféry.⁸⁰ Pro symbol platí, že je nejstabilnějším a zpravidla nejarchaičtějším prvkem celého systému, jemuž poskytuje jednotu. Síla symbolu spočívá v jeho ontologické schopnosti zpřítomňovat minulost a udržovat identitu společenství, jež je mu vlastní.⁸¹ Ve vztahu ke svému obsahu plní symbol metonymickou funkci, neboť symbolizovaný obsah je jím pokrýván, avšak nikoli vyčerpán.⁸²

Postava faraóna reprezentuje celou egyptskou sémiosféru, jejíž podoba je v diskursu líčena jen sekundárně, jako pozadí či předmět akce či události jiného existentu. Už samotná královská hodnota a božský status jejího nositele značí, že postava faraóna představuje centrum celé sémiosféry, jíž vládne.⁸³ Královský palác jakožto panovnické sídlo je diskursem umístěno na břeh řeky Nil,⁸⁴ která geograficky, historicky i sémioticky reprezentuje centrum egyptské země. Faraón v roli zákonodárného centra egyptské kultury představuje text své sémiosféry jako zcela organizovaný celek nesoucí jednotný význam.⁸⁵ Z kulturologického úhlu pohledu se egyptská sémiosféra v postavě faraóna zhmotňuje – je to právě egyptský

⁷⁸ „It [Ghosen] has been identified with the modern Wady Tumilat, lying between the eastern part of the Delta and the west border of Palestine. It was a pastoral district, where some of the king's cattle were kept.“ Ghoshen. In: *Bible study Tools* [online]. [cit.20.12.2019]. Dostupné z: <https://www.biblestudytools.com/dictionary/goshen/>

⁷⁹ Srov. KULL, Kalevi. *A semiotic theory...* s. 257.

⁸⁰ Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 111.

⁸¹ Srov. Tamtéž, s. 104-105.

⁸² Srov. Tamtéž, s. 103.

⁸³ „Moc egyptských bohů byla ve své kultické a politické rovině vázána na aktivitu egyptského panovníka, a proto málokdy přesáhla faktické hranice politického vlivu faraóna.“ JANÁK, Jiří. *Staroegyptské náboženství. I., Bohové na zemi a v nebesích*. Praha: OIKOYMENH, 2009. Oikúmené. ISBN 978-80-7298-314-8. s. 67.

⁸⁴ Ex 2,5. *Tu sestoupila faraónova dcera, aby se omývala v Nilu, a její dívky se procházely podél Nilu. Vtom uviděla v rákosí ošatku a poslala svou otrokyni, aby ji přinesla.*

⁸⁵ Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 162.

panovník, jehož rolí je udržovat „*maat*“ řád země⁸⁶ zahrnující veškeré horizontální i vertikální struktury egyptské sémiosféry.⁸⁷ Na postavu faraóna je z toho důvodu možné nahlížet přímo jako na primární jazyk modelující/kódující podobu egyptského kulturního textu.⁸⁸

Postava Hospodina

Prostorové umístění existentu Hospodina je diskursem líčeno v oblastech na hranicích či přímo za hranicemi egyptské sémiosféry. Postava Hospodina je tak z hlediska sémiotiky v příběhu cizorodým prvkem, jenž vstupuje do egyptské sémiosféry a působí v ní výrazné změny. Z egyptské perspektivy představuje Hospodin vnější cizorodý a nežádoucí prvek, který si nárokuje periferní text Izraele jakožto vlastní text a hodlá ho vytrhnout z egyptské sémiosféry. Navzdory pozdějším teologickým důrazům spatřujícím ve vyprávění o odchodu z Egypta atribut Hospodinovy všemohoucnosti přistupuje Hospodin k egyptskému faraónovi jako k partnerovi dialogu, jehož je nejprve nezbytné přemoci. Jakožto vnější element nemá Hospodin do egyptské sémiosféry bezprostřední přístup, ale jedná ryze skrze svého prostředníka Mojžíše. Hospodinova nevšemohoucnost se v diskursivní rovině manifestuje právě Mojžíšovým zástupným jednáním, kdy to, co se jeví z vnitřního pohledu egyptské sémiosféry jako Mojžíšova akce, je v diskursivním podání projevem Hospodinovy události. Ze sémiotického hlediska se tento diskursivní detail jeví jako velice významný, jelikož hranice oddělující egyptskou sémiosféru od okolního prostředí představuje i hranici pro Hospodinovo jednání, které je jak vůči komunitě Izraele, tak vůči postavě faraóna odkázáno na zprostředkující zástupné jednání Mojžíšovy postavy. Hospodinu není umožněno se v egyptské sémiosféře projevit bezprostředně svým jednáním. To je totiž z fokalizačního hlediska egyptské sémiosféry vnímáno jako událost nesoucí rysy přírodní katastrofy. Hospodin jakožto cizí prvek vnějšího prostředí není v egyptské sémiosféře percipován ani jako božstvo, ani jako text, jenž by mohl cíleně působit na strukturu egyptské sémiosféry. V perspektivě Egypta je Hospodin vnímán jako ne-text, a tudíž je zbaven ontologické hodnoty, z toho důvodu je veškeré jeho jednání nazíráno jako událost, pro kterou je charakteristická absence vědomé intence svého nositele, a veškeré projevy tohoto existentu jsou interpretovány jako pouhá souhra nepříznivých okolností uvnitř systému.

⁸⁶ Srov. JANÁK, Jiří. *Staroegyptské náboženství...* s. 67.

⁸⁷ Symbol současně plní mediační funkci mezi odlišnými sférami semiózy a mezi sémiotickou a nesémiotickou realitou. Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 111.

⁸⁸ Symbol aktivně proměňuje svůj kulturní kontext a zároveň má být tímto kontextem v dlouhodobém časovém horizontu postupně proměňován. Srov. Tamtéž, s. 104.

Postava Mojžíše

Již výše bylo částečně pojednáno o funkci postavy Mojžíše jakožto překladatele na pomezí sémiosféry egyptského a Hospodinova textu. Existent Mojžíše zastupuje pohyblivou postavu, jež se v prostoru narativní zápletky dokáže pohybovat na obou stranách hranice rozdělující sémiotický prostor.⁸⁹ Překladatelská funkce přísluší v konceptu sémiosféry hranici, která představuje jakousi filtrační membránu, skrze níž je možné prvek náležejícímu světu za hranicí převést a artikulovat v prostoru uvnitř sémiosféry.⁹⁰ Pro hranici je typická bilingvalita, jež je podmínkou pro její prostředkující funkci. Narativ Exodu však popisuje přinejmenším dvě hranice, z nichž první představuje hranici egyptské sémiosféry a druhá hranici izraelského textu nacházejícího se uvnitř této sémiosféry. „Ve skutečnosti je vnitřní prostor sémiosféry protkán hranicemi rozličných úrovní, hranicemi odlišných jazyků, a dokonce i textů, a každý vnitřní prostor těchto pod-sémiosfér má své vlastní sémiotické „Já’...“⁹¹ Mojžíš tudíž vystupuje v roli dvojího překladatele Hospodinova textu, a to jak v komunikaci s faraónem, tak v komunikaci s izraelskou komunitou. V diskursivním líčení příběhu je Mojžíšova bilingvalita reprezentována jednak jeho příslušností k izraelskému lidu (je zrozen a odkojen izraelskou matkou) a jednak jeho adopcí do královské rodiny. Rozchod s egyptskou sémiosférou líčí epizoda, v níž Mojžíš ze solidarity s Izraelity ubíjí egyptského dozorce představujícího represivní složku egyptské sémiosféry. Následuje Mojžíšův útek z egyptské sémiosféry, v níž mu za překročení normativního ustanovení hrozí zánik, a jeho pobyt za hranicí Egypta, kde se setkává s postavou Hospodina. V následujících epizodách příběhu Mojžíš působí jako tlumočnický prostředník Hospodinových požadavků a zprostředkovatel Hospodinova jednání. Stejně tak i v opačném směru zaujímá Mojžíš funkci zprostředkovatele faraónových odpovědí Hospodinu. Narativ rozlišuje mezi existenty Mojžíše a komunitou Izraele, které se vzájemně nepřekrývají.⁹² Z toho důvodu není možné považovat Mojžíše za představitele izraelského textu, neboť jeho funkce je hraniční. Mojžíš tak zastává roli překladatele i na ose existentů Hospodina a komunity Izraele.

⁸⁹ Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 157. Postava faraóna naopak reprezentuje stabilní postavu pobývající výhradně uvnitř své sémiosféry. Existent Hospodina vystupuje na první pohled jako podvojná postava. Ve skutečnosti však v narativní vrstvě zůstává stále vně egyptské sémiosféry, do které proniká prostřednictvím postavy Mojžíše. Tamtéž, s. 157.

⁹⁰ Srov. Tamtéž, s. 137.

⁹¹ Tamtéž, s. 138.

⁹² Ex 6,12 *Mojžíš Hospodinu namítl: „Když mi nenaslouchají Izraelci, jak by mě poslechl farao! Nejsem způsobilý mluvit.“*

Komunita Izraele

O mnoha rysech kolektivní postavy komunity Izraele již bylo pojednáno výše. Z toho důvodu bude na tomto místě pojednán pouze jeden sémiotický rys, jímž je osoba jakožto subjekt. V prostoru egyptské sémiotiky Izrael v diskursivní ani narativní rovině nevykazuje osobnostní rysy. „Hranice osobnosti je sémiotickou hranicí.“⁹³ Není prostředníkem jednání, ale pouze pasivním trpělivcem narativních dějů, na kterých nemá žádný aktivní podíl. Aktivním jednáním se začne projevovat až teprve v prostoru pouště. V egyptské sémiotice je mu odňat rys osobnosti a v jeho otrockém postavení je potlačena jeho autonomie. „Například manželka, děti, otroci, poddaní mohou být v některých systémech zahrnuti pod osobnost svého pána, patriarchy, manžela, patrona či suveréna a nevlastnit žádný vlastní individuální status.“⁹⁴ Existent Hospodina považuje na rozdíl od egyptské sémiotiky text Izraele za svůj vlastní a pozitivně si ho cení. V roli původce izraelského textu, který se ocitl v cizí sémiotice, usiluje o jeho vymanění se z nepřátelské sémiotiky a uvedení textu do prostoru, kde by mu byla umožněna vlastní realizace.

ANALÝZA DISKURSIVNÍHO LÍČENÍ PŘÍBĚHU EXODU

Jelikož není v možnostech této studie poskytnout komplexní detailní analýzu celého narativu vyvedení z Egypta, omezíme se zde na zcela elementární dělení narativního díla na základě literární zápletky. Následující shrnutí narativních událostí respektuje dělení narativu na situaci před, během a po zápletky příběhu. Cílem následujících podkapitol práce je demonstrovat možnosti sémiotické analýzy aplikované na biblický narativ. Diskursivní úroveň literárního příběhu odkazuje k metastruktúře příběhu, již je možné za pomoci pojednávaného sémiotického přístupu rekonstruovat do podoby sémiotiky a odhalit tak dynamické procesy odehrávající se mezi jejími texty.

Exodus 1-4 Egypt jako hrozba pro Izrael

Depravace hodnoty izraelského textu je v diskursu demonstrována hned na počátku příběhu, kdy je v egyptské sémiotice zapomenuta jeho minulá vysoká prospěšnost pro sémiotiku.⁹⁵ Text Izraele je faraónem označen za potenciálně nepřátelský, z toho důvodu se faraón pokouší svým jednáním zamezit jeho šíření. První strategie spočívá ve vnucení podřízené pozice izraelskému textu a ve využití jeho produktivity ve prospěch egyptské sémiotiky, jež je obohacována jeho otrockou

⁹³ LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 138.

⁹⁴ Tamtéž, s. 138.

⁹⁵ Průnik cizího textu do nepůvodní sémiotiky bývá v procesu asimilace textu v nové sémiotice doprovázen vysokým oceněním tohoto textu. Pro popis první fáze recepce textu v sémiotice viz Tamtéž, s. 146.

prací. Neustále se rozrůstající počet nositelů izraelského textu má být v druhém plánu zredukován vraždou novorozenců, kteří představují nejen potenciální vojenskou hrozbu, jež by se mohla obrátit vůči Egyptu, ale i nositele a šířitele izraelského textu.⁹⁶ Zavraždění novorozenců tak představuje asimilační nátlak na izraelskou komunitu, které budou v následující generaci chybět potenciální partneri izraelských žen, jež takto zůstanou k dispozici pro asimilaci egyptským textem.⁹⁷

Mojžíš hned po svém narození uniká smrti a za paradoxních okolností se ocitá v centru egyptské sémiosféry, jež usilovala o jeho zničení. Diskurs implicitně předpokládá, že postava Mojžíše je jedinou osobou přeživší líčenou etnickou čistku. Na základě předpokladu, že Mojžíš si je vědom okolností, za nichž přišel na svět, lze usuzovat, že nepodlehli asimilačnímu tlaku egyptského textu, a udržel si tak svoji izraelskou identitu. Vědomí Mojžíšovy sounáležitosti s izraelským lidem demonstruje akt zabití dozorce, zatímco epizoda příběhu líčící následné Mojžíšovo setkání u studny s dcerami midjánského kněze Reúela/Jitra dokazuje, že z fokalizačního hlediska textu nacházejícího se mimo egyptskou sémiosféru se Mojžíš jevil jako představitel textu egyptského.

Satelitní epizoda vyprávění zmiňující se o narození Mojžíšova syna jménem Geršom (to je Hostem-tam) odkazuje z hlediska sémantiky k proměně Mojžíšovy identity, či spíše k jejímu sebeuvědomění. Jméno jeho syna v této perspektivě demonstruje Mojžíšův rozchod s egyptským textem, jenž je pro něj od této chvíle textem cizím. Mojžíšovu identitu znovu ustanovuje setkání s Hospodinem, kdy je povolán k prostředkující a zástupné roli reprezentovat ho v sémiosféře Egypta. Existenty Mojžíše a Hospodina vykazují v narativu totožný povahový rys,⁹⁸ tím je intenzivní solidarizace s izraelským textem a snaha zbavit tento text útlaku egyptské sémiosféry. Na totožnou intencionalitu obou existentů lze nahlížet jako na prostor sdílené paměťové zkušenosti, která je nezbytným předpokladem pro navázání komunikace.⁹⁹ Sémiotická zkušenost tak paradoxně předchází

⁹⁶ Role muže v kultuře patriarchální rodiny odpovídá roli nositele textu, jemuž se příslušníci této rodiny musí podřídit.

⁹⁷ Historické reálie podporují mínění, dle něhož etnická identita hrála v kultuře Egypta v porovnání s náboženskou identitou podružnou roli. Pro zařazení jednotlivce do textu egyptské sémiosféry tudíž nebyla primárním kritériem etnická identita, nýbrž identita náboženská. Podle Jiřího Janáka je třeba negativní vztah k cizincům chápat v rámci egyptského náboženství, pojetí světa, a především státem kontrolovaného kultu a královské propagandy. Srov. JANÁK, Jiří. *Staroegyptské náboženství...* s. 60.

⁹⁸ Paradigma rysu nese význam „relativně stabilních či trvalých osobních vlastností.“ CHATMAN, Seymour Benjamin. *Příběh a diskurs...* s. 132.

⁹⁹ „Komunikace s druhou osobou je možná, pouze pokud mezi nimi existuje jistá míra společné paměti.“ Tamtéž, s. 63.

sémiootickému aktu, neboť komunikace se vždy odehrává v určitém sémiotickém prostoru, do něž jsou její účastníci ponořeni.¹⁰⁰

Roli Hospodina jakožto cizorodého prvku v sémiotické demonstruje faraónova odpověď Ex 5,2 „*Farao však odpověděl: „Kdo je Hospodin, že bych ho měl uposlechnout a propustit Izraele? Hospodina neznám a Izraele nepropustím!”*“ Podobně i Mojžíš předjímá nedůvěřivou reakci Izraele: „*Avšak Mojžíš Bohu namítl: „Hle, já přijdu k Izraelcům a řeknu jim: Posílá mě k vám Bůh vašich otců. Až se mě však zeptají, jaké je jeho jméno, co jim odpovím?”*“¹⁰¹ Navzdory textové zmínce o určitém povědomí o Hospodinu mezi Izraelity jakožto Bohu otců narativ v logice odvíjení zápletky nepředpokládá původní obeznámenost těchto dvou existentů, ostatně celý příběh Exodu lze v metastruktuře považovat za příběh o počátku vztahu Hospodina a jeho lidu. Hospodinův text v egyptské sémiotické musí být nutně podpořen mocnými činy,¹⁰² jež demonstrují jeho moc.¹⁰³ Bez těchto doprovodných jevů by se Hospodinův text jevil jako ne-text, jenž by nebyl egyptskou sémiotickou percipován.

Ex 5-12 Eskalace konfliktu

Z hlediska sémiotiky zaměřující se na prostorové příznaky literárního textu nelze opomenout Mojžíšův diskursivní požadavek přinést oběť Hospodinu na poušti.¹⁰⁴ Z fokalizační perspektivy egyptského textu se poušť nachází vně sémiotické. V nábožensko-kulturní konotaci egyptského textu je poušť přisouzena negativní úloha ne-textu, jenž tvoří asymetrický opak, vůči němuž se egyptský text konstituuje.¹⁰⁵ Egyptská kultura se vůči vnějším textům projevuje jako kultura zaměřená na výraz, je pro ni typické považovat cizí texty za texty nekulturní a barbarské, proto se od nich distancuje a uzavírá se před jejich vlivem.¹⁰⁶ Obětování vlastní-

¹⁰⁰ Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 123.

¹⁰¹ Ex 3,13

¹⁰² Například moc nad malomocností či proměna hole v hada (Ex 4,2-7).

¹⁰³ Centrální struktura sémiotické reprezentována faraónem nemá potřebu svoje požadavky jakkoli vymáhat, neboť její pozice v rámci sémiotické jí zajišťuje neproblematické sebeprosazení. Ostatně minimálně centrum sémiotické, ne-li rovnou celou sémiotickou, lze pojímat jako sebezovnitivní centrálního textu, což ovšem nijak neneguje její vnitřní heterogenitu, která je jí vlastní.

¹⁰⁴ Ex 5,3. *Řekli: „Potkal se s námi Bůh Hebrejů. Dovol nám nyní odejít do pouště na vzdálenost tří dnů cesty a přinést oběť Hospodinu, našemu Bohu, aby nás nenapadl morem nebo mečem.”*

¹⁰⁵ V náboženských představách této sémiotické reprezentuje poušť oblast stojící vně stvořeného kosmu, v níž nepůsobí řád *maat*. Prostor za hranicemi egyptské sémiotické je „...svět ne-řádu *isfet*, svět pouště, moře, písečných bouří, silných větrů, nebezpečných tvorů a v neposlední řadě divokých kmenů a „nekulturních“ cizinců.“ JANÁK, Jiří. *Staroegyptské náboženství...* s. 60.

¹⁰⁶ Naopak kultury zaměřené na obsah vnímají prostor vnějších textů jako prostor neuspořádaného chaosu, který považují za potenciální prostor pro expanzi svého textu, jehož průnik do chaotického prostoru by působil jako pořádkový princip. Srov. LOTMAN J. M., B. A. USPENSKIJ. O sémiotickém mechanismu... s. 49-50.

mu božstvu představuje výrazný sémiotický projev, v němž text Izraele přichází k vědomí sebe sama a nabývá autonomie na svém okolí. Z toho důvodu egyptská sémiosféra této tendenci izraelského textu všemožně zabraňuje a potlačuje veškeré náznaky její autonomie.¹⁰⁷ K autonomnímu projevu izraelského textu, jakým je bohoslužba, musí tudíž dojít mimo prostor egyptské sémiosféry, jenž je narativně ztvárněn v podobě pouště.¹⁰⁸ Z téhož diskursivního líčení lze nadále usuzovat, že osobní přítomnost existentu Hospodina se vyskytuje taktéž až za hranicemi egyptské sémiosféry, což potvrzuje výše zmíněnou tezi o potřebě postavy překladatele Hospodinova textu v egyptské sémiosféře.

Hospodinův atak na struktury egyptské sémiosféry je v rovině diskursu líčen v podobě deseti egyptských ran. Ačkoli podoba těchto ran nabízí bohatý sémiotický materiál k interpretaci, zde se omezíme pouze na narativní význam těchto útoků, jímž je podvrácení nosných struktur egyptského textu, které vrcholí pobitím prvorozených jakožto budoucí generace nositelů egyptského textu. Na rozdíl od egyptského útoku na izraelský text na počátku příběhu Exodu není diskursivním kritériem pro označení cíle útoku příslušnost etnická, ale náboženská. Každý, kdo v sémiosféře Egypta uposlechne Hospodinovy výzvy a bude konat podle jeho textu, bude této rány ušetřen. Sémioticky však není primárním cílem existentu Hospodina destrukce egyptského textu, ale explicitní úsilí o uznání a ocenění Hospodinova textu v této nepřátelské sémiosféře.

Struktura konfliktu mezi textem Hospodina a Izraele nabývá podoby neustále se opakujícího vzorce, v momentech nouze se faraón podvoluje Hospodinovu textu a přistupuje na kladené požadavky, aby vzápětí v okamžiku pomnutí nebezpečí tyto požadavky odmítl. Uznání Hospodinových požadavků faraónem v sémiotické rovině odkazuje k uznání Hospodinova textu jakožto textu nadřazenému textu egyptskému. Lotman popisuje tento dialogický mechanismus mezi texty jako první fázi recepce cizího textu v nové sémiosféře. Vše nasvědčuje tomu, že i v opačném pohybu, v němž text opouští sémiosféru, dochází k totožnému, avšak reverznímu mechanismu.¹⁰⁹ Splněním této podmínky by Hospodinův text nabyl legitimního nároku na text Izraele a bylo by mu tak umožněno s izraelským textem v egyptské

¹⁰⁷ Zhoršení podmínek existence izraelského textu v prostoru Egypta manifestuje Ex 5,7. „Pro příště nebudete vydávat lidu slámu k výrobě cihel jako dříve. Ať si jdou slámu nasbírat sami!“

¹⁰⁸ Ex 8,21-23 *Tu povolal faraó Mojžíše a Árona a řekl: „Nuže, přineste oběť svému Bohu zde v zemi.“ Mojžíš odpověděl: „Nebylo by správné, abychom to učinili. To, co máme obětovat Hospodinu, svému Bohu, je Egyptanům ohavností. Copak by nás neukamenovali, kdybychom před nimi obětovali, co je jim ohavností? Odejeme do pouště na vzdálenost tří dnů cesty a tam budeme obětovat Hospodinu, svému Bohu, jak nám nařídil.“*

¹⁰⁹ Pro přehled pěti fází recepce textu v nepůvodní sémiosféře viz LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 146-147. Text se nachází v této prvotní fázi recepce textu na nejvyšších příčkách hodnotové škály přijímající sémiosféry a je považován za pravdivý, krásný či božského původu. Tamtéž, s. 146.

sémiosféře volně disponovat. V momentě uznání narativního nároku Hospodina na izraelský text postava Hospodina stupňuje své požadavky a vyžaduje si pro izraelský text materiální bohatství Egypta.

Ex 13-19 Osvobození Izraele z egyptského područí

V prostorové perspektivě opouští izraelský text egyptskou sémiosféru v místě její geografické hranice, jež nabývá diskursivní podoby Rákosového moře. Moře jakožto přírodní fenomén podtrhuje prvek neprostupnosti hranice, typický pro kulturu orientovanou na výraz. Faraónovo rozhodnutí následovat izraelský text při přechodu hranice egyptské sémiosféry vede ke zničení jak moci egyptské sémiosféry, diskursivně reprezentované egyptským vojskem, tak i centrální struktury egyptského textu, jež je symbolicky zastupována postavou faraóna. Existent Hospodina tak v této fázi narativu vystupuje jako nepodmíněný vládce prostoru vně egyptské sémiosféry, který do této oblasti nedovoluje vstupu ničemu egyptskému, jemuž je přisouzen kulturní příznak nepřátelského textu. Narativní rovina tímto diskursivním líčením zvýrazňuje stabilní nedynamický charakter postavy faraóna, jež není schopna překročit a ani působit za hranicí vlastní sémiosféry.¹¹⁰

Prostor pouště, kam Hospodin vyvádí izraelský text, se v logice narativu jeví jako místo mimo dosah jakékoli kulturní sémiosféry. Lotman zpochybňuje možnost existence sémiosféry na zcela pustém místě, které by tímto svým prostorovým umístěním bylo odděleno od jakéhokoli kontaktu s okolními sémiosférami.¹¹¹ O ustanovení takového typu sémiosféry však existent Hospodina v závěrečných pasážích knihy usiluje.

Teprve v prostoru pouště se komunita Izraele začíná projevat jako plnohodnotný existent, jenž je schopen autonomního jednání. Osvobození od textu egyptské sémiosféry umožňuje rozvinutí izraelského textu, který se však nerealizuje sám od sebe, ale působením Hospodina. Putování Izraelitů na poušti je v narativu charakterizováno opakující se reminiscencí komunity Izraele na egyptskou sémiosféru, jež se v momentech krize pro její život vyjevuje jako příhodnější. Opuštěním egyptské sémiosféry přichází izraelský text o struktury, jež doposud zajišťovaly jeho existenci, a nyní je nucen k totální reorientaci a restrukturaci svého textu.¹¹² Pozici centrální struktury, jež definovala izraelský text, zastávala v egyptské sémiosféře postava faraóna. Nyní v prostoru pouště je touto centrální strukturou exis-

¹¹⁰ Ve srovnání s existentem Hospodina se faraón ve vrcholné zápletce příběhu již nejví jako rovnocenný komunikační partner, ale jako podřízený text, jenž se navzdory veškerému svému úsilí nedokáže postavit Hospodinu textu na odpor.

¹¹¹ Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 142.

¹¹² Průnik textu či celé kulturní sféry do nové sémiosféry mocně působí na její restrukturu. Nic nenasvědčuje tomu, že by též mechanismus nepůsobil i v opačném směru na pronikající text. Srov. Tamtéž, s. 126.

tent Hospodin, jenž nejprve usiluje o „očistění“ izraelského textu od cizí (egyptské) reminiscence a až následně o rozvinutí struktur izraelského textu do podoby sémiosféry. Na diskursivní reptání lidu, který se v krizích obrací k Egyptu, Hospodin opakovaně odpovídá uspokojením jeho potřeb.¹¹³ I zde dochází k dialogické komunikaci se všemi svými specifiky a nadále je v tomto procesu komunikace přítomna postava Mojžíše v roli překladatele.

Satelitní příběh o příchodu Mojžíšova tchána k izraelské komunitě pobývajícím na poušti popisuje ve své narativní rovině rozvíjení struktur izraelské textu do podoby sémiosféry, v jejímž jádru se po sérii konfliktů (reptání lidu) etabluje postava Mojžíše projevující se v příběhu jako nosná struktura schopná integrovat a udržet izraelský text. Centrální autoritativní pozici jeho existentu líčí prostorové uspořádání prvků sémiosféry, které diskurs v Ex 18,14 ztvárňuje následujícím způsobem: *Mojžíšův tchán se díval na celé jeho jednání s lidem a řekl: „Jakým způsobem to s lidem jednáš? Proč sám sedíš, a všechen lid kolem tebe stojí od rána do večera?“* Jak již bylo zmíněno, centrální pozice Mojžíše jakožto jádra sémiosféry se odráží i v diskursivním prostorovém popisu vykonávání správy nad sémiosférou. Na autoritu tohoto umístění odkazuje jednak prostorový příznak Mojžíšova sezení v centru, zatímco okolní pospolitost je nucena stát, a jednak skutečnost, že jeho slova modelují podobu sémiosféry. Dosavadní strukturálně minimalistická podoba správy textu však přestává odpovídat potřebám rozrůstající se izraelské sémiosféry, a tak pod vlivem vnějšího impulsu¹¹⁴ dochází k její reorganizaci.¹¹⁵ Centrum sémiosféry je rozšířeno o novou sféru správců lidu, jejichž hierarchické rozmístění v závislosti na vzdálenosti od centra odpovídá míře autority, jíž v rámci systému oplývají.¹¹⁶

Ex 20-31 Darování smlouvy

Vrcholný akt rozvinutí izraelské sémiosféry však představuje Hospodinovo darování smlouvy na hoře Sinaj. Tato událost je ze sémiotického hlediska sebebopisem

¹¹³ Znamená-li pro teologickou reflexi epizodická zápleтка reptání izraelské pospolitosti proti Mojžíšovi a Hospodinu určitý paradox, jenž se neslučuje s představou Hospodina obdařeného atributem vševědoucnosti (v jejímž rámci by v souladu se svojí solidaritou s izraelským textem nenechal vyeskalovat jeho biologické potřeby), pak v sémiotické rovině podobný rozpor neexistuje. Rozdílnost subjektů jakožto jejich ne-identita je spojená s postupným poznáváním druhého v procesu dialogické komunikace. Z toho důvodu se v tomto komunikačním schématu jeví skutečnost, že Hospodin nepředchází potřebám Izraele, ale pouze na ně jako jediná logicky možná reaguje.

¹¹⁴ Impulz k reorganizaci pochází od vysoce ceněného textu v izraelské sémiosféře, a proto není jeho implementace do systému provázena žádnými konflikty. Diskursivně vysokou hodnotu midjánského textu líčí Ex 18,7. *Mojžíš tedy vyšel svému tchánovi vstříc, poklonil se a políbil ho. Popřáli si navzájem pokoj a vešli do stanu.*

¹¹⁵ Ex 18,17-18. *Mojžíšův tchán mu odpověděl: „Není to dobrý způsob, jak to děláš. Úplně se vyčerpáš, stejně jako tento lid, který je s tebou. Je to pro tebe příliš obtížné. Sám to nezvládneš.“*

¹¹⁶ Ex 18,21. *Vyhlédni si pak ze všeho lidu schopné muže, kteří se bojí Boha, milují pravdu a nenávidí úplatek. Dosad' je nad nimi za správce nad tisíci, sty, padesáti a deseti.*

rozvinutého systému. „Nejvyšší forma a závěrečný čin sémiotické struktury organizace systému nastává v momentě, kdy popisuje sebe sama.“¹¹⁷ Hora oplývá prostorovým příznakem výšky, jež je spojená s mocí. Tato moc se v diskursu projevuje s takovou intenzitou, že komunita Izraele ji není schopna vystát a v zájmu zachování vlastního života si musí od úpatí hory udržovat prostorový distanc. Fenomén výšky náležející k hoře nese univerzální kulturní sémantický příznak vysoké hodnoty.¹¹⁸ Smlouva jakožto závazný kodex programující lidské jednání je orientována do budoucnosti, jež nese podobu věčného teď.¹¹⁹ Systém tímto projevuje své předporozumění, že tato strukturace je závazná a v rámci sémiosféry jediná možná.¹²⁰ Vrcholný rozvoj textu s sebou nese ruku v ruce ztrátu původní dynamiky svého vývoje. Sebeopis je tak zároveň aktem zakonzervování stávajících kulturních struktur, jež jsou navíc v náboženském předporozumění izraelské komunity sakralizovány.¹²¹ Normy jednání definovány sebeopisem nabývají na ontologické platnosti, stejně tak jako vše, co těmto normám neodpovídá, svoji ontologicitu ztrácí. V rovině diskursu se tento mechanismus projevuje rozsudkem smrti pro toho, kdo normy Hospodinova textu porušuje.¹²²

Hospodinova smlouva tvořící sémiotické i prostorové jádro izraelské sémiosféry demonstruje příslušnost izraelské kultury ke kultuře zaměřené na výraz,¹²³

¹¹⁷ LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 128.

¹¹⁸ Srov. Tamtéž, s. 132.

¹¹⁹ Z hlediska svého původce tj. existentu Hospodina je smlouva programem zaměřeným do budoucnosti izraelské komunity. Srov. LOTMAN J. M, B. A. USPENSKIJ. O sémiotickém mechanismu... s. 40. Kniha Deuteronomium explicitně spojuje smlouvu a její platnost s okamžikem vstupu izraelského textu do prostoru zaslíbené země (Dt 27,2-3). Budoucnostní rozměr platnosti implicitně předpokládají i některá Hospodinova nařízení, která odkazují k zemědělské produkci v zaslíbené zemi jako například Ex 23,16. Z hlediska autora/redaktora textu je tomu zcela opačně, akt darování smlouvy se vůči němu i budoucím generacím nachází v minulosti, na niž je třeba komunitu orientovat. „Z toho vyplývá, že rozdíl mezi programem chování a kulturou je rozdílem funkcí: jeden a týž text může plnit obojí úlohu, bude se pouze lišit svou funkcí v celkovém systému historického života daného kolektivu.“ LOTMAN J. M, B. A. USPENSKIJ. O sémiotickém mechanismu... s. 40.

¹²⁰ Je příznačné, že mnohé kultury vůbec nepřipouštějí jakoukoliv podstatnější aktualizaci pravidel, které již jednou zformovaly, jinými slovy nepřipouštějí možnost jakéhokoliv přehodnocení hodnot. Kultura proto velice často není orientována na vědomí o budoucnosti, ta je totiž chápána jako zastavený čas, jako prodloužené „teď“; souvisí to bezprostředně s tím, že kultura se orientuje na minulost, což jí zaručuje nutnou stabilitu, jednu z nezbytných podmínek existence.“ Tamtéž, s. 41.

¹²¹ Srov. Náboženství je dle Petera Bergera nejdůležitějším symbolickým univerzem, jež spojuje sociálně konstruovanou realitu s realitou nejvyšší. Tato je tak umístěna do posvátného kosmického rámce, který jí propůjčuje nejvyšší ontologický status. LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. Religionistika. ISBN 80-210-2224-8. s. 84.

¹²² Například Ex 22, 19 *Kdo by obětoval bohům a ne samotnému Hospodinu, propadne klatbě.*

¹²³ Pro kulturu zaměřenou na výraz je příznačná tvorba katechismů, v tom smyslu, že formálně nabývají tyto texty podoby otázek a odpovědí, zatímco pro obsahově zaměřené kultury je typická tvorba gramatik, na základě jejichž pravidel lze pořádat to, co se doposud jevílo jako neorganizovaná masa, do smysluplných celků. Srov. LOTMAN J. M, B. A. USPENSKIJ. O sémiotickém mechanismu... s. 45. „Můžeme to přirovnat k výuce

jejíž nejzákladnější princip má podobu opozice správné–nesprávné.¹²⁴ Okolní texty s jejich sémiosférami jsou izraelským textem považovány za antikulturu, ta „je rovněž chápána jako znaková soustava, která má vlastní výrazy...“, avšak její prvky jsou opatřeny záporným znaménkem, které v náboženském kontextu nese konotace lživého textu.¹²⁵ Tento typ kultury neusiluje o expanzi, ale spíše o uzavření se před vnějšími vlivy. Případné přemnožení vnějšího textu není z toho důvodu chápáno jako vnesení organizujícího kulturního principu do chaosu, ale jako vítězství pravdivého textu nad lživým textem.¹²⁶

Ex 32-33 Krize ustanovující se sémiosféry izraelského textu

Exemplární případ zacházení s průnikem cizího textu diskursivně líčí Ex 32. V sémiotické rovině narativ demonstruje nemožnost kompromisu a veliké úsilí, které izraelská sémiosféra musí podstoupit, aby se byla schopna oprostít od okolních textů. Hospodinův text pretendující na obsazení centra izraelské sémiosféry je krátkodobě nahrazen cizím textem ztvárněným v podobě zlatého býčka.¹²⁷ Cizí text obsazuje centrum sémiosféry v situaci absence centrální struktury ztvárněné existentem Mojžíše. Tato situace trvá jen do momentu návratu Mojžíše, jenž jakožto Hospodinův zprostředkovatel cizí text rituálně i fakticky ničí.¹²⁸ V následující líčené restrukturační sémiosféry privilegovaná struktura lévičů, jež stojí nejbližší centru sémiosféry, tj. postavě Mojžíše, zbavuje izraelský text vlastních elementů, které vešly do styku s cizorodým prvkem. Tímto aktem je v sémiosféře Izraele po předešlé krizi opětovně upevněna původní centrální struktura textu, jež se dokázala prosadit i na svých periferiích.

Nepřátelství a pokyny k destrukci každého cizího textu, s nímž se Izrael ve své sémiosféře setká, tak lze interpretovat jako projevy mechanického fungování kultury zaměřené na výraz, a ne jako explicitní projev Hospodinova osobnostního charakteru. Na texty usídlené v oblasti budoucí izraelské sémiosféry je pohlíženo

jazyka buď jako systému gramatických pravidel, nebo jako souboru aplikací.“ Tamtéž, s. 46.

¹²⁴ Srov. Tamtéž, s. 49.

¹²⁵ Srov. Tamtéž, s. 48.

¹²⁶ Tamtéž, s. 48.

¹²⁷ Odlišná soška zlatého býčka je vzývána Hospodinovým jménem jakožto božstvo, jež vyvedlo komunitu z Egypta. Jádrem konfliktu neleží v potřebě uctívání Hospodina, ale v podobě jeho ztvárnění do podoby býčka. Kulturní socha býčka jakožto projev neizraelského textu stojí v přímém rozporu s Hospodinovým zákazem svého zobrazování Ex 20,4. Izraelský text tím explicitně prokazuje orientaci své kultury na výraz.

¹²⁸ Ex 32,20 *Pak vzal býčka, kterého udělali, spálil jej ohněm, rozemlel na prach, nasypal do vody a dal Izraelcům pít.*

jako na texty, jež nelze inkorporovat či asimilovat v izraelský text, a z toho důvodu musí být zničeny.¹²⁹

Ex 34-40 Dověšení izraelské semiosféry

Hospodinovy pokyny pro zhotovení stanu setkávání s jeho kultickým příslušenstvím nesou příznaky detailní strukturační posvátného prostoru, jež se má nacházet v sémiotickém i faktickém prostorovém středu izraelské komunity. Sémantika prostoru nabývá v popisu izraelské kultury na privilegované pozici, čemuž v diskursivním líčení odpovídají detailní popisy strukturační jádra izraelské semiosféry.¹³⁰ Lotman tvrdí, že každé centrum rozvinuté semiosféry má tendenci k rigidní organizaci svých struktur, jež se však směrem k periférii semiosféry zákonitě snižuje.¹³¹ Stan setkávání má být místem nezprostředkovaného přebývání Hospodina ve středu svého lidu. Tvorba tohoto příbytku odstraňuje nezbytnost prostředkující postavy Mojžíše, jež doposud zaujímal pozici komunikačního kanálu mezi textem Izraele a Hospodinem. Darováním smlouvy, v níž Hospodin vymodeloval struktury izraelského textu, a vztyčením stanu shledávání dochází k splynutí textů Izraele a Hospodina. Přesněji by se snad dalo dokonce hovořit o „propisování se“ Hospodinova textu do materiálu izraelské semiosféry. V této nové izraelské semiosféře zaujímá centrální postavení Hospodin, jež svým Zákonem vytváří model struktur izraelského textu,¹³² čímž zaniká potřeba dotazovat se na podobu těchto dosud nezjevných struktur Mojžíše.¹³³ Bohoslužebná funkce postavy Mojžíše přechází na izraelský text, jež pro tuto funkci vyčleňuje jeden svůj kmen. Přenesení funkce dosud zajišťovaných postavou Mojžíše přímo na izraelský text je projevem dověšení autonomie tohoto textu, jež nadále nemá zapotřebí vnější prostředkující

¹²⁹ Ex 23,33 *Nebudou v tvé zemi sídlit, aby tě nesvedli ke hříchu proti mně. Kdybys sloužil jejich bohům, stalo by se ti to léčkou.*

¹³⁰ Specifikum sémiotiky prostoru spočívá v jejím vizuálně zachytitelném ikonickém charakteru, jež odráží a modeluje strukturu univerza, což privileguje jeho vypovídací hodnotu před její verbální manifestací. Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 203.

¹³¹ Srov. LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind...* s. 129.

¹³² Následující diskursivní líčení příběhu vyjití z Egypta je tímto u svého konce. Od kapitoly 20 se diskurs zcela soustřeďuje na znění Hospodinova Zákona, jež modeluje i potenciální dosud neexistující struktury izraelského textu a narativně vypovídá pouze o tom, že Mojžíš i celá komunita Izraele vykonala vše tak, jak jí bylo stanoveno (Ex 35-40).

¹³³ Ex 18,15-16 *Mojžíš tchánovi odpověděl: „Lid ke mně přichází dotazovat se Boha. Když něco mají, přijde ta záležitost přede mne a já rozsoudím mezi oběma stranami; učím je znát Boží nařízení a řády.“*

prvek ve svém vztahu s Hospodinem, neboť tuto funkci na sebe přebírá výrazový text Zákona.¹³⁴

Závěr

Přístup kulturní sémiotiky aplikovaný na oblast literárního díla, z níž ostatně tento přístup vyrůstá, představuje účinný nástroj synchronní analýzy textu. Rekonstrukce rozložení sémiotických prvků sémiosféry narativu knihy Exodus a jejich následná analýza na základě teoretických poznatků konceptu sémiosféry Jurije Lotmana odhalila dynamiku odstředivého pohybu izraelského textu emancipujícího se od egyptské sémiosféry. Postavy vyskytující se v narativu zastávají v rámci systému rozličné funkce a narativně svým jednáním ztvárňují dynamický charakter procesů odehrávajících se vně i uvnitř sémiosféry. Popis příčiny, eskalace a vyvrcholení konfliktu mezi textem Egypta a Izraele tak, jak jej zachycuje diskursivní líčení příběhu, představuje v metanarativní rovině dynamický proces ústící v rozvinutí struktur autonomního izraelského textu, které jsou definovány Hospodinovou smlouvou.

Tato studie je výstupem z projektu SVV č. 260 490 řešeného na Husitské teologické fakultě UK a zároveň výstupem z disertační práce jejího autora.

¹³⁴ Hospodinův Zákon zůstává navzdory svému vysoce strukturovanému kódu, jenž je typický pro obsahově zaměřený text, nadále ve svém charakteru zaměřen na výraz. Dokladem této skutečnosti je samotná struktura znění Zákona, jež nabývá v diskursivním podání formy krátkých příběhů a katechetickým způsobem (formou otázek a odpovědí) upravuje normy jednání izraelské komunity.

BOŽÍ VRAH: NIETZSCHEHO KRITIKA KŘESŤANSTVÍ

PATRIK CHMEL

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
chmelpatrik@seznam.cz

MURDERER OF GOD: NIETZSCHE'S CRITICISM OF CHRISTIANITY

Abstract: The study thematizes selected features of Nietzsche's criticism of Christianity, pointing out the aspects where these features may in fact present a contribution to theological reflection. The first part draws attention to the idea of the death of God, which is set in the contemporary context, and interprets the impacts of the above idea on ontology, epistemology and ethics. Next, the study examines Nietzsche's distinctive approach to Jesus Christ, Paul the Apostle and Christianity in general. Drawing from Nietzsche's criticism, the conclusion of the study challenges the justifiability of rejection of corporeality, tangible world and earthly life from Christian perspectives. The study points at the situation of Christian virtues, and inquires about the motives leading to the observance of these virtues. The study encourages openness to re-examination and re-interpretation of dogmatic studies and re-evaluation of moral attitudes so that Christianity remains relevant for the path currently pursued by the society.

Keywords: Friedrich Nietzsche; death of God; Jesus Christ; Paul the Apostle; Dionysus; Christianity; truth; morality; good; evil; meaning

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 4: p. 443 – 453.

Radostná zvěst Boží smrti

„Kam se poděl Bůh? Já vám to povím! My jsme ho zabil, – vy a já! My všichni jsme jeho vrahy! Ale jak jsme to udělali? Jak jsme dokázali vypít moře? Kdo nám dal houbu, abychom smazali celý horizont? Co jsme to učinili, když jsme tuto zemi odpoutali od jejího slunce? Kam se nyní pohybujeme? Kam se pohybujeme my? Pryč ode všech slunců? Což neustále nepadáme? A neřítíme se zpět, do stran, vpřed, do všech směrů? Existuje ještě nějaké Nahoře a Dole? Nebloudíme nekonečnou nicotou? Neovanul nás prázdný prostor? Neochladilo se? Nepřichází neustále noc, stále více noci?“¹

Německý filosof Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) nás na několika stranách svého díla konfrontuje s myšlenkou smrti Boha.² Lze ji spojit s úpadkem křesťan-

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Praha: Aurora, 2001, § 125.

² NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra* [online]. V MKP 1. vyd. Praha: Městská knihovna v Praze, 2011

ského paradigmatu a sílící sekularizací západní společnosti devatenáctého století. Lidský rozum díky svým četným objevům na poli přírodních věd získával obrovské sebevědomí a stále více se vymykal z pout teologie. Přestávalo být nosné dodržování etických pravidel jako cesty ke spáse duše. Víra v Boha se stávala nevěrohodnou, protože tehdejší vědecké poznání se dostalo do konfliktu s církevními dogmaty a křesťanské hodnoty ztrácely svou přitažlivost pro intelektuální měšťanství. Sekularizační proces má své počátky v ateismu francouzského osvícenství a výrazně poznamenal i německou klasickou filosofii. Kant, Fichte a Hegel se sice ještě snažili filozoficky ospravedlnit ideu Boha, ale jejich kritika dogmatických a historických forem náboženství dala výrazný podnět ateismu Bruno Bauera, Ludwiga Feuerbacha nebo Karla Marxe. Nietzsche však v jejich postoji rozpoznal jistou nepoctivost, protože Feuerbach sice popřel existenci Boha spojeného s predikáty pravdy, dobra, krásy, lásky, soucitu..., ale nepopřel tyto predikáty samotné.³ Zůstal tedy v jakémsi polovičatém mezistavu, avšak Nietzsche volal po ještě mnohem radikálnějším kroku. Nejen že měl být odstraněn Bůh, ale zároveň s ním měly být znovu promyšleny i všechny představy, které čerpaly z křesťanského paradigmatu.

Moderní ateisté se podle Nietzscheho stále drželi teologických konceptů, které si do světa nevědomě projektovali. Vlastně nepřestali být věřícími v tom smyslu, že uznávali pravdu jako tu nejvyšší hodnotu⁴ a vědu jako nástroj, který nás k ní může přivést. Nevěřili sice již na boží království, ale přesto se drželi představy nadcházející světské utopie. Kritizovali sice dogmatické věroučné články, ale místo toho se stejnou urputností bránili přírodovědecké hypotézy. Představovali si, že fikci nahradili fakty, ale pro Nietzscheho to byla pouze výměna explicitní náboženské víry za víru implicitní.⁵ Ještě stále vyznávali stín Boha ať už zakuklený do podoby vědy, práva, rozumu, morálky, užitečnosti, pokroku nebo rovnosti. Věřili, že svět je uspořádán smysluplně a účelně, že je ho možné pochopit.

Nietzsche se však domníval, že po smrti Boha je nutno přehodnotit všechny dosavadní hodnoty a znovu promyslet základy dvou a půl tisícileté metafyzické filosofie, tradičních náboženských systémů i etických teorií. Metafyzický náhled, podle něhož je základem skutečnosti neměnný, stálý a věčný substrát, ztratil dle Nietzscheho svou oporu. Zmizel velký kosmický řád, který vše uspořádával, který

[cit. 01. 10. 2020]. Dostupné z: http://web2.mlp.cz/koweb/00/03/40/49/81/tak_pravil_zarathusta.pdf, s. 10. NIETZSCHE, *Radostná věda*, § 108. NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Praha: Aurora, 2003, § 55.

³ WILLIAMS, Robert. *Tragedy, Recognition, and the Death of God*. Oxford: Oxford University Press, 2012, str. 263.

⁴ NIETZSCHE. *Radostná věda*, §344.

⁵ HIGGINS, Kathleen, SOLOMON, Robert. *What Nietzsche Really Said*. New York: Schocken Books, 2000, str. 96.

všemu dával své náležité místo, a který svět rozdělával na zřetelně ohraničené protiklady. Nyní jsme zasazeni do chaosu, který nelze nikdy překonat, nelze ho myšlenkově uchopit ani si ho dobře představit. Když je Bůh mrtev, stává se svět místem složitým a nejednoznačným, kde je vše navzájem promícháno: zjevnost i skrytost, dobro i zlo⁶, pravda i lež, smysl i bezcíllost. Tím pádem se všechny věci i naše činy stávají víceznačnými, jsou bez obecného správného řešení. Život už nemá zvláštní z vnějšku daný smysl, který bychom měli následovat. Smysl životu dáváme my lidé. A to pouze takový, který je krátkodobý a v neustálém napětí s nesmyslností. Nelze už svět rozdělovat na dobro a zlo, protože každé jednání se může v různých situacích projevat různě, a každé jednání v sobě nese prvky dobrého i zlého.⁷ Asi každý víme, že to, co jednou pomohlo, v jiné situaci ale vůbec neprosperovalo anebo naopak to, co se obecně jevilo jako nepřijatelné, bylo prostě v danou chvíli potřeba vykonat. Neplatí už jen jedna absolutní pravda, kterou bychom měli poznat, protože ke světu můžeme vždycky přistupovat a poznávat ho pouze z jedné určité perspektivy, kdy jsou nám ostatní úhly pohledu automaticky nedostupné. Nikdy nejsme schopni vidět celou skutečnost ze všech možných hledisek najednou. Zastávání jednoho stanoviska nám tedy sice podává jisté vědění o realitě, ale zároveň skutečnost určuje i to, co zrovna nevnímáme a tím pádem naše poznání obsahuje kromě situované pravdy i spoustu klamu. Po smrti Boha zkrátka vše věčné, předem dané a jasně ohraničené zmizelo, čemuž Nietzsche přitakává a je to pro něj radostnou zvěstí.

„Při zprávě, že starý bůh je mrtev, cítíme, jak na nás dopadá záře nových červánků; srdce nám při tom překypuje vděkem, údivem, tušením, očekáváním, - konečně je náš obzor zase volný, byť ne jasný.“⁸

Nietzsche smrt Boha chápe jako osvobození člověka z pout víry v pevné danosti i od tíže nepodmíněného účelu naší existence. Přestalo platit pouze jedno správné řešení, jen jedna absolutní pravda, díky čemuž si můžeme vybírat z mnoha krásných možností. Bez věčného horizontu smíme přicházet s vlastními pojetími řádu, pravdy, dobra, krásna, lásky, smyslu i boha, ale nesmíme zapomínat, že jde o naše výmysly, které platí jen za určitých podmínek a jejich význam se mění v čase i prostoru. Otevřelo se před námi nekonečné pole působnosti pro novou tvorbu, která bude už pouze a jen naše. Ne snad že by předtím naše nebyla, ale my jsme si to neuvědomovali. Podle Nietzscheho názoru si člověk před sebou dlouho tajil, že to vlastně on je stvořitelem vši krásy i vznešenosti. Zapomněl, že i samotný Bůh nebyl

⁶ NIETZSCHE. *Radostná věda*, §259.

⁷ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: Oikoymenh, 2006, str. 78.

⁸ NIETZSCHE. *Radostná věda*, §343.

nic víc než jeho konstrukt.⁹ Nyní si smí sám tvořit nové bohy, nové desky zákona, nový smysl země. Takovéto uvažování má být lékem proti fanatismu. Nabízí se však otázka, jestli se Nietzsche tímto odklonem od Skylly dogmatismu nelapil do Charybdy relativismu. On však netvrdí, že jsou si všechna hlediska rovná, nýbrž že každá pravda je perspektivní interpretací skutečnosti. Z toho však ještě nevyplývá, že je každá interpretace stejně dobrá. Nelze tvrdit, že pravda neexistuje a vše je lhostejné, ale ani nelze říci, že existuje jedna absolutní pravda, ke které máme neproblematický přístup a tudíž už je vše jasné. Nietzsche proti hledisku jednoty staví perspektivu mnohosti, ale dělá to i naopak. Uměním je stavět se proti jednotě tam, kde přestala být potřeba a už pouze omezuje svobodu individua, a proti pluralitě tam, kde se rozpadající mnohost už nedá zvládnout, mění ve skepsi, neschopnost zavázat se, či o snahu dosáhnout shody za každou cenu.¹⁰ Polemika proti dogmatu může být tedy hrdinským skutkem, pokud jeho moc převládá, ale může být i laciným kopáním do mrtvol tam, kde už dávno prohrálo. Polemika proti relativismu je užitečná, pokud nám brání se za cokoli postavit, ale je nebezpečná tam, kde se nepřipouští jiný názor.

Nietzscheův Ježíš a Pavlovo dysangelium

„V podstatě byl jen jeden křesťan a ten zemřel na kříži.“¹¹

Nietzscheho pojetí Ježíše Krista bylo velmi svébytné. Velice se odklání od tradiční křesťanské věrouky a neobstálo by při srovnání s dnešním historickým bádáním. Jeho obraz Krista byl silně ovlivněn knihou *Zpověď: V co věřím?* Lva Nikolajeviče Tolstého. Dalším pramenem mu bylo vědecké hledání historického Ježíše po konci osvícenství, kdy jednotliví biblisté namísto textové analýzy Písma vytvářeli vlastní Ježíšovy životopisy. Často se snažili vylíčit Krista jako náboženského reformátora, avšak už nikoli jako Božího syna či vykonavatele zázraků. Vymýšleli si vlastní materiál, jenž není obsažen v žádném z evangelií, aby zaplnili prázdná místa v Ježíšově příběhu. Veškeré nadpřirozené jevy v Bibli brali jako mytologii vytvořenou prvními křesťany. Z důležitých jmen tohoto bádání bychom mohli uvést například Hermana Reimara, Paula H. D. von Holbacha, Davida Strausse nebo Ernsta Renana. Svou roli sehrál i vliv romantismu, který často spojoval Krista s pohanským bohem Dionýsem, protože oba zemřeli násilnou smrtí, sestoupili do podsvětí, a pak se znovu vrátili mezi lidi. Zcela zjevné je to například v Novalisově poezii nebo v Hölderlinově básni *Chléb a víno*.

⁹ NIETZSCHE. *Radostná věda*, §143; §300.

¹⁰ KOUBA. *Nietzsche: filosofická interpretace*, str. 226.

¹¹ NIETZSCHE. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*. Olomouc: Votobia, 2001, §39.

Nietzsche považoval Ježíše za člověka, nikoli vtěleného Boha, který by své učení jistě brzy odvolal, kdyby se dožil vyššího věku, byla mu dána příležitost dozrát a nebyl za vyhrocené situace ukřižován.¹² Neváhal ho označit za dekadenta. Tvrdil, že po svých židovských předcích zdědil instinkt, který je vedl k prosazování vlastní vyvolenosti a nenávisti vůči národním nepřátelům. U něj se však tento instinkt ze strachu z bolesti a neschopnosti čelit utrpení obrátil do svého pravého opaku, do lásky k nepřátelům. Ježíš raději každého přijímal bez podmínek i výhrad, aby mu nemusel čelit a bojovat s ním. Báł se zápasit, a proto nebyl schopen žádného odporu. Nietzsche v tomto postoji spatřoval ohromnou slabost, neboť kdo nezápolí s jinakostí, nemůže ani růst, ani sílit, a pouze stagnuje. Ovšem zároveň v tomto postoji nacházel i jistá pozitiva, neboť tento postoj ruší hranice. Tedy to, co bylo zprvu důvodem pro hanobení Ježíšovy osoby, je rázem odhaleno jako nesmírná přednost.¹³

„V celé psychologii evangelia chybí pojem viny a trestu, stejně jako pojem odměny. Je odstraněn hřích, každý distanční poměr mezi bohem a člověkem, – právě to je radostné poselství. Blaženství se neslibuje, není vázáno podmínkami...“¹⁴

Nietzsche prezentoval Ježíše jako toho, kdo svým jednáním ukazoval pravý význam radostné zvěsti. On manifestoval neustálou boží přítomnost v člověku. Cítil se být nebeským dítětem a chtěl tomu naučit i ostatní. Samým svým životem ukazoval, že hřích neexistuje. Přinesl víru, jež sebe samu nepotřebuje dokazovat zázraky, fakty, sliby, ani Písmem, neboť ona sama si je v každém okamžiku vlastním zázrakem, svým důkazem, svou odměnou. Tato víra se brání formulím a dogmatům. Ona je živoucí. Nikoho neodsuzuje. Ježíš nečinil rozdíl mezi domácími a cizinci, mezi židy a nežidy, čistým a nečistým, ba on přímo stoloval s hříšníky. Odpouštěl těm, kteří ho bičovali, nechoval hněvu, nekáral, nerozděloval, nečinil druhé odpovědnými. Bořil platná morální nařízení a ničil předem dané hranice mezi dobrým a zlým.¹⁵ Polemizoval s farizeji a zákoníky, kteří si říkali dobří, protože bezchybně dodržovali náboženská nařízení Mojžíšova zákona. On však prý přišel tento zákon zrušit. Není-li zákon, není ani hřích, ani nic vůči čemu bychom se proviňovali a tím pádem jsme všichni bytostně nevinní.¹⁶ Pro to, aby se člověk přiblížil bohu, už není zapotřebí pokání. Ježíš nechtěl položit smysl života někam za hranice tohoto světa, ba právě naopak chtěl ukázat, že božství je vždy už plně v člověku,

¹² NIETZSCHE. *Tak pravil Zarathustra I*, O svobodné smrti, str. 69.

¹³ ŠENOVSKÝ, Jakub. „Nietzsche a Ježíš Kristus: Ježíšova postava jako náčrt cesty k překonání dekadence“, in: Novák, A. (ed.), Nietzsche a (ne)přátelé, Praha: Togga, 2015, str. 200.

¹⁴ NIETZSCHE. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*, § 33.

¹⁵ KOUBA. *Nietzsche: filosofická interpretace*, str. 121.

¹⁶ NIETZSCHE. *Mimo dobro a zlo*, § 164.

v přítomném okamžiku tohoto světa a tohoto života. Přišel, ne aby spasil lidstvo, ale aby ukázal, jak se má žít a ne, čemu se má věřit.¹⁷ Zakladatelem křesťanství proto podle Nietzscheho nemůže být Ježíš Nazaretský, ale až jeho následník Pavel z Tarsu, který radostnou zvěst posunul někam úplně jinam. Bůh, kterého stvořil Pavel, je negací boha, kterého hlásal Kristus.

„Bůh dal svého syna k odpuštění hříchů, za obět. Jak byl najednou konec evangelii! Obět za vinu... obět nevinného za hříchy viníků! Jak hrůzné pohanství! – Vždyť Ježíš odstranil i pojem viny – popíral jakoukoli propast mezi bohem a člověkem, prožil tuto jednotu boha a člověka jakožto svoje radostné poselství.“¹⁸

Apoštol Pavel je v knize *Antikrist* líčen jako ten, kdo důsledně přehodnotil hodnoty antického světa i jeho náboženství, přetvořil Ježíše v Ukřižovaného a určil tak charakter následující dějinné epochy. Nietzscheho pohled je velice zaujatý a z hlediska dnešního bádání by zcela jistě nemohl obstát před poznatky přinesenými na poli církevních dějin a biblistiky, nicméně je skvělým ukazatelem tehdejšího přístupu mnohých elit vůči křesťanství. Pavel prý z evangelia učinil dysangelium. Došlo tu k zásadní proměně, kdy boha, který člověku pomáhá, radí mu, inspiroje ho a dodává mu odvahu i sebedůvěru, nahradil Bůh, jenž mu dává přikázání a podmínky. Neuposlechnutí se nazývá hříchem, za který přichází trest v podobě věčného zahynutí.¹⁹ Ježíš naproti tomu nabízel osvobození od zákona a vstup do království nebeského už teď a tady za našeho života. Pavel nabízel odměnu za víru až po smrti, čímž pozornost svého věřitele strhával mimo tento svět do zásvětí. Nietzsche podotýkal, že jestliže se přítomnost stává pouze jakousi přípravou na onen svět, pak je zcela znehodnocen svět námi žitý. Dá se to doložit i naukou o prvotním hříchu. Od Adama je lidské plémě zasaženo vinou neuposlechnutí v rajské zahradě a kdokoli se narodí do tohoto světa, už je hříchem zasažen. Jako trest za hřích přichází na člověka lopota, bolest a smrt. Tato nauka udělala vlastně z každého jedince zločince, neboť kdokoli vstoupí do toho světa, je vinen a musí být potrestán utrpením. Nikdo se nemůže očistit sám svými skutky jen skrze víru v Ježíše Krista, může dojít ospravedlnění. Křesťanství tak první muselo „život obvinít, aby mohl být vykoupen.“²⁰

Nietzsche vidění života jako viny zcela odmítal. „Od té doby, co lidé jsou lidmi, příliš málo se radovali: To jediné, bratří moji, je dědičný náš hřích!“²¹ Volal po naprosto jiném bohu, než jakého si podle něj představoval apoštol Pavel. Svou

¹⁷ NIETZSCHE. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*, § 33.

¹⁸ NIETZSCHE. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*, § 41.

¹⁹ NIETZSCHE. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*, § 25.

²⁰ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 2004, str. 37.

²¹ NIETZSCHE. *Tak pravil Zarathustra II*, O soucitných, str. 84.

inspiraci hledal v náboženství starých Řeků. Šlo mu o boha, který vůbec nebude vyžadovat nějakou víru nebo opuštění sféry smyslové skutečnosti, ale pouze respekt, který je založen na zkušenosti a náhledu. Nechtěl boha transcendentního nebo svatého a tím tedy i odděleného od reality, ale právě boha, jenž bude prostupovat naši skutečnost. Nechtěl ani takového, jenž by byl pouze absolutně dobrý bez jediné špatnosti. Uznával pouze radostného boha, který nemoralizuje, ale naopak člověka inspiruje. „Jen v toho boha bych věřil, který by uměl tančit.“²²

Svár mezi Nietzscheho myšlením a Pavlovým křesťanstvím je vidět ještě dále. Nietzsche namísto teologie dějin a očekávání posledního soudu přináší afirmaci přítomnosti. Stal se jakoby novodobým apoštolem, protože vyhlásil smrt Boha, jehož hlásal Pavel, a zasadil se o vzkříšení boha starého. Zvěstoval nové pojetí božství, kdy se snažil dát víře pohanů znovu smysl. Svého boha našel v Dionýsovi, který otevírá mnohoznačnost bytí a sám působí ambivalentně, neboť může člověku pomáhat, ale zároveň mu hrozí i zkáza. Zastupuje pro něj živel temný, chaotický, extatický, opojný a iracionální. Při jeho působení se stírají hranice, věci se stávají rozumem neuchopitelné, nejisté, hroutí se veškerý dosavadní řád a vše subjektivní mizí v sebezapomnění do jakési opojné prajednoty.²³ Dionýsos nezatracoval naše bytí jenom proto, že je v něm utrpení. Nebyl výrazem pro odmítnutí tohoto mnohoznačného světa, ale naopak naprostým přijetím všeho, světlého i stinného, co k němu patří. Nemoc a bolest mu nebyly námitkou proti životu, teprve ony mu totiž dávají hodnotu, protože si díky utrpení uvědomujeme cenu chvil, kdy zrovna netrpite. Radost je potřeba hledat už v tomto světě a v přítomném okamžiku. Na tom se Nietzscheho Ježíš s Dionýsem shodnou.

Nietzscheho kritika křesťanství v teologické reflexi

*Křesťané budou muset vypadat mnohem spasenější, mám-li kdy uvěřit v jejich Spasitele.*²⁴

Teze o smrti Boha se dočkala mnohých domyšlení. Inspirovala protestanskou teologii Dietricha Bonhoeffera, Paula Tillicha, a později v 60. letech 20. století dala vznik proudu nazývanému theathanatologie, mezi jejíž stoupence patří Thomas Altizer, Gabriel Vahanian, William Hamilton a Paul van Buren. Tomáš Halík jmenuje Nietzscheho jako jednoho z těch, jež „pomohli soudobému křesťanství očistit pojetí Boha od nánosů příliš lidských představ a projekcí a (být nechtěně) tím

²² NIETZSCHE. *Tak pravil Zarathustra I*, O čtení a psaní, str. 37.

²³ KOUBA. *Nietzsche: filosofická interpretace*, str. 19.

²⁴ Volně přeloženo podle: NIETZSCHE. *Tak pravil Zarathustra II*, O kněžích, str. 88. „Musili by mi zpívatí lepší písně, bych uvěřil v jejich vykupitele: a jeho žáci by mi musili býti podobnější lidem vykoupeným!“

přispěli k prohloubení křesťanské teologie, filozofie a spirituality.²⁵ Nietzsche by se však stěží spokojil s pouhým odstraněným příliš lidských představ o Bohu. On se chtěl zbavit Boha samotného, a to i toho, který mu byl znám z biblických spisů a křesťanské teologie. Vadila mu představa Boha, který si žádá, abychom se mu poddali, byli poslušni jeho příkázáním a věřili mu i navzdory každodenní zkušenosti. Vadil mu Bůh, který by byl pouze dobrý, nikdy nevykonal nic zlého, s každým soucítí a nabádal k mírnosti, shovívavosti a lásce ke všem, dokonce i k nepřátelům.²⁶ Přišlo mu, jako by Bůh na úkor silných hájil pouze zájmy znavených, chudých a nemocných. Dobrotivý Bůh Nietzschemu připadal velice slabý a bezmocný.²⁷

Nietzsche je však ve svém chápání dosti jednostranný. Bůh má z hlediska křesťanské teologie jistě smilování se slabšími, avšak považovat ho za bezmocného je minimálně přehnané. Daly by se sice najít podobné tendence v myšlení Hanse Jonase, Jürgena Moltmanna nebo Gisberta Greshaka, ale jejich závěry se nezdají být oprávněné.²⁸ Bůh je sice, jak tvrdí Nietzsche, dobrotivý a soucitný, ale zároveň je také mocný a spravedlivý. Podle Karla Bartha je každá naše výpověď o Boží skutečnosti sama o sobě neadekvátní, neboť pravda o ní stojí někde na hraně mezi pozicí a negací, v neuchopitelném a nenázorném středu mezi ano a ne, v syntéze teze s antitezí. My o ní nemůžeme mluvit přímo, můžeme pouze uvádět do souvztahu vzájemně protikladné výpovědi o ní, které se budou navzájem ozřejmovat.²⁹ Hospodin je v našem případě tedy syntézou milosrdenství i spravedlnosti, odpouští, ale i trestá. Ani Ježíš nebyl, jak Nietzsche tvrdí, pouhým dobrákem, který každému vše odpustil a každého přijímal bez podmínek, aby mu nemusel čelit a vzdorovat. Vzpomeňme na epizodu z Janova evangelia, kdy si uplete bič a vyžene prodavače a penězoměnce z chrámu (J 2:13-17), když projde davem, který se ho snaží svrhnout ze skály (L 4:29n) nebo prokleje fíkovník, který nenese ovoce (Mt 21:19). Proti myšlence Boží slabosti se stavěl například proud „Muscular Christianity“, jehož nositeli jsou Thomas Hughes, Charles Kingsley, Ralph Connor anebo americký prezident Theodore Roosevelt. Důraz kladli na posílení vlastního těla a zdraví a uplatnění křesťanských ideálů v osobním životě a politice. Věřili, že muž má trénovat, aby mohl chránit slabší, vnášet do světa spravedlnost a spravovat zemi, kterou mu světil Bůh do rukou.

²⁵ HALÍK, Tomáš, 2014. *Kdo je tady uvědomělý?* [online]. 1. 11. [cit. 5. 9. 2020]. Dostupné z: <http://halik.cz/cs/tvorba/clanky-eseje/clanek/191/>

²⁶ NIETZSCHE. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*, §16

²⁷ NIETZSCHE. *Tak pravil Zarathustra IV*, Mimo službu, str. 252.

²⁸ GROSS, Walter, KUSCHEL, Karl-Josef. *Bůh a zlo*. Praha: Vyšehrad, 2005, str. 165-169.

²⁹ BARTH, Karl. *Boží božství a Boží lidství*. Brno: CDK, 2005, str. 37.

Nietzsche křesťanství vnímal jako fiktivní svět, který kvůli fiktivním příčinám, jako je například bůh, duch nebo svobodná vůle, s imaginárními následky, jako je hřích trest anebo vykoupení, nenávidí všechno přirozené a skutečné.³⁰ Vyčítal mu, že nedokáže přijímat život i s jeho bolestnými a rozporuplnými stránkami, že se nedokáže smířit s tím, že i utrpení patří k realitě života, a proto ho vyhlašuje za život nepravý. Křesťanství dle něj přenáší smysl z přítomného okamžiku do zásvět-ní reality, kde má posléze dojít k vykoupení všeho snášeného příkoří. Nietzsche tvrdí, že tímto přístupem křesťanství znehodnocuje náš svět a je důkazem hluboko zakořeněné nenávisti ke skutečnosti. Křesťanství je sebemrskáčské, tím že pohrdá tělem, tímto světem i životem vezdejší. „Křesťanské je nenávidět ducha, hrdost, odvahu, svobodu, svobodomyšlnost ducha; křesťanské je nenávidět smysly, radosti smyslů, radost vůbec.“³¹ To však platí snad jen do jisté míry. Například N. T. Wright v knize *Překvapivá naděje* ukazuje, že biblické křesťanství má ke stvoření vlastně vřelý vztah. Negativní přístup k hmotnému světu spojuje spíše s vlivy platonismu a gnóze. „Mnozí si naopak povšimli, že zdravé židovské a křesťanské učení o vzkříšení, které je součástí Božího nového stvoření, současnému světu i našim současným tělům hodnotu přidává, a nikoli ubírá... Pavel říká, že budoucí vzkříšení nás motivuje, abychom v přítomnosti zacházeli se svým tělem dobře. Nemáme sedět a čekat se založenýma rukama, ale ze všech sil se o ni již nyní zasazovat ve vědomí, že žádné naše nynější úsilí nepřijde v Boží budoucnosti nazmar.“³² Zároveň zůstává otázkou, zdali by byl Nietzsche sám schopen přijímat život i s jeho stinnými stránkami, kdyby se býval dožil událostí dvacátého století. Třeba by svou pozici *amor fati* přehodnotil po zkušenosti se zákopy a plynovými komorami dvou světových válek.

Nietzsche kromě křesťanské nauky kritizuje i církev, její představitele a následovníky, s nimiž spojuje jen ty nejhorší možné vlastnosti a pohnutky. Církev podle něj zakazuje všechny vědecké cesty k poznání, protože se bojí, že by její učení mohla být vyvrácena. Kněží zas vymysleli hřích, aby lidi učinili nešťastnými a na sobě závislými tím, že jim nabídli falešnou naději na vykoupení, kterou mohou zprostředkovat pouze oni.³³ Každého, kdo smýšlí jinak a nechce je následovat, prohlašují za bezbožníka. Běžné věřící Nietzsche podezřívá z toho, že jejich hlavní hodnoty jakými jsou například milosrdenství, pokora, cudnost nebo poslušnost jsou jen z nouze ctnosti, protože křesťané ani nic jiného neumí. Nemstí se ne, protože by nechtěli, ale protože to nesvedou. Jsou poslušní ne, protože chtějí, ale

³⁰ NIETZSCHE. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*, § 15.

³¹ NIETZSCHE. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*, § 21.

³² WRIGHT, Nicholas Thomas. *Překvapivá naděje*. Praha: Biblion, 2018, str. 53.

³³ NIETZSCHE. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*, § 49.

protože neumí jít svou vlastní cestou. Jsou cudní ne, protože chtějí zachovat čistotu, ale protože ani neumí někoho svést. Sebeprosazování a egoismus prohlašují za zlo, protože ho nejsou schopni. „Často jsem se smál slabochům, kteří si namlouvají, že jsou dobří, protože mají chromé hnáty.“³⁴

Běžní věřící si podle Nietzscheho myslí, že když na druhých odsoudí zlo, stanou se pak dobrými, ale ve skutečnosti v pozadí jejich moralizování vůbec nestojí touha po dobru, nýbrž touha ovládat. Nenávidí každého, kdo se nepodřizuje stejným pravidlům jako oni. Ale protože jsou příliš servilní, ochořelí a slabí, než aby se mu postavili přímo na odpor, snaží se ho alespoň otrávit pocitem viny. Snaží se ho svázat svými příkázáními a vnutit mu své hodnoty, aby ho měli pod kontrolou. Bojí se jakýchkoli zpochybnění svého přesvědčení, a proto touží po tom, aby všichni smýšleli stejně jako oni. Nejsou schopni přijmout zodpovědnost sami za svůj život, a proto se potřebují vztahovat k nepodmíněnému řádu, jemuž mohou bezmezně věřit.³⁵ Musí mít neotřesitelnou jistotu, a proto potřebují jen monoteistického Boha s jedinou pravou církví a jednou navždy danou, neměnnou a pro všechny platnou morálkou. Vše ostatní prohlašují za falešné.

Nutno podotknout, že Nietzscheho kritika míří především proti tehdejšímu německému protestantismu, se kterým měl náš autor co do činění přes svého otce, luteránského faráře. Nepočítá se všemi možnými myšlenkovými zákoutími dějin dogmatu a ani nemůže počítat se všemi možnými křesťanskými diskurzy, které se objevily ve dvacátém století. Obraz, který si Nietzsche o křesťanstvu učinil, neobstojí, pokud jej srovnáme s mnohými významnými postavami církevních dějin. Ale Nietzsche jistě nemínil zdiskreditovat každého křesťana, spíše se snažil podobně jako Søren Kierkegaard popsat psychologický profil typického věřícího maloměřtáka druhé poloviny 19. století. Snažil se rovněž ukázat, že tehdejší křesťanská věrouka vykreslila realitu velice zavádějícím způsobem, tím že vznesla nárok na absolutní pravdivost svého učení. Nietzsche nám totiž připomíná, že mravní normy nám neseslal Bůh, ani nejsou projevem našeho rozumu nebo svědomí, ale vytvořili a osvojili jsme si je soužitím ve společnosti. Nejsou věčné, ani jasně rozlišitelné na dobro a zlo o sobě, protože se proměňují nejen napříč dějinami a kulturami, ale i v různých situacích v rámci jedné tradice daného období. Každá charakteristika je dobrá pouze v určitém záměru, tím pádem se vše, co považujeme za dobro, dá v různých podmínkách vyhodnotit i jako zlé.³⁶ Z mnohoznačnosti každého našeho rozhodování Nietzsche usuzuje, že nemůžeme být nikdy úplně hotovi ve své interpretační činnosti a dosáhnout konečného mravního stanoviska, které by už nešlo

³⁴ NIETZSCHE. *Tak pravil Zarathustra II*, O vznešených, str. 115.

³⁵ NIETZSCHE. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*, § 54.

³⁶ KOUBA. *Nietzsche: filosofická interpretace*, str. 78.

zpochybnit. Věřoucný systém, který odmítá přijmout omezenost každého výkladu skutečnosti a prezentuje se jako věčná, nenapadnutelná pravda, jež už nepotřebuje být interpretována, podvádí. Náboženství, jež popírá mnohoznačnost každé své hodnoty, „nachází příbytek nikoli v myšlení, ale v bezmyšlenkovité zbožnosti.“³⁷ Křesťanství musí komunikovat se současnými vědeckými disciplínami, společenským děním a kulturou, chce-li být poctivé a zůstat relevantním pro dnešní dobu. Nesmí se bát přezkoumávání, přehodnocování, ani reinterpretační, pokud chce zůstat aktuálním. Pravdu nikdo nevlastní a nám všem nakonec protéká mezi prsty. Proto Nietzsche motivuje k sebereflexi, poctivému zpytování vlastního svědomí a náležitému přehodnocování zákoutí vlastního myšlení, „které tak snadno zatuhne na pohodlně zajištěných pozicích a v ideových konstruktech, které brání volnému pohledu na věci a události, které jsou přeci v ustavičné proměně. Není hanba své stanovisko změnit nebo dokonce odvolat, ale bylo by hanbou stále lpět na falešném a překonaném.“³⁸ Každou hodnotu nebo tvrzení víry je tedy třeba řádně podrobovat kritice, ohledávat je a ověřovat, zdali stále platí.

Po smrti Boha se absolutní normy člověku roztékají pod rukama. Věřící je vyzván vstoupit do uvolněného prostoru, kde si sám stanoví svou pravdu, nejde svůj smysl a vytesá své desky zákona. Má oprávnění stát se svobodným duchem, který „dal vale každé víře, každému přání jistoty, neboť by už dosáhl umění držet se na lehkých lanech a možnostech a tančit dokonce i nad propastmi.“³⁹ Skoro se dá říci, že mu ani nic jiného nezbývá.⁴⁰

³⁷ MATĚJKOVÁ, Tereza, 2015. *Nihilismus aneb O relativismu a náboženském fundamentalismu* [online]. 4.3. [cit. 5. 11. 2020]. Dostupné z: https://ceskapozice.lidovky.cz/recenze/nihilismus-aneb-o-relativismu-a-na-bozenskem-fundamentalismu.A150303_113159_pozice-recenze_lube

³⁸ NOVÁK. *Věčný návrat téhož*. Praha: Togga, 2016, str. 15.

³⁹ NIETZSCHE. *Radostná věda*, §347.

⁴⁰ Studie je výstupem z projektu SVV č. 260490 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy. Vychází z prvních dvou kapitol bakalářské práce Patrik CHMEL. Radost v díle Friedricha Nietzscheho obhájene 26. června 2019 na HTF UK.

LIDSKOPRÁVNÍ DOPADY NOVÉ ČERNOHORSKÉ KONFESNĚPRÁVNÍ ÚPRAVY

FILIP CRNČEVIĆ

PRÁVNICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
FACULTY OF LAW OF CHARLES UNIVERSITY
crncevicfilip@gmail.com

IMPACTS OF THE NEW MONTENEGRIN REGULATION OF CONFESSIONAL LAW ON HUMAN RIGHTS

Abstract: This paper focuses on the newly adopted Montenegrin Law on Freedom of Religion or Beliefs and Legal Status of Religious Communities. More specifically, the paper analyses human rights aspects of the new law in light of some historical events and the current political situation in the region. The paper also introduces/analyses the opinion of the Venice Commission as to the law and the implementation of its recommendations, taking into account the response of the Montenegrin government. In addition, the paper outlines case-law of the ECHR that might help predict the position that the Court may take in the case, if asked to deal with the same. The last chapter analyses alternative ways of protection of the Serbian Orthodox Church (diplomatic protection, measures by the EU). The law is problematic in the view of the right guaranteed by Article 1 of Protocol No. 1 to the Convention. The dispute caused protests that Montenegro has never experienced before and will lead to considerable consequences in the future.

Keywords: Serbian Orthodox Church; Montenegrin Orthodox Church; Montenegro; confessional law; European Court for Human Rights; Venice Commission; Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms; international law protection; religious communities; diplomatic protection; accession negotiations to EU; recodification; Act on the Freedom of Religious Belief and on the Legal Status of Churches and Religious Communities; autocephaly; legal personality; property rights protection; diplomatic protection; European Union

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 4: p. 454 – 473.

V této práci se budu zabývat aktuálními lidskoprávními dopady nového kontroverzního černohorského Zákona o svobodě vyznání víry a právním postavení náboženských společenství. Respektive jeho dopadem na postavení náboženských společenství s důrazem na Srbskou pravoslavnou církev, protože dle mého názoru tímto zákonem bude postižena nejvíce. Rozhodl jsem se toto téma zpracovat, protože jde o aktuální záležitost, která na mezinárodním poli nebyla ještě příliš diskutována. Dle mého názoru jde o zajímavý zvrat v Černé Hoře, který bude mít nemalé následky na celý balkánský region a možná i vliv na vstup Černé Hory do EU.

V první části se budu zabývat vlastní analýzou daného zákona. Za použití metody analýzy budu pracovat se samotným zákonem, a porovnáám ho s lidskoprávními dokumenty na mezinárodní úrovni, zejména s Úmluvou o ochraně lidských práv a základních svobod (dále „Úmluva“), nebudu ale pracovat jen s tímto zákonem, ale i s jinými právními předpisy Černé Hory, a to historickými, kdy za použití metody syntézy hodlám objasnit historický kontext současného problému. Budu se věnovat i právní subjektivě Srbské pravoslavné církve v Černé Hoře.

Následně se v práci zaměřím na jednotlivé lidskoprávní ochranné mechanismy, které by mohly být použity na ochranu náboženských společenství v Černé Hoře. V rámci těchto ochranných mechanismů budu pracovat s ochranou *ex ante*, kde se ve druhé části zaměřím na činnost Evropské komise pro demokracii prostřednictvím práva (dále „Benátská komise“). U Benátské komise se zaměřím na její již proběhlou činnost v souvislosti s tímto zákonem, rozeberu její stanovisko ke zmíněnému zákonu za použití analýzy a budu pracovat s jejími doporučeními, zejména s tím, jak tato doporučení byla v závěrečném a nyní účinném znění aplikována. V rámci kapitoly o *ex ante* kontrole poskytnu i zhodnocení toho, jaké budou další dopady s přihlédnutím k tomuto stanovisku a jak byla do zákona zakomponována některá důležitá doporučení Benátské komise.

Budu pokračovat s ochranou *ex post*, kde se ve třetí části zaměřím na možnou činnost Evropského soudu pro lidská práva (dále „ESLP“), budu pracovat s dosavadní judikaturou týkající se dané problematiky. Za použití metody analýzy zjistím, jestli již ESLP podobné případy řešil a komparací se je pokusím aplikovat na problematiku této práce.

Ve čtvrté části se zaměřím na mechanismus diplomatické ochrany, kdy se pokusím popsat možný přístup Srbska, které by mohlo v rámci norem mezinárodního práva zasáhnout na ochranu Srbské pravoslavné církve. V této části se nechci zabývat pouze institutem diplomatické ochrany, ale i možným politickým nátlakem Evropské unie.

V závěru zhodnotím, jestli jsem v práci splnil její cíl a provedu konečnou rekapitulaci celé práce a krátce se vyjádřím k některým politickým aspektům daného problému.

V závěru této části bych ještě vysvětlil užívání pojmosloví. V práci budu používat slovní spojení náboženské společenství jako souhrnné označení pro církve (společenství lidí křesťanského vyznání) a náboženské společnosti (společenství lidí jiného vyznání než křesťanského).

1. Identifikace sporu a analýza zákona

Tento zákon je kritizován černohorskou veřejností, zejména srbskou národnostní menšinou a nejsilnější církví v zemi – Srbskou pravoslavnou církví, zejména

jejím hlavním představitelem v zemi – Arcibiskupem cetinjským a Metropolitou černohorsko-přímořským, Amfilohijem Radovićem. Zákon byl kritizován z důvodu podezření z porušování lidských práv, zejména práva vlastnit majetek, a to kvůli spornému čl. 62, který říká, že církev musí dokázat nějakým právním titulem vlastnictví svého nemovitého majetku, který je zároveň považován za kulturní dědictví Černé Hory a byl na území Černé Hory vybudován společným úsilím obyvatel před 1. prosincem 1918. Pokud tak církev neučiní, tak se daná nemovitost bude považovat za vlastnictví státu, a to i přes skutečnost, že ho náboženské společenství užívá po staletí.

1.1 Historický úvod

Daný spor je založen na řadě historických událostí, kterými se formovala Srbská pravoslavná církev a nezávislá Černá Hora. První přítomnost Srbské pravoslavné církve na dnešním černohorském území se datuje od počátku 13. století, kdy byla založena Zetská eparchie,¹ jakožto první partikulární církev Srbské pravoslavné církve vůbec, ještě před existencí černohorského státu. Historický vývoj pokračuje srbskou a poté tureckou nadvládou a následným osamostatňováním balkánských států během 19. století, kdy je Černá Hora uznána jako nezávislý stát na Berlínském kongresu roku 1878.² Jeden z klíčových zvrátů nastává roku 1918, kdy je Černá Hora anektována Srbskem a vzniká nový stát – Království Srbů, Chorvatů a Slovinců. Po anexi dochází k vydání dekretu, kterým se podřizují veškeré pravoslavné instituce v zemi srbskému patriarchátu.³ Tento stav pokračoval až do roku 1993, kdy Černohorská pravoslavná církev vyhlásila nezávislost na Srbské pravoslavné církvi, ta ale dosud nezískala autokefalitu,⁴ tudíž nemůže být pravoslavnou církví *sui iuris*, tato církev dokonce není ani autonomní a žádná z autokefálních pravoslavných církví ji neuznává, existuje pouze v Černé Hoře jako církev registrovaná orgánem veřejné moci.

Černá Hora tvrdí, že daný nemovitý majetek nikdy ve vlastnictví žádné církve nebyl, dokládá to svým starým právním předpisem z roku 1888 (Opšti imovinski zakonik), kde je v čl. 719 řečeno, že žádné náboženské objekty se nesmí prodávat ani jinak zcizovat bez povolení státu.⁵ Na základě tohoto ustanovení je černo-

¹ Eparchie – partikulární církev svěřená biskupovi, termín užívaný pravoslavnými církvemi a katolickými církvemi východního obřadu. Viz Tretera, J. R., Horák Z.: Církevní právo. Praha: Leges, 2016, s. 138, ISBN: 978-80-7502-192-2.

² John V. A. Fine: The Medieval Late Balkans, A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest, The University of Michigan Press, 1994, s. 108, ISBN: 0-472-08260-4.

³ Opinion No. 953/2019, CDL-AD(2019)010, par. 14.

⁴ Autokefalita – nejvyšší možný stupeň nezávislosti v pravoslaví. Viz Tretera, J. R., Horák Z.: Církevní právo. Praha: Leges, 2016, s. 393, ISBN: 978-80-7502-192-2.

⁵ Opšti imovinski zakonik, 1888.

horská vláda přesvědčená, že šlo o státní vlastnictví i v minulosti. Zároveň argumentuje, že Srbská pravoslavná církev neměla právní subjektivitu a na černohorském území tím pádem neexistovala.⁶

Náboženským objektům se věnuje celá Část 8 historického kodexu, přičemž zároveň přiznává náboženským společenstvím svrchovanost nad těmito objekty a přiznává na jejich území platnost církevních právních předpisů. Dle mého názoru je vládní argument, že regulace zcizování objektů je důkazem státního vlastnictví, nesprávný, neboť ve stejné části starého právního předpisu je sice v určitých ohledech nad náboženskými objekty omezena církevní pravomoc, ale zároveň v jiných záležitostech je církevní pravomoc naopak rozšířena nad rámec světské jurisdikce. V novém zákoně je v čl. 12 řečeno prakticky totéž, co bylo řečeno v čl. 719 starého zákoníku, přičemž je toto ustanovení ještě rozšířeno o podmínku církevního vlastnictví majetku, současná černohorská právní úprava tedy připouští možnost státního zásahu do prodeje církevních nemovitostí, a to i v případě církevního vlastnictví takové nemovitosti.⁷

Pro vysvětlení je důležité objasnit status pravoslavné církve v Černé Hoře v období mezi lety 1878 a 1918. Stát argumentuje, že v tomto období byly sporné církevní nemovitosti ve vlastnictví státu, nicméně již nezmiňuje, že pravoslavná církev byla součástí státní moci, arcibiskup byl jmenován panovníkem a byl virilním poslancem.⁸ Podle čl. 40 tehdejší Ústavy Černohorského knížectví z roku 1905 bylo státním náboženstvím východní pravoslaví a státní církví byla Černohorská pravoslavná církev.⁹ Zde vyvstává další problém týkající se dnešního statusu autokefality černohorské církve. Stát v té době černohorské církvi přiznával autokefality, a to s garancí na ústavní úrovni, nicméně z kanonickoprávního hlediska stát nemá pravomoc něco takového udělat. Proces přiznávání autokefality je závislý na ostatních pravoslavných církvích, nikoliv na světské moci.¹⁰ Z kanonickoprávního hlediska tedy veškeré pravoslavné instituce byly podřízeny srbskému patriarchátu, z hlediska veřejnoprávního byly podřízeny přímo státu jakožto orgány veřejné moci a stát jejich podřízenost srbskému patriarchátu neuznával.

⁶ Služba za odnose s javnošču Vlade Crne Gore, 5 mitova o predlogu zakona o slobodi vjeroisповijesti, www.gov.me (online), 22. 12. 2019, cit. (12. 4. 2020), dostupné z: <http://www.gov.me/vijesti/219109/5-MITOVA-O-PREDLOGU-ZAKONA-O-SLOBODI-VJEROISPOVIJESTI.html>

⁷ Opšti imovinski zakonik, 1888.

⁸ ŠÍSTEK, F., Dějiny Černé Hory, Praha: NLN, s.r.o., 2017, s. 239-240, ISBN: 978-80-7422-498.

⁹ Ustav za Knjaževinu Crnu Goru, 1905.

¹⁰ JACOŠ, J. Církevní právo, Prešov: Prešovská univerzita v Prešově – Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 2006, s. 94-96, ISBN: 80-8068-499-5.

1.2 Srbská pravoslavná církev v Černé Hoře

Dalším problémem v souvislosti s tímto zákonem je problematika právní subjektivity Srbské pravoslavné církve v Černé Hoře. Srbská pravoslavná církev není registrovanou církví podle nového zákona ani evidovanou církví podle starého zákona z roku 1977, tudíž podle černohorského práva nemá status právnické osoby.

Srbská pravoslavná církev argumentuje tím, že na území Černé Hory existovala již před její existencí, a nemá tudíž povinnost vůči Černé Hoře se registrovat u jejích světských orgánů. Tato církev též zastává právní výklad, že se registrovat nemusí, protože již subjektivitu získala v minulosti, jednak před existencí Černé Hory a také na základě toho, že Černá Hora s ní v minulosti několikrát diskutovala určité záležitosti, čímž jí *de facto* uznala jako subjekt práv a povinností. Církev také napadá retroaktivní účinky nové konfesněprávní úpravy a považuje požadavek registrace za nepřípustný a zbytečný.¹¹

Podle čl. 18 získává náboženské společenství status právnické osoby zápisem do příslušného registru, přičemž ale čl. 19 říká, že náboženské společenství, respektive jeho část (partikulární církve), jehož sídlo se nachází v zahraničí, se registrovat nemusí. Srbský patriarchát sídlí prozatímně v Bělehradě, tudíž tuto podmínku splňuje.

Problematický by mohl být čl. 24, který může, dle mého názoru, nepřímo diskriminovat Srbskou pravoslavnou církev. Tento článek říká, že jako dosud existující náboženská společenství, která se podle nového zákona tedy nemusí registrovat, jsou uznávána ta, která jsou evidována podle starého zákona z roku 1977. Srbská pravoslavná církev není ani v této evidenci s tím, že na tomto území existovala již dříve. Na základě tohoto ustanovení by mohla být zpochybňována právní subjektivita Srbské pravoslavné církve.

Podle čl. 28 odst. 2 nemají neregistrovaná a neevidovaná náboženská společenství Statut registrovaných náboženských společenství a nemohou využívat některé výhody takovým společenstvím garantované a není jim přiznán status právnické osoby. Tento zákon tedy dělí náboženská společenství do jakýchsi dvou skupin, přičemž jedné skupině (registrovaným a evidovaným) přiznává určité výhody, které druhé skupině nepřiznává. Toto se podle mě může jevit jako diskriminující, tedy v rozporu s čl. 14 Úmluvy, protože by tak mohlo u některých náboženských společenství dojít ke zhoršení již dosaženého lidskoprávního standardu.

¹¹ Zpravodajský web Slobodna Evropa, Bez registracije, SPC u Crnoj Gori pravno ne postoji?, www.slobodnaevropa.org, (online), 23. 1. 2020., cit. (18. 4. 2020), dostupné z: <https://www.slobodnaevropa.org/a/registracija-spc-crna-gora-pravni-status/30392895.html> nebo také: Zpravodajský web RTCG, SPC ne može da pregovara, nema pravni subjektivitet, www.rtcg.me, (online), 15. 2. 2020., cit. (18. 4. 2020), dostupné z: <http://www.rtcg.me/vijesti/politika/269146/spc-ne-moze-da-pregovara-nema-pravni-subjektivitet.html>

V závislosti na výše zmíněném není jasné, jaké má vlastně Srbská pravoslavná církev v Černé Hoře právní postavení. Výjimka v čl. 19 se na Srbskou pravoslavnou církev vztahuje, ale ze zákona nevyplývá, jestli bude ve zvýhodněné nebo znevýhodněné skupině náboženských společenství. Osobně si myslím, že takové dělení na dvě skupiny je poměrně nešťastné a náboženská společenství, která na daném území nepochybně existují po staletí (např.: Srbská pravoslavná církev, místní islámská sdružení, Katolická církev), by neměla mít povinnost registrace.

Podle vyvinuté mezinárodní praxe není přípustné jakékoliv náboženské společenství nutit, ať už přímo nebo nepřímo, k registraci. Jednak samotná otázka registrace a nucení k registraci či evidenci může být v rozporu s čl. 9 Úmluvy, neboť se může leckdy jednat o historickou a teologickou problematiku, která by mohla jít proti vyznání a dogmatům daného náboženského společenství.¹² Zároveň je ale nutné zajistit, aby všechna náboženská společenství měla možnost vykonávat určitá právní jednání, která jí jsou zaručena dosavadní mezinárodněprávní praxí.¹³

1.3 Vlastní analýza zákona

Zákon je rozdělen na šest částí, přičemž první se věnuje obecným ustanovením, druhá registracím a evidencím náboženských společenství, třetí právům a povinnostem náboženských společenství a jejich věřících, čtvrtá školství, pátá část jsou sankce za porušení zákona a šestá část obsahuje přechodná a závěrečná ustanovení.

Jedním z problémů je určitý zásah do dělby moci. V již zmíněném čl. 21 je řečeno, že o určitém druhu sporů mezi náboženskými společenstvími bude rozhodovat příslušné ministerstvo podle procesního předpisu, jde tedy o vyjmutí určitého druhu sporů z jurisdikce soudů, jakožto orgánů moci soudní, a přesunutí do jurisdikce ministerstva jakožto orgánu moci výkonné.

Dalším problematickým bodem v tomto zákoně je čl. 54, který zakazuje církvím vytvářet a provozovat základní školy, tento zákaz se jeví jako zbytečné omezování svobody církevního vzdělávání. Tento zákaz se poprvé objevil v zákoně z roku 1977, který nový zákon rekonodifikuje.

Klíčovým problémem v celém sporu jsou ovšem čl. 62 a 63, které náboženským společenstvím udávají povinnost zpětně prokazovat právní tituly k vlastnictví majetku. Čl. 62 přímo říká, že náboženské společenství užívající náboženský objekt (tj. klášter, kostel, atd...), který je kulturním dědictvím Černé Hory a byl vybudován společným úsilím obyvatel, musí dokázat existující právní titul vlast-

¹² Joint Opinion on Freedom of Conscience and Religious Organizations in the Republic of Kyrgyzstan by the Venice Commission and OSCE/ODIHR Advisory Council on Freedom of Religion or Belief, CDLAD(2008)032, para. 26.

¹³ OSCE/ODIHR Guidelines on the Legal Personality of Religious or Belief Communities.

nictví k takovému objektu, který potvrzuje, že ho dané náboženské společenství vlastnilo ještě před 1. prosincem 1918. Důkazní standard dokazování takového právního titulu k nemovitosti je uznávám podle správního procesního předpisu (Zakon o upravnom postupku) a subsidiárně podle civilního procesního předpisu (Zakon o parničnom postupku). Stát argumentuje skutečností, že některá náboženská společenství mají sporné nemovitosti pouze ve vadné držbě, ale nikoliv v řádném vlastnictví, zdůvodňuje to skutečností, že některé nemovitosti byly převáděny v době občanské války, a to na různé subjekty, většinou na jednotlivé partikulární církve nebo jednotlivé kněze.¹⁴

Typ procesů podle sporného zákona byl vyňat z jurisdikci soukromoprávního soudnictví a byl podřazen do jurisdikce správních orgánů a správních senátů. Celý proces bude tedy probíhat tak, že stát si podá podle čl. 63 návrh na zápis vlastnictví do katastru nemovitostí, přičemž katastr vyrozumí náboženské společenství, že se tak stalo. Následně bude probíhat správní řízení, kterým bude státu zapsáno vlastnictví, pokud náboženské společenství neprokáže podle výše uvedených standardů své vlastnické právo nad spornou nemovitostí. Tento zápis bude mít účinky vzniku presumpce vlastnictví státu nad spornou nemovitostí, přičemž náboženské společenství bude mít možnost správní rozhodnutí napadnout a rozporovat ho před soudním orgánem správní soudní soustavy, přičemž opět ponese důkazní břemeno náboženské společenství. Stát argumentuje, že vyjmutí tohoto procesu ze soustavy občanskoprávních senátů a obrácení důkazního břemena je nutné, neboť pokud by musel stát dokazovat své vlastnictví, žalovat jednotlivé zapsané vlastníky a vést velké množství procesů, znamenalo by to pro něj neúměrné náklady a velké časové průtahy, které by mohly ohrozit deklarovaný cíl zákona – ochranu kulturního dědictví Černé Hory. Dochází zde tedy ke konfliktu různých práv, práva náboženských společenství vlastnit majetek, které garantuje čl. 1 Protokolu č. 1 k Úmluvě, omezení tohoto práva by mohlo vyústit i v omezení práva podle čl. 9 Úmluvy, neboť v mnohým z těchto náboženských objektů se nachází posvátné relikvie nebo jde o posvátná poutní místa, a právem, respektive povinností státu chránit své kulturní dědictví.¹⁵

Dle mého názoru ustanovení o vlastnictví (čl. 62 a čl. 63) nepřímo diskriminují Srbskou pravoslavnou církev, mohl by tedy být porušen čl. 14 Úmluvy. Problematičnost z hlediska čl. 14 Úmluvy spočívá v tom, že zákon nastavuje takové podmínky, které postihnou z velké většiny (ne-li pouze) partikulární církve Srbské pravoslavné církve. Ostatní náboženská společenství, která v době před rokem 1918 existovala na území Černé Hory, vlastní nemovitosti, které spadají do definice v čl.

¹⁴ Opinion No. 953/2019, CDL-AD(2019)010, par. 60.

¹⁵ *Tamtéž*, par. 66.

62, nicméně tehdy tyto nemovitosti neležely na území Černé Hory, černoohorská monarchie měla jinou rozlohu než dnešní stát a některá území, která jí dnes patří, jí tehdy nepatřila (např.: Kotorský záliv, do roku 1913 i Sandžak).¹⁶

Nemalé kontroverze budí i proces přijímání tohoto zákona, který podle odpůrců nového zákona neproběhl v souladu s černoohorskou ústavou, protože opoziční poslanci byli násilně vyvedeni z prostor Skupštiny (parlamentu Černé Hory) a následně drženi ve vazbě.¹⁷ Vláda tvrdí, že opoziční poslanci napadli předsedu Skupštiny (parlament Černé Hory) a pokusili se násilně přerušit hlasování, přičemž opozice tvrdí, že násilí vyprovokovala vládní koalice za účelem zbavení se opozice při procesu přijímání tohoto zákona. Po tomto činu začaly po celé zemi poměrně násilné protesty, které stále probíhají. Mimo jiné navíc prezident Černé Hory volá po obnově Černoohorské pravoslavné církve a její nezávislosti na srbské církvi.¹⁸ Mezi srbskou veřejností tedy existuje podezření, že tato snaha černoohorského státu je snahou o omezení srbského vlivu v zemi a zabavení významného náboženského majetku Srbské pravoslavné církve a jeho převedení na Černoohorskou pravoslavnou církev. Jakékoliv převádění majetku černoohorská vláda odmítá a hájí se, že chce pouze chránit národní dědictví a urovnat majetkové spory, na druhou stranu Černoohorská pravoslavná církev nový zákon vítá a její vrchní představitel arcibiskup Mihailo několikrát deklaroval, že majetek Srbské pravoslavné církve v Černé Hoře má přejít na její černoohorský protějšek, neboť Černá Hora nemůže existovat bez vlastní církve a církev nemůže existovat bez majetku. Otázka je, jestli kontroverzním zákonodárstvím dojde ke spravedlivému a legitimnímu urovnání majetkových poměrů mezi jednotlivými náboženskými společenstvími a státem. Dle mého názoru by takovéto urovnání mělo jít spíše cestou nezávislé občansko-právní soudní soustavy než přijímání kontroverzních a účelových zákonů s možnými lidskoprávními omezeními na úrovni Úmluvy.¹⁹

¹⁶ ŠÍSTEK, F., Dějiny Černé Hory, Praha: NLN, s.r.o., 2017, s. 278, ISBN: 978-80-7422-498-0.

¹⁷ Zpravodajský web Slobodna Evropa, Zakon o crkvama u Crnoj Gori usvojen, poslanici DF privedeni, [www.slobodnaevropa.org](http://www.slobodnaevropa.org/a/30345319.html), (online), 26. 12. 2019, cit. (19. 4. 2020), dostupné z: <https://www.slobodnaevropa.org/a/30345319.html>

¹⁸ Zpravodajský web Al Jazeera, Djukanović: Crna Gora treba imati svoju pravoslavnu, [www.balkans.aljazeera.net](http://balkans.aljazeera.net), (online), 14. 2. 2020 (cit. 19. 4. 2020), dostupné z: <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/dukanovic-crna-gora-treba-imati-svoju-pravoslavnu-crkvu>

¹⁹ Zpravodajský web DW, Montenegro: 18 opposition lawmakers held after violent protests against religious law, [www.dw.com](https://www.dw.com/en/montenegro-18-opposition-lawmakers-held-after-violent-protests-against-religious-law/a-51809393), (online), 27. 12. 2019, cit. (12. 4. 2020), dostupné z: <https://www.dw.com/en/montenegro-18-opposition-lawmakers-held-after-violent-protests-against-religious-law/a-51809393> nebo také: Zpravodajský web Danas.rs, Zakon o slobodi veroispovesti: Kome odgovara nestabilna Crna Gora, www.danas.rs, (online), 13. 1. 2020, cit. (12. 4. 2020), dostupné z: <https://www.danas.rs/bbc-news-serbian/zakon-o-slobodi-veroispovesti-kome-odgovara-nestabilna-crna-gora/>

2. Ex ante kontrola zákona

V této kapitole se budu věnovat *ex ante* kontrole nové právní úpravy před Benátskou komisí. Benátská komise je orgánem Rady Evropy a její úloha spočívá v poskytování právních rad členských státům Rady Evropy k nově přijímané legislativě v lidskoprávní oblasti. Těmto státům následně vydává stanoviska k jejich navrhované legislativě. Benátská komise v této věci vydala stanovisko č. 953/2019, CDL-AD(2019)010 (dále „Stanovisko“), v této kapitole se jím budu zabývat.²⁰

Cílem Benátské komise v této věci je posoudit, jestli jí předložený návrh zákona je nějakým způsobem problematický z lidskoprávního hlediska. Pro posouzení tohoto konkrétního problému Benátská komise pracovala s vlastními pokyny (*guidelines*) pro přezkum konfesněprávní úpravy. Je nutné zdůraznit, že není cílem ani úkolem Benátské komise poskytnout odpověď na otázku, kdo má na sporné nemovitosti vlastně právo, cílem Benátské komise je pouze posoudit, jestli je návrh zákona v rozporu s Úmluvou, jejími protokoly a šířeji i mezinárodními standardy.²¹

2.1 Stanovisko Benátské komise

Benátské komisi byl v květnu roku 2019 předán návrh nové černoohorské konfesněprávní úpravy a v červnu téhož roku k němu bylo vydáno doporučující Stanovisko. Stanovisko nejprve popsalo právní základ, na kterém stojí zákon i jeho posuzování, mimo právní předpisy bylo poukázáno i na skutečnosti týkající se věřící populace Černé Hory a na dosavadní praxi Černé Hory v komunikaci s náboženskými společenstvími. Stanovisko obsahuje i historický podklad, který je důležitý v posuzování tohoto zákona, nicméně tento podklad byl vypracován pouze na základě zdrojů a informací, které poskytla Černá Hora, přičemž je zde uvedeno, že s touto verzí Srbská pravoslavná církev nesouhlasí. Je zde také zdůrazněno, že Srbská pravoslavná církev, jakožto církev existující ještě před přijetím staré právní úpravy z roku 1977, neměla povinnost provést evidenci podle tohoto zákona. Bylo také deklarováno, že standardem pro posuzování lidskoprávních dopadů bude hlavně Úmluva a její výklad ESLP. Dále následuje analýza s průběžným poukazováním na jednotlivé problémy.²²

Stanovisko poukázalo na proces přípravy návrhu zákona, kde doporučilo, aby byl návrh zákona pečlivěji konzultován se zástupci náboženských společenství a s úřadem Ochrance lidských práv a svobod (dále „Ombudsman“). Kritika zazněla poukazáním na skutečnost, že úřad Ombudsmana neměl dostatek času na to, aby

²⁰ Tymofeyeva, A., Šturma, P., Bilková, V., Jančárková, T.: Protection of Human Rights in the Post-Communist Countries in the Context of the Case-law of the European Court of Human Rights, Prague: nakladatelství Eva Roztková, 2014, s. 131-132, ISBN: 978-80-87975-20-6.

²¹ Guidelines for legislative reviews of laws affecting religion and belief, 11 June 2004, s. 25.

²² Opinion No. 953/2019, CDL-AD(2019)010, par. 6-22.

pro Benátskou komisi vypracoval vlastní stanovisko, protože mu byl návrh zákona doručen pozdě. Dále Benátská komise poukazuje na nedostatečný dialog mezi náboženskými společenstvími a státem. V závěru vydává doporučení, aby bylo dáno více prostoru dialogu a Ombudsmanovi. Co se dialogu týče, problematický je přístup jednotlivých náboženských společenství, která mezi sebou nemají dobré vztahy a odmítají vést společný dialog, jde zejména o Černohorskou pravoslavnou církev a Srbskou pravoslavnou církev. Nicméně Benátská komise odmítla dělat jakékoliv závěry a setrvala na doporučení aktivnějšího dialogu.²³

Stanovisko dále rozebírá rozsah svobody vyznání v návrhu zákona, kde je doporučeno upravit některá ustanovení tak, aby byla ve větším souladu s Úmluvou. Na základě těchto doporučení byla změněna znění příslušných článků, která omezovala výkon práv zaručených čl. 9 Úmluvy, konkrétně odpadla přísnější regulace výkonu práva na svobodu vyznání.²⁴

Další část Stanoviska se zabývá registrací náboženského společenství podle tohoto zákona. Benátská komise zmiňuje, že existují dvě možnosti registrace, a to je registrace podle nového zákona a podle zákona z roku 1977. V souvislosti s registrací náboženského společenství byla důkladně rozebrána problematika povinnosti náboženského společenství se registrovat. Benátská komise kritizovala nejasnost a kontradiktornost některých ustanovení návrhu zákona. Upozornila, že čl. 25 odst. 3 říká, že podmínkou pro získání statusu právnické osoby části zahraničního náboženského společenství je registrace nebo evidence, přičemž ale čl. 19 říká, že takováto část náboženského společenství se zapisovat do evidence nemusí. Benátská komise toto vidí jako dvě ustanovení, která si navzájem protirečí. Na jednáních o návrhu zákona s Benátskou komisí Černá Hora tento závěr odmítla s tím, že jde jen o jakýsi benefit, který může náboženské společenství požadovat. Znění těchto článků, ačkoliv je Benátská komise doporučovala změnit, zůstalo zachováno. Dále zákon nadále i přes doporučení Benátské komise přímo nespécifikuje výčet práv, která jsou vyhrazena pouze pro registrovaná či evidovaná náboženská společenství.²⁵

Dále byly řešeny podmínky pro založení náboženského společenství. Benátská komise vyzdvihla skutečnost, že podle návrhu zákona stačily pouze tři osoby k založení náboženského společenství. V návrhu zákona byla podmínka, aby tyto tři osoby měly státní občanství Černé Hory nebo povolení k trvalému pobytu na jejím území a byly občany jiného státu. Benátská komise vydala doporučení, aby

²³ *Tamtéž*, par. 23-24.

²⁴ *Tamtéž*, par. 25-29.

²⁵ *Tamtéž*, par. 33-36.

byla tato možnost rozšířena i na osoby bez státního občanství, přičemž dnešní znění zákona tuto možnost lidem bez občanství garantuje.²⁶

V čl. 30, který taxativně vyjmenovává případy, kdy může být zakázána činnost náboženského společenství, byl zaznamenán nedostatek. Benátská komise zde kritizovala skutečnost, že toto ustanovení pracuje automaticky se zákazem činnosti takového náboženského společenství a doporučuje, aby zde bylo výslovně řečeno, že zákaz činnosti by přišel v úvahu, až kdyby nebylo žádné proporcionálnější řešení případného problému. Toto doporučení do dnešního znění čl. 30 zákona zapracováno nebylo.²⁷

Další část Stanoviska se zabývala odpovědností náboženských společenství a jejich věřících, přičemž byla opět vydána nějaká doporučení, kterým tentokrát bylo vyhověno. Na tuto část navazovala část týkající se náboženského školství, která byla Benátskou komisí přijata pozitivně, nicméně bylo doporučeno, aby bylo dovoleno náboženským společenstvím zakládat a provozovat též základní školy, což vyslyšeno nebylo a zákaz platí dále.²⁸

Nejobsáhlejší část, co se doporučení týče, byla část zabývající se majetkem náboženských společenství. Benátská komise pracovala s argumenty obou stran, přičemž stát argumentoval skutečností, že náboženská společenství mají podle jeho názoru nad některými nemovitostmi vadnou držbu. Ta je údajně dána tím, že nemovitosti, o které se vede spor, jsou zapsány jako vlastnictví jednotlivých partikulárních církví nebo kněží, protože se tak dělo narychlo v 90. letech v průběhu válečného zmatku. Náboženská společenství tuto skutečnost nepopírají, ale vadnou držbu odmítají.²⁹

Poté se Benátská komise zabývala skutečností, že podle návrhu zákona byl tento druh majetkových sporů vyňat ze soudní struktury občanskoprávní a byl zařazen jako zvláštní správní proces, který začne u černohorského katastru nemovitostí a v případě potřeby bude pokračovat cestou správního soudnictví, případně soudnictví ústavního. Stát argumentoval, že takováto změna je nutná k tomu, aby se předešlo zatížení soudů, průtahům v řízeních a výdajům státu na velké množství jednotlivých procesů, protože v současné době v katastru u jednotlivých náboženských objektů, kterých se tato nová úprava může potenciálně týkat, jsou zapsány jako vlastníci různé osoby (jednotlivé partikulární církve, církevní právnické osoby nebo kněží). Tato úprava sice státu ulehčuje jeho situaci v případném vymáhání svých práv, nicméně naopak ztěžuje situaci jednotlivým náboženským společen-

²⁶ *Tamtéž*, par. 37.

²⁷ *Tamtéž*, par. 41.

²⁸ *Tamtéž*, par. 49-53, par. 78.

²⁹ *Tamtéž*, par. 58.

stvím. Podle černohorského práva zakládá zápis do katastru presumpci vlastnictví, která by v tomto případě připadla státu a důkazní břemeno by nesla jednotlivá náboženská společenství. V souvislosti s věcnou příslušností byla řešena i problematika důkazního standardu. V předloženém návrhu zákona nebyl žádný standard určen, načež bylo Benátské komisi vysvětleno, že důkazní standard bude použit podle příslušných ustanovení správního a civilního procesního předpisu. Benátská komise doporučila odkázání na konkrétní ustanovení těchto zákonů, ale toto doporučení nebylo do současného znění zapracováno.

Benátská komise se zabývala i možností, že by jednotlivá náboženská společenství mohla sporné nemovitosti vydržet. Podle černohorské právní úpravy je možné nemovitosti vydržet, nicméně stát v tomto případě argumentoval jednak vadnou držbou, za kterou považuje církevní držbu některých objektů, a jednak také skutečností, že podle dosavadní černohorské judikatury není možné vydržet nemovitosti patřící státu.

Byla řešena i účelovost návrhu zákona, přičemž bylo Benátskou komisí zhodnoceno, že zákon jako takový má legitimní cíle: ochranu kulturního dědictví Černé Hory, rekonstrukci zastaralé konfesněprávní úpravy, ochranu náboženských menšin a ochranu výkonu práva vyznání víry. Podle Benátské komise jsou sporné články (byť s doporučením nemalých úprav) v souladu s Úmluvou a jejími protokoly. Daný návrh zákona obsahuje garanci, že samotné nabytí právní moci rozhodnutí o zápisu státního vlastnictví nad nemovitostí nebude znamenat automatické vyhoštění náboženských společenství z těchto objektů, tato garance je též výsledkem doporučení Benátské komise.

Benátská komise zjišťovala, jestli bude náboženským společenstvím, které přijdou o držbu nad nemovitostmi podle nového zákona, nějak kompenzována finanční ztráta zdrojů uložených do těchto nemovitostí. Zástupci státu Benátské komisi na jednáních s ní garantovali, že tomu tak bude, nicméně do návrhu zákona toto zapsáno nebylo. V platném a účinném znění taková garance také není, přestože to Benátská komise důrazně doporučila.

2.2 Zhodnocení

Benátská komise provedla komplexní rozbor návrhu zákona včetně důkladné historické analýzy. Je nutné podotknout, že historická analýza mohla být do velké míry ovlivněna tím, že Benátská komise použila pouze takové podklady, které jí dodala Černá Hora a se kterými místní partikulární církev Srbské pravoslavné církve nesouhlasí, nicméně takovou skutečnost ve svém Stanovisku Benátská komise připouští.³⁰ Byly zjištěny některé nedostatky, nicméně návrh zákona jako takový na

³⁰ *Tamtéž*, par. 12.

Benátskou komisi nepůsobil tak, že by nějak vážně porušoval ustanovení Úmluvy a jejích protokolů a jiné standardy mezinárodněprávní ochrany lidských práv. Byla vydána mnohá doporučení, z nichž většina byla vzata v potaz a zapracována do konečného znění zákona, nicméně některá důležitá doporučení, jako například možnost náboženských společenství zakládat základní školy, zapracována nebyla, což může mít potenciál k porušení čl. 2 Protokolu č. 1 k Úmluvě. Dále nebylo zapracováno doporučení odkázat na příslušná ustanovení procesních předpisů upravujících důkazní standard v dokazování vlastnictví náboženskými společenstvími. Stejně tak nebyla do zákona zapracována garance odškodnění náboženských společenství za náklady spojené s údržbou nemovitostí, které stát považuje za vlastní a za ztrátu držby nad nimi. Benátská komise uvítala, že zápis vlastnictví státu nad náboženskými objekty automaticky neznamená konec užívání ze strany náboženského společenství, nicméně podle čl. 64 sporného zákona má stát kdykoliv právo náboženskému společenství nařídít přerušování užívání, přičemž zákon neupravuje žádné důvody, které by takový příkaz mohly způsobit, stejně tak neupravuje žádné možnosti přezkumu a ochrany náboženských společenství, pokud se toto stane. Osobně toto ustanovení považuji za nedostatečné.

Dle mého názoru mají výše zmíněné problémy potenciál neproporcionálního zásahu do některého z práv zaručených Úmluvou a jejími protokoly. Stejně tak vlastnický spor bude pravděpodobně muset řešit černohorská justice, a to i se zapojením Ústavního soudu a pravděpodobně i Evropského soudu pro lidská práva, o jehož možném zapojení budu pojednávat v následující kapitole.

3. Kontrola *ex post*

V této kapitole se budu zabývat možností ochrany náboženských společenství před Evropským soudem pro lidská práva. Rozeberu možnosti ochrany dotčených náboženských společenství před tímto soudním orgánem z hlediska jeho dosavadní judikatury, která by mohla být na tento případ aplikovatelná.

3.1 Slučitelnost stížnosti s Úmluvou

Spor před ESLP by byl v tomto případě založen pravděpodobně na základě individuální stížnosti podané náboženským společenstvím, případně jeho partikulární církvi, ale také jednotlivými kněžími, protože v některých případech jsou oni v současné době zapsáni jako vlastníci sporných nemovitostí. Takováto individuální stížnost se podává podle čl. 34 Úmluvy. Aby byla stížnost přijatelná, musí splňovat určité náležitosti podle čl. 35 Úmluvy. Stížnost není slučitelná s čl. 35 Úmluvy, pokud se vyskytne nějaký druh neslučitelnosti.³¹

³¹ Tymofeyeva, A., Šturma, P., Bílková, V., Jančárková, T.: Protection of Human Rights in the Post-Communist Countries in the Context of the Case-law of the European Court of Human Rights, Prague: nakladatelství Eva

Neslučitelnost *ratione materiae* je situace, kdy se stěžovatel dovolává něčeho, co není Úmluvou nebo jejími protokoly chráněno, v tomto případě by se stěžovatel pravděpodobně dovolával práv v čl. 6, čl. 9 a čl. 1 Protokolu č. 1 k Úmluvě.³²

Dalším druhem neslučitelnosti je neslučitelnost *ratione personae*, kdy je problém v subjektu. V tomto případě by problém nastat neměl, neboť ESLP již judikoval, že v případě, kdy stát rozporuje právní subjektivitu náboženských společenství na základě neregistrování se, ačkoliv existovala již před konfesněprávní úpravou, (*Moscow branch of the Salvation Army v. Russia*, 5. 10. 2006; *Canea Catholic Church v. Greece*, 16. 12. 1997), tak má náboženské společenství právní subjektivitu.³³

Neslučitelnost *ratione temporis* (stížnost na skutečnost, která se stala před ratifikací Úmluvy) nenastane, neboť Černá Hora ratifikovala Úmluvu v roce 2003 s účinností od roku 2006. Protokol č. 1 ratifikovala společně s Úmluvou.^{34,35}

Dalším druhem neslučitelnosti je neslučitelnost *ratione loci* (problém by nastal mimo území Vysoké smluvní strany, na kterou si stěžovatel stěžuje), nicméně ta je v tomto případě vyloučena, protože celý problém je na založen na tom, že se stal na černohorském území.³⁶

Čl. 35 Úmluvy definuje další spíše formální náležitosti stížnosti, jde o vyčerpání všech domácích opravných prostředků, stížnost také nesmí být anonymní, musí být podána do šesti měsíců od posledního domácího rozhodnutí. Není přijatelná, pokud byla podána již jinému rozhodčímu nebo soudnímu orgánu, pokud neobsahuje nové důležité skutečnosti.

3.2 Problematika právní subjektivity

ESLP již v minulosti řešil problematiku právní subjektivity církve v souvislosti s možným porušením práva chráněného čl. 1 Protokolu č. 1 k Úmluvě. Stalo se tak v případě Katolický kostel v Canea proti Řecku,³⁷ kdy byla zpochybněna subjektivita Katolické církve v Řecku. V případě šlo o majetkový spor mezi zmíněným kostelem a dvěma fyzickými osobami, které neoprávněně užívaly církevní pozemek. Stěžovatel žaloval neoprávněné uživatele, nicméně jeho žaloba byla zamítnuta

Roztoková, 2014, s. 35-36, ISBN: 978-80-87975-20-6.

³² KMEC, Jiří, KOSAŘ, David, KRATOCHVÍL, Jan, BOBEK, Michal. Evropská úmluva o lidských právech. 1. vydání. Praha: Nakladatelství C. H. Beck, 2012, s. 187.

³³ *Tamtéž*.

³⁴ Stránky Rady Evropy, Chart of signatures and ratifications of Treaty 005, www.coe.int, (online), 22. 4. 2020, cit. 22. 4. 2020, dostupné z: https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/005/signatures?p_auth=GS453yV

³⁵ KMEC, Jiří, KOSAŘ, David, KRATOCHVÍL, Jan, BOBEK, Michal. Evropská úmluva o lidských právech. 1. vydání. Praha: Nakladatelství C. H. Beck, 2012, s. 187.

³⁶ *Tamtéž*.

³⁷ CASE OF THE CANEA CATHOLIC CHURCH v. GREECE, 16 December 1997.

soudem druhého stupně z toho důvodu, že prý Katolická církev v Řecku nemá právní subjektivitu, protože se neregistrovala podle státní konfesněprávní úpravy, vnitrostátní soudy argumentovaly domácími předpisy a mezinárodní smlouvou (Sèvreská smlouva).³⁸

Církev v tomto sporu argumentovala skutečností, že neměla povinnost se registrovat po přijetí domácí konfesněprávní úpravy, neboť existovala již dávno před vznikem Řecka jako samostatného státu, tedy právní subjektivitu již nabyla a nebylo třeba ji nabývat znovu. Jako podporu tohoto argumentu ještě církev uvedla, že podle ustálené judikatury a soukromoprávních smluv, které její partikulární církve uzavíraly, je nutné tuto církev považovat za subjekt práv a povinností.³⁹

ESLP církvi v její stížnosti vyhověl a stát byl nucen platit náhradu škody. Soud uznal církvi její argumenty týkající se právní subjektivity, přičemž stanovil, že všechna náboženská společenství, která existovala v Řecku ještě před přijetím příslušné konfesněprávní úpravy, mají právní subjektivitu *sui generis*.⁴⁰

Dle mého názoru by tento případ byl aplikovatelný na situaci Srbské pravoslavné církve v Černé Hoře, jde o podobné problémy. Srbská pravoslavná církev existuje na území dnešní Černé Hory déle než černohorský stát, přičemž od svého vzniku ve 13. století vlastní majetek, vstupuje do právních vztahů a vykonává činnosti typické pro subjekt práva.

3.3 Ochrana vlastnictví náboženských společenství

Majetkovému sporu popisovanému v této práci je asi nejpodobnější případ Svaté kláštery proti Řecku.⁴¹ V tomto případě stát vydal v roce 1987 novou konfesněprávní úpravu, jíž se prohlásil vlastníkem zemědělské půdy, která byla v držbě Řecké pravoslavné církve. Stát uložil církvi povinnost doložit právní titul vlastnictví ke každému pozemku, aby státní vlastnictví vyvrátila, přičemž byl zaveden velice přísný důkazní standard a jakákoliv možnost vydržení a dobré víry nepřicházela v úvahu, protože stát považoval církevní držbu za vadnou.⁴²

Církev argumentovala tím, že není možné doložit právní tituly podle požadovaného důkazního standardu k pozemkům, které vlastní již z dob Byzantské říše, protože v té době nebyla na řeckém území prováděna tak důkladná evidence nemovitého majetku jako v době sporu, navíc dané právní tituly jsou dávno zničené zejména vlivem osmanské nadvlády a jiných historických událostí.

³⁸ *Tamtéž*, par. 12-13.

³⁹ *Tamtéž*, par. 21.

⁴⁰ *Tamtéž*, par. 35.

⁴¹ CASE OF THE HOLY MONASTERIES v. GREECE, 9 December 1994.

⁴² *Tamtéž*, par. 24-25 nebo také: KMEC, Jiří, KOSAŘ, David, KRATOCHVÍL, Jan, BOBEK, Michal. Evropská úmluva o lidských právech. 1. vydání. Praha: Nakladatelství C. H. Beck, 2012, s. 963.

ESLP rozhodl, že takováto *de facto* konfiskace klášterních pozemků je porušením čl. 1 Protokolu č. 1 k Úmluvě. Bylo mimo jiné kritizováno, že daný zákon, stejně jako v případě nové černohorské konfesněprávní úpravy, negarantoval církví žádné právo kompenzace za ztrátu držby.⁴³

Tento případ je současné černohorské situaci hodně podobný. Stát vydal novou konfesněprávní úpravu, v níž napadá církevní vlastnictví za účelem nějakého legitimního cíle (v případě Řecka ekonomicky efektivní využití zemědělské půdy a pozemková reforma, v případě Černé Hory ochrana kulturního dědictví),⁴⁴ přičemž to provádí tím způsobem, že sebe nechává zapsat jako vlastníka pozemku a po církvi vyžaduje, aby prokázala opak, přičemž zavádí přísný důkazní standard a obrací důkazní břemeno. Církev oproti tomu argumentuje skutečností, že na daném území funguje několik stovek let a stejně dlouhou dobu užívá sporný pozemek. Pro obě situace je těžké vzhledem k historickým okolnostem dodržet daný důkazní standard. Ani jedna konfesněprávní úprava negarantuje kompenzaci za ztrátu nemovitostí. Je nutné zmínit, že v černohorském případě je alespoň garantován soudní přezkum, ačkoliv je otázka, jak to bude fungovat v případě Srbské pravoslavné církve vzhledem k její problematické právní subjektivitě.

V souvislosti s ochranou majetku vyvstává i otázka ochrany práva zaručeného v čl. 9 Úmluvy, tedy práva na vyznání víry. V případě černohorských sporných nemovitostí by mohl tento spor vyvrcholit i v porušení čl. 9 společně s porušením čl. 1 Protokolu č. 1, protože napadané objekty jsou objekty náboženského charakteru, které jsou nutné k provozování náboženských obřadů a jiných důležitých aktivit, stejně tak jde o významná pravoslavná poutní místa, nejedná se o zemědělské pozemky jako v případě výše.⁴⁵ Srbská pravoslavná církev kritizuje skutečnost, že daný zákon cílí přímo na ní a je možné, že se bude dovolávat i čl. 14 Úmluvy.

4. Alternativní možnosti ochrany

V této kapitole budu pracovat s alternativními možnostmi ochrany náboženských společenství, respektive Srbské pravoslavné církve, na niž se zaměřím. Rozeberu možnost využití institutu diplomatické ochrany, přičemž budu spekulovat, kdo a jak by ho v tomto případě mohl využít, stejně tak se pokusím odhadnout možnost jeho úspěchu. Budu pracovat i s různými způsoby politického tlaku, kde se zaměřím na Evropskou unii, jakožto organizaci, která by mohla v rámci svých možností nátlak na Černou Horu vyvinout.

⁴³ CASE OF THE HOLY MONASTERIES v. GREECE, 9 December 1994, par. 85.

⁴⁴ *Tamtéž*, par. 24.

⁴⁵ KMEC, Jiří, KOSAŘ, David, KRATOCHVÍL, Jan, BOBEK, Michal. Evropská úmluva o lidských právech. 1. vydání. Praha: Nakladatelství C. H. Beck, 2012, s. 963.

4.1 Diplomatická ochrana

Diplomatická ochrana je institutem mezinárodního práva, jehož účelem je ochrana vlastního státního příslušníka, který utrpěl újmu na území jiného státu a bezvýsledně vyčerpal všechny opravné prostředky. Jde o právo domovského státu poškozeného státního příslušníka tento institut vykonávat. Institut diplomatické ochrany spočívá v tom, že stát, který ji vykonává, na sebe převezme nároky poškozeného příslušníka a přenesení spor do mezinárodního prostoru před orgán, který bude o daném problému rozhodovat (typicky *ad hoc* arbitráž, mezinárodní soudní orgán, a jiné prostředky smírného urovnávání sporu).⁴⁶

V tomto případě by mohlo vykonávat diplomatickou ochranu nad Srbskou pravoslavnou církví Srbsko, respektive nad jejími partikulárními církvemi jakožto zapsanými vlastníky sporných nemovitostí a organizačními složkami Srbské pravoslavné církve, která má dočasné sídlo v Bělehradě. Podmínka provázanosti právnické osoby a Srbska, jakožto státu, který by mohl vykonávat diplomatickou ochranu, je tedy naplněna.⁴⁷

U diplomatické ochrany je třeba si uvědomit, že její výkon spočívá v právu, a nikoliv povinnosti domovského státu poskytnout diplomatickou ochranu. Vzhledem k napjatým vztahům mezi Srbskem a Černou Horou je otázka, jestli by Srbsko bylo za cenu zhoršení vzájemných vztahů ochotno na tento institut přistoupit.

Na otázku, jestli by Srbsko bylo ochotno na výkon diplomatické ochrany nad Srbskou pravoslavnou církví přistoupit, je těžké odpovědět. V případě, že by tak učinilo, muselo by následně spor řešit s Černou Horou před nějakým soudním nebo rozhodčím orgánem, případně jinou cestou řešení mezinárodního sporu. Černá Hora má se Srbskem poměrně vyostřené vztahy, v roce 2016 se v Černé Hoře odehrál pokus o prosrbský převrat,⁴⁸ v roce 2018 byla v Černé Hoře přijata výše zmíněná rezoluce deklarující ilegalitu anexe v roce 1918 a vztahy vyostřuje i černohorská protivládní opozice DF (*Demokratski front*), která je silně prosrbská, část černohorské veřejnosti navíc vidí Srbskou pravoslavnou církev jako politickou

⁴⁶ ČEPELKA, Č., ŠTURMA, P.: Mezinárodní právo veřejné, Praha: Eurolex Bohemia, 2003, 1. vydání, s. 367-370, ISBN: 80-86432-57-2.

⁴⁷ Barcelona Traction, Light and Power Company, Limited (Belgium v. Spain); ICJ judgment, 5 February 1970, par. 70.

⁴⁸ Zpravodajský web Slobodna Evropa, Svjedok saradnik: Prevat u Crnoj Gori pokušali Moskva i DF, www.slobodnaevropa.org, (online), 26. 10. 2017, cit. (24. 4. 2020), dostupné z: <https://www.slobodnaevropa.org/a/sindjelic-svjedocenje-drzavni-udar/28816972.html>

organizaci podporující Srbsko.⁴⁹ Možnost smíru by tedy pravděpodobně nenastala a spor by s řešil soudní cestou s nejistým výsledkem.

4.2 Pozice Evropské unie

Evropská komise dne 9. 11. 2010 doporučila, aby se Černá Hora stala kandidátskou zemí,⁵⁰ přičemž jí na základě tohoto doporučení byl status kandidátské země udělen. Následně byla zahájena přístupová jednání, přičemž bylo stanoveno 35 kapitol. V současné době byly všechny kapitoly otevřeny a tři jsou již předběžně uzavřeny.⁵¹

Evropská unie má vůči Černé Hoře silnou vyjednávací pozici, neboť Černá Hora je balkánskou zemí, která pravděpodobně vstoupí do EU ze všech současných kandidátských zemí nejdříve. Černá Hora má zájem na tom, aby se tak stalo, nicméně nově přijatá konfesněprávní úprava budí i v EU určité kontroverze.

Evropským politikům situace v Černé Hoře během přijímání sporného zákona a po jeho přijetí neušla, přičemž český europoslanec Tomáš Zdechovský položil Komisi dotaz k písemnému zodpovězení: *V červnu 2019 došlo v Černé Hoře k přijetí zákona o svobodě vyznání, který umožňuje zestátnění církevního majetku. V těchto dnech stát Černá Hora zabavuje církevní statky, proti čemuž protestovaly tisícovky lidí, nicméně bez zájmu světových médií. Černá Hora se snaží majetek, který byl po sto let majetkem srbské pravoslavné církve, zkonfiskovat a zrušit tak poslední černohorskou vazbu na Srbsko. Verdikt Benátské komise je mnohoznačný a otevírá prostor pro spekulace. Projde-li černohorské zestátnění majetku srbské pravoslavné církve, vznikne nebezpečný precedens, kterého bude moci využít kosovská státní moc, která by tak mohla zestátnit stovky nejdůležitějších památek nevyčíslitelné hodnoty. Uvažuje Evropská komise v souvislosti s tímto činem o pozastavení procesu přistoupení Černé Hory k Evropské unii?*⁵²

Na jeho dotaz odpověděl komisař Olivér Várhelyi, že o této problematice bude jednat s Černou Horou v rámci přístupové kapitoly 23, přičemž bude v rámci jednání v této kapitole s černohorskými představiteli řešit i problematiku tohoto

⁴⁹ Zpravodajský web RTCG, Sabor u Nikšiću klasični politički miting, www.rtcg.me, (online), 18. 12. 2019, cit. (24. 4. 2020), dostupné z: <http://www.rtcg.me/vijesti/politika/262761/sabor-u-niksicu-klasicni-politicki-miting.html>

⁵⁰ Commission Opinion on Montenegro's application for membership of the European Union, COM(2010) 670, 9. 11. 2010.

⁵¹ Internetové stránky Rady Evropské unie, Informace k Černé Hoře, dostupné z: <https://www.consilium.europa.eu/cs/policies/enlargement/montenegro/>

⁵² Internetové stránky Evropského parlamentu, dotaz europoslance Zdechovského ze dne 10. 1. 2020, dostupné z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-9-2020-000140_CS.html; je nutné podotknout, že v tomto dotazu jsou nepřesnosti, zákon byl přijat až v prosinci 2019, přičemž k převádění majetku zatím nedošlo.

zákona.⁵³ Tato problematika je zmíněna již ve zprávě Evropské komise o Černé Hoře z roku 2019, kde je jí ale věnován jen krátký odstavec, ve kterém se konstatuje, že roste napětí mezi Srbskou pravoslavnou církví a Černoohorskou pravoslavnou církví, přičemž se zdůrazňuje, že je nutné vést mezi církvemi a státem dialog o připravované konfesněprávní rekonstrukci.⁵⁴

Evropská unie tedy i přes kontroverze ve vlastních řadách k této problematice zaujímá zatím neutrální postoj. Nechce zasahovat do práva Černé Hory regulovat si svou konfesněprávní úpravu, na druhou stranu ale vyzývá k dialogu mezi všemi stranami sporu.⁵⁵ Evropská komise zdůrazňuje, že je nutné, aby bylo postupováno podle všech doporučení stanoviska Benátské komise k tomuto zákonu a že je nutné, aby byl zákon v souladu s mezinárodními standardy ochrany lidských práv, přičemž se to bude v budoucnu řešit v rámci přístupové kapitoly 23.⁵⁶

Závěr

V práci jsem se zaměřil na nový a aktuální problém s mezinárodním přesahem, tedy na novou černoohorskou konfesněprávní úpravu. V první části jsem shrnul některé historické události, které s daným problémem souvisí, přičemž jsem se zaměřil na vzájemné postavení církve a státu před první světovou válkou, které v současné době hraje roli jednoho z předmětů sporu mezi těmito subjekty. Dále jsem rozebral novou konfesněprávní úpravu a zaměřil jsem se na její ustanovení, která jsou dle mého názoru v rozporu s Úmluvou. S tím související problém je i právní subjektivita Srbské pravoslavné církve v Černé Hoře, již jsem také shrnul.

V druhé části jsem rozebral stanovisko Benátské komise, které předcházelo přijetí sporného zákona a zaměřil jsem se na některá doporučení a na to, jestli byla státem aplikována či nikoliv, přičemž zde jsem dospěl k závěru, že leckterá doporučení aplikována byla, ale ta nejdůležitější, která měla působit jako pojistka toho, že stát nebude moct porušit právo v čl. 1 Protokolu č. 1 k Úmluvě, aplikována nebyla.

Ve třetí části jsem se blíže zaměřil na dva judikáty ESLP, které řešily v minulosti dva velice podobné problémy současným problémům Srbské pravoslavné církve v Černé Hoře. První z judikátů může v případě sporu před ESLP pomoci Srbské

⁵³ *Tamtéž*, odpověď komisaře Várhelyiho ze dne 6. března 2020, dostupné z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-9-2020-000140-ASW_CS.html

⁵⁴ Montenegro 2019 Report, SWD(2019) 217 final, 29. 5. 2019, s. 26.

⁵⁵ Zpravodajský web Slobodna Evropa, Varhelji u Crnoj Gori: Proširenje EU prioritet rukovodstva EK, www.slobodnaevropa.org, (online), 7. 2. 2020, cit. (26. 4. 2020), dostupné z: <https://www.slobodnaevropa.org/a/varhelji-crna-gora-dr%C5%BEava-crkva/30422332.html>

⁵⁶ Internetové stránky Evropského parlamentu, odpověď komisaře Várhelyiho ze dne 6. března 2020, dostupné z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-9-2020-000140-ASW_CS.html

pravoslavné církvi v případě zpochybnění její subjektivity státem a druhý z nich v případě zpochybnění jejích majetkových práv.

Ve čtvrté části jsem se nejdříve zabýval možností diplomatické ochrany ze strany Srbska, jakožto státu, kde sídlí Srbská pravoslavná církev, nicméně dospěl jsem k názoru, že tato varianta pravděpodobně nikdy nenastane. Mimo diplomatickou ochranu jsem se zabýval postojem Evropské unie, ale i zde jsem dospěl k závěru, že v tomto případě nebude Evropská unie poškozeným náboženským společenstvím příliš k užítku, a to z důvodu spíše neutrálního a odmítavého postoje.

Postoj EU je do určité míry ovlivněn tím, že současné obsazení Evropské komise by dle mého názoru rádo do konce svého mandátu vidělo alespoň jednu kandidátskou zemi jako zemi členskou, přičemž Černá Hora je nejpravděpodobnějším kandidátem, nicméně daný problém se bude více řešit s Černou Horou v budoucnu v rámci přístupové kapitoly 23 a výsledek se teprve uvidí.

Co se týče postoje státu, tak dle mého názoru nejde ani tak o ochranu kulturního dědictví Černé Hory, jako o projev snahy Černé Hory o emancipaci od Srbska, kde se Srbská pravoslavná církev stále těší velkému vlivu, přičemž mezi lidmi se mu těší i v Černé Hoře. Není tajemstvím, že Srbská pravoslavná církev není ani příliš nakloněna černoohorské státnosti, o čemž vypovídá i situace ohledně její právní subjektivity. Se vším souvisí i popření dobrovolnosti spojení se Srbskem v roce 1918, čímž došlo i k popření církevního vlastnictví některých nemovitostí.⁵⁷

Tato práce je výstupem z 13. ročníku SVOČ na Právnické fakultě Univerzity Karlovy v sekci mezinárodního práva.

⁵⁷ Rezolucija Skupštine Crne Gore Povodom 100-godišnjice „Podgoričke Skupštine“, br. 00-71/18-7/12, 2018.

VELKÝ HALEL

MENACHEM KALCHHEIM
HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
m.kalchheim@gmail.com

THE GREAT 'HALLEL' (SONG OF PRAISE)

Abstract: Psalm 136 in the Book of Psalms has been called “The Great Hallel” (Song of Praise) in Jewish sources since the first century. The article reviews its structure and content while comparing similar verses in parallel psalms and other Biblical verses in which the historical events in the Psalm are described. The Psalm features a refrain that is repeated in every verse that preserves the form of its utterance in the liturgy at the ancient Temple in Jerusalem; we review the full range of interpretations for this refrain. Previous commentaries and articles have not given an explanation for the main theme that unites all parts of the Psalm. Understanding the internal order of the three subjects glorifying God: the Creation of the world, the miracles of the Exodus and daily human existence – reveals one theme that rhymes the Psalm – God the Creator of the world involved in the history of the transformation of the Children of Israel into a nation – Is the God who sustains us in our daily existence. According to the wording of the Nachmanides (1194-1270), a special expression is used in this context – a ‘hidden miracle’.

Keywords: Psalm; praise; Miracles; Exodus; existence

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 4: p. 474 – 488.

Úvod

Žalm 136 je výjimečný svou osobitou stavbou, která ho odlišuje od žalmů ostatních. Je v něm zachován nejenom obsah žalmu přednášeného v Jeruzalémském Chrámu, nýbrž i jedinečná forma písně rozdělená mezi kantora a shromáždění. Každá píseň chvály B-hu v sobě zahrnuje chválu za B-hem prokázané dobro lidem. Tyto chvály jsou mnohé a dotýkají se různých témat. V této studii se pokusíme pochopit jedinečnou stavbu tohoto Žalmu, jeho paralelu s ostatními žalmy a též jeho bohatý vnitřní obsah, díky němuž je již od doby tanaitské tradice¹ nazýván Velkým Halelem.

Žalm 136

- | | |
|---------------------------------------|-------------------------------|
| 1. Děkujte Hospodinu, neboť je dobrý, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 2. Děkujte Bohu bohů, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 3. Děkujte Pánu pánů, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 4. On sám koná velké divy, | neboť věčně trvá Jeho milost. |

¹ Období Tana'im, přibližně mezi prvním a druhým stoletím občanského letopočtu.

- | | |
|-------------------------------------------------|-------------------------------|
| 5. Učinil nebesa s důvtipem, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 6. Oblohou překlenul zemi nad vodami, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 7. Učinil veliká světla, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 8. Slunce, aby vládlo ve dne, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 9. Měsíc a hvězdy, aby vládly v noci, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 10. Bil Egypt v jeho prvorozených, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 11. A vyvedl Izrael z jejich středu, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 12. Pevnou rukou a napřaženou paží, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 13. Rozděлил Rákosové moře ve dvě, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 14. A převedl Izrael jeho středem, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 15. Smetl faraóna s vojskem do Rákosového moře, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 16. Provázel Svůj lid na poušti, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 17. Ranil velké krále, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 18. Zahubil vznešené krále, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 19. Sichona, krále Emorejců, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 20. A Oga, krále bášanského, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 21. Dal jejich země do dědictví, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 22. Do dědictví Izraele, Svého služebníka, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 23. V našem ponížení se na nás rozpomněl, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 24. A vysvobodil nás od našich utlačovatelů, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 25. Dává chléb všemu tvorstvu, | neboť věčně trvá Jeho milost. |
| 26. Děkujte Bohu nebes, | neboť věčně trvá Jeho milost. |

(Český překlad Žalmu 136 – Sidur Zichron David Jisra'el, Praha 2016) *pozn.překl.

Vnitřní rozdělení ²

- Verš 1 - 3: Úvod; komu děkovat – B-hu Nejvyššímu
- Verš 4 – 9: Vzdání díky B-hu, který stvořil Svět³
- Verš 10 – 15 : Vzdání díky B-hu za vykoupení Jeho lidu z Egypta – Divy B-ží
- Verš 16 – 22 : Vzdání díky B-hu za Jeho pomoc při putování pouští a při dobývání Země Izraelské – Divy B-ží
- Verš 23 – 26 : Závěr; vzdání díky B-hu za dobro prokázané Izraeli a celému světu

² Ohledně vnitřního rozdělení Žalmu do "trojúhelníkové" stavby (po třech verších) viz Bazak, Jakob, Beit Mikra: Journal for the Study of the Bible and Its World / num. 4; Jul-Sep., 1989, Pp. 354-341. Bialik Institute, Jerusalem.

³ Dále o Stvoření Světa v Žalmu 136 viz Human, Dirk J. 'Psalm 136: a liturgy with reference to creation and history' in Psalms and liturgy ,2004, Pages: 73-88.

Detailní rozdělení

Úvod ke struktuře Žalmu

Tak jak je známo z rozmístění v modlitebních knihách – sidurech, Žalm 136 je postaven tím způsobem, že každý verš je rozdělen na dvě části, přičemž druhou částí je pravidelně opakující se text “neboť věčně trvá Jeho milost”. Je pravděpodobné, že již v době, kdy byl Žalm přednášen, byl rozdělen mezi kantora a shromáždění⁴, přičemž kantor předříkával první část a shromáždění mu odpovídalo částí druhou⁵. Kantor uvedl, za jaký čin je třeba B-hu děkovat, zatímco shromáždění mu odpovědělo, že tento čin je “milost” B-ží, která pramení z Jeho dobroty.

První část Žalmu slouží jako obrat kantora ke shromáždění a současně ho vyzývá k děkování B-hu “děkujte B-hu” a přitom zprvu uvádí B-ha jako toho, “který je dobrý”⁶, a tím se Žalm ukazuje jako vypočítávání Jeho dobroty vůči Izraeli. Poté kantor korunuje B-ha dvěma přesahujícími se atributy: “B-že bohů” a “Pane pánů”, čímž uvádí B-ha jako nejvyšší instanci nad ostatními silami, které působí pod Jeho samosprávou a velením – a jak bude uvedeno dále – B-h je také tím, který tyto síly stvořil.

Vzdání díky B-hu je uskutečněno tím, že shromáždění si je vědomo toho, že B-h uvádí v činnost rozličné síly svou milostí a starostí o své bohabojné a o ty, kteří plní Jeho přikázání.

Ve druhé části jsou vypočítány “velké divy”, které B-h učinil při Stvoření světa. Termín “divy” v této souvislosti slouží k tomu, aby si člověk uvědomil, že přirozený, den za dnem východem Slunce nám známý svět je vlastně “divem” podobným zázraku, a nikoliv samozřejmým úkazem⁷. Pokud čteme oddíly pojednávající

⁴ Viz např. Ezdráš 3:11 “A odpověděli [zpěvem] s chválou a vděčností B-hu, neboť je dobrý – neboť navždy je Jeho milost Izraeli a celý lid zvolal velkolepým výkřikem díkyvzdání B-hu za položení základu domu B-žeho”. Výraz „vzdání díky“ se objevuje na několika místech v Knize Kronik jako Píseň Leviů – např. 1 Pa 16: 41 „A s nimi Heiman a Jedutun a ostatní vybraní muži určení jménem chválit B-ha, neboť Jeho milost je věčná“. 2 Pa 5:13 „Trumpetisté a zpěváci se spojili, aby chválili a oslavovali Hospodina; a jak ten zvuk trumpet, činelů a jiných hudebních nástrojů a chvála Hospodinu „Protože je dobrý, protože jeho vytrvalá láska je věčná,“ sílila, Dům, Dům Hospodinův byl naplněn oblakem“. 2 Pa 7:3 „A všechen Jisrael viděl, jak dopadá oheň a B-ží Sláva na Dům a sklonili se tvářemi k zemi k podlaží a poklonili se s díky B-hu, neboť je dobrý, neboť Jeho milost je na věky“.

⁵ Je nutno podotknout, že toto je jediný žalm, kde je odpověď shromáždění v plném znění v každém z jeho veršů.

⁶ Výklad podle biblické exegeze metodou *pšat* (doslovné porozumění textu) a podle předchozího Žalmu 135:3 “Chvalte B-ha, neboť B-h je dobrý”. RaDaK (rabi David Kimchi) zde vykládá “Neboť dobrý je a činí dobro světu.” Ale ha-Mei’ri ve svém výkladu k našemu Žalmu přidává domněnku, že vzdání díky B-hu je proto, že On je “důvodem skutečnosti”, ‘a ohledně skutečnosti řekl že je “dobrá”, a o jejím pokračování prohlásil “neboť navždy je Jeho milost” a podle jeho výkladu slovo “dobrý” se týká skutečnosti světa. A bude podrobněji rozvedeno dále.

⁷ Je možné vyložit tento verš jako součást úvodu k celému Žalmu, jež se celý zabývá B-žimi divy.

o Stvoření světa, je souvislost mezi nimi a verši Žalmu od začátku zřejmá - "První stvořil Bůh ta nebesa a zemi... Bůh učinil tu klenbu a oddělil vody, jenž jsou nad klenbou, od vod, které jsou pod klenbou, a tak se stalo... Bůh řekl: „ Ať se vody, jež jsou pod nebesy, soustředí k jednomu místu a ukáže se souš! „a tak se stalo...Tu souš pojmenoval Bůh země a soustředění vod nazval oceány... Bůh řekl: „ V klenbě nebes buď těž svítilny k oddělení dne od noci... A budou svítilnami k osvětlení země!“ a tak se stalo.

Bůh učinil dvě ty velké svítilny, velkou svítilnu k vládě denní a k noční vládě malou svítilnu a hvězdy. Bůh je umístil do klenby nebes, aby osvěcovaly zemi.

A aby vládly dnem i nocí a oddělovaly světlo od tmy". (Český překlad: Pět Knih Mojžíšových, Efraim Sidon, nakladatelství Sefer, Praha 2012., pozn.překl.) * Nebesa, Země, Klenba (Obloha), Velké Svítilny (Veliká Světla) a jejich vláda, Hvězdy a Den a Noc –všechna tato pojmenování jsou zajisté převzata z popisu Stvoření světa a fungovala jako obrat žalmisty ke shromáždění a odkaz k těmto veršům.

Ve třetí části Žalmu jsou zaznamenány B-ží činy při Východu z Egypta a při vstupu do Země Izraelské.⁸ Je zde možno vidět B-ží divy ve zřejmé a podrobnější formě, než tomu bylo u Stvoření Světa, neboť je zde znatelná *hašgacha* – B-ží dohled a ochrana nad Jeho Národem – ve velmi zřetelné formě⁹. Tato část v sobě nese zřejmou podobnost k předcházejícímu žalmu, jak bude rozvedeno dále. Žalmista uvádí "hlavní části" Východu z Egypta: Rána prvorozených, Vyvedení z Egypta, Rozdělení Rákosového moře a Zkáza faraónovy armády v Rákosovém moři. Také zde žalmista používá terminologie biblických veršů,¹⁰ jak je tomu například ve výrazu 'Pevnou rukou a napřaženou paží' (verš 12), který se objevuje na několika místech v Páté Knize Mojžíšově¹¹, mezi nimi v kapitole 26, verš 8: "A Hospodin nás za velkých hrůz, znamení a úkazů vyvedl z Micrajim pevnou rukou a nataženou paží."

Ve čtvrté části¹² žalmista shrnuje B-ží dohled, ochranu a pomoc, kdy ve chvíli ponížení vykupuje z těžkosti, a vyživuje v Svě milosti "veškeré tvorstvo". Na závěr se žalmista obrací ke shromáždění k chvále B-ha - "B-ha nebes".

⁸ O posílení a významu písní Halelu z historických událostí pro současnost: J.F.J. Van Rensburg 'History as poetry: A study of Psalm 136' OTWSA, Volume 29, Issue 1, Jan 1986, p. 80–90.

⁹ Dále se budeme zabývat pohledem *Rišonim* na tuto věc.

¹⁰ Dále o paralelních biblických verších: Marc Zvi Brettler Psalm 136 as an Interpretive Text" Hebrew Bible and Ancient Israel 2 (2013). (2014) p. 373-395.

¹¹ V Druhé Knize Mojžíšově je často zmiňován obrat "silnou rukou", ale obrat "nataženou paží" se nachází pouze v Páté Knize Mojžíšově Dt 4:34., 7:19., 11:2.

¹² Stejnou souvislostí se zabýval např. Macholz, Christian, "Psalm 136: Exegetische Beobachtungen mit methodologischen Seitenblicken," "International Review of Biblical Studies" vol.47 p.185–186. Brill 2000-2001

Paralela refrénu s ostatními žalmy

‘Děkujte Hospodinu, neboť je dobrý, neboť věčně trvá Jeho milost.’

Doslovná shoda tohoto verše se nachází v úvodu těchto dalších žalmů: Žalm 106, Žalm 107 a Žalm 118, přičemž u posledního dochází k opakování verše i v jeho závěru.

Žalm 106 je obratem a modlitbou k B-hu, která v sobě zahrnuje celou historii izraelského národa od Východu z Egypta až do Vypovězení ze Země Izraelské.

Izraelský lid klopýtá a hřeší, avšak B-h ho zachraňuje díky Svě Smlouvě s ním.

Obrat ke konci žalmu “Zachraň nás Hospodine náš B-že a shromáždí nás mezi národy děkovat Tvému svatému Jménu a vzdávat chválu ve Tvé Slávě” - zachraň nás, abychom doznali Tvému Jménu. Bylo by obtížné zařadit tento žalm mezi typické děkovné žalmy. Naproti tomu ostatní námi uvedené žalmy jsou klasické žalmy díky.

Žalm 107, jenž je vzdáním díky “těch, které B-h zachránil z ruky utlačovatele”, může být považován za odpověď či za pokračování žalmu předchozího. Tento žalm je znám jako Halel Dne Nezávislosti, v němž se popisují strasti a trápení při Návratu lidu do Země a vypořádávání se s rozličnými těžkostmi. První část refrénu žalmu “Vzdejte B-hu díky za Jeho milost, za Jeho divy (prokázané) lidem” je možno pokládat za jakýsi odkaz k úvodu žalmu. Žalm 118 je poslední ze “souboru děkovných žalmů” a je též někdy nazýván Egyptským Halelem (Žalm 113–118). Pokud se podíváme blíže na jeho stavbu, zjistíme, že se podobá Velkému Halelu. V jeho úvodu jsou čtyři verše končící refrénem “Neboť navždy je Jeho milost” a uzavírá ho verš začínající slovy “Děkujte B-hu”.

Jeho obsahem je vykoupení z těžkostí a smrti, ale neupomíná doslovně žádnou z historických událostí jako například Vyvedení z Egypta, takže kromě slovní stavby není mezi ním a Velkým Halelem další podobnosti.

Paralely idiomatické fráze “Neboť navždy je Jeho milost” jsou zmíněny na několika místech jako odpověď shromáždění v refrénu. Tak je tomu například¹³ u Ezry (Ezdráše) v kapitole 3 verš 11: “A odpověděli v chvále a děkování B-hu neboť je dobrý, neboť věčně trvá Jeho milost Izraeli, a celý národ hlasitě provolával chválou B-hu za založení B-žního Domu”.

Výklad¹⁴ refrénu Žalmu

“Děkujte B-hu” - kantor se obrací ke shromáždění s výzvou k chvále B-ha

¹³ Dále také 1 Pa 16:41., 2 Pa 5:13., 2 Pa 7: 3, 6.

¹⁴ Nejedná se o výklad celého Žalmu, neboť ten je i podle prvotních komentátorů jasný, a proto nerozváděli v komentářích k němu.

“**Neboť (je) dobrý**” - zde je několik možných výkladů¹⁵:

1. Děkujte B-hu – protože B-h je dobrý¹⁶.
2. Děkujte B-hu – protože je dobré mu děkovat.
3. Děkujte B-hu za (vše) dobré – co učinil.
4. Děkujte B-hu za Jeho milost – neboť je dobrý.

Aramejský překlad začátku našeho Žalmu “*šabchu kedem ha-šem arum tov, arum le olam tovia*” se nejspíše přiklání k první možnosti. Podle tohoto výkladu je třeba chválit B-ha za to, že jedním z jeho atributů je “dobrý”, a verš “Neboť věčně trvá Jeho milost” je výkladem k “dobrý”, který je zmíněn dříve, “dobrý”, který přináší dobro navěky.

A takto též vykládá RaDaK (Rabi David Kimchi, 1160-1235., pozn. překl.) - “neboť je dobrý a projevuje dobro světu”. Podle první možnosti výkladu, druhá část verše dokazuje část první, “vzdejte chválu B-hu”, protože je dobrý, a tímto důkazem je, že Jeho milost trvá věčně. Je možné též vysvětlit druhou část verše jako utvrzení pravdivosti jeho první části, neboť Jeho milost [Jeho smlouva a příslibení Izraeli], trvá na věky.

Podle druhého výkladu je zde vlastně paralela k verši, který otevírá Žalm Písně šabatové [Žalm 92]: “Je dobré vzdávat díky B-hu...vyprávět ráno o Jeho milosti”. Podle tohoto výkladu významem druhé poloviny verše je to, že chvála B-hu je dobrá, protože Jeho milost je věčně trvající, a uznání této milosti je věcí důležitou a významnou.

Podle třetího názoru, význam druhé poloviny verše je nepřetržitě uznání – že nejen při náhodných příležitostech nám B-h prokazuje dobro, nýbrž B-h nám prokazuje dobro neustále a navždy¹⁷.

Čtvrtý výklad odpovídá na nevyřčenou otázku, zdali nepochybujeme o tom, že všechny B-ží činy jsou dobré¹⁸. Žalmista přichází s pevným přesvědčením, že všechny B-ží skutky jsou dobré, neboť Jeho milost je věčná.

B-ží milost je obtížné analyzovat v omezeném lidském chápání a perspektivě, neboť pod tímto úhlem pohledu se některé B-ží milosti můžou zdát trestem.

¹⁵ Je známo, že slovo ‘protože’, či ‘neboť’ má čtyři významy: ‘jestli’, ‘možná’, ‘neboť’, ‘a tedy’. Zde je použito ‘a tedy’ týkající se různých věcí – B-ha, díkuvzdání, Jeho dobroty a milosti.

¹⁶ Existuje několik veršů, které podporují tento výklad. Např. Jirmeja (Jeremiáš) 33: 11 “Hlas radosti a hlas veselí, hlas ženicha a hlas nevěsty, hlas pravící děkujte B-hu zástupů, **neboť dobrý je B-h**, neboť navěky je jeho milosrdenství, přinášeje díky B-žimu Domu, neboť navrátím sídlo země jak za dřívějších [dob], pravil B-h”.

¹⁷ Viz výše pozn. 3., HaMe’iri zastává podobný názor.

¹⁸ Podobně jako s otázkou Davida o stvoření komára a pavouka, a obecně ohledně otázky “spravedlivý a vede se mu zle”.

Proto je nutné si uvědomit, že milost B-ží je “věčná” pro všechna pokolení, myšlenka daleko větší, než je lidské chápání schopno pojmut.

Co je to “Velký Halel”?

Ohledně šestého verše sedmé kapitoly Druhé Knihy Kronik: “A kněží stojí na svých strážích a Levité s nástroji B-ží písně, kterou ustanovil král David k chvále B-ží, neboť navždy je Jeho milost – s Davidovou chválou v rukou; a kněží naproti nim zněli své trumpety a celé shromáždění Izraele stálo” - se rozcházejí názory komentátorů Písma¹⁹; formulace “s Davidovou chválou” je možno chápat nástroj pro píseň, který David zavedl či písně žalmů, které David sepsal. Každopádně je zde zmíněn chorus “neboť věčně trvá Jeho milost”, jež se zdá být středem písně Levitů. Tuto centralizaci je možno pokládat za důvod toho, že tento žalm se nazývá “Velkým Halelem”²⁰, jak je uvedeno v traktátu Ta’anit²¹: “Postili se [za seslání deště] a byl jim seslán déšť před východem slunce – nedokončí [půst], ale jestliže [byl déšť seslán] po východu slunce, dokončí [půst]. Rabi Eli’ezer říká: před (halachickým) polednem – nedokončí, po poledni dokončí [půst]. Stalo se, že se postili v městě Lod a byl jim seslán déšť před polednem, pravil jim Rabi Tarfon: Jděte a jezte a pijte a učinite den svátkem – a šli a jedli a pili a učinili ten den svátkem a k večeru předčítali Velký Halel.”

V oddílu gemary Babylónského talmudu traktátu Pesachim 118 se uvádí tři možné způsoby výkladu “Velkého Halelu”: Mišna: Nalili mu třetí pohár – žehná po jídle, [nalili mu] čtvrtý [pohár] – zakončuje Halelem a říká nad ním “Požehnaní písní”. Pokud chce mezi poháry pít, může; mezi třetím a čtvrtým [pohárem] – nemůže. Gemara: Učí moudří – čtvrtý [pohár] zakončuje Halelem a říká Velký Halel – podle slov Rabi Tarfona. A jsou tací, kteří dodávají: “B-h je můj pastýř, nebudu mít nedostatku”.

Odkud se říká ‘Velký Halel’? Rabi Jehuda říká: Od “Chvalte” až k “U řek babylónských”; Rabi Jochanan říká: Od “Písně stupňů” až k “U řek babylónských”. Rav Acha bar Ja’akov říká: Od “Neboť Já’akova vyvolil B-h” až k “U řek babylónských”. A proč se nazývá Velkým Halelem? Říká Rabi Jochanan: Neboť Svätý, Budiž Požehnan, sedí na Výšinách světa a rozděluje obživu celému stvoření. Praví Rabi Jehošu’a ben Levi: A dvacet šest “Díků” - co znamenají? Znamenají dvacet šest pokolení, které B-h stvořil ve svém Světě a nedal jim Tóru a vyživoval je svou milostí. Říká

¹⁹ Raši vysvětluje, že toto jsou Davidovy žalmy., naproti němu ‘Mecudat David’ přichází s názorem, že se jedná o ‘hudební nástroje, které David vytvořil ke chvále B-ží’, přičemž RaDaK se přikloňuje k oběma těmto názorům.

²⁰ Dále uvidíme, že též pro svůj důležitý obsah je nazýván takto. Nicméně jsou tací, kteří mu přivlastňují tento název, neboť je v něm 26 vzdání chvály naproti číslu 26 v numerické hodnotě B-žeho Jména.

²¹ Taanit 3:9 (19 A).

Rabi Chasda: Proč je psáno ‘Chvalte B-ha, neboť je dobrý?’ - Chvalte B-ha, neboť vyžaduje od člověka jeho povinnost k jeho dobru – od bohatého býka, od chudého jehně, od sirotka vejce a od vdovy slepici...Říká Rav Šizbi slovy Rabi El’azara ben Azarji: “Těžká je obživa člověka jako rozdělení Rákosového moře”, u čehož je také psáno “Dává chléb všemu živému” a předtím též “Rozdělil Rákosové moře ve dvě”. Proč tedy říkáme Velký Halel? Neboť je v něm obsaženo pět principů:

1. Východ z Egypta
2. Rozdělení Rákosového moře
3. Darování Tóry
4. Vstání z mrtvých
5. Porodní bolesti Mesiáše.

Podle různých výkladů je za “Velký Halel²²” považován námi probíraný Žalm 136, popřípadě se k němu přidává jemu předcházející Žalm 135, či dokonce Žalm 134. V liturgii má Halel své místo ke konci sederového večera, kde zaujímá pozici díky za obživu celému světu a samozřejmě poděkování za Vyvedení z Egypta. Je též možné, že jedno souvisí s druhým, neboť – jak bylo zmíněno předem - “obstávání výživy je pro člověka obtížné stejně jako rozdělení Rákosového moře”, z čehož se může vyvodit, že je souvislost mezi B-žím řízením a dohledem nad dennodenní výživou a Jeho divy prokázané v Rákosovém moři.

Taktéž časové umístění Halelu v závěru sváteční pesachové hostiny není náhodné, jak už uvádí gemara Babylónského talmudu v oddílu Taanit 26, kde se při zmínění “Velkého Halelu” píše: “Zdali nejdříve říci Halel? Abaje a Rava oba řekli: Protože Halel se říká, až když je duše nasycena a tělo naplněno. Ale je tomu opravdu tak? Rav Papa přišel do synagogy Abi-Govar v Mechoze, ustanovil půst a byl jim seslán déšť před (halachickým) polednem a navzdory tomu nejdříve recitovali Halel a až poté jedli a pili. A gemara vysvětluje: Obyvatelé města Mechozy jsou výjimkou, neboť mají sklon k opíjení se nad míru.”

²² Podle výkladu ‘Da’at Mikra’ se vysvětluje, že Žalmy 135–136 jsou dvě brány k Velkému Halelu, ale podle doslovného výkladu se jedná pouze o Žalm 136., tak je to také uvedeno v Encyklopedii Talmudu svazek 9, heslo Velký Halel. Jsou pouze dvě příležitosti, kdy se říká Velký Halel – vzdání díky za seslání deště a k závěru Sederového večera, a podle *halachy* je za Velký Halel považován pouze Žalm 136. [Viz Rambam Halachot Chamec a Maca 88 Halacha 10: “A je mu zapotřebí nalít pátý pohár a říct nad ním ‘Velký Halel’ od ‘Chvalte B-ha, protože je dobrý’ až k ‘U řek Babylónských’ a tento pohár není povinností”. A tak i Halacha Taanit kap.1 halacha 16: “Společenství se postilo a byl jim seslán déšť – pokud byl seslán před halachickým polednem – nedokončí půst, nýbrž budou jíst a pít a pospolu řeknou ‘Velký Halel’ - protože ‘Velký Halel’ se říká až když je duše nasycena a tělo naplněno. A pokud byl seslán déšť po halachickém poledni, neboť se postili již téměř celý den, půst dokončí”.] V období pozdního středověku komentátorů *halachy* (Rišonim) se [Velký Halel] říkal též před liturgickou modlitbou, jak uvádí Rambam v ‘Pořadí modliteb pro celý rok’: „A jsou místa, kde je zvykem číst Velký Halel na Šabat před Pesukei De Zimra“.

Halel má následovat až poté, kdy je “duše syta a tělo naplněno” - tedy až na konci Sederu.

Ve stejnojmenném traktátu gemary Jeruzalémského talmudu²³ se “Velký Halel” objevuje v souvislosti s mišnou zabývající se půsty za účelem prosby seslání deště – Co je to Velký Halel? Říká Rabi Parnach jménem Rabi Chaniny: ‘Děkujte Bohu bohů, neboť věčně trvá Jeho milost. Děkujte Pánu pánů, neboť věčně trvá Jeho milost’. Říká Rabi Jochnan: Kromě toho též (verš) Ti, kteří stojí v B-žím Domě (Žalm 134:1). A z jakého důvodu právě tyto dva úseky? Rabi Zei’ra a Rabi Avahu jménem Rabi Šemu’ela bar Nachmana odpovídá: Protože je v nich zmíněno seslání deště. Podle názoru Rabi Jochanana je zřejmé, že je souvislost mezi Halelem a sesláním deště, neboť v Halelu (Žalm 134:7) děkujeme B-hu za to, že ‘pozvedá mračna z končin země’ která přináší déšť. Podle názoru Rabi Chaniny je to proto, že je psáno (Žalm 136:25) ‘Dává chléb všemu živému, neboť navždy je Jeho milost.’ Naproti tomu Rabi Bo, Rabi Šim’on, Rabi Jehošu’a ben Levi a Bar Kapara jsou toho názoru, že Halel obsahující Žalmy 113 až 118 jsou Velkým Halelem. Bar Kapara zastává tento názor z důvodu, že „třetí hlídka [v Chrámu] nedošla dále než k verši ‚Miluji Hospodina, neboť vyslyšel můj hlas‘ (Ž 116:1) – neboť lidu bylo už pomálu [*na recitaci dalších veršů*] – a tedy toto je Velký Halel.“ Rabi Chanina se domnívá, že pouze Žalm 136 je nazýván “Velkým Halelem”. Rabi Jochanan k němu přidává ze začátku předchozího Žalmu 134, který se obrací k B-žím služebníkům v Domě B-žím (verš první)²⁴. Podle názoru Rabi Jochnana je zřejmé, že je spojitost mezi Halelem a sesláním deště, neboť recitováním Halelu děkujeme B-hu za to, že “povznáší páru (do) mraků” přinášející déšť. Podle názoru Rabi Chaniny se v našem Žalmu nachází díkuvzdání za nepřestávající výživu, kterou Svatý, budiž požehnan, rozděluje světu. Naproti tomu, Rabi Bo, Rabi Šim’on, Rabi Jehošu’a ben Levi a Bar Kapara se domnívají, že Halel, který jsme zvyklí říkat v liturgii (Žalm 113–118), je nazýván “Velkým Halelem”.

Další místo, které zmiňuje náš Žalm, se nachází v gemaře traktátu Brachot 4.,2:

“Rabi El’azar a Rabi Avina řekli: Každý, kdo recituje “Davidovu Chválu” (Žalm 145) třikrát za den si zaslouží místo na Budoucím Světě. Jaký je důvod takovéto důležitosti? Pokud je důvodem to, že žalm je v abecedickém pořadí, potom je tedy možné recitovat “Šťastní jsou ti, jež po prostých cestách chodí” (Žalm 119), kde se abecední pořadí objevuje osmkrát. [Důvodem] je to, že je tam psáno “Otevírá Svou Ruku” (Žalm 145:16). A není tedy vhodnější recitovat Velký Halel, kde je psáno “Dává chléb všemu živému”? Ale “Davidova Chvála” obsahuje obojí.”

²³ Jeruzalémský Talmud, oddíl Ta’anit, kapitola 3, halacha 11.

²⁴ Je nutno podotknout, že též začátek Žalmu 135 se obrací k těm, kteří stojí v Domě B-žím, ale podle toho, jak je uvedeno v Babylónském Talmudu, že se začíná “Písní Stupňů”, jedná se o Žalm 134.

Gemara zde pojednává o recitaci Žalmu 145 (nazývaným "Ašrej"), a ukazuje se, že jeho upřednostnění před naším Žalmem je díky jeho alfabetické uspořádání, ale ve věci vzdání díky za obživu je si s naším Žalmem rovný²⁵.

Další pramen, který se vztahuje též ke struktuře žalmu, pochází z Midraše Tanchuma²⁶:

„A bylo to v den, kdy Moše dokončil stavbu Stánku” (Num 7:1). Naši Moudří učí (Avot 1:2): "Svět spočívá na třech věcech – na Toře, na bohoslužbě a na konání skutků milosrdenství." *(Překlad Výroky Otců, 1994) Od Stvoření Světa k Dání Tory přešlo dvacet šest generací, kdy je Svätý, Budiž požehnan, udržoval jen svou milostí. Naproti (těmto generacím), prohlásil dvacet šestkrát David ve Velkém Halelu: "Neboť večná je Jeho milost" (Žalm 136).

Číslo "dvacet šest" má určitý duchovní význam, a je to též číselná hodnota B-žího Jména. Naši Moudří, budiž jejich památka požehnána, v něm připomínají počet pokolení do Dání Tory. Podle tohoto výkladu, milost B-ží je tím, že udržoval svět všechny tyto generace i přes to, že nesloužily B-hu a nedodržovali Jeho příkázání v ucelené celonárodní formě [Avraham sloužil B-hu už po dvaceti pokolení]. Nestačí jen pouhá víra a uvědomění si B-ží přítomnosti, nýbrž je též nutné plnění Jeho příkazů, které jsou podmínkou pro seslání dešťů a výživy, jak je každý den opakováno v modlitbě "Slyš Izraeli".

Ústřední témata žalmu

Podle dvou tezí výše zmíněných gemar, ústřední téma Žalmu 136 je vzdání díky za dešť a za obživu. Toto poznání nám otevírá další možnosti k prozkoumání témat žalmu a záměru žalmisty vůči shromáždění.

Z jedné strany se žalm zabývá B-žímy divy při Stvoření Světa; ze strany druhé jsou probírány zázraky prokázané Jeho Národu. Ve stejné chvíli je zde vzdání díky za obživu – a naproti tomu vzdání díky za B-ží záchranu ze strastí.

Tyto témata se opakují celým žalmem – na jedné straně je Stvořitel toho skutečného a celková obživa světa, na straně druhé Ochránce svého lidu a svých bohabojných, které vyvádí ze strastí a útrap.

Je nám známo, že vedoucí rabíni a komentátoři halachy období pozdního středověku (*rišonim*) se zabývali tímto rozdělením.

²⁵ A ptali se: Proč neříkáme Žalm 111 "Vzdám B-hu díky", který je postaven též ve (střídavém) alfabetickém stylu a je v něm řečeno "Obživu dává těm, kteří Ho mají v bázni" (111:5) a Raši jasně odpovídá "jež zde chvála za přípravu obživy pro **vše** živé", že zrovna **obecně** díkyvdání za milost B-ží je vhodné říci, a ne pouze chválu za obživu pro ty, kteří Ho mají v bázni a plní Jeho příkazy. [A tak jsem slyšel jménem mého rabína a učitele Rabi Jehošuy Rozena – pozn. autora].

²⁶ Naso 19.

Autor knihy *Kuzari* vystupuje v její první části (kap. 10–25) proti univerzální tezi a opakovaně prosazuje pojetí přítomnosti B-ží vně lidu Izraele a Jeho dohled a ochranu nad ním. Naproti tomu Rabejnu Bachaje (Bachja ben Josef ibn Paquda, 1050–1120., pozn. překl.) ve svém díle *Chovot ha-levavot*²⁷ zdůrazňuje *rozvinutí* víry pocházející z B-ží přítomnosti ve skutečnosti přirozeného světa.

Nyní však uvidíme, že Ramban²⁸ (Moše ben Nachman, “Nachmanides”, 1194–1270., pozn. překl.) na konci oddílu *Tóry* zvaném *Bo* spojuje dohromady oba tyto názory:

A teď vám řeknu obecné pravidlo o vysvětlení mnoha přikázání. Hle, od chvíle, kdy byla na světě modloslužba – od dob Enocha – se názory na víru začaly rozmazávat. Byli tací, kteří popírali základní princip a říkali, že svět předchází [Božímu stvoření], a odmítli Boha a řekli: „To není On.“ „A někteří odmítají Jeho znalost podrobností – a říkají: „Jak může to vědět, a existuje nějaké vědění pro Nejvyšší [mocnost]?“ „A někteří z nich přiznali Jeho poznání, ale odmítli Jeho dohled, a „dělají člověka, jako kdyby byl ryba v moři“, že Bůh na ně nedohlíží a není pro ně trestu ani odměny – a říkají: „Pán opustil Zemi.“ Ale když Bůh upřednostní určité společenství nebo jednotlivce a učiní jim zázrak tím, že změní zavedené zvyklosti světa a jeho přirozenosti, anulování těchto názorů je každému jasné. Tento úžasný zázrak ukáže, že na světě existuje Bůh, který ho inovoval, a zná ho a dohlíží na něj a je schopen [dělat cokoli ze své vůle]. A když je tento zázrak poprvé vyhlášen ústy proroka, z toho také vychází pravda proroctví – že Bůh mluví s člověkem a odhaluje své tajemství svým služebníkům, prorokům. A tímto je ustanovena celá Tóra. A proto verš říká o zázracích (Exodus 8:18), „abyste věděli, že já jsem Pán uprostřed Země,“ učí o [Jeho] dohledu [nad světem], jež není ponechán náhodnosti, navzdory těmto jejich názorům. A také jak je psáno (Exodus 9:29), „abyste věděli, že Pánu náleží Země,“ učí o [Jeho] ustanovení [Země] – neboť je Jeho, neboť jí stvořil z ničeho. A jak je uvedeno (Exodus 9:14), „abyste věděli, že na celé Zemi není nikdo jako Já,“ učí o Jeho schopnostech, že On je Rozhodcem o všem – není nikdo, kdo by mu mohl odporovat – toto všechno Egypťané odmítli nebo o tom všem pochybovali. Tímto jsou velká znamení a zázraky důvěryhodnými svědky o víře ve Stvořitele a o celé Tóře. A protože Svatý, budiž požehnán, nedělá znamení a zázraky v každé generaci před očima každého zlého nebo kacíře, přikázal nám, abychom si to vždy připomínali na znamení toho, co naše oči viděly. A měli bychom to vyučovat naše děti a jejich děti a děti jejich dětí až do poslední generace. A [Tóra] je v tomto případě velmi přísná, stejně tak jako v případě odříznutí od společenství

²⁷ Zejména ‘Ša’ar Bechina – Brána Zkoumání’: „Zkoumání moudrosti projevené Stvořitelem při stvoření je nejbližší cestou k objasnění Jeho existence a nejjasnější cestou k poznání Jeho reality“.

²⁸ Ramban, *Al Ha Tora* – Šemot 13:16.

po požití *chamecu* (Exodus 12:15) a za opuštění Pesachové oběti (Numeri 9:13). A to vyžadovalo, abychom zaznamenali všechno, co nám bylo ukázáno, všechna znamení a zázraky, na naše ruce a na naše oči, a také je vepsali do veřejí domů v mezuzách. A [vyžadovalo] to, abychom to opakovali našimi ústy ráno a večer, jak je řečeno (Berachot 21 a): „[Požehnání, které zmiňuje odchod z Egypta a začíná,] „Pravdivý a pevný “je [závazek] z Tóry, „z toho, co je psáno (Deuteronomium 16: 3) „abyste pamatovali den, kdy jste opustili Egyptskou zemi, po všechny dny svého života.“ A [vyžadovalo] to, abychom každý rok stavěli stánek Suka. A stejně tak [mnoho], mnoho přikázání je na památku odchodu z Egypta, stejně jako tato. A to všechno má být pro nás svědectvím pro všechny generace o zázracích, které nemají být zapomenuty; a že pro heretika by nemělo být [umožněno] otevřeně mluvit a odmítat víru v Boha. Jako ten, kdo si koupí *mezuzu* za jeden *zuz* a připojí ho ke svému vchodu a dělá tuto věc úmyslně, již připustil [Boží] obnovu [Země] a poznal Stvořitele a Jeho dohled a také proroctví. A [takový člověk] věří ve všechny obrysy Tóry, připouští, že laskavost Stvořitele vůči těm, kdo vykonávají jeho vůli, je velmi velká – když nás vyvedl z Egypta, z otroctví ke svobodě a velké cti v zásluze našich předků, kteří měli v bázni Jeho Jméno. A z velkých veřejných zázraků může člověk také připustit skryté zázraky, které tvoří základ celé Tóry. Stejně tak jako člověk nemůže mít podíl na Tóře našeho učitele Mojžíše, dokud neuvěří, že všechny věci a události, se kterými se setkáváme, jsou zázraky [a] není to žádná přirozenost nebo zvyk světa, ať už s ohledem na mnohé nebo k jednotlivci. Ale pokud někdo plní přikázání, jeho odměna mu přinese odměnu a pokud je bude porušovat, jeho trest ho odřízne – všechno je nařízením Nejvyššího, jak jsem již zmínil [zde]: (Ramban o Genesis 17: 1 a Exodus 6: 2). A skryté zázraky týkající se mnoha lidí se zveřejňují ve chvíli, když přicházejí svědčit záměr Tóry ve věci požehnání a kletby, jak uvádí verše (Deuteronomium 29: 23-24): „Všechny národy řeknou: „Proč to Pán učinil takto této zemi “[...] Řeknou: „Protože opustili smlouvu Pána, Boha svých otců“ -tak, že bude zveřejněn všem národům, že je to od Pána, jako jejich trest. A pokud jde o naplnění [přikázání], uvádí (Deuteronomium 28:10): „A všechny národy země uvidí, že na vás je vyvoláno jméno Páně, a budou před vámi mít bázeň.“ A vysvětlím to dále s pomocí Boží (Ramban k Levitiku 26:11).

Podle Rambana, mnohá přikázání, která plníme “na památku vyvedení z Egypta”, který byl provázen velkými zázraky, jsou vlastně připomínkou skrytého a neustále trvajících B-žihého dohledu na svět, a víra v něj tvoří “základ celé Tóry”.

Takto se propojilo Stvoření Světa s Vyvedením z Egypta, a odtud s dennodenní výživou chlebem od B-ha Nebes. Tento Rambanův duchovní postoj nám otevírá další možnost výkladů významu našeho Žalmu.

Paralela mezi žalmy

Žalm 135	Žalm 136
----------	----------

Díl první

<p>Haleluja! Chvalte Hospodinovo Jméno, chvalte je, Hospodinovi služebníci, kteří stojíte v Hospodinově domě, na nádvořích domu našeho B-ha. Chvalte Hospodina, neboť Hospodin je dobrý, zpívejte žalmy Jeho Jména, neboť je to příjemné. Hospodin si vyvolil Ja'akova, Izrael za zvláštní vlastnictví. Já vím, že velký je Hospodin, náš Pán je nade všechny bohy. Všechno, po čem Hospodin zatouží, to činí, na nebesích i na zemi, v mořích a ve všech hlubinách. Pozvedá mračna z krajů země, blesky pro dešť činí, vyvádí vítr ze Svých pokladnic.</p>	<p>Děkujte Hospodinu, neboť je dobrý, neboť věčně trvá Jeho milost. Děkujte B-hu bohů, neboť věčně trvá Jeho milost. Děkujte Pánu pánů, neboť věčně trvá Jeho milost. On sám koná velké divy, neboť věčně trvá Jeho milost. Učinil nebesa s důvtipem, neboť věčně trvá Jeho milost. Oblohou překlenuje zemi nad vodami, neboť věčně trvá Jeho milost.</p> <p>Učinil veliká světla, neboť věčně trvá Jeho milost. Slunce, aby vládlo ve dne, neboť věčně trvá Jeho milost. Měsíc a hvězdy, aby vládly v noci, neboť věčně trvá Jeho milost.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Díl druhý

<p>Pobil prvorozené egyptské, od člověka až po dobytek. Sesílal znamení a divy vprostřed tebe, Egypte, na faraóna a všechny jeho služebníky.</p>	<p>Bil Egypt v jeho prvorozených, neboť věčně trvá Jeho milost. A vyvedl Izrael z jejich středu, neboť věčně trvá Jeho milost. Pevnou rukou a napřaženou paží, neboť věčně trvá Jeho milost. Rozdělil Rákosové moře ve dvě, neboť věčně trvá Jeho milost. A převedl Izrael jeho středem, neboť věčně trvá Jeho milost. Smetl faraóna s vojskem do Rákosového moře, neboť věčně trvá Jeho milost. Provázel Svůj lid na poušti, neboť věčně trvá Jeho milost.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Díl třetí

<p>Pobil národy mnohé a zahubil krále mocné. Sichona, krále Emorejců, a Oga, krále bašanského, a všechna království Kena'anu. A dal Jejich země za dědictví, za dědictví Izraeli, Svému lidu.</p>	<p>Ranil velké krále, neboť věčně trvá Jeho milost. Zahubil vznešené krále, neboť věčně trvá Jeho milost. Sichona, krále Emorejců, neboť věčně trvá Jeho milost.</p> <p>A Oga, krále bášanského, neboť věčně trvá Jeho milost. Dal jejich země do dědictví, neboť věčně trvá Jeho milost. Do dědictví Izraele, Svého služebníka, neboť věčně trvá Jeho milost.</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Díl čtvrtý

<p>Hospodin je Tvé jméno navěky, Hospodin je Tvá památka pro všechna pokolení. Hospodine Tvé Jméno je navěky, Hospodine Tvá památka pro všechna pokolení.</p> <p><i>Hospodine, Tvoje Jméno je navždy, paměť Tvá pro všechna pokolení. **</i></p>	<p>Do dědictví Izraele, Svého služebníka, neboť věčně trvá Jeho milost. V našem ponížení se na nás rozpomněl, neboť věčně trvá Jeho milost. A vysvobodil nás od našich utlačovatelů, neboť věčně trvá Jeho milost. Dává chléb všemu tvorstvu, neboť věčně trvá Jeho milost. Děkujte Bohu nebes, neboť věčně trvá Jeho milost.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

(Český překlad – Sidur Zichron David Jisra'el, Praha 2016) *pozn.překl.
 (Alternativní překlad, odpovídající následujícímu výkladu) **pozn.překl.

Je třeba posoudit shodnost mezi těmito dvěma žalmy ze dvou hledisek, a to jak z hlediska paralely slovní a shodných výrazů, tak z hlediska shodné významové struktury.

V prvním díle (jedná se zde o úvod a první část) se vyskytuje obecná paralela v tématu B-ží dobroty pro celý svět. Žalm 135 se více zabývá otázkou deště, zatímco Žalm 136 pojednává o Stvoření světa a Světél. Obrat “velký je Hospodin, náš Pán je nade všechny bohy” odpovídá úvodním konceptům “B-h bohů” a “Pán pánů”.

V díle druhém, kratší část Žalmu 135 je daleko více rozvedena v Žalmu 136, kde jsou navíc přidány další koncepty jako Rozdělení Rákosového moře – přechod Izraele a utonutí Egypta, a pochod pouští.

Třetí díl, kromě toho, že otevírá ze začátku shodnými výrazy: mnozí – velcí, mocní – vznešení, pokračuje dále shodností úplnou, verše 11 až 12 jsou rozdělovány napůl a doplněny v refrénu o verše 18 až 22.

Čtvrtý díl je závěrem Žalmu 136 a již výše jsme uvedli, co je jeho obsahem. Je pozoruhodné, že verš 13 v Žalmu 135 používá obrat *Ha-Šem zachrecha* – B-ží připamatování, či Jeho paměť, jsou příčinou toho, že vykupuje Svůj lid a zachraňuje ho z jeho těžkostí, jak je zezpsáno v Žalmu 136.

Nyní se podíváme na závěr Žalmu 135, který má též velmi blízkou shodu v Žalmu 115, jež je, jak je nutno podotknout, jedním ze žalmů Halelu (‘Egyptského Halelu’).

Díl pátý

Žalm 135	Žalm 115
Neboť až bude soudit Hospodin Svůj lid, nad Svými služebníky se slituje. Modly národů jsou stříbro a zlato, dílo rukou lidských. Ústa mají, ale nemluví, oči mají, a nevidí. Uši mají, a nic nezaslechnou, ani dechu není v jejich ústech. Jako ony jsou ti, kdo je dělají, všichni, kdo v ně doufají.	Ne nám, Hospodine, ne nám, však Svému Jménu dej slávu, pro Svou milost a pro Svou pravdu. Proč by měli říkat národy: "Kde je ten jejich B-h?" Náš B-h na nebesích, vše, po čem zatouží, činí. Jejich modly jsou jen stříbro a zlato, dílo rukou lidských. Ústa mají, ale nemluví, oči mají, a nevidí, uši mají, a neslyší, nos mají, a necítí, rukama nehmatají, po nohou nechodí ani volat nemohou ze svých hrdel. Jako oni jsou ti, kdo je činí, každý, kdo v ně doufá.
Dome Izraele, žehnej Hospodinu, dome Aharonův, žehnej Hospodinu. Dome Levi, žehnej Hospodinu, vy, kdo se bojíte Hospodina, žehnejte Hospodinu. Požehnaný je Hospodin z Cijonu, Ten, který spočívá na Jeruzalémě. Haleluja!	Izraeli, důvěřuj Hospodinu, On je tvá pomoc i tvůj štít. Dome Aharonův, důvěřujte Hospodinu, On je vaše pomoc i váš štít. Kdo se bojíte Hospodina, důvěřujte Hospodinu, On je vaše pomoc i váš štít.

(Český překlad – Sidur Zichron David Jisra'el, Praha 2016) *pozn.překl.

Verše 15 až 18 Žalmu 135 jsou paralelní k veršům 4 až 8 v Žalmu 115 a zabývají se bezúčelnými modlami a těmi, kteří je utvářejí a slouží jim a poté rovnou přechází (ve verších 18 až 20 s paralelou ve verších 9 až 11) ke služebníkům B-žím a těm, kteří v Něj doufají. Žalmy uzavírá dělení Izraele na tři různé oddíly: na Dům Izraele, Dům Aharona – Leviho, a na ty, kteří mají v bázni B-ha.

Závěr

Poté, co jsme se seznámili s jednotlivými částmi celého Žalmu, shledali jsme jeho paralelu na dalších místech a sledovali jsme události, o kterých pojednává, můžeme všechny tyto části spojit v jeden celek, který představuje hluboký a každodenní odkaz víry každému člověku o B-ží ochraně celého světa i každého jednotlivého z nás. B-ží divy a zázraky nejsou pouze dílem minulosti, nýbrž nás provází ve své skryté formě po celý náš čas.

BRUEGGEMANN, Walter. *Theology of the Old Testament.*

Testimony, Dispute, Advocacy. Fortress Press, Minneapolis, 1997. 771s.

Úvod – teoretická východiska

Walter Brueggemann koncipuje svou *Starozákonní teologii* jako analogii se strukturou soudního jednání. Starozákonní výpovědi v ní mají úlohu svědectví. Vyznění těchto svědectví, to, jaký Bůh se v nich ukazuje, se mohou odlišovat, ale stojí ve své pluralitě společně proti názoru vyznavačů jiných bohů. Úkolem starozákonní teologie je pak podle Brueggemanna osvětlení či vysvětlení správných výpovědí o Bohu, správných svědectví – těch, která jsou na straně Hospodina nebo o něm svědčí proti názorům, které s Bohem nepočítají, či proti modlářskému vztahu k Bohu. *Starozákonní teologie* má na základě těchto svědectví „vykreslit portrét Boha“.

Soudní analogii Brueggemann rozvíjí na půdorysu tří principů: prvním je princip svědectví (testimony) – starozákonní svědectví jsou často značně odlišná nebo přímo protichůdná. Vše musí být stále přehodnocováno, posuzováno.

Druhým principem je spor či polemika, kontroverze (dispute) – o něco tu jde a není rozhodnuto.

Třetím principem je obhajoba (advocacy) – zde se vlastně Brueggemann vrací k principu prvnímu, protože obhajobou je právě svědectví ve prospěch některé verze skutečnosti proti jiné.

Jaká je Brueggemannova metodologická optika?

Brueggemann odmítá absolutizaci kanonického pohledu na Starý zákon, stejně jako odmítá absolutizaci postoje historické

kritiky, jejíž tendence k objektivní nezaujatosti a pozitivisticky orientovanému zkoumání se podle něj mívá s tím, co je v Bibli podstatné. Zároveň zřejmě minula doba, kdy historicita byla chápána téměř či úplně jako něco, s čím stojí či padá význam Starého zákona. Nyní je v centru zájmu badatelů spíše hledisko reality, a pluralita názorů na text je odrazem plurality názorů na realitu, toho, co ji tvoří. Interpretační monopol Brueggemann nepřiznává ani čtení z čistě židovské perspektivy, ani výlučně christocentrickému výkladu – má za to, že „Boží budoucnost může přicházet i jinak než jen skrze Ježíše Krista“. S porozuměním zmiňuje některé feministické postoje či přístupy černé teologie. Sociologický přístup vnímá jako příliš marxistický, bližší je mu rétorická kritika, zaměřující se čistě na text. Rétorická kritika rezonuje se skutečností, že víra starého Izraele je vyjadřována řečí. Starý zákon akcentuje řeč, ne ideu či myšlenku, a proto je to právě řeč, kterou se musíme zabývat. Teologie podle Brueggemanna nemá zkoumat, co se stalo, nýbrž to, co se říká a jak se to říká. Jinak řečeno, zkoumat svědectví spíše než to, o čem vypovídá, Bůh je jen v tomto svědectví a popisované události rovněž, jen ve starozákonní promluvě (utterance) „máme Boha Izraele“. „Soudem přijaté svědectví se stává pravdou“. Protikladnost či nesourodost starozákonních výpovědí, které Brueggemann označuje jako bipolárnost, přitom podle něj není důvod vnímat negativně, naopak tato bipolárnost umožňuje adekvátní vyjádření. Brueggemann také připomíná současnou shodu badatelů na tom, že Starý zákon je odpovědí na exil, přičemž nejprve vznikala Tóra, a až v období 2. chrámu ostatní texty, zatím-

co dříve se předpokládal formativní vliv předmonarchického období Izraele. Protože však jde o zpracování starších textů v novém kontextu, je třeba vzít v potaz obě tyto roviny.

Na půdorysu trojiny testimony – dispute – advocacy Brueggemann rozvíjí analýzu slovních druhů ve vztahu k (záměru) sdělení příslušného svědectví a řadu myšlenek, podnětných i kontroverzních. V nezbytné stručnosti se pokusím některé z nich představit a vést s nimi malý dialog.

Z obsahu

Sloveso

Starozákonní důraz na sloveso Brueggemann podtrhuje jako zvláště vypovídající o Boží povaze. Je však založen Bohem, anebo charakterem jazyka a myšlení Izraele, který se vytvářel ještě v prostředí mnohobožství? Tyto možnosti se nutně nevyklučují, přesto si můžeme položit otázku: jak asi Izrael vypovídal o jiných svých bozích?

Svatost

Podle Brueggemanna se svatost děje dodržováním příkazů Tóry, jež je napodobováním Boha. Obsahuje to působivý předpoklad, že svatost není zaručený, stálý stav, týkající se navíc pouze určitého jednotlivce. Obsahuje to ale také předpoklad, že i Bůh něco dodržuje (smlouvu). Lze však napodobovat Boha? O kterém sám Brueggemann říká, že je nevyzpytatelný, a hlavně zcela svobodný? Možná bychom namísto „napodobování Boha“ mohli hovořit například o rezonanci s Bohem či setkání s ním na „frekvenci“ příkazů Tóry.

Historicita

Brueggemann chápe starozákonní svědectví jako dosvědčení Boha, jeho intervencí a vlivu, ale zřejmě přitom rezignuje na to,

zda se biblické příběhy odehrály. Není to neobvyklé a má to svoje důvody. Přesto se možná budeme chtít u něčeho v tomto ústupu z potřeby historické skutečnosti biblických příběhů zastavit – minimálně u toho, zda došlo, anebo nedošlo, k vyvedení z Egypta (a později ke vzkříšení Ježíše). Historická kritika, při všech problémech, které jí lze vytknout, přinesla řadu poznatků vedoucích nejen k lepší srozumitelnosti (ne nutně k lepšímu porozumění) různých pasáží biblického textu, ale především nutí k přemýšlení o tom, o co se víra má opírat, co je vlastně jejím obsahem. Jestliže odložíme starost o to, zda se biblické příběhy odehrály, a půjdeme jen po jejich teologickém smyslu, vyvstane před námi přinejmenším ta otázka, z jakého pramene vlastně čerpá starozákonní autor a s ním i my představu o povaze vztahu Boha ke světu a člověku.

Liturgie

Pozoruhodné je Brueggemannovo pochoopení liturgie jako součásti či snad dějiště trvalého boje, který Bůh svádí (o člověka?) s jinými bohy. Pokud je však tento boj trvalý, znamenalo by to, že bohové hrají nějakou roli v životě Izraele (v křesťanském prostředí v životě církve) nejen doposud, ale zřejmě i napořád. (Do takto otevřené skutečnosti se ozývá také zákaz zhotovování a uctívání model z 2. přikázání).

Zlo

Brueggemann sympatizuje s Fretheimovou interpretací zla, které představuje egyptský faraon, jako zla mýtického. Podle Brueggemanna lze tento názor vztáhnout například i na zlo 20. století. Není jasné, zda předpokládá nějakou hranici mezi běžným a mýtickým zlem. Pokud ji nepřed-

pokládá, je ta myšlenka zvlášť zajímavá. Starozákonní důraz na osobní a kolektivní odpovědnost se může zdát v rozporu s představou, že zlo, které případně člověk činí, je způsobeno nějakými silami mimo něj. Ale pokud připustíme, že člověk má zároveň prostředky proti tomuto zlu, které však často nevyužije, rozpor se už nezdá tak velký.

Bůh a skutečnost

Bůh je podle Brueggemanna natolik spojený se skutečností, že „zkušenost světa je vskutku zkušeností Boha“. Tato formulace může připomínat panteismus, panenteismus či přirozenou teologii (nebo některé výroky Rahnerovy transcendentální antropologie). Snad jí můžeme rozumět tak, že člověk se pohybuje ve světě stvořeném a ovlivňovaném Bohem a sám jej také utváří a ovlivňuje. Zároveň jsou Bůh i člověk v osobním vztahu účastní určitých dějů, byť v radikálně jiných pozicích, a sdílejí tak do jisté míry tutéž zkušenost.

Zaslíbení I

Brueggemann odmítá politizaci starozákonního zaslíbení a zároveň tvrdí, že zaslíbenou zemí je skutečně ten „drn“, území, a nelze jej spiritualizovat. Jak si ale představit uskutečnění tohoto zaslíbení nepolitickou a mírovou cestou? Ani v samotném Starém zákoně taková cesta k zaslíbené zemi nevedla. Bultmannovo hodnocení problému zaslíbení a nenaplnění jako „historie selhání“ Brueggemann odmítá jako „nešťastnou artikulaci“ a navrhuje řešení, podle něž jde o něco „započatého, a dosud nedokončeného“. Takové vyjádření však v dané souvislosti evokuje – patrně neúmyslně – rovněž problematické obsahy.

Zaslíbení II

Možná je to právě Brueggemannem zmíněná zkušenost nenaplnění toho, co je zaslíbeno Bohem, která vede k přesunu zacílení víry k věčnému životu ještě dřív, než je vzkříšen Ježíš. Vzkříšení jako odpověď na žalmistovy nářky. Ne snad, že by si vzkříšení evangelista nezbytně vysnil, vymyslel. Spíše bychom mohli říct – abychom zůstali v intencích Brueggemannova pochopení žalmů – že Bůh tyto nářky skutečně slyší, avšak odpovídá na ně svým vlastním způsobem.

Dekonstrukce

Brueggemannovo srovnání více či méně výslovně „kritiky Boha“ ve Starém zákoně s dekonstrukcí, bojující proti tomu, aby se z Boha stala modla, vnímám jako problematické. Dekonstrukce vzešla z jiného myšlenkového podhoubí než existenciální a existenční apely na Hospodina ve Starém zákoně, a i pokud ten pojem zde budeme chápat jako metaforu, přibližující určitý aspekt Starého zákona dnešnímu čtenáři, patrně nám neunikne, že Hospodin naopak očekává, že *bude* chápán jako absolutní, nedekonstruovatelný Bůh. Jeho nevyzpytatelnost, která na sebe bere podobu nespravedlnosti, tvrdosti či krutosti, tuto skutečnost zjevně nijak nerelativizuje. Opora v Hospodinu jako absolutní autoritě, absolutní láska a oddanost Izraele přímo jako povinnost, nikoliv možnost, nesvědčí ve prospěch Brueggemannova tvrzení. Kde je ve Starém zákoně Bůh „kritizován“, není to součást vzpoury, Jób chce své situaci *rozumět*. Ale kdyby Hospodin nebyl pro něj autoritou absolutní, nebylo by logické, že se ve své těžké krizi obrátí na jiné bohy? Žalmista rovněž ve své „kritice“ Boha neusiluje zbořit nějaký mýtus, ne-

promýšlí kriticky prameny svého postoje k Bohu, nýbrž „z bezedných hlubin“ volá Hospodina.

Křesťané podle Brueggemanna potřebují podniknout tuto dekonstrukci. Připomeňme si, že křesťanská civilizace v uplynulých několika staletích podnikla bezprecedentní náboženskou dekonstrukci a není s ní zřejmě doposud hotova. Případná dekonstrukce křesťanských představ o Bohu nebo o vztahu Boha ke světu a člověku však nemůže být pouhým návratem k postojům předkřesťanským.

Křesťanská nadřazenost

Brueggemann odmítá Pavlovo pochopení církve jako nového či pravého Izraele, chápe je jako křesťansky nadřazené. Pavel byl ale stále žid, svým způsobem víc než křesťan. Nový význam označení Izrael ve vztahu ke křesťanské církvi bývá vykládán jako Pavlův pokus definovat identitu lidem, kteří se mohli stát vyznavači Hospodina, aniž by byli nebo se museli stát židy. Možná že i pojem „křesťanská nadřazenost“ by si občas zasloužil svou „dekonstrukci“. Nejistá kritéria, kterými jej lze charakterizovat, ani nemusejí být splněna vždy, když je tento termín použit, jako je tomu podle mého názoru v tomto případě.

Víra

Brueggemann definuje rozdíl mezi starozákonní a novozákonní zbožností tak, že starozákonní zbožnost sice akcentuje poslušnost, ale ne pasivitu, ne bezvýhradné podvolení se Bohu – pokud vyznavač Hospodina nabyde dojmu, že jeho Bůh opomíjí svého člověka v nouzi nebo je vůči němu dokonce nepřátelský, neostýchá se ozvat. Nejen že prosí, skoro se bouří, připomíná se Bohu, připomíná mu jeho zá-

vazek, a poukazuje dokonce na to, že Bůh má ze zachování života svého vyznavače rovněž určitý prospěch. Křesťan má podle Brueggemanna spíše sklon mlčky se podrobit tomu, co přijde. Avšak Bůh odvážně jedná dokonce očekává, na něj „slyší“. Křesťané se navíc tím, že se snaží podrobit, stejně jako velkým důrazem na morálku snaží Bohu zalíbit a podléhají pokrytectví a falši, protože to často stejně nedokážou nebo něco jen předstírají. Tyto postřehy přece jen mnoho vynechávají: především Ježíš se také nebouří, a jeho příklad si v myslích křesťanů nelze odmyslet. Postoj podrobení se není důvod vnímat jako apriori pasivní nebo méně odvážný, někdy naopak může vést k mimořádně odvážným činům. Především ale, a to i pokud jde o morálku, se zde Brueggemann pouští na nepříliš konstruktivní půdu zjednodušení a paušalizace.

Brueggemann dále hovoří o tom, že člověk má milovat Boha pro něj samého, ne jen proto, že od něj má různé dary nebo naděje na ně. Snad záměru Brueggemannovy výhrady rozumím, ale zdá se mi v určitém rozporu s jeho vlastním důrazem na starozákonní svědectví jakožto díkůvzdání i na to, že se Hospodinův vyznavač k Bohu intenzivně hlásí právě v čase krize.

Memento

Ve vztahu k současnosti rozvádí Brueggemann rozdíl mezi metanarativem vyplývajícím ze Starého zákona a metanarativem dneška – starozákonní člověk vnímá svět jako štědrý dar, který umožňuje každému členu společnosti důstojný život. Dnešní společnost je podle Brueggemanna založená na ideologii nedostatku a falešný pocit nouze vyvolává soupeřivost, vede ke snaze kořistit, vyvolává války, podpo-

ruje individualismus, je zdrojem různých úzkostí. Tento názor zde nelze podrobně analyzovat, dávat však za vzor dnešní (nikoliv neproblematické) euroamerické civilizaci starověkou společnost s otroky a podřazeným postavením žen, kde se území rozšiřuje válkou a hříchy lidí usmiřují krvavými rituály, nemusí vyznít očekávaným způsobem. Izrael navíc ve své starozákonní epoše ztroskotal, protože to, co chce zřejmě Brueggemann ukázat jako nadějný koncept i pro nás – například kolektivní odpovědnost – nedokázal realizovat. Není jisté, jestli Brueggemannem předpokládaný starozákonní pocit dostatku, ba přebytku darů stvoření odpovídal pocitu staroizraelské životní reality. Snad chce Brueggemann pouze poukázat na určitý ideál, zaznívající například ze svědecktví proroků. Ale možná nejpůsobivější je v této souvislosti právě ztroskotání Izraele.

Pozornost si zaslouží i Brueggemannova zmínka, že církev někdy spoluvytvářejí ve společnosti atmosféru, v níž neúspěch jednotlivce je chápán jako jeho selhání, nedostatečná snaha nebo nedostatečná víra. Vše je zde přece k dispozici, kdo se snaží a věří, nemůže neuspět. Chudoba a neúspěch v takovém prostředí mohou nabrat význam ukazatele osobní hodnoty jednotlivce.

Otázka smyslu

Brueggemann zdůrazňuje, že starozákonní svědecktví je konkrétní promluvou do konkrétního dění, nikoliv historiografií nebo ontologií. Zároveň podle něj starozákonní text neukazuje nikam za sebe, k něčemu většímu. Oba postoje považuje za teologicky mylné. Člověk podle něj nachází v textu to, co v reálném životě prožívá – tím nemyslí konkrétní situace, ale exis-

tenciální či sociopolitickou realitu. Výroky Starého zákona „dávají smysl nesmyslným situacím smrtelnosti“. „Vše, co máme, jsou promluvy jakožto svědecktví – a je to dostatečné pro nás jako pro Izrael“.

Domnívám se, že osmyslňování nesmyslných situací smrtelnosti je jako přínos výroků Starého zákona sporné a je přirozeně komplikováno už tím, že situace a výroky v samotném Starém zákoně jsou nám někdy obtížně srozumitelné. Otázka smyslu také není typickým starozákonním tématem. Impulsem v této věci však může být (spíše implicitní) starozákonní svědecktví, že tento smysl nemusí být naší starostí.

Závěr

Starozákonní teologii Waltera Brueggemanna vnímám jako určitý svorník klasické starozákonní biblistiky (Eichrodt, von Rad) usilující o nalezení podstaty či jednotícího základu nebo motivu Starého zákona a mnohvrstevnatosti a nejednoznačnosti starozákonního souboru textů. Brueggemann vychází z analogie mezi nejistotou či neklidem (unsettlement) starozákonního souboru a „chaotickou postmoderní epistemologickou situací“. Právě tento neklid a nejednoznačnost, „pluralita“, je osou jeho výkladu (podobně jako u Eichrodta smlouva), s Bohem jako starozákonním „středem“ či ústředním motivem, který jednoznačné posouzení neumožňuje. Brueggemannův dílčí soudní výnos, který charakterizuje Boha jako nevyzpytatelného, však svým způsobem definitivní je.

Propojení rozličnosti, mnohoznačnosti a nesourodosti starozákonních svědecktví o pravdě („soudem přijaté svědecktví se stává pravdou“) s rozmanitostí názorů na realitu v současnosti pojmem pluralita vnímám jako ošidné. Pojem pluralita jako

označení rozmanitosti názorů na realitu vyšel z určitého historického pozadí a je spojen s moderním myšlením a moderní společností. Uplatnění takové analogie také může vést například k upřednostnění některé starozákonní výpovědi a opomenutí jiné.

Ve svém výkladu Starého zákona se Brueggemann pohybuje na půdorysu tří principů soudu. Tímto rozvržením přenáší na svou interpretaci i na samotný Starý zákon specifickou atmosféru. Optiku soudního jednání lze chápat nejen jako způsob, jímž rozlišuje určité vrstvy a motivy ve starozákonním textu, ale i jako vyjádření vážnosti, s jakou k tomu přistupuje. Podle Brueggemanna do tohoto procesu nelze vstoupit jen teoreticky a neosobně. Jde o mnoho, ne-li o všechno, a vstoupit je naše (snad jediná?) šance.

Na možný přínos Starého zákona pro současnou společnost, na jeho prokomunitní důraz se Brueggemann snaží poukázat s jistou naléhavostí, založenou jak v jeho osobním náboženském přesvědčení, tak ve stavu této společnosti. V každé práci je přítomno nějaké předporozumění a je vždycky stejnou otázkou, nakolik či jak předporozumění badateli filtruje pohled na to, čím se zabývá. Brueggemann nijak nezastírá, že jeho zájem není jen teoretický, v některých pasážích jeho práce nabývá skoro misijní charakter. Neusiluje čtenáře pouze informovat, snaží se jej do „soudního dění“ vtáhnout a zapojit. Nevyhýbá se aktuálním badatelským trendům (rétorika, impérium ...), ale na konci naší sofistikované a sebevědomou civilizaci postaví mezi posluchače starozákonních proroků těsně před zkázou Judska.

Brueggemannova práce je rozsáhlá, čítá téměř 800 stran, je však dobře přístupná, srozumitelná, neodrazuje čtenáře zbytečně složitým vyjadřováním, naopak poskytuje prostor, a především inspiraci, pro jeho vlastní přemýšlení.

Johana Franková

(Tato recenze je výstupem z projektu SVV č. 260 490 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.)

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *I řekl Bůh: trinitární teologie stvoření.*

Praha: Karolinum, 2019. 356 s. ISBN 978-80-246-4261-1.

Téma stvoření a přírodních věd se v knihách a studiích Ctirada Václava Pospíšila objevuje v posledních letech poměrně často. Zcela zásadní jsou v tomto ohledu zejména dvě práce, a to *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost* (Karolinum, 2017) a *Průkopníci a jejich odpůrci* (Karolinum, 2018). První kniha přibližuje proces přijímání poznatků přírodních věd v katolické církvi v českém kontextu, druhá kniha činí to samé v kontextu světovém. Pospíšilovi se v nich podařilo ukázat, že velký příběh o nepřátelství teologie vůči přírodním vědám je do značné míry mýtem, který šíří ideová odpůrci náboženství a někdy žel i teologové, kteří se nechali ovlivnit tímto ve společnosti často opakovaným klišé (Hans Küng). Téma nové knihy, jež vychází pod titulem *I řekl Bůh. Trinitární teologie stvoření*, je však od výše zmíněných prací značně odlišné. Na jedné straně se autor netají, že nová kniha volně navazuje na předchozí dvě monografie a „v jistém

smyslu dovršuje triptych věnovaný problematice stvoření“, na straně druhé navazuje i na jeho další knihy věnované trinitárním a christologickým tématům, z nichž bych zde připomenul alespoň zcela zásadní práci *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie* (2007, 2010, 2017). Nová kniha je tedy spíše dovršením díla celoživotního, neboť představuje výsledky po desetiletí trvající intenzivní reflexe řady nejen teologických témat.

Nová kniha se tedy přímo nezabývá tématem stvoření z hlediska vztahu víry a přírodních věd. Touto problematikou se Pospíšil jednak zabýval již v předchozích dvou publikacích a jednak by takové téma mělo být podle něj řešeno spíše ve fundamentálně teologických traktátech o stvoření. Těžiště jeho práce leží v dogmatické teologii, jejímž předmětem je tajemství stvoření a ve které jsou hlavní okruhy řešené problematiky postaveny na obsazích biblického zjevení, tradici církevních otců a rozhodnutích učitelského úřadu církve. Proto také nepoužívá pro interpretaci mystéria stvoření výraz kosmologie, neboť ten je obvykle svazován s různými hypotézami o uspořádání kosmu, ale raději volí okrajově používaný pojem kreatologie, která ve výpovědích o stvoření a tvoření nezapomíná na Stvořitele. Pospíšil věří, že zdravé západní teologii by v tomto ohledu mohly být vzorem *Knihy sentencí* od Petra Lombardského (1100-1160), ve kterých jsou na jedné straně obsažena všechna důležitá témata: stvoření z ničeho, problematika prvního stvoření, problematika udržování světa v existenci, problematika zla, angelologie, stvoření člověka, téma prvotního hříchu a jeho následků, na straně druhé mu imponuje, že je kniha

o stvoření vhodně zasazena hned za knihu první, která se věnuje tajemství Trojjediného. Interpretace tajemství stvoření v kontextu mystéria Trojjediného se podle něj dokáže jako jediná vyhnout typickým jednostrannostem, které končí buď u mluvení jen o Bohu Stvořiteli, což obvykle směřuje k monologickému teocentrismu, nebo u vypovídání jen o jeho díle, což zase vede k monologickému antropocentrismu či kosmocentrismu. Výklad tajemství stvoření by měl podle Pospíšila vyváženě pojednávat o vztahu Boha ke světu a člověku v něm a o vztahu světa, a zejména člověka k Bohu, a o tom, jak jsou tyto vztahy nesené mystériem darovanosti, jež je zpřítomňována Duchem svatým. V takto zacílené jednoznačně trojiční interpretaci mystéria stvoření je patrný zvláštní přínos Pospíšilovy práce.

V první kapitole Pospíšil vymezuje prostor pro svou reflexi v dosavadní české i světové odborné literatuře věnované mystériu stvoření. Upozorňuje zejména na díla řady českých myslitelů, čemuž v pozadí stojí jednak jeho dlouhodobý program mapování dějin české teologie a jednak i jeho závazek vůči předchozím generacím teologů, kteří po sobě zanechali pozoruhodná díla, jež po jejich odchodu upadla v zapomenutí. Z jeho programu obnovy povědomí o české teologii bych rád zmínil kromě výše uvedených prací alespoň knihu *Různé podoby české trinitární teologie a pneumatologie 1800-2010* (L. Marek, 2011).

Druhá kapitola objasňuje nevyhnutelnost trojičního východiska nauky o stvoření. Trojiční teologie nemůže mít podle Pospíšila pouze akcidentální charakter, ale měla by se stát skutečným fundamen-

tem porozumění problematice stvoření a stvořenosti. Měla by se stát srdcem, jehož pulsování bude oživovat všechny partie mystéria stvoření. Pospíšil vidí jako jeden ze základních teologických omylů nauky o stvoření její interpretaci na základě jednoosobového Boha. Jednoosobový Stvořitel podle něj odporuje i biblické a raně křesťanské tradici, kde v daném kontextu hojně vystupují do popředí spíše jednotlivé osoby Trojice. Boha nelze omezovat pouze na otcovskou účinnou příčinu stvoření. Bůh je i vzorovou příčinou, která byla tradičně přisuzována osobě Slova, a vedle toho i příčinou dávající stvoření smysl, čili cílovou nebo účelovou příčinou, která byla opět tradičně přisuzována Duchu svatému. Jednoosobový Stvořitel by navíc stvořením světa získal novou kvalitu, a tím by přestal být transcendentní. Proto chce Pospíšil pohřbit taková pojetí stvoření, která nevycházejí z mystéria Otce, Syna a Ducha svatého. Transcendentní Bůh musí být meziosobově vztahový a musí tak být představován zejména ve svém vztahu ke stvoření. Ve stvoření se odráží příběh Otce, Syna a Ducha svatého, proto je příběh stvoření nutné interpretovat nikoli jako knihu, která nás zpravuje jen o Boží existenci, ale jako knihu, které začínáme rozumět, když ji čteme v dialogu s biblickou výpovědí o Otci, Synu a Duchu svatém.

Třetí kapitola je rozčleněna do sedmi oddílů. První z nich je věnován možnostem mezináboženského dialogu, ke kterému nauka o stvoření světa Bohem přímo vybízí. Pospíšil sice souhlasí s tím, že nauka o stvoření může být přednostním polem mezináboženského dialogu a následně spolupráce, a to zejména s judaismem a islámem, avšak zároveň považuje za pře-

ceňovaná očekávání, která by z takového dialogu mohla vzejít. Dialog by neměl být nikdy redukován na diskuzi o tom, jak jednoosobový Bůh nebo Bůh Otec tvořil svět. V takovém dialogu by se křesťan vzdával své identity a nedošlo by k žádnému vyjasnění vlastních pozic a vzájemnému porozumění. V druhém oddíle reflektuje tzv. dobrotu stvoření. Stvoření se podle něj stává dobrým díky svému zacílení, jinými slovy díky své smysluplnosti, tedy díky Duchu svatému. Stvoření jednoosobového Boha, zbavené Božího Ducha už není ani dobré, ani zlé, je to neutrální stvoření, jež vrcholí v deistických koncepcích a které se stává dobrým až skrze člověka, jenž jej využívá ke svému podnikání, výrobě a spotřebě. Opět se ukazuje, že v nauce o stvoření nejde primárně o kosmologický obraz světa, ale o stvoření a stvořenost (kreaturalitu), tedy o smysl naší existence a tedy i o spiritualitu. Odsud lze také porozumět, proč se Pospíšil ohrazuje proti myšlence Božího stvoření jako „nejlepšího z možných světů“. Nejenže drama dějin ještě není u konce, a tak na konečné dějiny světa ještě nelze „psát recenzi“, ale ten, kdo spekuluje o možných lepších světech, vnímá stvoření právě jako neutrální a nevidí v něm otisk působení Otce, Syna a Ducha svatého a nevnímá ani spolupůsobení stvoření na Božím díle.

V následujících oddílech třetí kapitoly se Pospíšil snaží objasnit otázku stvoření z ničeho z perspektivy trinitární teologie. Této snaze se však klade hned několik překážek. Pospíšil si uvědomuje si, že výraz *creatio ex nihilo* není nejšťastnějším spojením, neboť může evokovat jakési nic před stvořením. Navíc biblický materiál je v tomto ohledu poněkud skoupý. Obvyk-

le bývá citována jen 2 Mak 7,28, podle níž Bůh vytvořil svět „z ničeho, co bylo“. A i když se *creatio ex nihilo* stalo již u raných církevních otců a ve výročí magisteria běžně užívaným výrazem, bylo dáváno do souvislosti s mystériem Trojice spíše výjimečně. Porozumění problematice stvoření z ničeho je podle něj mnohem snazší a lepší, pokud se rozvíjí v trinitárním kontextu. Výraz *creatio ex nihilo* odkazuje k jedinečnosti Božího konání, které má charakter samotné darovanosti bytí. Moc, kterou je uskutečňováno *creatio ex nihilo*, ať už v kontextu stvoření prvního (*creatio prima*) nebo ustavičného (*creatio continua*), nemůže být Bohem na nikoho delegována. Stvoření z ničeho není také možné zcela chápat v kontextu lidského tvoření, které je spíše přetvářením již stvořeného, jde spíše o dotek mezi časovostí světa a věčností Boha. Stvořením z ničeho se ustavuje vztah Boha ke světu a světa k Bohu. Pravzorem této vztahovosti „je věčné otcovství a synovství, které se jako svobodný dar bytí a následně života uděluje tvorům v síle Ducha svatého,“ Oživovatele. Tato vztahovost se promítá do stvoření a vydává se postupně stále víc svobodě tvorů, což dosahuje vrcholu ve svobodě člověka, který může říct své ne tomuto obdarování. Svůj nejvyšší vrchol nachází stvoření ve vtělení Syna, který je nestvořený jako osoba, ale stvořený ve svém lidství. Vtělení, ve kterém Syn opouští své božství, se tak zároveň stává vrcholem stvoření. A to je možné podle Pospíšila jedině proto, že Bůh je fascinující svobodou od sebe sama. Otec je svobodný od sebe tím, že v aktu plazení daruje Synovi všechno s výjimkou vlastní bezpůvodnosti. Syn je oproštěný od sebe tím, že dává

v nekonečné vděčnosti Otci vše, kromě své zplozenosti. A Duch svatý je oproštěnost sama, svoboda od sebe. V tomto kontextu se stává také pochopitelným, proč je vrcholem zjevení Kristův kříž. Teprve na kříži, kde Kristus dává naprosto všechno, je zjevné, že jde o Božího Syna. Nauka o stvoření z ničeho nám tedy nemá jen logicky či biblicky zdůvodnit, že Bůh netvoří z nějaké pralátky, ani ze sebe, ale má nás uvést do harmonie vztahů stvoření, abychom dokázali určit pramen (plodící příčinu), z kterého žijeme, vzor (exemplární příčinu), podle kterého žijeme, a cíl či smysl (účelovou příčinu), ke kterému směřujeme či který nás vede. Jinými slovy nás má nauka o stvoření přivést k sobě samým, abychom viděli, že jsme nejplněji sami sebou, když se totálně darujeme. Poměrně okrajovou pozornost věnuje v závěru kapitoly nabízejícím se souvislostem mezi *creatio ex nihilo* a současným kosmologickým modelem, který začíná tzv. velkým třeskem. Pospíšil vybízí k opatrnosti vůči tomuto i jakýmkoli jiným kosmologickým konceptům. Ovšem nikoli z důvodu nedůvěry vůči kosmologickým hypotézám, nýbrž s ohledem na badatelská pole a kompetence astrofyzikálních a teologických disciplín.

Snaha interpretovat mystérium stvoření skrze trojiční pochopení Boha a dospět k jakési revitalizaci spirituality by si podle Pospíšila měla najít místo u všech tematických okruhů nauky o stvoření. To se opakuje i ve čtvrté kapitole, která tematizuje hned tři zásadní okruhy: ustavičné stvoření, Boží prozřetelnost a mystérium zla. Ustavičné stvoření dává Pospíšil do souvislosti s výrazem *concursum divinum*, který lze překládat jako božský souběh nebo Boží spolupůsobení a jemuž lze

rozumět tak, že Stvořitel daruje tvorům existenci, z níž vyvěrá jejich přirozené působení a činnost. Proto se obvykle tento pojem používá pro pokračující stvoření (*creatio continua*) a druhé stvoření (*creatio secunda*). Zkušenost charakterizovaná výrazem *concursum divinum* má často podobu nesamozřejmosti řádu světa, což může být vnímáno jako Boží zásah. Vedle výčtů opory nauky v Písmu a tradici se Pospíšil pokouší i o vlastní typologii souběhu první příčiny s druhotnými stvořenými příčinami. Nadpřirozený souběh může člověk zakoušet ve vtělení Slova, v přebývání Otce, Syna a Ducha svatého ve věřícím, v milostech, v nadpřirozeném zjevení, v zázracích či ve svátostech. Oproti tomu přirozený souběh může mít povahu fyzickou, biologickou, psychickou, intelektuální či mravní, tj. např. když se ocitáme v situaci, ve které zakoušíme, co musíme navzdory všem nepříznivým okolnostem učinit, nebo naopak, co učinit nesmíme. *Concursum divinum* je nemyslitelný, pokud nevnímáme Boha jako mystérium Otce, Syna a Ducha svatého. Na jednoosobového Boha, který odpovídá za všechno, co se děje ve stvoření, bude vždy, navzdory všem pokusům o jeho ospravedlnění, svalována vina za všechny katastrofy a pohromy, způsob jeho vlády bude vnímán jako totalitní a bude vzbuzovat odpor. Božský souběh je myslitelný pouze jako dialogické dění mezi Otcem a tvorem v Synu díky Duchu darovanosti, jinými slovy jde o odstupňovanou participaci na vztahovosti Boha. Člověk není jen pasivním pozorovatelem Božího díla stvoření, nýbrž i jeho aktérem. Ani téma Boží prozřetelnosti (*providentia Dei*) nelze podle Pospíšila odtrhnout od trojičného mystéria. Boží prozřetelnost neboli

„zaměřování tvorů k Bohem zamýšlenému cíli stvoření“ sice bývá obvykle spojována s Duchem svatým, – a není divu, protože Duch svatý bývá spojován s účelovou příčinou, – ovšem mnohem lépe jí lze porozumět opět v kontextu trojičného mystéria. Prozřetelnost je vlastně podstatou naší stvořenosti, která je obrazem věčného synovství v Duchu, který nás programově směřuje k Otci.

V posledním oddíle čtvrté kapitoly se Pospíšil vrací k mystériu zla, které částečně tematizoval již v předchozích kapitolách. Pospíšil nejprve odlišuje teoretické posouzení problému zla od praktického postoje k vlastnímu i cizímu utrpení. Podávání teoretického řešení zla jako léku trpícímu člověku obvykle nerespektuje jedinečnost jeho situace, je nepastorační a degraduje trpícího na pouhý případ, ve kterém se rádo-by-pomáhající ujímá role Jobova rádce. Pokud k nějakému razení vůbec dojde, což se často stává, protože člověk má tendenci se před svou smrtelností skrývat a odklízet všechno, co s ní souvisí do nemocnic a ústavů, pak se obvykle obviňuje trpící, čímž se ospravedlňuje naše představa o Bohu, a to ačkoli je zjevné, že Ježíš v Novém zákoně podobné projevy odmítá (srov. J 9,1-3, Lk 13,4-5). Ježíš Nového zákona zná jen konkrétní trpící, nemocné a umírající a usiluje o jejich uzdravení. Boha nelze ospravedlnovat rozumem a usmířovat jej se sebou, neboť je to on, který nejenom jako Otec odpouští, ale dokonce vychází ze sebe a v Synu díky Duchu darovanosti nás usmířuje se sebou. Boha si nelze představovat jako diktátora, ale jako Otce, jenž daruje vše, co má, Synu a posléze v něm celému stvoření. Vysvětlení zla ve stvoření nelze odtrhnout od kříže Vtěleného, v němž se

dovršuje jednak zjevení a jednak uskutečnění věčného synovství jako vzoru naší stvořenosti. V tomto smyslu je Ježíšův kříž osvobozením, vykoupením, jedinou kloudnou odpovědí na konkrétní utrpení. „Místo toho, abychom si život nechali brát, můžeme jej darovat, a tak: napodobovat Otce, který daruje v aktu plození Synovi naprosto vše, kromě vlastní nezplozenosti, takže za něj vlastně svým způsobem jakoby pokládá život; napodobovat Syna, který v úkonu nekonečné vděčnosti, koná to, co vidí činit svého Otce, když mu vrací vše, co přijal, a tak za něj svým způsobem tajemně klade svůj život; v úkonu sebedarování se konečně nechává definitivně prostupovat Duchem darovanosti a opravdu již v bolestech tohoto světa přecházet ze smrti do života, protože touto láskou silnější než smrt, touto láskou, která klade život za druhé (srov. Jan 15,13), není nikdo jiný než Duch vši darovanosti.“ Osoby Trojice nejsou jednoosobovým sebestředným Bohem, který by přebýval ve své líné blaženosti a jenom se bavil tím, že by na naše bedra kladl nesnesitelná břemena. Otec, Syn a Duch svatý nenabízejí spekulativní vysvětlení našich strážní a smrti, ale ukazují, jak dát utrpení význam *theosis*: „Člověk není s to dát tolik jako osoba Trojice, může ale dát všechno, může darovat s božskou štědrostí a vděčností. Nu a právě to je také ona vpravdě božská postojová hodnota, ono naplnění posledního Božího záměru se stvořením, tedy Boží prozřetelnosti.“

Nejrozsáhlejším textem Pospíšilovy kreatologie je pátá kapitola věnovaná antropologickým tématům. Člověka nelze od stvoření oddělit, nejenže je stvořením, ale v něm vrcholí i samotný příběh stvoření. Vrcholem stvoření je vtělení Syna a vrcho-

lem zjevení je Kristův kříž, který definitivně manifestuje jaký je Bůh sám v sobě, a přeneseně i jaký je svět a kam směřuje. V prvním z tematických okruhů se Pospíšil zabývá ekologickými otázkami. O tom, že jedním ze základních úkolů církve je nutnost upevňovat v lidech úctu k přírodě a ke všem tvorům se dnes již příliš nepochybuje. Tato úcta by však nikdy neměla přerůst v nebezpečný biocentrismus a zoocentrismus, které zbožšťují přírodní síly a tvory, a nakonec vedou k dehonestaci člověka. Podle Pospíšila jde jen o další formy sociálního darwinismu, jehož hrůzy se projeví v poslední světové válce a velkých totalitních systémech minulého století. Jako zdravý přístup k přírodě ovšem nelze podle Pospíšila hodnotit ani monologický antropocentrismus, který naopak dehonestuje stvoření na pouhou materii a člověku osobuje práva na její drancování. Pospíšil vidí řešení na jedné straně v upevňování přesvědčení, že celé stvoření je výlučně dobrým Božím dílem (*creatio ex nihilo*), a proto je nutné vůči němu přistupovat s respektem, a na druhé straně v uvědomování si našeho příbuzenství, bratrství a sesterství se stvořením, z čehož by měla vyplývat naše přirozená úcta ke stvoření. Toto příbuzenství ovšem není založeno na nějakém genetickém základě, ale vychází z věčného pravzoru kreaturality neboli z účasti celého stvoření na věčném Božím synovství. Řešením může být tedy jen dialogický antropocentrismus, který vychází nikoli ze sebestředné koncepce osoby, nýbrž z pojetí osoby, která je utkána na trojiční osnově v husté síti vztahů, jejichž respektování je v našem bytostném zájmu. V takových vztazích uplatňujeme vůči přírodě kněžskou funk-

ci, vědomě spolupracujeme na Božím díle stvoření (*concursum divinum*) a jednáme vůči přírodě, sobě i druhým eticky.

S tématem *concursum divinum* ve smyslu souběhu druhotných příčin se stvořitelkou „Příčinou příčin“ je spojen i následující oddíl, ve kterém je reflektován vztah stvoření a evoluce. Že jde pro Pospíšila o zásadní věc, je zjevné už z toho, že se jí věnuje i již ve výše zmíněných předchozích dvou svazcích svého triptychu. V těchto pracích se však snaží zejména odhalit a doložit skutečné historické pozadí přijímání myšlenky evoluce v katolické církvi v českém a světovém kontextu a načrtnout základní rysy křesťanského postoje k vývoji světa, organismů a člověka. V nové knize jde o krok dál. Ukazuje, jak trinitární perspektiva uplatňovaná v nauce o stvoření může poměrně snadno odstranit některé teologické problémy, jež vyplývají z konfrontace s různými evolučními hypotézami. Nejprve připomíná některé závěry ze svých předchozích publikací. Znovu upozorňuje, že otázka vývoje světa a evoluce organismů nebyla v církvi vážným problémem již v poslední čtvrtině 19. století. Nakonec evoluční lekturu prvních kapitol *Genesis* umožňovaly i některé texty církevních otců (Basila Velikého, Řehoře z Nyssy, Augustina či Tomáš Akvinského). Zásadní problém spočíval na otázce přerodu živočicha podobného člověku v lidskou bytost. Podle Pospíšila tento problematický předěl spočívá v mravním vědomí člověka, které je podmíněno tím, co lze definovat jako lidského ducha, který se projevuje jako otevřenost vůči transcendenci a který může přejít do osobního vztahu k transcendenci. Člověk je tedy na jedné straně živočichem schopným hřešit a na straně

druhé bytostí veskrze náboženskou. Pospíšil chce ukázat, že porozumění člověku v kontextu stvoření je zcela zásadní, neboť naturalistické redukce člověka na pouhého potomka vyšších primátů mohou vést k moderním formám nebezpečného sociálního darwinismu. Člověk je nejen „ze země“, ale také „shůry“, je také Božím dítětem. Biologický pohled na genetická příbuzenství člověka s ostatními organismy tak Pospíšil doplňuje o teologický pohled, který příbuzenství s ostatními tvory hodnotí na základě sebedarování Syna ve stvoření. Člověk je oproti ostatním tvorům určen k tomu, aby byl hlavním partnerem dialogu, jako ten, kdo má účast na věčném synovství v síle Ducha darovanosti, jako stvořený účastník „na svobodě, již Otec daruje věčně Synovi“.

Tématu uspořádání lidského bytí a jeho základním složkám, tělesné, duševní a duchovní, jako obrazu mystéria Trojice je věnován třetí oddíl páté kapitoly. Nejprve se Pospíšil zaměřuje na otázku samotné existence lidské duše. Vědomí, že lidské bytí výrazně transcenduje předmětnou skutečnost, je, navzdory všem dobovým a kulturním odlišnostem, společným dědictvím lidstva. Toto vědomí s sebou vždy neslo i důležitý etický prvek. Sebeúcta, důstojnost člověka, svoboda i lidská práva vyvěrají z nezvěcnitelnosti lidského bytí. Pošlapávání těchto hodnot bylo vždy nějak svázáno s negací lidské duše, což bývá podle Pospíšila vlastní zejména totalitním systémům. Pospíšil si jasně uvědomuje, že lidská duše dnes není v přírodních ani společenských vědách v podstatě žádným tématem, teolog se však bez tohoto pojmu nemůže zcela obejít, neboť vyjadřuje zřetelnou kvalitativní přesažnost vůči

okolnímu světu i vůči ostatním bytostem. K základním projevům duše tedy patří se-beprožitek transcendence lidské bytosti a její mravní odpovědnosti. Co je lidská duše, lze pochopit pouze teologicky, a to podle Pospíšila nejlépe z perspektivy její kreaturality. Člověk je v křesťanské tradici stvořen k účasti na tajemství vnitrobožského života. Lidská duše musí být tedy ustanovena ve vztahu k nebeskému Otci podle vzoru věčného synovství díky Duchu darovanosti. Hodnota lidské duše by však neměla vést k zvěčnění a znehodnocení lidského těla, a tím i ostatního stvoření. Pospíšil proto odmítá všechny dualistické výklady, které s vynášením významu duše zvěčňují a znehodnocují tělesnost a ostatní stvoření. Tělo není pouhá schránka nebo vězení duše. I tělo má svůj původ v Bohu Otci, pravzor v Božím Synu a účel a smysl v působení Ducha svatého. Proto bychom neměli říkat, že člověk má tělo či duši, ale spíše, že je tělem a duší. Pospíšil využívá v tomto ohledu potenciál christologického dogmatu a hovoří o tom, že člověk „je naplno tělem a naplno duší, neboť oba principy se vzájemně perichoreticky prostupují, což odpovídá dokonalé jednotě, která je zároveň nevyhnutelnou diferencí.“ Duše je spíše formou lidského těla, alespoň tak se o tom vyjadřuje tradice západních koncilů. Sama duše má více vrstev nebo funkcí, jedině skrze to lze porozumět členění na tělo, duši a ducha, takže o duši můžeme hovořit na přirozené rovině, kdežto o duchu jako o duši vybavené milostí. Duše tedy není nějakým samostatným orgánem, ani nemá v těle vyhrazené nějaké místo. Člověk je v tomto ohledu mnohem víc tělem než se domnívá, ale zároveň i mnohem víc duší, než si myslí. Působí tu opět

cosi jako tajemný souběh, v tomto případě však jde o duši a tělo (*concursum humanum; animae et corporis*). Proto Pospíšil s ohledem na původ lidské duše upřednostňuje tzv. kreacionismus, podle kterého Bůh tvoří lidskou duši přímo a v souběhu s lidským tělem (*concursum divinum*), na němž se podílejí druhotné příčiny (*causae secundae*). Tím odmítá i všechna ostatní pojetí původu lidské duše jako jsou: preexistencialismus (víru v preexistenci duší), který vede k dualismu a k negativnímu pohledu na stvoření, emanacionismus (duše mající původ v emanaci božské podstaty), který směšuje nestvořené a stvořené, a tím může vést k panteismu, a traducionismus (plození duše rodiči), který omezuje podíl lidského bytí na tajemství Trojice.

Poslední a patrně i nejnáročnější oddíl antropologické kapitoly řeší problematiku prvotního hříchu a jeho univerzálních důsledků. I v této části Pospíšil usiluje o jasnou terminologii, a proto jasně rozlišuje mezi prvotním hříchem a dědičnou vinou. Prvotní hřích interpretuje tradičně jako Adamův pád, dědičnou vinu jako důsledek tohoto pádu. Přitom se domnívá, že je mnohem přiměřenější užívat výrazu dědičná vina, než výrazu dědičný hřích. Výraz hřích je totiž obvykle spojován s porušováním Božího zákona, oproti tomu výraz vina lze chápat také jako dluh. První výraz může vést k těžko řešitelné otázce porušení zákona zejména u nepokřtěných nebo u novorozenců, výraz dluh oproti tomu může být poměrně jednoduše chápán jako neblahé dědictví. Skrze výraz dědičná vina je také mnohem lépe pochopitelné, k čemu dochází při prvotním hříchu. Důsledek Adamova hříchu vede zejména k poškození lidské kreaturality, k porušení synovské

či dcerovské identity a ke ztrátě vlastního místa ve stvoření „utkaného takříkajíc na trojiční osnově“. Ztráta trojjediné smířenosti s Bohem, vede následně i k disharmonii v mezilidských vztazích, v poměru ke světu i k sobě. Teprve odsud lze rozumět lidské neschopnosti neporušovat Boží příkázání. I zde se tak ukazuje interpretace prvotního hříchu a jeho univerzálních důsledků na základě trinitární teologie jako nejlepší řešení. Skutečné zlo dědičné viny tkví zejména ve ztrátě synovského a dcerovského vztahu k Otci ve věčném a vtěleném Slovu a v Duchu veškeré darovanosti. Vedle vývoje nauky o prvotním hříchu v Písmu, u církevních otců a ve výročí magisteria věnuje pozornost i řadě dalších souvisejících otázek, jejichž řešení jsou natolik originální, že je nemohu alespoň nezmínit. Jde například o otázku, zda byla biologická smrt součástí prvotního stvoření nebo zdali jí bylo stvoření postiženo až jako důsledek prvotního hříchu. Pospíšil se zjevně kloní k prvnímu řešení a zajímavým způsobem jí klade do souvislosti s naukou o neposkrvněném početí Panny Marie. Pokud je biologická smrt důsledkem dědičné viny, pak by byl Mariin biologický život na Zemi nekonečný. Její odchod do slávy se odehrál pouze jinak než u osob zatížených dědičnou vinou. Podobně se zabývá otázkami vegetariánství prvních lidí s odkazem na první kapitoly *Genesis*, nebo zdali může být Adamem myšlen jedinec či společenství ve smyslu korporativní osoby, či zdali lze prvotní vinu spojovat s nějakým konkrétním typem člověka apod.

I poslední kapitola knihy je svázána s jedním z témat Lombardova traktátu *De Deo creatore*, a to s angelologií. Pospíšil však nechce pojednávat celou angelologii,

kteří je dnes v teologii samostatným traktátem. Chce pouze poukázat na problematiku Dábla a jeho mimořádného působení, a tím dovršit předchozí teologické úvahy o podstatě zla, hříchu a viny. Druhým důvodem, proč chce otázku démonologie otevřít, je povinnost teologie reagovat na aktuální dění v církvi a ve společnosti, neboť téma mimořádného působení zlých duchů je předmětem řady kontroverzních výstupů. Nejprve hodnotí extrémní přístupy k tématu. Na jedné straně podle něj stojí „osvícenci“, pro něž je tematika Dábla a jeho působení tabu, na straně druhé jsou tu postmoderní hledači paranáboženského rádobí romantického vzrušení, kteří permanentním sledováním „dábelských rejdů“ přetvářejí evangelium v traumatizující zvěst. Pospíšil přistupuje k tématu podobně jako v předchozích kapitolách. Nejprve vyjasňuje, co o problematice říká Starý a Nový zákon, co magisterium, a jak lze rozumět postavě Dábla z perspektivy mystéria trojjediného Boha. Právě poslední ze zmíněných kroků tvoří hlavní přínos poslední kapitoly. Dábel stejně jako zlo není v Bibli ani ve výročí magisteria líčen jako rovnocenný protiklad dobrého Boha či Božího Slova, ale jako porušené stvoření, které bylo původně dobré. Mravní zlo ovšem předpokládá svobodu a svoboda osobní rysy Dábla. A osobní rysy může mít pouze ten, kdo je sobě darován Otcem v Duchu svatém jako participace na věčném a vtěleném synovství. Nelze být osobou vybavenou svobodou a intelektem bez vztahu k Ty. Dábel je tedy osobou, která v sobě ničí obraz Trojice, popírá svou osobovost a hlavně schopnost být ve společenství. Stává se věčnou samotou, proto o něm lze hovořit i jako o ne-osobě. Roz-

kládá jakoukoli vztahovost mezi lidmi postavenou na základě spodobení s tajemstvím Trojice, postavenou na Duchu, jenž je vlitou láskou do lidských srdcí. Dábel je osoba v rozporu s primárním východiskem vlastního bytí, s vlastní kreaturalitou. Jeho popření vlastní identity může být proto jen zdrojem parazitní moci, která spočívá v negaci.

Pospíšilova trinitární interpretace mystéria stvoření je v české i světové teologii skutečné novum. Přiznám se, že se tomu příliš nedivím. Jde o velice komplexní problematiku, která vyžaduje rozsáhlé znalosti v oblasti teologie, filozofie, dějin i přírodních věd. A jak už bylo řečeno výše, Pospíšil vytvářel předpoklady ke zpracování teologie stvoření postupně v předchozích, po desetiletí vydávaných pracích. Proto jsem se také odhodlal k poněkud nezvykle obsáhlé recenzi. Zcela zásadní pro pochopení Pospíšilovy práce je jeho trinitární dialogický personalismus, neboť téma osoby utkané do obrazu Boha Otce, Syna a Ducha svatého proniká všemi reflektovanými tématy nauky o stvoření. Zdaleka se tedy netýká jen antropologie, nýbrž celého stvoření. Nejen člověk, ale celé stvoření, jehož podoba se dotváří ve vtělení *Logu*, získává osobní rysy a vydává se v Duchu stvořenosti na cestu k Otci. Díky tomu získává stvoření v Pospíšilově interpretaci podobu osobního dynamického příběhu, který je prost zvěčňujících aspektů, jež nebezpečně degradují skutečnou hodnotu stvoření. Osobně považuji Pospíšilovu knihu za jedno z nejzajímavějších teologických děl, ke kterým jsem

se v posledních letech dostal. Na základě výše řečeného se domnívám, že by jeho kniha neměla zasáhnout pouze českého čtenáře a přimlouval bych se i za její překlad nejlépe do jazyka anglického.

Jiří Vogel

Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu Progres Q01 Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti na Univerzitě Karlově HTF.

S. V. Melnikov, G. V. Lyutkene: Technika sociální práce¹

Učebnice autorů S.V. Melnikov a G.V. Lyutkene se věnuje stručné analýze technik sociální práce. Autoři uvádějí, že tato studijní oblast by měla následovat po zvládnutí zejména těchto předmětů: „Teorie sociální práce“, „Metody výzkumu v sociální práci“, „Právní věda“, „Psychologie komunikace“, „Základy managementu“ a řada dalších. Učebnice odpovídá nejnovější metodice vzdělávacích materiálů, skládá se ze dvou částí, integrálně propojených – teoretické a praktické. Zároveň autoři respektují požadavky a potřeby definované praktickými a profesními asociacemi sociální práce. V tomto ohledu konstatuji zjevnou podobnost s realizací studijního programu sociální práce v České republice. Autoři v úvodu zdůrazňují scientistické základy různých metod v sociální práci, disciplíny jako filozofii, psychologii, pedagogiku a především sociologii nazývají předpoklady. Autoři popisují metody výzkumu v sociální práci

¹ Мельников С.В., Люткене Г.В. Технология социальной работы: учебное пособие / С.В. Мельников, Г.В. Люткене. – Саратов: Вузовское образование, 2020. – 120 с. – (Высшее образование). – Текст: электронный.

a zdůrazňují jejich interdisciplinární povahu (*analýza dokumentů, průzkum, pozorování, metoda studia časových rozpočtů, kvalitativní metody, biografická metoda, metoda případových studií, metoda focus group, sociální experiment*). Podle autorů korektní vědecký přístup „zvyšuje spolehlivost získaných dat“ (s. 18).

Recenzovaná práce se skládá ze čtyř kapitol. První kapitola „Podstata technologie sociální práce“ obsahuje teoretické základy, definuje pojem technika sociální práce, uvádí jejich klasifikaci, analyzuje psychologické a sociálně-lékařské metody sociální práce. Zkoumá činnost institucí sociálních služeb a poskytuje přehled modelů praktické sociální práce v zahraničí.

Druhá kapitola, „Technologie sociální práce v různých sférách veřejného života“, se věnuje analýze technik sociální práce ve společensky významných sférách života, jako je zdravotnictví, vzdělávání, hospodářství a také v ozbrojených silách Ruské federace a v neposlední řadě v sociálně-etnické sféře. Autoři v této části formulují krédo sociální práce a hlavní myšlenku své učebnice: „Princip sociální spravedlnosti má prvořadý význam“ (s. 51).

Ve třetí kapitole „Základní technologie sociální práce“ jsou představeny základní techniky, bez nichž je existence moderní sociální práce nemožná: prevence a řešení konfliktních situací, sociální diagnostika, sociální adaptace, sociální rehabilitace, sociální terapie, informační technologie, sociální a pedagogické techniky, techniky public relations (PR - „public relations“). Autoři přesvědčivě dokazují důležitost a nepostradatelnost každé z uvedených technik sociální práce, především díky rozvíjejícím se a rychle se měnícím mo-

derním sociálním vztahům. Například informační technologie v sociální práci jsou nyní poskytovány prostřednictvím výpočetní techniky. Autoři však výstižně shrnují, že sociální informatika se neomezuje jen na ovládnání počítače, protože „sociální informatika je věda o informacích“ (s. 69). Proto je důležité, aby studenti v procesu učení zvládli sociální informatiku jako „jednotu znalostí, dovedností a pozic ve vztahu k informačním technologiím“. Autoři pozitivně nahlíží na PR kampaně, které slouží k přilákání pozornosti široké veřejnosti k sociálním problémům moderní společnosti. Například příspěvek médií (nejen tradičních) k propagaci aktivit různých charitativních organizací je bezprecedentní.

Ve čtvrté kapitole „Vlastnosti sociální práce s různými kategoriemi populace“ se čtenáři mohou seznámit se sociální prací pro populační skupiny - rodina, děti, starší lidé, zdravotně postižené osoby, občané bez domova, uprchlíci atd. Závěrečná kapitola uvádí a ozřejmuje některé naléhavé sociální problémy kategorií populace a také vysvětluje mechanismus organizace sociální práce s každou z nich. Zároveň je zdůrazněno, že sociální pomoc musí být nutně cílená, což do značné míry určuje realizaci klíčového principu celé sociální práce - principu sociální spravedlnosti. Na konci učebnice je uveden glosář pro usnadnění pochopení pojmů a termínů uvedených v práci; poskytuje vysvětlení 89 pojmů.

Téma recenzovaného studijního textu je bezpochyby relevantní. Sociální práce je mladým akademickým oborem, rozvíjí se dynamicky v posledních dvou desetiletích chv souvislosti s problémy a nároky

moderní globální společnosti. Za teorií však „pokulhavá“ praxe - (autory například znepokojuje slabý a nejednotný vývoj technik sociální práce nebo nedostatečná organizace sociální práce se seniory).

Nepochybnou výhodou práce je, že je její struktura systematicky a logicky rozčleněna a autoři nahlízejí na sociálního pracovníka jako člověka vzdělaného v multidisciplinárním rámci, který je v neustálé interakci s ostatními pomáhajícími a dalšími profesemi (lékař, právník, psycholog, pedagog a podobně). Za zmínku také stojí bohatý citační a poznámkový aparát, autoři pracují s právními předpisy Ruské federace, legislativními akty a odbornou literaturou.

Dalším pozitivem je důraz na význam informačních technologií v sociální práci. S tím je třeba souhlasit. To je zvláště důležité v souvislosti s prací sociálních služeb v Ruské federaci během pandemie nemoci Covid-19, kdy se portál „Gosuslugi“ a efektivní mezirezortní interakce staly velmi populárními a relevantními. Vedle rychlé orientace v opatřeních obyvatelé neztráceli čas hledáním dat, tak jak bylo obvyklé v minulé době.

K recenzované práci mám několik připomínek a návrhů. V kapitole 4 „Vlastnosti sociální práce s různými kategoriemi populace“ by mělo smysl samostatně přidat techniky sociální práce se ženami (zejména těmi, které zažily domácí násilí) a s mládeží. Práce s těmito rizikovými populacemi byla sice zmíněna v předchozích kapitolách, ale pouze povrchně. Samotní autoři připouštějí, že sociální práce se v tomto směru teprve začíná formovat, je nedokonalá a zveřejněné případy ve zprávách o trestné činnosti z posledních

let jí dodávají důležitost (například tragédie Margarity Grachevové, brutální vražda postgraduální studentky Petrohradu Anastasie Yeshchenko, útok mladých mužů na ženu taxikářku v Novosibirsku, častější případy smrtelných útoků matek na jejich děti). Probíhající pandemie prostřednictvím vládních opatření se negativně promítla do ekonomiky a hospodářství státu – sociální dopady se dají očekávat v blízké budoucnosti a zvýšená intenzita pomoci sociálních pracovníků je nasnadě.

Logika výzkumu čtenáři intuitivně říká, že by byla rozumnější záměna kapitol 2 a 3. To znamená, že po teoretickém prozkoumání podstaty technik sociální práce je účelnější přechod k revizi a analýze konkrétních technik a poté k jejich praktickému uplatnění, nejprve v určitých oblastech veřejného života a poté v rámci specifických skupin populace. S takovým uspořádáním studijního textu bych očekávala efektivnější přijetí studenty, protože by byla jasně naznačena posloupnost prezentace teoretické a praktické části učebnice.

Učebnice vyšla v průběhu roku 2020, události tohoto období byly zcela mimořádné a obyvatelé celé planety byli a jsou konfrontováni s hraničními situacemi – vedle pandemie k tomu přispívá nestabilní celospolečenské a politické klima. Domnívám se, že je nutné vyslovit určitá přání pro další výzkum obou autorů a učinit doporučení. V roce 2020 se počet klientů v sociální sféře zdvojnásobil, podle prohlášení ministra práce a sociální ochrany Antona Kotyakova byla zavedena řada nových opatření sociální podpory, a to i pro oblast podnikání. Zvýšila se nezaměstnanost, zhoršilo se zdraví mnoha lidí (včet-

ně duševního), izolace se stala skutečným sociálním testem pro mnoho Rusů, podle některých zpráv se častěji vyskytují případy domácího násilí / rozvodu, důchodci se ukázali jako sociálně nechráněná skupina v nových podmínkách a zejména rodiny s dětmi potřebovaly a potřebují sociální podporu. V souvislosti s těmito okolnostmi je nutné důkladněji a podrobněji studovat potenciál moderních technik sociální práce a doplnit o nové poznatky učebnici pro současné studenty, kteří budou muset v budoucnu vykonávat své profesní povinnosti v radikálně odlišných podmínkách. Například novinkou v oblasti sociální práce od roku 2021 bude udržování elektronického systému oznámení o tom, jaké dávky jsou rodinám poskytovány v souvislosti s narozením dítěte, nástupem invalidity a starobním důchodem, seznam životních událostí se významně rozšíří. Uvažuje se o zavedení stravenek pro nízkopříjmové rodiny. Rovněž je nutné aktualizovat regulační a právní rámec. Na závěr je třeba poznamenat, že učebnice autorů S. V. Melnikova a G. V. Lyutkena „Technika sociální práce“ významně posunuje výzkum v dané oblasti a je nutnou pro studium studijního oboru „Sociální práce“. Je relevantní učebnicí pro učitele sociální práce jak v oblasti teorie, tak i praxe - pomůže učitelům kompetentně a snadno sestavit přednáškový materiál a připravit studenty na praktický výkon.

Victoriya Slovakova

Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu Progres Q01 Teologie jako způsob interpretace historie, tradice a současné společnosti na Univerzitě Karlově HTF.

JINDRA, Martin – SLADKOWSKI, Marcel (eds.): *Biografický slovník Církve československé husitské*. CČSH, Praha 2020, s. 640, ISBN 978-80-7000-167-7.

Historik z Ústavu pro studium totalitních režimů a pracovník Ústředního archivu a muzea Církve československé husitské (ÚAM CČSH) Martin Jindra má za sebou již více jak desetiletí fundovaného, důkladného, pečlivého a namáhavého historického a archivního bádání, jehož plodem je několik vskutku pozoruhodných publikací, mapujících dějiny Církve československé husitské (např. *Sáhnout si do ran tohoto světa. Perzekuce a rezistence Církve československé (husitské) v letech 1938–1945*, 2017). Bez nejmenších pochybností se jedná o nesmírně záslužné badatelské a publikační počiny.

Tentokrát se ve svém nikoli pouze autorském, nýbrž též editorském úsilí spojil s dalším historikem a archivářem ÚAM CČSH Marcelem Sladkowským (autor několika publikací zaměřených zejména na regionální historii CČSH – např. *Kvasice. Příběh husitské farnosti*, 2018) a ještě s dalšími 29 autory, aby během čtyř let společně vytvořili do jisté míry monumentální dílo pod názvem *Biografický slovník Církve československé husitské*.

Typograficky velice pěkně provedenou knihu v pevné vazbě a na kvalitním papíru vydala v letošním roce Církev československá husitská. Vydání bylo nikoli náhodou načasováno na rok, ve kterém si tato církev spolu s celou českou i zahraniční ekumenou připomněla kulaté 100. výročí svého zrodu.

Úctyhodné dílo má celkem 640 stran a kromě velmi rozsáhlého abecedního

hesláře (editoři zvolili velice široké pojetí – „od patriarchy po uklízečku“ – na které upozorňují v redakční poznámce s odkazem na to, že „každý má své místo v Božím díle“) s odkazy na prameny a literaturu pod každým heslem – část hesel je doplněna též portrétní fotografií – obsahuje předmluvu patriarchy Církve československé husitské Tomáše Butty a podrobný historiografický úvod historika a archiváře Bohdana Kaňáka. Kromě editorů, kteří zpracovali největší porci hesel, patří k autorskému kolektivu také například historici Pavel Marek, Bohdan Kaňák a Jaroslav Hrdlička, teologové Tomáš Butta, Jiří Vogel, Jiří Beneš a Pavel Kolář, muzikoložka Ingrid Silná, nebo archivářka Jitka Balatková.

Kvalitně a s archivářskou důkladností zpracovaná hesla představují neobyčejně cenný zdroj informací, s jejichž pomocí se může kterýkoli zájemce, ať z řad odborné či laické veřejnosti, seznámit s mnoha životními osudy i působením a činy duchovních (církvních) osobností a spolu s nimi také s řadou dalších postav spojených s Církví československou husitskou, které by jinak, ač zcela nezaslouženě a neodůvodněně, postupně upadaly v zapomnění především v důsledku krutého a násilného přerývu duchovních a kulturních dějin české a slovenské společnosti mezi lety 1948–1989.

Je třeba zdůraznit, že právě v tomto ohledu náleží publikaci do jisté míry unikátní místo v oblasti české náboženské a církevní literatury, neboť předkládá stovky hesel patriarchů, biskupů, učitelů Husovy československé bohoslovecké fakulty i Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy, duchovních a v neposlední řadě významných laických pracovníků Církve

československé husitské. V tomto směru tvoří spolu s *Malým slovníkem osobností českého katolicismu 20. století s antologií textů* (2005), případně s *Biografickým slovníkem katolických teologických fakult v Praze 1891–1990* (2014) nebo *Cestami křesťanské politiky: Biografickým slovníkem k dějinám křesťanských stran v českých zemích* (2007) ojedinělý výsledek bádání v oblasti českých či československých (zde nemůže být opomenut monumentální *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, 2000) novodobých církevních dějin.

Na místě jsou proto slova uvedená na obálce publikace: „*Můžeme i v nedlouhé stoleté historii Církve československé husitské nacházet osobnosti, jimž životní dráha křížily mnohé neblahé události a okolnosti – a ejhle, jsou nám dodnes příkladem toho, že ve víře je možné zdolat i to, co se jeví jako těžký kříž. Ano, máme za co děkovat, máme za koho děkovat. Osobnosti, jež si zde připomínáme, jsou nadto jen jedny z mnoha zde nejmenovaných. Držely se svého Spasitele, svou víru jako mízu čerpaly z něho. Když se nám zdá chvíle temná, svítí nám jako hvězdy. Když nás hrozí něco či někdo oslnit, obklopují nás jako oblak. Oblak svědků Páně. (...) Dějiny Církve československé husitské jsou však i dějinami, v nichž bylo mnoho zamlčeno. Nepodrobovali jsme se Boží kázní, neslyšeli jsme Boží napomínání. A proto jsme začali být zmítáni nejrůznějšími vlivy, jimž jsme neměli sílu odolávat opření o Kristův kříž.*“

Nelze tedy než vyjádřit obdiv a úctu k práci editorů a celého autorského kolektivu. Díky jejich úsilí se objevila na českém knižním trhu publikace, kterou jistě ocení mnozí historici, archiváři, studenti, církev-

ni a duchovní činitelé a spolu s nimi i laičtí zvidaví čtenáři.

Pro editory je navíc příznačné a působí velmi sympaticky, že v redakční poznámce zdůraznili, že ve své práci navazovali a v mnohém směru čerpali z odkazu a rozsáhlého publicistického díla faráře Emila Jana Havlíčka (1941–2012), jehož památce v úctě své dílo připsali.

Z díla Terentia Maura pochází úsloví: „*Habent sua fata libelli.*“ Je možné si pouze přát, aby byl Biografickému slovníku Církve československé husitské osud nakloněn příznivě v podobě hojného čtenářského zájmu a pozornosti.

Martin Hemelík

Paul B. RASOR, *Víra bez jistoty: liberální teologie ve 21. století.*

Přeložila Dana VLČKOVÁ. Praha: Unitaria, 2015. ISBN 978-80-86105-75-8.

Kniha *Víra bez jistoty: liberální teologie v 21. století* pochází z pera amerického unitáře Paula Rasora a vyšla v roce 2015 v překladu Dany Vlčkové. Skládá se z jedenácti kapitol, včetně seznamu doporučené literatury a poměrně obsáhlého rejstříku. Dle Rasorových slov kniha slouží jako úvod do liberální teologie, když uvádí její hlavní charakteristiky a začleňuje ji do historického, intelektuálního a sociálního kontextu (s. 21). S ohledem na obsah knihy se mi však zdá vhodnější konstatovat, že se kniha věnuje spíše kontextu liberální teologie (moderně a postmoderně, různým pojetím jazyka atp.), než liberální teologii jako takové.

V úvodu Rasor krátce nastiňuje dějiny a myšlenky liberální teologie, jež je dle něj

založena na tvrzení, že lidská religiozita by měla být chápána z perspektivy moderních vědomostí a zkušeností (s. 9). Teologii jako takovou Rasor vymezuje (přebírá pojetí Gordona Kaufmana) jako „pečlivou kritiku a systematickou rekonstrukci světonázorů, spolu se symboly, které je podporují“ (s. 17). Teologie se přitom dle Rasora nezabývá pouze myšlenkami, ale také jednáním a tím, jak je ospravedlněno.

V první kapitole „Liberální náboženské myšlení“ se Rasor zabývá povahou liberální teologie a její historií. Vykládá její kořeny, které nachází v 19. století, v osvětenství a v myšlení Friedricha Schleiermachera (s. 25–26). Dle Rasora liberální teologie koncem 19. století „ovládla“ většinu amerických protestantských církví (nikoliv však teologických fakult), především kvůli impulzům jako byla např. Darwinova evoluční teorie, sociální nepokoje, vzrůstající industrializace, biblická historická kritika apod. (s. 27), a až na přelomu století se stala záležitostí „akademické teologie“. Poměrně záhy se však stala předmětem kritiky, především Karla Bartha a Reinholda Niebuhra, dle nichž bylo zejména liberální chápání hříchu a lidské podstaty neadekvátní (s. 29).

Dle Rasora se ve všech formách liberální teologie vyskytují čtyři navzájem překrývající se témata (tendence) — 1) zprostředkovatelství, 2) proudění, 3) nezávislost a 4) etika. Zprostředkovatelstvím Rasor míní „překlenutí propasti mezi křesťanskou teologií a moderní kulturou“ a v tomto kontextu zmiňuje teology jako jsou Francis Abbot nebo Henry Wieman, kteří se snažili o sloučení teologických a vědeckých představ (s. 33). „Prouděním“, pokud tomu správně rozumím, Rasor míní

to, že různé kategorie a jevy nemají pevně vymezené hranice, ale „prolínají se“. Do jisté míry je tato tendence podobná té předchozí, neboť Rasor zmiňuje ty teology, kteří Boha a náboženství tematizovali v kontextu přírodních věd a holistického pohledu na svět (s. 35–38). V praxi to znamená, že Bůh je v takovém pohledu začleněn do „světa“ a nikoliv z něj vyčleněn (s. 38). Třetí charakteristikou/tendencí, kterou Rasor uvádí, je nezávislost a „autonomie vlastního já“ (s. 39), jež implikuje, že každý liberální teolog nese odpovědnost za termíny a myšlenky, které předkládá, a netvrdí různé věci jen kvůli tomu, že „jsou součástí tradice“ (s. 40). Posledním bodem je „etika“. Tento aspekt liberální teologie Rasor tematizuje především na pozadí kalvinistického negativního chápání lidské podstaty a částečně se kryje s výše již uvedenou „odpovědností“ člověka za své názory. Liberální teologie totiž dle Rasora zdůrazňuje autonomii jednotlivce.

V následující kapitole se Rasor věnuje moderně a jejím filosofickým a sociálním projevům/tendencím. Ve vztahu k filosofii Rasor vymezuje modernu jako období, v němž došlo k posunu od vnější autority k autoritě vnitřní, ovládané nezávislým jedincem, což implikuje i individualistické založení moderní racionality (s. 51). Další charakteristické rysy moderny, které Rasor uvádí, jsou důraz na pokrok, kritický přístup a posun od deduktivní k indukativní analýze. Jako sociální charakteristiky modernity Rasor chápe kapitalismus, společenskou diferenciaci a racionalizaci. Kapitola dále tvoří spíše exkurz o zjevení, v němž Rasor vykládá především osvícenské filosofy, jako byli John Lock, David Hume a Immanuel Kant. Kapitulu uzavírá

tvrzením, že nejnepokojivějším odkazem moderny je rasismus (s. 66).

S ohledem na výklad moderny logicky navazuje i výklad postmoderny, přičemž v následující kapitole si Rasor klade otázku, jestli liberální teologie, jež je „produktem“ moderny, může žít v současném (jiném) světě postmoderny (s. 67). Výklad postmoderny Rasor strukturuje stejně jako výklad moderny, a zajímá se tak o její filozofické a sociální charakteristiky. Filosofickou charakteristikou je dle Rasora dezorientace a fragmentace, s tím spojený rozpad metapříběhů a hodnot (např. konečná pravda, lidský rozum) a zrušení hranic mezi kategoriemi, které byly považovány za jisté (s. 74). Ačkoliv Rasor chápe postmodernu jako překážku nebo alespoň jako výzvu pro liberální teologii, v mnoha ohledech se mi jeho popis liberální teologie a postmoderny nezdá tak protichůdný jak sám tvrdí. Nabízí se např. otázka, proč chápe jako problematické „rušení hranic mezi kategoriemi“ postmoderny, když sám říká, že jedním z prvků liberální teologie je „proudění“, což je věc podobná. Stejně tak se dle mého názoru můžeme ptát, proč Rasor chápe jako problém „rozpad metapříběhů“, když jako důležitý prvek liberální teologie chápe „nezávislost“, která jinými slovy znamená, že teolog si stojí za termíny a koncepty, s kterými pracuje. Zdá se mi tak, že z Rasorova výkladu plyne, že liberální teologové moderny přijímali/jí „bezmyšlenkovitě“ některé termíny a koncepty (metapříběhy), aniž by je skutečně zastávali. Jako sociální projev postmoderny Rasor uvádí konzumerismus, decentralizaci komunikace, rozšíření násilí a terorismu (s. 75–80). V závěru kapitoly krátce popisuje dekonstruktivistické, pro-

timodernistické, postliberální teologie a teologii osvobození.

V následující kapitole se věnuje „problému vlastního já“ a zajímá se v ní především o vztah „já“ a společenství, v němž „já“ žije. V kapitole Rasor zdůrazňuje, že pojetí autonomního já je v podstatě iluzí, a že se člověk vždy rodí do předem daného kontextu, který jej formuje, a do nějaké předem dané skupiny. Tuto relativně jednoduchou myšlenku neustále opakuje a obměňuje s jinými důrazy (ukotvenost, sdílení).

Další kapitola má spíše povahu přehledu dějin bádání, když se v ní Rasor věnuje dějinám tematizace náboženské zkušenosti a jejímu vztahu k jazyku. Zatímco v moderně byla náboženská zkušenost chápána jako primární a až druhotně vyjádřená jazykem (např. dle Schleiermarchera je předreflexivní a předlingvistická, s. 110), v postmoderních přístupech je to dle Rasora naopak — pojmové a lingvistické kategorie formují zkušenosti (uvádí např. Kaufmana nebo C. Geertze). V posledních letech však někteří autoři (např. T. Kelly) mají dle Rasora správnou tendenci chápat náboženskou zkušenost a jazyk jako dialekticky propojené (tzn. nesnaží se určit prioritu jednoho ani druhého). Z Rasorova výkladu se mi však zdá, že nerozlišuje mezi tím, zda a) je nějaká zkušenost interpretována jako náboženská, anebo zda b) má jako univerzální chápána náboženská zkušenost pouze kulturně podmíněné podoby a vyjádření. V kontextu této kapitoly se mi zdá, že Rasor směřuje k pojetí bodu b, avšak v úvodu ke knize jasně zastává možnost a (s. 16). Mezi oběma pojetími je však propastný rozdíl.

V předposlední kapitole se Rasor věnu-

je teologii osvobození, jež vychází z odlišných náboženských předpokladů, a jež je kritická vůči liberální teologii (s. 132). Dle Rasora teologie osvobození staví na třech „závazcích“, přičemž tím prvním je aktivní a oddaná víra. Zatímco totiž liberální teolog víru odůvodňuje nebo racionalizuje, teologie osvobození již předpokládá, že víra existuje. Za druhé Rasor uvádí, že tato víra je vyjadřována v udržovaném živém závazku vztahujícím se k procesu osvobození, jehož středobod spočívá v překonání útlaku chudých (s. 133). Tato „preferenze chudých“ je dle Rasora v rozporu s liberálním pojetím, v němž je Bůh neutrální. Třetí bod, jenž Rasor uvádí, je, že partnerem v dialogu liberální teologie jsou chudí lidé (s. 135). Dále se Rasor věnuje zdrojům teologické autority v teologii osvobození a zmiňuje v tomto kontextu např. „hermeneutiku podezření“ (Písmo je zkoumáno s podezřením, že jeho různými nesprávnými výklady mohla vzniknout ideologická zkresení vedoucí k útlaku), dále předpoklad autority tradice, jenž je v rozporu s liberální teologií (s. 140), a zabývá se také reflexí zkušenosti a rozumu.

V poslední kapitole se Rasor věnuje „výzvě rasismu“. Jak jsem zmínila výše, rasismus je dle něj nejzávažnějším produktem moderny a je třeba se s ním náležitě vypořádat. Hlavním problémem liberální teologie (v kontextu rasismu) je dle Rasora fakt, že většina liberálů je bílá a pochází ze střední třídy, což dle něj „omezuje schopnosti zapojit se do řešení problémů sociální spravedlnosti na hlubší úrovni, protože snaha zvrácení systému by odporovala jejich vlastním zájmům (s. 151). Kapitola se mi však zdá z větší části jako apologie a řešení banalit (např. „pro liberály je

těžké hovořit v těchto pojmech, protože nemáme skutečnou teologii zla. Zacházet s rasismem jako se zlem [...] nám může pomoci jasněji si uvědomit, proti čemu bojujeme“, „Naše úsilí stát se skutečně antirasisty je brzděno liberální nejednoznačností týkající se pojmu společenství s. 158, 160). Sám Rasor zmiňuje vlažnost liberálů řešit problémy rasismu a zdá se mi, že trefně i v jeho přístupu je ona vlažnost patrná. Namísto nějakého řešení neustále upozorňuje na nějaké terminologické problémy (viz výše) anebo problémy jiných liberálů a víceméně zůstává pouze na „teoretické rovině“ problému, když přitom rasismus je problém praxe a inkluze.

Myšlenkově se mi Rasorova kniha jeví jako velice nejednotná a paradoxní. Ačkoliv sám několikrát a kontinuálně zdůrazňuje, že liberální teologie se vždy snaží o přizpůsobení žitému kontextu, z knihy se mi zdá,

že minimálně v jeho pojetí tomu tak není. V otázce praktických problémů (rasismus, sociální nerovnost) Rasor zůstává pohlcen teoretickými otázkami a teologickými

problémy, což na mě působí apologetickým dojmem. Z několik míst knihy jsem zároveň měla dojem, že si „nechává diktovat“ různá pojetí — ať už společenství nebo individuality — modernou, postmodernou, liberální teologií atp., což mu, dle mého názoru, vytváří zcela zbytečné problémy a zároveň je to v rozporu s jeho tvrzením, že liberální teolog nepřijímá slepě tvrzení, za kterými si nestojí. V otázce teologie jako takové se mi zároveň zdá, že jeho potřeba přizpůsobit se filosofii a přírodním vědám mnohdy ústí do panteismu atp., a implicitně tím rovněž vyzdvihuje nauku unitářů (kteří popírají Ježíšovo božství atp.)

Magdalena Vytlačilová

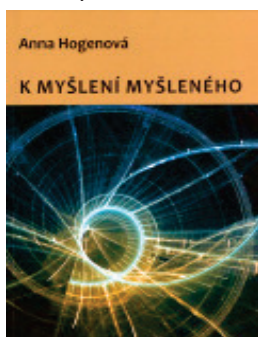
Ediční činnost Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy

Husitská teologická fakulta vydává v nakladatelství L. Marek vlastní odborné periodikum **Theologická revue** a tři vědecké edice:

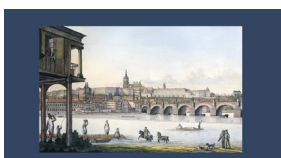
- **Pontes Pragenses,**
- **Deus et Gentes**
- **Quaestiones disputatae facultatis theologiae hussiticae.**

Vybrané publikace akademických pracovníků naleznete na webových stránkách HTF UK viz <https://htf.cuni.cz/HTF-626.html>

Nově vyšlo:



HOGENOVÁ, Anna. *K myšlení myšleného*. Chomutov: L. Marek, 2020.



Theologen - Europäer - Brückenbauer
Christliche Vordenker der europäischen Idee
in Böhmen und Deutschland
Herausgegeben von
Jan B. Lášek - Thomas Kothmann - Stephen James Hamilton



LÁŠEK, Jan Blahoslav - KOTHMANN, Thomas - HAMILTON, Stephen James. *Theologen - Europäer - Brückenbauer. Christliche Vordenker der europäischen Idee in Böhmen und Deutschland*. 1 ed. Neudeddeltssau: Freimund-Verlag, 2020. 264 p. ISBN 978-3-946083-46-7.