**Jan Sokol**

**Člověk a náboženství**

Praha 2004

Úvod

1. Pobyt a zkušenost. Vědecké a předvědecké poznání.

2. Co je všem lidem společné: antropologické konstanty

3. Všední a sváteční

4. Náboženství a společnost. Totem a klan.

5. Obřad a jeho výrazové prostředky

6. Zemědělské náboženství (kult předků)

7. Co je náboženství?

8. Město a stát (sluneční náboženství)

9. Gilgameš a objev smrtelnosti

10. Pyramidy a věčnost

11. Zjevení a Izrael: Bible

12. Dvojí vyprávění o stvoření

13. Smlouva: od Abraháma k Mojžíšovi

Exkurs: zázraky a znamení

14. Soudce, král a prorok

15. Biblická etika

16. Exil a návrat, zákoníci a synagoga

Exkurz: modlitba

17. Zaslíbení a očekávání, Mesiáš

18. Ježíš z Nazareta: dobové pozadí

19. Ježíš: kázání a podobenství

20. Ježíš: život, smrt a vzkříšení

Exkurz: Život a smrt, vzkříšení a duše

21. Křesťanství: Vykoupení

22. Druhý příchod a vznik církve

23. Křesťanská církev a římská říše

Exkurz: učení o Boží Trojici

24. Středověká církev a Evropa

25. Reformace a novověk

Exkurz: Problém zla a teodicea

26. Srdce proti světu: Blaise Pascal

27. Výhledy, epilog

Poděkování

Literatura

Edice

Slovníky, příručky

Ostatní literatura:

Rejstřík

# Úvod

Knížka, kterou máte v ruce, je pokus o filosoficko-antropologický pohled na fenomén náboženství. Je určena těm, kdo hledají, ať už se sami považují za nábožensky věřící nebo ne. Chce se možná jen pokusit rozptýlit jistá nedorozumění v této oblasti - ostatně filosofický výklad sotva může nabídnout něco víc. „Antropologický pohled“ zde znamená dvě věci: předně, že se omezíme jen na vnější, zkušenostně vykazatelnou, lidskou a společenskou stránku náboženství, a za druhé, že je chceme ukázat ve velmi širokém rámci nejen filosofickém a historickém, ale i prehistorickém a etnologickém. V současných „krizích“ všeho možného, včetně náboženství, by snad právě takový pokus o pohled vcelku mohl podnítit i hledání východisek, nejen pro náboženství samé.[[1]](#footnote-1) Kniha v něčem navazuje na moji *Filosofickou antropologii* a měla by připravit půdu pro chystaný rozbor hlavních společenských institucí moci, hospodářství a práva. I v nich totiž - podobně jako v náboženství - jde o lidské vztahy.

Hned na začátku by se měl autor omluvit za titul, který možná slibuje až příliš mnoho. Půjde samozřejmě jen o určitý pohled z určitého místa a svůj předmět si budeme muset různě omezit. Jakkoli se budeme většinou pohybovat v minulosti, půjde nakonec o naši současnost a o její vyhlídky do budoucnosti. Proto se omezím na ta náboženství, která podstatně zasáhla evropskou civilizaci a zanechala v ní trvalé stopy: křesťanství, židovství a ta starší náboženství, která obyčejně shrnujeme pod název „pohanství“. O islámu nebo náboženstvích Dálného Východu bude řeč jen velmi okrajově - také proto, že mi k tomu chybí kompetence. Zato pro náboženství naší evropské tradice v širokém smyslu se pokusím využít výsledků rozmanitých věd a přistoupit k nim se snahou o porozumění, jinak řečeno o postižení jejich smyslu.

Psát o náboženství je krajně obtížné, ne-li přímo opovážlivé, a to hned z několika důvodů. Už toho bylo řečeno a napsáno tolik, lidmi tak významnými, že se zdá zhola nemožné, říci k němu ještě něco nového. Není taková ambice předem odsouzena k nezdaru? Dá se vůbec mluvit o „náboženství“ v singuláru, jako kdyby to byl rodový pojem, jako kdyby se celá ta nepřehledná rozmanitost náboženských projevů a směrů dala shrnout do jednoho pytle? Je vůbec možné říci něco, co by se vztahovalo k temným rituálům našich dávných předků a přírodních kmenů, a zároveň k vrcholným projevům duchovního hrdinství? Co by to asi muselo být, co by mělo osvětlit vlastní povahu, poslání nebo společenskou funkci jak kmenových náboženství s krvavými obřady, tak samých vrcholů individualizované a zvnitřněné mystiky? Od nerozlišených náboženství australských domorodců, jak je studoval Durkheim, až po složité teologie vysokých kultur? Náboženství jako nástroje dobyvatelů a tyranů i náboženskou víru jejich obětí?

Ale i kdyby se to podařilo - nebrání se každý jednotlivý „případ“, každý náboženský systém, směr a svět jakémukoli pohledu zvenčí, každému pokusu o popis, který by se k němu zároveň nepřihlásil svým osobním „ano“ nebo „ne“? Pro ty, kdo náboženstvím žijí, je to něco tak závažného a rozhodujícího, že každý pokus o vnější pohled by mohli pokládat za profanaci a rouhání. Může a smí se věřící člověk podívat nejen na všechna ostatní, ale právě na své vlastní náboženství, jako kdyby nebylo jeho vlastní?

Ještě problematičtěji musí ovšem vypadat takový pokus v očích těch, pro které je náboženství něčím cizím a zbytečným - nebo dokonce nebezpečným a škodlivým. Proč se vůbec zabývat tímto reliktem dávných dob a přežilých představ, který nejen k ničemu nepotřebujeme, ale který zanáší do moderního světa obecné prosperity a tolerance nové nebezpečné fundamentalismy? Nestojí v pozadí teroristických útoků i kmenových a občanských válek vždycky nějaké náboženství? Není nakonec i ta nejhroznější událost dvacátého století, vyvraždění evropských Židů, Šoa - jakkoli vedený z pozic protináboženských - přece jen důsledkem hlubinných nenávistí původně náboženských?

Proti všem těmto pochybnostem a závažným námitkám stojí jen dva důvody, proč se o to přece jen chci pokusit. Předně je to právě celková duchovní situace současného světa a jeho společnosti. Ač ji asi nikdo v této podobě neplánoval a snad ani nechtěl, přece v důsledku jiných - chtěných a plánovaných - proměn nakonec vznikla. Svět je dnes především lidský svět, určovaný naším jednáním nesrovnatelně víc než kdykoli předtím. Novověký evropský projekt lidského ovládnutí světa se podařil víc, než si jeho původci dokázali představit. Na světě žije šestkrát víc lidí než před dvěma staletími a jejich život se téměř třikrát prodloužil. Většina lidstva žije ve městech, jistá část v takovém pohodlí a bohatství, o jakém se dříve nikomu ani nesnilo. Z nekonečně rozlehlého světa, kam se před půl tisíciletím vydávaly kocábky mořeplavců, se stává „globální vesnice“. Dopravní a komunikační možnosti zkrátily a odstranily vzdálenosti - i když, jak říká Heidegger, žádnou blízkost nevytvořily. Každý z nás, městských lidí, kteří se toho účastní, se běžně stýká a komunikuje se „sousedy“ po celém světě, kdežto naši fyzičtí sousedé v domě a v ulici zůstávají cizí.

Blízkost, přehledná a z povahy věci omezená, se jaksi rozptyluje a ztrácí. Přirozená soudržnost místních lidských společenství, založená na samozřejmých shodách a podobnostech, poskytovala každému samozřejmou, ale také nedobrovolnou oporu, z níž se nikdo nemohl vymanit. Vzájemnou odkázanost blízkých lidí, kteří se navzájem chtě nechtě potřebovali, nahradily tisíce stejně nezbytných, ale anonymních odkázaností na ty, kteří pro nás pečou chleba, vyrábějí boty a odvážejí odpadky. Ztrátu nepodmíněné sousedské závislosti lidé celkem snadno oželeli, protože zároveň přinášela neslýchané rozšíření možností, čili vnější svobody voleb. Vesničané se ochotně stěhovali do měst nejen za obživou, ale často právě proto, aby se sousedské závislosti zbavili. S ní však rychle mizí i přirozený základ tradičních společenství náboženských: prostředí, kde se všichni pravidelně a povinně setkávají, podobně oblékají, podobně obávají a podobně také věří a doufají.

Tato blízkost, která sousedy přirozeně a pevně spojovala, je ovšem z povahy věci zároveň oddělovala od těch druhých, přespolních a cizích. Čím pevněji tato přirozená blízkost spojuje, tím víc a ostřeji zároveň také ohraničuje a vylučuje, co k ní nepatří, co je cizí. Proto se evropské společnosti po zkušenostech náboženských válek nakonec odhodlaly k radikálnímu řešení: náboženství se musí stáhnout do soukromí. Společnosti, založené na ideálu osobních svobod, tolerance a individuality, náboženství z politického života vyloučily právě proto, aby si udržely občanský smír. [[2]](#footnote-2) Tento bolestivý proces probíhal v Západní Evropě od osvícenství a v některých částech světa není dodnes u konce.

Náboženství, pro dávné společnosti sám základ jejich soudržnosti, se tak často ocitlo v pozici odpůrce, veřejného ohrožení a dokonce nepřítele - například ve francouzské revoluci nebo v  moderním Turecku. Nábožensky žijící lidé tak byli postaveni před zásadní dilema: buď se od okolní společnosti oddělit, vytvořit si vlastní, uzavřená společenství, anebo se smířit s tím, že náboženství už nebude určovat společný život všech, ale omezí se na oblast soukromí. První alternativa vedla k tomu, co etologové nazývají „kulturní pseudospeciací“, vzniku uzavřených subkultur, tím rigidnějších, čím víc se cítí svým okolím ohroženy. Druhá naopak většinou redukovala náboženství na světový názor, alternativní výklad světa a základ spíše teoretické morálky. Nakonec vedla k vyblednutí a oslabení náboženských obsahů vůbec, k „nedělnímu náboženství“ vnějškových společenských forem nebo k redukci na bezbarvý moralismus.

Druhý důvod k napsání této knížky je spíše osobní. Když jsem se před víc než čtyřiceti lety začal vážněji zabývat biblistikou, hledal jsem v ní odpověď na zásadní otázku: může člověk žít křesťanské poselství, aniž by se musel vydělit z moderní společnosti? Může být křesťanem, aniž by odmítl ideál osobní svobody pro každého a tedy přijal program laické společnosti, laického státu a náboženské tolerance? S touto otázkou těsně souvisela i další: co si počít s rozdělením západního křesťanství v důsledku reformace, s tím, že je tu mnoho křesťanských církví, které se v lepším případě zdvořile tolerují nebo spíš ignorují? Ekumenická myšlenka se sice zatím úplně neprosadila a mnozí křesťané se i dnes raději uzavírají do svých „blízkých“ konfesijních společenství, základní odpověď na tuto otázku je však dnes jasnější, než byla tehdy. Rozhodně platí, že pro většinu našich spoluobčanů jsou konfesijní spory jen vnitřní problém křesťanských církví, který je zajímat nemusí.

Tentýž - anebo aspoň velice podobný - problém však mezitím vystoupil na daleko širší bázi: jak je to se vztahem různých náboženství vůči sobě? Pojem ekumény, řecké oikúmené čili „osídleného světa“, se vrátil ke svému původnímu významu: jde o svět, který se pro nás už nemůže omezit jen na Středomoří nebo Evropu. Náboženství, která dříve žila v bezpečné izolaci daleko od sebe a setkávala se jen výjimečně v nějakých výbojích a válkách, žijí dnes stále častěji těsně vedle sebe. Musí lidé různých náboženství, kteří bydlí v téže ulici a jejichž děti chodí společně do školy, jen úzkostlivě dodržovat pravidla městské zdvořilosti a chladného odstupu, musí se vyhýbat každému bližšímu lidskému kontaktu - anebo by si mohli začít trochu víc rozumět i v tom, co sami pokládají za to nejdůležitější? Je „střet civilizací“ historická nutnost, na niž se musíme jen připravit a vyzbrojit - anebo by se mu dalo nějak předejít?

Zatímco ten první, problém křesťanského ekumenismu, si vyžádal prohloubené studium biblických pramenů, jejich dobového prostředí a historického vývoje křesťanských církví, vyžaduje ten druhý patrně také nějaký „návrat k pramenům“ - tentokrát k pramenům méně přehledným, rozmanitějším a vzdálenějším, zato ale také méně výlučným a více společným. V jistém polemickém napětí vůči běžným představám o „náboženství“ v současné společnosti, a to často i mezi věřícími, chci připomenout a oživit - velmi stručně řečeno - čtyři základní teze:

1. v náboženství nejde o pouhé poznání, nýbrž o vedení života, o dobré jednání;
2. jako lidský život je i náboženství ze samé povahy věci vždy nějak společenské;
3. náboženské společenství zahrnuje nejen ty právě přítomné, nýbrž i ty, kdo žili před námi, a zejména ty, kteří přijdou po nás - to je smysl biblického zaslíbení a naděje;
4. pro tyto naděje do budoucnosti nesmí ani křesťanství zapomínat na to, co jsme jako lidé už dostali a dostáváme. Jinak řečeno: vedle naděje musí pěstovat také vděčnost a odpovědnost za svět jako stvoření.

Žádná z nich rozhodně není nová, v nedávné době však byly všechny čtyři zatlačeny do pozadí svými alternativami:

1. představou náboženství jako světového názoru či alternativního výkladu světa;
2. „privatizací“ náboženství jako soukromé, intimní sféry duše;
3. soustředěním na bezprostředně prožívané lidské společenství a individuální vztahy k Bohu a k lidem;
4. jednostranným důrazem na příslib individuální spásy, který se soustřeďuje na posmrtný život a často dokonce staví proti „tomuto světu“.

Tím už je zhruba naznačen program této knihy - a ovšem i její problémy. Otázka společných kořenů všech možných náboženství jistě přesahuje naše možnosti. Už z  praktických důvodů se tedy omezíme na ta náboženství, která se přímo podílela na vzniku západní, evropské kultury a civilizace a zanechala zde po sobě patrné stopy. I tak se budeme muset spokojit s velice letmým přehledem, s několika idealizovanými typy náboženského života, jak se v minulosti vytvořily i na evropské půdě. Cílem rozhodně není encyklopedické pokrytí, při množství dnes známých skutečností ostatně prakticky nemožné.[[3]](#footnote-3) Zato bychom chtěli na několika příkladech ukázat, že aspoň tyto náboženské typy cosi spojuje. Že za vší nepřebernou rozmanitostí náboženských projevů, rituálů a textů stojí možná jediný a navíc poměrně prostý náhled - nebo přesněji řečeno objev. Než se k němu dostaneme, je třeba naznačit postup výkladu a jeho výchozí předpoklady.

Jak jsme už řekli, půjde o „vnější“ stránku náboženství: o jeho role či funkce ve společnosti a v lidském životě. Každé náboženství se jistě týká něčeho, co lidský život i danou společnost přesahuje. Některá dokonce výslovně míří „mimo tento svět“, případně za něj - ať už si „onen svět“ představují spíše historicky jako něco, co jednou přijde, nebo jako individuální budoucnost duše po smrti, anebo jej vidí v jiné oblasti, naší zkušenosti jinou cestou nepřístupné. Pro naše zkoumání je však podstatné jen to, že náboženský život a náboženské projevy lidí se ve všech případech odehrávají v tomto světě naší společné zkušenosti.

Základní rysy či obecný rámec této zkušenosti, jak jej objevila fenomenologie, stručně vyložíme v následující kapitole. Pozoruhodná skutečnost, že můžeme rozumět i velmi starým textům, záznamům zkušeností velice dávných, zřejmě dokládá, že i s jejich autory nás cosi spojuje. Základem tohoto porozumění nemůže být nic jiného, než společná lidská zkušenost, přes všechny rozdíly v historických okolnostech, společenských možnostech i výrazových prostředcích nakonec v něčem shodná. Člověku - jako všemu živému - předně na jeho životě záleží. Vždy žije mezi lidmi a s nimi čili společensky, v nějak už organizovaných skupinách. Jako velice zvláštní, nespecializovaná živá bytost si musí - na rozdíl od jiných živočichů - způsoby svého života a obživy vždy teprve hledat. Toto hledání však nikdy nezačíná z ničeho a od nuly, nýbrž vychází ze zkušeností předchozích generací, jak mu je zprostředkuje jazyk a kultura, do níž se narodil a v níž vyrostl. Uspořádání života a společnosti, jak je každý člověk výchovou přijal, se nepochybně už nějak osvědčilo - jinak by tu on sám nebyl. Nejjednodušší a zároveň nejméně riskantní strategií tedy bude přidržet se tohoto osvědčeného uspořádání, dokud nás změny světa, možností a okolností nepřinutí k novému hledání.

Také „přirozený svět“, v němž lidé vždycky už žijí, se v historickém vývoji hluboce změnil a mění. Přesto některé rysy patrně člověka provázejí po celou dobu. Tak je každý z nás přirozeně „středem“ svého zkušenostního světa, který si dělí na blízký a vzdálený, orientuje se v prostoru a přikládá další významy jeho dimenzím. Podobně se nám ukazuje i čas a jeho plynutí, kde se kolem (mé vlastní i nám společné) přítomnosti skládají na jedné straně minulé vzpomínky, na druhé straně plány, naděje a obavy. Zdá se, že schopnost paměti úzce souvisí se schopností předvídat a plánovat.[[4]](#footnote-4) Člověk vždycky žije v souhře či konfliktu svých záměrů („rozvrhů“) a toho, co se mu přihází („vrženost“). Podle váhy těchto dvou stránek žité přítomnosti se vidí jednou spíš jako svobodný tvůrce své budoucnosti, jindy spíš jako hříčka osudu. V tom prvém případě ovšem bere na sebe i odpovědnost za své činy a jejich důsledky. V obou případech ví, že jeho život je konečný a že jednou zemře. Ale jen v tom prvém, který souvisí s jeho individualizací, si s tím láme hlavu a přemýšlí, co ho čeká po smrti.

Tím jsme narazili na další ne zcela samozřejmý předpoklad - totiž historičnost člověka: lidská zkušenost se nevratně mění, čili mění se i člověk sám. Zkušenosti, zachycené ve starých textech, můžeme sice nějak rozumět, musíme si však dávat dobrý pozor, abychom nepřehlédli, v čem je jiná. I když se nám tito lidé navenek podobali, mluvili třeba podobnou řečí a užívali stejných slov, rozuměli jim často jinak než my. Chceme-li tedy jejich zaznamenanou zkušenost správně pochopit, nemůžeme mechanicky předpokládat, že i pro ně bylo samozřejmostí všechno to, co je samozřejmé v naší kultuře. Naopak se musíme snažit zachytit, v čem se jejich kultura od naší lišila, a číst jejich texty pokud možno „jejich očima“, na pozadí jejich kultury, jejich a ne našich samozřejmých předpokladů.

Proměny lidských kultur nejsou jen nahodilé fluktuace. Lze v nich najít i tendence dlouhodobé a nevratné; nedá se v nich nalézt nějaký směr? Evolucionismus devatenáctého století, který se domníval, že může každou kulturu zařadit do určitého stadia na jediné společné vývojové linii, je už po zásluze opuštěn. Na druhé straně se i dnes těžko obejdeme bez nějaké pořádající představy vývoje čili evoluce, kterou N. Luhmann (2002:212) charakterizuje třemi složkami: 1) variací; 2) selekcí čili výběrem a 3) obnovou stability. V současných přírodních vědách je evoluční pohled samozřejmostí, součástí dnešní vědecké kultury. Při zkoumání lidských skutečností k tomu ovšem musíme dodat určitá *caveat*, výhrady a omezení.

Předně nesmíme zapomenout, že žádný pokus o přehled a nadhled se nezbaví své vlastní omezené historické pozice. I když se pokoušíme přehlédnout lidskou minulost, přehlížíme ji vždy právě z dnešního hlediska a na základě vlastních omezených znalostí, představ a zájmů. Za druhé, na rozdíl od Hegela[[5]](#footnote-5) si nemyslíme, že bychom znali konečný cíl lidských dějin, k němuž by vývoj či pokrok neúchylně směřovaly. Naopak je to pro nás - tak, jako pro Vica, Bergsona nebo K. Poppera - příběh s otevřeným koncem, který se teprve tvoří, dělá a ne jen „odvíjí“. Jakkoli určité stavy společnosti mohou patrně následovat jen po některých jiných a ne dříve, společnosti i lidé se mohou „vracet zpátky“ - ať už jsou to neuvědomělé propady, anebo naopak vědomé „návraty ke kořenům“. Ve skutečnosti se ovšem nikdy nevracejí někam do minulosti, ale v něčem na ni navazují, napodobují anebo to dokonce jen předstírají. Asi tak, jako když experimentální archeologové plují po moři na vydlabaných člunech, mají však na palubě vysílačky pro případ nouze.

\*\*\*\*\*

Výklad začneme stručným obhlédnutím současné situace. Jak vypadá postavení náboženství v současných bohatých („rozvinutých“) společnostech? Potom se pokusíme rekonstruovat základní náboženské postoje a představy dávných i nedávných kmenových společností, nejprve sběračsko-loveckých a potom usedlých či „segmentárních“. Tento výklad umožní předběžnou pracovní definici náboženství (kap. 7). V dalším už budeme moci vycházet hlavně z  textů, které soužily k náboženské komunikaci a vyjadřovaly náboženské postoje dávných společností, a pokusíme se jim rozumět - ovšem jen v tom poměrně úzkém výběru, který jsme už naznačili.

Na jednom z nejstarších zachovaných textů, na Eposu o Gilgamešovi, ukážeme objev lidské smrtelnosti, objev individuality a jeho souvislost s městským způsobem života. Snahu o nesmrtelnost budeme ilustrovat určitou interpretací egyptských pyramid. Podstatnou část knihy tvoří výklad židovství. Začneme dějinami starého Izraele až po vznik jeho státu a po vyhnanství, které je určující dobou pro vznik Bible. Všimneme si jejího textu i rukopisné tradice včetně starých překladů. Následuje výklad několika klíčových textů Starého zákona - Tóry, zvláštních rysů judaismu a jeho mesiánských představ.

Zbytek knihy je věnován křesťanství. Začíná výkladem dějinné situace na přelomu letopočtu, následuje kázání Ježíše z Nazareta a hypotetická rekonstrukce jeho života, umučení a Velikonoc. Další kapitoly už mohou být jen velice sumárním přehledem osudů evropského křesťanství a pokusí se připomenout jen to, co je z celkového pohledu nazpět zvlášť významné pro dnešek. Sledují vznik a vývoj křesťanských církví v prvních staletích, hlavní duchovní proudy a společenské okolnosti. Antický odkaz přeneslo do evropského středověku hlavně mnišské hnutí, z něhož vyrostla také reformace. Reformační myšlenky se pokusíme zhodnotit také zpětně, z hlediska jejich významu pro novověkou Evropu a současný svět. Nakonec se pokusíme ukázat, proč křesťanství ztratilo v novověku na významu a naznačit, jakou úlohu by mohlo hrát dnes.

\*\*\*\*\*\*

V naší dnešní společnosti nehraje náboženství příliš významnou roli. Nenáboženská většina o něm mnoho neví a zejména je k ničemu nepotřebuje. Pokud si jej vůbec nějak všimne, vidí je jako ryze soukromou věc jistých lidí a skupin, která se těch ostatních nijak netýká. Vzdělaný člověk by asi neřekl, že je to jen zájmová činnost, zvláštní koníček lidí něčím odlišných. Bude je však za normálních okolností přece jen pokládat za okrajovou věc, které nerozumí a která jej nemusí zajímat. Jen občas, ve chvílích společenských krizí a otřesů, kdy si sám neví rady, jak dál, ho možná napadne, zda by mu náboženské poselství nemohlo nabídnout nějakou orientaci v nepřehledné přítomnosti. Evropské společnosti zažily takové chvilkové probuzení zájmu o náboženství po druhé světové válce, naše česká společnost dokonce několikrát: okolo roku 1968, kdy mohly církve po dlouhém pronásledování zase trochu vydechnout, a po roce 1989, kdy se situace opakovala. Tato upřímná, i když dosti povrchní očekávání ale křesťanské církve spíše zklamaly. K tomu, co by od nich současníci očekávali, nedovedly nic závažného říci, a snad jejich otázkám ani nerozuměly. Naopak to, co daly najevo a co nabízely, bylo často mimoběžné, nesrozumitelné nebo dokonce odpudivé,[[6]](#footnote-6) takže se zájem současníků zase obrátil jinam.

Situaci mezi mladými lidmi v Praze pěkně osvětlila drobná sonda. Několik set studentů pražských středních škol mělo sestavit seznam názorových a postojových skupin, které znají. Ke každé z nich pak měli vyjádřit své postoje: zda k této skupině patří, zda s ní sympatizují, zda rozumějí jejím cílům, případně zda je skupina odpuzuje nebo zda se jí bojí. Mezi asi třiceti skupinami se ukázaly zajímavé rozdíly. Tak např. ke skinheadům se přihlásilo 1,3% studentů, více než 60% ale napsalo, že rozumějí jejich cílům - i když s nimi třeba nesouhlasí nebo se jich bojí. Anarchisté nebo pankáči tvoří asi 1%, mají však skoro 10% sympatizantů. Křesťané se 7% studentů tvoří jednu z nejpočetnějších skupin, mají však jen 8% sympatizantů, kdežto asi 60% studentů vůbec nezajímají, protože nevědí, oč této skupině vlastně jde (Milerová 1999).

Tento stav asi nelze připisovat jen důsledkům komunistické a ateistické propagandy - i v západoevropských společnostech je totiž situace podobná. Jistě jsou v Evropě i u nás oblasti, kde je náboženství i dnes přirozeným společenským tmelem, kde se všichni sejdou v neděli na bohoslužbách a kde se příslušnost k (určitému) náboženství pokládá za samozřejmost. Jenže jsou to oblasti spíše okrajové, a navíc i tam samozřejmost společného náboženství podrývá společenská „modernizace“: pohyb lidí z vesnic do měst, za prací i za vzděláním, televize a noviny vytvářejí novou, volnější a asi i povrchnější soudržnost národních a politických společností. Tím ovšem rozrušují homogenitu místních skupin a samozřejmá náboženská příslušnost se tak mění v místní zvyky nebo dokonce folklór. V pouhý pozůstatek něčeho, co kdysi bylo živé, snad i něco přineslo a vytvořilo, co se však dnes už jen setrvačností udržuje a nenabízí žádnou životní orientaci, tím méně perspektivu.

Vedle toho jsou tu ovšem také skupiny věřících lidí, a to i ve městech, které se usilovně snaží své náboženství opravdu žít. Některé si tuto těžkou úlohu zjednodušují tím, že se vůči svému okolí uzavírají a upevňují svoji soudržnost pocitem oddělení nebo i ohrožení. To není samo o sobě nic špatného, znamená však jistou resignaci na společenské poslání, které je - jak ještě uvidíme - pro každé náboženství podstatné, a navíc to podporuje pocit těch ostatních, že se jich taková věc nijak netýká. Jiné náboženské a církevní skupiny, které si tato omezení uvědomují, mají ale velmi těžkou práci jak najít témata, která by i okolní společnost nějak zaujala a oslovila. V typickém případě se věnují nějaké obecně prospěšné činnosti, obvykle takové, která je pro většinovou společnost na okraji pozornosti. Péče o postižené děti nebo o umírající je jistě úctyhodná věc, která k náboženství vždycky patřila, kdyby to však měl být jediný projev náboženského života „navenek“, znamenalo by to také určitou resignaci. Může být náboženství skutečně jen „metařem bídy“, jak to kdysi řekl Bernard Shaw?

Obětavá péče věřících nebo řádových sester tak v očích veřejnosti jaksi vyvažuje jiné, spíše podivné projevy církví a náboženských společenství, ale nic víc. Je tu však ještě jedna oblast, kde projevy náboženství přitahují pozornost hledajících. Je v nejširším slova smyslu řekněme „estetická“: zahrnuje zájem o náboženské umění a hudbu, poezii a literaturu, liturgii i mystiku. V současném právě po této stránce mimořádně vyprahlém světě nabízí něco zřetelně jiného, co je ovšem většinou také staršího data. Příznačně se třeba s modernizací katolické liturgie její estetická přitažlivost zřetelně oslabila, kdežto naopak estétské udržování „tradice“ ji zároveň také vnitřně vyprazdňuje. Málokdo se dokáže vžít do dávných dob tak, aby jejich projevy mohl vzít za své vlastní - a tak mu nezbývá než sice vybraný, ale přece jen konzum: pasivní sbírání „zážitků“, které k ničemu nezavazuje a po člověku nic nechce (Sokol 2003a).

Ve společnosti, která není „náboženská“ skrz naskrz, od narození do smrti, doma i na veřejnosti, je pohled většiny na náboženství z povahy věci nutně vnější. Takovému pohledu se pak nabízejí různé vnější projevy, zase z povahy věci jednou spíše přitažlivé, jindy odpudivé. Ani náboženský život, ať by byl sám o sobě sebevíc intimní, se v dnešní době nemůže obejít bez hlubší reflexe, přesnějšího uvědomění sebe sama - protože chce-li někoho oslovit, měl by si nejdříve sám rozumět. Ať už jsou podmínky, do nichž se dnes náboženský život dostává, příznivé nebo nepříznivé, docela jistě mu chybí lepší pochopení náboženského fenoménu vůbec. Zmíněná sonda jasně ukazuje neschopnost věřících ukázat druhým, oč se jim vlastně jedná, co jejich náboženská víra pro ně samé - a tedy možná i pro ostatní - znamená.

V homogenních „totálně“ náboženských společenstvích takové schopnosti nebylo třeba právě proto, že jejich náboženství bylo „samozřejmé“, podporované celou a společnou životní zkušeností.[[7]](#footnote-7) Nová situace náboženství jako menšinového postoje ji ovšem vyžaduje - a teprve teď se ukazuje, jak mezi věřícími zakrněla. Náš vlastní vztah k náboženství se tak často jeví navenek jako „pouze citový“, a tedy nesdělitelný. Podporuje obecné přesvědčení, že věřící jsou jacísi „zvláštní lidé“, jiná odrůda člověka - a že se s tím nedá nic dělat. Dokonce ani člověk, kterého některé projevy náboženské víry skutečně zaujaly, ať je to obětavá služba lidem na okraji, impozantní krása náboženského umění nebo hudby, velkolepost historických staveb nebo hloubka mystické lásky, stojí nakonec před nepřekročitelnou bariérou nepochopení. Proč se Albert Schweitzer vydal do Afriky a Matka Tereza do Indie? K čemu lidé stavěli katedrály a co to vyjadřoval svou hudbou J. S. Bach? Musí člověk opustit svou společnost, zapomenout všechno, co ví, a vrátit se do středověku, aby si mohl rozumět s Mistrem Eckhartem?

Úkol, který jsme si takto stanovili, je jistě obtížný a ambiciózní. Obávám se, že ani většina zmíněných by na takové otázky nedovedla uspokojivě odpovědět: ve své situaci to možná nepotřebovali. Přesněji řečeno, jejich odpovědi by nám mnoho nepomohly. Odvolávali by se patrně na věci, které jim i jejich současníkům a společníkům připadaly zcela nepochybné a samozřejmé. Mluvili by o Boží milosti, o vykoupení a spáse v Ježíši Kristu, o lidské duši a Posledním soudu. Jenže s tím si naši současníci většinou nevědí rady - často dokonce ani věřící. Je tu ovšem jedna výjimka: Albert Schweitzer, který se o to celý život snažil. Vynikající badatel o životě Ježíšově, znalec Bachovy hudby a barokního varhanářství odpověď hledal marně, a tak vystudoval medicinu a odjel sloužit lidem do rovníkové Afriky. Na první pohled by se mohlo zdát, že tím na odpověď vlastně resignoval. Jenže Schweitzerova „africká“ odpověď, která hovoří o „úctě k životu“, může být daleko hlubší a podstatnější, než se možná i jejímu autorovi zdálo. I když jeho vlastní rozvedení není právě přesvědčivé,[[8]](#footnote-8) domnívám se, že tušil správnou stopu. Podaří se nám postoupit o krok dál?

# 1. Pobyt a zkušenost. Vědecké a předvědecké poznání.

Do studia náboženského fenoménu bychom se mohli pustit tak, jak to obvykle dělají společenské vědy. Vymezit oblast, shromáždit dostupný materiál, kriticky jej roztřídit a uspořádat a začít srovnávat mezi sebou. Tak to ostatně dělá už sto let srovnávací religionistika, která v tom dosáhla jistých úspěchů. Shromáždila množství vědomostí, vytvořila si základní kategorie a provedla řadu srovnání. Její výsledky ale nevedou naším směrem. Jako každá věda, musí totiž i religionistika vycházet z celé řady předpokladů, které pokládá za samozřejmé. Může se opírat jen o vnější fakta, doložené skutečnosti, a musí k nim přistupovat „objektivně“, to jest tak, jako by se zkoumajícího netýkaly.

Touto metodou se společenské vědy snaží přiblížit vědám o hmotné přírodě, protože doufají, že tak mohou dosahovat podobných úspěchů jako tyto přírodní vědy. Pro náš účel se však tento postup nehodí, a to hned z několika důvodů. Přírodní vědy předně vycházejí z předpokladu, že svým zkoumáním svůj předmět nemění, že do něj nezasahují a že jej tedy poznávají takový, jaký je. To platí v matematice a dlouho platilo i ve fyzice; až ve třicátých letech 20. století objevil W. Heisenberg tzv. princip neurčitosti, který říká, že v atomové fyzice pozorovatel do pozorovaného jevu vždycky zasahuje. Tím spíš to neplatí v našem případě. Už samo vymezení tématu zde vůbec není snadné a přitom do značné míry předurčí i výsledek zkoumání. Tak většina religionistických definic náboženství vychází z pojmů božského, božských sil a bohů. Jenže, jak uvidíme, řada náboženství o „bozích“ vůbec nemluví a i v židovské a křesťanské tradici se slovo Bůh užívá s jistou opatrností.

Zato se každý náboženský projev vědeckému zkoumání vzpírá svým postojem: zatímco věda musí zaujímat odstup a zdržovat se hodnocení, každý náboženský projev svědčí o mimořádném zaujetí. Nemá charakter poznávání, nýbrž spíše komunikačního aktu, naslouchání a poslouchání, pokusu o sdělení nebo dokonce rozhovor. [[9]](#footnote-9) Náboženský člověk nemusí mít úplně zřetelné a jasné představy o tom, ke komu či k čemu se svým jednáním obrací, je však vždycky pevně přesvědčen, že na tomto jednání nesmírně záleží, že je na něm nějak závislý svým životem a vším, čeho si nejvíce cení. Skutečně náboženské jednání je tedy jednání krajně zaujaté, obvykle osobní, slavnostní a vždycky krajně vážné.[[10]](#footnote-10) To je pro ně rozhodně charakterističtější než vnější podoba, výslovné představy nebo dokonce teorie o jeho božském protějšku, které mohou mít jen druhotný, podpůrný význam. Naopak pokusy o „nezaujaté zkoumání“ náboženského protějšku se chápou jako urážlivé rouhání a o nějakém „předmětu náboženství“ se tedy mluvit vůbec nedá.

Vědecká metoda musí naopak předpokládat, že aktivita je pouze na straně vědce, kdežto jeho „předmět“ je mu zcela k dispozici a je vyloženě pasivní. Musí dále předpokládat, že vědec svůj předmět bezpečně rozpozná, aby mu pak mohl klást přesné otázky. Ideálem takového zkoumání je experiment - umělé uspořádání, které dává jednoznačné odpovědi na naše otázky, nejlépe ve  tvaru „ano - ne“ nebo v číselné podobě výsledku nějakého měření. Experimentální metoda se tak podobá výslechu: odpovídej jen na to, nač se ptám, a to stručně a jednoznačně. O vlastnostech a chování zkoumané věci se tak můžeme mnoho dozvědět, ale vždycky jen to, na co se umíme zeptat. V přírodních vědách to není na škodu, protože zkoumání sleduje známý cíl, velmi často praktický. Vědec zkoumá živou buňku nebo elementární částici, aby s nimi mohl něco udělat, využít je k našim účelům. Zajímají ho jen výsledky jisté, kontrolovatelné a opakovatelné: proto živé předměty často preparuje, zbavuje života, aby se mu pod rukama neměnily.[[11]](#footnote-11)

Tento postup se tedy legitimuje, opravňuje svými výsledky a svými úspěchy: věda funguje. Možnosti experimentu jsou už ve společenských a v humanitních vědách daleko omezenější a o technické aplikace v nich obvykle nejde.[[12]](#footnote-12) My jsme však v úplně jiném postavení: svůj „předmět“ nemáme před sebou jako preparát, naopak ho jen nejasně tušíme. Nechceme ho ovládnout a využít, ale chceme mu porozumět. Nechceme se ho cíleně vyptávat - možná bychom to ani nedovedli - ale chceme, aby nám o sobě řekl něco on sám. Na rozdíl od předmětů přírodních věd, náš „předmět“ totiž sám mluví, vyjadřuje se, něco říká. Experiment, cílený výslech nebo průzkum „veřejného mínění“ musí tuto lidskou schopnost naopak omezit a vyžadovat jen přesné odpovědi na své vlastní otázky. Tak je v této oblasti otevřenost paradoxně podmínkou jakési „objektivity“: jen když budeme pozorně naslouchat, můžeme se o svém „předmětu“ dozvědět něco nového, co jsme dříve nevěděli.

Tento zásadní rozdíl snad ukáže příklad. Všichni zhruba víme, co je třeba lípa, a většinou ji také poznáme. Chceme-li si být jisti, můžeme vzít na pomoc botanickou příručku. Tam se dočteme, že

*Lípa srdčitá, Tilia cordata Mill., je strom, zřídka keř; listy dlouze (1-4 cm) řapíkaté, čepele nesouměrně srdčitě okrouhlé, 3-6 X 4-7 cm velké, ostře pilovité, špičaté, na líci lysé, tmavozelené, na rubu v úžlabí žilek rezavě chlupaté, jinak více méně lysé, sivozelené; květenství se 3-16 květy, do 1/3 až 1/2 srostlé s čárkovitě jazykovitým listenem, koruny žlutavě bílé, nažky tenkostěnné.[[13]](#footnote-13)*

Pak ještě následuje něco o tom, kdy strom kvete a kde obvykle roste. Když si tyto údaje jeden po druhém srovnáte a ověříte, můžete si být jisti, že co máte před sebou je skutečně lípa srdčitá. Jenže kdybyste lípu nikdy předtím neviděli, dalo by vám dost práce, než byste se k tomuto popisu dostali. Ostatně každý z nás se s lípou „seznámil“ docela jinak. Pamatuji si, jak jsem kdysi s rodiči přišel na nějaké nádvoří, kde stály obrovité zelené stromy s krátkými tlustými kmeny a oblými korunami, krásně voněly a celé bzučely spoustou včel. Protože mi to otec řekl, vím od té doby, co je to lípa.

Na rozdíl od vědeckého popisu v knize je to příklad poznání předvědeckého, jak je typické nejen pro děti. Nezačíná žádnou hypotézou ani otázkami, ale má otevřené oči pro všechno, co se nám jaksi samo ukazuje čili „dává“.[[14]](#footnote-14) Je zajímavé, že v předchozím příkladu se jednotlivé „poznatky“ úplně míjejí: dítě neví nic o řapících a listenech, botanický popis nezmiňuje vůni ani bzučící včely. Vědecký popis charakterizuje věcná přesnost a obecnost, kdežto obyčejné poznání charakterizuje zájem a otevřenost pro to, co je nové a překvapivé, nápadné a nějak blízké, krásné nebo naopak děsivé. Ostatně bez něho by se člověk k tomu vědeckému nikdy nedostal a věci úplně nové může poznávat jen tímto způsobem.[[15]](#footnote-15)

Ani obyčejné či dětské poznávání ovšem také nezačíná z ničeho. Jen jeho „hypotézy“ jsou mnohem širší a obecnější.[[16]](#footnote-16) Pro děti je navíc typické, že si věci různě přibližují, že si je představují podle sebe. Když vidí kachny na Vltavě, hned pochopí, že je to rodina, a samozřejmě se ptají, kde bydlí a co jedí. Až do jistého věku by je vůbec nepřekvapilo, kdyby na ně kachna promluvila. Viděl jsem dvouleté dítě, jak v jedné ruce chová neurčitý plyšový předmět zhruba tvaru sněhuláka a druhou mu nasazuje kojeneckou láhev přesně tam, kde by ten předmět musel mít ústa, kdyby nějaká měl. Této antropomorfní tendenci se sice jako dospělí smějeme, ale když máme vysvětlit, kde má pták zobák, stejně samozřejmě si sáhneme po nose. Zřejmě i naše seznámení se světem kdysi začalo s představou, že všechno je jako my, nám podobné - a tudíž také blízké a srozumitelné.

Tím není vůbec řečeno, že bychom v dalším měli myslet infantilně. Potřebujeme se jen zbavit naučeného redukování, trivializování či „objektivování“ předmětů, které obvykle považujeme za nutnou podmínku každého zkoumání. Svůj „předmět“ musíme vidět s odstupem, neměli bychom však z jeho bohatství nic ztratit nebo ignorovat. „Nic než fenomén, (...) ale zato celý fenomén“ (Teilhard 1990:26). Než se však pokusíme takto zachytit fenomén náboženství, bude užitečné si tuto schopnost nejprve vyzkoušet na něčem, co důvěrně známe. Podívejme se tedy na svoji vlastní zkušenost, pokud možno bez naučených schémat a předsudků, tj. fenomenologicky. Zkusme si odmyslet všechno, co o svém okolí předem už víme, a soustředit se jen na to, jak se nám „samo dává“ právě ve zkušenosti. Jen s takovým zácvikem máme totiž šanci uvidět a nepřehlédnout ani to, co se nám sice ukazuje, o čem jsme však předem nic netušili, anebo co pokládáme za tak samozřejmé, že si toho vůbec nevšimneme. Zkusíme to na věcech, které každý dobře zná z vlastní zkušenosti.[[17]](#footnote-17)

Když ráno otevřeme oči, vidíme před sebou dobře známý svět svého domova; jen když člověk přespí v hotelu, musí se ráno teprve orientovat. To, co máme před sebou, se nám docela samozřejmě a bez zvláštního úsilí ukazuje jako spousta věcí, které také známe a které nám většinou k něčemu slouží. Jedny jsou blízko, jiné dál nebo dokonce daleko za oknem. Všechny se nám ukazují v prostoru, který má svoji pevnou strukturu: nalevo a napravo, vpředu a vzadu, nahoře a dole. Tato struktura nás provází, ať jsme kdekoli: já jsem vždycky „zde“, uprostřed tohoto svého prostoru, kdežto „ty“ jsi vždycky „tam“, naproti mně. Dnes už také víme, že „ty“ máš své nalevo a napravo opačně než já a co je pro mne dopředu, je pro tebe dozadu. Jen nahoru a dolů je nám oběma společné a nikdy se nemění, ani kdybych se postavil na hlavu.

Svět, do kterého se ráno probouzím, je poměrně stálý a nepochybně skutečný, i když se mi ukazuje pokaždé z jiné strany podle toho, kam se postavím. Když vyjdu z bytu na schody a na ulici, pokračuje dál známým způsobem jako včera a jako vždycky. Doma je omezen stěnami, na ulici domy, ale ve volné přírodě sahá až daleko k obzoru; ze zkušenosti ovšem už také vím, že kdybych přišel na obzor, otevře se mi za ním jiný, možná dosud neznámý, ale v zásadě podobný svět. Jak člověk postupně nabírá zkušenosti, rozšiřuje se mu sice rozsah známého a obvyklého, zároveň ale také ztrácí dětské nadšení z toho, co je v něm pokaždé nového.

Svět naší obyčejné zkušenosti totiž není jen nehybná scéna, ale něco se v něm - a se mnou - také děje. Jede auto, letí pták, začalo pršet. Abych to mohl sledovat, nemohu být odkázán na holý okamžik, ale potřebuji širší přítomnost. Řeč, slovo, věta, melodie jsou přítomné jen tak, že se odehrávají v čase jako sled přechodných zvuků, které však vnímám jako přítomný celek; jinak bych jim nemohl rozumět. Jen v takové „rozlehlé přítomnosti“ (*spacious present*, W. James) mohu sledovat pohyb, mluvit a rozumět řeči, číst nebo psát. To, co teď právě vidím a slyším, dostává smysl jen díky tomu, že vím, co předcházelo. Většinou dokonce tuším a očekávám, co bude následovat. Občas se stává, že mne něco překvapí - to znamená, že se mé očekávání nesplnilo. Kdybych nic neočekával, nemohlo by mne také nic překvapit. Moje běžná zkušenost je tedy časová, ať už si představuji, že se já pohybuji do budoucnosti, anebo spíš že „budoucnost“ přichází ke mně. V tom není velký rozdíl.

Této více méně souvislé vlastní zkušenosti, která je vždycky „zde“ a „nyní“, která vždycky nějak ví, co bylo, a vždycky něco také očekává, říkáme vědomí. I když je pravidelně přerušována spánkem a někdy i bezvědomím, přece máme dojem, že spolu souvisí, že „já“ jsem tentýž jako včera a před rokem. „Tentýž“ tu ovšem neznamená „stejný“: proti včerejšku jsem přirozeně bohatší o zkušenost jednoho dne - a chudší o jeho možnosti, které jsou teď už pryč. Moje minulá zkušenost má úplně jiný charakter než přítomnost: minulost už je „za mnou“, hotová a uplynulá. Ať jsem s ní spokojen nebo ne, nemohu už na ní nic změnit. Zato přítomnost je zajímavá právě tím, co v ní právě teď mohu. Jen v přítomnosti mohu jednat, přemýšlet, pohybovat se a volit, vybírat z různých možností. Moje přítomné rozhodování a jednání ovšem také není „bodové“ či okamžité, nýbrž míří dál do budoucnosti: když se vydám do školy, strávím následující hodinu cestou a měl bych už tušit, co mne bude čekat, až tam dorazím.

Mé přítomné jednání se tedy obrací do budoucnosti. O té ale z povahy věci nemohu nic určitého vědět. Mohu se do ní rozvrhovat, něco očekávat a na něco i spoléhat (třeba že autobus pojede jako obvykle), musím ale vždycky počítat i s tím, že mi do mých plánů něco nečekaného vstoupí. Že se mi některé možnosti nečekaně uzavřou a jiné třeba otevřou. Martin Heidegger proto mluví o „vrženosti“ a „vrženém rozvrhu“: i když svoji budoucnost mohu do jisté míry sám rozvrhovat, přítomné a tím méně budoucí okolnosti jsem si nevymyslel sám, nýbrž byl do nich jaksi hozen, „vržen“. Nikdo se mne totiž neptal, jak bych si představoval třeba zítřejší počasí, a přece nějaké určitě přijde. Nikdo se mne neptal, kde bych se chtěl narodit - nebylo ostatně koho - a přece jsem přišel na svět právě tady, v Praze.

Zkušenost a vědomí je ale jen jedna stránka věci. Jako všechno živé, musí se i člověk „o sebe starat“. Není na světě jen jako divák, ale spíš jako herec, přímý účastník, a hraje se často právě o něho. Všechno živé se vyznačuje tím, že mu na jeho životě jaksi záleží. Rostlina má jen malé možnosti, ale dělá také, co dovede: roste, vystavuje se slunci a dešti, kvete a rozmnožuje se. Živočich už musí shánět potravu, vyhýbat se nebezpečí, bránit se nebo utíkat a přirozeně také postarat o potomstvo: kdyby na to byl jediný z jeho předků zapomněl, nemohl by tu dnes být. To všechno platí i pro člověka, který má ovšem možnosti daleko větší - například v tom, že tohle všechno ví. Může - a tedy také musí - myslet nejen na to, co má právě před sebou, ale i na to, co přijde potom. Protože si pamatuje, sbírá zkušenosti, může a musí jich používat, aby v životě obstál. A protože ví, jde mu nejen o to, aby se udržel naživu, ale aby žil dobře. Co to přesně znamená, neumí nikdo říci - a přece o to každému člověku vždycky jde a půjde. Dokonce i kdyby se rozhodl, že v dané situaci je nejlepší život ukončit. I to se totiž člověku - a jen člověku - může stát.

Tento stručný fenomenologický úvod měl připravit cestu pro naše zkoumání, ve dvojím ohledu neobvyklé. Ke svému „předmětu“ nechceme předně přistoupit jako odborníci, kteří už vědí, co to je, a potřebují zjistit jen další ověřitelné podrobnosti. My se naopak pokusíme zbavit toho, co jsme o náboženství dosud slyšeli, a zkusíme opatrně najít nějaké příklady. Až se nám podaří nějaká náboženství najít, začneme poslouchat, co ona sama říkají. Předpokládáme totiž - a to je pro naše zkoumání podstatné - že to nejsou jen pouhé symptomy, které bychom měli vyložit, ale že do náboženských projevů a výpovědí vkládají lidé nějaký smysl, jemuž můžeme porozumět. Ne že bychom všechno z toho mohli přímo přijmout za bernou minci. I vlastní výpovědi náboženství musíme podrobit filosofické, historické, případně textové kritice. Kdybychom si však sami napřed stanovili své kategorie a začali formulovat naše otázky, zůstali bychom nutně v zajetí svého „paradigmatu“ čili vzoru, své představy náboženství. O té ovšem sami předpokládáme, že není právě nejlepší: naše doba určitě není náboženská a o náboženství se soudí, že je dnes v krizi. Není tedy vyloučeno, že naše předběžné představy jsou ve skutečnosti pouhé předsudky. Chceme-li se ale o náboženství dozvědět něco podstatného, měli bychom hlavně pátrat po tom, na čem náboženským lidem samým záleželo a záleží, jak sami rozumějí tomuto svému životnímu postoji.[[18]](#footnote-18)

Druhá zvláštnost plyne z toho, že se chystáme zkoumat věci lidské nebo dokonce duchovní a že jim chceme sami porozumět. To ovšem znamená, že nehledáme pouhá fakta, ale nějaký smysl. S tím si chemik nebo geolog nemusí lámat hlavu: jeho předměty sice asi nějak vznikly, ale jsou to, co jsou, a dost. Zato historik se nemůže spokojit s tím, co si v dokumentu přečetl, ale musí hledat, co tím kdysi autor listiny myslel a sledoval. Podobně jsme na tom i my: setkáme se totiž také s texty, se zapsanou řečí, kterou kdysi kdosi pokládal za tak důležitou, že se postaral o to, aby nezanikla. Slovy a větami textu něco myslel a nejspíš i sledoval - a právě tento smysl pokládal za důležité sdělení. Kdo je chce přijmout, musí předpokládat, že text nějaký smysl má - i kdyby jej na první pohled neviděl. Pokud jej nevidím a nechápu, bude to asi moje chyba: musím sám pátrat, co jsem přehlédl nebo pochopil špatně.[[19]](#footnote-19)

Touto činností se zabývá exegeze a filosofická hermeneutika. Chápání a rozumění postupuje většinou v kruhu: čtenář vždycky už přistupuje k textu s nějakým očekáváním, s jistými vědomostmi a předpoklady - s tím, čemu hermeneutika říká „předporozumění“.[[20]](#footnote-20) Abych tyto nezbytné předpoklady rozumění dokázal oddělit od předsudků, měl bych o nich předně vědět a za druhé být připraven své předporozumění korigovat, opravit na základě toho, co jsem se v textu dočetl. Exegeze se naopak stará o to, abych jej četl co nejlépe, poučil se od těch, kdo jej četli přede mnou - zkrátka abych se v tomto kruhu nepohyboval marně. Shromažďuje jiné, podobné a příbuzné texty, rekonstruuje dobové představy a pojmy a stanoví osvědčená pravidla, která obvykle vedou k cíli.

# 2. Co je všem lidem společné: antropologické konstanty

Řekli jsme, že v současné společnosti náboženství příliš významnou úlohu nehrají - přinejmenším na veřejnosti, kde by je bylo vidět. To je však i v Evropě situace poměrně nová, ještě v 19. století tomu tak nebylo.[[21]](#footnote-21) Ačkoli jsme si na to zvykli a připadá nám to „normální“ a dokonce samozřejmé, jsou naše současné bohaté městské společnosti v tomto ohledu naopak zcela výjimečné. Tím obtížnější je ovšem naše úloha. Pokud chceme fenomén náboženství skutečně zachytit v tom, čím on sám byl a je, musíme být velice opatrní, abychom jej nepřehlédli. Musíme se aspoň na chvíli zbavit svých „samozřejmých“ představ a podívat se hodně daleko - tam, kde bylo a je náboženství ještě zřetelně vidět, kde nebylo jen vnitřním a soukromým přesvědčením, na něž má každý právo, ale do něhož nikomu druhému také nic není.

Ve všech nám známých společnostech, až do nástupu současné „globální“ městské civilizace, bylo náboženství ohniskem společného a veřejného života.[[22]](#footnote-22) Dokonce do té míry, že je francouzský sociolog Emile Durkheim mohl považovat přímo za výraz svébytnosti každé společnosti. Společnost se podle něho sama tvoří tím, že si tvoří a udržuje své náboženství. To ji pak udržuje pohromadě a zároveň odlišuje a odděluje od všech ostatních. Než budeme moci tento významný názor kriticky zhodnotit, měli bychom se pozorně rozhlédnout po tom, o co se věcně opírá. Nemůžeme jistě shrnout to nepřeberné množství vědomostí o jiných společnostech, jak je za posledních 200 let shromáždila etnologie a historie. Můžeme však postupovat obráceně. Můžeme hledat, zda je v té úžasné rozmanitosti kultur a náboženských projevů něco společného. Ostatně jen v tomto případě se vůbec dá hovořit o „náboženství“ jako takovém.

Každý, kdo čte cestopisy a sleduje cestopisné filmy, zažívá znova to, s čím se velcí Evropané setkávali od doby prvních zámořských cest a objevů: žasne nad tím, jak rozmanitě mohou lidé žít. A je-li upřímný, musí si přiznat, že ho přitom občas napadá také ta hrozná otázka: jsou to vůbec ještě lidé? Odpověď na tuto otázku rozhodně není jen akademicky zajímavá. Závisí na ní velice mnoho krajně významných rozhodnutí - společenských i politických - a mnozí si dnes uvědomují, že na ní závisí například naděje na mír ve světě. Stejná otázka se klade v malém místním měřítku vůči lidem, kteří z naší společnosti nějak vybočují, zejména vůči odlišným menšinám, a klade se i v měřítku celého světa v podobě „konfliktu civilizací“ a podobně. Můžeme a máme ty druhé pokládat za sobě podobné a snažit se tedy o sblížení a spolupráci - anebo se od nich musíme striktně oddělit a bránit se jejich vlivu?

Odpověď na zásadní otázku, kdo všechno patří mezi lidi, je příliš významná a důležitá, než abychom ji dokázali posuzovat nezaujatě: jedná se o příliš mnoho. To, co můžeme skutečně zjistit a vědět, je kromě toho velice dvojznačné a neurčité. Stanoviska různých vědců přirozeně závisí také na tom, jaké otázky si kladou a na co soustřeďují svoji pozornost. Tak se antropologie 19. století soustředila na studium rasových rozdílů a měla tedy přirozeně sklon tyto odlišnosti zdůrazňovat. To ovšem může budit dojem, že žádné „lidstvo“ ve skutečnosti neexistuje, nýbrž jen různé rasy a kultury.

Od poloviny 20. století se ale situace, zdá se, obrací. Po hrozné zkušenosti s nacistickým rasismem si vědci začali uvědomovat, že i zdánlivě objektivní vědecká tvrzení se dají zneužít a začali si na to dávat větší pozor. Přesvědčení o jednotě celého lidstva významně podpořily výsledky biologické genetiky a etologie a také studium lidských kultur si začalo víc všímat toho, co je všem lidem společné. V poslední době se dokonce oslabuje i novověká evropská představa o nepřekročitelné propasti mezi člověkem a jemu nejbližšími živočichy: ukazuje se, že v naší přirozené lidské výbavě je mnoho prvků společných s primáty a dalšími živočichy.

Tato situace je pro naše zkoumání rozhodně příznivá. Máme dobré důvody předpokládat, že všichni lidé jsou si do té míry podobní, že můžeme mluvit o lidstvu jako celku. A při vší rozmanitosti lidských kultur a náboženství můžeme aspoň hledat, co je spojuje. Někoho možná překvapí, že začneme připomenutím toho, co nás spojuje se vším živým na Zemi a s vyššími živočichy - zejména savci - zvlášť. Tím si ale připravíme půdu pro stručný přehled toho, co dělá člověka člověkem, protože od toho se přirozeně odvíjejí jeho možnosti, včetně možností kultury a organizace lidských skupin a společností.[[23]](#footnote-23)

Živé se od neživého zásadně liší - zhruba řečeno - pěti základními vlastnostmi.

1. Předně tím, že se od svého okolí *odděluje* - buněčnou blánou, kůrou, pokožkou; tak vzniká vnitřek a vnějšek, okolní prostředí. Všechno živé je tedy z podstaty věci omezené a má nějaký více méně určitý tvar.
2. Za druhé tím, že *ze svého okolí žije*, a tedy na něm závisí. Proto nám všechno živé právem připadá jako křehké a zranitelné: stačí povodeň, požár nebo i velké sucho - a je po něm. Na rozdíl od kamene rostlina potřebuje světlo, vodu, vzduch a půdu. Z nich čerpá volnou energii i materiál pro své tělo a bez nich by nemohla žít.
3. Dále tím, že všechno živé *vzniká, roste a odumírá*. Netrvá, ale stále se mění, má nejen svůj daný tvar čili podobu, podle níž je můžeme poznat, ale většinou i omezený životní průběh, jakýsi „tvar v čase“. Tak motýl začíná jako vajíčko, z něhož se líhne housenka, a teprve když se zakuklí, může se vylíhnout motýl. Přitom se ovšem z vajíček běláska líhnou vždycky zase samí bělásci a nic jiného.
4. Toto podstatné omezení trvání jednotlivce si živé organismy vynahrazují tím, že se *reprodukují*. Tím ovšem získávají navíc dvě veliké přednosti: předně se v každé generaci obnovují a za druhé se za příznivých podmínek mohou téměř libovolně rozmnožit. Na rozdíl od kamene, který sice vzdoruje vlivu svého okolí, ale vždycky jen chátrá a rozpadá se, pampeliška i chrobák je v každé generaci úplně nový, čerstvý a neopotřebovaný.
5. A konečně se zejména živočichové liší od neživého svojí *dráždivostí* - tím, že na určité podmínky svého okolí nějak reagují. U rostlin se dráždivost omezuje na jednoduché pohyby třeba směrem ke světlu, ale u většiny živočichů je vnímání spojeno s možností pohybu, což jim přináší docela nové možnosti. Zatímco rostlina musí trpělivě čekat, až zaprší, živočich si pro vodu doběhne, a když hoří les, může utíkat.

Z těchto zřejmých rysů živého vzniká pro pozorného diváka celkový a trochu neurčitý, ale neodbytný dojem, že všechno živé se o svůj život více nebo méně stará. Že mu není a nemůže být úplně lhostejný, ale že se o něj musí neustále nějak přičiňovat, hledět si ho a vyhýbat se všemu, co jej ohrožuje. Tak si kořeny břízy hledají trhliny ve skále, rosnatka chytá hmyz, pampeliška posílá semena do větru a dub je vybavuje zásobou živin pro první čas, až vyklíčí. Posekaná nebo ohryzaná tráva zase doroste, rána se zajizví a zacelí a hřib pod kamenem roste jak jen dovede. Přitom žádné dvě sedmikrásky ani dvě borovice nejsou úplně stejné. Jako kdyby všechno živé mělo jakýsi předem daný, vrozený ideální tvar, k němuž se chce co nejvíc přiblížit jako ke svému cíli. Jsou to právě tyto ideální tvary čili taxony, jimiž se pak zabývá biologická systematika.

Pro člověka vyškoleného vědou tohle všechno může znít jako podezřelé antropomorfismy, nepřípustné pokusy promítat naše lidské představy do okolního světa. Na druhé straně ovšem nemáme jinou než naši lidskou zkušenost, nemůžeme mluvit jinak než lidskou řečí, a jak jsme viděli v předchozí kapitole, každý zájem o poznávání začíná právě takto. Bylo by jistě pošetilé hledat v tom, co „dělá“ bříza, nějakou vůli nebo rozhodnutí, bylo by ale ještě pošetilejší, kdybychom si takový pohled chtěli zakazovat.[[24]](#footnote-24) Zejména v naší souvislosti, kdy si chceme připomenout, co nás se vším živým nepochybně spojuje. Na tomto společném pozadí totiž může teprve vyniknout, čím se od něho lišíme, co je pro nás zvláštní a snad charakteristické.

Nejnápadnější rys, jímž se člověk odlišuje od jiných živočichů, je jistě *vzpřímená postava*. Antropologové dnes také soudí, že je to rys nejstarší: člověk se nejprve postavil na dvě nohy a teprve pak následoval prudký rozvoj jeho mozku, rukou a jazyka. Vzpřímená postava dává člověku větší výšku, rozhled a přehled, a lidé na ni vždycky byli také patřičně hrdí.[[25]](#footnote-25) O ni se opírá představa „pána tvorstva“, protože stojící člověk vypadá větší, imponuje jiným živočichům a dokáže je ovládat. Vzpřímená postava také umožnila další důležité tělesné změny: člověk už nepotřebuje přední končetiny k pohybu, takže se z nich mohly vyvinout šikovné ruce. Rukama si člověk - podobně jako někteří primáti - podává potravu, takže nepotřebuje vyčnělou tlamu k uchopování potravy. Místo ní se u člověka mohl vyvinout obličej bez srsti, který mu dává mimořádné možnosti mimického vyjadřování a komunikace. Jemně ovladatelné rty a jazyk spolu se změnami ústní dutiny a hrtanu umožnily vznik artikulované řeči, vlastního základu lidské kultury. Všechny tyto změny těsně souvisejí s nápadným rozvojem mozku, bez něhož by nebyly myslitelné. I ten byl však patrně umožněn vzpřímenou postavou.

Podobně jako někteří primáti žije i člověk od začátku *ve skupinách*, ovšem s nápadným zvýrazněním párového vztahu. Více méně trvalý a výlučný párový vztah je patrně vynucen dlouhou a náročnou gestací, těhotenstvím, a zejména tím, že lidské novorozeně potřebuje neobvykle dlouhou péči, na níž je zcela závislé. Párový vztah silně podporuje rozvinutá lidská sexualita, která už neslouží jen k plození potomků, ale má udržovat příznivé podmínky pro jejich další vývoj (ontogenezi). Podobný význam má snad i další neobyčejná okolnost, že člověk běžně žije i potom, co ztratil reprodukční schopnost: nejen dlouhé dospívání, ale i neobvykle dlouhý lidský život je patrně také jedním z předpokladů lidské kultury. Párový vztah, dlouhodobá péče o děti a soustavné rozdělení činností mezi mužem a ženou jsou součást zvláštní lidské „reprodukční strategie“: málo dětí s větší pravděpodobností přežití.[[26]](#footnote-26)

Už antičtí myslitelé si všimli, že na rozdíl od jiných živočichů nemá člověk žádnou specifickou výzbroj a výbavu pro určitý způsob obživy.[[27]](#footnote-27) Nemá srst, drápy, křídla, ploutve ani kopyta, které by mu určily, jak má žít. Moderně řečeno, není specializován na žádný určitý způsob života. Z této nevýhody však musí udělat přednost: může žít mnoha způsoby a téměř v každém prostředí na Zemi, musí si však svůj způsob obhajování života pokaždé sám najít nebo dokonce vytvořit. Tak je člověk už svou fyzickou výbavou určen nejen ke skupinové spolupráci, ale také k tomu, aby své tělesné nedostatky nahrazoval oblečením a přístřeším, zbraněmi, nástroji a technikami. Jednou z prvních bylo patrně užívání ohně a nějaká organizace skupiny.[[28]](#footnote-28)

Podobně jako jiní živočichové je sice člověk vybaven množstvím vrozených či instinktivních vzorců chování, ty jsou však u člověka daleko plastičtější: podléhají kulturním vlivům a člověk má nad nimi daleko větší kontrolu. (Gehlen 1940; Eibl-Eibesfeldt 1997) Kromě toho pochopitelně pokrývají jen zcela základní životní situace a funkce, kdežto v celé oblasti lidmi vytvořené kultury nás nechávají na holičkách. Tak například zábrany proti zabití druhého člověka fungují pouze nablízko, kde člověk druhému vidí do tváře, kdežto při technickém vedení moderní války zcela selhávají. Chybějící instinktivní opory pro spolehlivé vedení života musí člověk nahrazovat kulturními vzorci, tradicemi a pravidly. V každém ohledu se tak člověk vykazuje jako bytost jaksi nehotová, odkázaná na vlastní hledání a ve srovnání s instinktivní jistotou jiných živočichů tudíž váhavá, nejistá a tápající. Na druhé straně ovšem také bytost schopná neuvěřitelné skupinové disciplíny a kázně, jak to dokládá třeba provoz na dálnici nebo jiné organizované činnosti.[[29]](#footnote-29) Z bytostné lidské nejistoty pak plyne i pocit ohrožení, často kompenzovaný přísnými požadavky na dodržování přijatých kulturních vzorců chování všemi členy skupiny.

Významným rysem, který nás spojuje s jinými živočichy, je více méně pevná vazba k určitému místu čili *teritorialita*. Člověk vždycky žije ze svého okolí, ať už sbírá plody, loví ryby nebo obdělává pole. Od svých živočišných předků mohl zdědit i prostý způsob, jak předcházet zbytečným konfliktům, totiž princip rozdělení teritorií, který tak či onak respektují všechny nám známé společnosti. Podobně jako řada živočichů, také lidé a lidské skupiny obsazují určitá území, která pak v případě konfliktu také hájí. Z tohoto téměř všeobecného principu se pak u lidí vyvinula představa vlastnictví a majetku, bez nichž se žádná společnost neobejde.[[30]](#footnote-30) Rozdíly mohou být jen v tom, do jaké míry se území skupiny chápe jako společné nebo dále rozdělené, co se na něm dovoluje cizím a za jakých podmínek se jim skupina postaví na odpor. V současném světě se teritorialita uskutečňuje hned na několika úrovních: jako „nedotknutelné“ území státu, jako obecní nebo soukromý majetek a jako osobní soukromí rodiny nebo dokonce i jednotlivých jejích členů třeba v bytě, kam mu ti druzí „nelezou“.

Během postupného osidlování Země si člověk musel vyvinout množství velmi rozmanitých technik, přizpůsobených různým přírodním podmínkám, od tropů po polární kraje, od džungle a savany až po polopouště, od přímořských krajů po vysoké hory atd. Časem se musel naučit nejen se přírodním podmínkám přizpůsobovat, ale dokonce je také cílevědomě měnit. Po celou dobu své existence, tj. podle současných znalostí několika milionů let, člověk své schopnosti obhajování života stále zdokonaloval, většinou však jen za cenu stále větší závislosti na širší skupině. Ač si to obvykle neuvědomujeme, závisíme dnes na společenské organizaci a spolupráci mnohem víc než naši předkové kdykoli v minulosti. Lze dokonce říci, že zdokonalování lidských technik a způsobů života je především výsledek skupinové soudržnosti a komunikace.

Pro komunikaci s druhými je člověk přirozeně vybaven už mimikou a výrazovými prostředky zejména své tváře: velká část našich gest a výrazů je všem lidem společná a srozumitelná i přes hranice kultur a jazyků. Specificky lidská komunikace však začíná až s objevem artikulované řeči. I když přesně nevíme, kdy lidská řeč vznikla,[[31]](#footnote-31) neznáme žádné lidské společenství bez řeči a jazyka. Všechny známé jazyky mají řadu společných rysů: užívají zvukových prostředků, mají tzv. dvojí artikulaci (tj. hlásek a slov), velmi složitá pravidla morfologie i syntaxe, bohatý slovník a všechny jsou sto uspokojivě vyjádřit, cokoli daná společnost vyjadřovat potřebuje. Ač se to zdá neuvěřitelné, neexistují žádné „primitivní“ jazyky. Přesto se nezdá, že by se známé jazyky daly odvodit od nějakého společného prajazyka. Všem lidem je tedy nejspíš společná určitá dispozice k řeči, kdežto jednotlivé jazykové skupiny vznikaly asi nezávisle na sobě.

Lidská řeč je ovšem daleko víc než jen prostředek komunikace. Neslouží především ke sdělování informací, nýbrž k udržování lidských vztahů. Proto lidé tak často mluví o počasí, o sousedech, o drahotě, zkrátka „o ničem“, ne že by to ten druhý nevěděl, ale protože si tím dávají najevo, že k sobě patří a mohou se na sebe také spolehnout.[[32]](#footnote-32) Pojmová řeč se totiž zásadně liší od signálů, jaké si vyměňují i zvířata. Signál může upozornit na nebezpečí nebo naopak na nějakou příležitost, ale vždycky jen na něco, co je právě teď a tady. Tak i lidské „Hoří!“ znamená, že hoří teď a tady. Naproti tomu pojmová řeč může mluvit i o něčem, co už bylo nebo teprve bude - a konečně i o tom, co nikdy nebylo ani nebude. Může vyvolávat vzpomínky, plánovat budoucí činnosti, ale také vyprávět a básnit - zkrátka vytvářet smyšlené, fantazijní světy, do nichž se lidé tak rádi přenášejí, aby si odpočali od té tvrdé a nudné skutečnosti, v níž žijí.[[33]](#footnote-33) A jakmile se jednou takový představovaný svět podaří vyjádřit slovy, může se pamatovat, opakovat, předávat a později dokonce i zapsat nebo nahrát.

Současné bádání o počátcích lidské řeči do jisté míry rehabilitovalo romantickou myšlenku Herderovu a Humboldtovu, že řeč nejspíš vznikala ne jako výraz myšlení, ale jako „hlasový pohyb“ (A. Gehlen), který lidi spojuje a vybízí k opakování, podobně jako tanec a zpěv při společném slavení. Nezačala jako účelové sdělování, ale právě jako slavnostní výraz, od počátku spojený se zpěvem a tancem, s něčím, co bychom dnes nejspíš označili jako obřad či rituál.[[34]](#footnote-34) S těmi se totiž setkáváme ve všech známých společnostech, i když ještě nevytvořily žádné soustavnější mytologie nebo klasifikace, o nějakých filosofických a vědeckých soustavách ani nemluvě. Právě u starých společností má řeč vždycky blízko k básni a k písni, a ty zase odkazují k tanci a k obřadu.[[35]](#footnote-35) Právě tam si lze také nejspíš představit, že mohlo vzniknout něco, co je nejen artikulované, ale nese pro všechny více méně stejný a závazný význam, který se opakováním upevňuje, rozšiřuje a prohlubuje. I dnes malé děti dělají v jistém věku pokusy s vlastními, „tajnými“ jazyky, dokud nepochopí, že „můj vlastní“ jazyk nedává žádný smysl: jazyk dělá jazykem teprve to, že jej určité společenství přijme a předává dál jako závazný způsob řeči. Jazyk - podobně jako náboženství - nemůže být výsledek individuálního vědomého aktu, i když je na tvořivost jednotlivců vždycky odkázán.

# 3. Všední a sváteční

O „všudypřítomnosti“ náboženských jevů ve starých společnostech jsme už mluvili.[[36]](#footnote-36) Jak je ale uchopit? Německý religionista Rudolf Otto si všiml, že modernímu člověku možná unikají právě proto, že až příliš spoléhá na možnosti racionální pojmové analýzy. Ale pokusy o pojmové uchopení náboženských jevů zachycují jen jejich vedlejší, méně významnou stránku, například různá přesvědčení a nauky. Jenže vlastním jádrem náboženství je podle něho spíš jakýsi základní, „apriorní“ pocit posvátné úcty a hrůzy před nevýslovným a nedotknutelným, který nazývá *numinosum* a *tremendum*. Toto „úplně jiné“, vznešené, děsivé, mocné a fascinující, hebrejské kadoš, řecké arréthon a latinské *aliud* ovšem člověka nejen odstrašuje, nýbrž také přitahuje, protože se na ně spoléhá a cítí, že na něm „závisí“ (Schleiermacher). Tuto zásadní a podstatnou citovou či dokonce „iracionální“ stránku náboženství Otto dokládá množstvím starověkých, středověkých i novověkých textů, zejména z Bible, z Martina Luthera a Jakoba Böhma, a snaží se ukázat, že je to snad jakýsi základní lidský „pud“ (Otto 1917:140nn).

Jakkoli je Ottova teze dobře dokumentována, přece jeho doklady pocházejí z vysokých, individualizovaných kultur a vedou jej podle našeho názoru k přílišnému zvnitřnění a „psychologizaci“ tohoto jevu.[[37]](#footnote-37) Pokusíme se ukázat, že *numinosum* a *tremendum* jsou jen dva z motivů náboženského života, jehož kořeny je třeba hledat ve společné zkušenosti lidských skupin, kde se Ottova „jinakost“ projevuje nejspíš jako „posvátné“ vůči „profánnímu“ (E. Durkheim, M. Eliade), přesněji jako rozdíl mezi svátečním a všedním. Důkladnější zkoumání totiž ukázalo, že náboženství se projevuje především jako komunikace a je tedy zásadně společenské, jen odvozeně může být i "soukromé“. (Luhmann 2002:40) Teprve s postupným probouzením individuality a jejím pronikáním do náboženského a veřejného života nabývá na významu i vnitřní, soukromá stránka náboženského vztahu (např. Ottův „pocit“). „Zbožnost má zřejmě kořeny ve svátku“ (Assmann 1998:60).

Všední je jistě to, co se dělá každý den[[38]](#footnote-38) znovu a více méně stejně. Každý den se člověk musí starat o své potřeby, obstarávat své živobytí, své zájmy a zápasit s nouzí, která na něj vždycky doléhá. Pracovat, aby měl co jíst, nebo chodit do práce, aby si na to vydělal. Protože to dělá každý den, už se na to zařídil a zvykl si, naučil se to dělat s jistou rutinou. Tomu odpovídá i jeho obvyklé, všední okolí, kde každá věc má svůj účel a k něčemu slouží. Všechno je na svém místě a po ruce: kartáček na zuby v koupelně, hrnek v kuchyni, vysavač v koutě za skříní, podobně jako autobus na zastávce a denní nákup v samoobsluze. Ještě účelněji to bývá zařízeno v práci, kde se přece vždycky odbývá jen to všední. Každý den je to podobné a člověk ani netouží po tom, aby to bylo jinak. Prostě si odbude své a těší se domů, kde ho možná čeká i něco jiného.

Všední činnosti tak charakterizuje jejich účelovost: děláme je kvůli něčemu jinému. Jde o jejich výsledek (prostředky k životu), nikoli samotné konání.[[39]](#footnote-39) Proto se je také člověk snaží nějak ulehčit, v moderní době zejména zkrátit: účelové činnosti mají být „efektivní“, dosahovat svého účelu s co nejmenším vynaložením námahy a energie resp. času. Naopak u činností „svátečních“, jako je např. hra a zejména život jako takový, kterým se člověk věnuje kvůli nim samým, šetřit časem nedává žádný smysl.[[40]](#footnote-40) Proto se všední činnosti obvykle vyznačují jistou naléhavostí, nedostatkem času: musí být hotovy co nejdříve - například když hoří - anebo do nějakého termínu, nejpozději do večera nebo do zimy.[[41]](#footnote-41)

Všední život lidí, kteří žijí v přírodě a přímo na ní závisí, možná není tak jednotvárný, protože se mění s počasím a s roční dobou. Ale i tam se jej každý musí dobře naučit, aby včas stihl, co je třeba obstarat. Ve městě děláme všechno pro to, abychom o ročních obdobích nic nevěděli a mohli pracovat celý rok stejně: topíme a klimatizujeme, za tmy svítíme. Náš život je tak sice možná jednotvárnější, zato daleko pohodlnější a méně namáhavý. Denní rutina zkrátka k lidskému životu vždycky patří a jen ve filmu se jí lze vyhnout. Čím dokonaleji se ale člověk svou obvyklou rutinu naučí, tím víc na něj také dopadají její nežádoucí důsledky. Na prvním místě je to samozřejmě nuda a otupělost: i to, co člověka zpočátku těšilo, se za pár let jaksi zaběhne a obnosí a čím méně si to vyžaduje pozornosti a úsilí, tím méně to také přináší uspokojení. Navyklé zacházení s věcmi, které zkušenému kladou čím dál tím menší odpor, člověka ale mění ještě jinak. Věci, které mu slouží, postupem času ztrácejí svoji svébytnost a stávají se jen pouhými prostředky či „služebnostmi“ (Patočka). Když přestanou sloužit, vyhodí se a nahradí jinými. Jsou přece naše a můžeme si s nimi dělat, co chceme. Rutinní zacházení s věcmi se velice snadno přenese i na blízké lidi, v zaměstnání a dokonce i doma. Partner nebo rodič konec konců také „k něčemu slouží“, takže když doslouží... Ale protože je to tak nejsnazší a nejpohodlnější, protože tohle člověk dobře umí, kdežto přemýšlet, usilovat a zkoušet něco nového si už odvykl, začne se každé změny přirozeně bát. To je kořen lidského konservatismu, zejména u starších lidí.

Ale co s tím? Svoji každodenní úlohu se člověk prostě musí naučit, jako se musel naučit chodit úplně automaticky a bez přemýšlení - a v moderní soutěži si ani nemůže dovolit, aby se ji naučil špatně. Může ale udělat něco jiného: občas z té rutiny vyskočit. Třeba jen na den nebo dva, kdy by ale všechno mělo být jinak. V tom spočívá základní antropologická moudrost svátečního: bude to na chvíli jinak. „Život bez svátků je jako dlouhá cesta bez hospod“, říká jinak spíše skeptický Démokritos (zl. DK 68 B 230). Pro lidi, kteří každý den pracovali na poli nebo v lese, znamenal svátek přijít mezi lidi a trávit sváteční čas s nimi. Pro moderního městského člověka, který tráví každý den mezi spoustou více méně cizích lidí, v zaměstnání, ve vlaku nebo v obchodech, znamená svátek naopak být doma, pokud možno bez cizích lidí. Pro lidi, kteří byli zvyklí hladovět, znamenal svátek dobře se najíst. Pro ty, kteří měli jídla dost, mohl znamenat, že si je jednou odepřou a budou se postit. Naše společnosti ovšem nejsou v tomto ohledu příliš vynalézavé, a tak se snažíme slavit přejídáním - aby byla aspoň nějaká změna.

Na toto blahodárné střídání dnů všedních a svátečních museli lidé přijít už velice dávno: neznáme žádnou společnost, která by občas neslavila. Lidem, kteří žili v těsné závislosti na přírodě, v tom jistě pomohlo počasí a hlavně roční období. Střídání léta a zimy, deště a sucha, hojnosti a nouze si samo řeklo o to, kdy a jak ze všední rutiny vystoupit. V moderních společnostech by to bylo horší, naštěstí zavedli už staří Izraelci sváteční sobotu a křesťané ji jen přesunuli na následující den, který se od té doby v prozaické češtině nazývá „neděle“.[[42]](#footnote-42) Vyjadřuje obsah svátku pro obyčejného člověka: ve všední dny se pracuje, v neděli ne. Židé i křesťané na tom velice trvali - uvidíme ještě jak - až se tento báječný vynález všude prosadil. Když ho pak chtěli někteří revolucionáři zrušit,[[43]](#footnote-43) museli kapitulovat před tichým, ale zarputilým odporem lidu.

Že je sváteční protikladem všedního, je sice jistě základní, ale jen logické a navíc jen velice hrubé vymezení. Sváteční znamená daleko víc. Na rozdíl od všedního života, který se odehrává v rodině a věnuje jejím starostem, je sváteční život ve všech starých společnostech především společný a „veřejný“, a to ve velmi silném smyslu. Účastnit se společných slavností je v těchto společnostech striktní povinnost, přinejmenším všech dospělých mužů. Pokud všichni žili ve společném tábořišti, bylo to samozřejmé. Více organizovaná a rozsáhlejší společenství vyžadovala, aby se obyvatelé mnoha vesnic, celého kmenového společenství, sešli na jednom, často dosti vzdáleném místě. Zbožní Izraelci putovali o Velikonocích do Jeruzaléma, zbožní muslimové do Mekky, třeba i několik dnů cesty. A ještě v antických městech - například v republikánském Římě - nezúčastnit se výroční slavnosti očišťování znamenalo ztrátu občanství. Naopak cizím byl přístup zakázán (Fustel 1864:196 aj.).

O tento rys svátečního společenství se opírá Durkheimovo mínění, že svátek - a náboženství vůbec - na jedné straně vytváří a obnovuje určitou společnost jako takovou, na druhé straně ji vyjadřuje a oslavuje.[[44]](#footnote-44) Konkrétní společnost tvoří právě ti, kteří se tu sešli; kdo tu není, sám se z ní vyřadil. Toto společenství slavení je pro všechny jeho členy nejen jaksi zvenčí povinné, ale jim samým na něm velice záleží. Jednak proto, že se tu společenství v konkrétní podobě znovu potvrdí a oživí. Dále si připomene svoji prosperitu a sílu, dodá všem odvahu a ukáže, že se nemusí ničeho bát. A konečně si připomene, postaví před oči všechno to, oč se jeho síla a prosperita opírá. Připomene si i ty, kdo k němu patří, i když tu právě teď nejsou přítomni: zemřelé předky, bez nichž by nebylo, i ty, kdo se ještě nenarodili - svoji budoucnost. Tento vlastní obsah sváteční slavnosti se už v různých kulturách pochopitelně různí, vždycky ale obsahuje něco společného: všem známý sváteční obřad či rituál, tanec a zpěv, společné jídlo a pití, často i oběti. V mnoha kulturách nakonec vede k extatickému vyvrcholení, k nějakému transu či vytržení, na němž se někde podílejí i drogy. V jiných kulturách je tímto extatickým prvkem sexuální spojení, pozdější hieros gamos, „posvátná svatba“ antických autorů.

Přes tuto nepřehlednou rozmanitost rituálních obsahů je ale všem společná sama forma, kterou Rappaport (1999:24) pokládá za lidsky univerzální a vymezuje jako „více méně neměnnou posloupnost formálních aktů a výpovědí, kterou si účastníci neskládají beze zbytku sami“, nýbrž reprodukují jako převzatou, tradovanou. Účast na rituálu je tak daleko víc než pouhé opakování této formy: znamená přijetí (*acceptance*) a přihlášení se k obsahu rituálu jako k něčemu závaznému, a to každým z účastníků jednotlivě. Teprve tento veřejný akt, a ne jen „neviditelný a mnohoznačný soukromý pocit“, je něco, nač se společenství může spolehnout.

Toto připomenutí, zpřítomnění a oživení „společenského vědomí“ - oslava vlastní síly a prosperity - se ovšem neopírá jen o množství přítomných nebo jejich bohatství. Obrací naopak pozornost k dávné minulosti, k původu společenství, k zemřelým předkům až po „totemového předka“ - mýtického původce společenství kdysi v nepamětném čase, Eliadově *illud tempus*. Totem, znázorněný nejčastěji zvířetem nebo rostlinou, je pak jakási symbolická zkratka celého společenství, jeho životnosti a síly, jeho závazků vůči předkům i jeho nadějí do budoucnosti. K té se společenství obrací iniciací, přijímáním mladých mezi dospělé, jež bývá také součástí společných svátků.

Svátek se tak vůči všednosti nevymezuje jen odlišností chování a vnějších podmínek, ale vykračuje z obyčejného světa každodenního obstarávání někam jinam, přesahuje jej čili transcenduje. Jednak v prostoru tím, že přivádí před oči širší okolí všedního života, kmenový svaz jako celek, případně jeho společné posvátné místo, jednak připomínkou jeho dávné a nečasové minulosti i budoucnosti, zemřelých předků i ještě nenarozených potomků. V tomto pohledu se pak společenství ukazuje jako trvalé a nesmrtelné: jednotliví lidé se rodí a umírají, ale společenství trvá právě tím, že se k nim stále hlásí a udržuje je tak jaksi naživu. Ostatně i totemové zvíře, jeho spojenec a protějšek v mimolidské přírodě, tu také stále je jako kdysi na začátku. Dávná minulost a dosavadní úspěch společenství dává pak přítomným také konkrétní naději do budoucnosti: co už trvá tak dlouho a tak dobře, hned tak nezanikne a s malými i velkými starostmi všedních dnů si jistě také poradí. Nashledanou za rok na stejném místě!

Jak jsme viděli, bývá svátek spojen také s jinými, svátečními či *posvátnými místy*, případně věcmi, které neslouží k běžným účelům. Na rozdíl od všedních mi nejsou volně k dispozici a jsou naopak vyňaty ze všedního použití. Religionisté to označují polynéským slovem *tabu*, které se velice ujalo a rozšířilo. Pro naše předky byly tyto věci „klaté“ nebo „proklaté“, to znamená vyjmuté z běžného zacházení a přísně vyhrazené svátečním účelům.[[45]](#footnote-45) Tak se na posvátném místě nesmělo lovit a zvěř, která se tam schovala, požívala jakýsi „asyl“, do posvátných hájů se nechodilo na dříví a z posvátných pramenů se nenapájel dobytek. Někde se na posvátné místo nesmělo vůbec vstupovat, někde jen za zvláštních podmínek. Při vstupu do mešity se člověk musí zout, v křesťanském chrámu smeknout, v synagoze si naopak pokrýt hlavu a např. u australských kmenů směli na posvátná místa jen dospělí muži. Že se tam ve všech případech museli přiměřeně chovat, je samozřejmé. Cizincům byl vstup přísně zakázán. Protože na správném zacházení s posvátným a svátečním závisí prosperita, přežití a budoucnost společenství, trestalo se porušení těchto pravidel obvykle smrtí.

Posvátná místa a posvátné věci, jako trvale vyňaté z běžného užívání a zakázané pro všední účely, jsou jistě nápadnější než samotné slavení svátku, proto se pozornost religionistů obrátila především k nim. Přesto se domnívám, že z hlediska pochopení jejich funkce je třeba postupovat obráceně: posvátné se odvozuje od slavení svátečního, ne naopak.[[46]](#footnote-46) Jak ukázal zejména Cassirer, řeč i ostatní „symbolické formy“ patrně vyrůstají ze společných jednání a zážitků (1996.II:58, 254 aj.), a teprve tím zakládají (ozvláštňují, posvěcují) i odpovídající věcné „substráty“, místa a předměty. Proto dáváme přednost dvojici „sváteční - všední“ před Eliadovým „posvátným a profánním“, které se z něho podle našeho názoru odvozuje. Věci i místa se „posvěcují“ slavením, nikoli naopak.[[47]](#footnote-47) Toto na první pohled jemné rozlišení je také klíčem k pochopení biblické polemiky s „modlářstvím“, idolatrií - totiž s osamostatněním „posvátných“ míst a předmětů, jako kdyby ony byly vlastním a svébytným zdrojem vztahu k posvátnému.[[48]](#footnote-48)

Opačnému omylu propadá podle našeho názoru Durkheim, jemuž se ve společenském slavení úplně vytrácí „to třetí“, totiž vlastní téma, které dává svátečnímu jednání smysl. Jako kdyby svátek mohl vyrůst jen ze spontánní vůle skupiny jako její „falešné vědomí“.[[49]](#footnote-49) Vlastní funkci posvátného místa pak nejlépe vyjadřuje prastará představa „pupku“ (omfalos, *axis mundi*), místa životodárného spojení mezi zemí a nebem. Směrem do všedního provozu stále připomíná to, co jej přesahuje, a zároveň zprostředkovává smrtelníkům naději, že by se s tímto „úplně jiným“, co dává všednímu smysl, mohli aspoň při zvláštních příležitostech nějak setkat. Rozumí se, společně.

Podle různých *příležitostí* ke svátečnímu vybočení ze všední rutiny můžeme také rozlišovat různé druhy svátků, kterým pak mohou také odpovídat různá posvátná místa a věci. Sváteční příležitosti mohou být především přírodní nebo *kosmické*. Téměř všude jsou jimi přechody ročních období, deště a sucha, léta a zimy. Pro sběračské a lovecké kultury znamenají často změnu životního režimu, stěhování mezi lovišti a společným zimovištěm - jako u stěhovavých ptáků. V mírném pásmu jsou podzimní svátky typicky přípravou na období smrti, na zimu (připomínka zemřelých, *Haloween*, Dušičky), kdežto jarní svátky oslavují obnovu přírody a příchod nového života (vynášení smrti, Velikonoce). Také zimní slunovrat se v mírném pásmu všude slaví jako jiskřička naděje v těžké době. Jedním z nejrozšířenějších kosmických svátečních období je každoroční obnova společnosti a světa podle přírodního vzoru.[[50]](#footnote-50) Jako musí zelená příroda každý rok zvadnout a odumřít, aby se na jaře mohla obnovit čerstvá a svěží, procházejí téměř všechny staré kultury podobnou procedurou „zrušení starého“, po níž následuje „znovuzrození“, nové založení bez zátěže minulého.

Mezi přírodní příležitosti můžeme počítat v zemědělských kulturách ukončení sklizně (dožínky, děkovné pouti), v pasteveckých oběti prvotin z jarního vrhu mláďat. Kosmické příležitosti bývají pravidelné a složitější společnosti si na tomto základě budují své kalendáře.[[51]](#footnote-51) Patrně nejrozšířenější jsou svátky měsíčního kalendáře, protože měsíční fáze jsou dobře patrné a mohou snadno „svolávat“ a synchronizovat i rozptýlené populace. Slavnosti nového Měsíce mají často povahu pomoci ohroženému Měsíci - rámusem a tanci zahánějí lidé příšeru, která jej hrozila pohltit. Do jaké míry to dávné kultury myslely doslova a do jaké symbolicky, nelze rozhodnout, nicméně není radno posmívat se jejich „naivitě“: na rozdíl od nás si dobře uvědomovaly, že ani kosmické podmínky života na Zemi nejsou tak samozřejmé, jak si naivně představujeme my. Od měsíčních fází se patrně také odvozují týdenní rytmy, teprve později spojené s počtem sedmi planet.

Jiný typ svátečních příležitostí představují významné události rodinné a *osobní* a tedy nepravidelné, nečekané, které ovšem ve starých společnostech rozhodně nebyly jen soukromé. Nesmíme zapomenout, že „soukromé“ pro ně bylo synonymem všedního, stejně jako ještě pro klasické Řecko. Patrně nejvýznamnější takovou událostí je úmrtí, přechod člověka mezi zemřelé. Z některých archeologických náznaků se zdá, že to možná byla vůbec první „sváteční“ příležitost: pohřby se dnes často pokládají za první nepochybné znamení lidské kultury.[[52]](#footnote-52) Smrt a pohřeb připomíná, že „svátky“ vůbec nemusí znamenat totéž co radovánky, nýbrž právě jen vykročení z běžného chodu života, kterým každé úmrtí nepochybně je. Na druhém místě bychom měli asi uvést sňatky, ve všech společnostech významnější než narození dítěte, které dlouho zůstává událostí spíše rodinnou, soukromou - a tedy všední. Společenský význam má naproti tomu iniciace, přijetí mezi dospělé, při němž mladý člověk dostává své vlastní jméno. Teprve židovská a křesťanská kultura vyzvedla význam dětí a posunula přijímání do společnosti do těsného sousedství narození (obřízka, křtiny).

Na rozdíl od mnoha jiných věcí, které nás asi s jinými živočichy spojují, je rozlišení všedního a svátečního záležitost ryze kulturní - a tedy také patřičně rozmanitá.[[53]](#footnote-53) Budeme-li se držet svého předsevzetí odložit všechna předběžná mínění a hledat nejprve zjevné projevy náboženství, měli bychom asi začít právě zde. Jenže jak rozpoznat „sváteční“ ve společnostech, kterým vůbec nerozumíme? Snad by tu pomohl myšlenkový experiment. Představte si exotického cestovatele, který se octne v úplně cizí a neznámé společnosti. Když bude pozorně sledovat různé činnosti jejích členů, najde tam spoustu takových, kterým bezprostředně rozumí. Tak okamžitě pochopí, že spí, jedí, loví, pěstují zeleninu, pletou košíky, dělají zásoby, scházejí se v párech nebo rodí děti. Brzy také porozumí, kdy se přátelí, hádají nebo perou. Ale pak narazí na jednání, která pro něj při nejlepší vůli nedávají žádný smysl. Pokud se k nim lidé navíc scházejí, berou je velice vážně a chovají se při nich zjevně „ornamentálně“ či ozdobně, mohl by asi předpokládat, že to budou jednání kulturní nebo dokonce náboženská. U přírodních kultur to ostatně znamená totéž.

Podívejme se těmato očima na naši vlastní současnou společnost, kterou pokládáme spíše za nenáboženskou. Co by exotickému cizinci v tomto negativním sítu uvízlo? Podle toho, kam by náhodou přišel, mohl by narazit třeba na fotbalový zápas a všimnout si chování fanoušků. Slavnostní rituál, velkolepý stadion bez zjevného účelu, barevné vlajky, s nimiž se diváci zřejmě identifikují, jistá pravidelnost i kolektivní organizované chování - to všechno svědčí o „sváteční“ povaze události. Naše víkendy by asi spíš pokládal za prosté přestávky v zaměstnání, určené k udržování domácnosti, auta nebo zahrádky. Zato státní svátek s vlajkami a totemovými lvy, vojenskou přísahou nebo kladením věnců, pomníky padlým a státní hymnou silně připomíná společenské slavení, Durkheimův svátek. Kdyby měl to štěstí a přišel do Spojených států, měl by to ještě snazší. Úcta, kterou běžný Američan prokazuje federální vlajce a kterou se děti učí ve školách,[[54]](#footnote-54) veřejná shromáždění a průvody, *God bless America* s rukou na srdci - to jsou jasné projevy „občanského náboženství“ a zároveň také jisté společné starosti i hrdosti na vlastní národ a jeho výkony. Přesně podle durkheimovského schématu, které zdůrazňuje právě jen tuto společenskou stránku věci.

# 4. Náboženství a společnost. Totem a klan.

Už jsme hovořili o tom, že lidé vždycky žili a žijí ve společenstvích, protože zřejmě nemohou jinak. Že osamělý člověk nemůže zajistit pokračování života, je zřejmé, ale i Robinson dokázal na ostrově přežít jen proto, že si z vraku lodi zachránil spoustu důležitých věcí pro život, které mu připravili jiní.[[55]](#footnote-55) V přírodním prostředí nemůže osamělý člověk trvale obstát, takže vyloučení z kmene a obce se v archaických společnostech prakticky rovnalo rozsudku smrti.[[56]](#footnote-56) Pro společenský život je člověk, jak jsme viděli, už od přírody dobře vybaven: družností a zvědavostí, bohatou mimikou a komunikačními schopnostmi včetně schopnosti řeči, dlouhým dospíváním, kdy může přebírat vzorce a významy své společnosti i obdobím „neproduktivního“ stáří, kdy se téže činnosti může věnovat v roli učitele. Kulturní výbava, autoritativně předávaná a přebíraná prostřednictvím řeči, nahrazuje člověku instinktivní vedení tam, kde se podmínky života mění příliš rychle a nelze tedy spoléhat na instinktivní adaptace. Společenské vztahy hrají v lidském životě takovou roli, že řada antropologů dokonce předpokládá, že právě složité společenské vztahy si vynutily vývoj lidského mozku.

Moderní člověk si sice zakládá na své individuální svobodě a autonomii, ve skutečnosti je však na své společnosti ještě daleko závislejší než kdykoli dříve. Pokračující specializace činností vede k tomu, že žádný současný člověk by se asi nedokázal „sám uživit“ a i ti, kteří to o sobě říkají, samozřejmě předpokládají neuvěřitelně složité sítě společenských vztahů, veřejných služeb a infrastruktury. Tyto vztahy jsou sice většinou anonymní, o to jsou však početnější a těsnější. Náklady na školství pro mladé a na podpory ve stáří tvoří v bohatých zemích polovinu státních rozpočtů a složité mechanismy daní a přerozdělování poskytují prostředky k životu zhruba třetině obyvatel.

Jak asi vypadaly lidské společnosti v předhistorických dobách a jak v samých počátcích člověka?[[57]](#footnote-57) Dávná minulost lidských společností o sobě nezanechala žádná přímá svědectví, takže jsme tu odkázáni na nepřímé cesty. První se zabývá sběrem a hodnocením či interpretací hmotných pozůstatků dávných lidí; této činnosti se věnuje archeologie a paleontologie. Ovšem i tyto pozůstatky jsou pro nejstarší období velice chudé: lidé žili velmi prostě, neměli žádné předměty a nástroje, a tak po nich zůstaly jen roztroušené kosti. Z těch lze soudit, že člověk se od svých příbuzných primátů oddělil nejprve vzpřímenou chůzí (bipedií), nikoli snad rozvojem mozku, který patrně následoval, že se živil smíšenou stravou a žil v malých společenstvích či tlupách. Z poměrně početných kosterních nálezů, objevených během posledního století, se zdá, že počet lidí rostl jen velmi pomalu a že trvalo několik milionů let, než se lidé rozšířili po celé obyvatelné části naší Země. Něco přes milion let umějí lidé využívat oheň a vyrábět jednoduché kamenné nebo kostěné nástroje, z doby před sto tisíci lety pocházejí první zřetelné pohřby, o něco později se objevuje první umění, které pak vrcholí v mladším paleolitu před třiceti tisíci lety.[[58]](#footnote-58) Na sto tisíc let se odhaduje stáří lidské řeči.

Pozůstatků dávných lidí je dnes sice známo dost, o jejich životě však mnoho neříkají. Totiž pozůstatky hmotné; naši dávní předkové nám však odkázali ještě také jazyky, kterými hovoříme. Ty sice nejsou tak staré a po celou dobu své existence se neustále vyvíjely, přesto se v jednotlivých slovech a jejich souvislostech zachovalo množství stop po životě a představách dávných lidí.[[59]](#footnote-59) I svědectví jazyka ovšem vyžaduje výklad, interpretaci. Proto se k nahlédnutí do dávné minulosti užívá i třetí, přímější metoda: studium zachovaných archaických kultur. Většina z nich sice za posledních sto let už také splynula s okolím a vymizela, cestovatelé, etnologové a antropologové však stačili aspoň některé z nich důkladně popsat a zaznamenat i přímá svědectví jejich členů. Porovnáním užívaných nástrojů a technik se mnohé z nich dají přiřadit k pozůstatkům dávných lidí, jak je vykopávají a zpracovávají paleontologové a archeologové.

Jakkoli je tato cesta velmi lákavá, musíme její výsledky brát s jistou opatrností. I když se etnolog skutečně přesvědčí, že se jím studovaní lidé s bělochy dosud nesetkali, přece se tím nevylučují jiné kulturní vlivy: společnosti, které studuje, jsou společnosti dvacátého století, i když užívají kamenných nástrojů. Takové společnosti se ovšem až do nedávné doby zachovaly jen na zvláště odlehlých a spíše nehostinných místech planety. Můžeme lidi, žijící v hornatém vnitrozemí Nové Guineje nebo v Australské poušti, bez dalšího srovnávat s našimi předky třeba na Blízkém Východě? Jedni si po desetitisíce let patrně zachovali stejné techniky, kdežto ti druzí se už před deseti tisíci lety živili úplně jinak. Ti první žili v těžkých podmínkách a téměř úplné izolaci, kdežto ti druzí v samém ohnisku kulturního vývoje té doby a na křižovatce všech možných vlivů. Můžeme předpokládat, že obojí měli podobnou organizaci, že jedni žili, jednali a mysleli jako ti druzí?

Bez nějaké představy biologické a kulturní evoluce se v našem zkoumání jistě neobejdeme, nemůže to však být, jak už víme, jednoduché schéma lineárního a samočinného pokroku, jak se vyskytovalo v 19. století. Biologický a zejména kulturní vývoj je z povahy věci vždy nejistý a zná také hluboké úpadky, regresy. Nejsou „archaické“ společnosti naší doby spíš výsledkem takových regresů než pozůstatkem pradávných časů?

S vědomím všech těchto otázek a pochybností se však přece jen můžeme pokusit o jistou rekonstrukci nejstarších lidských společenství na základě dostupných znalostí z  uvedených zdrojů. Ze všech nám známých společností se nejstarší lidské společnosti asi nejvíce podobaly současným společenstvím afrických Křováků (bushmanů).[[60]](#footnote-60) Ti žijí ve skupinách po 30 až 50 lidech v jednoduchých tábořištích, kde má každá rodina svůj přístřešek, otevřený směrem ke společnému prostranství. Tato tábořiště opouštějí za potravou, kterou sbírají a loví v menších skupinkách a po rodinách. Obstarávání obživy věnují průměrně 2 až 3 hodiny denně a v průměrných podmínkách potřebují asi 2 až 3 km2 plochy na osobu. Jednotlivé skupiny v rámci celého kmenového (a jazykového) svazu jsou provázány sítí příbuzenství, závazků a přátelství.[[61]](#footnote-61)

Jako u všech známých lidských společenství, platí i zde zákaz incestu a pravidla exogamie: ženy si mladí muži hledají obvykle mimo svoji skupinu, rozhodně s vyloučením přímých příbuzných. Z demografie ovšem víme, že taková společenství potřebují minimálně asi 500 členů, aby se vůbec udržela; to se řeší právě v rámci kmenového společenství. Možnost přestěhovat se z jednoho tábořiště do druhého pomáhá řešit konflikty ve skupině, podobně jako princip patrilokality: protože se žena po svatbě obvykle stěhuje za mužem, jsou muži v tábořišti většinou příbuzní, což snižuje riziko násilností.[[62]](#footnote-62)

Zajímavým rysem těchto společenství je silné rovnostářství. Protože prestiž přinášejí hlavně úlovky, schopní lovci by příliš vynikali a budili závist. Proto třeba úlovek nepatří tomu, kdo jej ulovil, nýbrž majiteli šípu, a každý lovec nosí ve svém toulci i šípy svých kolegů. Navzdory všem vývojovým představám není jejich řeč v žádném slova smyslu „primitivní“ - snad jen v tom, že je velmi chudá na číslovky: jako řada jiných archaických společenství vystačí i Křováci s počítáním „jedna, dvě, mnoho“.[[63]](#footnote-63) Křováci rádi vyprávějí pohádky a bajky, ale kromě stručných rituálů vítání a loučení není o jejich náboženském životě mnoho známo. Snad jako jiné podobně žijící společnosti uctívají les[[64]](#footnote-64) a Slunce a v širším společenství slaví přechody ročních období, což je také hlavní příležitost k výběru partnerů.

Podobně neurčitá jsou i svědectví nejstarších archeologických nálezů, z nichž nejčastější jsou *pohřby*. Vyskytují se patrně už u neandrtálských lidí a postupem času jsou nálezy stále bohatší. Stopy pojídání zemřelých (endokanibalismu) jsou spíše sporné, popsaná poškození lebek a kostí mohla vzniknout i jinak. Zato je stále zřetelněji vidět, že zemřelý není pro pozůstalé jen mrtvé tělo. Čím pro ně ale skutečně byl, ukazují nálezy jen nepřímo a v náznacích. Podle nálezů pylu obsahovaly pohřby do země už velmi dávno květiny, jiné milodary se vyskytují až později. Záhadný je společný mesolitický hrob tří mladých lidí, nedávno objevený v Dolních Věstonicích (Svoboda 2002). Mezi dvěma muži byla pohřbena patrně mladá žena a jeden z nich jí klade ruku na klín. Na kostrách se našly stopy červené hlinky. [[65]](#footnote-65) Měla snad naznačovat krev jako znak života? Ale pozor: ti, kdo je takto pohřbili, si jistě nepředstavovali, že je tím vrací do běžného života: vzápětí hrob zasypali hlínou a přikryli kameny.

Patrně největší záhadu představují pravěké kresby a malby. Nejstarší jsou jednoduché geometrické obrazce, vyryté do kamene, našlo se i několik vrubovek, které snad naznačují počítání. Ale v aurignacienu a pozdějším magdalénienu se v jihozápadní Evropě objevuje zcela nečekaná a úžasně dokonalá kultura jeskynních maleb, které už dnes asi každý zná. Každé dějiny umění musí dnes začínat Chauvetovou jeskyní, Trois freres nebo španělskou Altamirou. Všechny se vyznačují nedostižným mistrovstvím v jednoduchém, zkratkovitém, ale neobyčejně výstižném zachycení zvířat, často v pohybu. Jsou tak přesná, že zoologové mohou určit jejich druhy. Jsou mezi nimi jak zvířata lovná, tak taková, která podle nálezů kostí na smetištích sídlišť tehdejší lidé nelovili. Největší záhadou však je jejich umístění: většinou jsou hluboko v obtížně přístupných jeskyních, kde je navíc po celý rok úplná tma. Umělci, kteří je malovali, si museli svítit loučemi nebo později kahánky a diváci - pokud nějací byli - potřebovali také umělé světlo.[[66]](#footnote-66)

Jakýsi klíč k pochopení jeskynních maleb možná nabízejí *totemová náboženství*, která řada vědců pokládala za nejstarší.[[67]](#footnote-67) Vyskytují se zejména v Austrálii a Severní Americe, a to u společností velmi prostých sběračů a lovců: někteří australští domorodci neznají ani chýše.[[68]](#footnote-68) Kmeny se často dělí na exogamní klany, které drží při sobě, i když neobývají souvislá území, ale žijí rozptýleně mezi sebou. Příslušnost ke klanu a tedy i jméno se obvykle dědí po matce, i když společnost je jinak patrilineární. Totem je algonkinské (indiánské) slovo a znamená klanový symbol. Nejčastěji je to zvíře nebo rostlina, vzácně třeba déšť, vítr nebo Slunce. Totemová zvířata ale nemusejí mít žádný význam pro obživu a nejsou to jen zvířata nějak nápadná nebo reprezentativní, mohou to být i housenky, mravenci nebo ještěrky. Totem je posvátný znak, symbol klanu, spojenec a pomocník. Některé kultury to vyjadřují tak, že jej pokládají za mýtického prapředka, od něhož klan odvozuje svůj původ.[[69]](#footnote-69) Mezi členy klanu a jejich totemem platí oboustranný závazek pomoci a ochrany, člen klanu „havran“ nesmí zabít havrana, člen klanu „voda“ si ji nesmí nabírat sám. Totemové zvíře nebo jeho značka, grafická zkratka, se maluje na stany, na tělo a nosí jako maska nebo vlajka. Člověk i věc, označená totemovým znakem, je také posvátná, vyňatá z libovolného zacházení ostatních.[[70]](#footnote-70)

V Austrálii se všichni muži téhož totemu scházejí na zvláštním posvátném místě ke společným slavnostem, kterých se nesmí účastnit nikdo cizí, žádné ženy a děti. Každý klan pečlivě schovává a střeží svůj nejposvátnější předmět (*čurunga*, plochá destička z kamene nebo dřeva), označený znakem totemu, který nesmí nikdo nezasvěcený ani uvidět. Cílem slavnosti je podpořit totemové zvíře (rostlinu), pečovat o ně a požádat je o přízeň a ochranu. Vzhledem k výběru totemových symbolů se zdá, jako by představovaly jakousi jednoduchou klasifikaci přírody bez jakéhokoli účelového zřetele. Každý klan je tak spojen s něčím určitým v jeho okolí a celý kmen je tedy jakýsi odraz okolního světa a jeho neurčitých sil. Takovou sílu, od níž pochází každý pohyb i život sám, dává každému klanu jeho totem. A jako je svět podivuhodnou rovnováhou různých tvorů a sil, je něčím podobným i kmen.

Totemové náboženství tak patrně vyjadřuje několik důležitých věcí:   
1. člověk patří ke svému společenství, rodí se do nějaké skupiny;   
2. lidská společnost souvisí s okolním světem a závisí na něm;   
3. svět se skládá z totemů a není tedy člověku cizí, ale naopak blízký a příbuzný;   
4. zacházení s okolním světem je různě omezené a rozhodně není libovolné;   
5. ze svých totemů mohou lidé čerpat zvláštní sílu, pokud o ně správně pečují;   
6. člověk umírá, ale totem a klan je věčný.[[71]](#footnote-71)   
Své závazky vůči společenství a klanu i vůči totemu a světu plní člověk tím, že respektuje jejich posvátnost a dodržuje určitá pravidla. Za to může očekávat jejich podporu a ochranu.

Představa univerzálního totemického „systému“ je dnes asi opuštěna, ale některé jeho prvky nacházíme téměř u všech starých kultur. Zvířata ve scénáři magdalénských jeskynních maleb jsme už zmínili. Nejstarší egyptská božstva měla zvířecí podobu,[[72]](#footnote-72) totemové tabu se objevuje u starých Semitů a exogamní třídy s dědičným jménem připomínají jak řecký genos, tak latinskou *gens*. Klany hrály donedávna velkou roli ve Skotsku a Irsku a totemová zvířata připomínají středověké heraldické symboly na šlechtických rodových znacích. Ostatně i mezi běžnými českými příjmeními se vyskytuje překvapivě mnoho „zvířecích“ a zejména „ptačích“ jmen, jejichž výběr je těžko vysvětlit, zejména proto, že užitkových zvířat je mezi nimi málo.[[73]](#footnote-73)

,

# 5. Obřad a jeho výrazové prostředky

Sváteční jednání, obřady a rituály vymezuje Rappaport jako „výkon více méně neměnných posloupností formálních aktů a výroků, které si jejich účastníci neustanovili zcela sami“ a pokládá je za „společensky zakládající akt lidství“, „tichou společenskou smlouvu“ (1999:24, 31, 134). Rituály patří sice také mezi „antropologické konstanty“, jsou to však formy výhradně kulturní - a tedy, jak jsme už řekli, velice rozmanité; ostatně podobně jako jazyky. Jenže i jazyky - přes veškerou rozmanitost - mají některé základní rysy společné: všechny známé jazyky používají hlasovou (akustickou) komunikaci, mají dvojí úroveň artikulace (hláskovou a slovní) a podobně. Také společenská a sváteční jednání jsou z povahy věci komunikace a musejí přirozeně využívat daných lidských možností; mají tedy jakousi předem danou „abecedu“ či „slovník“.[[74]](#footnote-74) Co může tvořit základní slovník obřadných svátečních jednání? Na jedné straně patrně výrazové prostředky člověka, na druhé straně symbolické zkratky hlavních rysů přírody, například živly.

Lidské výrazové prostředky jsou, jak víme, mimořádně bohaté: patří sem mimika, gesta a hlavně (verbální) řeč. Podstatnou složkou obřadu je jistě tělesný pohyb, pro tento účel ovšem ornamentalizovaný a „ozvláštněný“ - to znamená především pravidelný a nějak koordinovaný, rytmický.[[75]](#footnote-75) O pozoruhodných vlastnostech rytmu jsem pojednal na jiném místě,[[76]](#footnote-76) v naší souvislosti stačí připomenout, že pohybové, hudební i řečové rytmy předně navazují na fyziologické rytmy těla (srdeční tep, dýchání, chůze), že jsou nejen výmluvné, ale výrazně ovlivňují i vlastní naladění, a konečně že jsou silně „nakažlivé“: že strhují a synchronizují i ostatní a vytvářejí tak poměrně silný pocit „společenství“, který není plně pod kontrolou vědomí. I když jsme dnes zvyklí rytmické projevy pohybové, hudební a řečové (poetické) spíše oddělovat, nepochybně patří k sobě a v archaických společnostech jdou ruku v ruce spolu. Každá kultura si pro své obřady z bohatství pohybových možností nějak vybírá, ve vysokých kulturách bývá tento výběr hodně zdrženlivý a omezený, vedený především snahou o důstojnost, o zachování formy a dekora.[[77]](#footnote-77)

Velké výrazové možnosti dává člověku už jeho vzpřímená postava. Tou se člověk vzdaluje od země, míří k nebi a vzdoruje gravitaci, proto si na ní vůči ostatním živočichům velmi zakládá, a tak i poměrně malé pohyby mohou nést závažný význam. Na jedné straně to může být „imponování“, zvýraznění tělesné výšky např. čelenkou nebo vysokou čepicí, zdůraznění mužských ramen epoletami a podobně. Na druhou stranu je i docela nepatrné snížení tělesné výšky, například úklonou, výrazem úcty a hluboká poklona dokonce výrazem podřízení, submise. Tím spíš snížení ještě radikálnější, pokleknutí, schoulení (jako při islámské modlitbě) a „padnutí tváří na zem“ čili prostrace. Ty se proto ve vysokých kulturách vyhrazují božstvům a Bohu, případně panovníkovi jako jeho pověřenci. Nadřazené osobě, jíž se takové pocty vzdávají, patří naopak vyvýšené místo, tribuna nebo trůn.[[78]](#footnote-78)

Zvlášť bohaté jsou výrazové možnosti rukou, pokud víme, většinou také „transkulturní“ čili obecně srozumitelné. Ruka jako hlavní orgán ovládání, „manipulace“ (z lat. *manu pellere*, postrkovat rukou) a zacházení s věcmi, znamená lidskou moc. Souměrně zdvižené ruce obracejí pozornost vzhůru, k nebesům. Rozepjaté ruce s dlaněmi obrácenými k partnerovi naznačují přijetí, chystané objetí, vzetí do ochrany, kdežto ruce dopředu s dlaněmi vzhůru naznačují prosbu, čekají na dar. Napřaženou pravou rukou s dlaní vzhůru se někde žádá o svolení, které nadřazená osoba uděluje tím, že se shora dotkne prstů napřažené ruky. Naopak ruce s dlaněmi k zemi naznačují ochranu, stejně jako ruka položená někomu na rameno nebo na temeno hlavy. Vkládání rukou může naznačovat i pověření, předání nějaké zvláštní moci, podobně jako gesto žehnání, podle Eibl-Eibesfelda „vkládání rukou na dálku“ (1997:611).

Tělesný dotek druhého člověka je podle téhož autora většinou příjemný, záleží ovšem jednak na pohlaví, jednak na míře blízkosti obou osob. Pokusy se studenty v USA prokázaly, že se ve všech případech rozlišují a dodržují „přípustné“ a „zakázané“ části těla, s výjimkou velmi blízkých osob opačného pohlaví (Eibl-Eibesfeld 1997:611n). Nejběžnější společenský dotek, podání ruky, má dvojí význam: napřažená otevřená dlaň předně dává najevo dobré úmysly (v ruce není zbraň), následující stisk a potřesení obsahuje ovšem prvek „měření sil“ a jistého souměrného odstupu: „já pán - ty pán“ (tamt.). Proto se např. v islámských kulturách ruka nepodává ženám, vůči nimž by náznak takové soutěže nebyl zdvořilý.

Gesta objetí se vyskytují i u primátů a naznačují (nebo přímo poskytují) ochranu, zejména matky vůči dítěti. Dítě, které cosi vystrašilo, utíká do matčina objetí, kde se okamžitě uklidní. Také polibek pochází z gest matky vůči nemluvněti a odvozuje se patrně z krmení ústy. Objetí se souměrným polibkem na tvář je výrazem blízkého přátelství, míru a smíření a např. ve Francii je i dnes poměrně časté. Naproti tomu polibek na ústa má v moderní společnosti už význam sexuální předehry a na veřejnosti se trpí jen blízkým partnerům.

Ruka je orgán uchopování, zmocňování se, ale také dávání - o „napřažené ruce“ žebráka jsme už mluvili. Také *dávání darů* je univerzální „antropologická konstanta“, zejména jako prostředek k navazování a upevňování vztahů, k vytváření závazků. Na prvním místě je třeba uvést rozdělování potravy při hostině, při společném jídle. Tento důležitý a obecně rozšířený lidský zvyk pochází patrně z loveckého života: při velkém úlovku je najednou k dispozici velké množství cenného jídla, které vlastní rodina nemůže spotřebovat. Takové hostiny jsou také hlavní příležitostí k získání prestiže, která ve starých společnostech neplyne z bohatství, ale jen ze štědrosti (která ovšem jisté bohatství předpokládá).[[79]](#footnote-79) Společné jídlo účastníky trvale spojuje už jen tím, že se z něho staví jejich těla a ti, kdo spolu jedí, se tak stávají do jisté míry „příbuznými“. Společné hostiny se pravidelně slavily ještě v antických společnostech, kde svobodní muži zasedali k jídlu ve stejném pořádku, v němž pak vedle sebe stáli v bitvě. Z povinných příspěvků na tyto hostiny se patrně vyvinuly daně a ještě středověké hansy se zřejmě udržovaly jako stolní společnosti.

Protože společné jídlo tak podstatným způsobem spojuje, zakládá také povinnost trvalého míru a přátelství mezi účastníky; porušení tohoto závazku se vždy pokládalo za zvláštní hanebnost.[[80]](#footnote-80) Není tedy divu, že se společné jídlo stalo důležitou součástí každého slavení a svátku - možná jí ostatně od začátku bylo. Jako smíření, upevnění společenství a příležitost k výměně „darů“ zůstává aspoň symbolická „hostina“ jádrem oslavy židovského sabatu i křesťanské mše či večeře Páně. Tu ve starověku doprovázela i neritualizovaná nabídka společného jídla pro chudé, agapé, s hlubším náboženským významem daru, „proti-daru“ a vděčnosti, k němuž se ještě vrátíme.

V dnes již klasické knize M. Mausse, *Esej o daru*, [[81]](#footnote-81) autor shrnuje množství etnologických údajů o rozmanitých systémech dávání a přijímání darů a kloní se k názoru, že tato instituce byla asi zcela univerzální. Pro nás je zvláště zajímavá tím, že ji Mauss odděluje od běžné „všední“ a účelové směny např. potravin a ukazuje ji jako sváteční hru, obřad. Rozdíl spočívá jednak v tom, že sváteční oběh darů se koná při zvláštních příležitostech, veřejně a ritualizovaně, za druhé v tom, že je pro svobodné muže nebo aspoň pro předáky povinný, a konečně v tom, že se při něm nedávají běžné potřeby pro živobytí, ale zvláštní cennosti bez přímé životní užitečnosti. Mohou to být cenné předměty, šperky a ozdoby, ale také jména nebo písně, právo tančit určitý tanec a podobně. Ať už má rituální oběh darů spíš mírnou a hravou podobu jako v Melanésii, anebo charakter nelítostné soutěže jako u Indiánů na západním pobřeží Kanady, sama událost se týká všech. I když jednají jen náčelníci a předáci, všichni ostatní jim půjčují své majetky a sledují jejich úspěchy a neúspěchy.[[82]](#footnote-82)

Jaký je nyní vztah těchto obřadných jednání k *oběti* v pravém slova smyslu, jako je např. biblický celopal, kde se obětní dar beze zbytku spálí? Je i taková oběť spíše slavnostní hostinou společenství, anebo je čistým darem Bohu či bohům? Řada významných religionistů zastávala sice jedno nebo druhé stanovisko, zdá se však, že i toto rozlišení je umělé a konec konců zbytečné. Víme, že každé náboženské slavnostní hostiny se účastnili vedle živých i zemřelí nebo „totemoví“ předkové[[83]](#footnote-83) a že jejich podíl, původně házený do ohně, mohl být místo toho rozdělen chudým jako almužna (Mauss 1924:165). V organizovaných společnostech se masem obětních zvířat obvykle živili kněží, v Řecku pro jeho dělení platila podrobná pravidla. Teprve v pozdějších dobách se obětní dary nahrazují kovovými nebo hliněnými známkami, např. v podobě býka.[[84]](#footnote-84) Zdá se tedy, že oběti, při nichž se celé zvíře spalovalo nebo házelo do jeskyní či propastí, jsou jen zvláštním případem obětní hostiny s jednotlivým obětníkem. [[85]](#footnote-85) Podle tradiční čínské moudrosti „ze všech způsobů, jak vládnout lidem, je nejnezbytnější obřad, z obřadů pak je nejdůležitější oběť“, neboť dokonale splňuje všechny povinnosti: vůči nebesům, vůči předkům i vůči panovníkovi.[[86]](#footnote-86)

Mezi důležité výrazové prostředky svátečního jednání patří slavnostní dekorace těla, tetování a masky. Vyjadřují snahu o odlišení kulturního svátku od všedního a pouze přírodního, zdůrazňují obřadnou funkci či roli, kterou zde člověk hraje, oproti jeho nahodilé individualitě a dodávají obřadníkům také vznešený odstup od ostatních jako prostých účastníků. Ve složitějších a více zduchovnělých kulturách se tyto prostředky omezují na přesně stanovené slavnostní oblečení, liturgické roucho, které má ovšem podobné významy.[[87]](#footnote-87) Bývá často záměrně archaické, aby vyjádřilo starobylou neměnnost rituálu jako v klasické katolické nebo ortodoxní liturgii. Podobně ozdobné a ritulizované bývají i bohoslužebné nástroje, nádoby, svítilny, obětní náčiní atd., které se před prvním použitím obvykle nějak posvěcují, tj. vyjímají z běžného zacházení.

Všudypřítomným a proto také často přehlíženým průvodcem lidských jednání je řeč, o níž ostatně mnozí soudí, že vznikla právě v souvislosti slavnostního společného jednání, obřadu. Artikulovaná, pojmová řeč není jen nástroj dorozumívání o tom, co se právě děje, ale jakýmsi „zdvojením“, které dává člověku další odstup vůči přímé zkušenosti. Řeč tak umožňuje zpřítomňovat nepřítomné, minulé a zejména to, co (ještě) není: to, čeho se člověk obává, nač se těší, co si představuje a o čem sní. V řeči tak člověk může svoji bezprostřední zkušenost nejen formulovat, ale také podstatně přesahovat, a to jak směrem ke druhým lidem, s nimiž ji tak sdílí, tak i směrem k nepřítomnému a neskutečnému či ideálnímu.

Protože se řeč ze své podstaty může vztahovat i k neskutečnému, rozšiřuje zároveň možnosti klamat a otevírá možnost lhát. Tak vzniká i vážný problém pravdivosti či upřímnosti řeči, který zasahuje také rituál. V moderní době se „rituální“ stává dokonce téměř synonymem neupřímného, předstíraného, toho, co se dělá jen „na oko“ a „aby se neřeklo“. Rappaport ovšem ukazuje, že právě veřejný obřad a rituál jakožto společné jednání společenské účinky klamu významně omezuje. Ať už si obřadník o jeho obsahu myslí cokoli, společné jednání je nepochybně skutečné. Nejde při něm o to, aby někdo někoho přesvědčil o svých názorech nebo úmyslech, ale o to, že se jeho účastníci společně přihlašují k závaznosti toho, co dělají a mluví.[[88]](#footnote-88) „Rituál neslouží k zajištění souhlasu či shody (*compliance*), nýbrž zakládá závazek“.[[89]](#footnote-89) To je důležité i proto, že tématem rituálu či liturgie nebývají ověřitelná fakta, nýbrž třeba vzpomínky, obavy nebo naděje, a o těch může mít i obětník (celebrant) své pochybnosti jako všichni ostatní. Jenže pro život společenství a společnosti nejsou podstatné „neviditelné a dvojznačné soukromé pocity, nýbrž viditelný, výslovný a veřejný akt přijetí“ (Rappaport 1999:122).

Teprve s individualizací a privatizací křesťanství v pozdním středověku, kdy se těžiště liturgie přenáší na samotného kněze a hlavní důraz na obsah mluveného slova, vyvstává problém jeho upřímnosti. Kněz ani kazatel totiž už není jen jedním z jednajících, ale své posluchače skutečně přesvědčuje - a mohl by tedy také klamat. Na druhé straně se ovšem lidé, kteří objevili svoji individualitu, nemohou spokojit jen s prázdným rituálem, opřeným pouze o odkaz předků, a musí vyžadovat i vnitřní účast celebranta. S tímto posunem k vnitřní stránce náboženského projevu souvisí i fenomén (soukromé) modlitby, k němuž se ještě vrátíme.

Náboženské obřady vyjadřují obvykle právě to, co přítomnou společnost zásadně přesahuje. Může to být její paměť, její naděje a obavy, u těch nejstarších společností to však byl především jejich vztah k životadárnému světu, k přírodě. Ta může být zobrazena pestrou mozaikou totemů, často se ale zjednodušuje do obecnějších kategorií, kterým obvykle říkáme „živly“.[[90]](#footnote-90) Ty vystihují určité výrazné rysy okolního světa, pro člověka zvlášť důležité, a proto se i v obřadech často vyskytují, a to s nápadnými symbolickými významy.

*Vodou* se dnes především myjeme a v našem klimatu obvykle nevěnujeme pozornost tomu, že bez ní nemůžeme žít. Voda je jedna z nutných podmínek každého života, staří to ovšem viděli ve velice konkrétní podobě: dítě se rodí v plodové vodě, ale člověk se ve vodě také utopí. Z vody život vyvstává, a přece v ní také končí. Proto voda jistě může znamenat „umytí“, očištění, ale je to skutečný živel, základ života. Ve starých i novějších obřadech se setkáme s ponořením do vody, které znamená víc než jen očištění: znamená smrt a nové narození, možné právě jen z vody. Tak je tomu i u obřadu křtu.[[91]](#footnote-91) Pramen je místo, kde čistá voda vyvěrá ze země, odkud začíná potok či řeka, a tedy také místo hodné zvláštní úcty; voda je ovšem i oáza nebo studně, místo, kde se lidé setkávají.[[92]](#footnote-92)

Ze všech živlů je jistě nejnápadnější a nejpodivuhodnější *oheň*, živel Slunce, který znázorňuje život sám.[[93]](#footnote-93) Všechny věci padají k zemi, jediný oheň směřuje vzhůru. Plamen se podobá životu i tím, jak se udržuje, živí, až dohoří a zhasne. Proto se rozsvěcejí svíčky na hrobech. Zkrocení a užívání ohně je první vítězství techniky, kterým se lidé podruhé vzdálili od zvířat: všechna zvířata se ohně bojí, kdežto pro člověka je to spojenec a přítel. Hřeje ho v zimě a svítí mu ve tmě, ani osamělý člověk se u ohně necítí sám. Klidný a tichý plamen svíčky představuje bravurní zkrocení živlu lidskou kulturou. Ale i oheň je živel, nebezpečná síla, které nic nemůže odolat.

*Země* je pevný základ a matka všeho živého. Z ní roste obživa pro zvířata i lidi a člověk je k ní pevně připoután.[[94]](#footnote-94) Je to pozemšťan, smrtelník, a k nebi, k obloze může jen vzhlížet. Země je bez konce, rozlehlá, ale rozmanitá, na každém místě jiná. Někde vlídná, jinde hrozivá; v temném lese jsou světliny, v rovině kopce a ve skalách prameny a potoky. Vzhled země se mění i v průběhu času: zjara je mladá, čerstvá a nadějná, v létě vlídná, pohostinná a plná světla, pak na podzim dozraje a uvadne, než přijde mráz a tma zimy. Ale i z ní se Země - díky Slunci - zase probere.

Protějšek země je *nebe*, obloha se Sluncem, s Měsícem a spoustou vzdálených hvězd. Nebe je úplně jiné. Nepřístupné a čisté, tiché a neměnné, všude stejné. Jen ve dne je zářivé, v noci hluboké, tmavé a tajemné. Ve dne je ovládá Slunce, záhadný oheň, který hřeje a neshoří. Až v noci, když Slunce zašlo, vystoupí jeho tajemné pozadí s tisíci chladně zářivých hvězd ve stálém a nepochopitelně složitém uspořádání, které přece musí něco znamenat. Ale co? Netečně shlíží na to, co se děje dole na zemi, nedotýká se jej hemžení života, majestátně shora přehlíží lidské radosti a dramata - jen tomu všemu neúprosně a rok co rok stejně vtiskuje svůj pravidelný, věčný řád střídání světla a tmy, dne a noci, léta a zimy. Proto označuje Homér nebeské bohy jako „bezstarostně žijící“.[[95]](#footnote-95) Může se někdo divit, že řecké oltáře nebyly nikdy pod střechou?[[96]](#footnote-96) Není i ta nejozdobnější chrámová klenba jen ubohou náhražkou vznešeného a záhadného nebe nad námi?

Jako se člověku nakonec podařilo zkrotit a ochočit oheň, snažil se všechny živly ochočit aspoň slovem, řečí - ve vyprávění a v mýtech. Ty představují jakousi „první pomoc“ proti přesile světa a moci přírody. Než ji člověk ovládl a přemohl technicky, musel si s ní nejdříve poradit slovem, myšlenkou, příběhem. Ať si je příroda, země i nebe, sebevíc mocná a tajemná, jen člověk dokáže její bohatství pojmenovat. Příběh a mýtus tak nabízí první porozumění, první teorii - a tedy otvírá i cestu k zacházení se živly.

# 6. Zemědělské náboženství (kult předků)

Vyšli jsme z předpokladu, že náboženství je také - a v jeho archaických podobách asi především - společenský jev. To ovšem znamená, že jeho konkrétní podoby vždycky také závisejí na podobě dané společnosti, na tom, jak lidé uspořádávají a organizují svůj společný život. V předchozí kapitole jsme se pokusili rekonstruovat, co můžeme vědět nebo aspoň tušit o náboženství sběračů a lovců, kmenových společností staršího a středního paleolitu čili doby kamenné. Není toho mnoho. V průběhu této nesmírně dlouhé doby, jež trvala několik milionů let, přesto lidé mnoho dokázali. Osídlili velkou část Země a naučili se žít ve velmi rozmanitých podmínkách. Naučili se ovládat, udržovat i rozdělávat oheň, naučili se mluvit a organizovat svá malá společenství, naučili se vyrábět technicky dokonalé kamenné nástroje a zbraně. Začali pohřbívat své zemřelé a patrně si vytvořili i trvalé formy slavení - obřady, rituály a nakonec i vyprávění a mýty.

Někdy před deseti až dvanácti tisíci lety pak dospěli k zásadní proměně své životní strategie, kterou G. Childe (1950) nazval „neolitickou revolucí“. Tu si ovšem nemůžeme představovat jako nějakou bouřlivou událost, neboť probíhala také tisíce let. Nicméně znamená skutečný přelom. Na rozdíl od vzniku člověka, který se patrně odehrával jen jednou a v jediné oblasti střední Afriky,[[97]](#footnote-97) neolitická „revoluce“ proběhla nezávisle na několika místech Země a v různých dobách. My se však omezíme jen na jediné a patrně nejstarší ohnisko na Blízkém Východě, v oblasti tzv. úrodného půlměsíce (*fertile crescent*), zhruba na území dnešního Turecka, Sýrie, Iráku a Izraele.[[98]](#footnote-98) Jádrem této změny byl přechod od sběru a lovu k cílenému pěstování potravy, jinak řečeno k usedlému životu s daleko intenzivnějším využíváním půdy. S tím souvisí celá řada hlubokých proměn, které se pochopitelně promítly i do náboženských forem.

Usedlé zemědělství především znamená, že lidé musí věnovat své obživě víc času a práce, zato jsou méně závislí na nahodilých okolnostech a na stejné rozloze půdy se jich může uživit až stokrát víc.[[99]](#footnote-99) Usedlý život lidem dále umožnil, aby si budovali trvalejší chýše a domy, jak to drsnější podnebí vyžadovalo. Zemědělství hornatých a často suchých oblastí Blízkého Východu rozhodně nemělo ideální podmínky, a tak se zakládalo hlavně na pěstování obilí. To si ovšem nelze představovat jako dnešní lány vyšlechtěné pšenice: jejich „obilí“ byly prostě divoké trávy, jejichž zrno dozrávalo postupně a sklizeň trvala několik měsíců. Zato se dobře uložené a usušené zrní dalo dlouho skladovat a mohlo zajišťovat potravu na celý rok. Intenzivní obdělávání půdy, později podpořené i ochočením domácích zvířat, svázalo jednotlivé rodiny pevněji s určitým místem, umožnilo jim ale také více méně nezávislou existenci: jednotkou společnosti se stává „dům“ či velká rodina. Zrní je sice biologicky hodnotná strava, vyžaduje však složitější přípravu: musí se nejdříve semlít, zadělat těsto a upéct placky či chleba. Roční cyklus obilnářství s hojností potravy po sklizni a s nouzí hlavně v předjaří vyžaduje dlouhodobé plánování zásob a novou „potravní disciplinu“: právě v době, kdy zásoby docházejí, se musí zbytek zrní zasít, aby bylo co jíst v příštím roce. Kdyby se to nepodařilo, rodina zahyne hlady.

Zásoby, uskladněné v obilních jamách, mají tak cenu života a musejí se také bránit proti zvířecím i lidským vetřelcům. Proto se zemědělci usazují v soustředěných, kompaktních sídlištích. Obilí se sice dá pěstovat i v méně úrodných polohách, všechna využitelná půda však byla zřejmě poměrně brzy obsazena či rozdělena a růst počtu obyvatel se už nedal kompenzovat rozšiřováním ploch. Ustálená zemědělská populace žije typicky ve vesnicích s pevnými domky jednotlivých širších rodin, které tvoří základní a značně samostatné hospodářské jednotky. Půda - prakticky jediný zdroj obživy - je pevně rozdělena a výnos lze zvyšovat jen lepším hospodařením, případně nákladnými investicemi (klučení, zavodňování, terasy atd.). Nové hospodářské jednotky („domy“) tak mohou vznikat jen když jiné zanikly a případné populační přebytky se budou muset řešit kolektivními migracemi mladých, dalekými výpravami za volnou půdou, pozdější kolonizací. Přitom právě zemědělské kultury na rozdíl od sběračských nutně potřebují pracovní síly, obvykle děti, a tak často vykazují populační růst.

Tak jako hospodaření a obživa, soustřeďuje se i náboženský život raných zemědělců v jejich „domě“.[[100]](#footnote-100) Dům, řecký oikos a latinská *familia*, je především hospodářská jednotka. V jeho čele stojí „otec“ či hospodář, který nad celým hospodářstvím vládne. Dům zahrnuje zděděné polnosti, případně dobytek, hospodářovu širší rodinu včetně jeho nezaopatřených sourozenců a často i další závislé členy, domácí otroky.[[101]](#footnote-101) Ti všichni žijí z toho, co převzali od předků, a k těm se také obrací jejich úcta. V nejstarších zemědělských sídlištích se zemřelí patrně pochovávali ve dvou fázích, jak to známe od některých jihoamerických, afrických nebo tichomořských kmenů dodnes. Mrtvola se nejdřív vynese do kraje nebo uloží na strom a když z ní zbudou už jen kosti, uloží se pod podlahu v domě, později na zápraží před vchodem nebo na hřbitově.[[102]](#footnote-102) Živí tak doslova žijí se svými zemřelými, které si neustále připomínají a o něž se musí náležitě starat.[[103]](#footnote-103) Nad hrobem je domácí ohniště, které nesmí nikdy vyhasnout a musí se živit jen čistým dřevem. Na noc se zahrne popelem a ráno se oharky znovu rozdmýchají. Jen jednou do roka se vymete, vyčistí a předepsaným způsobem znovu rozdělá.

Domácí oheň znamená přítomnost zemřelých předků a trvalost domu, který patří vlastně jim: současný hospodář je jen dočasný správce, jehož hlavní povinností je postarat se, aby rod v jeho synech pokračoval. K domácímu ohništi se všichni pravidelně modlí a každé společné jídlo začíná obětí u ohniště. Oheň stále sleduje, co se v domě děje, a nepřipouští žádné znesvěcení. Celý dům je mu tak „zasvěcen“ a všichni musí dbát, aby jej neposkvrnili; u dveří musí být k dispozici miska s vodou na umývání rukou. Oheň a předkové zato poskytují celému domu významnou ochranu před cizími, která pokrývá i rodinná pole. Ta jsou ohraničena mezemi a mezníky, které jsou pod ochranou zvláštních božstev. Jednou do roka je hospodář obejde a obětuje jim mouku a med. Meze a mezníky jsou tak doslova „nedotknutelné“: poškození mezníku se trestá smrtí a i svévolným vstupem na cizí pozemek se vetřelec vystavuje pomstě domácích bohů, tj. rodových předků (římští *lares* a *penates*) .

Přísné rituální oddělení jednotlivých hospodářství naráželo ovšem na železnou zásadu exogamie: nevěsta sem musí přijít odjinud. Jak to ale zařídit, aby ji domácí bohové přijali a nezabili jako vetřelce? Neolitická svatba je tak poměrně složitý přechodový rituál, z něhož se nám dodnes leccos zachovalo. Otec nevěsty ji předně musel propustit ze svazku domácího náboženství (domů se pak už nesměla vrátit) a přátelé ženicha museli aspoň předstírat únos. Už v dávných dobách, kdy se o tom jinak nikomu ani nesnilo, se nevěsta z domu odvážela na pokrytém voze. Když přijela k ženichovu domu, musel ji v náručí přenést přes práh a představit nejprve ohništi. Když společně obětovali zemřelým předkům, čímž byla nevěsta přijata do ženichova hospodářství,[[104]](#footnote-104) snědli ženich s nevěstou společně kulatý koláč z bílé mouky[[105]](#footnote-105) - a tím patřili nezrušitelně k sobě.

Celé toto pozoruhodně složité a důsledné uspořádání dobře odpovídá zemědělskému životu a podporuje jeho instituce. Platilo patrně u všech usedlých zemědělců (s drobnými obměnami) a udrželo se velice dlouho i v Evropě.[[106]](#footnote-106) Středověké „pohanství“ vypadalo asi podobně a řada zvyků se z něho udržela v podobě pověr dodnes. Ale nejen to. Naše představy soukromí, chráněného ústavou a zákonem, kam ani veřejná moc nesmí zasahovat, a „nedotknutelného“ majetku se zakládají právě na této zemědělské tradici a když se při kolektivizaci rozorávaly meze, chápali to sedláci i komunisté (možná nevědomky) podobně: jako násilné zrušení domácího náboženství.[[107]](#footnote-107) Striktní oddělení jednotlivých majetků zemědělské společnosti velice stabilizovalo, omezilo příležitosti ke sporům a ovšem podpořilo intenzivní hospodaření a dlouhodobé investice „do vlastního“. Kde se toto uspořádání neujalo, jako např. v Rusku,[[108]](#footnote-108) zemědělství dlouho zaostávalo a dodnes není představa soukromého majetku příliš pevně zakotvena.

Z našeho hlediska je zajímavé, jak „domácí náboženství“ důsledně domestikovalo oheň, vodu i zemi. Hlavní výrazové prostředky předchozího náboženství se tak přestěhovaly do každého domu - například společné jídlo, které se zde stalo každodenním obřadem, většinou rodinným. Závislost existence na zděděném majetku („živnosti“) rozšířila „časový dvorec“ zemědělce a zahrnula do jeho běžného uvažování jak zemřelé předky, tak starost o pokračování rodu, která stojí na prvním místě: indický Manuův zákoník ukládá každému muži povinnost se oženit a mít aspoň jednoho syna. Podobně je tomu v čínském konfucianismu: „Sňatek má spojit dvě rodiny a zajistit služby v chrámu předků pro minulost a pokračování rodiny pro budoucnost.“ „Tři věci synovi nesluší. Nejhorší z nich je nemít potomka.“[[109]](#footnote-109).

Tím se silně omezila i libovůle současných držitelů, neustále odkazovaných na tradici a nároky předků. Nemovitý majetek byl ještě dlouho do historické doby vůbec nezcizitelný a ani o dědicovi nemohl hospodář rozhodovat; odtud nám zůstal institut „dědice ze zákona“. Nesmírně se upevnila vnitřní soudržnost hospodářství a rodu, které se naopak vůči svému okolí uzavřely. Domácí rituál, který směl vykonávat jen hospodář, byl také jeho tajemstvím, které až před smrtí odkázal spolu s majetkem nejstaršímu synovi. Význam majetku a dědictví si vynutil složitá pravidla, která později vešla do právních systémů vyspělejších civilizací.

Četné prvky domácího náboženství převzala později i veřejná, společná náboženství antických měst, odkud některé přešly i do křesťanské liturgie. Tak je i v současném katolickém kostele u dveří miska s „lustrální“ vodou a latinské mše donedávna začínaly obřadem „*asperges*“, rituálním očištěním vodou. Oltář, původně stavěný nad hrobem světce (tj. ochranného předka), obsahuje aspoň symbolický ostatek a před ním hoří věčné světlo. Až do raného novověku se významní lidé pohřbívali v kostele, později aspoň na hřbitově kolem kostela; také při bohoslužbách si živí připomínají své zemřelé, které dříve měli okolo sebe. Kostel se hřbitovem tak převzaly a soustředily, co bylo kdysi odděleno po jednotlivých domech a i středověká vesnice tak představuje jakýsi „synoikismos“, spojení jednotlivých rodů a domů.

# 7. Co je náboženství?

Zde se ale vtírá zásadní otázka: je to vůbec náboženství? A pokud ano, v jakém smyslu? Domácí náboženství vůbec nemluví o Bohu a obrací se místo toho k vlastním zemřelým předkům. Ani o těch ale nelze říci, že by je zbožšťovalo, pokládalo za nadlidské. Nezná představu duše a přežívání zemřelých si představuje velice hrubě, téměř materialisticky: zemřelí „odpočívají“ ve svém hrobě, kde potřebují jídlo a pití. Neobrací se k nebi ani k přírodě, nezná žádné nadlidské síly. Nemá žádnou nauku ani dogmata, nikomu nekáže a je přístupné jen členům určitého „domu“. Nestaví posvátné stavby a - kromě hrobů - nezná ani žádná posvátná místa: jeho posvátným místem je vlastní dům, obydlí.

Tyto pochybnosti patrně způsobily, že religionisté o ně neprojevovali valný zájem.[[110]](#footnote-110) Podobné námitky patrně kdysi vedly k tomu, že slovo „pohan“ dostalo tak špatný zvuk (pochází příznačně z latinského *paganus,* venkovan, od *pagus*, kraj, vesnice[[111]](#footnote-111)). U křesťanských misionářů i u našich pokřtěných předků muselo pohanství budit odpor a hrůzu jako cosi temného a barbarského. Na druhé straně vedlo a určovalo lidské životy po několik tisíciletí, nejen na našem venkově, ale i v celé antické oblasti, stejně jako jinde po světě. Zcela samozřejmě s ním počítá Homér i Hésiodos a různé narážky najdeme v celé antické literatuře včetně Bible.[[112]](#footnote-112)

Zda uctívání předků za náboženství považujeme, zda je chceme, či nechceme zahrnout do definice náboženství, je jistě věcí rozhodnutí a volby. Definice však nejsou samoúčelné, nýbrž mají sloužit porozumění předmětu, jeho významu a souvislostí. Do náboženských souvislostí domácí náboženství docela jistě patří, neboť v zemědělských společnostech jistě „plnilo funkci“ náboženství.[[113]](#footnote-113) Kdyby je kdysi lidé za náboženství nepokládali, nebyli by jeho prvky převzali do „nebeských“ a „slunečních“ náboženství měst a do křesťanské liturgie. Také *numinosum* R. Otta se v něm nepochybně objevuje, a to velmi výrazně. Pro nás je tedy jistou krajní, ale právě proto také významnou formou náboženské úcty, na níž si můžeme své porozumění ověřit.

Musíme tedy hledat odpověď na otázku, co to náboženství vůbec je. Po tom, co jsme už řekli, musíme předně odmítnout výměry, které náboženství pokládají za pouhé poznání, formu lidského vědomí nebo výklad světa.[[114]](#footnote-114) Hegel pokládá náboženství za sebevědomí absolutního ducha, „vědomí absolutního ducha o sobě samém jako duchu“. Řada známých definic domácí náboženství fakticky vylučuje, protože náboženství jednoznačně svazují s Bohem, případně bohy.[[115]](#footnote-115) W. James chápe náboženství jako „city, činy a zkušenosti jednotlivců v jejich osamělosti, pokud nahlížejí svůj vztah k čemukoli, co pokládají za božské“.[[116]](#footnote-116) Jiné, novější výměry hovoří o „božských silách“; podle Webstera (:1134) je náboženství „víra v božské nebo nadlidské síly, jež je třeba poslouchat a ctít jako tvůrce a vládce Vesmíru“; *Encyklopedický slovník* (:717) říká, že náboženství je „vztah člověka k transcendentní skutečnosti, k něčemu, co jej přesahuje a na čem je závislý, i souhrn projevů této závislosti“.

Řada autorů se snažila postihnout povahu náboženství úvahami o jeho původu. Tak jeden z nejslavnějších výroků, které se o bozích tradují, říká, že je stvořil strach.[[117]](#footnote-117) Podle Lucretia (*O přírodě* V.) je kořenem náboženství strach ze smrti, obsahy snů a neschopnost vyložit si přírodní děje. Podobně argumentoval i „vědecký atheismus“ nedávné doby: vedle pravěkého člověka uhodil blesk a on si ze strachu vytvořil představu boha. Tento svůdně jednoduchý výklad ovšem přehlíží několik věcí. Předně, jak víme, je náboženství starší než „představa boha“; za druhé jsou stará náboženství bez výjimky kolektivní a začínají společným slavením, svátky a obětmi, nikoli individuálními pocity; a konečně hypotetický pračlověk bouřku zřejmě přežil, takže jeho motivem by byla spíš vděčnost než holý strach.[[118]](#footnote-118)

Od úvah o původu náboženství lze přejít k otázce po jeho funkci, která nás zde zvláště zajímá. Religionisté tu rozlišují teorie spíše psychologické či „kompenzační“, podle nichž náboženství plní nějakou individuální potřebu člověka a kompenzuje nějakou nouzi. Tak podle D. F. Strausse náboženství uspokojuje lidskou touhu po sjednocení, integraci vlastní bytosti, podle L. Feuerbacha nabízí jakousi náhradní spravedlnost. Naproti tomu hledají integrační teorie význam náboženství spíš v oblasti společenské. Podle Durkheima je náboženství vlastním výrazem identity určitého společenství, které zároveň samo vytváří a odlišuje od jiných.[[119]](#footnote-119) Z tohoto hlediska je významný rozdíl mezi „uzavřenými“ náboženstvími určité skupiny (náboženství rodová, kmenová atd.) a náboženstvími univerzálními čili „otevřenými“, která se obracejí ke každému; o tom budeme podrobněji hovořit v souvislosti s biblickým proroctvím a s křesťanstvím.

V židovství a v křesťanství se totiž, jak uvidíme, pozornost náboženství obrací od daného a minulého k budoucí naději, k zaslíbení a konečné záchraně či spáse. Tím vzniká nový prvek víry v užším slova smyslu jako naděje a očekávání něčeho úplně nového, co teprve přijde. Tento prvek je pro Evropana tak samozřejmý, že snadno ztotožňuje „víru“ s náboženstvím,[[120]](#footnote-120) ač ve starších náboženstvích taková víra chybí, resp. zůstává v pozadí. Jeden významný proud křesťanského myšlení (Tertullian, M. Luther, K. Barth) staví dokonce víru proti náboženství, pokládá ji za kritiku a odmítnutí náboženství.[[121]](#footnote-121)

Každý z těchto pokusů jistě vystihuje nějakou stránku nebo modalitu náboženství, už z jejich množství a rozmanitosti je ale zjevné, že vycházejí z příliš úzkého pochopení náboženství a mohou tedy zachytit vždy jen nějaké dílčí aspekty. Je navíc velmi pravděpodobné, že sám fenomén náboženství v celé své historické a předhistorické šíři není jednolitý a nedá se uchopit najednou, ani když se přidržíme našeho výchozího omezení na náboženství, která nějak zasáhla evropskou a vůbec západní kulturní oblast. Musíme počítat s tím, že se nám ukáže jako rozvrstvený, s nějakou základní vrstvou, více méně společnou a všudypřítomnou, na níž se pak teprve staví další, možná kulturně složitější a méně samozřejmé vrstvy. Vyjdeme tedy z této předběžné hypotézy a pokusíme se vymezit nějakou základní a společnou vrstvu náboženství tak, aby definice zahrnula jak totemová náboženství, tak uctívání předků. Předchozí kapitoly nám poskytly dost materiálu, abychom se o takové vymezení mohli pokusit už teď. V dalším výkladu městských a monoteistických náboženství si ověříme, jak se osvědčí tam.[[122]](#footnote-122) Co jsme se zatím dozvěděli?

Řekli jsme, že náboženství není jen „světový názor“ a přesvědčení, ani výklad světa čili teorie. To všechno k náboženství jistě patří - jak ostatně vzápětí uvidíme - není to však všechno a dokonce to není ani to hlavní. Názory, výklady a teorie se totiž vztahují k něčemu, na co se dívám zvenčí, co se mi ukazuje jako vnější - ke světu, ke společnosti, k člověku, k fenoménům. Proto ode mne z povahy věci nic nevyžadují: můj názor je názor diváka, pozorovatele, řeckého theóros (odtud „teorie“). Ať už pozorované věci hodnotí jako kritik, anebo jen neutrálně popisuje jako vědec, v každém případě k nim zaujímá odstup, protože je chce především jasně „vidět“ a vidění ovšem vyžaduje odstup. Co se mne týká příliš silně,[[123]](#footnote-123) co je až příliš „moje“ a čemu se musím sám věnovat, co po mně tedy především něco vyžaduje (jako třeba starost o děti), to nemohu nikdy pouze pozorovat a vidět.[[124]](#footnote-124) Kdo tento rozdíl pochopil, zbavil se nejrozšířenějšího omylu ohledně náboženství.

Základní charakteristikou náboženství naopak je, že samo cosi závažného *vyjadřuje*, dává najevo, projevuje. Druhá slepá ulička při zkoumání náboženství tkví v tom, že bychom se soustředili na to, *koho* v těchto svých projevech oslovuje, ke komu se obrací. To je jistě důležité, ale ne rozhodující. Monoteistická náboženství se obracejí k Bohu, polyteistická k různým bohům nebo třeba ke Slunci a ke hvězdám, domácí náboženství k zemřelým předkům a totemická k „předkům“ v přírodě.[[125]](#footnote-125) S touto rozmanitostí bychom si mohli poradit jen tak, že bychom ji buď vyloučili a zúžili si svůj „předmět“ jen na některá z nich, anebo bychom museli používat abstraktní všeobecné pojmy jako „nadlidské síly“, které mnoho neříkají a zejména vůbec neodpovídají životní vážnosti a konkrétnosti náboženských projevů.

Proto se vydáme jinou cestou. Volba „adresáta“, toho, koho náboženské projevy oslovují, k němuž se výslovně obracejí, je skutečně výsledek jistého názoru, přesvědčení nebo dokonce teorie; proto může být tak rozmanitá a může být i předmětem sporů různých náboženství.[[126]](#footnote-126) Co je všechna spojuje není ovšem tento adresát, nýbrž sama povaha a *obsah* náboženského projevu - to, co třeba různým nebo neurčitým adresátům podobně nebo shodně vyjadřují.

Protože ve svém základu není teorií, nedá se charakterizovat tím, co vykládá nebo postuluje, „o čem je“, nýbrž jedině tím, co a jak samo vyjadřuje - gestem, obřadem, slovem. Tak Tomáš Akvinský definuje náboženství jako „prokazování (*protestatio*) víry, naděje a lásky, jež člověka prvotně obracejí k Bohu“.[[127]](#footnote-127) Jinde je to „určitá ctnost, jíž člověk přispívá ke službě a úctě Boha“ (STh II.-II.186.1) nebo konečně „zbožnost, uctívání Boha, neboť takovými činy se člověk zavazuje ... a přirozeně cítí zavázán Bohu, jemuž je jako původci svého bytí a všeho dobra povinen jistou úctou“.[[128]](#footnote-128)

I ta nejjednodušší a „nejprimitivnější“ náboženství, která známe, mají za sebou ovšem dlouhou historii. Během ní se všelijak rozvíjela, dále určovala a odlišovala, případně přibírala celé nové vrstvy, takže jejich základní, prvotní a výchozí záměr nemusí být na první pohled patrný: během doby se totiž stal pro všechny zúčastněné něčím tak samozřejmým, že o něm nebylo třeba vůbec hovořit. Podobný proces můžeme v dějinách kulturních fenoménů sledovat poměrně často.

Ač náboženství, jak jsme se snažili ukázat, provází lidi a lidské společnosti velice dávno, a musí v něm tedy jít o něco velice základního a konec konců prostého, právě proto není snadné uchopit je pojmy. Pojmy slouží k chápání, uchopování věcí a záležitostí, s nimiž chceme něco udělat, s nimiž chceme zacházet (například je někomu sdělit) - a ničím takovým náboženství podle našeho názoru není. Tím obtížnější je uchopit je těmito pojmy. Mohli bychom se zde inspirovat něčím podobným? S podobnou nesnází zápasí odjakživa filosofové: sám název jejich discipliny naznačuje, že by se v ní mělo jednat o jakousi „moudrost“ - jenže ani tím není ještě mnoho řečeno. Nějakou moudrost lidé vždycky hledali, a přece tím ještě nevznikla filosofie. Jeden z jejích zakladatelů, Platón, však - poněkud překvapivě - naznačuje smysl filosofie docela jinak: filosofie podle něho začíná údivem.[[129]](#footnote-129) Člověk začíná filosofovat, když si uvědomil nesamozřejmost všeho toho, co všichni za samozřejmé pokládají. Nesamozřejmost toho, že vůbec něco je.

To je ovšem myšlenka hodně abstraktní a teoretická, kterou mohli lidé vyjádřit až v rámci velmi rozvinuté myšlenkové kultury.[[130]](#footnote-130) Zato jisté vědomí „nesamozřejmosti“, to jest například každodenního ohrožení vlastního života, je člověku vlastní.[[131]](#footnote-131) Nejen o život, ale i o zdraví, o štěstí nebo o své blízké může člověk skutečně kdykoli přijít. Když ztratí peníze, může si je zase vydělat, a když ztratí deštník, koupí si jiný. Ale právě to, na čem mu nejvíc záleží - svůj život, svoji lásku, své děti, své štěstí - si nemůže vydělat ani koupit. Může s nimi hazardovat anebo se o ně starat, ale žádnou námahou, žádným úsilím a dokonce ani schopnostmi si je nemůže opatřit. Tak jako ke svému životu i k tomu ostatnímu přichází, ani neví jak, stručně řečeno je „dostává“. Proto je může právě tak snadno také ztratit.

Jako je filosofie podle Platóna odpovědí na „nesamozřejmost bytí“, je náboženství odpovědí na dar existence. Náboženský „údiv“ je ovšem daleko konkrétnější: nejde o nějaké bytí vůbec, ale o můj a náš život, štěstí, lásku, děti[[132]](#footnote-132) - o věci, které se nás bytostně týkají a na nichž každému z nás záleží. Proto dělá zcela samozřejmě ještě další krok: nezůstává u teoretického údivu diváka, ale hledá, co s tím, jak na to odpovědět, případně jak jednat, aby o tyto věci nepřišel. Náboženský člověk ví, že to nejcennější a nejvzácnější dostal a dostává. Svůj život i svět přijímá denně jako dar - a cítí se za ně dlužen.[[133]](#footnote-133) Klade si tedy první velmi jednoduchou otázku: co to ode mne chce, jak na to mám odpovědět? A odpovídá, jak dovede - slavením, tancem, obětí, modlitbou.

Teprve na druhém místě stojí otázka po původu těchto darů: odkud přišly, od koho?[[134]](#footnote-134) Podle toho, jak si na ni odpoví - a právě v tom se různé formy náboženství liší - bude se obracet k „dárci“, protože zřejmě na něm by mohlo také záležet, zda člověku zůstanou, anebo zda o ně přijde. To má dvě stránky, které spolu velice souvisejí, které ale neumíme vyjádřit jedním slovem. Jednak by chtěl vyjádřit, jakou mají pro něho samého cenu, jak si jich váží a jak o ně stojí, jinak řečeno děkovat. A za druhé si je bude chtít uchovat a rozmnožit - jinak řečeno, bude o ně prosit.

Než se tuto prostou myšlenku odvážíme zformulovat, měli bychom připomenout varování, které Aristotelés předesílá svému výkladu etiky: „Vzdělaný se vyznačuje tím, že v každé oblasti vyžaduje jen tolik přesnosti, kolik povaha předmětu připouští.“ (EN 1095a) Protože se nejedná o předmět matematický, tj. ideální či konvenční, nýbrž o hlubokou lidskou skutečnost, ani naše definice nebude „geometrická“, vyčerpávající a přesná. Bude sice stručná, ale dosti nezvyklá. Tady je:

*Základní vrstvou* náboženství *je soustavná, artikulovaná a společná lidská odpověď na fakt života a existence, který se zde chápe jako dar. Náboženství vyjadřuje vděčnost za život i obavu o něj, biblickou „bázeň Boží“.*

Že je náboženství projev, odpověď celého člověka, a nejen intelektu, a že se vyjadřuje jako vděčnost i obava a prosba, jsme už vysvětlili. Jako „bázeň Boží“ se v Bibli označuje přibližně to, co C. G. Jung nazývá „postojem vědomí, změněného zážitkem numinózního“. Na rozdíl od Junga a Otta ji však Bible neodděluje jako něco iracionálního, jako protiklad racionality, ale naopak ji pokládá za „počátek moudrosti“ (Ž 111,10) a dokonce „počátek poznání“ (Př 1,7), zřejmě také proto, že moudrost i poznání vidí méně teoreticky. Místo o „daru života a existence“ bychom stejně dobře mohli mluvit o „daru světa“, který je nezbytným protějškem mé existence jako pobytu na světě. Jako dostává člověk zadarmo a bez svého přičinění život, svítí mu stejně zadarmo i Slunce.

Konečně bychom měli vysvětlit význam tří adjektiv: proč je náboženství nutně soustavné, artikulované a společné. První je odlišuje od prchavých, přechodných nálad a citových stavů; o náboženství má smysl hovořit teprve tam, kde nejde jen o bezprostřední odezvu na nějaký neobyčejný zážitek, ale o skutečný, a to znamená také více méně trvalý postoj. O náboženství můžeme dále mluvit jen tam, kde se tento postoj navenek projevuje čili artikuluje vůči druhým lidem.[[135]](#footnote-135) Zkušenost daru, darované existence není totiž nikdy pouze individuální: stejně jsou na tom i všichni okolo mne, ať si to sami uvědomují nebo ne. „Protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé“, jak říká Ježíš v evangeliu (Mt 5,45). Náboženský postoj se sice může projevovat i v soukromí, ale musí se obracet i ke druhým lidem a hledat společenství. A v tomto smyslu musí být také „společný“ nebo dokonce „veřejný“ čili pro každého přístupný.[[136]](#footnote-136) Právě tato veřejnost nebo aspoň snaha o ni odlišuje náboženství od různých tajných společností, např. „bratrstev“ severoamerických Indiánů, která se naopak uzavírají a utajují.

I když výměr náboženství jako vděčnosti za dar života může někoho překvapit, opírá se o významné předchůdce. O tom, že všechno dobré dostávají lidé od bohů, mluví již citovaný Démokrit (zl. B 175). „Jak se mám odvděčit Hospodinu, že se mne tolikrát zastal?“ (Ž 116,12) Matka sedmi bratří ve Druhé knize Makabejské jim před smrtí říká: „Nevím, jak jste vznikli v mém lůnu, já vám nedarovala ducha a život ... (*ale*) Stvořitel světa, který dává vzniknout člověku při zrození“ (2Mk 7,22). Apoštol Pavel: „Máš něco, co bys nebyl dostal?“ (1K 4,7). Připomenutí velkých činů Božích - na prvním místě stvoření - a poděkování za ně je hlavním obsahem jak židovské, tak i křesťanské bohoslužby, která pak dostala i název eucharistia, tj. děkování.[[137]](#footnote-137) Bernard z Clairvaux na otázku, proč má i nekřesťan milovat Boha, odpovídá: „I on dobře ví, že sebe celého je dlužen tomu, o němž ví, že je jeho původcem. ...byl stvořen z ničeho, zdarma, z milosti. “ Jako nejpotřebnější dary jmenuje „chléb, slunce a vzduch“. Ale varuje: „Je to zajisté pýcha a nejtěžší provinění zacházet s dary, jako by nám přirozeně patřily.“[[138]](#footnote-138) Základní teze německé reformace říká, že člověk je spasen pouhou milostí (*sola gratia*), a obrací se tak polemicky proti názoru, že by si to člověk mohl zasloužit nějakou vlastní činností. Reformátoři však tuto milost chápou pouze jako ospravedlnění či odpuštění, možná proto, že „darovaný“ charakter života jim připadal ještě samozřejmý.[[139]](#footnote-139) O sto let později však Descartes (*Medit.* III.35-40) už tuto závislost člověka na jeho původci a stvořiteli dokazuje úvahou, jeho adresátům či odpůrcům tedy patrně samozřejmá nebyla.

# 8. Město a stát (sluneční náboženství)

Usedlé zemědělství, pozvolna zdokonalované a stále intenzivnější, určovalo život evropských společností až do 19. století a teprve v průběhu 20. století ustoupilo do pozadí. Spolu s ním se houževnatě udržovaly i stopy zemědělského náboženství, které si pod křesťanským (ale i muslimským) nátěrem zachovalo své staré formy, někdy jen v podobě izolovaných „pověr“.[[140]](#footnote-140) Tam, kde se zemědělství dobře dařilo, vznikaly zásoby, hospodářské přebytky a později i bohatství,[[141]](#footnote-141) které umožnilo širší směnu. Zároveň přibývalo i lidí, pro něž se nedostávala půda k samostatnému hospodaření. Demografický růst, potřeba směny i účinnější ochrany majetku vedly ke vzniku větších a bezpečnějších sídel - měst.[[142]](#footnote-142)

Těsnějšímu soužití v umělém městském prostředí, brzy sevřeném i nákladnou hradbou, ovšem překáželo rodové náboženství, založené na přísném oddělení rodových pozemků i kultů.[[143]](#footnote-143) Pro vznik účinných konfederací rodů a jejich „domů“ tedy nestačilo prosté „sestěhování“ (řec. synoikismos), i když se tak vznik měst později označuje. Bylo třeba i nové, širší a otevřenější náboženské pouto mezi obyvateli, nežli to předchozí, založené jen na příbuzenských svazcích a úctě k předkům. Zdá se, že k tomu vedla dvojí cesta. V městských sídlech předně vznikal obdobný kult společných předků, dávných zakladatelů, který převzal výrazové prostředky domácího rodového náboženství. Obec měla společný chrám (prytaneion) s ohništěm, o něž se starali pověření muži nebo ženy[[144]](#footnote-144) a svobodní muži se scházeli ke společným hostinám širších „bratrstev“ čili fratrií. Půda obce byla stejně posvátná jako půda domu, jak o tom svědčí obřady zakládání: i obec měla svůj posvátný obvod, hraniční čáru, která se směla překročit jen na vyhrazených místech, a to i v případě, že ještě neměla pevné hradby.[[145]](#footnote-145) Ještě i zakladatelé zámořských osad čili kolonií si s sebou přiváželi půdu z domova jako připomínku tam pochovaných předků a tedy i jakousi „pokrevní“ vazbu k mateřskému městu, řec métropolis.

Pro společenský život obce však byly důležité i společné kulty spíše „kosmické“ povahy, které snad stačilo jen oživit z dávnějších dob. Pro obyvatele čistě umělého prostředí města, odděleného od okolní přírody posvátným příkopem nebo dokonce hradbou, ovšem nebyla přirozeným protějškem a dárcem života pozemská „příroda“, nýbrž nebeská obloha. Jako závisí život zemědělce na dešti, počasí a úrodě, jsou obyvatelé města závislí především na pevnosti a trvalosti své obce. Viděli jsme, že už usedlé zemědělství umožnilo lidem „investovat“ práci a energii do svého nejbližšího okolí, do domu, zahrady i polí, a nutilo je pracně klučit lesy, zbavovat půdu kamení nebo dokonce uměle zavlažovat. Městský život znamená ještě daleko větší míru vlastních i společných investic - domů, hradeb, cest a později i vodovodů - které pak dávají městskému člověku i jeho obživu a chrání jeho majetek.

Tak jako obdělávání půdy naučilo lidi myslet na delší čas dopředu, vyžadují obrovské náklady na založení města vyhlídku ještě vzdálenější a v představách svých zakladatelů i obyvatelů musí být město trvalé, vlastně věčné. Viděli jsme, že snaha o „trvání“ jako pokračování je vlastní každému životu a všechny lidské společnosti se starají, aby pokračovaly. V rodovém uspořádání společnosti se tato snaha projevuje ve starosti o potomstvo, která měla jistě i svůj přirozený důvod: teprve v zemědělství je nouze o pracovní sílu, což mohly být nejspíše děti resp. otroci. Proto je v zemědělských společnostech největší natalita. Snaha o trvání rodu se pozvolna přesouvá na jeho „dům“ čili hospodářství, ale teprve ve městech se spojuje s institucí města jako takovou, s trvalým „založením“ či „řádem“, který přežije i své zakladatele. Jen s vyhlídkou na dlouhé, velmi dlouhé trvání se lidé mohli odhodlat k takovým investicím, jako byla městská hradba,[[146]](#footnote-146) které ovšem takovou vyhlídku naopak samy podporovaly. Městští lidé zkrátka vsadili na trvalost, protože jim nic jiného nezbývalo (Assmann 2003:38n). Teorie systémů říká, že malou pravděpodobnost vzniku složitých soustav musí evoluce kompenzovat vysokou pravděpodobností jejich udržení, tj. budováním systémů (Luhmann 2002:46).

Tendence městských společností obracet se v náboženství spíš k obloze a k nebeským tělesům se tedy opírala o čtyři věci:

1. předně je obloha, Slunce i Měsíc všem *společná* a pro všechny stejná; spojuje a nerozděluje;
2. je vzorem *stálosti*, viditelným obrazem nepomíjejícího a věčného;
3. není tu střída, obnovování generací, reprodukce jako u živých bytostí, nýbrž prosté *trvání*, vzdorování času;
4. obrací pozornost ke stálému a pravidelnému *uspořádání* „tam nahoře“ a podporuje tak budování i trvání složitých, hierarchických upořádání společnosti.

Lidé, kteří se sdružili k těsnějšímu praktickému soužití a daleko větší vzájemné závislosti v umělém, lidmi vytvořeném prostředí města, potřebovali tedy i jiné, „městské“ náboženství. Muselo jednak legitimovat nové uspořádání, odstranit bariéry soukromých „domů“, jednak podporovat pevnější uspořádání, trvalý řád, na nějž se mohou všichni dlouhodobě spolehnout, a ovšem i soustřeďování moci, která by dokázala udržovat vnitřní mír i vnější bezpečí města. Pokud už zemědělské „bohatství“ - obilní jáma se zásobou zrní - jistě lákalo jako kořist různé nájezdníky, tím spíš tento podivuhodný útvar, vydělený z přírody a nabízející neslýchané pohodlí a přepych. Proto je společná obrana jednou z prvních starostí městských obyvatel a brzy si zřejmě vynutila i skutečné a operativní soustředění faktické moci. Z městské vlády se pak na Blízkém Východě pomalu vyvíjejí i první státy a říše, umělá společenská uspořádání na větším prostoru.

Potřeba stálosti jistě kontrastovala s očividnou nesamozřejmostí a křehkostí města jako lidského díla, postaveného „proti přírodě“ a na obranu proti ní. O co se mohla opřít? Z toho, co víme o prvních městech Blízkého Východu, lze usuzovat, že se snažila o co nejtěsnější a nejpřesvědčivější spojení s nebesy.[[147]](#footnote-147) Tam nahoře sídlí jeho božstva, kterým se obětující snaží přiblížit mimo jiné i tím, že obětují na vysokých věžích, cikkuratech, „posvátných horách“. Obřady zakládání chrámů zřetelně ukazují, že se chtějí opírat o pevnost nebes i samých základů vesmíru (Klengel-Brandt 1982). Jsou to „osy světa“ či „pupky“, kde se nebe spojuje se zemí. Chrámy i města se budují podle preexistentních nebeských vzorů, stejně jako instituce města a říše (Eliade 1995 I.:69n). Ochranu města zajišťuje spolehlivý a nepřetržitý chrámový provoz, svěřený zvláštní kněžské vrstvě.

Na bohoslužbách se ovšem pravidelně podílí i panovník, „syn“ nebo „pověřenec“ bohů, který odtud čerpá svoji autoritu. Jeho moc nad lidmi je mu svěřena bohy, kteří vyžadují také řád a spravedlnost mezi lidmi. Také tento řád má svůj vzor v pravidelném a spolehlivém uspořádání nebes, které se nikdy nezmění: proto se lze i na instituce města spolehnout. Odtud pak vychází i myšlenka, že nebeské uspořádání a události na obloze určují osudy měst a říší.[[148]](#footnote-148) Jako si mír a bezpečí ve městě vyžaduje soustředění panovnické moci - každé její oslabení znamená i ohrožení města - soustřeďuje se i vláda na nebesích a už sumerská kultura zřetelně směřuje k představě „nebeské monarchie“, hierarchie bohů pod vládou nejvyššího (Bottéro 1998). Tomu a jeho pozemskému pověřenci, panovníkovi, je svěřena starost o bezpečí, řád a spravedlnost ve městě, které by jinak nemohlo obstát.

Odtud také plyne, že obyvatele váže k jeho městu, k panovníkovi a kultu bezpodmínečná loajalita. I město je tak - aspoň zpočátku - kulturně a nábožensky homogenní.[[149]](#footnote-149) Výkon svátečních obřadů je svěřen panovníkovi a kněžstvu, ale obyvatelé mají vědět, že na něm závisí i jejich budoucnost. Nebeské či sluneční náboženství ovšem starší uctívání předků nenahradilo, nýbrž jen doplnilo: budoucnost města je sice v rukou nebeských božstev, odehrává se však i nadále v jednotlivých rodinách a kult předků tedy pokračuje zcela samozřejmě vedle něho, i když jen jako soukromý.[[150]](#footnote-150)

Zralou představu městského náboženství vyjádřil konfuciánský mistr Sun (resp. některý z jeho pokračovatelů) takto: „Obřady se obracejí ke třem počátkům. Nebe a země jsou počátek života, předkové počátek našeho rodu (kmene), panovník a učitelé jsou počátek míru. Kdyby jich nebylo, nikdo by nežil v míru.“[[151]](#footnote-151) Sváteční obřad, například novoroční obnova společnosti a světa, připomíná tři „počátky“ či „původce“, kterým všichni vděčí za to, že mohou žít v bezpečí a míru: „nebe a země“, z nichž pochází život vůbec, zemřelé předky, kteří jej předali a zprostředkovali živým, panovníka, který svou vládou zaručuje mír a spravedlnost ve společnosti a konečně učitele, který toto nezbytné vědění předává dalším generacím. Bez tohoto předávání by společnost zanikla.

# 9. Gilgameš a objev smrtelnosti

Vznik měst znamená přechod k jinému uspořádání společnosti a také k novému náboženství. Jak se přitom změnily životní podmínky pro jednotlivce, životní pocit jednotlivého člověka? Městský člověk žije na jedné straně v těsném sousedství druhých, na nichž také rozmanitě závisí. Na druhé straně se právě ve městě vyvazuje z pevných vazeb rodu a „domu“, žije samostatněji, a tedy i osaměleji. I ti druzí se totiž vymanili z pokrevních svazků a jsou mu tedy „cizí“, často neznámí. Život ve městě, v umělém lidském prostředí, je daleko bezpečnější a obvykle i pohodlnější a bohatší než v tradičním zemědělském domě. Obživa městského člověka neroste na poli, ale obchodník i řemeslník ji musí opět hledat, vynalézat, tvořit. Na rozdíl od sběračů a lovců ji však nebude hledat v lese, nýbrž mezi lidmi. Většina městských obyvatel se živí směnou a musí tedy nabízet něco, co jiní nemají nebo nedovedou. Tak vzniká soutěž i potřeba vynalézat nové a zdokonalovat. Jejich práce nebývá tak namáhavá, zato je ji třeba dělat celý rok, den za dnem, v létě jako v zimě. Toho, co sám dělá, se řemeslník nenají, a potravu získává jen výměnou za své výrobky. To jsou věci obvykle „přepychové“ nebo aspoň méně nezbytné než chleba, a městští lidé tak závisejí na prosperitě okolního zemědělství. Při neúrodě nebo když vypukne válka budou mít s obživou velké starosti.[[152]](#footnote-152)

Město charakterizuje, že v něm žije pohromadě mnoho lidí, kteří se často ani neznají a tvoří tedy jakousi „masu“, v níž se každý jednotlivec ztrácí. Osudy města se ho sice velmi týkají, vládne jimi však někdo jiný, ne-li dokonce nadlidské síly, které sídlí kdesi vysoko nad ním. Pod ochrannou střechou města a jeho ohrazení je však společnost poměrně homogenní: přes všechny rozdíly jsou na tom všichni podobně a jsou si v jistém ohledu rovni. Věnují se svým záležitostem a poslouchají vrchnost, s níž se sotva někdy setkají. Protože si své živobytí musejí shánět sami, a to ještě každý jinde a jinak, často v soutěži s ostatními, mají příslušníci městských společností od počátku sklon k individualizaci: cítí se spíše jako jednotliví lidé.

Tuto krajně důležitou proměnu zachytila už nejstarší známá literatura, zejména starobabylónský Epos o Gilgamešovi. Tato původně sumerská báje, dávno zapomenutá a objevená zhruba před sto lety, patří k nejstarším zachovaným literárním památkám. Zároveň je to jedinečný doklad pro řadu významných kulturních a náboženských změn. V postavě zkroceného divocha Enkidu zachycuje přechod z „přírody“ do hrazeného města a ukazuje propast i napětí mezi nimi. S vládcem města Uruku, polobohem Gilgamešem, vytvoří pak Enkidu dvojici hrdinů a přátel, předobraz tolika jiných v celé další „dobrodružné“ literatuře. Na svých výpravách se oba zapletou do různých sporů s bohy a Enkidu nakonec musí umřít. Na smrti přítele si teprve Gilgameš uvědomí svoji vlastní smrtelnost a pochopí, že se smrti nemůže vyhnout. Svůj úděl smrtelníka se však přesto pokusí překročit tím, že po sobě zanechá nesmrtelné dílo - hradbu města, „jež přetrvá věky“. Tou proto epos začíná i končí.

„Toho, jenž vše zřel až na hranici země,  
jenž poznal všechna moře, opěvat chci.  
Vše viděl a prozkoumal rovnou měrou,  
byl nadán moudrostí a znalostí všech věcí.  
On tajemství zřel, odhalil skryté  
a přinesl zvěst o tom, co před potopou bylo.  
Dalekou cestu šel, až únavou padl a zesmutněl  
a všechny útrapy vryl v kamennou stélu.  
Hradbu dal vystavět kol Uruku hrazeného,  
kol svaté Eanny, pokladnice čisté.  
Pohleď na jeho hradbu, jež vystavěna je jak podle nitě!  
Hleď na jeho podezdívku, jíž podobnou nikdo nevytvoří!  
Dotkni se prahu, jenž z dávných pochází časů,  
postup blíž k Eanně, příbytku Ištařině,  
jíž podobné pozdější král ni člověk nevytvoří.  
Na hradbu uruckou vystup, procházej se po ní,  
prozkoumej základy její, bedlivě prohlédni zdivo,  
zda jeho cihly nejsou z pálené hlíny  
a jeho základy nepoložilo mudrců sedm.“[[153]](#footnote-153)

Zakladatelský příběh města Uruku je příběh hrdinů, který patrně sloužil po mnoho staletí k veřejné recitaci a desítkám generací uruckých občanů připomínal společný počátek. Panovník Gilgameš jistě není obyčejný člověk:

„Gilgameše, postavou dokonalého,  
stvořil hrdinský bůh.  
I stvořili bozi Gilgameše v postavě jeho.  
Nebeský Šamaš mu propůjčil krásu  
bůh bouřky mu statečnost dal.  
Tak stvořili velcí bozi Gilgameše:  
vysoká jedenáct loktů postava jeho byla,  
a devět pídí v šíři měřila prsa jeho  
a tři pídě dlouhé bylo jeho mužství.  
Ze dvou třetin bůh a člověk z jedné,  
 tvar jeho těla božský původ jeví,  
neb božská matka zkrášlila postavu jeho.“ (Tab. I., 46 nn.)

Město nevznikne samo sebou, je to čin panovníka, který vyžaduje množství práce, vynucené na lidech:

„...bohové nebes pána Uruku, Ana, zavolali:  
Tys stvořil silného býka,  
jenž nemá rovného v tasení zbraní.  
Bubnem jsou buzeni jeho druzi.  
Nepouští Gilgameš syna k otci, ve dne v noci nutí i děti k práci.  
On je teď pastýřem Uruku hrazeného,  
on, jejich pastýř - a přece je utlačuje!  
Mocný, silný a všeho znalý!  
Nepouští Gilgameš dívku k milenci,  
dceru hrdiny, manželku muže udatného!“ (Tab. II. 18nn.)

O zápletku příběhu se postará druhá neobyčejná postava, obr Enkidu, který žije v přírodě mezi zvěří a škodí uruckým lovcům. Jeden z nich si Gilgamešovi přichází stěžovat:

"Dopřej mi sluchu, Gilgameši!  
Jakýsi muž, jenž přišel z hor,  
nejmocnější je v zemi, velkou má sílu.  
Jak souhvězdí Anovo jsou mocné paže jeho.  
Po horách stále chodí,  
neustále s dobytkem spásá trávu  
a stále k napajedlu jeho nohy míří.  
Bojím se přiblížit k němu.  
Zasypal jámy, které jsem vyhloubil,  
vytrhl léčky, které jsem nakladl,  
dobytek s polní zvěří mi odloudil  
brání mi konat práci v poli." (Tab. III. 29nn.)

Gilgameš správně pochopí, že tohoto člověka je třeba „civilizovat“, přivést do města. Protože je to člověk, udělá to nejlépe sám:

I mluví Gilgameš k němu, k lovci:  
"Jdi, lovče můj, nevěstku Šamchatu přiveď s sebou!  
Až s dobytkem přistoupí k napajedlu,  
ať ona odloží šat svůj a odhalí svůdné vnady!  
Jakmile ji spatří, k ní se přiblíží,  
avšak zvířata jeho, s nimiž vyrůstal v stepi, se odcizí jemu."   
(...)   
Šamchat svá ňadra uvolnila, lůno odhalila, její rozkoš vzal,  
nezdráhala se, ale dech mu vzala.  
Rozhrnula svůj šat, on lehl si na ni,  
učinila s ním, s divochem, jak dělá žena.  
Mužství jeho jí lahodilo.  
Po šest dní a nocí Enkidu s Šamchatou obcoval bez ustání.  
A když se nasytil rozkoše její,  
svou tvář otočil k zvířatům svým.  
Jakmile jej spatřily, Enkidua, na útěk se gazely daly.  
( ...)  
Zeslábl Enkidu, jeho běh není, jako byl dříve,  
ale na duchu vyrost a rozumem vyspěl.  
I navrátil se a k nohám nevěstky used,  
Šamchatě do tváře hledí.

Setkání s prostitutkou je první krok na cestě do města. Enkidu už není doma mezi zvířaty, a tak mu nezbývá, než poslechnout její radu a vstoupit mezi lidi, do jejich města:  
  
"Pojď, Enkidu, do Uruku hrazeného,  
kde muži opasky jsou opásáni  
a den co den svátek se slaví,  
kde přebývají chlapci rozkoše  
a nevěstky krásné postavou,  
svůdných vnad a veselí plné,  
muže statečné z nočního lože vyjíti nutí."  
 (...)  
Za ruku jej uchopila  
jak malé dítě jej vedla  
k chýši pastýřů  
k místu dvora.  
 (...)  
Neví Enkidu, jak jísti chléb,  
a píti pivo on nezná.  
Nevěstka ústa svá otevřela  
a pravila k Enkiduovi:  
"Jez chléb, Enkidu,  
to patří k žití!  
A pivo pij, jak zvykem je v zemi!"

Ve městě se Enkidu nejprve střetne s Gilgamešem v zápase, ale neporazí ho a oba se spřátelí. Gilgameš chce vymýtit „veškeré zlo země“ (které nějak souvisí s cedrovým pralesem) a získat si tak „věčné jméno“:

I otevřel Gilgameš ústa svá  
a k Enkiduovi pravil:  
"V lese bydlí Chuvava silný.  
Ty a já, my jej zabijeme,  
veškeré zlo země vyhladíme  
a cedry pokácíme!"

Enkidu se zdráhá, ale Gilgameš jej přemluví:

"Kdo, příteli můj, vystoupí k nebi?  
Se Šamašem věčně jen bohové dlí,  
však lidem jsou sečteni dnové.  
Vše, co činí, je jen vání větru.  
Ty se snad smrti chceš bát?  
Co se to stalo s tvou hrdinskou silou?  
 ...  
Gilgameš, bude se říkat, se silným Chuvavou  
v boji se utkal.  
 ...  
Ruce chci přiložit k dílu  
a pokácet cedry  
a jméno věčné zajistit sobě!"

To se jim skutečně podaří, zároveň tím však rozhněvají bohy, kteří vymáhají trest. Polobůh Gilgameš má ovšem mocné přímluvce, a tak trest dopadne na Enkidu, který onemocní a umře. Teprve teď si Gilgameš uvědomí, co se stalo.

"Slyšte mne, muži, slyšte mne, starší z Uruku!  
Já pro Enkidua, přítele svého, pláču,  
jak plačka naříkám hořce." (...)  
Ale on nepozvedá oči.  
Dotkl se srdce jeho, to však již nebije.

Gilgameš se nejdřív chce smrti přítele bránit, a tak nařídí řemeslníkům, aby udělali jeho sochu. Teprve pak si uvědomí, jak je to marné a dolehne na něj poznání, že i on musí zemřít. Na „útěku“ před touto hroznou myšlenkou jej zastaví šenkýřka Siduri a rozmlouvá mu jeho pošetilosti. Smrt je úděl každého člověka a nelze se jí vyhnout; to nejlepší, co může udělat, je využít možností života.  
 ...  
"Ze strachu před smrtí utíkám na step,  
 neb událost s přítelem mým těžce dolehla na mne.  
 Po cestách dalekých, po stepi bloudím, neb událost s Enkiduem,  
 přítelem mým, těžce dolehla na mne.  
Jak jen mám mlčet? Jak jen mohu být tiše?  
Přítel můj, jehož jsem miloval, v hlínu se změnil.  
Mám snad i já jako on ulehnout  
a nevstat na věky věků?"  
I mluví šenkýřka k němu, ke Gilgamešovi:  
"Kam běžíš, Gilgameši?  
Život, jejž hledáš, nenalezneš!  
Když bozi stvořili lidstvo,  
smrt lidstvu dali v úděl,  
život však do svých rukou si vzali.  
Ty, Gilgameši, žaludek si naplň,  
ve dne i v noci buď stále vesel!  
Denně pořádej slavnosti,  
tancuj a hraj si ve dne i v noci!  
Nechť čisté jsou tvé šaty,  
tvá hlava vymyta, ve vodě se koupej!  
Na dítko zři, jež držíš na své ruce.  
Ať manželka se raduje na tvém klíně!  
Takové je lidské počínání."

Gilgameš se však podle její rady zřejmě nezařídí, ale vrátí se ke stavbě hradeb, kterými báseň začíná. Nesmrtelnost sice hledal marně, zato však po sobě zanechal dílo, které skutečně přetrvalo věky - a jeho jméno je dodnes živé; ne ovšem kvůli hradbám, ale díky neznámému básníkovi, který epos před čtyřmi tisíciletími napsal.

V monumentální stručnosti a prostým jazykem tu zachytil rozdíl mezi městem a přírodou, kde mezi zvířaty žijí „divoši“ z hor, kteří ani nevědí, jak se jí chleba. Popsal kouzlo a lákadla městské civilizace, její luxus a pohodlí i skepsi jeho obyvatel. A na osudu Gilgameše, prvního člověka, který si uvědomil svoji smrtelnost, ukázal hluboké dilema individualizovaného člověka, který touží po nesmrtelnosti a přece ví, že musí umřít.

Epos o Gilgamešovi byl posvátný zakladatelský text, který se pravidelně recitoval při svátečních obřadech a který tedy patrně vyjadřoval společnou životní zkušenost mnoha generací. Je to ale náboženský text? Téma nesmrtelnosti by svědčilo pro, jenže vděčnost ani obavu v něm nenajdeme. Je sice plný bohů a jejich jednání, jenže Gilgameš je s nimi spíš ve sporu a člověk jim ústy básníka neděkuje ani neprosí, ale vyčítá. Enkidu jim vyčítá nespravedlivý trest, který na něj padl místo protežovaného poloboha Gilgameše, a šenkýřka jen konstatuje, jak jsou žárliví a lakomí:

Když bozi stvořili lidstvo,  
smrt lidstvu dali v úděl,  
život však do svých rukou si vzali.

Člověk musí umřít, protože bohové si život nechali pro sebe a jemu dali jen kousek.[[154]](#footnote-154) Jako mnohem pozdější řecké tragédie je už náš epos polemikou s bohy, kterým vytýká nespravedlnost a žárlivost. Smrt není přirozený úděl člověka, ale nespravedlnost bohů. Bohové jsou protivníci, s nimiž je třeba zápasit a vyrvat jim z rukou, co Gilgamešovi a snad i každému člověku patří. Život i všechno, co do něj dostal, je už pro Gilgameše samozřejmost a chtěl by víc. Zdá se mu dokonce, že na to má nárok a ten se také snaží prosadit na svých výpravách. Když mu to osud pokaždé překazí, opatří si „nesmrtelnou pověst“ vlastníma rukama, vlastní energií a úsilím při budování města.

Už nejstarší památka městského písemnictví tak dokládá něco, co mnozí pokládají za ryze „moderní“, totiž rozpad společného náboženství jako organizující síly lidského života. Enkidu a po jeho smrti i Gilgameš - podobně jako o staletí později řecká tragédie - klade nepříjemné otázky, na něž bohové nemají odpověď. Ruší tak to, co Rappaport pokládá přímo za výměr „svatosti“, totiž nezpochybnitelnost.[[155]](#footnote-155) Může si to zřejmě dovolit: městský člověk žije bezpečněji, už tolik necítí nesamozřejmost svého života a má dojem, že úspěch je v jeho rukou. Protože je soustředěn na vlastní život a jeho možnosti, necítí vděčnost ani obavu. Jeho naděje se upíná k trvalosti města a jeho institucí, které jsou lidským, nikoli božským dílem. Hlavní postavou eposu tak není žádný z bohů, ale titánský člověk - polobůh lidského původu, který se nechce smířit se svou smrtelností.

A ještě jedna věc stojí za zmínku. Jak se zde líčí lákavé možnosti bohatého mezopotamského města, velmi se podobají tomu, co dnes třeba konservativní muslimové vytýkají západní civilizaci: luxus, sobecké požitkářství, konzum, prostituce. Moderního čtenáře hned napadne, že tohle všechno mohli mít jen málokteří a chtěl by možná slyšet, jak žila městská chudina. Urucký básník s tím však nemá žádný problém. Také Gilgameš je upřímný individualista a chce si svůj vlastní život užít a ještě rozšířit; nechce se smířit s tím, že by měl být nějak omezen. Protože vidí život jen jako svůj vlastní, nevidí, proč musí být omezen smrtí a proč může trvat jen tak, že pokračuje v jiných. Jen šenkýřka Sidurri se zmiňuje o dětech a i ona v nich vidí jen jednu z příjemností „konzumního“ života, který si člověk má užít, jak nejlépe dovede.[[156]](#footnote-156) Gilgameš se od ní liší jen v tom, že chce pro sebe ještě víc: nesmrtelné jméno, věčnou pověst. A chce si je vydobýt sám.

# 10. Pyramidy a věčnost

Když lidé před víc než deseti tisíci lety opustili přírodní prostředí a začali si soustavně budovat umělé podle svých představ, jistě netušili, jaký budou mít úspěch. Teprve ve 20. století se z městských lidí stala většina lidstva a jejich podíl stále roste. Ve městech hledají lidé bezpečí, pohodlí a bohatství a většina z nich si tam skutečně polepšila. V městských společnostech vznikají sice obrovské rozdíly, ale průměrná délka života se za posledních sto let na celém světě téměř zdvojnásobila, a to hlavně díky městské civilizaci s její vědou.

Už na samém začátku této cesty je vidět, oč se jedná: člověk, jemuž se daří uhájit život, chce ještě víc. A protože programy musí být radikální, chce rovnou všechno. Nechce jen prodlužovat život, ale chce se zbavit smrti. Jak na to? Budováním pevných, trvalých a spolehlivých institucí, které ho přežijí a o něž se tak může opírat. Jednou z prvních je - jak jsme viděli - hrazené město na Blízkém východě.

V odlišných podmínkách a jiným způsobem, ale s podobným úspěchem se o to pokoušela i druhá velká starověká civilizace v úrodném údolí Nilu. Pokud můžeme dnes soudit, podařilo se jí vybudovat na rozsáhlém území státní organizaci, která aspoň v určitých obdobích odstranila hladomory. Egyptská civilizace byla zřejmě velmi střízlivá a racionální, méně vášnivá a polemická, spíše „apollinská“ (ve smyslu R. Benedictové, 1935:45); tomu odpovídá i celková orientace na životodárné, jasné Slunce. Protože měla lepší přirozenou ochranu zvenčí, nemusela věnovat tolik energie budování hradeb a mohla se soustředit na vnitřní organizaci. I v tom hrálo samozřejmě velkou úlohu náboženství.

O vývoji egyptského náboženství v průběhu dlouhých tisíciletí existuje sice bohatá literatura, není však snadné jej stručně shrnout. Jan Assmann navrhuje rozdělení do tří velkých období, která odpovídají i historickému členění: ve Staré říši jsou lidé vedeni králem, ve Střední říši převládají normy „v srdci“ a později je to srdce, vedené bohem, osobní zbožnost: „vložil jsem tě do svého srdce ... a nemám strach.“ (Assmann 1998:57nn). H. Frankfort zdůrazňuje egyptský zájem o neměnné a trvalé: na rozdíl od proměnlivosti a pomíjivosti lidských záležitostí jsou živočichové stále stejní a představují tak jakési poselství dávných dob, proto se starým Egypťanům jevili jako nadlidští. Egyptské sochy opic, koček nebo dravých ptáků skutečně vyjadřují jakousi nadlidskou důstojnost těchto tvorů. (Frankfort 1961:13)

Propast mezi člověkem a jinými živočichy nebyla pro Egypťany tak hluboká jako pro obyvatele Uruku a božstva se často zobrazovala aspoň zčásti ve zvířecí podobě. Nejde ovšem o nějaké podoby bohů, nýbrž o jejich symboly.[[157]](#footnote-157) Proto není snadné egyptský pantheon nějak uspořádat a božské postavy se často různě prolínají, přecházejí jedna do druhé. Assmann se dokonce domnívá, že „polytheismus“ vznikl teprve s tím, jak se jednotlivá božstva personalizovala, „jak se z bohů stávaly osobnosti“ (2003:130). Jako všichni zemědělci uctívali i Egypťané své zemřelé předky, především ovšem velké panovníky, kterým po smrti patřila božská úcta. Egyptská kultura nebyla logocentrická a snažila se tuto úctu co nejpřesněji vyjádřit výtvarnými prostředky, pro něž velmi pečlivě volila i styl a materiál.

Egyptský panovník, vládce „velikého domu“ čili farao, nebyl jen symbolem, ale přímo hmatatelnou zárukou společenské stability, určité organizace, na níž závisel život jeho poddaných. I panovník ovšem musí umřít a farao se tomu nebránil intelektuální vzpourou jako Gilgameš, ale velmi důmyslnými technikami balzamování mrtvoly, mumifikace a ovšem také stavbou velkolepých náhrobků. Dnešního člověka především zarazí téměř materialistická představa posmrtného života, promyšlená do nejmenších detailů a provedená s obrovitými náklady a s neuvěřitelnou dokonalostí. Nejen monumentální kamenné sochy a sarkofágy, ale i záhrobní mobiliář, zásoby, nábytek, tkaniny, šperky a nářadí představují vrcholy řemeslné dokonalosti. O pohodlí zemřelého pečovaly stovky služebných duchů, hliněných *vešebtů*, a dokonalé modely „hračkových“ pekáren nebo pivovarů i dnes přitahují návštěvníky muzeí.

Nejnápadnějším projevem této zcela jedinečné péče o nesmrtelnost jsou ovšem slavné pyramidy v Gíze u Káhiry, náhrobky panovníků třetí dynastie z počátku Staré říše v první třetině 3. tisíciletí př. Kr. Ve starověku i v novověku přitahovaly pozornost evropských cestovatelů a svojí záhadnou jedinečností vyvolávaly ty nejpodivnější spekulace. Jsou tak velkolepé, tajemné a zároveň tak nápadně nesmyslné, že všem Evropanům vrtaly hlavou.[[158]](#footnote-158) První křesťanští cestovatelé se domnívali, že to byly sýpky na obilí, které dal postavit biblický Josef (Gn 41,48). Později se objevily stovky důmyslných a daleko fantastičtějších výkladů, které v nich hledaly nejrůznější jinotaje. Navzdory tomu se domnívám, že záměr jejich stavitelů lze pochopit - ovšem jen když se zbavíme některých vlastních předsudků.

Pyramida především ohromuje velikostí: ta největší, Cheopsova, je 140 metrů vysoká a její základnu tvoří přesný čtverec o straně asi 210 metrů. Je postavena z pečlivě opracovaných kvádrů z místního vápence v pravidelných vrstvách asi metr vysokých. Takový kvádr může vážit 3 až 5 tun a ve viditelné vrchní vrstvě je jich kolem 40 tisíc. Kameny jsou narovnány na sebe bez malty a do spáry mezi nimi by se leckde nedala zasunout ani sirka. Než ji pozdější obyvatelé rozkradli, byla pyramida pokryta ještě vrstvou bílého kamene tak, že povrch byl naprosto hladký; část tohoto pokrytí na vrcholu pyramidy se zachovala, samotný vrcholek byl snad původně pozlacen. Vnitřek pyramidy je patrně nasypán z písku a skrývá složitou soustavu chodeb k pohřebním komorám, postaveným z mnohatunových a přesně opracovaných kvádrů z leštěné žuly, které se musely dopravit ze vzdálených lomů. Na povrch pyramidy odtud vedou skryté větrací kanálky. Vnější vchod do chodeb byl pečlivě ukryt a dokonale zamaskován, takže dnešní vstup prostřílel nějaký turecký dobyvatel v 18. století. Chodby jsou také z leštěných žulových kvádrů a jsou tak strmé, že se v nich dá chodit jen po prknech. Vchod nebo spíše ústí chodby do pohřební komory je asi tři metry široké, ale sotva metr vysoké, takže návštěvník do ní vstupuje po čtyřech. Vnitřek pyramidy zřejmě nebyl určen pro lidské návštěvníky.

Jako nemá pyramida žádný lidský rozměr, nemá ani „lidský“ tvar. Strohý a pravidelný jehlan předem vylučuje nejen nějakou užitkovou funkci, ale i jakékoli souvislosti. Na rozdíl od jiných slavnostních náhrobků, které přece jen nějak připomínají lidská obydlí, pyramida je jen pyramida a nic jiného. Podobně záhadné stavby jsou i v okolí pyramidy; jednu z nich archeologové nedávno vykopali. Je to podzemní prostor, zakrytý obrovitými žulovými kvádry, v němž se našla velká dřevěná loď s úplným vybavením, s vesly, stožáry a rohožemi. Domněnku, že tato loď sem přivezla po Nilu mrtvé faraónovo tělo, vyvrátilo podrobné zkoumání materiálu: loď zřejmě nikdy nebyla na vodě. Že by na své použití teprve čekala?

Další záhadný rys této stavby odhalili geodeti. Ukázalo se, že základna pyramidy je nejen podivuhodně přesná, přesně vodorovná, ale navíc i přesně orientovaná podle světových stran. Archeologové potom také vysvětlili, že kolem staveniště byl patrně vodní příkop, kterým stavitelé určili horizont a který také dovolil přesným pozorováním východů a západů Slunce určit světové strany. K technickým problémům stavby je třeba ještě dodat, že stejně jako pozdější řečtí stavitelé ani Egypťané neměli nic, na co by se dal nakreslit nějaký plán, leda urovnanou plochu skály. Na rozdíl od rozšířených představ se ukazuje, že na stavbě byla práce nejen pro tisíce otroků, kteří mohli nanejvýš tahat saně s kamennými kvádry, ale hlavně pro tisíce velmi kvalifikovaných řemeslníků. Stavba trvala několik desetiletí a musela být dokončena za faraónova života. Během pěti tisíciletí ji lidé sice různě poškodili a všechno použitelné dávno vykradli, „zub času“ jí ale příliš neublížil.

Bez ohledu na různá složitější vysvětlení pozorný návštěvník prostě vidí, že pyramida je pokus o věčnost.[[159]](#footnote-159) Staří Egypťané k ní nalezli tři cesty a od té doby se žádné jiné už nenašly. První je jistě *kámen*. Ač jsme si na něj u historických staveb už zvykli, kámen je jako stavební materiál spíše výjimečný. Je těžký a chladný, špatně se opracovává a snadno navlhá, takže se hodí jen tam, kde převáží jeho jediné dvě přednosti: předně je krásný a za druhé trvanlivý. Proto je od egyptských pyramid privilegovaným materiálem staveb, které mají vydržet „věčně“: chrámů, pomníků, náhrobků, později i paláců, pevností a mostů.[[160]](#footnote-160)

O druhé cestě za věčností jsme se už také zmínili, stavitelé pyramid ji však dovedli do technické dokonalosti: je to *orientace* vůči obloze. Na rozdíl od profánních, užitkových staveb, které se orientují podle svého okolí, zasazují do krajiny nebo přizpůsobují komunikacím a jiným stavbám, pyramida nepatří do tohoto světa a do jeho praktických souvislostí. Řídí se jen věčným řádem nebeské oblohy a Slunce. Proto stála daleko od lidských sídel v nehostinné poušti, kde se mohla zařadit do nebeských souvislostí. Nezávisí na tom, co se zde na zemi mění, vzniká a zaniká, protože s tím nemá nic společného. I když stojí na zemi, míří do nebes a zařazuje se mezi nebeská tělesa.

Třetí stopa věčnosti, kterou egyptští stavitelé objevili, se ukázala být ze všech nejvýznamnější a měla také největší důsledky: je to objev *geometrie*. Kámen je tvrdý a odolný - a přece chátrá. Kamenný jehlan časem zvětrá, možná se rozdrolí nebo praskne - ale jehlan jako takový? Ten čistý a strohý tvar, který má kameník před očima, když tesá jehlan, ten se nikdy nerozpadne. A tak i když kamenný jehlan zvětrá, přijde jiný kameník a udělá nový, stejný jako byl ten předchozí. Tak je geometrický tvar zvláštním způsobem „věčný“. Netrvá tak, jako kámen, ale protože je pro všechny lidi stejný a vždycky takový bude, může se jejich prostřednictvím dokonce přesně reprodukovat. Nejsou k tomu třeba ani žádné plány, stačí udat jen dva rozměry.[[161]](#footnote-161)

Když se nejstarší řečtí myslitelé od Pythagory až po Platóna čas od času odvolávají na „egyptskou moudrost“, není to jen báje. Ať už sami Egypt navštívili (jako Hérodotos, Solón, Platón a snad i Pythagoras) nebo o něm jen slyšeli, zřejmě věděli, že objev geometrie pochází odtud, a mohli to vidět právě na pyramidách. Jejich stavitelé přišli na to, že jen geometrický tvar je skutečně nečasový a v tomto smyslu věčný. A protože na pyramidě tolik záleželo a nebyla to stavba pro lidi, mohli si dovolit něco, co už nikdy žádný stavebník svým architektům nedovolil, totiž postavit čistý geometrický tvar.[[162]](#footnote-162)

# 11. Zjevení a Izrael: Bible

Výklad židovského náboženství začneme výkladem o souboru jeho posvátných textů, o Bibli. Na rozdíl od předchozích kapitol, kde jsme hovořili o náboženstvích dávno zaniklých, mrtvých, dostáváme se zde k náboženství, které dodnes žije a na něž kromě toho navázalo mladší křesťanství (a v menší míře i islám). Bylo to možné právě proto, že v době tohoto navazování mělo židovské náboženství už své posvátné spisy a do jisté míry už bylo dokonce „náboženstvím knihy“. To je velký rozdíl. Předchozí náboženství mohla žít jen v nějakém konkrétním společenství, v jeho svátcích, obřadech a na jeho posvátných místech, jak se bezprostředně předávala z generace na generaci. Teprve izraelské náboženství, které několikrát přežilo zánik svého konkrétního společenství, zničení chrámu a rozprášení kněžstva, se po návratu z exilu muselo opřít o výslovnou a písemnou formulaci tradovaných textů. I když tyto texty v takovém společenství kdysi vznikaly - podobně jako u jiných kultur - jen židé je dokázali znovu oživit, když z jejich náboženství nic jiného nezbylo. Proto má text a Bible pro židovství jiný význam než pro náboženství, jež takovými katastrofami neprošla.

Slovo bible pochází z řečtiny a znamená prostě „knihy“ (ta biblia), protože původně představovala sbírku jednotlivých knih či svitků.[[163]](#footnote-163) Židovská Bible, *tenach* či *tóra*, je soubor 39 knih, původně napsaných hebrejsky v období zhruba od 8. do 1. století př. Kr. Dělí se na tři části: vlastní zákon čili *tóru*, proroky čili *nebiim* a příběhy čili *ketubim*; zkrácením na počáteční písmena (slabiky) vznikl akrostich „te-na-ch“, jak se tato sbírka knih v judaismu také nazývá. Běžnější je ovšem označení *tóra*, které může znamenat jak prvních pět knih Mojžíšova zákona, tak přeneseně celou hebrejskou Bibli. Definitivní výběr a uspořádání knih dnes používaného tzv. masoretského kánonu provedli rabínští učenci kolem roku 90 po Kr., snad v galilejském Jabne (Jamnii). Ale už dříve, nejpozději ve 2. století př. Kr., vznikla v Alexandrii tzv. Septuaginta,[[164]](#footnote-164) první překlad židovské Bible do řečtiny, který se výběrem i uspořádáním knih poněkud liší. Obsahuje navíc 7 tzv. deuterokánonických či apokryfních knih (a doplňky ke knihám Est a Dn) a dělí se na knihy příběhů čili historií, knihy básnické a naučné a knihy prorocké. Vykazuje také řadu menších odchylek v textu.

V této širší řecké verzi 46 knih převzali židovskou Bibli křesťané, kteří ji nazývají Starý zákon (resp. Stará smlouva). Řada reformačních církví se v 16. století vrátila k užšímu hebrejskému (masoretskému) kánonu, ovšem podržela si uspořádání Septuaginty. Druhou část křesťanské Bible tvoří Nový zákon, soubor 27 řecky psaných knih, vzniklých mezi lety 44 a 140. Patří sem 4 evangelia, kniha Skutků, 21 listů a kniha Zjevení. Definitivní výběr a uspořádání (tzv. kánon) Nového zákona se ustálil ve 3.-4. století. V českém překladu má Starý zákon asi 1000, Nový zákon asi 250 stran.

Jednotlivé biblické knihy se označují a citují následujícími zkratkami:

**Starý zákon**

Gn Genesis (1.Mojžíšova)  
Ex Exodus (2.Mojžíšova)  
Lv Leviticus (3.Mojžíšova)  
Nu Numeri (4.Mojžíšova)  
Dt Deuteronomium (5.Mojžíšova)  
Joz Jozue  
Sd Soudců  
Rt Rút  
1S První Samuelova  
2S Druhá Samuelova  
1Kr První Královská  
2Kr Druhá Královská  
1Pa První Paralipomenon (kronik)  
2Pa Druhá Paralipomenon (kronik)  
Ezd Ezdráš  
Neh Nehemjáš  
Est Ester  
Jb Jób  
Ž Žalmy  
Př Přísloví  
Kaz Kazatel (Ecclesiastes)  
Pís Píseň písní (Velepíseň)  
 Iz Izajáš  
Jr Jeremjáš  
Pl Pláč  
Ez Ezechiel  
Da Daniel  
Oz Ozeáš (Hosea)  
Jl Jóel  
Am Ámos  
Abd Abdijáš  
Jon Jonáš  
Mi Micheáš  
Na Nahum  
Abk Abakuk (Habakuk)  
Sf Sofonjáš  
Ag Ageus  
Za Zacharjáš  
Mal Malachiáš  
Tób+ Tóbijáš[[165]](#footnote-165)  
Júd+ Júdit  
Mdr+ Kniha moudrosti  
Sír+ Sírachovec (Ecclesiasticus)  
Bár+ Báruk  
1Mk+ První Makabejská  
2Mk+ Druhá Makabejská

**Nový zákon**

Mt Evangelium podle Matouše  
Mk Evangelium podle Marka  
L Evangelium podle Lukáše  
J Evangelium podle Jana  
Sk Skutky apoštolské  
Ř List Římanům  
1K První list Korintským  
2K Druhý list Korintským  
Ga List Galatským  
Ef List Efezským  
Fp List Filipským  
Ko List Koloským  
1Te První list Tesalonickým (Soluňským)  
2Te Druhý list Tesalonickým (Soluňským)  
1Tm První list Timoteovi  
2Tm Druhý list Timoteovi  
Tt List Titovi  
Fm List Filemonovi  
Žd List Židům  
Jk List Jakubův  
1P První list Petrův  
2P Druhý list Petrův  
1J První list Janův  
2J Druhý list Janův  
3J Třetí list Janův  
Ju List Judův  
Zj Zjevení Janovo (Apokalypsa)

Kromě několika nejkratších knih se všechny od středověku dělí na kapitoly a dále od 16. století podle vzoru antických básní na verše, takže citování nezávisí na vydání ani na překladu. Na určité biblické místo se odkazuje zkratkou knihy, číslem kapitoly a verše; tak Gn 7,11 znamená 1. knihu Mojžíšovu (Genesis), 7. kapitolu a její 11. verš. Mt 7 znamená celou sedmou kapitolu Matoušova evangelia. Pro vlastní práci s Biblí je nejdůležitější dobrý překlad; zde budeme používat Ekumenický překlad (ČEP, vydání s apokryfy) z roku 1979, v češtině však je i řada dalších; zvláštní význam má tzv. Bible kralická, reformační překlad z let 1579-88, který se někde používá při bohoslužbách. Vyniká krásným a slavnostním jazykem, vycházel však z méně spolehlivých předloh a starobylý jazyk může dnes působit různá nedorozumění. Pro soustavnější a vědeckou práci je k dispozici mnoho dalších pomůcek, vícejazyčná vydání, zvláštní slovníky a tzv. konkordance, kde lze najít všechny výskyty určitého slova v celé Bibli. Velmi užitečný je i program Bibleworks s texty Bible v mnoha jazycích a řada dalších pomůcek na internetu.

U starobylých textů jako je Bible je důležité vědět, nakolik je jejich text spolehlivý a odpovídá původnímu. Nejstarší donedávna známé rukopisy hebrejské Bible pocházely z 9. století, po roce 1945 se však v okolí izraelského Qumránu našlo množství biblických svitků, z nichž některé pocházejí až ze 3. století př. Kr. Ač jsou tedy až o tisíc let starší, textových odchylek se ukázalo být velice málo. Zásluhu na tom má zřejmě neobyčejná pečlivost židovských písařů, o níž svědčí i krásné, úhledné písmo a dokonalá úprava. Zato qumránské svitky potvrdily, že už v té době existovaly i hebrejské originály téměř všech knih řeckého Starého zákona.[[166]](#footnote-166) Nejstarší zachované rukopisy celé řecké Bible obsahují i Nový zákon a jsou ze 4. století. Dnes je známo několik set papyrových zlomků, nejstarší vznikl kolem roku 130, jen 40 let po sepsání Janova evangelia, které je na něm zapsáno. Pro rekonstrukci původních biblických textů jsou důležité i staré překlady a citáty v jiných spisech. I když se zachovaly v pozdějších rukopisech, víme, že třeba první latinský překlad vznikl už ve 2. století a zachycuje tedy stav řecké nebo hebrejské předlohy z té doby. Počet i stáří zachovaných biblických rukopisů daleko převyšuje počet rukopisů jakékoli jiné starověké knihy a ze stovek pramenů mohli vědci během posledních dvou staletí sestavit velmi spolehlivý kritický text, z něhož vycházejí i moderní překlady.

Pro evropskou kulturu byl nejvýznamnější latinský překlad sv. Jeronýma (+420), tzv. Vulgáta, z níž pak vznikaly další překlady. Protože překlady Bible byly mezi prvními psanými texty v národních jazycích, spisovné národní jazyky se na nich ustavovaly a mnoho biblických slovních obratů tak do nich přešlo. Tak běžně říkáme, že někdo „má talent“, a většinou ani netušíme, že je to biblická metafora.[[167]](#footnote-167) Pro nás je významný i staroslověnský překlad z 9. století, dodnes užívaný při pravoslavných bohoslužbách. Do češtiny byla Bible překládána už ve středověku, první úplný překlad vznikl patrně kolem roku 1360. Nejstarší tištěná česká Bible je z roku 1475 (Nový zákon) a 1488 (celá Bible) a patří k prvním tištěným překladům v národním jazyce vůbec. Druhou vlnu překladů, už z původních jazyků, zahájila počátkem 16. století reformace a M. Luther svým důrazem na původní znění Božího slova. Sem patří i už zmíněný překlad Kralický (1579-88, 1613). Ve 20. století byl tento překlad revidován a vznikla i řada dalších.

Řekli jsme, že slovo „bible“ znamená knihy a je to skutečně sbírka knih různého stáří i povahy. Mezi nejstarší knihy hebrejské Bible patří básnické knihy tzv. „malých proroků“; některé z nich možná pocházejí od jediného autora. U většiny knih ale autora neznáme, protože vznikaly postupně, skládáním starších tradovaných textů, které lze podrobným studiem rozlišit. Nejenom sbírka Žalmů, tj. chrámových písní, ale i samo jádro hebrejské Bible, Tóra čili Pentateuch (pět Knih Mojžíšových), vznikalo dlouho a prozrazuje i různé záměry pisatelů. K tomu se vrátíme v příští kapitole. Některé kratší texty (např. tzv. Debořina píseň, Sd 5) snad pocházejí ze 2. tisíciletí, ale souhrnná redakce Tóry se dnes většinou klade do 7. století př. Kr, krátce před babylonským zajetím. V exilu, po zániku izraelského státu a chrámové bohoslužby, dostaly předávané texty nový význam a jejich shromažďování a redigování nový impuls. Teprve v exilu si totiž židovští vzdělanci uvědomili význam své tradice a plně se o ni opřeli. Po návratu z vyhnanství se poprvé dozvídáme o veřejném čtení Zákona a obnovení smlouvy (Neh 8, 1-8).

V češtině mluvíme o Starém a Novém „zákonu“, v západních jazycích se ale užívá latinské *testament* a Rusové říkají *zavět*. To je původnímu smyslu blíž, ostatně i slovo „zákon“ znamenalo ve staré češtině také „závěť, odkaz“. Jindy se ale mluví o „smlouvě“ (angl. *covenant*), což asi původní smysl vystihuje nejlépe. Pro starý Izrael, pro židy i pro křesťany není totiž Bible jen „posvátný text“, ale platné Boží slovo. Zatímco jiná náboženství si sama hledají, jak mají na dar existence odpovědět, Izrael je přesvědčen, že mu to Hospodin sám a výslovně sdělil, a to v podobě zákona (Ž 147,20; Dt 4,8; Dt 33,2-4).[[168]](#footnote-168) Zákon tedy pochází od samého Hospodina, Izrael s ním ovšem uzavřel smlouvu a Hospodin mu slíbil svoji pomoc. Téma výslovné smlouvy s Bohem se táhne celým Starým zákonem (s Noemem Gn 9,11-16, s Abrahamem Gn 15,18 a Gn 17, s Izákem Gn 26,3 a konečně zejména s Mojžíšem, Gn 20,1-21 a Gn 24,7-8) a o ni se opírají všechny naděje Izraele. V Novém zákoně tuto myšlenku oboustranně závazné smlouvy, na niž se lidé mohou spolehnout, obnovuje Ježíš (Mt 26,28 a par.).

Tím je dána zvláštní povaha židovského náboženství, které přímo od Hospodina ví, co člověk má a co nemá dělat. Bible to vyjadřuje také tak, že „bohové“ jiných národů jsou ze dřeva a z kovu, jsou to jen „modly“, které nemluví.[[169]](#footnote-169) Hospodin k Izraeli nejen hovoří, ale sjednává s ním smlouvu, která sice nemůže být rovnoprávná, ale přesto obě strany zavazuje. Součástí smlouvy a Zákona jsou jistě také obřadní a obětní předpisy, ale také přikázání mravní a právní, která vymezují, co je spravedlivé vůči Bohu i v jednání s druhými lidmi. Jak se do popředí dostává myšlenka spravedlnosti, připravuje se tím i možnost rozšíření původně kmenového náboženství na všechny národy vůbec.

Biblický „zákon“ ovšem není jen sbírka zákazů a příkazů, jak si zákoníky představujeme dnes, ale dramatický příběh „smlouvy“ mezi dvěma stranami. Izraeli stále připomíná, že za všechno dobré vděčí Hospodinu, který jej vyvedl ze zajetí, vysvobodil a vedl, který mu dal jeho zemi a vodítko k dobrému životu v ní. Na to všechno má Izrael odpovídat tím, že se Hospodinovou vůlí řídí a nejenom o svátcích a v chrámu, ale i ve všedním životě vždycky hledá, co je spravedlivé. Pokud se mu to podaří a bude si důsledně hledět této smlouvy, má Hospodinovo slovo a příslib, že jej čeká velká budoucnost. „Budete-li mě skutečně poslouchat a dodržovat mou smlouvu, budete mi zvláštním vlastnictvím jako žádný jiný lid, třebaže má je celá země“ (Ex 19,3). Budeš-li „činit všechno, co mluvím, stanu se nepřítelem tvých nepřátel“ (Ex 23,22). Všechny předchozí náboženské představy tedy Bible přesahuje jednak tím, že Hospodin svoji pomoc podmiňuje dodržováním smlouvy, a také tím, že se v ní zavazuje do budoucnosti a slibuje Izraeli, že se má na co těšit.

Právě tento rys biblického zjevení, v němž Hospodin Izraeli dává najevo, že s ním má své velkolepé plány do budoucnosti, znamená zásadní změnu v pohledu člověka na vlastní život a místo na světě. Člověk nejen dostal a dostává dary existence, za něž má prokazovat vděčnost a o něž se má starat, ale je i součástí velkého záměru, který daleko přesahuje jeho vlastní obzor. Pokud nabízenou smlouvu přijme, čekají ho a jeho potomky veliké věci. Svět není jen cyklické střídání léta a zimy, narození a smrti, které se rok od roku a generaci za generací opakuje, ale něco se v něm děje (srv. Iz 29,1n). Jako má svůj počátek, má i svůj směr a snad i cíl, který ovšem nemá člověk ve svých rukou.[[170]](#footnote-170) To je jádro obratu, který se někdy popisuje jako přechod od cyklického času mýtu k lineárnímu času historie. Přesněji bychom asi řekli, že tu dějiny, lidská historie, pozvolna převládají nad pravidelným koloběhem přírody. Svět se jen zdánlivě opakuje, protože za tímto zjevným během přírody se nenápadně děje cosi velkého, chystá se změna. Pro ty, kdo se drželi spravedlnosti a milosrdenství, to bude záchrana, pro ostatní den soudu a trestu.

Obsahy tohoto „zaslíbení“ nejsou nikdy příliš určité a v průběhu doby se také vyvíjejí. Ve smlouvě s Abrahámem je to velká budoucnost jeho rodu či kmene: „Učiním tě velkým národem, požehnám tě, velké učiním tvé jméno.“ (Gn 12,2) Ale už zde je naznačeno, že to, co zamýšlí Hospodin s Abrahamem, má význam i pro všechny ostatní kmeny a národy: „V tobě dojdou požehnání veškeré čeledi země.“ (Gn 12,3) Tak se biblické náboženství pomalu a s obtížemi, ale přece, zbavuje svého kmenového partikularismu, představy „našich bohů“, kteří „nám“ pomáhají proti „cizím“, našim nepřátelům, a objevuje docela novou půdu lidského universalismu. Ten se i v Bibli často popisuje jako vítězství Izraele (např. Ex 15; Ž 2; Iz 10,24; Iz 33,20 aj.), ani to ovšem nikdy není jeho vlastní zásluhou, nýbrž dostává je od Hospodina (srv. Dt 9,4-6). Zejména u proroků už lze ale najít i vyjádření skutečně univerzální: zaslíbení nejsou majetkem Izraele, nýbrž obracejí se ke každému, kdo si hledí spravedlnosti. Kdyby Izrael selhal a vzdal se jí, může se stát, že se tohoto úkolu ujmou jiní a zaslíbení převezmou (např. Iz 3,1; Iz 5,25; ).

Tak se v Izraeli také zásadně mění představa Boha, kterého teď už budeme muset psát s velkým B. Na rozdíl od všech starších představ, kde byli bohové naši pomocníci, nadlidské síly, které vždycky stojí na naší straně - ať už jsou to totemoví „příbuzní“ v přírodě nebo zemřelí předkové - dostává Izrael v biblickém zjevení představu Boha, opřenou o spravedlnost, milosrdenství a mír pro všechny národy a lidi, kteří budou plnit jeho podmínky. (Srv. Iz 2,4; Iz 45,22; Iz 56,4nn) Takový Bůh pak ovšem nemůže být jen součástí přírody, dané skutečnosti mezi jinými, protože tuto skutečnost, nespravedlivou a nemilosrdnou, přesahuje a „soudí“. Protože stojí nad ní jako svrchovaný, musí být jen jeden - to je vlastní kořen bezpodmínečného izraelského monotheismu. Představa nesmírně nesnadná a náročná, která vyžaduje změnu celého lidského smýšlení: to dobré a nejlepší není to, co prospívá nám nebo mně, ale co i od nás a ode mne vyžaduje, abychom byli jiní než dosud.

# 12. Dvojí vyprávění o stvoření

Tuto zásadní změnu vyjadřuje Bible svým velice konkrétním, obrazným způsobem - totiž v příběhu, vyprávění. Na samém začátku Starého zákona je slavný příběh o stvoření světa, o zahradě Eden a o Adamovi a Evě; pokud jej laskavý čtenář ještě nečetl, je nejvyšší čas, aby to udělal teď. Pozorný čtenář jistě pochopí, že to není žádná alternativní teorie o vzniku vesmíru, ale náboženské vyprávění.[[171]](#footnote-171) Nejde v něm o žádná vysvětlení, která by přitahovala jen naši zvědavost, ale vyjadřuje se zde něco, co má podstatný význam pro život každého člověka. Už na první pohled je to radikální odmítnutí starších náboženských představ, které své bohy pokládaly za součást světa a přírody, a tudíž za bytosti sice mocné, ale různě omezené. Bible naopak hned na začátku vyhlašuje, že celý svět, nebe i země je „dílo Hospodinovo“.[[172]](#footnote-172)

Při skutečně pozorném čtení také neunikne, že jsou to příběhy dva. První příběh chce ukázat, že tomu tak je úplně bez výjimky: všechno, s čím se člověk ve světě setkává, se dá někam zařadit, proto je postup stvoření vyložen jaksi systematicky a rozdělen do „dní“. Že to nejsou žádné časové jednotky, je zřejmé už z toho, že Slunce a Měsíc, které by je mohly a mají odměřovat, přijdou - trochu nečekaně - na řadu až čtvrtý den. Hlavní výpověď je obsažena už v první větě, kde původní text užívá neobvyklé hebrejské sloveso *bara*, které znamená skutečně „stvořit“, nikoli udělat z něčeho. Představa pusté a beztvaré „propasti“ či vodní „tůně“ se vyskytuje i v jiných kosmogoniích, jenže zde se „nad vodami“ vznáší duch Boží. „Duch“ také proto, že tvoří svým slovem, nikoli rukama. Důraz na stvoření „slovem“ znamená dvojí: předně to, že svět odpovídá slovu, že tedy „dává smysl“, a za druhé, že Hospodin nemusí na stvoření vynakládat žádnou námahu: stačí slovo a stane se. Ve čtvrtém verši se poprvé objevuje, že co bylo právě stvořeno, je „dobré“, což se pak pravidelně opakuje.

V dalším se několikrát „odděluje“: světlo od tmy, vody nad nebem a vody pod ním a konečně moře a souš. První oddělení dne a noci vytváří základní rámec, aby se o něčem dalo lidsky hovořit. Ne nadarmo souvisí české slovo „svět“ se slovem „světlo“. Všimněte si, že souš vzniká jakýmsi odhrnutím vod, protože země byla zřejmě zprvu celá pod vodou. Představa oblohy jako „klenby“ je také mnoha kosmogoniím společná a ovládala lidské myšlení až do novověku. V dalším „dnu“ vyvolává Bůh ze země rostliny a stromy, důraz je na těch, jimiž se lidé živí.

Zato čtvrtý „den“ z běžného schématu své doby zřetelně vybočuje a byl patrně výslovnou polemikou. Ve velkých říších starověkého Blízkého východu se náboženská úcta, jak jsme viděli, soustřeďovala k nebeským tělesům, Slunci a Měsíci, jako zárukám trvalého řádu a znakům společného náboženství města a státu. Patrně právě proto je autor Gn 1 odložil až na čtvrtý den, na první pohled nelogicky: jak si asi představoval „světlo“ a „den“ bez Slunce? Navíc neužívá pro Slunce a Měsíc vlastní jména (ač je i v hebrejštině samozřejmě měla) a trvá na tom, že jsou to jen a jen „svítilny“, určené k rozměřování času, a už nic víc. Liší se jen svou velikostí a jako bezejmenné nemají žádnou vlastní identitu, v této své služebné funkci jsou však „dobré“.

Do dalšího „dne“ patří všechno živé, co se samo pohybuje ve vodě i nad zemí ve vzduchu. I to je stvořeno slovem a žádnému zvířeti tedy nepatří nějaká zvláštní božská úcta. Na rozdíl od předchozích rostlin ovšem Bůh k živočichům přímo hovoří a dává jim za úkol, aby se „množili“. Šestý den je vymezen životu na zemi, autor tu zřejmě už rozlišuje chovný „dobytek“ od ostatních zvířat ve volné přírodě. Vzápětí, ale v tomtéž „dnu“, dojde i na člověka. O tom se ovšem nejprve říká, že bude „naším obrazem podle naší podoby“; co tím měl autor přesně na mysli, není snadné říci,[[173]](#footnote-173) je to však jistě pro člověka významné. Člověk je stvořen „jako muž a žena“, Hospodin mu - jako jedinému - výslovně „požehnal“ a kromě úkolu, aby se „množil a naplnil zemi“ (moře i vzduch už „naplnili“ živočichové pátého dne), jej ještě pověřuje, aby si ji „podmanil“ a „vládl všemu živému“. Ve verši 29 a 30 pak ještě přidělí živočichům i člověku jejich potravu;[[174]](#footnote-174) ani „potravní řetězec“ přírody tedy není jen holý fakt, že silnější požírá slabšího, ale je to ustanovený řád světa a člověk užívá svět právem. Nakonec text uzavírá, že „všechno, co učinil, bylo velmi dobré“. Tento refrén celého vyprávění je patrně polemika s názory, které hmotný svět pokládaly za kompromis ducha a hmoty, dobrého a zlého, jak se už ve starověku mnozí domnívali. Podle našeho příběhu je svět se vším všudy na začátku dobrý a o nějakém zlu zatím nemůže být řeč.

Sedmý „den“, pro židy sobota, je svátek, kdy se nesmí pracovat. Proč? Protože už Hospodin při stvoření sedmý den „dokončil své dílo“ a přestal pracovat. Ustanovení sedmého dne, soboty jako svátku, je patrně hlavní důvod, proč je celé stvoření rozděleno právě do šesti či sedmi „dnů“ se svátečním dnem jako vrcholem a dovršením nakonec. Tak je také pochopila židovská a později křesťanské tradice, která sváteční den jen posunula na naši „neděli“.

Na tomto místě se dosud plynulé vyprávění přerušuje a verš 4 („Toto je rodopis nebe a země, jak byly stvořeny“) je zřejmě jakýsi „nadpis“. Ať už je to shrnutí předchozího, anebo úvod k následujícímu, dává najevo změnu. Příběh o stvoření, jak dnes celkem bezpečně víme, jsou totiž příběhy dva, které navíc patřily ke dvěma různým tradicím. Když se počátkem novověku začal biblický text vědecky zkoumat, ukázalo se, že knihy Tóry (čili naše „Mojžíšovy“) nejsou z jednoho kusu: různé úseky se liší jazykem i postojem a vznikly patrně v různých dobách. Podle různých kritérií se koncem 19. století podařilo celkem bezpečně prokázat, že pocházejí nejméně ze čtyř „pramenů“ či tradic, z nichž nás zde zajímají dvě. První text o stvoření v sedmi dnech patří k tzv. „kněžskému kodexu“, který vznikl možná až po návratu z exilu, snad počátkem 5. století př. Kr. Následující text o zahradě Eden, o Adamovi a Evě, patří podstatně starší tradici tzv. Jahvisty, snad ze 7.-8. století, může ovšem obsahovat motivy daleko starší.

Na rozdíl od prvního textu, který průběh stvoření líčí z jakéhosi vzdáleného nadhledu, toto je příběh, jak by jej vyprávěl účastník, přímý svědek: je to pohled z přirozené perspektivy člověka, který ví jen to, co může vidět.[[175]](#footnote-175) Dějištěm není celý Vesmír, nebe a země, ale tajemná a krásná zahrada, do níž je člověk[[176]](#footnote-176) postaven s úkolem, „aby ji obdělával a střežil“ (Gn 2,15). Na první pohled by se mohlo zdát, že jen podrobněji rozvíjí, co první text v hrubých obrysech naznačil. Jenže hned na začátku narazíme na první rozdíl: zatímco první text předpokládá, že souš vznikla „soustředěním vod“ (což je typické pro kosmogonické představy lidí žijících u moře), druhý text naopak předpokládá, že země je zpočátku suchá poušť - jednak proto, že ještě nepřišel déšť, jednak proto, že není, kdo by ji obdělával. To je typická představa člověka, který žije na pokraji pouště, a dobře ví, že bez lidského úsilí a deště na zemi nic nevyroste. To je sice drobnost, ukazuje však jasně, že oba texty vznikly nezávisle na sobě. Člověk je zde „vytvořen“, patrně tedy ne pouhým slovem, ale „prach země“ tu asi neznamená hrnčířský materiál - z prachu se modelovat nedá - nýbrž jeho pomíjivost a nicotnost (srv. Gn 3,19).

Zahrada, do níž je člověk postaven, je krásná a bohatá, zavlažovaná řekami a obklopená bohatstvím (v. 10-14). Jméno řeky Eufrat ji umisťuje do úrodné Mesopotamie, dnešního Iráku. Zahradu člověk dostává k užívání, ovšem s omezením: ze „stromu poznání“ nesmí jíst. O tom, co tento strom mohl znamenat, lidé přemýšlejí už několik tisíc let, na nic rozumného však nepřišli.[[177]](#footnote-177) Kostra příběhu je patrně převzata z okolních tradic - i když, jak uvidíme, důkladně přetvořených - a důležité je asi jen to, že něco se prostě nesmí. Překročením zákazu by člověk „propadl smrti“.

Teprve teď se ukazuje, že člověk není „muž a žena“ jako v prvním textu, ale zatím jen muž, kterému chybí „pomoc“. „Není dobré, aby člověk byl sám“ - jinými slovy, člověk potřebuje společnost. Hospodin nejprve tvoří „ze země“ všechny možné živočichy a čeká, co jim člověk řekne; pojmenování nechává na něm. Tak se člověk na jejich stvoření dokonce podílí: jména, která jim dává, nejsou jen konvenční označení, ale Hospodin sám je uznává, „mají se jmenovat podle toho, jak je nazve“.[[178]](#footnote-178) Žádný z nich mu však není dost blízký, „pomoc jemu rovná“ (Gn 2,20).

Takovou „pomocí“ je teprve žena, utvořená „z jeho kostí a těla“.[[179]](#footnote-179) Ta je mu tak blízká, že pro ni hebrejský text používá jinak neznámé slovo, přechýlený tvar *išša* od *iš* - muž. Vztah muže a ženy ale rozhodně není tak jednoduchý a neproblematický jako v prvním textu. Muž kvůli ní opustí své rodiče a „stanou se jedním tělem“.[[180]](#footnote-180) To je jistě víc než pouhý vztah dvou nezávislých bytostí. Lidské střídání generací probíhá tak, že dospívající přestává být „jedno tělo“ se svými rodiči a zakládá svou vlastní rodinu, „jedno tělo“ pro své děti. Právě ženu ale použije had, „nejzchytralejší ze vší polní zvěře“, aby člověka svedl a poškodil.[[181]](#footnote-181)

Následující dramatické vyprávění o hadovi a zakázaném stromu má skoro pohádkový charakter a je zřejmě také převzato z nějaké starší tradice. Je kouzelně prosté a realistické, až do hořkého konce: když vidí, že je zle, svádějí čin jeden na druhého. Had přemluví ženu, ta svého muže a oba udělají, co jim Hospodin zakázal. Co vlastně provedli? Nikdo nikoho (zatím) nezabil, snědli ovoce „dobré k jídlu, lákavé pro oči a slibující vševědoucnost“ (Gn 3,6) - co je na tom tak hrozného? Není divu, že to lidem vždycky vrtalo hlavou a hledali za tím něco jiného - nejčastěji sex. Jenže to v kontextu biblického vyprávění nedává žádný smysl. Na pohlavním životě muže a ženy není podle tohoto vyprávění vůbec nic špatného ba ani podezřelého: popisuje jej velmi silným výrazem, že budou a mají být „jedno tělo“. Teprve v jiných, asketických prostředích, která pokládala „tělo“ za „hrob duše“, za něco hrubého nebo dokonce nečistého, vznikla obecná nedůvěra k sexualitě, kterou pak i evropské společnosti převzaly jako pruderii.

Nic takového ale Bible neříká. Různé symbolické a alegorické výklady mohou být zajímavé, ale pokud si nevšímají kontextu, jsou vždycky hodně libovolné. Bible tu totiž říká docela jinou věc: jíst ze stromu je špatné jen a jen proto, že to Hospodin zakázal. Žena i muž uvěřili „hadovi“, a tedy odmítli to, co jim řekl jejich stvořitel. Jako by před nimi něco zatajil, jako by je oklamal. Protože chtěli sami „vědět“ i to, co člověku nepatří, začali se stydět. Docela pohádkově se schovali před Hospodinem, který se v zahradě procházel „za denního vánku“, v té chvíli, kdy je venku příjemně.

Jenže zde je toto vyprávění použito jako argument pro představu zcela neobvyklou a skoro nepřijatelnou: za to, že musí zemřít, si člověk může sám. V příběhu o Gilgamešovi se lidská smrtelnost vysvětluje jako žárlivost nepřejících bohů:

Když bozi stvořili lidstvo,  
smrt lidstvu dali v úděl,  
život však do svých rukou si vzali.

To je v Bibli úplně jinak. Člověk dostal všechno, co si jen může přát: krásný a dobrý svět, zahradu i „pomoc sobě rovnou“, kterou potřeboval. Ale dostal navíc i to nejcennější, totiž příkaz, řád, ustanovení, že něco je zlé a dělat se nebude. Protože se nechal od „hada“ přemluvit, že žádný takový řád nepotřebuje, bude muset umřít. Závěr o vyhnání ze zahrady je zase hodně pohádkový, ale má zde jen potvrdit, co se právě stalo: člověk odmítl přijmout a dodržovat řád, který pro něj Hospodin stvořil, a kvůli tomu musí zemřít.

Na starou a palčivou otázku člověka, proč je smrtelný, dává biblické vyprávění o stvoření nesmírně paradoxní, a přece úžasně prospěšnou odpověď: jako za všechno ostatní, co je na světě špatné, si můžeš vždycky jen ty sám. Nehledej žádné viníky okolo sebe a už vůbec se neodvažuj původ svých omezení přičítat svému stvořiteli, ale podívej se na sebe. Každé zlo na světě pochází od lidí, působíme je my, působím je já. Takhle se - na rozdíl od malých dětí, která potřebují pohádková vysvětlení - musí na svět dívat dospělý člověk, pokud chce být skutečně sám sebou, pokud chce být svobodný. Jeho svoboda nespočívá v tom, že může cokoliv, ale že si přičítá všechno špatné, co způsobil, a nesvádí je na hada nebo na „poměry“. To ví každý. Ale jen Bible tuto těžkou pravdu dotáhla až do neuvěřitelného důsledku: můžeš si i za to, že jsi smrtelný.[[182]](#footnote-182)

Na první pohled končí tedy druhý příběh úplně opačně než ten první. Místo požehnání (Gn 2,3) přijde katastrofa, smrt a prokletí pro ženu i pro muže.

Velice rozmnožím   
tvé trápení i bolesti těhotenství,   
syny budeš rodit v utrpení...

Kvůli tobě nechť je země prokleta;   
po celý svůj život z ní budeš jíst v trápení.   
Vydá ti jenom trní a hloží   
a budeš jíst polní byliny.   
V potu své tváře budeš jíst chléb,   
dokud se nevrátíš do země, z níž jsi byl vzat.   
Prach jsi a v prach se navrátíš. (Gn 3, 16-19)

Pro člověka je jistě těžké přijmout tento hrozný úděl a ještě si ho sám přičítat jako vinu. Jenže paradoxní biblické řešení dává přece jen jiskřičku naděje. Člověk je sice proklet a vyhnán ze zahrady, ale Hospodin mu na cestu udělá nouzové oblečení, aby tam venku nezahynul. A v prokletí hada (Gn 3,15) viděla židovská i křesťanská tradice i jakýsi příslib do budoucnosti. Protože lidská smrtelnost není „od přírody“, ale způsobil si ji on sám, mohlo by se na tom také něco změnit. A protože za katastrofu může on, mohl by ji s Boží pomocí možná i nějak odčinit. Zde začíná celé drama Izraele, hledání cesty „zpátky“ do zahrady Eden, které ovšem nevede zpátky, nýbrž dopředu, a to v dějinách. K tomu se vrátíme v příští kapitole.

Ještě jedné věci si však u příběhu o stvoření musíme všimnout. Viděli jsme, že oba příběhy se od sebe velice liší, v něčem stojí proti sobě. I když každý pochází z jiné doby a z jiného prostředí, při redakci knihy si toho nemohli nevšimnout. Postavili je přece na samotný začátek a udělali z nich tak jakýsi úvod, „programové prohlášení“ celé knihy. Přitom by stačilo pár drobných korektur a všechny „rozpory“ se daly odstranit. Ale redaktoři Tóry naopak oba oddělili „nadpisem“ (Gn 2,4b), aby bylo pozornému čtenáři jasné, že jsou dva.[[183]](#footnote-183) S něčím podobným se ostatně setkáváme na mnoha jiných místech Bible a starší tradice, která dávala jednotlivým knihám jména, to dobře věděla. Pátá kniha Mojžíšova se řecky jmenuje *Deuteronomium*, tj. „druhý zákon“, protože z velké části opakuje „první zákon“ knihy Exodus. Knihy Kronik se jmenují *Paralipomena* čili „připomínky“, protože resumují obsahy knih Samuelových a Královských, pokaždé ale s charakteristickými posuny. A konečně samo jádro Nového zákona tvoří čtyři evangelia, která s většími či menšími rozdíly popisují tentýž příběh Ježíše z Nazareta. Proč jsou čtyři, když by se dala spojit a sjednotit, jak to také syrský učenec Tatian ve 2. století po Kr. udělal?

Zřejmě proto, že složité a jemné lidské věci se nikdy nedají přiměřeně zachytit jedním jediným vyjádřením. „Dvě oči jsou lepší než jedno a dva popisy lepší než jeden“, říká britský antropolog G. Bateson. Jako se prostorová skutečnost musí fotografovat z různých stran, potřebují i hlubší lidské a náboženské skutečnosti různé pohledy. Kdyby se slily a „sjednotily“, vznikla by bezbarvá smíšenina, která by nikomu mnoho neřekla. Jak vyjádřit najednou, že člověk je pán tvorstva a zároveň ubohý smrtelník? V chasidském příběhu radí rabín svému žákovi, že má mít v jedné kapse lístek se slovy „Kvůli mně byl stvořen svět“ a ve druhé „Jsem jen prach a popel“; být moudrý znamená umět ve správné chvíli vyndat jeden nebo druhý. Francouzský filosof Pascal to říká podobně: „Mýlí se tím hůř, že každý jde za jednou pravdou; chyba není v tom, že by šli za nepravdou, ale že nevidí tu druhou pravdu“ (*Pensées,* éd. Brunschwicg*,* 863). Biblická výpověď tedy není žádná teorie, která by musela být jednotná a bez rozporů; je to vážné slovo do každého lidského života, a to se nedá říci jednou větou.

# 13. Smlouva: od Abraháma k Mojžíšovi

Kdybychom chtěli výklad Bible začít z historického hlediska, museli bychom asi začít Abrahamem. To, co mu v Bibli předchází (Gn 4,1 až 11,9) - Kain a Abel, potopa a Noe, babylonská věž - jsou patrně tradovaná vyprávění, sice zajímavá, není to však vlastní příběh Izraele. Zato počínaje Abrahamem je to už více méně souvislá dějová linie, od níž se Izrael odvozuje a k níž se vždycky hlásí. Zároveň se výrazně mění i charakter vyprávění: příběhy jsou civilnější a živější, obsahují víc podrobností a jejich postavy jsou také barvitější a plastičtější. Nejsou historické v tom smyslu, že bychom je mohli datovat nebo potvrdit i z jiných pramenů nebo dokladů, ale v tom smyslu, že své hrdiny líčí i s jejich slabostmi a snaží se ukázat smysl i souvislosti jejich jednání.[[184]](#footnote-184)

Abraham je pro Bibli „otec“ nebo „praotec“ Izraele, etnolog by možná řekl „mýtický předek“, od něhož kmen odvozuje svůj původ a tedy také svou jednotu. Na rozdíl od jiných kmenových předků je ovšem Abraham pro Izrael zakladatelem nejen svým jménem a holou existencí, ale hlavně tím, co udělal. Není to jen praotec, ale především vždy aktuální a zpřítomňovaný vzor odvahy a skutečně hrdinské důvěry v Hospodina.

Proto Bible nezačíná Abrahamovým životním příběhem, ale jeho prvním velikým činem: tím, jak se na Hospodinovu výzvu „vydal na cestu“ (Gn 12,4).[[185]](#footnote-185) Na rozdíl od prvních lidí v zahradě Eden, Abraham se vzdává zajištěné existence ve své zemi a v „domě svého otce“, a to jen proto, že se skutečně spolehl na Hospodinův zatím ničím nezajištěný slib. Toto pevné spolehnutí Hospodin odmění tím, že staří rodiče se přece jen dočkají legitimního potomka, s nímž celý slib teprve dostává smysl. Hospodin několikrát hovoří o „velkém národě“ a potomstvu, ale teprve Gn 15,2 mu Abraham[[186]](#footnote-186) namítá, že žádné vlastní děti nemá. Musí však ještě počkat. Následuje další smlouva, zavedení obřízky[[187]](#footnote-187) a až v Gn 21 se Abraham opravdu dočká mnohokrát slíbeného syna Izáka. Velká budoucnost může začít.

Jenže brzy následuje další a nejtěžší zkouška: Hospodin si vyžádá „jediného syna Izáka, kterého miluješ“ jako oběť a určí i horu, kde má být obětován (Gn 22,2). Abraham beze slova poslechne a ráno se vydá na cestu. Cestou se chlapec ptá, kde je obětní zvíře, ale otec mu odpoví vyhýbavě. Teprve když chlapce sváže a chystá se ho zabít, Hospodin se ozve a hrozné drama v posledním okamžiku zastaví. Také tento příběh byl mnohokrát vykládán (srv. slavný výklad Kierkegaardův), nás však musí zajímat jeho souvislosti. Vznikl patrně v prostředí, kde jeho krutost nezarážela: protože se děti chápaly jako dary bohů, první z nich se v některých kulturách (včetně okolních semitských) pravidelně obětovalo jako „prvotina“, uznávací daň a zároveň „výživa“ božstev, která se dáváním života vyčerpávají. Dětská úmrtnost byla kromě toho vysoká a staré kultury pokládaly dítě za člověka až v určitém věku.

Nedokončená oběť Izákova znamená pro Izrael dvě věci: předně hrdinskou oddanost Abrahamovu, který dává vždycky přednost Boží vůli před tím, jak by se věci zdály jemu. A za druhé definitivní zrušení lidských obětí.[[188]](#footnote-188) Izrael sice zvyk prvotin pečlivě zachovává, bude však nadále i místo dětí obětovat zvířata. S tím se zároveň posouvá hranice „uznání“ dítěte, přijetí do společenství, která se nakonec ustálí na osmi dnech po porodu, kdy dítě dostává jméno, obřízku a kdy se „místo něho“ obětuje beránek nebo holoubata (Lv 12,3).

Na rozdíl od slavného příběhu Izákova se věnuje menší pozornost druhé stránce Abrahamova vztahu k Hospodinu, jak jej Bible předvádí na jeho vyjednávání o Sodomu (Gn 18,23-33). Sodoma je ztělesnění „města“, jak je vidí chudí beduíni:[[189]](#footnote-189) místo zhýralostí a nepravostí, na něž se Hospodin už nemůže dívat. Rozhodne se tedy město vyhladit. Abraham mu však odvážně namítne, že by neměl se „svévolníky“ zahubit i spravedlivé, kteří v tom městě žijí. To je jeden z prvních případů, kde se výslovně odmítá princip tzv. kolektivní viny: člověk odpovídá za své vlastní činy, ne za to, co dělají jiní kolem něho. Jenže kolik spravedlivých je třeba, aby město zachránili? Hospodin navrhne padesát, Abraham v následujících verších sice s náležitou úctou („ač jsem jen prach a popel“), ale velmi houževnatě usmlouvá tuto hranici na deset. Protože se jich pak ani deset nenajde, není Sodomě pomoci, ale to není tak důležité jako zcela jedinečná Abrahamova schopnost vyjednávat s Bohem jako s partnerem a klást jeden požadavek za druhým. Nic podobného se v celé náboženské literatuře nenajde; je to totiž přímý důsledek toho, že Bůh Jahve s lidmi hovoří a oni tedy mohou hovořit i s ním.

Obě tyto stránky velmi zvláštního Abrahamova vztahu k Hospodinu jsou pro izraelskou tradici podstatné a dovolují také pochopit biblické pojetí „smlouvy“. O tom jsme se už krátce zmínili v kap. 11. Na rozdíl od „přírodního“, tj. v podstatě příbuzenského vztahu jiných kultur k jejich ochranným božstvům - ať už v podobě totemového nebo lidského předka - je izraelský vztah předně neobyčejně „dospělý“. Při vší přísně vymáhané úctě, dodržování svátků a obětních rituálů, chce se Izrael chovat jako odpovědný a spolehlivý partner, na něhož se lze vždycky spolehnout - a právě volbou Abrahama Hospodin tuto jeho snahu potvrzuje a schvaluje. Jako je Hospodin na rozdíl od vrtošivých a svévolných „pohanských“ bohů sice přísný, ale také důsledný a věrný, musí být spolehlivý a věrný také Izrael. Jeho vztah s Hospodinem sice není rovnoprávný, ale je průhledný a rozhodně oboustranný; na Hospodina se může vždycky a za každých okolností zcela spolehnout - ovšem jen bude-li dodržovat své závazky.

Tato myšlenka smlouvy se v Bibli vynořuje znovu a znovu. Jak jsme viděli, je naznačena už v příběhu o stvoření (Gn 2,16), pak ve smlouvě s Noemem (Gn 6,18 a po potopě Gn 9,9-17 s duhou jako „znamením smlouvy“), opakovaně v příběhu Abrahamově a s jeho potomky (např. Gn 26,4; 28,13) až k definitivní smlouvě Mojžíšově na Sinaji. Smlouvu stále připomínají i proroci a opakuje se jako základ každé naděje i v básnických textech (Ž 147,19 aj.). Tím, jak je pevná, spolehlivá a současně také podmíněná, dodává izraelskému náboženství stále zřetelnější „racionální“ ráz. Zatímco předmět zákazu v zahradě Eden ještě není příliš průhledný, každé další vyjádření obsahu i požadavků smlouvy je určitější a má blíž i k představám o dobrém životě čili k biblické „spravedlnosti“. Výklad Hospodinových požadavků se postupně zbavuje obvyklých prvků obřadního a obětního náboženství, je stále méně kmenový a směřuje k univerzalitě. Ale i chápání izraelských nadějí se stále víc obrací do daleké budoucnosti a netýká se jen budoucnosti Izraele, nýbrž celého lidstva, světa i stvoření.

Výpravný a oblíbený příběh o Josefovi, jak ho jeho bratři prodali do Egypta, jak se tam vypracoval a nakonec šťastně shledal s bratry i s otcem Jákobem (Gn 37 až 50) vysvětluje, jak se Abrahamovi potomci, Izrael, dostali do Egypta.[[190]](#footnote-190) Biblické vyprávění vykazuje dobrou znalost dobových egyptských poměrů, zejména v detailu. Zdůrazňuje, že Izrael přišel do Egypta jako pozvaný host vysokého dvorského úředníka a nikdo s nimi nesmí zacházet jako s otroky. Právě to se však podle Bible časem stane a Izraeli v Egyptě hrozí asimilace nebo dokonce plánovitý zánik, genocida (Ex 1,16; 1,22).[[191]](#footnote-191)

Zachránit Izrael z tohoto nebezpečí je poslání Mojžíšovo. Legenda o jeho zvláštním původu a o vychování na dvoře faraónově (Ex 2,1-10) naznačuje jeho výjimečnost a další epizoda o zabitém dozorci (Ex 2,11-15) jeho odvahu a statečnost. Vlastní povolání u „hořícího keře“ (Ex 3,1 - 4,17) naopak zdůrazňuje, že Mojžíš je obyčejný pastýř, který si na nadlidský úkol vůbec netroufá. Teprve důrazné naléhání Hospodinovo, příslib účinné pomoci a viditelné znamení s proměněním hole v hada jej přesvědčí, takže se s bratrem Aronem vydá vyjednávat s faraónem. Následující barvité vyprávění o „egyptských ranách“ může být výpravným rozvinutím stručné zprávy (Ex 15,19-21) a předchozí „Mojžíšovy písně“. Množství zázračných událostí jen potvrzuje Boží starost o Izrael, která proti tvrdošíjnému faraónovi tím víc vyniká. K tomu se ještě vrátíme v exkurzu o znameních a zázracích.

Konečným výsledkem je však vysvobození Izraele z egyptského otroctví.[[192]](#footnote-192) Tato klíčová událost jeho dějin vědomě navazuje na „vyjití“ Abrahamovo (Gn 12); Izrael je totiž sice svobodný, místo v úrodném Egyptě se však octne v poušti Sinajského poloostrova a není jasné, jak zde přežije. Má sice příslib návratu do „zaslíbené země“ Kanaán (dnešní země Izrael), tam však musí nejdříve dojít a pak ji ještě dobýt proti dosavadním obyvatelům. Čeká jej dlouhá cesta, „čtyřicet let na poušti“. Na začátku cesty ale nejsou jen tyto obyčejné lidské starosti, nýbrž hlavně uzavření smlouvy, jež potvrdí zvláštní postavení Izraele, jeho „vyvolení“. To znamená jistě výjimečné postavení, ovšem přísně podmíněné plněním jeho závazků a povinností.[[193]](#footnote-193)

O představě smlouvy, která se táhne celou Biblí, jsme už hovořili. Teprve zde na Sinaji ovšem dostává definitivní podobu a v postavě Mojžíšově svého lidského ručitele. Obsah smlouvy, v biblickém textu široce rozvedený v celém zbytku Tóry, svědčí patrně o dlouhých dějinách. Jeho jádrem je však nepochybně tzv. Desatero (řecky dekalog, Ex 20,2-17 a Dt 5,6-21), stručný a velmi starý text, původně určený k ústnímu předávání. I když mohl navazovat i na jiné tradice, žádnou přímou paralelu k němu neznáme.[[194]](#footnote-194) Charakterizuje jej univerzální povaha jednotlivých přikázání, vyjádřených v singuláru a shrnujících povinnosti každého Izraelce. Není to tedy smlouva s Mojžíšem v zastoupení celého kmene, nýbrž s každým jednotlivě. Proto ji celý lid také „ratifikuje“ (Ex 24,7n).

Tradičně se dělí na dvě části („dvě desky“, Ex 32,15; 34,1): první se týká povinností vůči Hospodinu (Ex 20,1-11), druhá vůči lidem (v. 12-17). Příkazy první části jsou rozvinuté argumentací a komentáři, ve druhé části jsou stručnější. První část začíná úvodní formulí, Hospodinovým představením a odkazem na vysvobození (vyvedení) z Egypta. Následují hlavní zásady izraelského náboženství: zákaz jiných bohů, zákaz zobrazování, zákaz zneužívání Hospodinova jména a příkaz dodržování sobotního klidu, kde se opět odkazuje na průběh Stvoření a na jeho sedmý den.[[195]](#footnote-195)

Přechod ke druhé části tvoří příkaz úcty k rodičům, kterou možná i Izrael chápal jako povinnost téměř náboženskou, obdobu latinské *pietas*. Zajímavé je, že jako jediný není „kategorický“, nýbrž obsahuje i důvod: „abys byl dlouho živ na zemi“ (Ex 20,12). Další imperativy zakazují zabití, cizoložství a krádež, křivé svědectví a konečně závist, resp. touhu po cizím majetku či ženě. O pár kapitol dál se zakazuje ještě „falešná pověst“ a „převracení práva“ (Ex 23, 1-2). Od Ex 20,22 následují podrobnější náboženské i právní předpisy, místy dovedené do pozoruhodných detailů.

Povahu a společenskou potřebu Desatera asi nejlépe vysvětluje věta „Nepřidáš se k většině, páchá-li zlo“ (Ex 23,2). Ve všech tradičních společnostech se lidské jednání řídí zvykovými pravidly, tím, co „se dělá“ a nedělá. To se člověk naučí v dětství a pak už vždy jedná v souladu s očekáváním své společnosti čili „většiny“. Správně jedná ten, kdo se s ní nikdy do sporu nedostane. Uvedená věta ovšem toto jednoduché pravidlo obrací na ruby, staví na hlavu: o tom, co je „zlé“ nerozhoduje většina, nýbrž ty sám. A pokud by většina páchala zlo, jsi ty sám povinen postavit se proti ní. Tím se v Izraeli zakládá individuální morálka, jež není založena na většinové praxi, nýbrž na vlastním rozpoznání zlého.[[196]](#footnote-196) Právě proto potřebuje Izrael vodítko k tomuto rozlišování, Desatero; tradiční společnosti nic takového nepotřebovaly.

Smlouva a zákon je pro pozdější Izrael hlavní oporou jeho nadějí i zvláštním vyznamenáním. Proto se jejímu výkladu věnovala podstatná část rabínské tradice a rozpracovala ji do podivuhodných detailů. Na svůj Zákon je Izrael také přiměřeně hrdý, a to i vůči jiným národům. „Když uslyší (ostatní národy) všechna tato nařízení, řeknou: Jak moudrý a rozumný je tento národ! Což se najde jiný veliký národ, jemuž jsou jeho bohové tak blízko (...)? A má jiný veliký národ nařízení a práva tak spravedlivá?“, říká podle Deuteronomia Mojžíš Izraelcům (Dt 4,6-8). „Oznámil své slovo Jákobovi, nařízení svá a soudy Izraeli. Tak žádnému z pronárodů neučinil, jeho soudy nepoznaly“ (Ž 147,19n). I zde se tedy izraelské náboženství pozvolna otevírá a směřuje k univerzálnímu poselství pro celé lidstvo.

## Exkurs: zázraky a znamení

Nevysvětlitelné, neuvěřitelné události lidi odjakživa přitahují, dnes možná ještě víc než jindy. Různá senzační „tajemství“ a „záhady“ jdou dobře na odbyt, a tak se jim různá spíše podezřelá média hodně věnují, podobně jako tzv. okultním jevům. Všem je společné jen to, že jsou podivné a že o nich nic pořádného nevíme. Naopak pro vědu a vědecky myslící lidi mohou být zázraky překážka a vážný problém, třeba právě při čtení Bible. Co s tím?[[197]](#footnote-197)

Předně není „zázrak“ jako zázrak. Když počítač udělá něco, co nikdo nečekal a nikdo neumí vysvětlit, řekneme, že to je chyba nebo porucha, ne zázrak - i kdyby to třeba dávalo nějaký smysl. V Čapkově povídce o stopách ve sněhu, které uprostřed ulice najednou končí, se také nenajde žádné vysvětlení a přece jistě nejde o zázrak. Někdy se ještě říká, že zázrak je porušení přírodních zákonů. Jenže to je představa biblickým autorům zcela cizí. Ti o žádných přírodních zákonech nevěděli a rozlišovali jen co je běžné a co neobvyklé. Ale i dnešní věda je - pokud jde o závaznost přírodních zákonů - v jistém smyslu skromnější: ví, že sotva nějaký jev se dá úplně vyloučit. Tak kámen (při teplotě vyšší než absolutní nula) v zásadě „může“ padat vzhůru, je to jen velice, velice nepravděpodobné. Podobně je tomu třeba se "samovolným" zmizením nádoru nebo vyléčením nemoci, kde ovšem pravděpodobnost neumíme spočítat.

Biblický zázrak není samoúčelný kouzelnický kousek. Může to být i „přirozená“ událost, třeba blesk, duha nebo povodeň, pokud se stane v nějaké souvislosti a dostane tak zvláštní význam - stane se „znamením“. Tak duha potvrzuje Hospodinovu smlouvu s lidmi i živočichy, že už nikdy nepřijde potopa (Gn 9,8). Blesk, který zapálil Eliášovu oběť na hoře Karmel, potvrzuje Hospodinovu moc vůči jiným bohům (1Kr 18,38). Když se na Jozuovu prosbu Slunce zastavilo, dokud Izrael v bitvě nezvítězí (Joz 10,13), je to především výklad předchozí válečné písně[[198]](#footnote-198) a zároveň znamení, že Hospodin bojoval na straně Izraele. Vyprávění o „egyptských ranách“ (Ex 7,14 - 10,29) je patrně také rozšířený výklad stručných zmínek na jiných místech, právě tyto rány se ale kouzelnickým kouskům nejvíc podobají; ostatně první z nich dokázali podle Bible napodobit i „egyptští věštci svými kejklemi“ (Ex 7,22). Faraónova tvrdošíjnost dává Hospodinu příležitost, aby ukázal svoji moc v neuvěřitelných událostech. Ty dodávají Mojžíšovi a Izraelcům odvahu usilovat dál o své vysvobození a jako vyprávění pro pozdější časy potvrzují, že Hospodin Izraele neopustil.

Našinec by ale přece jen rád věděl, „jak to bylo doopravdy“. To se už nikdo asi nedozví, můžeme však zkusit malý myšlenkový experiment. První z egyptských ran spočívá v tom, že se voda v Nilu „proměnila v krev“ (Ex 7,20). Představte si, že by se našla lahvička se vzorkem té vody, že by bylo jisté, že je pravá atd. Teď by byly jen dvě možnosti: v laboratoři by se buď zjistilo, že obsahuje hemoglobin, anebo červený jíl. Z hlediska senzačních časopisů by to byl jistě podstatný rozdíl, z biblického hlediska ale vůbec ne. Ať tak či onak, Izraelce toto „znamení“ povzbudilo, aby vytrvali a bojovali dál - a o nic jiného nejde. Jak by to bylo z hlediska vědy? Hemoglobin v řece jistě nemá co dělat, je to ale „přírodní zákon“? Je to jistě krajně nepravděpodobné, nicméně věda by musela konstatovat, co našla. Dnes jsme většinou přesvědčeni, že hemoglobin v řece „není možný“, je to však naše přesvědčení, založené na zkušenosti, ale nic víc. Nezbývá tedy než se smířit s tím, co biblický text říká, protože nic jiného nevíme. Kdo chce, může si „znamení“ vykládat červeným jílem nebo hemoglobinem, to je však jeho vlastní výklad. Bible mluví jen o tom, co a jak viděli tehdejší Izraelci.

Lidé, kteří biblické zázraky popisovali, jim dobře rozuměli. Znamení jim dodávala odvahu, povzbuzovala, případně varovala. Člověk, který chce za každou cenu dokazovat jejich „zázračnost“, jim asi příliš nerozumí. Neví, že víra se probouzí oslovením a vzniká odvážnou odpovědí člověka, že se nedá vynutit žádným důkazem. Anebo, jak říká Ježíš (Mt 12,39), "chce znamení" jen ze zvědavosti a pro senzaci - ale takoví lidé se jich nedočkají. K tomu biblické zázraky nejsou.[[199]](#footnote-199) V Bibli je zázrak především znamení Boží přítomnosti a Boží moci. Novozákonní zázraky se vyznačují ještě tím, že (až na pár výjimek, např. Mk 5,12) vždycky znamenají pomoc člověku nebo lidem v nouzi a Ježíš sám o nich často mluví jako o viditelných znameních "uzdravení duše", obrácení člověka.[[200]](#footnote-200)

# 14. Soudce, král a prorok

Vysvobozením z Egypta a smlouvou na hoře Sinaj začínají izraelské dějiny znovu a jaksi od nuly. Ne že by Izrael zapomněl na to, co předcházelo, ale začíná zase jen jako zástup kočovníků na cestě pouští. Má ovšem přímé vedení Hospodinovo a hlavně naději, že dostane svoji „zaslíbenou“ zemi, musí ji ovšem nejdřív vojensky dobýt a obsadit. Země Izrael[[201]](#footnote-201) je krásné a zčásti velice úrodné území, asi 150 km dlouhé a místy jen desítky kilometrů široké, o něco menší než Morava, ohraničené mořem na západě, pouští na východě a na jihu a pohořími Libanon a Hermon na severu. Tato pohoří je zásobují sladkou vodou, která je v celé oblasti vzácná. Právě tudy zřejmě procházelo už prvotní lidské osidlování Země z Afriky před sto tisíci lety. Je to tedy jedna z nejstarších kulturních oblastí vůbec, kde se odjakživa stýkaly a křížily různé kulturní i politické vlivy. Země mimořádně lákavá, ale rozhodně ne klidná a bezpečná.

Dobývání země je svěřeno Mojžíšovu nástupci Jozue, který dostává jasný pokyn: „Buď rozhodný a udatný“, což se dokonce čtyřikrát opakuje (Joz 1,6.7.9 a 18). Tak Izraelci dobývali město za městem, „vybili všechno živé ostřím meče“, včetně jedenatřiceti „králů“ (Joz 12,24), a celou zemi si rozdělili po jednotlivých kmenech. Nakonec obnovili smlouvu s Hospodinem a zavázali se, že se nebudou „mísit“ se zbytky předchozího obyvatelstva. Podobně krutě a nemilosrdně - i když s většími nesnázemi - probíhalo dobývání země i podle knihy Soudců.[[202]](#footnote-202) Pro dnešního čtenáře je to děsivá četba: tohle že je vedení Hospodinovo?

Už jsme se zmínili o tom, že na rozdíl od jiných posvátných spisů - třeba indických nebo čínských - Izraelci své spisy příliš nerevidovali. Nepromítali do nich zpětně proměny svých náboženských představ, nýbrž zachovali je v jejich archaické a tedy často i kruté podobě.[[203]](#footnote-203) Dobytí Palestiny znamená ustavení Izraelského národa a pozdějšího státu s mimořádným důrazem na jeho oddělení od dřívějších obyvatel země. Přes velmi kruté tresty proti těm, kteří toto oddělení porušili,[[204]](#footnote-204) je zřejmé, že se Izrael jen stěží bránil asimilaci a splynutí s nepochybně rozvinutější kulturou usedlých pelištejských kmenů. Krutost první zakladatelské doby byla - aspoň podle biblického líčení - nezbytnou podmínkou pro udržení izraelské odlišnosti. Tomu odpovídá i výrazně kmenové chápání Hospodina Jahve. Tak soudce Jiftách vzkazuje svému soupeři: „Jistě, můžeš obsadit zemi toho, koho ti podrobí tvůj bůh Kemóš. Ale zemi každého, koho před námi vyžene Hospodin, náš Bůh, obsadíme my“ (Sd 11,24).

Pečlivé a pietní uchovávání staré izraelské paměti v biblických knihách nese s sebou ovšem i jisté nebezpečí. Řekli jsme, že izraelská tradice je výrazně historická, že zachycuje a nezastírá změny, jimiž Izrael ve své minulosti procházel. Nebezpečí začíná teprve tam, kde se toto historické vidění ztrácí a kde se staré i novější poselství staví vedle sebe jako nadčasové a stejně absolutní.[[205]](#footnote-205) Tak v historickém pohledu lze třeba pochopit, proč se v Bibli opakuje „neuzavřeš smlouvu s lidem této země“ (Ex 23,32; 34,15); je ale přece jen na pováženou, když toto slovo některé skupiny aplikují i do současné politiky státu Izrael.

V celém příběhu obsazování země a přechodu Izraele k usedlému způsobu života můžeme dobře sledovat i vývoj společenské organizace a jejích institucí. Pokud můžeme soudit z jiných, mladších kultur, kde tento vývoj už mohli sledovat historici nebo etnologové, je toto líčení vcelku věrohodné. Organizace usedlé společnosti začíná rozdělením půdy, zpočátku možná ještě chápané jako kmenové, později rodové vlastnictví. Další krok je vznik rozhodčích čili soudců, kteří se ve svém rozhodování opírají o náboženskou autoritu („povolání“); jsou to charismatičtí vůdcové, jejichž moc je vždy pevně spojena s určitou osobou.

Kočovní pastevci obvykle žádnou vládu nepotřebují. Teprve rostoucí bohatství usedlých zemědělců láká různé kořistníky a potřebuje zejména účinnou a pohotovou obranu navenek.[[206]](#footnote-206) K tomu už nestačí příležitostní vojevůdci a rozhodčí, je třeba ustavit trvalou moc, která může okamžitě jednat podle vlastního uvážení a není odkázána na zdlouhavé dohadování kmenových stařešinů (srv. např. Sd 12,1-3). Ustanovení krále přirozeně znamená omezení moci kmenových náčelníků, proto se tomu vyšší vrstvy v různých kulturách obvykle bránily. V Izraeli je to však ještě složitější: neznamená král nekalou konkurenci nebo dokonce vzpouru vůči Hospodinu, jedinému legitimnímu vládci Izraele? Tak chápe žádost o ustanovení krále nejen poslední soudce Samuel (1S 8,6), ale potvrdí mu to i sám Hospodin, a tak se zásadní náboženské výhrady vůči králi budou v Izraeli vyskytovat znovu a znovu. Samuel se nejdříve snaží svým současníkům myšlenku rozmluvit a vyloží jim, jak král omezí jejich svobody: vezme jim syny do vojska, dcery do služby a ze všeho bude vybírat daně (1S 8,11-18). Ani to ovšem nepomůže a Izraelci trvají na svém: „I my chceme být jako všechny ostatní národy. Náš král nás bude soudit (...) a povede nás do boje“ (1S 8,20).

Tak se také stane a Izrael dostane svého krále. První králové, Saul, David a Šalomoun, sjednotili zemi,[[207]](#footnote-207) vybudovali Jeruzalém a jeho velkolepý chrám a dovedli Izrael k vrcholku jeho politické existence. Skutečně se zdá, že na samém začátku prvního tisíciletí př. Kr. byl Izrael suverénní a poměrně mocné království, zejména ovšem díky tomu, že jeho tradiční rivalové byli v té době v politických krizích. Počáteční úspěch království Bible kvituje s radostí: David je vzorný služebník Hospodinův, je mu zvlášť milý a blízký, „Hospodin je s ním“. Jedná spravedlivě a dodržuje smlouvu; ve svém předchůdci respektuje „pomazaného Hospodinova“, i když ho Saul pronásledoval a snažil se ho připravit o život. Na vrcholu slávy se stará o příbytek pro Hospodina a ústy proroka Nátana se dozví, že naopak Hospodin vybuduje dům pro Izrael, že jej upevní a požehná na věky. David se ve své modlitbě také jasně přihlásí k monotheismu: „Není žádného jako ty, není Boha kromě tebe“ (2S 7,23).

Jako kdyby náboženské výhrady proti království úplně vymizely, jako kdyby teď konečně bylo všechno v nejlepším pořádku, a to „na věky“.[[208]](#footnote-208) Jenže to je jen jeden hlas, pohled jedné tradice knih Samuelových. Vedle něho se už v této hvězdné době Izraele objevuje i jeho protějšek, kritický hlas „proroka“. K příběhu o Davidovi a Batšebě a o roli proroka Nátana v něm se ještě vrátíme v příští kapitole, nejdřív se však podívejme na zvláštní povahu biblického proroctví vůbec.[[209]](#footnote-209) Právě kontrapunkt mezi aktuální společenskou skutečností, včetně působení králů, a nezávislým a nadčasovým hlasem proroků dává biblickým příběhům zvláštní hloubku, plastičnost a živost.

V izraelských dějinách můžeme rozlišit několik období, kdy proroci hráli významnou roli, pokaždé trochu jinou. O těch prvních se dozvídáme jen v rámci vyprávěných příběhů, kde se zaznamenávají hlavně jejich činy. Toto období vrcholí působením proroka Eliáše a jeho žáka Elíši - Elisea za izraelských králů Achaba a Jórama v polovině 9. století př. Kr. (1Kr 17 až 19, 2Kr 2 až 8). U pozdějších proroků se Bible soustředila spíše na jejich výroky, které uchovala v samostatných spisech. Druhá velká vlna proroctví spadá do druhé poloviny 8. stol. př. Kr., kdy v (severním) izraelském království krátce před jeho úpadkem působili „malí proroci“ Amos a Ozeáš, kdežto v (jižním) Judsku vzniklo proroctví Micheášovo a zejména první část proroctví Izajášova (Iz 1 až 39). Do doby judského reformního krále Josiáše ve druhé polovině 7. stol. spadají Sofonjáš, Nahum, Jeremiáš a snad i Abakuk. Třetí prorocké období se kryje s pádem Jeruzaléma (-587) a babylonským zajetím; sem patří Ezechiel a druhá část knihy Izajášovy (Iz 40 až 55). Čtvrté prorocké období souvisí s návratem z exilu (Kýrův edikt, -538), obnovou chrámu (Ageus, Zacharjáš; -520) a jeruzalémských hradeb ve druhé polovině 5. století (Ezdráš, Nehemjáš). Z bohaté náboženské literatury pozdějších staletí zařadila řecká Bible mezi proroky jen knihu Daniel, která v hebrejském členění patří mezi příběhy.

„Prorok“ dnes obvykle znamená věštce, člověka, který předpovídá budoucnost. V tomto smyslu říkáme „nejsem žádný prorok“ a myslíme to spíše ironicky. Tomu odpovídá i etymologie slova v češtině a mnoha jiných jazycích. Hebrejské *nábí* má však jiné souvislosti. Naznačuje extatické jednání, jistou „posedlost“, v níž člověk vyjadřuje něco, co nepochází z jeho hlavy. V etnologické terminologii by odpovídal spíš šamanovi než knězi (R. Benedictová). Biblický prorok tedy není věštec, nýbrž prostředník, tlumočník, který do situace mluví odjinud, z hlediska Hospodinova. Hodnotí, varuje a v těžkých dobách naopak povzbuzuje. „Hle, tímto dnem tě ustanovuji, (...) abys rozvracel a podvracel, abys ničil a bořil, stavěl a sázel“, říká Hospodin Jeremiášovi (Jr 1,10). Jeho řeč nebývá příliš jasná, je často nečekaná a překvapivá a někdy se vyjadřuje i podivnými znameními, která ty ostatní nutí přemýšlet (např. Jr 13,1; 19,1; 27,2 aj.).

Prorok je tedy člověk, který veřejně působí, protože ho k tomu Hospodin povolal - často proti jeho vůli, neboť jeho osud bývá velmi těžký. „Nebyl jsem prorok ani prorocký žák, (...) Hospodin mě vzal od ovcí, Hospodin mi rozkázal: Jdi a prorokuj Izraeli, mému lidu!“ (Am 7,14). „Přemlouvals mě, Hospodine, a dal jsem se přemluvit. Zdolal jsi mě a přemohl. Po celé dny jsem jen pro smích, každý se mi vysmívá. (...) Hospodinovo slovo mi přináší jen potupu a pošklebky po celé dny.“[[210]](#footnote-210) „Běda mi, matko má, že jsi mě zrodila, muže sporu a sváru pro celou zemi“ (Jr 15,10). Ale „Lev řve, kdo by se nebál? Panovník Hospodin mluví, kdo by neprorokoval?“ (Am 3,8). A prorokovat znamená například říkat toto: „Příliš mnoho si osobujete, knížata izraelská. Zanechte násilí a útisku, jednejte podle práva a spravedlnosti, přestaňte můj lid vyhánět z jeho vlastnictví“ (Ez 45,9); není divu, že takový prorok často nezemřel přirozenou smrtí.

Samorostlí kritikové a posedlí rušitelé klidu se zřejmě vyskytovali i v jiných kulturách. Zvláštnost izraelské tradice je patrně v tom, že bibličtí proroci předně dovedli tuto odstředivou, nespoutanou řeč k mimořádné básnické dokonalosti. Za druhé je všechny spojuje jedna a tatáž základní myšlenka: Hospodin není Izraelův příbuzný, není k němu vázán žádným přirozeným, nezrušitelným poutem, nýbrž smlouvou. Je věrný své smlouvě, ne určitým lidem. Vyžaduje spravedlnost a právo, ne zvláštní obřady. „Hledejte právo, zakročte proti násilníkovi, dopomozte k právu sirotkovi, ujměte se pře vdovy“ (Iz 1,17). „Vydal jsem jim svá nařízení a seznámil je se svými řády, skrze něž má člověk život, když je plní“ (Ez 20,11).

Postupně se tak rozšiřuje i obzor prorockého vidění: Hospodinův lid je sice Izrael, ale jen pokud dodržuje smlouvu; své zvláštní postavení čili „vyvolení“ nemá tedy automaticky zaručeno. „Jak můžete říkat: Jsme moudří, my máme Hospodinův zákon? Ano, jenže jej falšuje falešné rydlo písařů“ (Jr 8,8). Hospodin není kmenový bůh Izraele, je pán a stvořitel celé Země (Iz 45,12; 66,1 aj.) a jeho poselství je určeno všem národům, které je přijmou. „Uvádějte národům ve známost jeho skutky“ (Iz 12,4) „V onen čas bude přinášena Hospodinu zástupů pocta od urostlého lidu (...) nesrozumitelné řeči“ (Iz 18,7) „Požehnán buď lid můj egyptský a dílo mých rukou Asýrie a mé dědictví Izrael.“ (Iz 19,25) „Všechno tvorstvo společně spatří, že promluvila ústa Hospodinova.“ (Iz 40,5) „Dal jsem tě za světlo pronárodům, abys byl spása má do končin země“ (Iz 49,6). „Můj dům se bude nazývat domem modlitby pro všechny národy.“ (Iz 56,7) „K tvému světlu přijdou pronárody“ (Iz 60,3). „Pronárody spatří tvoji spravedlnost“ (Iz 62,2). Na tyto myšlenky později naváže i křesťanské kázání.

A konečně je pro biblickou tradici příznačné, jak pečlivě tyto pro Izrael často nelichotivé texty uchovala a jak se k nim neustále vracela. V dobách úspěchů a prosperity v nich židé našli varování, aby nedovolili ztotožnit svého panovníka s Hospodinem, aby zachovali odstup mezi Bohem a králem, i kdyby mu byl sebevíc milý a blízký. Proto si také mohli zachovat svoji svébytnost, i když o všechny politické atributy svého státu přišli. V těžkých dobách vyhnanství a ponížení zde naopak čerpali sílu a naději, která se neopírá o to, co je zde a teď, ale o vzdálené a neurčité „zaslíbení“, o němž se ví jen to, že přesahuje každou lidskou představu. Napětí mezi každodenní společenskou skutečností - včetně její politické reprezentace - a hlasem proroků, kteří hovoří „úplně odjinud“ a napříč nejen lidským zájmům, ale i plánům a strategiím, silně poznamenalo celou evropskou kulturu. Pomohlo jí překonat pokušení césaropapismu, znovusplynutí náboženské a politické moci, a v západním novověku dokonce oddělovat občanský stát od náboženství vůbec.

Některá biblická místa naznačují, že starší proroci žili společně v jakýchsi školách (2Kr 2,7) či řádech (1Kr 18,13), jen na jediném místě by se mohlo zdát, že byli do svého úřadu někým uváděni (1Kr 19,16). Jinak proroci „povstávali“ z přímého povolání, které nemůže podléhat žádné instituční kontrole a dá se posoudit jen podle obsahu a výsledku (Jr 28,9). Protože se prorok navíc těšil i značné autoritě, není divu, že se vyskytovali i „falešní proroci“, které Hospodin neposlal a kteří „mluví sami od sebe“ (Ez 13,2); s těmi se pak vedou těžké spory (např. Iz 28,7; 29,10; Jr 14,14). Na jednom místě se dokonce popisuje prorocká soutěž, která má ukázat, na čí straně je Hospodinova moc (1Kr 18,17-46). Moderního čtenáře může konečně překvapit i významné zastoupení žen (např. Sd 4,4; 2Pa 34,22; Iz 8,3).

# 15. Biblická etika

Pokusili jsme se v předchozím ukázat, že rozšířený názor, jako kdyby jádrem náboženství bylo udržování společenského mravu, je mylný. Náboženství nezačíná příkazy a zákazy, nýbrž objevem nesamozřejmosti lidské existence. Nebo prostěji: jako lidská odpověď na dary života, zdraví, štěstí, lásky - zkrátka těch nejcennějších věcí, které si člověk nemůže vlastním přičiněním nijak vydobýt ani koupit. Tato odpověď má dvojí stránku, vyjadřuje zároveň vděčnost za to, co člověk dostal a dostává, a zároveň obavu, starost o to, aby o tak cenné věci nepřišel. To však vůbec neznamená, že by náboženství s morálkou a etikou nesouviselo. Jen jejich vztah je jiný. Určité věci se dělat nesmějí a jiné zase musí, protože jinak by si společenství rozhněvalo své bohy či předky, díky nimž tu je a prosperuje. Ve všech známých lidských společnostech platí řada mravních příkazů a zákazů, které se také více méně přísně vymáhají. Některé jsou skutečně univerzální a platí ve všech známých společnostech - například zásada dodržování daného slova,[[211]](#footnote-211) zákaz zabít příslušníka společenství nebo zákaz incestu. I ty se všude opírají o náboženskou autoritu (v širším slova smyslu), to jest chápou jako příkazy bohů nebo předků. Na jejich dodržování závisí prosperita a štěstí celého společenství.

Zvykový společenský mrav podporuje a vymáhá to, co „se“ u nás dělá a nedělá, protože se to tak vždycky dělalo resp. nedělalo.[[212]](#footnote-212) Dodnes se mu všechny děti nenápadně učí - velmi podobně jako se učí „mateřský“ jazyk. Pravidla společenského mravu mají ovšem také společenskou, kolektivní povahu: zavazují jen příslušníky společenství a vyžadují, aby se chovali konformně, aby se řídili podle uznávaných vzorů a autorit. Na otázku, proč se to či ono dělá právě tak, není žádná odpověď: prostě se to tak dělá a dost. To, jak jednali naši předkové, je vyzkoušené a úspěšné: jinak bychom tu už dávno nebyli. Zvykový mrav se sice nenápadně také mění, je však ze své podstaty jaksi udržovací a konzervativní. Obrací se k minulým vzorům a opírá se o ně.

Viděli jsme, jak se biblické náboženství pozvolna obrací od závazných vzorů a autorit k tomu, co je Izraeli zaslíbeno do budoucnosti. Lidské jednání už není určeno jen napodobováním osvědčených vzorů, tím, co a jak dělali předkové, nýbrž musí si hledat cesty do neznámé a jen „zaslíbené“ budoucnosti. Takové hledání už nemůže být kolektivní, nýbrž nutně potřebuje odvážné lidi, kteří se pouštějí na neprozkoumanou půdu a zkoušejí něco jiného. Místo závazných vzorů potřebují pro své vlastní jednání oporu jiného druhu, totiž obecnější pravidla. Už jsme se zmínili o tom, jaký význam má v této souvislosti biblické Desatero (Ex 20, 2-17) a zásada individuální mravnosti: „Nepřidáš se k většině, když páchá zlo“ (Ex 23,2). Tak vzniká nad „vrstvou“ zvykového mravu nová oblast osobní, individuální morálky, morálky svobodných a odpovědných jednotlivců, jež je založena na vlastním svědomí, na „spravedlnosti a právu“.[[213]](#footnote-213)

Viděli jsme, jak se u proroků přesouvá důraz od obvyklých projevů náboženské úcty a bázně - obětí a rituálů - ke „spravedlnosti a právu“, ke spravedlivému a lidskému jednání vůči druhým. Odpověď člověka na dary života se nemá už obracet jen přímo k Hospodinu, nýbrž má se projevit v jednání s lidmi. Pro toto jednání platí jednak Desatero, ale také příkazy o ochraně chudých, cizinců, sirotků a vdov, tj. lidí sociálně slabých. Těm je podle Bible například vyhrazeno „paběrkování“, tj. sbírání zbylých klasů po žni nebo hroznů po vinobraní (Lv 19,9). Dělníkům se nesmí zadržovat mzda a nikoho není dovoleno šidit a okrádat, obelhávat a podvádět. „Nebudeš utiskovat nádeníka, zchudlého a potřebného ze svých bratří ani ze svých hostí (...) Dáš mu jeho mzdu ještě téhož dne, než nad ním zapadne slunce, neboť je zchudlý a svým životem na ní závisí“ (Dt 24,14n). “Budete mít poctivé váhy, poctivá závaží, poctivé míry velké i malé. Já jsem Hospodin, váš Bůh“ (Lv 19,36).

Na těchto pravidlech je vidět, že to nejsou jen holá pravidla, ale že sledují další, celkový smysl. „Spravedlnost“ neznamená jen rovné rozdělení práv a povinností, ale celkovou starost o druhého člověka, zejména pokud potřebuje pomoc. Tak se nad „vrstvou“ morálních pravidel, jednotlivých zákazů a příkazů, jež člověk buď dodržuje nebo porušuje, otevírá další oblast, která se už nedá vyjádřit pravidly. Z nedostatku lepšího slova ji budu nazývat *etikou*. Má opět dvojí rozměr. Na jedné straně ukládá člověku starost o druhé, na druhé straně vyžaduje, aby sám své jednání přísně hodnotil a ostře viděl vlastní selhání. O pravidlech se dá vždycky diskutovat: kde je přesná hranice jejich překročení? Kde přesně začíná a kde končí moje povinnost? Zato starost o druhého je vlastně bez mezí a také ideálu „dobrého života“ se člověk může nanejvýš přiblížit; o nějakém dodržení nebo splnění tu nemůže být řeč.

Porušení zvykového mravu okolní společnost hodnotí a případně trestá: posměchem, hanbou nebo dokonce vyloučením. Také porušení právních pravidel se dá z velké části dosvědčit nebo dokázat, případně i potrestat soudně, to znamená zvenčí a bez ohledu na to, co o tom soudí sám pachatel. Lidské společnosti nic jiného nezbývá, i když dobře tuší, že takovým vnějším trestem se člověk sotva napraví. Skutečné zrušení lidského zla vyžaduje něco jiného - totiž aby si je uvědomil a přiznal sám pachatel. Teprve zde vstupujeme do oblasti, která je dostupná jen náboženské etice, etice vděčnosti. V Bibli ji otevírá sám Hospodin svou starostí o pachatele: „Nechci, aby svévolník zemřel, ale aby se odvrátil od své cesty a byl živ. (...) Řeknu-li svévolníkovi: zemřeš! ale on se od svého hříchu odvrátí, (...) nahradí, oč koho odral (...) a nebude se dopouštět bezpráví, bude určitě žít a nezemře.“ (Ez 33,11-16) „Vždyť já si nelibuji ve smrti toho, kdo umírá, je výrok Hospodinův. Obraťte se tedy a budete žít.“ (Ez 18,32).[[214]](#footnote-214)

Tím je především řečeno, že i život ničemy („svévolníka“) má v Hospodinových očích cenu - a to právě proto, že by se mohl „odvrátit od své cesty“. Na tuto nabídku neomezené starosti o „život“ každého člověka by měla ovšem také přijít přiměřená lidská odpověď. Nemůže spočívat v tom, že by se člověk hájil a trval na svém, že v ničem nepochybil. Tím by jen prokázal, že vůbec nechápe „bezmezný“ charakter uložené starosti, které nikdy nemůže plně vyhovět. Proto mu může Hospodin vytknout: „Soudím tě za to, že říkáš: nezhřešil jsem“ (Jr 2,35). Každý člověk najde ve svém jednání něco, od čeho by se měl odvrátit, nepravost, svévoli čili hřích. Jediná přiměřená odpověď zní: „Promiň nám všechnu nepravost, přijmi nás laskavě (...) u tebe přece nachází sirotek slitování“ (Oz 14,3n). Jen takový člověk totiž „prohlédl a obrátil se“ a tedy „jistě bude žít, nezemře“ (Ez 18,28).

V čem tento „obrat“ spočívá? Vyhlášení pravidel „spravedlnosti a práva“ je sice významná opora pro svobodné jednání, nese však s sebou také jisté nebezpečí. Člověk se může soustředit na pouhé plnění pravidel a úplně přehlédnout, že měla právě jen pomocný význam, že měla vyjadřovat a podporovat nějaký smysl, který se pravidlem vyjádřit nedá. Tak někoho zmlátit nebo zmrzačit jistě odporuje smyslu příkazu „nezabiješ“, i když jej přísně vzato neporušuje. Striktní dodržování pravidel je na místě v soupeřivých hrách, které simulují boj, protože se jím omezuje násilí a vymezuje prostor pro rovné soupeření. Ale i tam hráči ctí něco jako *fair play*, co pravidla vyjádřit nemohou. Normální lidský život je kromě toho založen na spolupráci,[[215]](#footnote-215) kterou lze tupým dodržováním pravidel úplně zablokovat - například v určitém typu stávky. Člověk může své okolí dohánět k zuřivosti právě tím, že zlomyslně „dodržuje pravidla“, to jest ostentativně popírá jejich smysl.[[216]](#footnote-216)

Mrav a morálka, dodržování společenských i mravních pravidel, je nezbytný předpoklad pro život ve společnosti. Pro „dobrý život“ ale nestačí. Musí se rozšířit a doplnit, a to zase dvojím směrem. Vlastní jednání musí být „hledáním toho nejlepšího“, pro něž jsou pravidla oporou a pomocí. Člověk, který dodržuje pravidla, ještě nenaplnil svůj lidský úkol, pokud tím nesleduje jejich vlastní smysl, totiž dobrý život pro sebe i pro druhé. A na druhé straně ani ten, kdo pravidlo porušil, není definitivně odepsán. I pro něho je tu ještě možnost a naděje. Teprve zde, u fenoménu lítosti a odpuštění čili biblického „obrácení“, začíná specifická a jedinečná biblická etika, která zřetelně přesahuje všechny čistě racionální etické systémy.[[217]](#footnote-217)

Bible ji předvádí na velmi drastickém příběhu krále Davida, Batšeby a Uriáše.[[218]](#footnote-218) Král David je už na vrcholku své slávy a moci. Když se večer prochází po střeše svého paláce, zahlédne, jak se v sousední zahradě koupe krásná žena jménem Batšeba. Její muž, Uriáš, je právě ve válce, a tak si ji David pozve a vyspí se s ní. Když se ukáže, že to není bez následků, pokusí se o menší podvod: pozve si Uriáše, vyptá se ho na válečné události a pošle ho domů za manželkou. Jenže Uriáš je bojovník starého ražení a nedovede si představit, že by se doma radoval se ženou, když jeho spolubojovníci táboří v poli. Vyspí se na dvoře paláce a vrátí se k vojsku. David, kterému tato lest nevyšla, sáhne po horší: napíše Uriášovu veliteli, aby ho postavil někam, kde bude zabit. A za pár dní skutečně přijde smutná zpráva, že Uriáš padl. Batšeba nad ním sice naříká, ale když jí smutek skončil, stane se Davidovou ženou a porodí mu chlapce.

Na první pohled je všechno v pořádku a Davidovu idylu nic neruší. „Ale v očích Hospodinových bylo zlé, co David spáchal“ (2Sm 11,27). Do příběhu vstupuje prorok Nátan a vypráví Davidovi příběh o boháči, který okradl chudého souseda o jeho jedinou ovci. David se spravedlivě rozhněvá a vysloví nad pachatelem rozsudek smrti - jenže od Nátana se dozví, že tím ničemou je on sám. Orientální despota by si s takovým člověkem jistě dokázal snadno poradit, jenže je to prorok a Davidův novorozený chlapec k tomu ještě onemocní. David týden leží na holé zemi, nejí a prosí o jeho život. Když dítě umře, přijme to jako trest.[[219]](#footnote-219) A podle biblického podání dosáhne „odpuštění“. Co to znamená?

Biblické odpuštění předně neznamená, že by se na věc zapomnělo - právě naopak. David sice zůstane panovníkem a v  izraelském podání dokonce jedním z největších. Je to dodnes symbolický hrdina svého národa. V tomto smyslu mu Hospodin jeho zločin odpustil. Ovšem jen pod tou podmínkou, že se o celé ničemnosti budou učit už malé děti ve škole. Příběh Davidovu roli v ničem nepřikrášluje, naopak nemilosrdně odkrývá celou podlost a ničemnost jeho jednání. A přece i tak hrozný zločin může být „odpuštěn“ právě proto, že si to pachatel uvědomil, litoval toho a přijal trest. Na první pohled je jasné, že tohle nemůže být žádné pravidlo: kdyby bylo, společnost by se okamžitě zhroutila. Odpuštění je mimořádná, dokonce „nespravedlivá“ věc, Hospodinova milost a ryzí dar. A přece se bez odpuštění žádný lidský vztah, žádná rodina a žádná společnost nemůže obejít.[[220]](#footnote-220)

Téma lítosti, pokání a odpuštění se opakuje u proroků jako podstatná část nadějí Izraele: „Já stvořím nová nebesa a novou zemi. Věci minulé nebudou připomínány“ (Iz 65,17) - „Nyní změním Jákobův úděl a smiluji se nad celým domem izraelským“ (Ez 39,25). K jeho ústřednímu významu v Ježíšově kázání (např. L 15,11-32) se ještě vrátíme. Je však zároveň v tak silném napětí vůči představě spravedlnosti a dodržování pravidel, že na ně židovská i křesťanská tradice často zapomínaly. Jakkoli člověk nemůže bez odpuštění dobře žít, zůstává zde velké nebezpečí zneužití, předstírané „lítosti“ a nakonec libovůle; pravomoc udílet milosti, tj. vyjímat jednotlivé případy z obvyklého běhu spravedlnosti, si osvojili vladaři a mohli ji také zneužívat. Proto se opatrní lidé tématu odpuštění raději vyhýbali, až celá věc upadla skoro do zapomenutí. Jakmile by se ale úplně ztratila, ztratí se s ní i všechno, co skutečně náboženskou etiku charakterizuje: nezasloužený dar, milost v náboženském smyslu.

# 16. Exil a návrat, zákoníci a synagoga

Vývoj izraelského náboženství zásadně ovlivnila národní katastrofa. Slavná doba Davidova a Šalamounova království sice znamenala vnější úspěch a prosperitu, izraelská společnost se však zároveň připodobnila těm okolním. I když si zachovala jistou náboženskou a kulturní svébytnost, soustředila se kolem Jeruzaléma a svého ústředního chrámu, v němž zřejmě hrál přední roli jeho panovník, a začala tak „být jako všechny ostatní národy“ (1Sm 8,20). V prorockých textech, které patrně pocházejí z pozdější doby království, ale ještě před vyhnanstvím, se sice opakovaně ozývá kritika této tendence, dnes už však nedokážeme rozlišit, do jaké míry byla zdůrazněna teprve pod dojmem následujícího neštěstí. Také Královské knihy a Kroniky jednotlivým panovníkům vytýkají, že připustili nebo dokonce zaváděli jiné kulty („modlářské smilstvo“, 1Kr 14,24) a zanedbávali tak smlouvu i zvláštní vyvolení Izraele. Přes občasné reformní pokusy některých králů sama podobnost usedlého zemědělského života a jeho přirozených zvyklostí působila zřejmě i na Izrael tak silně, že si nedokázal trvale udržet žádoucí odstup od okolních kultur.

Jistý rozkvět izraelského království byl ovšem podmíněn i mocenským vakuem v jeho okolí a jakmile se větší mocnosti v sousedství konsolidovaly, nedokázal jim Izrael trvale vzdorovat. Už Šalomounovi synové Izrael rozdělili na (jižní) Judsko a (severní) Izrael, který se už během 8. stol. př. Kr. dostával do závislosti na Asýrii, až koncem 7. století zanikl. Jižní část, Judsko s Jeruzalémem, bylo o sto let později dobyto Egypťany a vzápětí se podrobilo babylonskému dobyvateli Nabuchodonosorovi (-605). V roce 587 př. Kr. byl zničen Šalomounův chrám a vzdělané vrstvy Izraele odvlečeny do Babylónie, kde pak působil prorok Ezechiel a tzv. druhý Izajáš. Odtud se mohli vyhnanci vracet až když babylónskou říši rozvrátil perský Kýros, po roce 538 př. Kr. Roku 520 začíná obnova chrámu („druhý“ či Zerubábelův chrám) a snad roku 445 i opevnění Jeruzaléma (Ezra a Nehemja).[[221]](#footnote-221)

Babylonské zajetí tak přerušilo kontinuitu státu a připravilo Izrael o všechny atributy samostatné existence: o území, hlavní město, panovníka, chrám a jeho kult i o vzdělané vrstvy. Všechno se zdálo nasvědčovat tomu, že prostě zanikl. Jak se mohlo stát, že se po sto letech zase obnovil? Patrně to byla zásluha skupiny lidí, kteří se v této krajní nouzi rozpomněli na to, co jim zbylo: na své podání, literaturu, pozdější Bibli. I když k první redakci Zákona zřejmě došlo už před exilem za reformního krále Jošijáše („nalezení knihy“, 2Kr 22,8), jednalo se nejspíš jen o jádro knihy Dt. Další texty Starého zákona se zřejmě začaly shromažďovat právě v exilu, kdy se k nim upnula celá pozornost izraelských vzdělanců.

Když se tito lidé, vlastní nositelé izraelské kultury i náboženství, vraceli zpět, měli sice na mysli obnovu předchozího stavu, ve skutečnosti však vznikl jiný, „poexilní“ Izrael. Ti, kdo prožili náboženskou obnovu „při řekách babylónských“ (Ž 137,1), byli především jednotlivci, a to vzdělaní lidé. Prostých zemědělců se vyhnanství netýkalo a na „městské“ navrátilce se asi dívali s jistým podezřením.[[222]](#footnote-222) Ti se naopak v exilu naučili žít a udržovat si svoji totožnost v cizím prostředí, kde se nemohli opřít o přirozené společenství, a byli tedy zvyklí myslet a jednat samostatně. Protože tak dlouho žili bez chrámové bohoslužby, museli se bez ní obejít a nahradili ji čtením, studiem a výkladem Bible.Tak vznikla nová vrstva „zákoníků“, znalců Písma a učitelů, pozdějších rabínů, vlastní duchovní elita poexilního židovství.[[223]](#footnote-223) Ti také zřejmě vytvořili síť synagog[[224]](#footnote-224), tj. modliteben i škol, kde se věřící pravidelně scházeli. I když se někdy v 5. stol. př. Kr. chrám a bohoslužba obnovila, už nikdy nebude hrát takovou úlohu jako za Davidova království.

Podobný obrat od vnějších institučních opor k vnitřním jistotám se patrně odehrál v celé řadě dosti vzdálených kultur, od Řecka až po Čínu, a to téměř ve stejné době, kterou proto K. Jaspers nazval „osovou dobou“, *Achsenzeit*. Samozřejmě souvisí i s přesunem důrazu od společensky prosazovaného mravu k individuální morálce, jak jsme o něm hovořili v předchozí kapitole. S důrazem na samostatnost, individualitu a vlastní svědomí souvisí také posílení představy individuální a nesmrtelné duše, vlastního člověka, který tolik nezávisí na vnějších životních okolnostech. Proto se mění i představa Božího zaslíbení, které už neznamená (nebo aspoň nemusí znamenat) politické osvobození národa, nýbrž týká se vnitřního lidského života a jeho vztahu k Hospodinu.[[225]](#footnote-225) A konečně si babylonští vyhnanci přinesli neobvyklou zkušenost, že náboženská víra není vázána ani na určitý rod a kmen, ani na určitá místa, na zemi a kraj, ale že může být univerzální, oslovovat každého člověka vůbec a kdekoli.

O této univerzalizaci izraelského náboženství a o jeho příklonu k morálce jsme už hovořili v kapitole o prorocích. Zatímco pro (prvého) Izajáše je univerzální naděje stále ještě vázána na město Jeruzalém a jeho chrám, u exulanta Ezechiele je tento důraz daleko slabší. Vůbec nejradikálnějším výrazem tohoto universalismu je ale první vyprávění o Stvoření (viz kap. 12), které patrně vzniklo bezprostředně po návratu z exilu. Jak už víme, svým obrazným jazykem předně říká, že celý svět je dílo Hospodinovo a že všichni lidé pocházejí ze společných rodičů a jsou tedy „příbuzní“. Druhé vyprávění (o zahradě Eden) dokonce klade tuto událost kamsi daleko na východ, do cizí země, protože na tom nezáleží. Zejména první vyprávění (Gn 1,1-2,4) je možná také obranou proti jistému nebezpečí „logocentrismu“, výhradního soustředění náboženského zájmu na Boží Zjevení, slovo a smlouvu, které by mohlo snadno přehlédnout, že celý Vesmír je také jeho dílo a dar.

Prorocký důraz na spravedlnost a jednání vůči druhým i poexilní univerzalizace židovství otvírají tak cestu k „misii“ (lat. „poslání“), šíření izrealského náboženství i mimo vlastní národ a jeho zemi. Nevíme, do jaké míry se na šíření židovství podílela migrace samotných Izraelců do středomořských měst, a do jaké míry to bylo výsledkem individuálního přijetí židovské víry jednotlivými proselyty (řec. „příchozí“). Víme však, že už na přelomu 2. a 3. století př. Kr. byla izraelská Bible dokonce přeložena do „světového jazyka“ helénistické doby a že se tak stalo mimo Izrael, v egyptské Alexandrii. Během velmi krátké doby se tak izraelské náboženství radikálně otevírá a stává univerzálním, na což pak plně naváže i křesťanská misie.

Na rozdíl od starších, místních a kmenových náboženství, kde je náboženská „příslušnost“ jednoznačně dána příslušností k určitému společenství, má ovšem každé univerzální náboženství nový problém: jak určit, kdo k němu patří? Starověké i současné židovství v této důležité věci poněkud tápe. Na jedné straně je radikální odpověď proroků - Hospodinův lid jsou ti, kdo dodržují zákon a žijí spravedlivě. Na druhé straně je opatrný přístup halachického[[226]](#footnote-226) židovství, které přece jen zachovává pravidlo pokrevní dědičnosti (obvykle po matce) a „příchozí“ (proselyty či konvertity) pokládá za pouhé sympatizanty, kteří nejsou v náboženské obci úplně doma. Křesťanské církve - patrně pod řeckým vlivem - vyřeší později tuto otázku závazným vyznáním víry čili „konfesí“, tj. dogmatickým, naučným textem, k němuž se člověk hlásí nebo nehlásí. Pokušení ztotožňovat konkrétní místní nebo národní společenství se společenstvím náboženským se ovšem ani tím křesťanské církve úplně nezbavily.

Tendence k univerzálnosti i příklon k morálnímu chápání náboženství jakožto lidské odpovědi na dary stvoření a smlouvy pozvolna obracejí i chápání Hospodinových zaslíbení - tedy toho, nač se Izrael může těšit. Celková situace Izraele, přesněji řečeno jeho „zbytku“, který se vrátil z exilu, nebyla nijak růžová. Ještě jednou, za Makabejského povstání, svitla jakási naděje na politické obnovení skutečně izraelského státu, hasmoneovští panovníci však velká očekávání zbožných židů zase zklamali. Stále větší vliv vyspělé pozdně řecké kultury zemi postupně helenizoval, jak je ostatně zřetelně vidět na zachovaných stavebních i uměleckých památkách. Naděje zbožných zákoníků se tedy stále víc upíraly do budoucnosti - k tomu, co teprve přijde. Svědomité až úzkostlivé plnění různých předpisů zákona se tedy pomalu přestávalo chápat jako plnění jistého „dluhu života“ vůči Hospodinu (jak to říká úvod Desatera, Ex 20,2) a naopak pokládalo za podmínku pro to, aby Hospodin splnil své sliby Abrahamovi a Mojžíšovi. Na místo obavy o uchování toho, co člověk již dostal a dostává, vstupuje očekávání toho, co Hospodin teprve slíbil. Neurčité, ale velkolepé obrazy prorockých textů o „dni Hospodinově“ a „záchraně Izraele“ jen posilovaly očekávání, která se formovala do úvah o Mesiáši.

## Exkurz: modlitba

Mezi výrazovými prostředky obřadu a rituálu (kap. 5) jsme samozřejmě zmínili i řeč. V archaických náboženstvích byla pochopitelně společná, a tedy asi rytmická, spojená se zpěvem, hudbou a tancem. Právě rytmus, hudba a pohyb totiž přirozeně „synchronizují“ jednotlivé účastníky a dělají z nich „jeden hlas“, sbor. O významu společné modlitby a i o její povaze svědčí množství různých slov, která ji ve starých jazycích označují. Jejich vedlejší významy dobře naznačují šíři představ, která se s modlitbou spojovala - od smělé, chlubné řeči přes slib, žádost, prosbu, přímluvu, povzbuzení až po touhu.

V hebrejské bibli je to nejčastěji výraz nadar či neder, který znamená také slib, kdežto tefillá znamená chválu, oslavnou řeč. Nejčastější slovesný kmen je p-l-l (palal aj.), který znamená také rozhodovat, soudit, přemýšlet, kdežto řada jiných sloves může vedle „modlit se“ znamenat také klanět se, žádat, prosit, odprošovat, ptát se, toužit nebo zastávat se někoho. Nesmírně bohatý je i řecký slovník. Euché a příbuzná slova mohou znamenat vedle hlasité modlitby i chloubu (auchéma), poctu, slib, prosbu, přání (sobě nebo někomu jinému) či kletbu. V Bibli se nejčastěji používá proseuché (a odpovídající sloveso proseuchomai), prosba, vyznání, modlitba nebo deésis, žádost, prosba, vzácně pak enteuxis, které jinak znamená i setkání, rozmluvu, audienci a přímluvu. Ze sloves je nejčastější parakaleó, prosit, volat na pomoc, povzbuzovat, těšit, dále staré Homérské erótaó, ptát se, prosit, toužit po něčem nebo deomai, žádat, prosit. Moderní lingvista by řekl, že jsou to většinou „performativa“ - slovesa pro slovní jednání, nikoli pro prosté sdělování.

Už v nejstarších náboženských textech se sice vyskytují i individuální promluvy a rozhovory s bohy a s Bohem, podobně jako v Bibli,[[227]](#footnote-227) jsou to však výjimečné a jedinečné události. Teprve s obratem dovnitř a s individualizací náboženského života se dostává prostá řeč výrazně do popředí a tvoří stále významnější složku náboženského života každého člověka jakožto modlitba. Může být jak společná, tak individuální. V obou případech může používat tradiční naučené texty, často původně obřadné, určené ke společnému zpěvu (např. Žalmy). Individuální čili soukromá modlitba se však může vyjadřovat také volně, spontánně a improvizovaně - prostě „mluvit k Bohu“. Sám akt modlitby je ovšem vždycky něco víc než její text: je to „promluva“, osobní přihlášení k tomu, co člověk říká.

Společná modlitba pochopitelně účastníky spojuje, ne však jen mezi sebou, nýbrž biblicky řečeno „před tváří Hospodinovou“, a v tomto smyslu je už vždycky jaksi otevřena mimo společenství právě přítomných. Společný smysl tohoto společenství se může obracet k Bohu a připomínat si jeho dary, může se k němu obracet se společnými starostmi a obavami, které tak mohou dostat určitější podobu a zbavit se děsivé beztvarosti, jaká charakterizuje třeba úzkost, velmi často však prostě jen zahrnuje širší společenství třeba nepřítomných nebo zemřelých a zpřítomňuje společnou starost o jejich osud (přímluvná modlitba „za někoho“).

Vnějšího pozorovatele může zarazit zdánlivě jednostranná, monologická povaha takové řeči, věřící ji však vždycky prožívá jako rozhovor - a to i když oslovený neodpovídá. Součástí jeho víry je totiž i to, že mluví k „posluchači“ či adresátovi, který slyší a naslouchá, a protože každý svůj náboženský projev chápe právě jako odpověď na dar existence, žádné „potvrzení o příjmu“ vlastně nepotřebuje. Děkovná i oslavná modlitba se vztahuje k předchozím činům Božím a ovšem i k jeho předchozímu slovu, k jeho zjevení. Ale i každá prosba nebo stesk míří k přítomnosti slyšícího Boha, pro věřícího spolehlivě prokazované jeho působením. Základní smysl každé a zejména soukromé modlitby spočívá tedy v tom, že člověk se jí zbavuje své samoty a osamělosti - a to i v případech na první pohled zcela beznadějných, jako je vězení, tělesná bezmoc nebo umírání. Člověk, který se dokáže modlit, nemusí nikdy být úplně sám, zcela opuštěn; naopak paradoxně sám vyhledává samotu a klid, kde se modlitbě nejlépe daří.

Protože je člověk při soukromé modlitbě se svým Bohem sám, může se zcela otevřít i před sebou, vyjasnit si svoji situaci, přiznat i vyznat něco, o čem jinak s nikým mluvit nechce nebo nemůže. Na druhé straně ovšem není osamělý a jeho řeč se tedy radikálně liší od samomluvy: musí své pocity, obavy a naděje nějak tematizovat, případně formulovat, a zároveň je jaksi poměřuje pohledem druhého, a tedy do jisté míry objektivuje. I kdyby nedosáhl ničeho jiného, může si udělat pořádek sám v sobě a před sebou; zároveň si jak vůči svému okolí a aktuální situaci, tak vůči nejasnému šeru svého nitra může zjednat jistý odstup. Tím se může připravit pro další kroky směrem navenek, k rozhovoru, k přiznání, k rozhodnutí.

Pro soukromou modlitbu je podstatné, že je možná kdykoli a kdekoli, že kromě jistého volna a vnitřního soustředění nevyžaduje vůbec nic. Může to být to jediné, co člověk může dělat ve chvílích bezmocné prázdnoty, kdy třeba napjatě čeká na nějaké závažné rozhodnutí, na návrat někoho blízkého, na další vývoj osudu, třeba nemoci nebo katastrofy. Právě v takových situacích, kdy se zdá odsouzen k pasivnímu očekávání a k nečinnosti, kdy si zoufá nad svou bezradností a bezmocí, může být modlitba osvobozující jakožto určitý - třeba i zdánlivě minimální - čin. Proto byla tak důležitá pro vězně a odsouzence - a proto se jí dozorci v táborech často snažili všemi prostředky zabránit. A z téhož důvodu umožňuje jaksi „objektivně“ zhodnotit i čas lidí fyzicky bezmocných nebo umírajících, kteří už nic jiného „dělat“ nemohou - a přece nemusí být nečinní, pokud se dovedou modlit.[[228]](#footnote-228)

# 17. Zaslíbení a očekávání, Mesiáš

Řekli jsme, že náboženství začíná jako lidská odpověď na dar života či existence (kap. 7). V této základní vrstvě vyjadřuje tedy vděčnost i obavu o to, co jako živí lidé už máme, snaží se udržet, co jsme už dostali a dostáváme. V izraelském náboženství smlouvy a zaslíbení k tomu přistupuje nová vrstva: Izrael ještě čekají veliké věci, má se na co těšit. Slíbená budoucnost je ještě větší a úžasnější než všechno, co dosud známe. Pozornost Izraele se tak pozvolna víc a víc obrací k budoucnosti a upíná k tomu, co má teprve přijít. Co tu sice ještě není, co je však už slíbeno - i když podmíněno dodržováním smlouvy. Ale stačí dodržovat smlouvu a věrný Hospodin ji ze své strany určitě splní také. „Dbejte na Hospodinovu cestu a jednejte podle spravedlnosti a práva, ať Hospodin Abrahamovi splní, co mu přislíbil“ (Gn 18,19).

Zde se také poprvé objevuje nový fenomén *náboženské víry*, která v archaických náboženstvích, plně zaměstnaných společným životem v širší přítomnosti, neměla místo ani smysl. Zato v dalším vývoji židovského i křesťanského náboženství vystupuje do popředí tak, až se pro mnohé stane téměř samozřejmým synonymem náboženského života vůbec. Biblická víra se ovšem podstatně liší od pouhého mínění, platónské doxa, která se neměla oč opřít, takže úkolem filosofa bylo právě odhalovat ji jako takovou, zpochybňovat a snažit se ji nahradit skutečným poznáním. Náboženská víra se předně má oč opřít: je založena na dosavadní a nepochybné zkušenosti Božích darů.[[229]](#footnote-229) Proto také za druhé neznamená pouhé přijetí nějaké domněnky, nějakého tvrzení, nýbrž pevné životní spolehnutí na to, co Hospodin závazně slíbil.

Ale co to vlastně Izraeli slíbil? Představa Hospodinova zaslíbení začíná v Bibli velmi konkrétním zaslíbením či smlouvou s Abrahámem, která se mnohokrát téměř doslova opakuje: Hospodin mu slibuje, že jej „učiní velkým národem“ a že mu dá „tuto zemi“, tj. zemi Izrael.[[230]](#footnote-230) Přísně historicky vzato tu ovšem pozdější biblické texty připomínají slib, který vedl Izrael na cestě z Egypta a je v jejich době již naplněn aspoň částečně; jen proto mohou ostatně mluvit o „této“ zemi. Na druhé straně některé výroky přesahují i stav královského Izraele v dobách největšího rozkvětu: „Tvému potomstvu dávám tuto zemi, od řeky Egyptské až k řece veliké, řece Eufratu“ (Gn 15,18). Takový příslib se nesplnil ani Davidovi a tím spíš jej musely vidět jako nenaplněný pozdější generace v babylonském exilu, po pádu Jeruzaléma a v následujících staletích úplného politického úpadku Izraele.

Snad už v době oslabení rozdělených izraelských království, ale určitě po jejich pádu se naděje Izraele soustřeďují k obnovení velké a silné Davidovy říše s mocným panovníkem v čele. Tak se symbolem těchto nadějí stává postava budoucího krále, Hospodinův Pomazaný čili Mesiáš.[[231]](#footnote-231) Pomazání olejem je velmi rozšířený ritus posvěcení, tj. vynětí z běžného zacházení: i Bible hovoří o pomazání štítu (2S 1,21), obětního kamene (Gn 28,18) nebo oltáře (Ex 29,36). Pomazáním se nastoloval izraelský král: „Samuel vzal nádobku s olejem, vylil mu jej na hlavu, políbil ho a řekl: Sám Hospodin tě pomazává na vévodu nad svým dědictvím“ (1S 10,1). Tím se dostával do zvláštní ochrany Hospodinovy a nebyl už obyčejným smrtelníkem jako třeba běžný vojevůdce. O samotném Davidovi se vypráví, jak mohl zabít svého předchůdce Saula, ale David svým rádcům pokaždé rozhodně vysvětlí, že „na svého pána nevztáhnu ruku, je to přece Hospodinův pomazaný“ (1S 24,11).

Patrně už od doby oslabení království očekává tedy Izrael nového panovníka: „Vidím jej, ne však přítomného, hledím na něj, ne však zblízka. Vyjde hvězda z Jákoba, povstane žezlo z Izraele“ (Nu 24,17). Aspoň podle autora Druhé Samuelovy slibuje Hospodin už samotnému Davidovi ústy proroka Nátana: „Až se naplní tvé dny a ty ulehneš ke svým otcům, dám po tobě povstat tvému potomku, (...) a já upevním jeho královský trůn navěky“ (2S 7,12n). „Juda nikdy nebude zbaven žezla (...) dokud nepřijde ten, který z něho vzejde; toho budou poslouchat lidská pokolení“ (Gn 49,10). U proroků pozdější královské doby se s vytouženým vládcem spojuje hlavně očekávání spravedlnosti: „Neboť se nám narodí dítě, bude nám dán syn, na jehož rameni spočine vláda... Jeho vladařství se rozšíří a pokoj bez konce spočine na trůně Davidově a na jeho království. Upevní a podepře jej právem a spravedlností od tohoto času až na věky“ (Iz 9,6). Podobně v exilní a poexilní době: „David, můj služebník, bude jejich knížetem na věky. Uzavřu s nimi smlouvu pokoje; bude to věčná smlouva s nimi“ (Ez 37,25n). „...dokud nepřijde ten, jemuž přísluší soud; já jsem ho jím pověřil“ (Ez 21,32). „Hle, přicházejí dny, (...) kdy Davidovi vzbudím výhonek spravedlivý. Kralovat bude jako král a bude prozíravý a bude v zemi uplatňovat právo a spravedlnost“ (Jr 23,5). „Král“ či „královský syn“ „sestoupí jako déšť na posečenou louku, jako vláha svlažující zemi. V jeho dnech rozkvete spravedlivý“ (Ž 72,6n).

V prorockých textech se ovšem toto očekávání dále stupňuje. Nebude to pouhá obnova někdejšího mocného státu, ale úplně nový, jiný svět spravedlnosti a nenásilí se zřetelně utopickými rysy:

„Vlk bude pobývat s beránkem, levhart s kůzletem odpočívat.  
Tele a lvíče i žírný dobytek budou spolu a malý hoch je bude vodit.  
Kráva se bude popásat s medvědicí, jejich mláďata budou odpočívat spolu,  
 lev jako dobytče bude žrát slámu.  
Kojenec si bude hrát nad děrou zmije,   
 bazilišku do doupěte sáhne ručkou odstavené dítě.“ (Iz 11,6-8)

„Vymýtím ze země luk, meč i válku“ (Oz 2,20). - „I překují své meče na radlice a svá kopí na vinařské nože. Pronárod nepozdvihne meč proti pronárodu, nebudou se již cvičit v boji. Každý bude bydlit pod svou vinnou révou“ (Mi 4,3n).

V takto obnoveném světě bude ovšem docela jinak vypadat i vládce, panovník. „Hle, přichází k tobě tvůj král, spravedlivý a zachráněný, pokořený, jede na oslu, (...) osličím mláděti“ (Za 9,9). Pro autora Páté knihy Mojžíšovy to vůbec nebude vladař, nýbrž prorok, jehož prostřednictvím bude vládnout Hospodin sám, jako tomu bylo na začátku izraelských dějin: „Povolám jim proroka z jejich bratří, jako jsi ty. Do jeho úst vložím svá slova a on jim bude mluvit všechno, co mu přikáži. Kdo by má slova (...) neposlouchal, toho já sám budu volat k odpovědnosti“ (Dt 18,16n).

Tyto výrazně utopické vidiny svědčí o tom, že jak se naděje na „přirozené“ politické osvobození Izraele vzdalují, myšlení o tom, co Izrael může od Hospodina očekávat, je stále radikálnější. Ve druhé části sbírky prorockých textů, shromážděných do knihy Izajáš, se objevuje další nová myšlenka: ten, kdo by takovou proměnu světa měl uvést a uskutečnit, nemůže být nikdo z úspěšných a silných, nýbrž právě naopak. Jen sám Hospodin může Izrael zachránit, a ten to jistě udělá jinak, než si představujeme my.

„Zde je můj služebník jehož podpírám, můj vyvolený, v němž jsem našel zalíbení.  
Nekřičí a hlas nepozvedá, nedává se slyšet na ulici.  
Nalomenou třtinu nedolomí, nezhasí knot doutnající.  
Soud vyhlásí podle pravdy.“ (Iz 42,1-3)

„Já Hospodin jsem tě povolal ve spravedlnosti a uchopil tě za ruku;  
budu tě opatrovat, dám tě za smlouvu lidu a za světlo pronárodům,  
abys otvíral slepé oči,  
abys vyváděl vězně ze žaláře, z věznic ty, kdo sedí v temnotě.“ (Iz 42,6n)

„Hle, můj služebník bude mít úspěch, zvedne se, povznese a vysoko se vyvýší.  
Jak mnozí strnuli úděsem nad tebou! Jeho vzezření bylo tak znetvořené, že nebyl podoben člověku. (...)  
Kdo uvěří naší zprávě? Nad kým se zjeví paže Hospodinova?  
Vyrostl před ním jako proutek, jak oddenek z vyprahlé země,  
neměl vzhled ani důstojnost. (...)  
Byl v opovržení, kdekdo se ho zřekl, muž plný bolestí, zkoušený nemocemi,  
jako ten, před kterým si člověk zakryje tvář, tak opovržený, že jsme si ho nevážili.  
Byly to však naše nemoci, jež nesl, naše bolesti na sebe vzal“ (Iz 52,13 - 53,4).

„Ale Hospodinovou vůlí bylo zkrušit ho nemocí,  
aby položil svůj život v oběť za vinu. (...)  
Tím, co zakusí, získá můj spravedlivý služebník spravedlnost mnohým,  
jejich nepravosti on na sebe vezme“ (Iz 53,10n).

Konečný zásah Hospodinův, který izraelští proroci očekávají a ohlašují, ovšem neznamená žádné vítězství Izraele, nýbrž jen a jen Boží spravedlnosti. Proto k němu nutně patří i myšlenka „soudu“, na který se žádný rozumný člověk nemůže jen těšit, neboť soud znamená také spravedlivý trest:

„Běda těm, kdo touží po dni Hospodinově!  
K čemu vám bude den Hospodinův? Bude tmou a ne světlem!  
Jako když se někdo dá na útěk před lvem a narazí na něho medvěd“ (Am 5,18n).

„Toto mi ukázal panovník Hospodin: koš zralého ovoce. A zeptal se: Ámosi, co vidíš?  
Odpověděl jsem: Koš zralého ovoce.  
Hospodin mi řekl: Izrael, můj lid, je zralý pro konec.   
Už mu nebudu dál promíjet.“ (Am 8,1n)

Podobným směrem se ubírají myšlenky knihy Daniel, patrně jedné z nejmladších knih Starého zákona (2. stol. př. Kr). Kniha patří k tzv. apokalypsám,[[232]](#footnote-232) popisům fantazijních, snových vidění, jež předvádějí (odkrývají) budoucnost; tento žánr se těšil jisté oblibě zejména během dvou či tří staletí okolo změny letopočtu. Židovská i později křesťanská apokalyptika navazuje na prorocká varování před „soudem“, zároveň však jejich význam nenápadně posouvá. Místo skutečných varování, která chtějí ovlivnit lidské jednání teď a tady, obracejí pozornost k podrobnému líčení „posledních věcí“, jako kdyby se lidé měli věnovat odhadování toho, co na ně tak jako tak přijde. Z prorockého varování se může snadno stát věštění osudu. Daniel vidí ve snu čtyři hrozivá zvířata, jak vystupují z moře, aby „žrala a drtila a zbytek rozšlapávala svýma nohama“ (Dn 7,7). V dalším se dovídáme, že znamenají čtyři „krále“. Proti nim ale zasedne k soudu „Věkovitý“ a „Nejvyšší“, který je zkrotí. A pak následuje dosti temná pasáž:

„Hle, s nebeskými oblaky přicházel jakoby Syn člověka;  
došel až k Věkovitému, přivedli ho k němu.  
A byla mu dána vladařská moc, sláva a království,  
aby ho uctívali lidé různých národností a jazyků.  
Jeho vladařská moc je věčná, která nepomine,  
a jeho království nebude zničeno.“ (Dn 7,13n)

Spojení „syn člověka“ je hebraismus a v Bibli obvykle znamená prostě „jednotlivý člověk, smrtelník“, často v protikladu vůči moci a dokonalosti Hospodinově. V tomto a v několika dalších, mimokánonických textech z této doby, však má zvláštní postavení a zřejmě jedinečný význam. Vyzdvihuje tři věci. Předně to, že Hospodin sice zatím snáší nespravedlnosti současného světa, že to však není na věky. Za druhé, že až jednou vystoupí jako soudce, svěří vládu člověku; až by se chtělo říci „obyčejnému člověku“. A konečně, že jeho vláda se nebude týkat jen Izraele, ale lidí „různých národností a jazyků“ čili celého světa. Zde je už zřejmý vliv helénismu, každodenního setkávání s jinými národy a jazyky, které tu už nejsou viděny jako přirození nepřátelé. Ostatně stále větší počet Židů už žil v této době mimo Palestinu, zemi Izrael, v tzv. diaspoře čili rozptýlení po městech celého Středomoří.

Jako se apokalyptika snažila vykreslit různé podrobnosti „dne Hospodinova“ a snad i odhadnout, kdy nastane, zabývali se jiní podrobnějšími úvahami o Mesiáši jako osobě. Šlo předně o otázku jeho původu: pro jeden dobový směr by měl být potomkem Davidovým, podle jiného Benjaminovým a podobně. Kde by se měl narodit? Jak by měl žít a vypadat? Kde a jak by měl začít se svým působením? S vlivem těchto dobových úvah se setkáváme často v evangeliích a v prvním křesťanském kázání, které ostatně na právě vyložený vývoj mesiánských očekávání naváže.[[233]](#footnote-233)

# 18. Ježíš z Nazareta: dobové pozadí

Země Izrael byla v době Ježíšově římskou provincií a nazývala se Palestina, země Pelištejců. V Jeruzalémě se sice konala tradiční židovská bohoslužba a nový („třetí“ či Herodův) chrám, daleko větší a honosnější než oba předchozí, byl dokonce nedávno dostavěn, celá země však byla už po několik staletí pod silným vlivem řecké civilizace. Válečná tažení Alexandra Velikého (356 - 323) vytvořila v neuvěřitelně krátké době na Blízkém východě obrovskou říši, sahající až do údolí Indu. I když se tato říše po Alexandrově smrti brzy rozdělila, přece se tím v celé oblasti velice podpořila více méně jednotná „helénistická“ kultura a civilizace. Ta vycházela z úspěchů a z prestiže klasického Řecka a navazovala na síť řeckých a římských kolonií, obchodních měst a přístavů po celém Středomoří. Pozdní a zjednodušená řečtina (koiné, tj. „obecná“) se stala mezinárodním obchodním i diplomatickým jazykem a řecká kultura včetně náboženství pronikala i do menších a malých měst.

Po rozdělení Alexandrovy říše mezi tzv. diadochy čili nástupce připadla Palestina nejprve egyptským Ptolemaiovcům a nakonec k Sýrii, kde vládla dynastie Seleukovců. Ti byli méně tolerantní a helenizaci země prosazovali i násilím. Když Antiochos IV. v roce 167 zabavil chrámový poklad a zakázal židovskou bohoslužbu, vypuklo Makabejské povstání, jemuž se po pětadvaceti letech bojů podařilo obnovit více méně samostatný židovský stát. V jeho čele stáli zbožní židé, kteří vytvořili velekněžskou dynastii Hasmoneovců a snažili se řídit Mojžíšovým zákonem i ve veřejném životě. Radikalizované představy mesiánské spravedlnosti však splnit nemohli, a tak se jisté části izraelských náboženských elit odcizili. Během prvého století před Kristem se Palestina dostávala pod stále větší tlak Říma, s nímž panovník nejprve uzavřel smlouvu, až roku 63 př. Kr. se stala římskou provincií.[[234]](#footnote-234) Faktickou moc tak v zemi nadále vykonávali římští místodržitelé, kteří sice židovské náboženství tolerovali a do chrámového provozu nezasahovali, na druhé straně ale podporovali nezávislost helenizovaných obchodních měst. Také přítomnost římské posádky v samotném Jeruzalémě a v bezprostředním sousedství chrámu vyvolávala různá napětí. Zejména z archeologických nálezů víme, jak silný byl helénistický vliv i v menších městech a v Galileji, natož pak v Jeruzalémě.

Náboženský a duchovní život Izraele se tak odehrával v těsném sousedství řeckých osad a v neustálém styku s řecko-římskou pohanskou kulturou. V důsledku předchozího vývoje, Makabejských válek a sporů s Hasmoneovci byl vnitřně rozdělen do zhruba tří hlavních proudů. Střediskem bohoslužby zůstával jeruzalémský chrám, nově nákladně vybudovaný za Heroda Velikého. Chrámová bohoslužba, vedená veleknězem a Velkou radou, byla také jednou z mála oblastí samostatnosti, která ovšem jen matně připomínala slavné doby izraelských králů. Zbožní židé se v Jeruzalémě dále scházeli o velkých svátcích, zejména velikonočních, a sjížděli se sem i židé z diaspory. Z vyšších kněžských vrstev, z okolí chrámu a Velké rady se také rekrutovali tzv. saduceové,[[235]](#footnote-235) nábožensky konzervativní směr tehdejšího židovství, spíše nakloněný ke spolupráci s Římany v zájmu uchování politického klidu, náboženské svobody a udržení bohoslužby.

V širších vrstvách a zejména mimo Jeruzalém však tyto vrstvy ztratily hodně ze své někdejší autority. Skutečně živou elitu Izraele tvořili už od babylonského zajetí „znalci zákona“, kteří nebyli kněží a živili se občanským povoláním, nejčastěji řemeslem, ale jinak se plně věnovali studiu a výkladu Písma. Právě oni, jak už víme, patrně udržovali síť modliteben či škol, tzv. synagog, kde se zbožní židé každou sobotu scházeli a kde se také učilo. Už v Ježíšově době byly patrně synagogy pro náboženský život židů významnější než vlastní chrámová bohoslužba. Po zničení chrámu v roce 70 po Kr. už nic jiného nezbylo. Ke znalcům zákona se lidé obraceli o radu a rozsudek v běžných záležitostech, neboť jejich vážné úsilí a opravdovost, s níž se snažili plnit všechny podmínky Hospodinovy smlouvy, byly přesvědčivější než rutinní provoz chrámu. Na rozdíl od saduceů, kteří fakticky už žádný Hospodinův zásah nečekali, zákoníci byli přesvědčeni, že je to jen otázka ještě dokonalejšího dodržování Zákona. Odmítali tedy ozbrojené povstání, vysvobození Izraele však většinou očekávali a vroucně si je také přáli. Z prostředí těchto laických učenců a učitelů se také rekrutovali tzv. farizeové.[[236]](#footnote-236) Tento elitní a vlastenecký, spíše protiřímsky naladěný směr vznikl patrně už v hasmoneovské době, kladl důraz na oddělení kvůli rituální čistotě, na vzdělání a učenost v otázkách Zákona a na jeho důsledné uplatňování v běžném životě.

Protože v evangeliích Ježíš nejčastěji polemizuje právě se „zákoníky a farizeji“, dostal tento název v evropských jazycích silně pejorativní význam: „farizej“ znamenal pokrytce. To je ovšem vážný historický omyl. Dnes víme, že naopak ze všech soudobých směrů byli farizeové Ježíšovi nejbližší a že s nimi polemizoval právě proto, že to mělo nějaký smysl. Některé náznaky svědčí o tom, že Ježíš sám prošel farizejským vzděláním a dokonce že sám k farizeům patřil.[[237]](#footnote-237) V každém případě byli farizeové Ježíšovi blízcí vážností a opravdovostí svého náboženského úsilí, jistou mravní přísností, očekáváním dne Hospodinova a ovšem také odmítáním násilných činů a ozbrojeného povstání.

Už v předchozí kapitole jsme naznačili, že zvláštní postavení Izraele, politická frustrace a faktické vyloučení židů z veřejného občanského života s jeho povinnostmi patrně soustřeďovaly pozornost k náboženským otázkám víc než u jiných národů a radikalizovaly židovské náboženské myšlení této doby. Vypjatým prorockým požadavkům na mravní opravdovost a spravedlnost pak také asi už nestačila občasná účast na chrámové bohoslužbě. Hluboce věřící židé chtěli víc. Některým mohla vyhovovat pravidelná shromáždění v synagogách, někteří ale zřejmě hledali ještě náročnější cesty k dokonalosti.

Mojžíšův zákon a zejména jeho předpisy o čistotě a znečištění předpokládají homogenní společenství lidí, kteří se všichni bez výjimek těmito předpisy řídí. Tomu už skutečnost helénistické doby dávno neodpovídala. Snaha o dokonalé plnění předpisů Zákona tak nutně vedla k faktickému oddělování, a to nejen od cizinců a pohanů, ale i od lhostejnějších souvěrců. Tak tomu zřejmě bylo už u farizejského hnutí, jak o tom svědčí jeho název, a náznaky takového postoje lze najít i v některých knihách Starého zákona.[[238]](#footnote-238) Ti, kteří se chtěli plnění Zákona věnovat ještě radikálněji, začali se už patrně od 2. stol. př. Kr. stěhovat do pouště a zakládali tam jakési asketické komunity společného života. O těchto společenstvích jsme donedávna věděli jen ze stručných zmínek starých autorů, kteří hovořili o esejcích či essénech. Teprve ve čtyřicátých a padesátých letech 20. století se archeologům podařilo vykopat zbytky takového rozsáhlého kláštera v Qumránu u Mrtvého moře, včetně pozoruhodné sbírky knih. Literatura qumránské komunity zahrnovala biblické spisy, komentáře a překlady, ale také vlastní, zejména eschatologickou literaturu a jakýsi řád tohoto společenství. Víme o nich tedy dnes daleko víc než o jakékoli jiné dobové skupině.

Qumránské společenství se od soudobého židovství důsledně oddělilo. Neúčastnilo se jeruzalémské bohoslužby a i jeho názory se v mnohém velmi lišily. Apokalyptický zájem o budoucí osudy byl patrně poznamenán i cizími (snad perskými) vlivy. Jeho členové neměli majetek, žili v celibátu a po jistém zkušebním období skládali doživotní slib. Patrně přespávali ve stanech nebo v blízkých jeskyních a scházeli se ke společné práci, hlavně na poli, k četbě a k modlitbám. Z velice přísného způsobu života čerpali naději, že Hospodinův den už musí přijít co nevidět, takže komunita žila v napjatém očekávání a přemýšlela hlavně o tom, co jen ještě může Hospodinův zásah zdržovat. Vedle mužů tu snad žily odděleně i ženy, neměli však děti a společenství se doplňovalo jen příchodem nových členů zvenčí. Přesto se zdá, že celkem vzkvétalo a zaniklo až po pádu Jeruzaléma v roce 70. Jiná podobná společenství snad fungovala až do porážky povstání Bar Kochbova v roce 135 po Kr.

Úplně opačně řešili svou situaci židé, kteří se stěhovali do velkých helénistických obchodních měst v Palestině i po celém Středomoří a vytvářeli tak tzv. diasporu.[[239]](#footnote-239) Chudí židovští bezzemci, mladší synové zemědělských rodin, se často dávali najímat do vojska a v nedávné době archeologové v Egyptě objevili pozůstatky několika převážně židovských posádek. I když se židé snažili usazovat a žít i zde pohromadě a časem si budovali své synagogy, přece žili v cizím prostředí, které mluvilo jinými jazyky, slavilo jiné, pro ně nepřijatelné svátky a kde téměř každý styk s „cizím“ znamenal znečištění. Právě městská povolání - obchod, řemesla i „svobodná povolání“ - přitom žijí ze styků mezi lidmi a nemohou se jim tedy vyhýbat. Je třeba dodat, že to bylo prostředí kulturně velmi vyspělé a tedy přitažlivé a jeho tendence byla zřetelně synkretistická, nakloněná k prolínání různých tradic a vlivů. Pro Izraelce tedy nebylo vůbec snadné v takovém prostředí obstát.

V nejvýznamnější židovské diaspoře v Alexandrii se zřejmě už velice brzy prosadila řečtina jako obcovací jazyk i mezi židy, což si už někdy po roce 300 př. Kr. vynutilo první překlad Bible do jiného jazyka, totiž do řečtiny.[[240]](#footnote-240) Zprvu byla přeložena jen Tóra, ale kolem roku 150 př. Kr. už bylo v řečtině celé izraelské Písmo, i když v jiném uspořádání knih a patrně podle jiných předloh, než v později kodifikovaném kánonu hebrejské Bible.[[241]](#footnote-241) Tím se ovšem mnohé změnilo. Nejenže má řečtina úplně jinou strukturu než semitské jazyky, ale s jazykem lidé přebírali i jiné významové souvislosti, jiné základní představy, jiné literární žánry - zkrátka jinou kulturu.[[242]](#footnote-242) Vztahem k řecké kultuře se brzy začali zabývat židovští alexandrijští učenci, zejména Filón (+45), který psal řecky a snažil se ukázat, že řecká filosofie závisí na biblické inspiraci.

Také spíše venkovské prostředí Galileje, kde Ježíš působil, silně poznamenaly řecké a římské vlivy. Synagoga v Kafarnau u Genezaretského jezera (Kinereth) i její výzdoba silně připomíná řecký chrám a v blízkém sousedství byla nově založená helénistická města (Tiberias, Julias, Caesarea). Právě Tiberias, Herodem založená jako hlavní město Galileje, se později stala útočištěm rabínské učenosti, zde proběhla redakce Mišny, jeruzalémského Talmudu a snad i masoretského textu Bible.

Právě díky důkladnému studiu pozdější rabínské literatury dovedeme si snad dnes život v Ježíšově době lépe představit. Zdá se, že Ježíšovo veřejné působení pocestného kazatele, provázeného větší nebo menší družinou, nebylo v té době zcela ojedinělé. Aspoň z pozdější doby máme několik zpráv o zázračných učitelích, kteří chodili od místa k místu, učili a kázali a občas také pomáhali. Tak někteří z nich prý přivolali déšť při velkém suchu, někteří léčili a uzdravovali. Neměli žádné stálé sídlo ani majetek, přespávali venku nebo u pohostinných lidí a žili jen z jejich darů.[[243]](#footnote-243)

O Ježíšově dětství a mládí máme sice dvě zprávy evangelistů Matouše a Lukáše, ty se však dají jen těžko přivést do souladu a je pravděpodobné, že nebyly míněny jako životopisné záznamy, nýbrž jako teologické výpovědi: Ježíš je zaslíbený Mesiáš a nestal se jím teprve povoláním k veřejnému působení při křtu v Jordánu (Mk 1,10n a par.), jak tvrdili tzv. adopcianisté, nýbrž byl vybrán už od svého početí a narození. Jeho zvláštní původ dokládá souvislost s Janem Křtitelem a zvěstování (L 1), dále oba rodokmeny (Mt 1,1-17 a L 3,23-38); Matoušův zdůrazňuje ještě počty pokolení (3 x 2 x 7), které svědčí o „naplnění času“. Oba kladou Ježíšovo narození do Betléma a Matouš přitom cituje Mi 5,1: „A ty, Betléme efratský, ačkoli jsi nejmenší mezi judskými rody, z tebe mi vzejde ten, jenž bude vládcem v Izraeli, jehož původ je od pradávna, ode dnů věčných“. Lukáš naproti tomu dodává slavné vyprávění o jeslích a pastýřích: nástrojem Božího plánu nejsou králové a jejich vojska, nýbrž chudí a bezmocní na samém okraji společnosti. Ježíš není tedy jen učitelem či prorokem, nýbrž Synem Božím, tím Mesiášem, který naplnil prorocké přísliby a svým narozením a smrtí lidi vykoupil. Proto je Lukášův úvod (L 1,26-79; 2,25-49) tak plný ozvuků na prorocké texty, podobně jako první křesťanská kázání (např. Sk 2,14-36). Ježíšovo poslání se netýká pouze Izraele, ale uznávají je i mudrci z dalekých krajin (Mt 2,1-12). K tomu, co to všechno znamená, se ještě vrátíme.

Kromě toho máme stručnou zmínku o vystoupení mladého Ježíše v chrámu (L 2,41-52) - a pak už jen množství tzv. apokryfních textů z prvních století po Kr., které se snaží ukojit zvědavý hlad prvních křesťanů po zázračných příhodách z Ježíšova dětství. Jejich význam není veliký a spočívá snad jen v tom, že je můžeme porovnat s nesrovnatelně střízlivějšími zprávami evangelií.[[244]](#footnote-244) Vlastní příběh Ježíše z Nazareta, který je jádrem všech evangelií, začíná až jeho veřejným působením, jemuž podle velmi rozšířeného zvyku předcházel pobyt na poušti. Mnoho starých kultur vyžadovalo, aby člověk, který chce veřejně působit nebo kázat, nejprve podstoupil jakousi zatěžkávací zkoušku v naprosté samotě, často o hladu a žízni, aby se nejprve dokázal vyrovnat v drsných podmínkách sám se sebou. Tomu odpovídá zpráva o pokušení na poušti (Mk 1,12n; Mt 4,1-11; L 4,1-13).

Na konci tohoto pobytu se Ježíš podle shodného líčení všech evangelií setkal se známým kazatelem Janem Křtitelem, který působil někde v údolí Jordánu (snad u Ain Karim blízko Tiberiady) a k němuž se scházeli zbožní židé o radu a pomoc. Jan byl mesiánský prorok, který vybízel k „pokání“ či „obrácení“,[[245]](#footnote-245) tj. k upřímnému uznání vlastních chyb a k zásadní změně života, a očekával blízký zásah Hospodinův do běhu tohoto světa. Znamením tohoto obrácení byl křest v řece, který ovšem neznamenal jen umytí, ale nové narození.[[246]](#footnote-246) Na rozdíl od jiných však Jan - podobně jako potom Ježíš - nedoporučoval odchod do pouště, ale lepší život mezi ostatními. Postava Jana Křtitele je téměř jistě historická a hrála v životě prvních Ježíšových žáků (apoštolů)[[247]](#footnote-247) patrně významnou roli: někteří z nich byli předtím žáky Janovými.

Teprve pozdě se autoři evangelií pokusili Ježíšův život zařadit do širších historických souvislostí římského světa a datovat jej. Na první pohled by se zdálo, že tu žádný problém není: už mnoho staletí počítáme letopočty od narození Kristova, který by se tedy měl narodit v roce jedna. Jenže toto počítání zavedl až římský mnich Dionysius Exiguus někdy kolem roku 500 a není příliš spolehlivé. Je totiž pravděpodobné, že se Ježíš skutečně narodil ještě za života Heroda Velikého, který zemřel už roku 4 př. Kr. V Lukášově evangeliu (L 2,1n) se Ježíšovo narození v Betlémě spojuje se „soupisem lidu“, který měl provést syrský legát Quirinius. Ten ovšem svůj úřad skončil v roce 7 př. Kr. a nejbližší sčítání lidu v Palestině je doloženo až v roce 7 po Kr. za jiného správce. O jiné datování se pokusil slavný astronom Johann Kepler, který vyložil „hvězdu“, jež přivedla do Betléma mudrce z Východu (Mt 2,2 a násl.), jako nápadnou trojnásobnou konjunkci Saturna s Jupiterem v souhvězdí Ryb, k níž došlo v roce 7 př. Kr. Keplerův astrologický výklad, jak si tuto konjunkci mohli tehdejší hvězdáři vyložit, je přitom poměrně přesvědčivý. Nicméně se tyto údaje nedají beze zbytku uvést do souladu, takže se současní historikové shodují na tom, že se Ježíš patrně narodil někdy mezi lety 7 a 4 př. Kr.

Také dobu Ježíšova veřejného působení nedovedeme přesně určit. Lukáš (L 3,1) datuje vystoupení Jana Křtitele do „patnáctého roku vlády císaře Tiberia“, tj. do roku 27 nebo 28 př. Kr. Podle tří evangelií trvalo Ježíšovo vystoupení necelý rok, podle Jana téměř tři roky. Ježíšovu smrt tak můžeme umístit někde mezi roky 29 až 33, nejčastěji se uvádí rok 30.[[248]](#footnote-248)

# 19. Ježíš: kázání a podobenství

Někteří moderní teologové soudili, že otázka Ježíšovy dějinné existence není pro křesťanství podstatná. Jak ještě uvidíme v následujících kapitolách, není tomu tak. Křesťanská víra se neopírá jen o Ježíšovo kázání či jeho myšlenky, ale je pro ni důležité, že Ježíš skutečně žil a zemřel. Výklad o Ježíšovi však musí začít obsahem a smyslem jeho kázání, jeho poselstvím. On sám totiž své působení patrně začal kázáním v synagoze (L 4,16-30), a to připomenutím Izajášova proroctví. Co prorok očekával a co Hospodin Izraeli slíbil, právě nastává, už je zde. K tomu se ještě vrátíme v následující kapitole. Nejdříve se však podívejme na tzv. Horskou řeč a na Ježíšova podobenství, která jsou pro něho zvlášť typická.

Různé Ježíšovy výroky se patrně shromažďovaly už za jeho života a Matouš do svého evangelia zařadil souvislý úsek textu (Mt 5 až 7), kterému se podle místa (Mt 5,1) říká „Horská řeč“ nebo „Kázání na hoře“.[[249]](#footnote-249) Je ale pravděpodobné, že se nejedná o jednu programovou řeč, nýbrž o promyšlenou kompozici jednotlivých výroků, jež se v jiných evangeliích vyskytují rozptýleně. Nicméně je zde soustředěno to, co Ježíšovo kázání asi nejlépe charakterizuje, co bylo zvláštní a nečekané.

Horská řeč začíná začíná proklamací „blahoslavenství“, osmi krátkých veršů, které vyzdvihují, co je Bohu zvlášť milé a přináší tedy jeho požehnání.[[250]](#footnote-250) V řeckém textu všechna začínají slovem makarioi, které se obtížně překládá. České ekvivalenty - blažený, blahoslavený, požehnaný - totiž působí jako označení šťastného člověka v záviděníhodném postavení, jako uznání a konstatování, že právě takový je. Jenže o to v blahoslavenstvích nejde. Každé z nich totiž naopak vyzdvihuje lidi podle obecného úsudku nějak nešťastné nebo přinejmenším pokorné a zkroušené, kterým cosi chybí - a právě těm oznamuje neslýchanou věc: že jim patří Hospodinovo požehnání, jeho přízeň. „Blaze vám“ je tedy víc než jen přání a znamená asi tolik, jako „máte se na co těšit“.

Paradox tohoto úvodního prohlášení je ještě ostřejší ve stručné verzi Lukášově: „Blaze vám, chudí, neboť vaše je království Boží“ - „Ale běda vám bohatým, vždyť vám se už potěšení dostalo“ (L 6,20 a 24).[[251]](#footnote-251) „Chudí“ jsou v řečtině ptóchoi, doslova „žebráci“;[[252]](#footnote-252) Matouš to ještě rozvádí jako „chudí v Duchu“, což jistě neznamená omezence, nýbrž přesněji určuje postoj člověka, jemuž toto přání platí. Jsou to ti, kteří nespoléhají jen na vlastní síly a vědí, že všechno opravdu cenné mohou dostat jedině jako nezasloužený Boží dar. Těm verš říká, že nečekají marně. Podobně je tomu i v dalších verších. Ne ti silní, průbojní a úspěšní, které lidé pokládají za šťastné a blažené, ale právě naopak lidé „plačící“, tiší, milosrdní a pokojní, ti kteří „hladovějí a žízní po spravedlnosti“ se mohou těšit, že je Bůh nezklame.[[253]](#footnote-253)

Hned následující verše (Mt 5,13-16) se obracejí k Ježíšovým posluchačům a žákům. Nic jim neslibují, ale určují jejich úkol a poslání. Obrazy „soli“ a „světla“ jim dávají zřetelně najevo, že tu nejsou sami pro sebe, ale pro ty ostatní, a to bez omezení: světlo má „svítit všem v domě“. Jako je sůl k tomu, aby se rozpustila a osolila jídlo, jako se světlo pohlcuje tím, na co dopadá a co osvětluje, jsou tu i Ježíšovi žáci k tomu, aby působili na své okolí, na lidi, na svět. Co jim tedy Ježíš ukládá, je přímý opak „oddělení“, dokonale čistého života pro sebe sama, jak se o něj snažilo např. qumránské společenství. Jenže mají-li být svému okolí něco platní, nesmějí s ním na druhé straně ani splynout, pohodlně se mu přizpůsobit a ztratit to, k čemu jsou posláni: svoji „slanou chuť“.[[254]](#footnote-254)

V dalších pasážích Ježíš vysvětluje vztah k Mojžíšovu zákonu: že jej „nepřišel zrušit, ale naplnit“ (Mt 5,17). Toto „naplnění“ znamená velice radikální vyostření Desatera, takže je zřejmé, že jeho požadavky se nedají prakticky splnit. Sen o tom, že by Izrael někdy mohl Zákon beze zbytku splnit, a tak si vymoci splnění toho, co mu Hospodin kdysi slíbil, se v této Ježíšově interpretaci nezadržitelně rozplývá. Většina z nás nikdy nikoho nezabila a mohli bychom si tedy myslet, že s příkazem „nezabiješ“ si nemusíme dělat starosti. Jenže podle Ježíšova výkladu jej porušil už každý, kdo se „na svého bratra hněvá“, kdo mu nadává a kdo jej proklíná. Příkaz „nezcizoložíš“ porušuje, kdo se na ženu chtivě dívá, a kdo svou ženu propustil, „uvádí ji do cizoložství“ (Mt 5,32). Zákon omezil pomstu pravidlem „oko za oko, zub za zub“ - to jest jeden zub, ne všechny. Ale Ježíš vyžaduje, aby jeho žáci „nejednali se zlým jako on s nimi“; jejich vzájemný vztah totiž není vztah rovnoprávných partnerů, „já pán - ty pán“, nýbrž vztah dvou zadlužených vůči jednomu věřiteli - Bohu. Proto „kdo tě udeří do pravé tváře, nastav mu i druhou“. „Kdo tě prosí, tomu dej, a kdo si chce od tebe vypůjčit, od toho se neodvracej“ (Mt 5,42). „Milujte své nepřátele ... abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé.“ „Spravedlnost“ ve smyslu vyrovnaných účtů respektují i „pohané“ a „celníci“, na tom není nic zvláštního (Mt 5,46nn). Ježíšovi posluchači nemají podléhat obecné iluzi, jako by nebyli nikomu nic dlužni; všechno, co mají a z čeho žijí, je čistý dar - a na jejich životě má být zřejmé, že si to stále uvědomují. Zato už pro ně není Hospodin přísný soudce, nýbrž „Otec“, který „ví, co potřebujete, dříve než ho poprosíte“.

Vědomí darované existence a naprosté závislosti na štědrosti Boží není žádné břemeno a člověka nijak nesvazuje. Právě naopak: je to podmínka skutečné lidské svobody, která se nepotřebuje neustále starat „Co budeme jíst? Co si budeme oblékat?“ „Po tom všem se shánějí pohané.“ Kdežto člověk, který přijal Ježíšovu nabídku a stal se „synem“, může svému „Otci“ důvěřovat, že se o něho v běžných věcech nějak postará. Jeho úkol je jinde: „Hledejte především jeho království a spravedlnost, a všechno ostatní vám bude přidáno“ - úplně stejně, jako jste přece už dostali svůj život, lásku nebo děti. „Podívejte se na polní lilie, jak rostou: nepracují, nepředou - a pravím vám, že ani Šalomoun ve své nádheře nebyl tak oděn, jako jedna z nich. Když tedy Bůh tak obléká polní trávu, která tu dnes je a zítra bude hozena do pece, neobleče tím spíše vás, malověrní?“ (Mt 6, 30).[[255]](#footnote-255)

Zde se tedy znovu a výslovně objevuje důležitá představa „víry“. To není žádné mínění, intelektuální přesvědčení, že něco je nebo není. Je to pevné spolehnutí na Boží dobrotu a štědrost, která se o člověka vždycky nakonec nějak postará - i když třeba jinak, než bychom si představovali sami. Navíc ještě spolehnutí dobře opřené o celou dosavadní zkušenost. „Kdo z vás si může prodloužit život jen o loket tím, že si bude dělat starosti?“

Víra jako spolehnutí tedy zbavuje člověka zbytečného strachu a uvolňuje mu ruce k tomu, co je jeho posláním. Ale protože je založena na uznání lidské závislosti na společném Bohu stvořiteli, klade na každého také jisté nároky. Jako stvoření čili konečné a smrtelné bytosti nejsme navzájem nezávislé monády, nýbrž spojuje nás stejný dluh a závazek vůči Stvořiteli. Jako lidé si můžeme být rovni, nemůžeme si však představovat, že osud druhých se nás netýká. Naopak náš bytostný a všem společný závazek před Bohem od každého vyžaduje, aby se jeho víra projevila i vůči druhým lidem. To je látka řady podobenství, k nimž se hned dostaneme. Zde se Ježíš omezuje na jednoduchou zásadu: „Nesuďte, a nebudete souzeni; nezavrhujte, a nebudete zavrženi; odpouštějte, a bude vám odpuštěno. Dávejte, a bude vám dáno.... Neboť jakou měrou měříte, takovou Bůh naměří vám.“ (L 6,37n).

„Horská řeč“ je, jak jsme řekli, jakési úvodní „programové provolání“. I když shromáždění jednotlivých výroků je patrně až dílem evangelisty, dobře vyjadřuje skutečnost, že tyto výroky patří k sobě. Navzájem se doplňují, vykládají i korigují. Není to tedy žádné nové Desatero závazných příkazů, ale vyzvednutí nových, nečekaných důrazů. Žádný obecný návod pro každé jednání, ale spíš vytyčení ideálních vrcholků, k nimž by lidské jednání mělo směřovat, jimiž by se mělo měřit.[[256]](#footnote-256) Především zdůraznění lidské závislosti vůči Bohu, z níž pak přirozeně plyne celá řada důsledků. A na druhé straně i výzva k naprosté důvěře v Boha, který nám dal život i svět, v němž můžeme tento život vést.

Jednou z nejslavnějších a také nejvýmluvnějších složek Ježíšova kázání jsou *podobenství*.[[257]](#footnote-257) Jsou to vlastně kratší nebo delší přirovnání, kde se na běžně známých situacích vyjasňuje něco méně zřejmého, často dokonce něco, o čem se jinak těžko hovoří. Tak běžná hovorová přirovnání stručně vyjadřují něco, co by si jinak vyžádalo mnoho slov. Když řeknu, že je někde „tma jako v pytli“, je každému jasné, co mám na mysli. Každé přirovnání zahrnuje tři věci: co se přirovnává, k čemu se přirovnává a konečně tzv. *tertium comparationis*, totiž v čem, v jakém ohledu se obě věci přirovnávají. Tak „leje jako z konve“ nepřirovnává konev k mrakům, nýbrž, řekněme, hustotu deště a podobně. Tento ohled může být pro porozumění důležitý, zejména u složitějších přirovnání.

Od běžných přirovnání, která obvykle žádný výklad nepotřebují, se liší alegorie - složitější přirovnání, která k pochopení vyžadují jakýsi zvláštní klíč. Tak Orwellova „Farma zvířat“ je jen na první pohled vyprávění o zvířatech; ve skutečnosti je to alegorie, která na příběhu z farmy ukazuje povahu totalitního panství. Kdo to ale neví, kdo nemá tušení, jak takové společnosti vypadaly, anebo si toho prostě nevšiml, nebude mít z četby žádné potěšení a knížku brzy odloží. Na rozdíl od přirovnání nebo podobenství, které srovnává jaksi vcelku, je pro alegorii typické, že i jednotlivé detaily znamenají něco jiného, něco v přirovnávaném světě. Tak ve zmíněném Orwellově románu vepř Napoleon znamená diktátora, jeho psi tajnou policii a tak dále.

Ježíšova podobenství nejsou alegorie, dají se však - jako většina textů - také alegoricky vykládat. V pozdním starověku i ve středověku byl alegorický výklad velmi oblíben a i mnohé příběhy Starého zákona se často chápaly jako alegorie. Alegorický výklad může být zajímavý, může nečekaně spojit i velmi odlehlé věci, má však dvě zásadní nevýhody. Předně je vůči „vykládanému“ textu hodně libovolný a může si s ním dělat téměř cokoli. Původní text je pak jen záminkou k vlastním spekulacím „vykladače“, který se jen tváří, že jej vykládá. A za druhé předpokládá nebo dokonce sugeruje, že porozumění textu závisí na znalosti „tajného klíče“, nebo dokonce na nějakém zvláštním zasvěcení.

Tak všechna synoptická evangelia[[258]](#footnote-258) dodávají k podobenství o rozsévači (Mk 4,1-9 a par.) ještě alegorický výklad, určený jen pro užší kruh Ježíšových žáků (Mk 4,10-20 a par.). Přitom smysl samotného podobenství je celkem zřetelný: jako se při setí na poli nehledí na to, že některá zrnka padnou na špatnou půdu a nevzejdou, nemá se ani kazatel Božího království ohlížet na to, kdo ho poslouchá. Že se slovo u někoho neujme, s tím musí vždycky počítat, ale užitek u těch, kteří je přijmou, ztrátu bohatě vyrovná. Naproti tomu následující výklad podobenství moralizuje a rozebírá různé důvody, proč ze slova u některých lidí nic nevyroste. Ostatně i použitý slovník svědčí o tom, že výklad už odpovídá spíše situaci rané církve než situaci, v níž Ježíš sám kázal. Proto jej dnes většina odborníků pokládá za pozdější přídavek.[[259]](#footnote-259)

Vlastní obsah a téma Ježíšových podobenství není snadné přesně vymezit. Dá se shrnout pod pojem „Boží království“, případně „království nebeské“, jímž Ježíš označuje to, co Izrael už dávno a naléhavě očekává a nač se těší. Znamená tedy jistě naplnění Smlouvy a prorockých očekávání, i když jeho přesnou podobu Ježíš nikde nepopisuje; jak uvidíme v příští kapitole, možná se dokonce i jeho představa v průběhu života změnila. V podobenstvích se však zdůrazňují některé jeho podstatné rysy. Tak podobenství o hořčičném zrnku (Mk 4,26-34 a par.) říká, že z nepatrného semínka vyroste něco velikého - není to tedy žádná lidská konstrukce a nevznikne žádnou revolucí.[[260]](#footnote-260) Přitom je to něco tak významného a cenného, že vůči tomu hodnota všeho ostatního bledne (poklad a perla, Mt 13,44-46). A konečně není předem vyhrazeno žádné skupině, ani Izraeli, jak ukazuje podobenství o milosrdném Samařanovi: účastníkem království čili „bližním“ se člověk stává tím, že pomůže člověku v nouzi.[[261]](#footnote-261)

Řada podobenství ukazuje, jak vypadá úkol či poslání těch, kdo chtějí království podporovat. Tak podobenství o soli, o světle a o kvasu (Mt 5,13-16; Mt 13,33-35) ostře odmítají představu oddělení a naopak ukládají Ježíšovým žákům, aby se zcela věnovali proměně svého okolí, aby je „prokvasili“ a „osolili“ - i když se při tom sami zdánlivě ztratí. Sebe i své žáky přirovnává Ježíš, jak jsme viděli, k rozsévači, který rozdává a spoléhá se, že to nebude nadarmo. Dokonce i když se na poli objeví plevel, nesmí podlehnout pokušení, že by jej měl hned vymýtit - mohl by při tom poškodit to nejcennější, totiž úrodu (Mt 13,24-30). Důrazné varování před „bojem proti zlu“ je vůbec pro Ježíšovo kázání charakteristické. Kdo chce něco udělat, má si hledět svého úkolu a nenechat se odvádět případným odporem. Zlo i nepřítel je okrajová věc, která nemůže království vážně uškodit - leda tím, kdyby na sebe strhlo pozornost „rozsévačů“. Pokud se hlasatelé Království soustředí na boj se zlem, jsou ve velkém nebezpečí, že se mu začnou sami podobat.[[262]](#footnote-262)

Není tato důvěra ve vlastní sílu Království naivní a pošetilá? V souvislosti Ježíšova kázání je pouze důsledná: kdo chce k šíření království přispět, musí mít stále na očích, že může přijít pouze jako dar a že to není on sám, nýbrž Bůh, kdo mu dává růst. Proto Ježíš stejně důrazně varuje před spoléháním na vlastní síly a domnělé jistoty - například v podobenství o boháči a jeho stodolách (L 12,13-21). Pošetilé je naopak chtít se zajistit třeba majetkem, když člověk může každou chvíli zemřít. Důvěra v Boží moc ovšem také neznamená, že by člověk mohl složit ruce do klína. Do svého života dostal mnoho cenných věcí a odpovídá za to, co s nimi v tomto životě udělá a co dokáže, jak ukazuje podobenství o hřivnách (Mt 25,14-30; L 19,11-27).[[263]](#footnote-263)

Stejný smysl mají Ježíšovy výroky o dětech, v jeho době velmi neobvyklé a překvapivé. V izraelské tradici se děti cenily velice vysoko, protože patřily Hospodinu (Ez 23,37), dostávaly jméno - a byly tedy přijímány do společnosti - dříve než jinde; Ježíšův vztah k dětem byl však i zde něčím výjimečný. „Nechte děti přicházet ke mně, nebraňte jim, neboť takovým patří království Boží. Amen, pravím vám, kdo nepřijme království Boží jako dítě, jistě do něho nevejde.“ (Mk 10,14n a par.) „Jako dítě“ tu jistě neznamená nic „dětinského“, ale právě tu samozřejmost, s níž děti přijímají všechno, co si samy opatřit nedovedou. Dětská důvěra přitom vůbec neznamená nečinnost nebo pasivitu, ostatně rodiče s ní mívají plné ruce práce.[[264]](#footnote-264)

Už jsme zmínili, že Ježíš - podobně jako Jan Křtitel - káže obrácení čili pokání. Nezbytným předpokladem Království z lidské strany je uznání vlastních dluhů a nedostatků, které jen tak mohou být odpuštěny; Ježíš tak navazuje na etiku odpuštění, jak jsme ji ukázali už ve Starém zákoně (kap. 15). Podobenství o farizeovi a celníkovi (L 18,9-14) připomíná, že spravedlnost v Božích očích nemůže člověk získat svědomitým dodržováním svých povinností, nýbrž jen prosebným postojem dlužníka. „Tak i vy, když učiníte všechno, co vám bylo přikázáno, řekněte: Jsme neužiteční služebníci, učinili jsme jen svoji povinnost“ (L 17,10). Jenže pro účastníky Království je Hospodin „otcem“ - a pak je odpuštění vlastně přirozené. Protože ale nakonec nejde tolik o samotné zbavení viny a dluhu, o nějakou čistotu člověka, nýbrž právě o tento vztah „synovské“ důvěry a oddanosti, paradox odpuštění se tu ještě vyostřuje. V podobenstvích o ztracené ovci (Mt 18,10-14; L 15,1-7) a penízi (L 15,8-10) Ježíš ukazuje, jak i v docela obyčejných životních situacích člověk věnuje „nespravedlivě“ mnoho pozornosti tomu, co se ztratilo či „zahynulo“ (L 19,10).

Ve slavném podobenství o marnotratném synu (L 15,11-32) se tato nespravedlnost výslovně obhajuje a o pár veršů dříve říká Ježíš neobyčejnou zásadu, že „bude v nebi větší radost nad jedním hříšníkem, který činí pokání, než nad devadesáti devíti spravedlivými, kteří pokání nepotřebují“ (L 15,7). Tomu lze rozumět buď tak, že domněle „spravedliví“ jsou ti, kteří se sami na sebe nedovedou podívat dostatečně ostře, a jen proto se domnívají, že „pokání nepotřebují“. Ale pravděpodobnější je význam ještě radikálnější: nejde nakonec o spravedlnost jako stav člověka, ale právě o pokání. Taková „změna smýšlení“ je to nejcennější, čeho je člověk schopen, a znamená víc než jakákoli spravedlnost ve smyslu dodržování pravidel. Takovou zásadu by žádná společnost pochopitelně přijmout nemohla, protože by okamžitě rozložila její právní řád, a přece se teprve zde otevírá vstup do oblasti svobodné lidské etiky jako hledání toho nejlepšího.

Odpuštění sice zbavuje člověka jeho minulých vin a ničemností, rozhodně jej však nezbavuje odpovědnosti za to, jak jedná v přítomnosti. Právě naopak. Podobenství o odpuštěném dluhu (Mt 18,23-35) zdůrazňuje přímou spojitost mezi vztahem člověka k Bohu a ke druhému člověku. Běda tomu, kdo by se jí chtěl vymknout a neuvědomil si, že odpuštění ho zavazuje, aby vůči druhým jednal podobně. Jinde to Ježíš vyjadřuje jako zásadu, která už naznačuje Ježíšovo pojetí soudu.[[265]](#footnote-265) „Nesuďte, abyste nebyli souzeni. Neboť jakým soudem soudíte, takovým budete souzeni a jakou měrou měříte, takovou Bůh naměří vám“ (Mt 7,1n). Kritéria Božího soudu nejsou tedy člověku stanovena zvenčí, nýbrž nastavuje si je sám svým postojem i jednáním vůči druhým (viz Mt 25,35-45).

Představa „soudu“ v evangeliích přejímá dobové očekávání velkého a zjevného zásahu Hospodinova „na konci věku“, jak jsme se s ním setkali už u proroků. Soud se tu představuje jako velkolepá kosmická událost, provázená třeba zemětřesením, zatměním, požáry a nakonec zhroucením světa. Někteří teologové 19. a 20. století proto představu soudu vcelku odmítli jako mýtickou. Domnívám se, že se ukvapili. Evangelní texty o soudu totiž rozhodně nemají povahu přesných popisů, jako třeba egyptské nebo tibetské průvodce zemřelých, ale můžeme je vesměs považovat za podobenství. Svědčí o tom ostatně i pestrá historie jejich chápání: v Ježíšově době a v raném středověku se soud chápal jako kosmická událost, kdežto už v pozdní antice a znovu od pozdního středověku se vykládal spíše jako individuální soud po smrti. Ať používají jakýchkoli dobově podmíněných obrazů, nakonec vyjadřují jen vážnost a neodvolatelnost lidského jednání, které by se bez „soudu“ stalo nezávaznou hrou. A jednání bez odpovědnosti nemůže nikdy být v pravém smyslu svobodné.[[266]](#footnote-266) Představa konce světa - podobně jako individuální smrt - vymezuje historický čas pro lidská jednání a dodává jim jejich naléhavost a dramatičnost: kdyby byl život bez konce, bylo by na všechno dost času.[[267]](#footnote-267)

Soud je tedy v Ježíšových podobenstvích vyjádřením naléhavosti času a vážnosti současného jednání. Soud nastane náhle a nečekaně, je proto třeba být na něj stále připraven; to vyjadřují podobenství o deseti družičkách (Mt 25,1-13) a o věrných služebnících (Mt 24,45-51; L 12,41-48). Přitom u tohoto soudu jde o všechno - člověk může propadnout „věčnému ohni“ (Mk 9,43 aj.), anebo se těšit z něčeho, „co oko nevidělo ani ucho neslyšelo, ani člověku na mysl nepřišlo, co Bůh připravil těm, kdo ho milují“ (1K 2,9). Pro tuto „blaženost“ užívá Ježíš nejčastěji tradiční obraz hostiny (Mt 22,1-10; L 14,15-24), ale na rozdíl např. od Koránu se vyhýbá jakýmkoli podrobnostem. I kdyby se měla chápat jako jakási odměna, zůstává svobodným darem Hospodinovým, na který člověk nemá nárok, jak vysvětluje paradoxní podobenství o dělnících na vinici (Mt 20,1-16).[[268]](#footnote-268) Protože na výsledku soudu nade všechno záleží, má člověk udělat všechno, aby před ním obstál. To vyjadřuje velmi paradoxní podobenství o nepoctivém správci (L 16,1-9), s nímž mají mnozí křesťané velké nesnáze: jak ho mohl „Pán pochválit“, když spáchal zřejmý podvod?[[269]](#footnote-269) Ježíš tu však mluví v perspektivě konce, kdy na ničem jiném už nezáleží, ze všeho nejméně na majetkových věcech. Ostatně „Pán“ správce nechválí za podvod, ale za to, „že jednal prozíravě“.

# 20. Ježíš: život, smrt a vzkříšení

Ježíšovo učení, s nímž jsme se právě stručně seznámili, je při vší své prostotě jistě neobyčejně hluboké a už dva tisíce let zaměstnává nejen křesťany. V samotných evangeliích a ještě výrazněji v další křesťanské literatuře však rozhodně nestojí v popředí. V Markově evangeliu je ho překvapivě málo a třeba v Pavlových listech, nejstarších zachovaných křesťanských textech, se prakticky nevyskytuje. V Janově evangeliu jsou sice dosti rozsáhlé Ježíšovy řeči, mají však docela jinou povahu. A konečně i Mt a L věnují rozhodně větší pozornost událostem Ježíšova života - narození, zázrakům, setkáním - a hlavně smrti než jeho učení. Pro všechny stojí na prvním místě otázka kým Ježíš byl, co svým životem a smrtí způsobil, ne co si myslel a čemu učil. Toto nepochybné svědectví textů působí hlavně moderním vykladačům značné nesnáze: bylo by pro nás daleko snazší, kdybychom se mohli omezit na „Ježíšovo učení“ a zařadit je do celku třeba západní kultury. Jenže právě tomu se naše texty rozhodně brání.

Všechny starokřesťanské texty tedy souhlasně zdůrazňují jedinečný význam Ježíšova života a smrti, jeho osoby, kterou pokládají za Spasitele, Vykupitele čili Mesiáše. Naproti tomu jeho učení chápou spíše jako doprovod a vysvětlení, pomoc pro žáky a následovníky. To je tím překvapivější, že Ježíšův život rozhodně není příběh velikého úspěchu, nýbrž právě naopak. Je to příběh velkých očekávání a příslibů, který končí naprostým ztroskotáním: potupnou a nesmírně bolestivou popravou člověka, prohlášeného za zločince, kterého zradí jeden z jeho žáků a nakonec opustí i jeho nejbližší.

Nesnáze s pochopením historické postavy Ježíše z Nazareta ovšem nejsou až nedávného data. Víme, že po prvním zklamání, kterým byla jeho poprava, následovala další. První křesťanská obec se s jeho smrtí ve své víře vyrovnala, ale očekávala, že nenaplněná očekávání se přece jen brzy naplní v původní podobě. Když se tak nestalo, musela své očekávání dosti podstatně změnit: místo Božího zásahu vznikla - jak ještě uvidíme - křesťanská církev. Historické pochopení Ježíšova života a smrti ovšem komplikuje především skutečnost, že jeho vlastní představy a očekávání nejsou v dostupných textech shodné. Jako by jednou převládala radostná důvěra v blízkou spásu, jindy napjaté úsilí a nakonec skoro zoufalé odhodlání. Přitom Ježíš na své okolí rozhodně nepůsobil jako vrtkavý a nestálý člověk, právě naopak.

V následujících odstavcích se chci pokusit o jakousi rekonstrukci Ježíšových vlastních představ a očekávání, inspirovanou podobným pokusem A. Schweitzera. Vychází z evangelních textů a z toho, co můžeme vědět o duchovním prostředí jeho doby; a předpokládá, že změny Ježíšových postojů k vlastnímu povolání - představ o jeho vlastní úloze při očekávaném příchodu Božího království - lze pochopit jako jistý vývoj.[[270]](#footnote-270)

Necháme-li stranou symbolické poselství příběhů o Ježíšově početí, narození a dětství (viz výše), je jeho zvláštní povolání poprvé vyjádřeno při křtu v řece Jordánu. Tuto událost zaznamenala všechna čtyři evangelia, což je spíše výjimečné. Všechna uvádějí nějaké zvláštní okolnosti před vlastním křtem a při něm a tři synoptická evangelia téměř doslova shodně říkají, že z nebe bylo slyšet hlas: „Ty jsi můj milovaný Syn, tebe jsem si vyvolil.“[[271]](#footnote-271) Podle J 1,34 Jan Křtitel dosvědčil, že Ježíš je Syn Boží. Mt i J navíc dodávají, jak se Jan bránil Ježíše pokřtít, podle Mt ho Ježíš přesvědčil slovy: „Připusť to nyní.“ Všechna evangelia tedy rozumějí křtu jako zvláštní a jedinečné události s Božím vyvolením „milovaného Syna“.[[272]](#footnote-272)

Obsah Ježíšova kázání na začátku jeho veřejného působení shrnuje Mk takto: „Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangeliu.“ (Mk 1,15, podobně Mt 3,2; 4,17; 10,7.) Lukáš popisuje obšírněji, jak Ježíš v synagoze v Nazaretu vykládá Izajáše (Iz 61,1n) a na závěr říká: „Dnes se splnilo toto písmo, které jste právě slyšeli.“ (L 4,21) Že tomu tak skutečně je, dokládají Ježíšova uzdravení, jež naplňují Izajášovo „abych přinesl chudým radostnou zvěst ... zajatcům propuštění a slepým navrácení zraku“. Ovšem hned toto první vystoupení skončilo konfliktem, a to proto, že Ježíš zpochybnil výlučnost Izraele (L 4,28n). Všichni tři synoptikové uvádějí konflikty se „zákoníky“ kvůli tomu, že Ježíš uzdravuje v sobotu (Mk 3,2n; L 6,7; Mt 12,10), a u všech se objevuje i námitka, že jeho schopnost uzdravovat pochází z nečisté moci pohanského „Beezebula“.[[273]](#footnote-273) Ježíš vytýká svým současníkům zatvrzelé odmítání svého poselství, navíc podpořeného tak zřetelnými znameními, jako byla uzdravení nebo zbavení zlých duchů: „A ty, Kafarnaum, budeš snad vyvýšeno až do nebes? Až do propasti klesneš! Neboť kdyby se byly v Sodomě odehrály takové mocné skutky jako u vás, stála by podnes“ (Mt 11,23; L 10,15).

Ježíšovo kázání tedy patrně od začátku naráželo na jistý odpor, zejména ze strany přísných zákoníků. Co to mohlo pro člověka s tak silným vědomím krajně významného poslání znamenat? Pouhé ohlášení blízkého příchodu království zřejmě nestačí, je třeba pro to udělat víc. Rybáři Šimonovi říká Ježíš, že bude od nynějška „lovit“ lidi (doslova: chytat, brát do zajetí. L 5,10). Podobenství o soudci a vdově (L 18,1-7) vybízí k tomu, aby lidé nepřestávali naléhat na Hospodina, který se jich jistě ujme. Na to Ježíš zřejmě nestačí sám a vyvolí si skupinu dvanácti, které podle shodného líčení synoptiků vyšle kázat a uzdravovat (Mt 10,5; Mk 6,8; L 9,2), podle Mt jen ke „ztraceným ovcím z lidu izraelského“. Lukáš navíc mluví o vyslání „sedmdesáti“ (tj. patrně šestkrát dvanácti) a o jejich triumfálním návratu (L10,1 a 17).

Podle názoru Alberta Schweitzera (1913:432 a passim) se Ježíš patrně rozhodl, že musí svůj nátlak stupňovat, aby Hospodinův zásah opravdu přišel. Skutečně u Lukáše najdeme na první pohled překvapivý úsek, jehož tón se velmi liší od prvního vystoupení v nazaretské synagoze: „Oheň jsem přišel uvrhnout na zemi, a jak si přeji, aby se už vzňal! Křtem mám být pokřtěn, a jak je mi úzko, dokud se nedokoná! Myslíte, že jsem přišel dát zemi pokoj? Ne, pravím vám, ale rozdělení.“ (L 12,49-51) Rozdělení v rodinách, i mezi těmi nejbližšími, a to jen proto, že někteří „nedovedou rozpoznat tento čas“ (L 12,56). Přitom je Ježíš stále pevně přesvědčen, že jeho žáci ani nestihnou obejít všechna izraelská města (Mt 10,23), i když „onen den“ přijde náhle a nečekaně a jeho přesný čas nikdo neví, „ani andělé v nebi, ani Syn, jenom Otec“ (Mk 13,32; Mt 24,36).

Nakonec - stále podle Schweitzerovy hypotézy - Ježíš usoudil, že svůj „nátlak“ musí vystupňovat do krajnosti, a tedy položit život. Proto v synoptických evangeliích opakovaně předpovídá svoji smrt (Mt 16,21; 17,22; 20,17 Mk 8,31; 9,30; 10,32 L 9,18; 9,43) a u Jana na námitku, že „Mesiáš má zůstat na věky“ odpovídá: „Ještě jen malou chvíli je světlo mezi vámi“ (J 12,35). Když ho farizeové varují před Herodem, vzkazuje mu: „Hle, já vyháním démony a uzdravuji dnes i zítra, a třetího dne dojdu svého cíle.[[274]](#footnote-274) Avšak dnes, zítra i pozítří musím jít svou cestou, neboť není možné, aby prorok zahynul mimo Jeruzalém“ (L 13,33).

V pozadí Ježíšova kázání jako by se odehrávalo osobní drama, z něhož lze také pochopit prudký výpad proti „zákoníkům a farizeům“ (Mt 23) i kázání o soudu a zkáze, tzv. malou apokalypsu (Mt 24; Mk 13; L 21 a J 13,27-50). V této vzrušené i stísněné atmosféře před velikonočními svátky přichází Ježíš se svými žáky do Jeruzaléma, plného poutníků. O takových příležitostech byly všechny vojenské a politické autority v pohotovosti, aby zabránily případným nepokojům. Už Ježíšův slavnostní vjezd se zjevnými mesiánskými symboly (Mk 11,1-11; Mt 21,1-11; L 19,28-40; J 12,12-19), vyhnání kupců z chrámového nádvoří a ovšem i pověst, která ho předcházela, vyvolaly jistě napětí a nakonec patrně rozhodnutí „aby jeden člověk zemřel za lid, místo aby zahynul celý národ“ (J 11,50).[[275]](#footnote-275)

Vylíčení Ježíšova zajetí, soudu, utrpení a smrti zaujímá ve všech evangeliích ústřední místo; líčení jsou velmi konzistentní, neboť všichni evangelisté už je zřejmě převzali jako celek. Mělo tedy v první křesťanské církvi mimořádný význam. Celá tato pasáž patří mezi nejvíce věrohodné a o její spolehlivosti dnes nikdo nepochybuje. Přesto naráží historická rekonstrukce Ježíšova odsouzení a umučení na několik nejistých míst, prostě proto, že evangelia nejsou historické dokumenty ani protokoly, nýbrž svědectví víry prvních křesťanů. Tak není zřejmé, zda byl skutečně souzen židovskou Velkou radou, anebo zda se tam jednalo jen o jakési vyšetřování; pokud to byl hrdelní proces, byla při něm porušena řada závažných pravidel, například tím, že rozsudek smrti byl vynesen ještě téhož dne. Je jisté, že Ježíš byl odsouzen římským prokurátorem - ukřižování byl římský, nikoli židovský trest - není však jasné, za jaký zločin. Pravděpodobně to bylo podezření z mesiánské vzpoury, jak o tom svědčí i nápis na kříži (Mt 27,37 a par.). Je jisté, že Ježíš zemřel v pátek, není však jisté, zda to byl už první den svátků, anebo den před svátky, jak uvádí Jan (J 18,28).[[276]](#footnote-276)

Příběh Ježíšova utrpení začíná sváteční velikonoční večeří, připomínkou a poděkováním za vyvedení Izraele z Egypta (Ex 12,14). Při ní Ježíš prokázal svým žákům službu, která nebyla součástí svátečního obřadu a kterou jinak dělali otroci: umyl jim před jídlem nohy. Při jídle pak rozvedl tradiční židovské požehnání poháru s vínem a stanovil, aby jeho žáci toto společné jídlo opakovali jako vděčnou připomínku jeho oběti,[[277]](#footnote-277) z čehož vznikla nejdůležitější křesťanská bohoslužba, Večeře Páně čili mše (1K 11,23nn). Podle Jana se s nimi rozloučil dlouhou promluvou (J 14 až 17) a společně odešli do zahrady na svahu naproti chrámu. Tam Ježíš zažil chvíle opuštění a krajní úzkosti (L 22,44), až ho přišli s pomocí zrádného žáka Jidáše zatknout. Následovaly výslechy a nakonec rozsudek smrti u římského místodržitele Piláta, když před ním slavnostně potvrdil, že je král (Mk 15,2 a par.). Evangelia v různé míře zdůrazňují podíl židů a Piláta na odsouzení, popravu však provedli římští vojáci.[[278]](#footnote-278)

Veřejná poprava přilákala mnoho zvědavců a někteří se Ježíšovi posmívali kvůli nápisu na kříži, že je „Král židovský“.[[279]](#footnote-279) Podle L 23,39n se mu posmíval i jeden ze zločinců, popravených s ním; druhý se ale Ježíše zastal a prosil o odpuštění. Ježíš mu na to řekl: „Ještě dnes budeš se mnou v ráji.“ Podle Mt Ježíš před smrtí volal: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?“ Mt i Mk ovšem citují výkřik hebrejsky, neboť to není výraz zoufalství, ale začátek Žalmu 22, tradiční židovské modlitby o pomoc, jež končí velkou nadějí: „Vždyť Hospodinu náleží kralovat i nad národy vládnout“ (srv. Ž 22,1 a 22,29). Mrtvé tělo pak Ježíšovi přátelé ve spěchu pohřbili, v novém, asi rodinném hrobě v blízké zahradě, protože nastával hlavní svátek.

Když se brzy ráno po sobotním svátku vydaly dvě ženy z Ježíšova okolí pohřeb řádně dokončit, našly hrob otevřený a prázdný. Jak hledaly mrtvého, viděly „dva muže“, kteří jim řekli, že mezi mrtvými hledají marně; pak se setkaly s Ježíšem samým. V tom se všechna čtyři evangelia shodují (Mt 28,1-10 a par.); J ještě dodává příhodu s Petrem a Janem, kteří také viděli prázdný hrob. Podle Mt ovšem hrob hlídali vojáci, a tak následuje příběh o strážích, které velekněží podplatí, aby tvrdili, že mrtvé tělo ukradli jeho žáci (Mt 28, 11-15).

Ke zprávě o prázdném hrobě nemá historik co dodat: řeč našich pramenů je jasná a jiné k dispozici nemáme. V líčení toho, co následovalo, se evangelia rozcházejí, ale prázdný hrob je v nich nadprůměrně dobře dosvědčen a hrál od počátku důležitou roli v křesťanském kázání. Podle toho, co víme o vztahu starověkých lidí a židů zvlášť k mrtvým, si lze sotva představit, že by na mrtvého zapomněli; přitom tradice sice vždycky uctívala místo „Božího hrobu“, ale vždycky už jako hrob prázdný, žádné kosti ani relikvie.

Jisté je, že prázdný hrob byl pro první křesťany jistým dokladem a vyjádřením Ježíšova vzkříšení z mrtvých, té nejdůležitější události jeho života a základu jejich víry. Teprve vzkříšený Ježíš je Kristus, Mesiáš. „A jestliže Kristus nevstal z mrtvých, pak je naše zvěst prázdná a prázdná je i vaše víra“, píše apoštol Pavel v jednom z nejstarších křesťanských textů (1K 15,14). Tím ovšem už reaguje na pochybnosti některých „mezi vámi“, kteří vzkříšení odmítali, zřejmě proto, že si je nedovedli nijak představit. Také v Athénách Pavla odmítli právě když začal hovořit o vzkříšení z mrtvých (Sk 17,32).

Na druhé straně je ovšem také pravda, že další líčení evangelií o zjeveních vzkříšeného se navzájem velice rozcházejí. Podle stručného vyprávění Mt se všechna zjevení (s výjimkou prvního, dvěma ženám u hrobu) odehrála v Galileji, kam Ježíš své nejbližší výslovně poslal (Mt 28,10). Naopak podle zevrubnějšího líčení L se odehrávala v okolí Jeruzaléma a podle knihy Sk (1,4) Ježíš svým žákům dokonce nařídil, aby odtud neodcházeli. Líčení Mk[[280]](#footnote-280) je blízké L, kdežto J popisuje nejprve zjevení v Jeruzalémě (J 20,19-29) a teprve po jakémsi závěru (J 20,30n) následují zjevení v Galileji (J 21), snad připojená teprve dodatečně.[[281]](#footnote-281)

Zpráva o prázdném hrobě Ježíšovy blízké zaskočila a zprvu jí nechtěli věřit. „Ti, kteří bývali s ním“, byli sice pohromadě, ale „truchlili a plakali“ (Mk 16,10) a zpráva dvou žen je „ohromila“ (L 24,22), pokládali ji za „blouznění“ (L 24,11); také Mt se zmiňuje o „pochybnostech“ (Mt 28,17). Teprve Ježíšova zjevení Šimonovi, dvěma žákům cestou do Emaus (L 24,13-32; Mk 16,12) a shromážděným apoštolům je postupně přesvědčila. L a J se však musí vypořádat ještě s představou, že by vzkříšený byl jen duch, tj. přelud nebo přízrak:[[282]](#footnote-282) Ježíš má „maso a kosti“, s apoštoly dokonce jí (L 24,39; 24,43; J 21,12) a u J přestane Tomáš pochybovat, až když „položí prst“ do Ježíšových ran. Proti tomu stojí ovšem texty, kde se Ježíš zjevuje „v jiné podobě“ (Mk 16,12), vchází zavřenými dveřmi (J 20,19.26) nebo náhle „zmizí jejich zrakům“ (L 24,31), což zase odporuje naší představě hmotného těla.

Tyto moderní kategorie pro výklad zřejmě použít nemůžeme. Ostatně i texty evangelií naznačují, že ani jeho nejbližší Ježíše „nepoznali“ (L 24,16; J 20,14), „nevěděli, že je to on“ (J 21,4) a J všechna zjevení shrnuje jako „znamení“ (J 20,30), ne jako běžné smyslové zkušenosti. Zkušenost Ježíšových blízkých asi nejlépe shrnuje kniha Skutků: Ježíš „mnoha způsoby prokázal, že žije“ (Sk 1,3). Představa vzkříšení mrtvého tedy vždycky narážela na celkem pochopitelný odpor. Viděli jsme, že vzkříšený Ježíš v evangeliích není netělesný, nechová se však ani jako fyzické tělo. I když odhlédneme od různých detailů, jako je obnova poničeného člověka, zajizvení ran a podobně, zůstává tu zásadní potíž: smrt pro nás - a patrně i pro mnoho Ježíšových současníků - není jen nějaká vnější nehoda či „nepřítel“ (1K 15,26), nýbrž bytostně patří k životu jako takovému.[[283]](#footnote-283) Proto je pro nás představa „zrušení smrti“, jak Ježíšovo vzkříšení vykládal Pavel (1K 15,26.54) a po něm mnoho jiných, tak těžko přijatelná.

Ježíšovi současníci, zbožní židé, měli ovšem před očima Izajášův verš „Panovník Hospodin provždy odstraní smrt a setře slzu z každé tváře“ (Iz 25,8; srv. Oz 13,14 a 1K 15,54n). Jak tomu mohli rozumět? Ježíšovou smrtí se naděje jeho žáků zcela zhroutily (L 24,21). Přesto se ještě i vzkříšeného někteří ptali: „Pane, už v tomto čase chceš obnovit království pro Izrael?“ (Sk 1,6). Ale i když se postupně rozloučili s představou Mesiáše jako nového krále Davida a přijali představu vzkříšení, museli ji ještě korigovat. Z různých míst Nového zákona se zdá, že Ježíšovi žáci zprvu očekávali, že se dožijí jeho „druhého příchodu“, konečného dne soudu, a že tedy nezemřou. Ježíš o tom několikrát hovořil (Mk 9,1; 13,30; J 8,51). Jiné výroky to ale jemně korigují (J 21,22n), možná už s ohledem na to, že ani tato naděje se nesplnila.[[284]](#footnote-284) Apoštol Pavel v Listu do Soluně vysvětluje, že mezi tím, kdo v Kristu zemře, a tím, kdo se druhého příchodu dožije, není žádný rozdíl (1Te 4,13nn; 5,10). Když očekávaný druhý příchod nenastal, byli první křesťané nuceni přemýšlet o svých nadějích do větší hloubky. Především o tom, že „smrtí“ se v Bibli často nerozumí jen konec fyzického života, nýbrž konečná ztráta naděje.[[285]](#footnote-285)

Určitou relativizaci fyzické smrti, lidského úmrtí, připravil ostatně už Starý zákon, kde prorok Elíša vzkřísil zemřelé dítě (2Kr 4,32-37), a obecné vzkříšení očekává i Iz 26,19: „Tvoji mrtví obživnou, má mrtvá těla vstanou! Probuďte se, plesejte, kdo přebýváte v prachu!“ Podobně i Dn 12,2 a Ez 37,1-14. Vzkříšení mrtvého člověka je i pro Nový zákon a pro Ježíše typickým znamením nadcházející mesiášské doby a dokonce i posláním Ježíšových žáků, jak se v evangeliích často připomíná.[[286]](#footnote-286) Synoptická evangelia popisují vzkříšení dcery Jairovy (Mt 9,18-25 a par.) a Jan vzkříšení Ježíšova přítele Lazara (J 11,11-44). V obou případech Ježíš říká, že zemřelý „spí“ (Mt 9,24 a par.; J 11,11), čímž ale rozhodně nemíní jen zdánlivou smrt (J 11,39).

## Exkurz: Život a smrt, vzkříšení a duše

Dnes je pro nás samozřejmé, že k lidskému životu smrt podstatně patří - jako ostatně ke každému životu vůbec. Život „trvá“ jen tak, že se stále obnovuje; jedinci se rodí, rostou a umírají.[[287]](#footnote-287) Tuto představu člověka jako „smrtelníka“ sdílíme s archaickými kulturami, snad jen s tím rozdílem, že moderní člověk vidí sám sebe daleko víc jako jednotlivou osobu, samostatné vědomí. Jenže když se tak začínal vidět, měl se svou smrtelností daleko větší nesnáze než jeho pospolitě myslící předkové. Dokud se lidé viděli především v souvislosti své rodiny, vesnice nebo kmene, mohli se snáze smířit s tím, že sami umřou, protože jejich rod či kmen pokračoval dál v jejich dětech. Ale jakmile se začali individualizovat, individualizovala se i jejich smrt a stávala se tísnivým břemenem, hrozbou.

Na rozdíl od jiných živočichů, u nichž život jednotlivce znamená také schopnost reprodukce, jen člověk žije ještě ve věku, kdy už se reprodukovat nemůže. Už jaksi biologicky je mu tedy dáno, že žije pro sebe: v neobvykle dlouhém mládí a pak ve stáří, z čistě biologického hlediska neužitečném, neproduktivním. Žádný člověk se tedy sice nemohl narodit a dospět bez podstatné účasti druhých, jakmile však dospěl, může si představovat, že žije „sám pro sebe“. Pak také nevidí důvod, proč by tak nemohl žít libovolně dlouho, tedy „věčně“. Nějak podobně asi vznikla představa samostatné a nehmotné duše, jen uvězněné v těle jako v hrobě, o níž se od vrcholné řecké antiky začalo soudit, že je nesmrtelná.

Abychom si v dalším rozuměli, musíme připomenout důležitou okolnost. Když řečtí filosofové začali uvažovat o duši, vzali slovo běžného jazyka a řeči a udělali z něho odborný, přesný pojem. Nevybrali si jej jistě libovolně, ale jeho obsah a význam tím značně změnili. Slovo pro „ducha - duši“ v indoevropských jazycích nemá společný kořen, často však souvisí s označením pro dech, dýchání, případně i vítr (řec. pneuma, lat. *spiritus* atd.); podobně i hebrejské *rúach*. Jsou tu však ještě jiné souvislosti. Řecké psyché souvisí s chladivým účinkem větru i vlhkého dechu, latinské *animus* je princip života podobně jako hebrejské *néfeš*, kdežto německé *Geist* patrně původně souvisí s extatickými projevy. Jako slova běžné řeči se ovšem ve svých významech různě překrývají a teprve filosofové se je snažili nějak ustálit, rozlišit a oddělit.

V Bibli je tu předně princip či „dech“ života: podle Gn 2,7 Bůh člověku vdechl do chřípí „dech života“, takže se „stal živým tvorem“, podle doslovnějších překladů „živou duší“. Zde se tedy nerozlišuje duše a tělo, nýbrž mrtvá hmota a život či dech, který se ovšem bez této hmoty neobejde. Na rozdíl od neživého materiálu je tu však „dech života“ přímým vkladem Božím, který činí člověka člověkem.[[288]](#footnote-288) „Duše“ tak může znamenat totéž co „člověk“ (Gn 12,5; 46,18; Jr 38,16), „živá duše“ však může být i zvíře, živočich (Gn 1,20; 9,15). Podle Jr 15,9 může člověk „vypustit duši“, podle Sd 16,30 může duše dokonce zahynout a podle Mt 10,28 ji Bůh může „zahubit v pekle“.

Vedle toho je svět - a zejména poušť (Lv 16,10 aj.) - ovšem plný různých „duchů“ člověku spíše nepřátelských i duchů zemřelých, které Bible zakazuje uctívat (Ex 22,18; 1S 28,7; Dt 18,10; Iz 8,19 aj.). Z této původně vnější představy „cizích duchů“ patrně vzniká obecná představa ducha či duše, která přežívá a „vrací se k Bohu, který jej dal“ (Kaz 12,7). Proti této dualistické představě nesmrtelné duše, která vstupuje do „těla“ a zase se z něho smrtí uvolňuje, se v Bibli ale staví jiná představa „vzkříšení“, tj. obnovení zemřelého. Někdy se obě střídají a prolínají.

Při výkladu textu o zahradě Eden (Gn 2,4 - 3,19) jsme ukázali, že Bible nepřipisuje lidskou smrtelnost žárlivosti bohů, nýbrž tomu, že člověk neposlechl svého Stvořitele. Život člověk dostal, za smrt si může sám svým hříchem. Na tuto souvislost smrti a zla různé biblické texty stále upozorňují. „Předložil jsem ti dnes život a dobro i smrt a zlo“ (Dt 30,15), „Seděli v temnotách šeré smrti, ... neboť se vzepřeli tomu, co řekl Bůh“ (Ž 107,10). „Tak spravedlnost vede k životu, kdežto kdo se žene za zlem, spěje k smrti“ (Př 4,19). „Na stezce spravedlnosti je život, tato cesta nesměřuje k smrti“ (Př 12,28).[[289]](#footnote-289) Proto „spravedlnost vysvobodí od smrti“ (Př 10,2; 11,4).

Na to navazuje Nový zákon: „Proviněním Adamovým se smrt zmocnila vlády“ (Ř 5,17), „skrze hřích“ přišla do světa smrt (Ř 5,12), „hřích odplácí smrtí“ (Ř 6,23). Nyní, po vzkříšení, nás Ježíš „osvobodil od zákona hříchu a smrti“ (Ř 8,2), takže to už není osudová danost, ale člověk se může a musí rozhodnout sám: „Buď otročíte hříchu, a to vede k smrti, nebo posloucháte Boha, a to vede k spravedlnosti“ (Ř 6,16). Ještě výrazněji relativizují smrt Janovské spisy. „Přichází hodina, ano, už je tu, kdy mrtví uslyší hlas Božího Syna, a kteří uslyší, budou žít.“ (J 5,25) „Kdo slyší mé slovo a věří tomu, který mne poslal, má život věčný a nepodléhá soudu, ale přešel již ze smrti do života.“ (J 5,24) „Já jsem vzkříšení a život. Kdo věří ve mne, i kdyby umřel, bude žít“ (J 11,25). „Přešli jsme ze smrti do života, protože milujeme své bratry. Kdo nemiluje, zůstává ve smrti“ (1J 3,14).

Ať se tyto výroky ve vztahu k fyzické smrti chápou více či méně symbolicky, neměli bychom přehlédnout jeden podstatný rozdíl vůči obecné představě nesmrtelné duše: možnost tohoto vzkříšení - i kdyby se mělo chápat spíše „duchovně“ - neplyne ze samé povahy lidské duše, nýbrž nastává teprve s Ježíšovým působením (v evangeliích) nebo vzkříšením (u apoštola Pavla). List k židům ji vysvětluje odkazem na Abrahama, který „počítal s tím, že Bůh je mocen vzkřísit i mrtvé“ (Žd 11,19). Vzkříšení v biblickém smyslu tedy vždycky znamená mimořádný Boží zásah, ať už se chápe jako „přechod ze smrti do života“, anebo vzkříšení zemřelého. Že takový zásah nastal Ježíšovým životem, smrtí a vzkříšením, to je jádro Pavlovy nauky o Vykoupení.

# 21. Křesťanství: Vykoupení

Deset let po Ježíšově smrti žily v Jeruzalémě i jinde roztroušené skupiny Ježíšových žáků, kteří patrně čekali i hledali, v jaké podobě se jejich těžce zkoušená očekávání mohou naplnit.[[290]](#footnote-290) Byli to věrní, hluboce věřící židé, ale také lidé „neučení a prostí“ (Sk 4,13), kteří přitahovali a přesvědčovali osobním příkladem, obětavostí i statečností, jak to velmi stručně a ve vzpomínkách pamětníků líčí kniha Skutků (Sk 2,42-47).[[291]](#footnote-291) Musíme připustit, že její obraz je místy idealizovaný, jak to u takových vyprávění bývá. Důraz na společenství a společný majetek ale dobře vystihuje eschatologickou náladu pevného a radostného očekávání „druhého příchodu“, tj. blízkého rozuzlení, Soudu a konce. Aby běžné životní starosti nikoho neodváděly od modlitby v chrámu, děkování a „lámání chleba“,[[292]](#footnote-292) což pro ně bylo to jediné, na čem v takové době záleží, „nikdo neříkal o ničem, co měl, že je to jeho vlastní, nýbrž měli všechno společné“.[[293]](#footnote-293)

Jak ale staří lidé nepřestali umírat a druhý příchod se opožďoval, museli Ježíšovi žáci přemýšlet a hledat, v čem se zmýlili. Viděli jsme, že v židovské tradici pevné víry v Hospodina to ani nemohlo být jinak: chyba musí být na naší straně. O tom, že Ježíš je Mesiáš, jeho žáci nepochybovali, jenže zřejmě jiný Mesiáš, než si dosud představovali. Vykoupení Izraele už jistě nastalo, jenže patrně nějak jinak.

Při tomto hledání nové odpovědi na otázku Mesiáše sehrál - pokud můžeme soudit - velmi významnou úlohu Pavel z Tarsu. Vzdělaný žid z diaspory, z řecky mluvícího prostředí a ze zámožné rodiny (už jeho otec byl římský občan, Sk 22,28), přísně vychovaný jako farizej a zprvu odpůrce Ježíšovy školy, se stal jedním z nejvýznamnějších apoštolů nové víry v Ježíše Krista. Ač je to jedna z nejvýraznějších postav prvního křesťanství a autor nejstarších zachovaných křesťanských spisů, ani jeho životopis nelze spolehlivě rekonstruovat. Narodil se v prvních letech křesťanského letopočtu, byl v Jeruzalémě žákem slavného učitele Gamaliela (Sk 22,3; 5,34) a hovořil hebrejsky i řecky.[[294]](#footnote-294) Jako „mladík“ se účastnil kamenování Štěpánova a pronásledování dalších „učedníků Ježíšových“ (Sk 7,58; 8,1; 9,1-3 aj.). Někdy okolo roku 33, cestou do syrského Damašku, kde se chtěl tomuto pronásledování věnovat, zažil zvláštní extatické setkání s Ježíšem.[[295]](#footnote-295) To zcela změnilo běh jeho života. Stal se horlivým misionářem, hlasatelem víry v Krista, nejprve v Tarsu a v Antiochii, a pak v letech 47 až 55 na několika velkých cestách po Středomoří. Působil hlavně v diasporních židovských obcích velkých měst a měl s nimi i řadu konfliktů. Po zatčení v Jeruzalémě roku 58 byl odvezen jako vězeň do Říma, kam přišel snad roku 61. O jeho dalším osudu víme málo, podle staré tradice byl sťat v Římě za císaře Nerona roku 67.

Ježíš, s nímž se Pavel za jeho života nikdy nesetkal, se mu zjevil jako „oslavený Kristus“ čili Mesiáš, a pověřil ho samostatnou úlohou kázat mezi „pohany“ (Sk 26,17n), tj. mimo okruh synagog. Tím Pavlovi připadla velice významná úloha při postupném oddělování křesťanů od židovství: až dotud se přirozeně předpokládalo, že křesťanem se sice může stát každý člověk, musí se však nejdřív stát židem, to jest přijmout obřízku a dodržovat předpisy Zákona. Pavel naopak prosazoval, že předpisy o sobotě, o rituální čistotě a chrámových obětech se křesťanů týkat nemusí, protože „Nová smlouva“ Ježíšova nahradila starou. [[296]](#footnote-296) Kompromis, který Pavel v Jeruzalémě dojednal s ostatními apoštoly, se omezil na zákaz potravin obětovaných modlám a zákaz požívání krve (Sk 15,1-29).[[297]](#footnote-297)

Nejstarší Pavlovy listy, listy do Tesaloniky, sice očekávají, „až se zjeví Pán Ježíš z nebe se svými mocnými anděly, aby v plameni ohně vykonal trest na těch, kteří neznají Boha“, zároveň však varují před představou blízkého soudu (2Te 1,7n; 2,2n) i před „zahálčivostí“, která s tím zřejmě souvisela (1Te 4,11; 2Te 3,6-12): je-li konec za dveřmi, kdo by pracoval? V pozdějším listě do Korintu Pavel odmítá spekulace, které zpochybňují vzkříšení: „Ale někdo snad řekne: Jak vstanou mrtví? V jakém těle přijdou? - Jaká pošetilost!“ (1K 15,35) a rozlišuje mezi „tělem přirozeným“ a „duchovním“.[[298]](#footnote-298)

V listech do Galatie a do Říma rozvíjí Pavel složitou dialektickou polemiku se „Zákonem“, který nejen nemůže člověka před Bohem očistit a „ospravedlnit“, ale naopak teprve vytváří příležitost k jeho porušení, ke hříchu (Ř 5,13n). Skutečná spravedlnost před Bohem nemůže být výsledkem plnění Zákona, nýbrž jen čistým darem, „milostí“, kterou Ježíš Kristus nabízí každému, kdo „věří“. Ostatně ani za časů Abrahámových žádný Zákon ještě nebyl (Ř 4,10n; Ga 3,14-18) - a smrtí Kristovou nyní skončil. „Kristus je konec zákona“ (Ř 10,4). Člověk, který spoléhá na plnění Zákona, tím tedy Krista vlastně odmítá a „pohrdá Boží milostí“: „Kdybychom mohli dosáhnout spravedlnosti skrze zákon, byla by Kristova smrt zbytečná“ (Ga 2,21). Víra podle Zákona Mojžíšova a víra v Krista se tak vylučují, stojí proti sobě.

To, co Ježíš svým životem a smrtí způsobil, nazývá Nový zákon „spásou“ tj. záchranou nebo ještě přesněji „vykoupením“. Tento nový a vlastně definitivní křesťanský výklad Ježíšovy úlohy pro každého člověka si jistě zaslouží podrobnější vysvětlení, ovšem také proto, že je současnému čtenáři málo srozumitelný. Začneme výkladem obou slov. „Spasiti“ (původně „spasti“) je církevně slovanský překlad řeckého sózein a latinského *salvare*, to jest zachránit, uchovat, vysvobodit. *Salus* je zdraví, štěstí, záchrana a běžný pozdrav *Salve!* znamená „buď zdráv“. Odtud se odvozuje francouzské *sauver* a anglické *to save* se stejným významem. Zkratka SOS znamená *save our souls*, zachraňte naše duše či životy. Křesťanský „spasitel“ (řecky sótér) znamenal tedy někoho, kdo zachraňuje; ve starověku byl sótér i lichotivý titul panovníků.

Slovo „vykoupení“ mělo význam daleko užší a techničtější: znamenalo postup, jímž se zajatec, vězeň nebo otrok mohl dostat na svobodu. Lidé, kteří se dostali do otroctví za dluhy, mohli být vyplaceni a otrok nebo zajatec se vůbec stával svobodným jen tak, že ho někdo koupil a propustil. Touto koupí či vyplacením ho zbavil závazku, dluhu, který ho držel v závislosti na jeho pánovi. V pozdní antice bylo velmi rozšířené přesvědčení, že otrok je otrokem ze své podstaty a nemůže „patřit sám sobě“ jako svobodní lidé.[[299]](#footnote-299) Mohl se ale dostat na svobodu například tak, že za něho někdo „zaplatil výkupné“ a věnoval ho nějakému božstvu; zůstal tak sice „otrokem“ božstva nebo chrámu, v běžném životě se to ale příliš neprojevovalo - žádný člověk nebyl jeho pánem. „Vykoupit“ z dluhů, z vězení nebo ze zajetí patřilo v rodových společnostech k povinnostem příbuzných, podobně jako pomstít vraždu.

V konkrétním významu vyplacení z dluhů nebo zaplacení výkupného se tento pojem vyskytuje i ve Starém zákoně, kde se „vykupovali“ i prvorození, kteří by jinak „patřili“ Hospodinu (Ex 13,13.15; 34,20 aj.). Daleko častěji se však vyskytuje v přeneseném smyslu, kde znamená prostě vysvobození nebo záchranu (Iz 50,2). „Vždyť jsem tě vyvedl z egyptské země, vykoupil jsem tě z domu otroctví“ (Mi 6,4; srv. Dt 9,26; 13,6; 21,8; 24,18; 2S 7,23; Ž 111,9; Iz 1,27 aj.); „Hospodin zaplatí za Jákoba, vykoupí ho z rukou silnějšího“ (Jr 31,11). Otázka komu zaplatí a čím se v této metafoře pochopitelně neklade.

Metafora vykoupení byla ve své době velmi zřetelná a názorná, protože „vykupování“ zajatců a otroků byl známý postup, pod nímž si každý dokázal něco konkrétního představit. Obecně znamenala záchranu nebo vysvobození „třetí osobou“, protože otrok či zajatec toho sám dosáhnout nemohl; připomínala ale také, že toto vysvobození není zadarmo, že ten, kdo vykupuje, musí zástupně „zaplatit“. Na to pak navazují evangelia a Ježíš na jednom místě říká, že touto cenou čili výkupným je jeho život: „Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé“ (Mk 10,45; Mt 20,28).[[300]](#footnote-300) Starozákonní příklady měly většinou na mysli „vykoupení“ jako vysvobození ze zajetí, zejména jako vysvobození z Egypta. Někde se však může jednat i o zbavení různých trápení v přítomnosti: „Bože, vykup Izraele ze všeho soužení!“ (Ž 25,22) a na jednom místě se objevuje myšlenka vykoupení jako zbavení vin: „On vykoupí Izraele ze všech jeho provinění“ (Ž 130,8).

Tuto myšlenku rozvinul už první křesťanský teolog, Pavel z Tarsu, a pak se stala předmětem velmi důmyslných teologických úvah po celá staletí. Zároveň však vykoupení ztratilo svůj konkrétní základ a přestalo jako metafora fungovat: jak vymizelo otroctví a vykupování ze zajetí, nedovedli si už pod ním lidé nic určitého představit a vykoupení se stalo jen teologickým pojmem. Ještě podstatnější je ale to, že se zcela změnila představa spravedlnosti: zatímco pro antické lidi bylo otroctví - ať už rodové, za dluhy nebo zajetím - řádná právní instituce, je pro nás dnes prostě nepřijatelné.[[301]](#footnote-301) Otrok i zajatec je pro nás člověk, kterému svoboda patří; může se jí tedy domáhat třeba i násilím a právo i spravedlnost stojí na jeho straně, ne na straně toho, komu domněle „patří“. Nevidíme tedy také žádný důvod, proč by se za jeho osvobození mělo ještě platit nějaké výkupné.

Metafora vykoupení, která kdysi pomáhala Ježíšův život a jeho smrt vysvětlit a pochopit, je tak dnes často zatemňuje. Dokonce do té míry, že řada teologů i filosofů ji pokládala za mýtickou a chtěla se jí úplně zbavit. Domnívám se, že to je omyl. Kdyby se totiž bez náhrady ztratila, ztrácí se i pochopení toho, co měla původně osvětlit. A přitom na pochopení a přijetí Ježíšova života, smrti a vzkříšení spočívá celé křesťanství, které se jinak musí stát jen vybledlým morálním učením a Ježíš z Nazareta pouhým učitelem. Chci se tedy v dalším pokusit ukázat, že to, co kdysi vysvětlovala metafora vykoupení, není jen dobově podmíněný mýtus, nýbrž podstatná zkušenost, nezávislá na společenských institucích otroctví a výkupného. O této zásadně důležité lidské zkušenosti se kromě toho v současné době téměř nemluví[[302]](#footnote-302) a zůstává tak „vytěsněna“ v nevědomé podobě, odkud pak čas od času vyvře jako „iracionální“ výbuch pomsty, nenávisti a zlobného nepřátelství vůči světu i sobě samému.

Myšlenka vykoupení navazuje na zkušenost „otroctví“ čili nesvobody, s níž si člověk sám nedokáže nijak poradit. Takovým břemenem je například „špatné svědomí“ a vina, vědomí minulého selhání, které se nedá napravit. Co s ním?

Člověk jistě může žít tak, že se stará jen o to, co teď je, případně bude, a nevšímá si toho, co už udělal. Taková "existence" je však jaksi neúplná a zmrzačená, rozhodně není existencí svobodného člověka. Svoboda čili "činný zájem o mé bytí" (Heidegger) nemůže zavírat oči před tím, co bylo. Chce-li člověk být člověkem, musí si "přičítat" i to, co má za sebou: proto se mluví o "příčetném" a nepříčetném jednání. Přičítá si nejen to, co udělal sám, ale často i minulost své rodiny, národa a tak dále - v dobrém i špatném. Přemýšlí o tom, zvažuje, posuzuje, vždycky ale ví, že je to „jeho“ minulost.

Pro příčetného člověka, který chce být svobodný, je z minulého zvlášť důležité to, kde selhal a vytvořil vinu, kde provedl něco, za co se stydí - ne před lidmi, kteří o tom možná ani nevědí, ale sám před sebou. Tady se ovšem "činný zájem" dostává do úzkých. Minulá selhání a viny nemůže přehlédnout a nemůže je zapřít, ale protože jsou minulá, nedá se s nimi už nic dělat. Mohu si tedy vybrat: buď nad svou minulostí mávnu rukou a přestanu se o ni starat, tím ale můj "činný zájem" přestane být zájmem o celé bytí a stane se jen zájmem o přežití, uplatnění, prosazení; anebo na své minulosti jaksi uvízne, zasekne se a zůstane sice příčetný, ale nečinný. Té první alternativě se říká cynismus, druhé zoufalství.

Ve skutečnosti se mě věc týká tak hluboce a bezprostředně, že nějaké volby nejsem vůbec schopen. Proto se obě "alternativy" vyskytují nejčastěji pohromadě a doplňují se zvláštními náhražkami jak činnosti, tak odpovědnosti. Náhradní činnost, která míří do minulosti a ovšem zasahuje přítomnost, je pomsta,[[303]](#footnote-303) kdežto náhražkou za odpovědnost bývá utopický fanatismus, který chce všechno minulé "zrušit" a začít nanovo s čistým stolem. Obojí každý z nás zná z vlastní zkušenosti a ví také, že mají mnoho společného.[[304]](#footnote-304)

Také ve vztahu k budoucnosti se moje svoboda dostává do obtížné situace, protože budoucnost sice slibuje cíl a smysl, k němuž se moje činnost upíná, ale obsahuje také obavu, hrozbu a nakonec jedinou jistotu smrti. Kdo před tím nechce nebo nemůže zavírat oči, pohybuje se v bludném kruhu zoufalství a toho, čemu Nietzsche říká "duch pomsty".

K lidem, kteří se v tomto kruhu pohybují a přitom neobelhávají sami sebe, kteří si v něm nezařídili své "malé pohodlí" a neztratili schopnost vidět a slyšet, právě k těm se obrací evangelium, zpráva o vykoupení. Člověku, který cítí bezvýchodnost své situace, a je přitom tak poctivý a otevřený, že vidí a přiznává i svoji bezmocnost, právě jemu se „zvěstuje evangelium“. Říká mu asi toto: skutečná spravedlnost, čili svobodný a zároveň odpovědný život, není, jak by se zdálo, nemožný. Člověk si ho jistě nemůže vydobýt sám vlastním přičiněním a silami, ale pokud je ochoten přijmout ho jako dar, je zde. „Není totiž rozdílu: všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy; jsou ospravedlňováni zadarmo jeho milostí vykoupením v Ježíši Kristu“ (Ř 3,25n). Že je to pravda, to se ovšem nedá nijak dokázat ani vysvětlit, nýbrž jen z vlastní zkušenosti dosvědčit - a právě to učinil Ježíš a po něm všichni, kteří jeho dar přijali.

Přijetí tohoto zvláštního "daru", životní spolehnutí na Ježíšovu nabídku se v křesťanství nazývá víra a v tomto smyslu víra "zachraňuje" a "uzdravuje" (Mk 5,34 aj.). Je to víra, která vůbec není slepá, ale naopak otvírá oči. Samo přijetí nabídnuté možnosti je velice prosté a Bůh je „zjevil maličkým" (Mt 11,25; srv. 1K 1,26nn). Člověk, který přijímá nabízenou možnost, protože chce být svobodný i odpovědný, se nemusí ptát po důkazech, musí se však zeptat, je-li tento dar skutečně "cesta, pravda a život" (J 14,6). Musí se ptát, zda v tom není skryta nějaká nepoctivost, únik do jiného světa nebo zastřený cynismus.

Možnost pokání, obrácení a víry je člověku dána zadarmo a bez ohledu na to, jak dosud žil. Na životě člověka, který tuto možnost přijal, se to však musí projevit docela určitým způsobem. Ježíšovi velice záleží na tom, aby život z víry co nejurčitěji a nejpřesněji popsal, to jest popsal jeho projevy, charakteristické chování, jeho "ovoce".

Že se někdo Ježíše a víry dovolává, vůbec ještě neznamená, že by ho "znal" (Mt 7,23). Křesťanská víra není abstraktní názor, pouhé přesvědčení, že „nějaký Bůh je“. Je to celkové a praktické přijetí možnosti žít pravdivě a svobodně, spolehnutí na to, že člověk může být odpovědný a přitom dál žít. Jinak řečeno toho, že "cesta, pravda a život" (J 14,6) se navzájem nevylučují, že pravdivý pohled na sebe sama nebrání člověku, aby žil. Víra je přijetím proto, že není založena na důkazu, nýbrž na svědectví. Ale aby byla svobodná a vidoucí, musí se ptát na vnitřní pravdivost toho, co přijímá. Je to opravdu možné východisko z dilematu svobody a odpovědnosti? Může dát to, co slibuje? Mám-li přijmout, že mohu pravdivě žít, musím se ptát *jak*.

Stručně řečeno tak, že přijmu svoji lidskou konečnost a omezenost. Přijmu-li důsledně a opravdově omezenost svých schopností a možností, podívám-li se přímo na svá selhání, na své viny a na svou smrt, jsou mi podle Ježíšova slibu "odpuštěny hříchy" - své viny a obavy už nemusím nést sám. Své minulosti ani budoucnosti se jistě nezbavím, přestanou mne však děsit jako dvě obludy, abych mohl beze strachu žít tam, kde právě stojím. Tomuto stavu se v Bibli často říká "pokoj" čili "mír".

Takové odvážné řešení je jistě choulostivá věc a musí se ještě obhájit proti různým námitkám. Právě toho se týká většina Ježíšových řečí, polemik a podobenství. Dokonce i jeho "příkazy" jsou spíš přesnější vymezení toho, jak jedná člověk z víry. Ukážeme si na několika podobenstvích, jak Ježíš popisuje jednání z víry a jak je odlišuje od možných zfalšování.

Podobenství o odpuštěném dluhu (Mt 18,23n) vysvětluje, že odpuštění vůbec neznamená sejmutí odpovědnosti. Ale na místo marných výčitek za něco, co se už nedá napravit, nastupuje odpovědnost za to, co je teď. Dokud se totiž odpovědnost upíná ke dluhům minulosti, vůči nimž je člověk bezmocný, není k ničemu, protože pravá odpovědnost je jenom zde a nyní. Životní pravdivost nezávisí na starých dluzích, ale na jednání v přítomnosti. Podobenství o koukolu mezi pšenicí (Mt 13,24) předvádí jiný druh falešné odpovědnosti, která si myslí, že může rozpoznat a vymýtit zlo jednou provždy a hned teď. Ale království nebeské neroste tím, že by se vyplelo zlo, které mu ostatně zdaleka nepřekáží tolik jako ubohost a "neslanost" toho, co by mělo být dobrem. "Nesuďte a nebudete souzeni" není zákaz, ale poukaz na zvláštní a podstatnou souvislost: jen člověk, který nesoustřeďuje svou pozornost na to, co považuje u druhých za zlé, může doufat, že sám obstojí tváří v tvář své budoucnosti, své smrti i tomu, co ji přesahuje. Jen člověk, který se jako "lilie na poli" (Mt 6,28) nestará a hledá spravedlnost, se může spolehnout, že dostane navíc i všechno ostatní, co si sám opatřit nemůže.

Život z víry je tedy život "v míru", svobodný a odpovědný v přítomnosti, na niž se může soustředit, protože se spoléhá, že o všechno ostatní, s čím sám nic nepořídí, je a bude nějak postaráno. To je ta možnost, kterou Ježíš nabízí, jeho "pokoj". (J 14,27) Kdo ji přijal a žil v odpovědné svobodě jak dokázal nejlépe, má Ježíšův slib, že "nezahyne". Pokud se na to spolehne, nemusí spekulovat o tom, kdy a jak se to stane. V tomto smyslu Ježíš „vysvobodil ty, kdo byli strachem před smrtí drženi v otroctví“ (Žd 2,15).

Ale i v životě toho, kdo nabídku vykoupení či pokoje výslovně odmítl, se něco změnilo. Bezvýchodnost jeho lidské situace, na kterou si stěžoval, je teď trochu jiná, než byla dřív. Myslel to doopravdy a vážně? Smí se dál považovat za tragického hrdinu, když odmítl možnost zbavit se svého trápení? Opravdu mu není pomoci - anebo pomoc sám odmítá? Pak by mu jako obsah života mohla zbýt jen hořká výčitka vůči Bohu, světu, životu, vnitřní titánská vzpoura a revolta.

Proto Ježíš ve svém kázání mluví také o "soudu". Často v apokalyptických obrazech, které naznačují, že to není nějaká "historická" událost, na niž by se měl věřící člověk vědomě upínat a o niž by se měl zvlášť starat, co, jak a kdy. Je to jen nezbytný důsledek odmítnutí daru víry, rub tohoto odmítnutí a potvrzení jeho závažnosti. Přesně tak to říká Janovo evangelium: "Bůh poslal svého syna na svět, ne aby soudil svět, ale aby svět byl skrze něho spasen. Kdo v něho věří, nebude souzen - kdo nevěří, je už odsouzen." (J 3,17)

Z jiné stránky se otázka svobody a odpovědnosti, otázka plně lidského života, klade jako otázka "smyslu". Člověk, který se chce poctivě postavit ke své minulosti, který si nezastírá svá selhání a celou vnitřní bídu svého postavení, může jistě usilovat o to, aby mu přímý pohled na vlastní minulost nezabránil dál žít. Může se snažit o napjatou rovnováhu, kde proti tíživé zkušenosti nenapravitelného zla stojí intenzívně prožívaný smysl, který dává odvahu a chuť žít. Tento postoj mnoha vnitřně poctivých lidí má zase zajímavou orientaci v čase. Přítomnost je místem zápasu a boje, kde se střetává minulost a budoucnost, vina a smysl. Nemluvím o falešných podobách tohoto postoje, od "dobročinnosti" až po revolučnost: silně prožívaný smysl umožňuje i postoje daleko pravdivější.

V podmínkách současné bohaté společnosti jsou příležitosti smysl intenzívně cítit a prožívat spíše vzácné, třeba v okamžicích akutních konfliktů a krizí, a mnozí lidé nedostatkem smyslu trpí. V tradici evropské metafyziky, která stále určuje naše myšlení, je skutečnost a svět jakási pyramida, hierarchické uspořádání, kde se hodnota a smysl vždycky odvozují shora od jedné jediné nejvyšší hodnoty a posledního smyslu. Duchovní dějiny novověku jsou dějiny ztroskotání posledních smyslů jednoho po druhém. A tak snahy po nalezení smyslu často nenajdou spolehlivý opěrný bod na vrcholu pyramidy, ať je to osvobození člověka nebo třeba zrušení dějin, ale končí někde v neurčitu pokrčením ramen.[[305]](#footnote-305)

Ježíš sám o "posledním smyslu" nikdy nemluví. Lidé v jeho podobenstvích se na něj neodvolávají, ale orientují se jinak. Pastýř hledá ovci, *protože* spadla do jámy. Otec vítá ztraceného syna, protože se vrátil, a člověk, kterého někdo prosí o chleba, mu přece nedá kámen (Mt 7,9). Ježíš přijímá a uzdravuje ty, kteří přicházejí, a dál se neptá. Zato mezi jeho odpůrci se takové úvahy vyskytují: lépe, když zahyne jeden člověk, než aby celý národ postihla katastrofa. A tak je Ježíš - jako mnoho jiných před ním i po něm - odsouzen k smrti ve jménu vyššího smyslu. Na Ježíšově kázání i činnosti je zřejmé, že hodnota činu se neodvozuje od posledního cíle, ale vychází z jednání samého. Člověk jistě musí uvažovat i o vzdálenějších důsledcích toho, co právě dělá. Samaritán se na konci příběhu stará i o to, co s jeho svěřencem bude dál. Ale jeho starost zase vychází z přítomnosti, ne z toho, co má být nakonec.

Ježíš ovšem něco takového jako poslední smysl nejen neodmítá, ale dokonce s tím počítá jako s něčím skoro samozřejmým. Jenže uskutečňování tohoto smyslu, shromažďování a sbírání částeček smyslu do jediné velké stavby, není ani zde svěřeno člověku. Děje se "ve dne v noci" tak, jako roste obilí na poli, a člověk "neví ani jak" (Mk 4,26). Víra žije v přítomnosti a za tu je také odpovědná, za to, že vidí a slyší, co se po ní v této chvíli chce. A rozsévač se nesmí nechat zmást tím, že většina nevzejde, že koukol roste spolu s pšenicí a slunce svítí na dobré i zlé. Ale ani sklenice studené vody (Mt 10,42 a par.) se nakonec neztratí a nějak se dostane do souvislosti s pravým smyslem - i když možná hodně jinak, než by si člověk v této chvíli představoval. O tom Ježíš mluví jen v obrazech "svatby" a "hostiny", a o těch se ví jen to, že přesahují každou lidskou představu.

To, jak skutečný smysl roste ze samých nezdarů a ztroskotání, neviditelně a nepochopitelně, je nejlépe vidět na životě samého Ježíše. Je to život člověka, jehož všechna úsilí končí na první pohled nezdarem, kterému se nedaří "shromáždit děti Jeruzaléma" (Mt 23,37) a který nakonec umírá na kříži, opuštěn lidmi i Bohem (Mt 27,46). I ti nejbližší, hrstka učedníků, kteří do něho vkládali své naděje, jsou přesvědčeni, že je se vším konec (L 24,21). A právě v té chvíli přijde vzkříšení. Proto se kříž, nástroj a znak utrpení a smrti, stal pro křesťany znamením naděje. Ne různých nadějí v to a ono, ale té jedné poslední naděje, že člověk, který uvěřil a žije podle toho, může žít v míru s Bohem, s lidmi i se sebou samým a že se ničeho nemusí bát. Právě tuto naději připomínají kříže na rozcestí, v domech i na hřbitovech. "Ve světě máte soužení, ale vzchopte se: já jsem přemohl svět." (J 16,33)

# 22. Druhý příchod a vznik církve

Během sta let po Ježíšově smrti se odehrálo mnoho závažných věcí, o nichž máme jen velmi kusé zprávy: děly se totiž na okraji „velké“ společnosti a jen výjimečně si jich někdo z dobových historiků a pamětníků všiml. Naopak ti, kdo se o ně přičinili, nebyli významní vzdělanci ani mocní lidé, nýbrž patřili spíš k nižším vrstvám; pokud se jejich jména neobjevila v novozákonních textech, nevíme o nich nic. O to významněji se do dějin zapsalo to, co v této historicky krátké době dokázali.

Předně se vyrovnali nejen s šokem Ježíšovy popravy a smrti, ale i s marným očekáváním jeho brzkého příchodu „ve slávě“, jeho eschatologické parusie. Ježíšovu smrt a jeho vzkříšení přijali a pochopili jako tu rozhodující událost, naplnění dosavadních židovských dějin, která zásadně mění postavení každého člověka, pokud je ve víře přijme, tj. pokud se na ni spolehne. Křesťanská obec je už vykoupena či zachráněna a vysvobozena, a protože každého zve k účasti na své víře, je slíbená záchrana pro všechny už zde. Zbývá sice ještě veřejné a slavnostní vyhlášení či zjevení této zatím skryté skutečnosti, které bude mít nutně povahu konečného soudu, to však není v lidských rukou, a tak se jím křesťan nemusí a snad ani nemá příliš zabývat. Jeho úkolem je žít podle Kristova vzoru a dosvědčovat tak druhým, že „království Boží je mezi vámi“ (L 17,21).

Toto nové pochopení Ježíše jako Krista, který naplnil přísliby Starého zákona a přinesl očekávanou záchranu, bylo třeba nejprve přijmout a promyslet, a to v jednotlivých křesťanských skupinách či církvích, jak je postupně první křesťanští misionáři a svědkové Ježíšova života porůznu zakládali a patrně i osobně vedli. Nejen oni sami, ale i další věřící se ovšem od počátku dovolávali jednoho a téhož Ježíše z Nazaretu jako Krista a cítili se tedy navzájem podstatně spojeni. Tuto svoji víru, tj. její obsah, chtěli tedy nejen sami žít, ale také společně zformulovat jako závazné vyjádření pro všechny.[[306]](#footnote-306) To je kořen křesťanského dogmatu.[[307]](#footnote-307) Vznikající církev, která se nemohla vymezovat ani místem, ani původem či jazykem, a nechtěla se vymezit jen rituálním aktem křtu, ale ani plněním náboženských předpisů, jak tomu bylo v židovském proselytismu (srv. Kol 2,16.21), nemohla jinak, než vymezit se nějakým poměrně přesným a určitým vyjádřením obsahu své víry. Teprve pozdější dějiny křesťanství odpovídají za to, že slovo „dogma“ dostalo tak špatný zvuk. Pro vznikající křesťanská společenství bylo zcela nezbytné a naopak osvobozující: vyjádřilo totiž univerzální poslání křesťanství, jehož přijetí je (nebo může být) věcí osobní volby a které nikoho nevylučuje předem, neklade si žádné jiné předběžné podmínky.

Důraz na výslovnou formulaci obsahu víry křesťanství sice otevřel a univerzalizoval, ale také významně individualizoval. Odtud plyne už zmíněné nebezpečí, že se obsah víry zamění za „světový názor“ a pouze teoretické přesvědčení. Je-li však formulovaná nauka hlavním kritériem příslušnosti ke křesťanské církvi, je každá odchylná volba (řec. hairesis) ovšem také tím, co z ní člověka vyřazuje - čili herezí v pozdějším technickém slova smyslu. Členové církve se od jiných neliší vzhledem ani chováním, ale tím, co vyznávají, k čemu se hlásí, čemu učí; o tom mluví už novozákonní spisy (Mt 5,19; Sk 20,30; Ga 1,7-9 aj.). Když se však později příslušnost ke křesťanské církvi stala i občanským kritériem, začali být ze společnosti vylučováni a pronásledováni lidé jen za to, co věří a vyznávají. Jak se formulace víry dále rozvíjely a komplikovaly, přibývalo přirozeně i příležitostí k takovým „odlišným volbám“, protože často nebylo jasné, která z nich se nakonec prosadí jako ta správná. Právě takové odvážné volby čili hereze se tak dokonce mohly stát tím, co křesťanské pochopení víry posunuje dál a prohlubuje. V dějinách křesťanství není takových případů málo.[[308]](#footnote-308)

Pro další upevnění dogmatu jako hlavní identifikace křesťanství bylo důležité i trvalé písemné zachycení. Tak vznikaly první křesťanské texty, příležitostné listy a sbírky Ježíšových výroků, z nichž pak v době, kdy přímí svědkové vymírali, vznikla i psaná evangelia jako závazné a „kanonické“ texty, které zajistily jistou vnitřní soudržnost křesťanství jako náboženského i společenského jevu. Definitivní sestavení závazného výběru čili kánonu[[309]](#footnote-309) textů sice ještě probíhalo další dvě staletí, už koncem druhého století však bylo jeho jádro obecně přijato a uznáváno. Pro dobové chápání těchto textů je příznačné, že se je ani v době pokračujícího šíření a institučního upevňování církve rozhodující autority nepokusily sjednotit, nýbrž chápaly je už jako nedotknutelné, a to i s jejich značnou rozmanitostí. Právě tato autoritativní rozmanitost zakládajících křesťanských textů umožnila na jedné straně instituční upevnění a na druhé straně bohatý další vývoj křesťanských církví a společenství.

Na rozdíl od Ježíšova působení mezi židovskými rybáři a vesničany v Galileji žilo první křesťanství hlavně ve městech, to znamená ve velmi různorodém, pohyblivém a synkretickém prostředí pozdního helénismu. Na rozdíl od Pavla, který v něm byl zřejmě doma, pro ostatní apoštoly to musela být pronikavá změna, předně jazyková. I když i Galilea byla v Ježíšově době dost helenizovaná, jak o tom svědčí i řecká jména některých osob, běžnou řečí Ježíšova okolí byla zřejmě aramejština. O tom, co všechno změna jazykového prostředí znamenala, jsme se už zmínili. Podstatně jiné bylo ovšem i rozmanité a pohyblivé společenské prostředí, množství cizích lidí s povrchními vztahy, kteří se v něm cítí osamělí a ztracení, pestré možnosti a ovšem i shon a soutěž. Už jen prosté dodržování židovských předpisů o čistotě a znečištění tu nebylo prakticky možné.

Na několika místech Skutků i Pavlových listů jsou sice zmínky o „židokřesťanských“ skupinách, ty však nejpozději se zbořením chrámu zřejmě zanikly a křesťanství je nadále už jen kosmopolitní, městské a řecko-latinské. Během této doby se definitivně rozešlo se zákonickým židovstvím, z něhož nakonec zbyl jen farizejský (synagogální) směr jako hlavní rival prvního křesťanství. Když Pavel prosadil, aby se křesťanství nevymezovalo dodržováním předpisů Zákona, nýbrž vírou v Ježíše jako Krista, a když si oba směry zvolily i jinou textovou tradici Starého zákona, neměly už mnoho společného - aspoň na první pohled.

Po rozchodu se synagogou se ovšem křesťanské obce či církve musely samy zorganizovat, ustanovit svá vlastní pravidla, instituce a autority, jak o tom svědčí kniha Skutků a některé listy (Fp 1,1, dále Ef, Kol, tzv. pastorální, 1Tm, Tt, 1Pt aj.). Souběžně se ustavovala také pravidla bohoslužeb, zejména slavení eucharistie, snad už od počátku přesunuté na první den po sobotě, naši neděli.[[310]](#footnote-310) Všechny raně křesťanské texty předpokládají značnou pohyblivost kazatelů, jak to v městském prostředí bylo obvyklé, která ale zároveň zajišťovala styky mezi místními obcemi, vzájemnou pomoc, výměnu textů a diskusi o vnitřním uspořádání vznikající společné církve. Novozákonní texty a zejména činnost Pavlova naznačují, jak se těžištěm této činnosti stávalo město Řím. Je však třeba vzít v úvahu i to, že o činnosti jiných lidí mimo tento okruh nevíme téměř nic.

S odkladem druhého příchodu Kristova se ovšem zásadně změnil i pohled křesťanů na jejich vlastní život. Napjaté očekávání eschatologické doby, která mohla všechny běžné životní záležitosti přehlížet a řídit se představou krátkého provizoria, musela vystřídat docela jiná životní orientace na dlouhou dobu a stálé poměry. I křesťané se museli začít znovu zabývat společenskými, mravními i etickými otázkami rodinného života, dětí a výchovy, obživy a práce, hospodaření a zacházení s penězi a konečně i otázkou dlouhodobého poměru k jiným skupinám a k veřejnosti vůbec. Známá příhoda s kázáním na Areopagu v Athénách (Sk 17,22-34) naznačuje, že přinejmenším Pavel a jeho žáci se neomezovali na prostředí synagog a rozhodli se využít každou příležitost pro hlásání víry v Ježíše Krista.

Výrazem jiné představy o dalším poslání a chápání křesťanství je kniha Zjevení, pokračování specificky židovské apokalyptiky v řeckém kosmopolitním prostředí. Kniha zdůrazňuje eschatologickou orientaci na „poslední věci“ světa, odmítá každé přizpůsobování tomuto věku a nezapře ani jistou protiřímskou náladu, možná i jistý odpor proti městům vůbec. Přitom to není jen místní hlas, nýbrž právě naopak: „Listy sedmi obcím“ (Zj 2 a 3) jsou první výslovný pokus o uplatnění celkového soudu a autority nad významnými křesťanskými církvemi v široké oblasti východního středomoří. Pohled knihy Zjevení se však ve starověku neprosadil a jistě není náhoda, že právě o zařazení této knihy do kánonu Nového zákona se nejdéle pochybovalo.[[311]](#footnote-311)

Za těchto okolností se ovšem museli křesťané vyrovnat i s otázkou po svém společenském zařazení a po svém vztahu k politickým autoritám. Ani zde se nemohli řídit podle synagogy. Pragmatičtí Římané totiž uznávali židovské náboženství jako „dovolené“, *religio licita*, a k veřejným náboženským projevům a slavnostem židy nenutili. Podobně nebyli židé nuceni k vojenské službě, sami se ovšem na veřejném politickém životě také nepodíleli. Jakmile se křesťanství od židovství zřetelně oddělilo, muselo si hledat vlastní postoje a postavení. Tak je třeba rozumět i Pavlovým překvapivě loajalistickým výrokům vůči římské vládě (Ř 13,1-7, srv. 1Pt 2,13-18), důrazu na pokojné vztahy ke všem v okolí i na jistou občanskou slušnost a důvěryhodnost (Ř 12,17n). Křesťané mají žít příkladně, živit se poctivou prací a nedávat záminky k žádným konfliktům. Přesto se šíření křesťanství neobešlo bez opakovaných a sice krátkých, ale dosti krvavých pronásledování, než si vydobylo státní uznání. Osobní hrdinství a statečnost křesťanských mučedníků ovšem také potvrzovaly jeho věrohodnost a výrazně přispěly k jeho přijetí.[[312]](#footnote-312)

Jak si ovšem rané křesťanství hledalo a nacházelo cestu k uznání ve společnosti pozdního římského císařství, muselo se začít vyrovnávat i s dobovou řecko-latinskou vzdělaností a kulturou v její vrcholné podobě, která v Jeruzalémě ani v Galileji takovou roli nehrála. První náznaky, ojedinělé a anonymní citáty zřejmě z druhé ruky, lze najít už v knize Skutků a v Pavlových listech. V pozdější křesťanské literatuře je však vliv tohoto velmi vyspělého okolí stále zřetelnější: pozdější autoři přejímají její pojmy i témata a od 2. století s touto kulturou také výslovně polemizují.

\*\*\*

Úspěch křesťanství v prvních stoletích však nebyl jen zásluhou jeho obětavých a nadšených šiřitelů, ale významně závisel i na celkových podmínkách společnosti, do níž se šířilo a která jako kdyby na ně čekala.[[313]](#footnote-313) Právě v této době vrcholila „globalizace“ středomoří a „římský mír“, *pax romana*, vládl od Blízkého Východu a Egypta až po Britské ostrovy. Dlouhodobý mír a poměrně bezpečné komunikace mezi osadami a městy v celé oblasti podpořily rozvoj obchodu, manufakturní výroby i pohyb městských obyvatel. Vznikla první milionová města (Řím, Alexandrie) s výrazným zastoupením různých etnik a kultur, které se sice nemísily, ale žily v běžném styku vedle sebe. Poskytovala podnikavým lidem dříve neslýchané možnosti vzestupu, byla ovšem také prostředím ostré soutěže, různých stresů a zločinnosti.

Obyvatelé těchto měst byli z velké části přistěhovalci bez společenských vazeb i kořenů, které městské prostředí nutilo žít na vlastní pěst a podporovalo tak jejich další individualizaci.[[314]](#footnote-314) I proto nám připadají pozdně antické texty často tak důvěrně blízké. Města sice budovala pozoruhodné infrastruktury, vodovody, divadla a stadiony, lidé v nich však velmi často trpěli osamělostí. Místní náboženské kulty rychle odumíraly, protože nově příchozí jim buď nerozuměli, anebo k nim vůbec neměli přístup. Tradiční náboženství olympských bohů a homérských básní, vzniklé ve dvorském prostředí vesnických „království“ a jejich aristokracií, kde lidé žili ve slunečné přírodě mezi modrým mořem a nebem a Odysseus se setkával se svými pastýři, vůbec neodpovídala městským poměrům ani potřebám a starostem jejich obyvatel, jak o tom ostatně svědčí už kritika řeckých filosofů. Slavné činy velkých bojovníků, kteří touží po věčné pověsti, nemohly oslovovat statisíce bezejmenných lidí, zcela pohlcených denními starostmi a zvyklých na to, že si s nimi musí poradit úplně sami. Podobně i římské náboženství, založené na domácím kultu a na svátcích, které odrážely průběh zemědělského roku. Všechny oficiální a místní kulty ostatně ztratily přesvědčivost už proto, že dávaly tak malý prostor individuální zbožnosti a trvaly na tom, že město má jeden společný kult pro všechny, ačkoli velká část obyvatel z něho byla ve skutečnosti vyloučena.[[315]](#footnote-315)

Bohaté a poměrně bezpečné prostředí města své obyvatele předně zbavilo jejich vlastních kořenů, tradic i příbuzenských vazeb, téměř úplně je oddělilo od přírody a nutilo je hledat vnitřní zdroje duchovního života.[[316]](#footnote-316) Zejména ve velkých městech a ve vojenských posádkách se už od prvního století př. Kr. šířily různé mysterijní kulty, které osamělým přistěhovalcům nabízely útěchu v nouzi, spojení s „oním světem“, překonání strachu ze smrti i těsnější a vřelejší lidská společenství. Tajné společnosti ctitelů a zasvěcenců Mithrových si všude budovaly podzemní chrámy s fantastickou výzdobou, plnou tajemství a neurčitých náhledů do budoucnosti. Poskytovaly tak jakousi protiváhu vůči uspěchanému světu chladné racionality, osobní odpovědnosti, strachu z neúspěchu a z osamělé smrti bez jakékoli lidské i božské účasti.

Této hluboké náboženské touze individualizovaných městských lidí vycházelo křesťanství vstříc hned v několika ohledech. Předně jako osobní oslovení jednotlivého člověka, který se cítí být sám a opuštěný; svůj život nechápe jako dar, ale jako těžké břemeno odpovědnosti a ohrožení, které nemůže sám unést. Za druhé svou vážností, opravdovostí a náročností. Ježíš Kristus, Bůh který zemřel na kříži, aby vykoupil lidi z otroctví smrti, to není jen lákavý přelud nebo představa. Vysvobození, které přijetí jeho víry nabízí, také není jen nějaké kouzlo, nýbrž klade na věřícího velké nároky. Tím ovšem jeho dosavadní bludný život také orientuje, dává mu určitý směr a smysl. Ve svých úzkostech, v nouzi, v neúspěchu a dokonce ani ve své smrti není člověk sám. Je součástí Kristova společenství, které není jen lidské, ale v němž je přítomen on sám. Jeho smrt a vzkříšení pro mne ve víře znamenají, že s ním se nemusím bát smrti ani já. Smrt ztratila svůj „osten“ (1K 15,55), i když si člověk nedokáže přesně představit, jak se to stalo. Smrt zůstává smrtí, není to ale definitivní a úplné ztroskotání, které by životu bralo smysl, nýbrž právě naopak. Ignatios z Antiochie, umučený kolem roku 110, dokonce píše, jak se na ni těší; ne proto, že by chtěl ukončit život, ale že se už chce setkat s Kristem.[[317]](#footnote-317)

Rané křesťanství se tedy - hlavně zásluhou Pavlovou - úspěšně přeneslo do velkého světa římských měst. Dostalo se tak do prostředí jiného jazyka, nedotčeného izraelskou kulturou, jejími tradicemi, hodnotami a představami. Vykoupení v Kristu pochopilo především jako příslib vzkříšení, jako zbavení strachu před smrtí. Tím se Ježíšovu učení možná poněkud vzdálilo, zároveň si však ustavilo soubor závazných textů, který i do budoucna umožní nejen kritiku každé určité formulace a každého dobového pochopení, ale také nové interpretace, jak si je náboženský život vymáhá. Pro nás je ovšem důležité, že v Kristově smrti a vzkříšení, ve vykoupení z hříchu, vidělo zcela neslýchaný dar Boží, který přesahuje každou představu. Není tedy divu, že tím i samo stvoření jaksi zastínilo a hlavním - ne-li jediným - tématem křesťanovy vděčnosti se na staletí stalo právě vykoupení.[[318]](#footnote-318)

# 23. Křesťanská církev a římská říše

Ve tvaru, jaký mu vtiskl především apoštol Pavel, tedy rané křesťanství v plném slova smyslu vstoupilo do velkého světa římské oikúmené. Po jistém váhání nakonec odmítlo variantu oddělené židovské sekty a pustilo se do otevřené misie, i když to většinu jeho prvních hlasatelů stálo život.[[319]](#footnote-319) Jako by se řídilo Ježíšovým slovem o zrnu, které musí zemřít, aby přineslo nějaké plody. Jako by se samo také vtělilo, vzalo na sebe „tělo“ lidské společnosti, a to se vším všudy. Předně se tedy muselo zorganizovat, vytvořit si instituce a lidské autority, diakony, presbytery a episkopy,[[320]](#footnote-320) zprvu v jednotlivých místních obcích či církvích. V této jednoduché organizaci, doložené už v pozdějších spisech Nového zákona, se po celé říši rozšířilo, upevnilo a nakonec si získalo i jisté uznání.

Nezbytnou míru jednoty zajišťovala zprvu autorita apoštolů a Ježíšových žáků, po jejich smrti se však musela také „institucionalizovat“, tj. učinit nezávislou na konkrétních osobách. K tomu sloužil jednak společný soubor závazných spisů (kánon Nového zákona), jednak společné dogmatické formulace obsahu víry (vyznání, řec. symbola tj. shrnutí) a pomalu vznikající celková čili „katolická“ [[321]](#footnote-321) organizace. O té se ovšem dozvídáme víc až v době po Konstantinovi. Nikajský koncil (r. 325) potvrdil „dávno zavedené“ přední postavení biskupů v Římě, Antiochii a Alexandrii a druhý sněm v Konstantinopoli (381) zařadil na druhé místo patriarchu konstantinopolského. V následujících desetiletích se v jistém napětí vůči nároku římského papežství prosadila na Východě představa pěti na roveň postavených patriarchů (tzv. pentarchie: Řím, Konstantinopol, Alexandrie, Antiochie a Jeruzalém), která se ovšem zhroutila v 7. století, když tři poslední padly do arabských rukou (Andresen - Denzler:461). Bipolární uspořádání Řím - Byzanc jednak posílilo postavení Říma na Západě, jednak připravilo podmínky pro roztržku mezi nimi.

Římské císařství se v této době potýkalo se stále většími potížemi. Pozoruhodná státní organizace, vzniklá rozšiřováním původně městského státu, se sice technicky velice zdokonalila, její samosprávné orgány však císařové postupně oslabili a zlikvidovali, takže vznikla monarchie, opřená nakonec jen o administrativu a armádu. Otrokářské velkostatky nejprve pohltily drobná hospodářství, pak se potýkaly s malými výnosy a zejména s nedostatkem otrocké pracovní síly. Zásobování velkých měst přesahovalo tehdejší technické možnosti a udržování klidu v demoralizovaných městských masách také vyžadovalo stále větší prostředky. Obrovská rozloha a obrana dlouhých hranic proti dotírajícím barbarům si vyžadovala velké vojenské náklady a čím dál tím méně římských občanů bylo ochotno k vojenské službě, až je zcela nahradili placení vojáci, často z periferních oblastí říše.[[322]](#footnote-322) Přitom v okamžicích krizí to byli právě vojáci, kdo mohli i politicky rozhodovat - například určit, kdo nastoupí na císařský trůn.

Mezi císaři se sice vyskytla řada velmi schopných lidí, kteří říši dokázali různě reformovat a udržovat, nakonec se však ukázalo, že právní, ekonomické a administrativní techniky nestačí. Stát se svým občanům - jimiž se od roku 212 stali všichni svobodní lidé po celé říši - vnitřně odcizil a přestal je zajímat, zejména když se jejich hospodářské poměry zhoršily a daňové břemeno zvyšovalo. Řada císařů se tedy snažila upevnit stát posílením náboženské soudržnosti, zejména novými slavnostmi a také občasným pronásledováním křesťanů (Decius 249, Dioklecian 303). Teprve Galerius (311) a Konstantin (313) strategii obrátili a začali naopak křesťanství různě podporovat a opírat se o ně, až je Theodosius roku 380 prohlásil povinným státním náboženstvím.[[323]](#footnote-323) Následují pronásledování nejen starších „pohanských“ kultů, ale také heretiků, kdežto katolická církev s římským (a zpočátku i alexandrijským, později byzantským) biskupem v čele se stává prodlouženou rukou státu: císař svolával a vedl církevní sněmy, biskupové dostali velké správní a soudní pravomoci.

Jednou z prvních známek snah římského biskupa hrát centrální úlohu v organizaci „obecné“ církve je patrně jeho podíl na pevném ustavení obecně závazného seznamu knih Nového zákona, jeho kánonu. Nejstarší verze takového kánonu, tzv. zlomek Muratoriho, je latinsky psaný seznam, který vedle knih nesporných uvádí i ty, o nichž někteří pochybují nebo které se užívají jen v některých církvích. Byl patrně sepsán koncem 2. století, a to zřejmě v Římě. I v dalším upřesňování kánonu, které trvalo až do 4. století, hráli římští biskupové významnou roli. Není vyloučeno, že tři nejlepší zachované kodexy řecké křesťanské Bible, Alexandrijský, Vatikánský a Sinajský, všechny dokonale provedené a pocházející zhruba z téže doby (konec 4. století), jsou jakousi oslavou „definitivní“ shody o podobě tohoto kánonu.

Přednostní postavení římského biskupa jako papeže, hlavy celé církve, velmi posílilo, když Konstantin přenesl 324 svou residenci do nově budované Konstantinopole (Cařihradu). Papežům tak připadly různé správní pravomoci i úkoly v Římě a v Itálii, čímž si zároveň vydobyli samostatnější postavení vůči císařům. Obranu Itálie to však jistě oslabilo a roku 476 sesadil germánský vojevůdce Odoaker posledního západního císaře. Papežové s biskupy pak po řadu století vedle své církevní funkce udržovali v chodu i zbytky římské administrativy v západní Evropě a přispěli tím výrazně k uchování římské kultury, vzdělanosti a práva v této oblasti.

„Konstantinovským obratem“ se západní církev jistě vzdálila představám prvních křesťanů a papežové se i v pozdějších staletích často chovali jako panovníci. Převzali jak titul „sluha sluhů Božích“, tak „největší pontifik“, a císařské sněmovní sály čili basiliky (z řec. basileus, panovník) se staly vzorem pro velké křesťanské chrámy. Je však otázka, zda ostrá středověká a reformační kritika tohoto stavu není přece jen poněkud anachronická. Těsné propojení politické moci s náboženstvím bylo samozřejmé nejen v této době a nejen v Římě. Že se v otázkách zacházení s mocí nemohli křesťané opřít o žádné výroky Ježíšovy, plyne prostě z toho, že v Ježíšově době a prostředí se takové otázky vůbec nekladly. Církev by jistě měla čistší ruce, kdyby se do tohoto spojenectví nepustila - ale mohla si to v daných poměrech politického rozvratu vůbec dovolit? Jisté je, že v dochovaných zprávách z té doby se taková kritika nikde nevyskytuje a objevila se až o tisíc let později.

V bohatší a kulturně vyspělejší východní části říše si církev podržela volnější organizaci pěti rovnoprávných metropolí,[[324]](#footnote-324) dostala se však do těsnější závislosti na císařích, kteří biskupy často pokládali za své úředníky nebo aspoň rádce. V této části říše se také konaly všechny první církevní sněmy a odtud pocházeli první velcí křesťanští myslitelé a teoretici: apologeta Justinos (popraven 167 v Římě), lyonský biskup Eirénaios (Ireneus, + po 200), učitel a vychovatel Kléméns Alexandrijský (+ před 215), velký učenec Órigenés (+ po 251), historik Eusebios z Kaisareie (+339), teolog Athanasios (+373), Efraemos (+373), Basilios (+379), Grégorios Nazianský (Řehoř, + po 390), velmi originální Grégorios z Nyssy (+ po 394) a kazatel Ioannés Chrysostomos (Jan Zlatoústý, +407). V západní části říše psali latinsky Tertullianus (+224), Hilarius z Poitiers (+367), překladatel Bible Hieronymus (Jeroným, +420) a nejvýznamnější z nich, Afričan Aurelius Augustinus (+430).

S jejich činností úzce souvisí první polemiky proti „pohanům“ a později proti různým heretikům, tj. zastáncům odlišných dogmatických vymezení obsahu křesťanské víry. Teprve v těchto polemikách se postupně vypracovávaly a upřesňovaly formulace, obvykle přijímané velkými církevními sněmy (často se silným vlivem císaře), které pak platily a platí pro většinu křesťanských církví dodnes (například Nikajsko-cařihradské nebo tzv. Apoštolské vyznání víry). Vášnivé spory se týkaly hlavně vymezení Ježíšova božství a lidství, Boží Trojice a vztahů jejích „osob“ mezi sebou, později na Východě také přípustnosti obrazů (tzv. obrazoborecké či ikonoklastické hnutí). Protože dogmatické výpovědi přirozeně užívaly dobové myšlenkové a jazykové prostředky, byly na nich také závislé a vnesly tak do křesťanství úplně nové pohledy a představy, o nichž autoři Nového zákona vůbec nepřemýšleli. Ale i to nutně patří ke společenské existenci církve v určitém světě. Daleko obtížnější je ovšem přiměřeně pochopit smysl těchto velmi stručných výpovědí dnes, v docela jiném kulturním prostředí s jinými představami, potřebami a starostmi.

Dalekosáhlé přizpůsobení dané době a jejím společenským institucím, zasazení církve do dané společnosti a obousměrné prolínání mezi nimi ovšem mnoha věřícím lidem nevyhovovalo. Hledali radikálnější způsoby, jak se řídit slovy evangelia a přičiňovat se o příchod Božího království podle Ježíšových slov. Patrně nejvýznamnějším takovým hnutím bylo mnišství. Vyvinulo se ve 3. až 6. století, nejprve na východě, a to z dřívějšího poustevnického či eremitského hnutí.[[325]](#footnote-325) Člověk, který chce svůj život vést podle určité duchovní představy, nebýt v tom ničím rušen a nedělat žádné kompromisy, udělá nejlépe, když se všeho zbaví a odejde někam do samoty. To věděly různé kultury už dávno a jako přípravu pro kazatele či proroky to dokonce někdy vyžadovaly; podle toho se řídil i Ježíš (Mk 1,12 a par.).

První zprávy o hnutí křesťanských eremitů pocházejí z Egypta, a to nejpozději od 3. století. Odcházeli do pouště, aby se chránili pokušení, která je ve společnosti ohrožovala, a věnovali se tzv. askesi čili „cvičení“. Ale protože žít o samotě není snadné a i eremité potřebovali radu a pomoc, začali brzy vytvářet volné kolonie kolem zkušených mistrů. Rozhodující krok udělal svatý Pachomios (+346), vysloužilý voják, který své kolonii čili koinobiu (spolužití) dal velmi přísný řád. Jeho členové vstupovali do společenství na celý život, vzdávali se všeho majetku, řídili se pravidelným rozvrhem modliteb a práce na poli a slibovali naprostou poslušnost svému představenému. Pachomiovo koinobium bylo velmi úspěšné a mělo řadu následovníků. Brzy se začala podobná společenství zakládat i na západě, ve Francii a v Itálii.

Západnímu mnišství dal klasickou podobu Benedikt z Nursie (?480 - 547), vzdělaný Říman ze zámožné rodiny, který si našel v lesnatém údolí u Subiaca nepřístupnou jeskyni na srázu jako ideální místo k poustevnickému životu. Když se k němu připojili další a lidé z okolí je tam začali vyhledávat, přestěhoval se s celou skupinou na Monte Cassino, vysoký osamělý vrch jihovýchodně od Říma. Pro svoji skupinu napsal na základě Pachomia i vlastních zkušeností velmi podrobnou Řeholi (z lat. *regula*, pravidlo), která mnichům předepisuje modlitbu a práci. Mniši se zavazují, že v klášteře zůstanou, že budou žít čistě, v chudobě a v poslušnosti. Také Benediktův podnik byl velmi úspěšný a jeho řeholi převzala řada dalších společenství v Itálii a ve Francii, Karel Veliký ji pak předepsal všem klášterům ve své říši. Odchovancem řádu byl i římský prefekt a reformátor papežství Řehoř I. (zv. Veliký, +604).

Benediktova Řehole svědčí jak o jeho hluboké víře, tak o střízlivém a praktickém duchu. Společný život v samotě musí být vyplněn modlitbou a tělesnou prací na poli nebo v zahradě, aby klášter nebyl na nikom závislý a mohl ještě podporovat chudé. Právě proto, že vznikly v době hlubokého rozpadu společnosti, kdy musely být zcela soběstačné, mohly se kláštery později stát účinným prostředkem kolonizace, osidlování pustých a nepřístupných končin. V dobách rozkvětu mívaly až několik set členů, většinou laiků, a své představené si volily. Patrně už od začátku se v nich věnovala péče i vzdělanosti, kláštery měly své řemeslníky, knihovny a skriptoria, tj. písařské dílny. Představení klášterů, organizovaných do provincií, se pravidelně scházeli a představení provincií na kláštery také dohlíželi. Postupem času se ovšem přísná pravidla často nějak obcházela, kláštery měly sklon k pohodlnějšímu životu, takže řád byl mnohokrát reformován a vznikla z něho během středověku i řada odnoží pro muže i pro ženy.

Rozpadající se západní říši se ještě pokusil vzkřísit gótský vojevůdce Theodorich (455?-526), který na krátkou dobu ovládl velkou část západní Evropy, krátce po jeho smrti se ale i jeho říše rozpadla. Germánští nájezdníci, kteří Římskou říši ohrožovali už řadu století, se zde mezitím usadili, ovládli prakticky celou západní Evropu a začali vytvářet zvláštní syntézu svých představ a zvyků se zbytky antické kultury. V kulturně vyspělejší oblasti při Středozemním moři přijali křesťanství, které se pak šířilo dále na sever: od 4. století do severní Galie (dnešní Francie), do Irska a Británie, do Germánie a od 8. století s významnou podporou irských a skotských misionářů i za hranice někdejší říše, do Střední Evropy.

Významní papežové, Lev I. (+461), Gelasius I. (+496) a hlavně Řehoř Veliký (+604) postupně posilovali svoji autoritu i moc jak uvnitř křesťanské církve, na Západě i vůči Byzanci, tak i vůči různým germánským panovníkům. Lev I. uhájil Řím proti různým nájezdům, zkonsolidoval poměry ve městě a poprvé zformuloval tezi o „dvojí moci“, duchovní a světské, která pak určovala celý středověk. V podmínkách své doby se ovšem ani „duchovní moc“ papežů nemohla obejít bez vlastního území a panství, což jí jedině mohlo zajistit nezávislost. Papežská vláda v Římě tak vytvořila v celé Itálii velmi zvláštní politické poměry a - po pokusu několika římských rodin papežství zcela ovládnout - nadlouho zabránila vzniku jednotného italského státu. [[326]](#footnote-326)

Takový stát se nejdříve začal formovat v dnešní Francii (Merovejci, Clovis +511; Dagobert +639; Pippin +768), ve Španělsku (Leowigild +586) a později i v Anglii (Alfred Veliký, +899), všude ovšem s velkými nesnázemi. Po smrti svých zakladatelů se jejich říše často dělily mezi syny, kteří pak spolu bojovali. Teprve roku 800 se Karlovi Velikému podařilo dosáhnout jisté dohody s papežem a slavnostní korunovací v Cáchách (Aachen) vznikla nová, středověká říše. Podobně jako na Moravě (Mojmír +845; Rastislav +870; Svatopluk +895), v Čechách (Bořivoj, sv. Václav +935), v Polsku (Mieszko +992?), v kyjevské Rusi (Olga pokřtěna 957, sv. Vladimír +1015), v Uhrách (sv. Štěpán +1038), v Dánsku (Knut +1035) nebo v Norsku (sv. Olaf +1030) souvisela všechna tato politická sjednocení s přijetím křesťanství.[[327]](#footnote-327) Tato souvislost patrně není náhodná: s křesťanstvím totiž přicházela i nesporně vyšší kultura, ať už Byzantská nebo západní, a univerzální křesťanství dovolilo překonat náboženské bariéry mezi jednotlivými náčelnickými rody. Jeho spojení s vládnoucí vrstvou a s její mocí se tak ovšem také dále prohloubilo.[[328]](#footnote-328)

## Exkurz: učení o Boží Trojici

Už když se rané křesťanství vymezovalo vůči židovství, soustředil se tento spor do otázky po úloze Ježíšově. „Ježíš je Kristus“ čili Mesiáš, to je asi nejstarší forma křesťanského vyznání víry. Už Pavel z Tarsu[[329]](#footnote-329) a Janovo evangelium[[330]](#footnote-330) ale zřetelně dávají najevo, že Ježíš jako Mesiáš pro ně není pouhým člověkem, ale „Božím Synem“ či „Slovem“ v docela zvláštním a podstatném smyslu. Rozvíjejí tak to, co je naznačeno v synoptických evangeliích (např. Mk 1,11 a par.; Mk 9,7 a par.; Mk 13,26; L 5,21 aj.) i ve vyprávěních o Ježíšově původu u Mt a L: Ježíš je Bůh i člověk. K tomu přistupuje na mnoha místech i představa Božího Ducha,[[331]](#footnote-331) který v lidech působí a dává sílu i poznání.

Jaký je ale vztah mezi nimi? Křesťané se nemohli spokojit s představou, že by Ježíš byl jen Boží posel či prorok, který ohlašuje Boží království, protože toto „království“ čili naději na vykoupení, odpuštění hříchů, sám svým životem, smrtí a vzkříšením přinesl a způsobil. Jaký je potom jeho vztah vůči jedinému Bohu? Nový zákon jej často vyjadřuje jako vztah Syna k Otci; metafora syna a otce vyjadřuje ale vztah podřízený a závislý.[[332]](#footnote-332) Syn a otec jsou z povahy věci dvě úplně oddělené bytosti, křesťané ale rozhodně nechtěli uctívat dva Bohy, staršího a mladšího, vyššího a nižšího. Proto už Janovo evangelium užívá metaforu slova, které „bylo na počátku u Boha a Bůh byl to Slovo“ (J 1,1): narážka na stvoření světa Božím slovem (Gn 1,1) vyjadřuje, že Boží syn, Kristus, je „od počátku“ Bohem, že se účastnil Božího stvoření a působení.

Když se křesťanství začalo vyrovnávat s řeckou vzdělaností, muselo čelit ještě jednomu pokusu, jak záhadu Kristova božství „přirozeně“ vysvětlit - totiž rozlišení dvojí Ježíšovy „podstaty“. „Jako člověk“ se Ježíš narodil, trpěl a zemřel, kdežto „jako Bůh“ je věčný a roven Otci. Jenže ani s tímto - v dobových představách srozumitelným - výkladem se křesťanství nemohlo spokojit. Trvalo totiž na tom, že v Ježíši z Nazareta jako v Kristu se vtělil Bůh sám, že to byl právě on, kdo na sebe vzal lidská omezení a trápení, protože jen tak mohl člověka jaksi „znovu stvořit“ (2K 5,17; Zj 3,14). Možná, že přitom hrála roli také obava, aby se racionálním výkladem úplně nerozpustilo podstatné tajemství Boží, do něhož člověk nemůže nahlédnout jinak a jinudy, než jak mu to Bůh sám zjeví.

Stará křestní formule „ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“, jíž končí Matoušovo evangelium (Mt 28,19), tak představovala nesnadné zadání, s nímž křesťanští teologové zápasili po několik staletí. Spory, které se kolem jejího výkladu odehrávaly, rozhodně nebyly jen hraní se slovy, i když se to tak dnešnímu člověku může zdát. Právě na této formuli totiž stál výklad samého jádra křesťanského učení a každý výklad měl dalekosáhlé důsledky - filosofické i praktické a dokonce politické. Vyznáním Ježíše jako Krista (Mesiáše) se křesťanství vymezilo vůči židovství, na druhé straně se však vymezilo i vůči gnozi tím, že na první místo postavilo Boha Otce jako stvořitele a že své vlastní texty (Nový zákon) zařadilo až za židovskou Bibli. Jeden Bůh, Bůh Abrahámův, a jeho stvoření tak i pro křesťanství znamenají, že svět je Boží dílo - i když poškozené lidským selháním. Konečně Duch znamená trvalé Boží působení v tomto světě i naději konečné záchrany, obrat k budoucnosti (Wingren 1979:24n). Také řešení, na němž se většina křesťanských myslitelů na nikajském a chalkedonském koncilu shodla, výrazně ovlivnilo praktickou podobu křesťanství a celé evropské civilizace. Spočívalo v přijetí pojmu „osoby“: křesťanský Bůh je jeden ve třech osobách, je trojjediný čili Trojice.

Pojem osoby ale tehdy znamenal něco podstatně jiného než dnes. V současném užití znamená osoba jednotlivou, oddělenou a svébytnou lidskou bytost - to je však teprve důsledek dlouhého myšlenkového vývoje, na jehož začátku stojí právě spory o „Trojici“. Už alexandrijský učenec Origenés (+254) hovořil o třech božských „bytostech“ (hypostasis), Tertullian (+230) o trojici osob (*persona*). Řecké prosópon i latinské *persona*, které dnes překládáme jako „osoba“ a které staří teologové použili k výkladu vztahů mezi Bohem Starého zákona, Ježíšem Kristem a Duchem, neznamenalo tehdy jednotlivou bytost, nýbrž tvář, podobu a původně dokonce masku (Sokol 2002:18n). Ne ovšem jako přetvářku, ale jako roli, jako to, čím se jeden ke druhému obracíme, čím svoji vlastní „bytost“ vyjadřujeme navenek. Pojem osoby tedy neznamenal to, čím kdo bytostně „jest“, nýbrž právě to, čím se nám on sám dává poznat, vystupuje a hovoří ve vztahu k druhým. Tento jemný rozdíl zároveň vyjadřoval nezbytnou úctu a respekt vůči druhému, do něhož nikdy nemůžeme sami vidět, a jsme tedy vždy odkázáni jen na to, co nám on sám dá najevo. Tvář, která „vždy přesahuje moji představu o ní“ (Lévinas).

Latinský křesťanský filosof Boethius (+524) určil osobu jako „jednotlivou podstatu rozumem obdařené přirozenosti“ a obrátil tak natrvalo pozornost k vnitřní soudržnosti a jedinečnosti každého člověka jako individua. Tato tendence, důraz na jedinečnost každé „rozumem obdařené“ bytosti, pak určovala celý středověký i novověký vývoj, kdežto význam „tváře“ ustoupil do pozadí: božské „osoby“ se zobrazovaly jako jednotlivé postavy a mohly budit dojem, že křesťanství je náboženstvím tří bohů (*tritheismus*). Když se proti tomu postavily některé radikální reformační proudy (antitrinitáři), mohly argumentovat tím, že v Bibli se o Trojici nikde přímo nemluví.

Přesto je křesťanský pojem Boha jako Trojice myšlenkové rozvedení biblického křesťanství. Snaží se pojmově vyjádřit, co každé pojmové vyjádření z povahy věci přesahuje. Předně základní víru v jednoho Boha, od něhož pochází úplně všechno. Který není ani pouhou lidskou představou (např. ztělesněním mravní autority), ani součástí světa, ale jeho původcem a stvořitelem. Jenže jakmile se striktní monotheismus, např. judaismu a islámu, stane předmětem pojmového myšlení, těžko se ubrání zpředmětnění Boha jako nutné příčiny, čistě racionálního východiska myšlení, jak se stalo ve středověké arabské filosofii.[[333]](#footnote-333) Myšlenková síla řecké tradice Platónovy, Aristotelovy a Plótinovy zde úplně vytlačila zásadní tajemství Boha, který se sám zjevuje a k lidem hovoří. Který pro ně nemůže být jen předmětem myšlení, nýbrž především bázně a vděčnosti, „víry, naděje a lásky“ (1K 13,13).

„Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův není bohem filosofů“ (Pascal), protože vždycky přesahuje každou naši představu o něm, každý pojem. Představa jednoho Boha v trojici božských „osob“ se tak snaží vyjádřit jednak paradoxii každé představy Boha, jednak neproniknutelné tajemství „osoby“, o níž můžeme vědět vždy jen to, co nám sama o sobě sdělí, a konečně svrchovanou „aktivitu“ Boží. Bůh, v něhož lze věřit a doufat, nemůže být předmět ke zkoumání, ale jen „osoba“ či „tvář“, která sama mluví a jedná.

# 24. Středověká církev a Evropa

Staletí válečných nájezdů, hluboké desorganizace společností a úpadku měst jako kulturních a hospodářských center západní Evropu proměnila. Jako by skoro zmizela civilizační vrstvička starověké říše s jejím bohatstvím i kulturními vymoženostmi a zbyly jen velkolepé trosky; římské hradby, silnice a vodovody sloužily ještě řadu století, ale když sloužit přestaly, nikdo je už nedokázal opravit. Přesto se život uvnitř *limes*, uvnitř hranic bývalé říše a zejména ve zbylých městech stále ještě řídil jejími tradicemi a uchovával aspoň zbytky jejího práva a vzdělanosti. Tím se výrazně lišil od poměrů v „nových zemích“, kam římská administrace a kultura nikdy nesahaly. Ne že by „nové národy“ žádnou svoji kulturu neměly, byla však daleko jednodušší a drsnější, asi dost podobná té, z níž starověké civilizace o pár tisíciletí dřív také vyrůstaly.

Na rozdíl od nich však tato středověká vznikala pod vlivem křesťanství. I to se ovšem v nové situaci hodně proměnilo. Právě v nových zemích bylo patrně ještě dlouho výsadou vyšších vrstev, dvorských družin, kdežto rolníci se jen velmi pomalu rozcházeli se svým tradičním „pohanstvím“; nejlépe o tom svědčí právě toto církevní označení, odvozené z latinského *paganus*, vesničan. Teologické ariánství[[334]](#footnote-334) bylo sice dávno odsouzeno a odmítnuto, přísné hierarchické rozlišení mezi panovníkem, šlechticem a poddaným se však promítlo i do náboženství: Bůh jako panovník vládne jednak světským panovníkům a šlechtě, jednak svým biskupům, kněžím a řeholníkům, kdežto lid je v obojím uspořádání až docela vespod. Nejstarší kostely jsou právě tak pro hradní družinu, kdežto lid, i když pokřtěný, stojí při bohoslužbách venku. Náboženský život zůstává pro něj asi dost dlouho tím, čím byl dřív - totiž společným slavením svátků, kde se nějaká vnitřní účast jednotlivce ani neočekává.

Bohoslužba v cizí, nesrozumitelné řeči, které dokonce ani někteří kněží dobře nerozuměli, dostává pro účastníky nutně tajemný, ne-li přímo magický ráz. Teprve daleko později a zase spíš ve městech se objevil lidový zpěv a kázání. Až do vrcholného středověku se Ježíš Kristus zobrazuje jako oslavený vládce a jen na sochách a obrazech jeho matky vystupuje jasně jeho lidství. Mocný nebeský Bůh je hodně vzdálený a nedostupný, takže člověk nutně potřebuje různá zprostředkování. Tomu slouží úcta svatých, zejména místních, a ovšem úcta k Ježíšově matce, Panně Marii, pro celý středověk tak typická. Potřebu blízkosti, viditelného přiblížení k Bohu splňují posvátná místa, kam lidé putují celé dny a týdny. Obtížnost pouti zároveň vyjadřovala, jak poutníkovi na jeho spáse záleží a zvyšovala její cenu, což dobře odpovídalo středověkému „skutkařství“ a „záslužnictví“, jak je později kritizovali reformátoři.[[335]](#footnote-335)

O skutečném náboženském životě prostých lidí víme ovšem jen velmi málo, a to až z pozdější doby, takže jsme odkázáni na nepřímá svědectví a dohady.[[336]](#footnote-336) Přesto se zdá, že s potřebou zprostředkování a přiblížení proniklo do křesťanského života hodně starších prvků, které mají s Ježíšovým evangeliem málo společného - snad jen právě lidskou potřebu blízkosti, útěchy, pomoci v nouzi. Středověké kostely a bohoslužby přebírají prvky staršího zemědělského náboženství, úcty předků - jimiž jsou teď ale především místní světci, patroni čili ochránci. Oltáře se stavěly nad jejich hroby, před nimi svítí „věčné světlo“ a u vchodu do kostela je miska s očistnou vodou - tak jako v antickém domě. Velké svátky církevního kalendáře také navazují na starší předchůdce: o zimním slunovratu se slaví Ježíšovo narození jako jiskra naděje v nejtěžší době, na jaře Kristova smrt a vzkříšení jako vítězství nad smrtí, před příchodem zimy se připomínají zemřelí a čtyřikrát do roka lidé prosí o dobrou úrodu nebo za ni děkují. Před velkými svátky jsou období postu, ale než začnou, dostanou lidé příležitost k bujnějším radovánkám.

Při vší nezbytné opatrnosti ale můžeme soudit, že i v této podobě, hodně přizpůsobené starým zemědělským („pohanským“) zvyklostem, křesťanství do nových zemí přineslo podstatné novinky.

1. Představu Božího stvoření, které jasně vymezuje postavení člověka na světě a dává mu jej do rukou; člověk není usurpátor, ale svět je stvořen pro něho. Jeho starostlivá vděčnost tak nepatří přírodním silám, ale Bohu stvořiteli, před nímž neplatí žádné kmenové rozdíly.
2. Představu Božího zjevení, srozumitelného oslovení člověka a sdělení Božích záměrů s lidmi a se světem, které spojuje mravnost s náboženstvím a nepřipouští, aby se od sebe oddělily.
3. Vrcholná událost vtělení, vzkříšení a vykoupení v Ježíši Kristu dává člověku naději, která daleko přesahuje všechno to, co dosud dostal. Lidský obsah náboženství tak už není jen společná obava o život a vděčnost za svět, ale také osobní příslib „vítězství nad smrtí“ a „věčného života“.

S představou stvoření a darovaného života souvisí zásadní úcta k lidským životům, zejména těch slabých a ohrožených: dětí, žen, chudých a starých lidí. Řada dokladů mluví o tom, jak se křesťanští biskupové a kněží snažili vymýtit obchod s otroky, vyhánění žen, utracování dětí. Pomoc chudým a nemocným dostala tak vysokou společenskou hodnotu, že se jí později věnovaly i osoby královského původu - a nikdo se jim kvůli tomu nesmál.[[337]](#footnote-337)

Nepodmíněné a neomezené rodové a kmenové svazky se jen velmi pomalu nahrazují povinnostmi a závazky vůči druhým lidem, jež každého jednotlivě zavazují a za jejichž porušení se bude jednou odpovídat. Představa Božího soudu nad každým jednotlivým člověkem je asi nejstarší formou individuálního svědomí, jehož se nikdo nemůže a nesmí vzdát. Aspoň v tomto ohledu, před soudem Božím, jsou si už v pozdním středověku všichni rovni.[[338]](#footnote-338)

Jak byzantské, tak západní křesťanství s sebou přinášelo řadu kulturních vymožeností, které postupně zasahovaly stále větší okruh lidí. Byly to například lepší zemědělské postupy, nové kultury, řemeslné techniky, ale také dokonalejší právní pravidla a ovšem umění a vzdělanost. Od Karlova rádce biskupa Alcuina z Yorku (+804) a jeho žáka Rhabana Maura (+856) se začínají po celé Evropě zakládat školy, kam sice chodila jen nepatrná část mladých mužů, které se však upřímně snažily dodat vzdělanosti jistou váhu a prestiž - zejména vůči obecnému opovržení se strany válečníků. Čtení a psaní bylo ovšem spojeno s latinou, protože si lidé dlouho nedovedli představit, že by se dalo psát i v běžném místním jazyce.

Užívání latiny sice křesťanskou bohoslužbu lidem vzdalovalo, vyjadřovalo ale další zásadní novinku, totiž křesťanský universalismus: náboženství nemá nikoho předem vylučovat, nýbrž spojovat, a to i s lidmi, s nimiž si navzájem nerozumějí, a tedy je dosud pokládali za „němce“ nebo dokonce pochybovali, zda to jsou vůbec lidé. Tato nezávislost náboženství na jazyku a národu sice nebyla nikdy úplná a i později se často vytrácela, znamenala však pro evropské uspořádání velice mnoho. V náboženských kontaktech, například v šíření legend o světcích, se uskutečňovalo vzájemné uznávání evropských národů: ty nové se poprvé prezentovaly navenek právě svými světci. Oficiální římský kalendář a úřední postup uznávání světců, definitivně prosazené ve 12. století, byly jistě také projevy církevní centralistické kontroly, významně však podpořily evropskou „vzájemnost“. Když se starší „významová“ jména, která měla mladému člověku stanovit jeho životní program (Boleslav, Mojmír atd.), začala nahrazovat křestními jmény podle světců, dostal každý pokřtěný člověk životního průvodce obvykle cizího původu.[[339]](#footnote-339) Právě tak byl i místní kostel zasvěcen někomu, kdo nebyl domácí a „náš“. Obojí bylo o to významnější, že nepůsobilo jen mezi vzdělanci, ale týkalo se osobně každého pokřtěného člověka.[[340]](#footnote-340)

Historicky patrně největším přínosem středověkého křesťanství bylo to, že pomohlo ustavit více méně legitimní politickou moc a omezovat násilné konflikty mezi jednotlivými panovníky.[[341]](#footnote-341) Od 11. do 14. století tak Evropa zažila období růstu ve všech ohledech - demograficky, hospodářsky i kulturně; teprve v tomto období jaksi „předstihla“ nejen Byzanc (s níž se 1054 církevně rozešla), ale patrně i říše Dálného východu. Nápadným výrazem nového politického sebevědomí západní Evropy byly křížové výpravy, jeden z posledních vážných pokusů o kolektivní politickou a současně náboženskou akci v Evropě. Když se očekávání posledního soudu a konce světa s přelomem tisíciletí (chiliasmus) nenaplnilo, vynořila se myšlenka, že soud se konat nemůže, dokud je Jeruzalém v rukou „nevěřících“. To byl náboženský podnět k první výpravě (1096-1099) a v menší míře i pro ty další. V roce 1099 dobyli křižáci Jeruzalém a významně jej přestavěli, ale za necelých sto let, roku 1187 jej muslimové dobyli zpět. Křížové války jako společný podnik evropského rytířstva (na přípravách se podílel i český král Vladislav II., +1174) posílily evropskou jednotu, jejich konečné ztroskotání však přispělo k podstatné proměně náboženských představ a očekávání ve vrcholném středověku.

Hlavním nositelem středověkého růstu byl vznik a rozvoj měst, ve Střední Evropě doprovázený velkorysou kolonizací z přelidněných oblastí hlavně Porýní. Města byla na jedné straně výrazem rostoucího zemědělského bohatství, které je dokázalo uživit, na druhé straně producenty nového bohatství řemeslného a obchodního. Městský život byl pohodlnější a bezpečnější, obyvatelé měst byli svobodní lidé, často velmi pohybliví, jak to dálkový obchod vyžadoval, a i oni tak přispívali ke kulturnímu zprostředkování a vyrovnávání mezi různými regiony. Podobně jako ve starověku si města vytvořila nové samostatné a často demokratické (resp. aristokratické) politické uspořádání, takže se vymanila z poddanství místních šlechticů a aspoň nepřímo podporovala centrální moc panovníků.

Individuální způsob obživy a podnikání „na vlastní pěst“ i na vlastní nebezpečí vedl ve městech k hluboké individualizaci jejich obyvatel a k velké proměně náboženského života, který jaksi znovu získává to, co po pádu římské civilizace ztratil. Už nad neúspěchem křížových výprav začali středověcí křesťané vážně přemýšlet, zda jejich dosavadní snahy přiblížit se Boží vůli nevedly úplně špatným směrem. Ztráceli důvěru ve velké kolektivní podniky a hledali osobnější, individuální cestu k Bohu. Kde jinde se o ní může člověk poučit než v Bibli, v Božím slově, které chtěli sami slyšet nebo dokonce číst: bohatý lyonský kupec Petr Valdes si dal 1170 přeložit Nový zákon do francouzštiny a začal kázat návrat k evangeliu a k prvotní církvi. Teprve při vlastní četbě evangelia si zbožní lidé uvědomovali, jak se církví organizovaný náboženský život vzdálil od prostých požadavků Ježíšova kázání. Jako si městský život vyžaduje osobní úsilí a přičinlivost, chtěli se věřící sami přičiňovat i o svoji spásu a věnovali se soukromé modlitbě a pobožnosti. Slavnost mše či večeře Páně se stávala příležitostí k osobnímu, vnitřnímu setkání s Kristem, odtud stále větší důraz na svátost těla a krve Páně, proměněný chléb a víno, vlastní ohnisko pozdně středověké zbožnosti.

Evangelijní důraz na osobní zbožnost, chudobu a mravní opravdovost strhoval městské vrstvy a rychle se šířil v těch nejrozvinutějších oblastech Evropy. Přesvědčivá vnitřní zbožnost různých lidových hnutí i nových městských řádů a bratrstev[[342]](#footnote-342) především zdůraznila duchovní stránku křesťanství spíše než obřadné slavnosti, vyzvedla srozumitelné slovo, modlitbu i kázání, osobní vztah ke Kristu ve svátosti, vnitřní opravdovost i mystickou meditaci.[[343]](#footnote-343) Hledání osobní cesty ke Kristu se přitom často dostávalo do napětí se zavedenými formami společné náboženské úcty i s tradiční naukou církve. Protože o tu se ve středověkých poměrech opírala i politická moc, byli zastánci těchto směrů často pronásledováni a popravováni. Na vyhledávání a potírání různých „herezí“ vznikla kolem roku 1230 nechvalně proslulá inkvizice, v pozdním středověku využívaná i k čistě politickým cílům vznikajících absolutistických států.

Právě násilné potlačování jinak smýšlejících, ale zřejmě hluboce věřících lidí ovšem už nemohlo dosáhnout svého cíle, nýbrž naopak podrylo důvěru v církevní instituce, zejména papežství. Papežové, kteří nejprve uhájili nezávislost křesťanské církve na panovnících, tohoto vítězství brzy zneužili a začali se sami chovat jako panovníci, až jejich moc rozvrátila samotné papežství. Ve 14. století, kdy proti sobě stáli dva až tři nepřátelští papežové, podporovaní různými panovníky, bylo už zřejmé, že celá církev je v těžké krizi, kterou papežství nedokáže překonat. Zneužívání církevních trestů, klateb, stejně jako zneužití „křížových“ výprav a odpustkových kampaní tuto krizi jen potvrzovalo a prohlubovalo.

Individuální zbožnost lidí, jejichž obživa už nezávisela tolik na přízni počasí jako na jejich vlastních schopnostech, necítila potřebu vyjadřovat vděčnost Bohu a věřící se stále víc obraceli k budoucnosti a k naději na vykoupení. Individualizovaný, často dokonce osamělý život totiž stále více tížila představa vlastní smrti, v dřívějším společenství přece jen snáze překonatelná. Naděje městských lidí se proto zaměřovaly hlavně na přemožení smrti v Kristu a hledaly hmatatelné nebo aspoň prožitkové záruky posmrtného života: odtud vychází duchovní mystika, vyhledávání zázraků a úcta k ostatkům světců.

Svobodný a individuální způsob života městských lidí i přesun důrazu z vnějších náboženských projevů na vnitřní zbožnost vedl k hlubšímu chápání křesťanské víry, která už nebyla jen věcí kněží a biskupů, nýbrž každého věřícího člověka. Samostatné uvažování o věcech víry velmi podpořil vznik univerzit i setkání evropského křesťanství s arabskou aristotelskou tradicí, jejíž racionalismus se zprvu zdál být přímým útokem proti víře, stal se však ve 13. století naopak novým základem teologického myšlení. Jak přibývalo vzdělaných lidí a jak se i křesťanská víra intelektualizovala, přibývalo zároveň kritických hlasů a odchylných názorů, herezí, jež církevní instituce tvrdě potíraly. Když pak v průběhu 14. století církev často trestala heretiky zákazem bohoslužeb (interdikt)[[344]](#footnote-344) v celých oblastech, museli se zbožní lidé bez nich obejít, někdy i na dlouhou dobu. I to byl důvod k odcizení mezi zbožnými měšťany a církví.

Když k tomu přistoupila ještě velká morová epidemie v polovině 14. století a různé sociální otřesy, bylo zřejmé, že se něco musí stát. Změnu si různé skupiny představovaly v zásadě trojím způsobem. Některé radikální skupiny se inspirovaly zejména povstáním Makabejských a rozhodly se od zkažené církve oddělit. To byl nakonec případ valdenských i řešení Petra z Chelčic: nad obecnou církví je třeba zlomit hůl a hledat vlastní spásu mimo ni, návratem k prostotě, chudobě a slovu evangelia.

Druhé řešení navrhl oxfordský teolog John Wycliff (1320-1384) a z jiného teoretického východiska jeho krajan William Ockham (+1349): přebujelou a zastaralou organizaci církve má reformovat panovník, který jediný smí používat mocenské prostředky. Tuto myšlenku u nás převzal také Jan Hus (1370?-1415), vynikající kazatel a energický reformátor, jehož vystoupení na straně panovníka proti biskupovi a papeži si ovšem církevní hierarchie dala do politických souvislostí.[[345]](#footnote-345) Konečně o třetí, tzv. konciliární řešení se pokusily počátkem 15. století církevní sněmy. Svrchovanou církevní autoritou není podle něho papež, nýbrž sněm (koncil) celé církve. Koncilu v Konstanci (Kostnici), který také odsoudil Jana Husa, se sice podařilo papežský rozkol odstranit novou volbou, hlubší reformu církve v konciliárním duchu však následující papežové opět zastavili.

Náboženský život na konci středověku tedy určují města a jejich svobodné a individualizované prostředí. Zatímco v Itálii se náboženský život spíše uvolňoval, v severnějších částech Evropy byl naopak veden obavami ze smrti a soudu, těžkou odpovědností každého člověka za vlastní duši, jak o tom svědčí dobová literatura i umění. Těmto starostem mohl člověk čelit buď snahou zajistit si spásu vlastními činy, „vnějšími skutky“ zbožnosti a pomoci, anebo hledáním návratu k původní čistotě křesťanské víry a evangelia. V obou případech byl však veden nadějí a starostmi o svoji budoucí spásu, kdežto prvek společné vděčnosti ustupoval do pozadí.

# 

# 25. Reformace a novověk

Těžká krize pozdního středověku se ovšem netýkala jen církve a křesťanství, nýbrž musela zasáhnout celé společenské uspořádání, jež se o ně opíralo. Rozvoj laické kultury a vzdělanosti v národních jazycích a rostoucí váha městského elementu narušovaly středověkou představu „univerzality“ západního křesťanství a probouzely jazykově založené národní vědomí.[[346]](#footnote-346) Rostoucí moc panovníků se mohla stále víc opírat o bohatství měst a lepší organizaci států, které se v západní Evropě brzy vymkly ze symbolické podřízenosti císaři a postupně se mohly obejít i bez duchovní podpory církve. Zejména v zaalpských zemích, kde hlavním zdrojem bohatství a moci byla ještě půda, nevratný růst církevního pozemkového majetku přímo ohrožoval samu existenci šlechty.[[347]](#footnote-347) Objev knihtisku umožnil nebývalé šíření myšlenek a zejména fakticky zrušil církevní monopol v této oblasti, jakkoli se tomu církev i panovníci snažili ještě dlouho bránit různými formami cenzury.

Vlastní podnět k radikální změně poměrů reformací byl ovšem náboženský. Vznikl ve střední Evropě, tehdy ještě málo zasažené ochabnutím náboženského zájmu vůbec. Síla reformačního hnutí spočívala právě v tom, že pro rozhodující vrstvy společnosti v náboženství šlo jaksi o všechno - hlavně o věčný život, který pro novou zbožnost podstatně souvisel s mravní opravdovostí, poctivostí a pravdivostí. Proto si už české husitské hnutí klade náročné mravní cíle, které mají církev přiblížit evangeliu - mravní bezúhonnost kněží, chudobu církve, svobodný přístup ke slovu Písma, hlubší vztah ke Svátosti těla a krve Páně (přijímání pod obojí způsobou) a omezení privilegií duchovních. Přinejmenším ve dvojím ohledu je ale husitství ještě hnutí středověké: předně proto, že bezprostřední rozbuškou revoluce bylo vypjaté eschatologické očekávání Božího soudu v roce 1420,[[348]](#footnote-348) a za druhé proto, že se husitství vždy důsledně chápalo jako pokus o reformu celé církve, od níž se rozhodně nechtělo oddělit. Vycházelo tedy - aspoň zpočátku - ještě z představy kolektivního kosmického Soudu jako konce světa a církev pokládalo za „tělo Kristovo“, nezbytnou podmínku lidského spasení.

Teprve augustiniánský mnich a wittenberský profesor Martin Luther (1483-1546) postavil proti středověkým představám představu radikálně novou - i když odvozenou z pečlivého studia Nového zákona a chápanou jako návrat k prvotnímu křesťanství. „Ospravedlnění“ před Božím soudem je zásadně individuální a nemůže se dosáhnout získanými zásluhami, jak je dosud stanovovala a spravovala církev, nýbrž jen svobodným a nezaslouženým darem Božím, vírou v Ježíši Kristu. Náboženský život křesťana se zakládá jen na Písmu, na víře v Krista a na Boží milosti - to je smysl slavné zásady *sola scriptura, sola fide, sola gratia*. Křesťan závisí na Boží milosti, z níž pochází i jeho víra, která se řídí pouze Písmem jako Božím slovem. Církev jako společenská skutečnost není prostředníkem a správcem Božích darů, nýbrž pouze sdružením jednotlivě věřících. Lutherův nový pohled je tedy důsledně individuální, ale zároveň silně zdůrazňuje závislost každého křesťana na samém Bohu a na Ježíši Kristu. Víra i milost, z nichž může plynout ospravedlnění člověka před Bohem, jsou čisté a ničím nezasloužené dary, o něž křesťan musí prosit a za ně také děkovat. Nezbytnou míru společného poučení a křesťanské jednoty stačí zajistit všem společné Písmo, které je ovšem třeba přeložit do srozumitelného jazyka - což Luther sám skvělým způsobem udělal - a využít toho, že Písmo vykládá samo sebe.[[349]](#footnote-349)

Bůh tak každému člověku nabízí, aby uvěřil v Ježíše Krista jako spasitele, a pokud se k tomu s Božím přispěním odhodlá, může pevně důvěřovat v jeho milost, která už zařídí všechno ostatní. Ospravedlnění z pouhé víry však rozhodně není žádný automatismus: uvěřit znamená také přijmout za své požadavky evangelia, což jistě není maličkost. Ale vykoupení v Ježíši Kristu je mocnější a silnější než přirozený lidský sklon ke zlému, takže jednotlivý věřící nese sice vlastní odpovědnost, není však odkázán jen na sebe - má se naopak pevně spolehnout na Krista a pokud se ho přidrží, nemá se čeho bát. Všechno ostatní, co na sebe křesťanství za dlouhá staletí nabalilo - obřady, zvyky, instituce i myšlenky - je třeba měřit přísným měřítkem evangelia a Písma a pokud neobstojí, odmítnout a zrušit.

Lutherova osobní zkušenost s bigotním až pověrčivým pozdně středověkým křesťanstvím byla asi zvlášť silná.[[350]](#footnote-350) Jeho otec, který zbohatl jako mistr ve stříbrných dolech, trpěl těžkými výčitkami svědomí a byl pevně přesvědčen, že patří mezi zatracené. Snad jen v kněžské kariéře svého syna viděl ještě poslední naději i pro sebe. Luther sám zažil v mládí podivuhodnou příhodu s bleskem a v jeho spisech se lze setkat s různými - moderně řečeno - fobiemi. Jeho náboženský koncept však odpovídal potřebám doby tak dokonale, že měl neslýchaný úspěch po celé střední a severní Evropě. Jeho mimořádné umění jadrného a přitom hlubokého jazyka, osobní pevnost a schopnost prostě vystihnout velice složité věci (např. v tzv. Malém katechismu) mu zjednaly značnou autoritu ještě za života. A náboženské hnutí, jehož se stal hlavním mluvčím, pronikavě změnilo celou Evropu.

Předně tím, jak otevřeně a jasně vyjádřilo individuální povahu novověkého náboženství, důrazem na osobní mravní opravdovost a poctivost, což se samozřejmě projevilo nejen v oblasti náboženské. Základem osobního náboženského života je pevná důvěra v Krista, v jeho zaslíbení a spasitelský význam jeho umučení a vzkříšení. Tyto osobní důrazy samozřejmě silně podpořily touhu raně novověkého člověka po samostatnosti a vlastní odpovědnosti, kterou na druhé straně důvěra v Boží milost činila lidem snesitelnou. Také náboženské poučení už není jen v rukou církevní instituce, ale odkazuje na slova samotné Bible, kterou by si každý věřící měl pilně číst a sám o ní přemýšlet. Brzy se ovšem ukázalo, že vlastní text Písma není ani zdaleka tak jednoznačný, jak se Luther zprvu domníval, a protože z četby Bible začaly vycházet i názory velice odlišné, musela se i reformace opírat o určitý společný výklad například v kázání a poměrně brzy si vytvořila i novou dogmatickou ortodoxii. Otázky překladu a výkladu Bible se tak dostávaly do středu pozornosti a brzy k nim přistoupily i otázky po pravosti a původnosti textových předloh.[[351]](#footnote-351)

Má-li mít ovšem každý věřící přístup k tomuto základnímu prameni své víry, musí se naučit číst. Reformace tak zásadně přispěla k rozšíření vzdělanosti mezi střední městské vrstvy, k rozvoji školství a knihtisku. Právě městské střední vrstvy přitahoval reformační důraz na osobní přičinlivost, úsilí a skromnost. Reformace nepřála výslovné askezi, zato ale ostře odmítala každý přepych. S pilným čtením Bible souvisela i jistá nedůvěra k výtvarnému umění a větší příklon ke slovu a k hudbě, zejména k náboženské písni. Šlechtu a panovníky jistě oslovilo reformační řešení „dvojí říše“, kde je každý na jedné straně povinen poslušností vůči vrchnosti, jíž jsou poddáni i duchovní, vrchnost ale na druhé straně nesmí zasahovat do náboženských věcí, kde je člověk poddán pouze Bohu.[[352]](#footnote-352) Politická autorita šlechty se ovšem neodvozuje od autority panovníka, takže reformace přímo nepodporovala panovnický absolutismus, nýbrž spíše feudální rozdělení moci mezi různé vrchnosti. Odmítnutí „světského panování“ církve a zrušení klášterů zároveň umožnilo rozsáhlou sekularizaci, převedení církevního majetku na panovníka a šlechtu - u nás už v pohusitské době.

Odmítnutí celkové („nadnárodní“) církevní instituce dále podpořilo osamostatňování jednotlivých států a ve více centralizovaných zemích brzy vznikly i národní církve, podřízené panovníkům (Anglie 1534, Švédsko 1540; podobný význam měla církevní reforma Petra I. v Rusku 1700). Pokusy o nové pochopení křesťanské víry, dlouho bržděné církevní ortodoxií, se ovšem Lutherovým krokem nezastavily, nýbrž pokračovaly dál podle hesla, že církev stále potřebuje reformy (*Ecclesia semper reformanda*). V rámci samého reformačního proudu vystoupil s ještě radikálnějšími důrazy Francouz Jean Calvin (1509-1564), který radikalizoval Augustinův názor, že každý člověk je Bohem předem určen ke spáse nebo k záhubě (predestinace) a církevní organizaci redukoval jen na „starší“ čili kněze (presbyterní organizace), kdežto biskupy odmítl. Presbyterní církev je tedy sdružení místních sborů, vedených staršími. Po nezdařeném pokusu v roce 1536 zorganizoval 1541 v Ženevě utopický teokratický stát se starozákonními reminiscencemi a měl značný úspěch i ve Francii, v Holandsku, ve Skotsku a v Uhrách. Vedle Lutherova katechismu patří Kalvínovy „Instituce“ a katechismus k nejvlivnějším reformačním textům. Podobně zformuloval curyšský teolog Huldrich Zwingli (+1531) a zejména jeho nástupce Heinrich Bullinger (+1575) vlivné a rozšířené „Helvetské vyznání“. Dohodou nekatolických stavů (luterských, bratrských a podobojí) vznikla 1575 Česká konfese.

Jenže při důrazu na Bibli jako jediný zdroj křesťanského naučení se ukázalo, že se z ní nedají odvodit ani věci, které i reformační ortodoxie pokládala za nezbytné, například nauku o Boží Trojici. Ty, kteří ji popírali, pak reformátoři ostře pronásledovali - ostatně podobně jako povstalce, kteří chtěli přivodit Boží království násilně (T. Münzer 1490-1525, Selská válka 1525). Povstání novokřtěnců, kteří vyhlásili utopické Boží království v Münsteru (1534-35), potlačili reformovaní společně s katolíky. I když se spory mezi různými reformačními směry podařilo zmírnit, zejména přijetím společného Augsburského vyznání (1530, bez Lutherovy účasti) a Augsburským mírem 1555, náboženské napětí rostlo a vedlo k řadě náboženských válek (Francie 1562-1598; Holandsko 1568-1648; Anglie 1642-1649), až vyvrcholilo pražským stavovským povstáním 1618 a Třicetiletou válkou mezi katolickým císařem a protestantskými zeměmi (1618-1648).

Náboženský pohyb reformace a protireformace, reforem katolické církve, hrál sice v těchto konfliktech velkou roli, označení „náboženské války“ však věci přece jen příliš zjednodušuje. Náboženské změny, jak jsme viděli, měly v té době hluboké důsledky politické a společenské, a na druhé straně se za ně mohly skrývat běžné zájmy mocenské a dynastické. Tak na „protestantské“ straně Třicetileté války stála třeba Francie, kdežto anglická politika z podobných důvodů občas podporovala habsburské císaře. Vážné náboženské i politické konflikty se odehrávaly uvnitř jednotlivých zemí, kde se panovníci snažili upevnit svoji centrální moc proti šlechtě - a používali přitom i motivy údajně náboženské.

Dlouholetý válečný konflikt ve Střední Evropě skončil všeobecnou únavou a patem, hrozným zpustošením zemí a značným úbytkem obyvatelstva - poprvé od začátku středověku. To postihlo a oslabilo zejména města a Třicetiletá válka tak velice prohloubila jisté civilizační zaostávání Střední Evropy. Politicko-náboženské rozdělení, na němž se mocnosti nakonec dohodly, bylo pragmatické, ne-li přímo cynické, a jen dokládá obecnou deziluzi, ztrátu nadějí v zásadnější změnu poměrů ať tím či oním směrem. Postup reformačního hnutí se zastavil, menšiny na obou stranách trpěly pod nevybíravým nátlakem a desetitisíce lidí se musely vystěhovat jinam. Katolická reforma upevnila římský centralismus, o nějž se mohl dobře opírat i centralismus habsburský. Ale i protestantské církve se brzy upevnily v nové ortodoxii a časté symbióze s absolutistickými panovníky a knížaty.

Děsivá zkušenost válek a zklamání nad neschopností křesťanských církví podryly zejména mezi vzdělanými lidmi důvěru v náboženství vůbec a když se celkové poměry začaly uklidňovat, hledali už mnozí životní oporu jinde. Koperník, Bacon, Galilei, Descartes, Leibniz i Newton byli sice ještě hluboce osobně věřící křesťané a i jejich myšlenková východiska byla křesťanská, jejich hlavní zájem se ale obrací jiným směrem. Pod dojmem náboženských konfliktů hledají jiné, nenáboženské zakotvení společných lidských jistot a postupně i lidských nadějí. Nacházejí je v rozumu, který je všem lidem společný a jehož správné užívání zajistí vědecká metoda. Nová věda, založená na racionálních hypotézách a na jejich ověření pokusem a měřením, si totiž dokázala skutečnost zjednodušit a rozložit na jednotlivé jevy tak, že se jí ukázaly být „jasné a zřetelné“ (Descartes).[[353]](#footnote-353) Abstraktní představy hmotného bodu, dráhy, síly, příčiny a nutného důsledku umožnily vytvářet jednoduché matematické modely mechanických jevů, a tak tuto „skutečnost“ nejen popsat, ale i spolehlivě předvídat a tedy ovládat.

Až do 18. století byli tito vědci ovšem přesvědčeni, že zákonitosti, které tak objevili, nejsou jen modely, nýbrž racionální základ skutečnosti samé, původní projekt Boží, podle něhož byl svět stvořen.[[354]](#footnote-354) Jejich přesnost a spolehlivost tak sice zaručoval sám tvůrce světa, Bůh se však v tomto pohledu stával jen vzdáleným a neosobním konstruktérem či „hodinářem“, až se stal pouhou hypotézou, o níž Laplace nakonec prohlásil, že ji k ničemu nepotřebuje.[[355]](#footnote-355) Podobnou cestou pak postupovaly i další přírodní a od 19. století i společenské vědy, které se ovšem musely zabývat skutečnostmi stále složitějšími - zejména díky tomu, že se lidské společnosti v historii podstatně mění. Přesto se třeba A. Comte, J. S. Mill, K. Marx nebo S. Freud domnívali, že se jim podařilo objevit železné zákonitosti, které v budoucnosti dovolí i lidskou skutečnost nejen vysvětlit a předvídat, ale i účelně řídit.

Prostých věřících se tyto novinky dlouho vůbec netýkaly - šly prostě mimo ně - církevní elity je však od 17. století sledovaly s rostoucí nedůvěrou až nepřátelstvím; Galileův proces ovšem svědčí i o jisté bezradnosti: dá se věda zakázat?

## Exkurz: Problém zla a teodicea

„Zlo“ jako souhrnný pojem pro všechno, co se staví proti, co člověka sužuje a trápí a co maří jeho úsilí, bylo a je na světě přinejmenším od té doby, co se je člověk naučil pojmenovat. Už dávno si lidé také kladli otázku, odkud se na světě bere. Staré kultury váhaly mezi dvojí cestou: buď „zlo“ jaksi vyřadit z celku dobrého světa a přisoudit „zlému demiurgovi“, nepřátelskému démonickému božstvu, anebo naopak ukázat, že „zlo“ nemá samostatnou existenci a je vlastně jen nedostatkem dobra. Obě řešení ovšem mají svá úskalí, a tak se lidské myšlení stále pohybuje mezi jedním a druhým.

V prvním případě (manicheismus) je svět bytostně rozpolcen jako místo sváru dvou rovnomocných sil či božstev, která jsou pak ovšem také omezená, kdežto ve druhém vrhá „zlo“ svůj stín na celý svět a tím i na jeho (případného) původce. V prvním se zdá, jako by se „zlu“ dostávalo až příliš velké pozornosti, kdežto ve druhém jako by se zastíralo a bagatelizovalo, což je možná typické pro doby se sebou spokojené, úspěšné a optimistické. Tím drsnější pak bývá jejich prozření.

Kultury a náboženství, kterým jsme se zde věnovali, volily vesměs tu druhou cestu a dualistické, „manichejské“ představy do nich jen tu a tam vpadaly jako cizorodý prvek. U monoteistických náboženství to ani jinak být nemůže. Tím jim ovšem skutečný problém zlého zůstal jaksi „na krku“. V prostředí silného náboženského prožívání jej mohla ještě odbývat poukazem na autoritu Boží a nepatřičnost otázky vůbec: „Běda tomu, kdo se chce přít se svým tvůrcem, střep z hliněných střepů!“ (Iz 45,9); „Cožpak nemohu naložit s vámi jako ten hrnčíř, dome izraelský?“ (Jr 18,6); „Člověče, co vlastně jsi, že odmlouváš svému Bohu?“ (Ř 9,20).

Takové autoritativní odmítnutí otázky se však špatně snáší s představou Boží blízkosti a dokonce přátelství, kterou právě biblická náboženství přinášejí a naopak stále stupňují: „Vy jste moji přátelé...“ říká Ježíš před smrtí svým žákům (J 15,14). A tak se stesky nešťastných lidí obracejí k Bohu s jistou výčitkou a v novověku se z ní stává teoretický problém: má-li Bůh lidi a svět tak rád, proč je vystavuje utrpení, ponížení a smrti? Proč dopouští takové hrůzy a neštěstí, a to i na nevinné lidi? Na tyto otázky nemáme pochopitelně odpověď a každý lidský pokus o nějaké „řešení“ se nutně zaplétá do vlastních argumentů: člověk, který by chtěl hájit Boha? To je paradox teodiceje, filosofických pokusů o obhajobu našeho světa a jeho stvořitele.

Tyto nesnáze tedy vyplývají přímo z povahy monoteistického náboženství, pokud trvá na jednom všemohoucím Bohu, který pak ovšem také „za všechno může“. Proto se v současné teologii naopak někdy mluví o Boží „bezmocnosti“, což je ovšem představa hodně paradoxní, neurčitá a těžko pojmově uchopitelná: v jakém smyslu může být stvořitel a vykupitel světa „bezmocný“? Proto také hrozí, že by se z této představy mohlo stát jen sentimentální klišé („já za nic nemohu, ty za nic nemůžeš...“), za nímž už není vůbec nic. Zdá se mi však, že je tu ještě jiná možnost: podívat se blíž na sám pojem „zla“ a pokusit se jej rozebrat, případně „dekonstruovat“.

Hlavní nesnáz možná tkví v samotném pojmu „zla“, přesněji řečeno v jeho zdánlivé samozřejmosti a emotivní síle hrůzných příkladů - třeba z  nedávné doby - které člověku jaksi brání, aby sám pojem podrobil kritice. Dokud se to však nestane, nemá zřejmě žádný smysl ptát se například, odkud se zlo bere. Abychom se ale vyhnuli obecným abstraktním diskusím tohoto druhu, které se už pár set let točí v kruhu, zkusme se zeptat jinak: kde vidíme skutečné, nepochybné zlo?

Předně jsou tu věci jaksi objektivní: hlad, bolest, nemoc, smrt. S těmi člověk bojuje, jak dovede. Lékař tiší bolest a odsouvá smrt, ale zároveň chápe, že k životu asi patří: živé se od neživého liší právě tím, že může mít hlad, cítit bolest a téměř kdykoli zahynout, zemřít. To je ovšem pohled hodně abstraktní a všeobecný, kdežto smrt je vždycky jedinečná a často tragická: smrt blízké osoby vždycky něco zničí, a to i když se s ní zemřelý sám dokázal smířit. Na tom je dobře vidět, jak jedinečnost lidské osoby neznamená izolaci, ale právě naopak vzájemné vztahy, přátelství, lásku.

Od „přirozené“ smrti, kterou se už nepodařilo odložit, musíme ovšem - za druhé - odlišit zabití, bolest nebo smrt způsobenou druhým člověkem: vraždy, války, vyhlazovací tábory. To je jistě „zlo“ ještě v jiném smyslu než smrt samotná. Má něco společného s krutostí a terorizováním, se závistí a mstivostí, s pohrdáním a ponižováním, s ničením a vandalstvím. Snad by se dalo říci, že je to chtěné zlo, cílená nenávist. Na tu se vztahuje přikázání „nezabiješ“, jak je Ježíš věcně správně rozšiřuje i na urážku a pohanu (Mt 5,22).

Třetí typ „zla“ se vyznačuje tím, že je chladný a neadresný: sobectví, bezohlednost, hrabivost, lhostejnost, zbabělost. Co je spojuje není skutečná zloba, nýbrž fakt, že neberou vážně druhého člověka; ten zde nic neznamená a nic neplatí. Oběť má prostě smůlu, že poslouží jen jako prostředek jeho cílů (nebo že jim naopak překážela), jinak proti ní pachatel nic nemá. Ostatně i koncentrační tábory a „psychušky“[[356]](#footnote-356) nedávné doby jako chladné a organizované, téměř technické odstraňování lidí by asi patřily do této skupiny.

Konečně poslední výrazný typ zla, které sice není násilné, ale poškozuje vždy určité lidi, by mohl zahrnovat porušení daného slova, nevěrnost, podvod a lež. Tento druh zla poškozuje právě lidské vztahy a podrývá důvěru ve společnosti. Na rozdíl od předchozího může postihnout pouze toho, kdo na takové jednání „naletěl“, tj. spolehl se na něco, něčemu uvěřil. Možná právě proto se mravně citlivým a čestným lidem zdál vždycky zvláště odporný.

Už toto velmi neurčité a neostré rozdělení ukazuje, že nereflektovaný pojem „zla“ je příliš obecný a příliš „autocentrický“, tj. založený na mém vlastním pohledu. Zahrnuje všechno, čeho se obávám, co se mi nelíbí, co mně nebo nám vadí a překáží. To ale ještě nemusí být zlo: člověk, s nímž jsem se dostal do konfliktu, mi jistě překáží, bylo by ale absurdní, kdybych jej jen proto pokládal za „zlo“. Moderní doba nás naučila užívat opatrně obecné pojmy třeba pravdy nebo dobra; tím větší opatrnost je ale zřejmě třeba u představy zla.

Náš velice předběžný rozbor totiž také ukazuje, že ze čtyř typů „zla“ jen tři poslední jsou bez výjimky zlé, a to patrně právě proto, že vycházejí z lidských duší a z lidské společnosti. V boji proti prvnímu typu „objektivního zla“, proti nouzi, bolesti a smrti, dosáhly bohaté moderní společnosti pozoruhodných úspěchů, a to zejména technikou a organizací společnosti. Zato tím víc nás dnes ohrožují ty ostatní kategorie čistě „lidského zla“, zejména organizovaného.

# 26. Srdce proti světu: Blaise Pascal

„Člověk je jen stéblo, ubohá třtina, a kapka vody ho může zničit. Ale je to myslící stéblo: i kdyby ho Vesmír rozdrtil, člověk zůstane vznešenější než to, co ho zabilo, protože ví, že umírá a jakou má Vesmír nad ním převahu; Vesmír o tom neví nic.“ (347)[[357]](#footnote-357) - „Velikost člověka je v tom, že ví, jak je na tom bídně; strom to neví.“ (397) Tyto dva charakteristické zlomky z pozůstalosti velkého vědce a filosofa Blaise Pascala (1623-1662) vyjadřují nové sebepochopení i nové a hluboce paradoxní sebevědomí člověka. Jako jediná myslící bytost stojí člověk proti lhostejnému, cizímu, němému Vesmíru,[[358]](#footnote-358) proti nekonečné a slepé přesile, kterou ovšem svým myšlením a vědomím nekonečně přesahuje. Protože je „udělán k myšlení“, musí se o tuto svoji silnou stránku také opřít - jako to učinil i Pascalův starší současník René Descartes (1592-1647).

Pascala s Descartem spojuje děsivá zkušenost náboženských válek, které podvrátily autoritu křesťanství, zklamání z dosavadní filosofie[[359]](#footnote-359) i otřes z nové koperníkovské astronomie, která podryla samozřejmou důvěru člověka k „Matce zemi“, z níž odjakživa žil.[[360]](#footnote-360) Oba se také snaží do této strašné situace říci závažné slovo: hledají novou jistotu, jenže každý jinak. Descartovo dílo sice také začíná náboženským viděním,[[361]](#footnote-361) po svém objevu myslícího subjektu, který - spolu s pravdivostí Boží - může zaručit spolehlivost dobře vedeného poznávání přírody, se ovšem věnoval filosofii a stal se tak jedním ze zakladatelů moderní vědy. Ač sám opravdově věřící katolík, mravní otázky vyřídil silně pragmatickou „provizorní morálkou“.[[362]](#footnote-362)

Pascal byl zázračné dítě a ve svých dvaceti letech už měl za sebou skvělé vědecké výkony, včetně konstrukce prvního počítacího stroje.[[363]](#footnote-363) Na rozdíl od Descarta také s velkým úspěchem experimentoval, ve třiceti však všeho nechal, odstěhoval se do samoty a věnoval se pouze náboženským otázkám, které ovšem pro něho velmi úzce souvisely s přísnou a asketickou morálkou. Sblížil se s prostředím kláštera v Port-Royal u Paříže, kde byla jeptiškou jeho sestra, a hájil je v ostrých polemikách proti jezuitům, kterým vytýkal nedostatek přísnosti a upřímnosti v mravní teorii. Dostal se tak do konfliktů s církevními autoritami, náročné pojetí morálky však nakonec - s podporou pařížských kněží - obhájil.

Pascalovým východiskem je hluboká existenciální pochybnost, daleko hlubší než u Descarta. V posmrtně vydaných Myšlenkách, sbírce aforismů a zlomků, které měly tvořit obranu křesťanské víry, se ji snaží založit na racionální úvaze:„Snažme se dobře myslet - to je princip celé morálky.“(347) Dobře myslet znamená uvažovat o tom, co je pro lidský život nejdůležitější:„Jediné dobro v tomto životě je naděje na nějaký jiný život. (...) Nevím, jak jsem do světa přišel, nevím, co je tento svět a co jsem já. Jediné, co vím, je že musím brzy zemřít. Jako nevím, odkud přicházím, nevím ani, kam jdu. (...) Neboť křesťanská víra tvrdí téměř jen tyto dvě věci: porušenost přírody a vykoupení v Ježíši Kristu.“ (194)

„Velikost člověka spočívá v myšlení.“ Jinak je člověk jen „stéblo“, bezvýznamný prášek v nekonečném vesmírném prostoru nové astronomie. „Je-li Bůh, je třeba milovat jen jeho a ne pomíjivá stvoření. Takže všechno, co by nás chtělo připoutat ke stvořenému, je špatné.“ (479) Představa jisté opozice mezi duchem a světem, duší a tělem, je velice stará a rozšířená a objevuje se i v Novém zákoně.[[364]](#footnote-364) Teprve gnostické proudy pozdní antiky z ní však vyvozovaly, že tu je příkré a nesmiřitelné nepřátelství, které by v posledním důsledku znamenalo odmítnutí života a světa vůbec. K této krajní pozici se sice někteří křesťané přiblížili (např. Ignatios z Antiochie nebo Augustin při obhajobě celibátu), ale teprve středověcí bogomilové prý své „dokonalé“ skutečně usmrcovali, aby se už nemohli v dalším životě poskvrnit.

Pascalovo odmítání „světa“ je jiné. Navazuje na středověkou mystiku, od níž se ovšem liší hlubokou existenciální nejistotou, kterou musí věřící překonat odvážným skokem víry. Proto mluví Pascal o životní „sázce“ víry a snaží se ukázat, jak je pro člověka výhodná (233); protože je už na lodi, nic jiného mu vlastně nezbývá (231).[[365]](#footnote-365) Jako dítě své racionalistické doby cítí dvojznačnost každé rozumové argumentace, neschopnost rozumu dospět ke spolehlivým životním rozhodnutím, takže jistě není náhodou, že se stal jedním ze zakladatelů teorie pravděpodobnosti.[[366]](#footnote-366) Na nic se nelze spolehnout, všechno na světě je obojaké, falešné, prolhané. „Tak plyne celý náš život. Hledáme klid a zápasíme s překážkami, ale jen jsme je překonali, nemůžeme klid snést, protože stále myslíme buď na tu nouzi, kterou máme, nebo na tu, jež nám hrozí“ (139).

Tuto zoufalou situaci, jíž se bojíme podívat do tváře a před níž se chráníme různými „rozptýleními“,[[367]](#footnote-367) popisuje Pascal s nelítostnou otevřeností, na niž mohl později navázat pietismus, romantici, existencialisté i post-moderna, a díky níž jsou jeho *Myšlenky* stále živé. Na rozdíl od svých post-moderních epigonů ji ovšem bere vážně a nemůže nad ní jen cynicky pokrčit rameny.[[368]](#footnote-368) Cesta, kterou sám hledá, začíná třemi kroky.

Předně chce rozšířit představu rozumu, odlišit „geometrického ducha“ přísných důkazů od „ducha jemnosti“ (*esprit de finesse*), který sídlí v srdci; jen tento jemný duch může spatřit Boha. „Srdce má své důvody, o nichž rozum nemá tušení.“ (277) - „Víra se liší od důkazu: ten je pouze lidský, kdežto víra je dar Boží. ... Je v srdci a neříká ´vím´, nýbrž ´věřím´.“ (248) Žádný racionální důkaz nemůže člověka přiblížit Bohu. „Jak je daleko od poznání Boha k tomu, začít jej milovat“ (280). - „Kdo se přesvědčil, že vlastnosti čísel jsou věčné a závisí na první pravdě, které se říká Bůh, nepokročil mnoho ke své spáse.“ - „Křesťanský Bůh není původce geometrických pravd a řádu živlů (to je věc pohanů a epikurejců). Bůh Abrahámův, Izákův, Jákobův, Bůh křesťanů je Bůh lásky a útěchy.“ (556) Ostatně „pravda je dnes tak zatemněna a lež tak upevněna, že kdo pravdu nemiluje, nemůže ji ani poznat“ (864).

Za druhé člověk jako konečná, omezená bytost žije vždycky „mezi dvojím“: mezi propastmi nekonečně malého a velikého (72), mezi nebem a peklem - a dobře ví, že je to ta nejchoulostivější věc na světě (213). Běda mu, kdyby se chtěl stát andělem, protože se nejspíš stane zvířetem (358). Proto není schopen jistého poznání, ale ani úplné skepse: „Naši neschopnost dokazovat nepřekoná žádný dogmatismus. Ale máme ideu pravdy, kterou nepřekoná žádná skepse.“ (395) „Děláme si modlu z pravdy samé, ale pravda bez lásky není Bůh, je to jen jeho obraz a modla, kterou nemáme milovat ani ctít“ (582). „... a dokonce na konci každé pravdy je třeba dodat, že víme i o té opačné“ (567). „Je tolik pravd víry i morálky, které se zdají nepřijatelné, a přece trvají v obdivuhodném řádu. Všechny hereze pramení z toho, že některé z nich vyloučily“ (862).

Víra se tedy nezakládá na rozumovém poznání a Bůh se dává poznat srdci. Věřící, kteří nikdy nečetli Bibli, přece cítí, že je nějaký Bůh učinil. Chtějí ho milovat a nenávidět sebe. Mají tedy jen vědomí své povinnosti a neschopnosti, které jim pro dobrý život stačí. (286) Nedovedou ovšem přesvědčit nevěřící. Pro ty jsou tu podle Pascala jen dvě přesvědčivé věci: splněná proroctví a zázraky. Viděli jsme, že „znamení“ a „mocné činy“ mají už v Bibli veliký význam, ve Starém i Novém zákoně. Teprve zde se však paradoxně stávají tím rozhodujícím: bez nich by víra zůstala ve vzduchu. „Bez zázraků bych nebyl křesťanem“, cituje Pascal Augustina (812). Jenže ani Augustin neměl tu zoufalou potřebu naprosté jistoty ve světě bez věrohodných autorit, která ostatně vedla také Descarta, i když jiným směrem. Pascal ovšem rozumové poznání odmítl a nemůže tedy tuto jistotu hledat jinde, než v přímých Božích zásazích do světa, ostatně tím vítanějších, že se rozumu příčí.[[369]](#footnote-369) Podivuhodné uzdravení jeho neteře, Marguerite Perrierové, bylo pro něho tím významnější, že v něm viděl i podporu v polemice s jezuity.

Tím se konečně dostáváme k tomu, oč Pascalovi nejvíce šlo a co pokládal za jedinou věc, o níž stojí za to dobře přemýšlet: jak má člověk žít a jednat, aby došel spásy. Všichni podle Pascala jdou za štěstím - dokonce i člověk, který se chystá oběsit - ale bez víry je nikdo nedosáhne (425). Štěstí totiž „není ani mimo nás, ani v nás; je v Bohu - i mimo nás, i v nás“ (465). Člověk je k víře a lásce disponován: „Duch přirozeně věří a srdce přirozeně miluje. Takže když nemají ten pravý předmět, musí se upnout k falešným“ (81). Kamenem úrazu je lidské sobectví: „Tady je moje místo na slunci. - Tak začíná a tak vypadá uchvacování celé země“ (295). Díky tomu se lidé přirozeně nenávidí (451) a „nikdo nepáchá zlo tak úplně a tak vesele, jako ten, kdo je páchá ze svého svědomí“ (895).

„Když jednám, musím dbát - kromě jednání samého - jak na svůj stav, přítomný, minulý a budoucí, tak i na stav těch druhých, jichž se to týká, a vidět souvislosti všech těchto věcí“ (505). Přitom zlo, které člověk jednou napáchal, se nedá lidskými prostředky napravit. „Můžeme zabíjet, aby nebyli zlí lidé? Místo jednoho tím jen naděláme dva“ (911). Lidská situace je tak z čistě lidského hlediska beznadějná: „Je jen dvojí druh lidí: spravedliví, kteří si myslí, že jsou hříšníci, a hříšníci, kteří si myslí, že jsou spravedliví“ (534).

Jedinou nadějí je Boží milost, vykoupení v Ježíši Kristu, čili pravé náboženství. „Pravé náboženství by mělo učit o velikosti a bídě, vést k úctě a k pohrdání sebou, k lásce a k nenávisti“ (494). Jenže náboženství potřebuje církev a s ní se zase vrací stále stejný problém: jak snést napětí protikladů, křehké lidské postavení „mezi oběma“? „Mnohost, jež nevede k jednotě, je zmatek; jednota, jež nezávisí na mnohosti, je tyranie“ (871). „Jednota bez mnohosti není k ničemu těm druhým, rozmanitost bez jednoty je zhoubná pro nás samé. Jedno škodí navenek, druhé dovnitř“ (892). Každá úvaha, pojmová řeč, se chytá do své vlastní pasti a uzavírá člověka do něho samého. A tak si Pascal na jednom místě patrně posteskl: „Běda těm, kdo mne přiměli mluvit o základu náboženství“ (883).

Toto beznadějné dilema moderního člověka, uzavřeného do své samoty, řešil Komenský poesií svých písní a obratem k výchově, k naději, že příští generace budou lepší a čistší. Pascal - podobně jako středověcí mystikové - zřejmě žil z vnitřní lásky svého srdce,[[370]](#footnote-370) která je ovšem z povahy věci nesdělitelná prosaickou, diskursivní řečí jeho ostré racionality vědce. Proto se tak ostře obrátil proti racionalitě vůbec, proti „tomuto světu“ a nakonec v jistém smyslu i proti vlastnímu životu, který si asketickou praxí patrně ukrátil. Jeho Myšlenky jsou úžasné hloubkou, ostrostí pohledu i nesmlouvavou upřímností, samozřejmá a radostná víra Komenského i dalších pietistů v nich však chybí. Proto mohli na Pascala tak dobře navázat romantici, Kierkegaard a konečně i existencialisté, kteří si na svém „neúprosném osudu“ tolik zakládali, až se z něho stalo téměř prázdné klišé.

Odpor ke studené, rozkladné až téměř cynické racionalitě některých renesančních a později osvícenských myslitelů vyvolal protichůdnou reakci a poznamenal novověké křesťanství ještě daleko dříve, než vznikl pověstný „spor mezi vědou a vírou“ v 19. století. Nebyl to jen pietismus, ale celá barokní kultura citového, hluboce prožívaného náboženství, které sice vytvořilo úžasná umělecká díla i „lidové umění“ a dalo tak vnější podobu středoevropské krajině, bylo však myšlenkově tak slabé, že při prvním závanu větru prostě zmizelo. Bylo tak svázáno s místem a krajinou, že nepřežilo migraci do měst a sociální změny 19. století. Ale už ve své nejlepší době obsahuje „vysoká“ baroková kultura jakýsi podivně křečovitý vzdor, odmítání „světa“. Kazatelé i stavitelé se snažili své publikum srazit na kolena, vyděsit smrtí a peklem a omráčit zlatou divadelní nádherou. Je jistě zvláštní, že tento nepříjemný rys barokní kultury téměř mizí v tzv. „lidovém umění“; nesouvisí to s tím, že pro sedláka je skutečnost stvoření - včetně bolesti, dřiny a smrti - tak očividná, že nějaké „nepřátelství vůči světu“ ho nemůže ani napadnout? Ale pak to byli právě oni, kdo dokázali uskutečnit Pascalův požadavek „žít mezi oběma“ a „poznat, kam až saháme: že jsme něco a nejsme všechno“ (72). Naopak na vysokou kulturu i myšlení 18. a 19. století, včetně myšlení náboženského, jako by se zvlášť hodilo jeho varování: „Všichni se mýlí o to nebezpečněji, že každý sleduje jen jednu pravdu. Chyba není v tom, že by šli za něčím falešným, ale že nedokáží sledovat jinou pravdu“ (863).

Tento posun novověkého křesťanství do vzdorovité polohy odmítání života, chmurné askeze ne už jako „cvičení“, jak by odpovídalo původnímu smyslu slova,[[371]](#footnote-371) ale jako vyloženého nepřátelství vůči „tělu“, kterého je třeba se zbavit, vypadá na první pohled jako přímé vyvrácení naší hypotézy, že náboženství je v samém svém základu výrazem lidské vděčnosti za svět a obavy o život. Námitka je to tím vážnější, že podobný posun lze pozorovat i v dějinách jiných univerzálních náboženství. Nejznámějším příkladem je jistě buddhismus, nauka o vysvobození nikoli života, ale *od života* jakožto žízně. Ale o něčem podobném svědčí i některé proudy pozdně antického myšlení (srv. slavné rčení sóma séma, tělo je hrob), epikureismu, kynismu a gnóze, pozdní súfismus v islámu, středověké bogomilství, katarství a mnoho jiných.

Jako by všechna univerzální náboženství, která obracejí pozornost věřících od minulého a přítomného k příslibům budoucnosti, od smyslové skutečnosti k čistě duchovnímu, zároveň sama podrývala základ, na němž stojí - a to přinejmenším od chvíle, kdy se dostatečně upevnila a rozšířila. Prostředí, v nichž tyto proudy vznikaly, se vyznačují několika charakteristickými rysy: jejich původci a první nositelé jsou individualizovaní, často vzdělaní i zámožní lidé s jistým sklonem k racionálnímu uvažování, které přesahuje obzor jejich vlastního života. Jejich příklad a jejich poselství tak zásadně rozšiřuje obzor světa, v němž jejich současníci běžně žijí. Dává náboženskému životu novou, netušenou hloubku. Už zaslíbení Abrahamovi nesrovnatelně přesahuje všechno, co člověk do té doby poznal a zakoušel jako dar: život, štěstí, lásku, děti. Slibuje velkolepou budoucnost nejprve vlastnímu kmeni, později je však zejména proroci dále rozšiřují a v křesťanském pojetí se zcela univerzalisuje a dále prohlubuje. Zbavuje člověka strachu z budoucnosti; nejen z vlastní smrti, ale i z jeho selhání, vin a životních dluhů a uvolňuje mu tak ruce, aby mohl žít z Boží lásky a v lásce ke svým bližním. „Ve světě máte soužení. Ale vzchopte se, já jsem přemohl svět“ (J 16,33).

A právě pro ty, kdo tato neuvěřitelná zaslíbení vírou přijali, přirozeně zastínila obyčejné štěstí běžné lidské existence, která v tomto srovnání vypadá jako samozřejmá, triviální nebo dokonce ubohá. Není tedy divu, že ji tak také sami líčí. Jenže celá perspektiva takové víry je velkolepá jen do té doby, dokud v ní člověk žije - řečeno s Pascalem - „mezi oběma“, v napětí mezi velkými nadějemi a prostou, ale pevnou skutečností svých denních radostí a starostí. Když se taková víra v průběhu doby prosadí a převládne natolik, že svůj druhý pól, protějšek prosté každodenní úcty a vděčnosti zatlačí úplně na okraj a do společenského nevědomí, sama se tím změní k nepoznání. Předně se nutně ztrivializuje, protože své velkolepé vidiny musela vyjádřit jako téměř hmatatelné skutečnosti, jakási „nadpřirozená fakta“. [[372]](#footnote-372) A za druhé si musí sama vytvořit jakési pozadí či protějšek svých nadějí - totiž strach - a i ten vyjádřit velice hmatatelně.[[373]](#footnote-373) Z racionální teologie vrcholného středověku dokázal Dante vytvořit přehledný a velice živý obraz Ráje, Očistce i Pekla, kde na každou otázku dovede jeho Vergilius podat vyčerpávající odpověď.

Tento herní plán onoho světa je jistě dílo velikého básníka, jednoho z největších. Přesto si Dante sám asi neuvědomil, co touto neslýchanou racionalizací udělal: vyložil na stůl, co člověka po tomto životě čeká, a učinil samého Boha hráčem podle tohoto plánu. Soudy o jednotlivých lidech, které poutník na své cestě zásvětím potkává, jsou přirozeně soudy Dantovy - teď jsou však připsány samému Bohu. Není divu, že je pozdější staletí začnou zpochybňovat a klást Bohu otázku spravedlnosti, což Leibnize dokonce svedlo k tomu, aby se stal jeho obhájcem. To mám na mysli, když hovořím o trivializaci křesťanství: ze šifry a příslibu „věčného života“ se stal herní plán a Bůh ztratil ten nejdůležitější ze svých atributů - totiž že přesahuje všechno, nač člověk může vůbec pomyslet (1K 2,9; Mk 12,25-27 a par.).

# 27. Výhledy, epilog

Na příkladu Pascalových *Myšlenek* jsem chtěl ukázat, jak se křesťanství v průběhu svých nesmírně bohatých dějin nakonec vyprázdnilo. Soustředilo se totiž na téma vykoupení v Ježíši Kristu, které pochopilo jen jako naději posmrtného života, a aspoň v některých svých proudech téměř úplně vytlačilo širší náboženská témata stvoření[[374]](#footnote-374) a zjevení, ve starší židovské tradici a u Ježíše samého zcela zřetelná. Pokračovalo tak v poměrně rozšířených tendencích pozdní antiky, ale i jistého proudu židovství, který také postavil proti sobě „tento svět“, zlý a upadlý, a velkolepou naději budoucího věku. Jako kdyby s nimi sdílelo jejich omyl, že náboženství je věc jediné myšlenky a že „nové“ nahrazuje a vylučuje to „staré“. Z dobových polemik prvních křesťanů potom odvodilo, že může samo nahradit a vyloučit nejen značně upadlé „pohanství“, ale postupně i židovství.[[375]](#footnote-375)

V této intelektualistické podobě se novověké křesťanství dostalo do přímé konfrontace a polemiky s racionálním myšlením, s filosofií a vědou, takže do značné míry ztratilo přesvědčivost a uchýlilo se do lidského nitra, do vlastní duše, do „Ráje srdce“ - a ovšem do „onoho světa“. O tom se však člověk z definice nemůže nic dozvědět a může jen spekulativně rozvíjet velmi sporé a obrazné biblické náznaky, které navíc před takovou spekulací spíše varují.

To ovšem vůbec neznamená, že by křesťanství v novověku ničeho nedosáhlo a o nic se nezasloužilo. Právě naopak: kořeny celého novověkého vývoje evropské a později světové, „globální“ civilizace jsou zřetelně křesťanské. Nezadatelná důstojnost každého jednotlivého člověka, o niž se opírají novověké požadavky svobody a lidských práv, stejně jako přesvědčení o profánní a racionální povaze stvořené přírody, na níž je založena moderní věda, jsou křesťanského původu - tak jako představa univerzálního „lidství“ a humanity vůbec, o něž se opírá „mondializace“ současného světa.[[376]](#footnote-376) To jsou ale vedlejší produkty novověké křesťanské zbožnosti, které nejsou předmětem této knížky, stejně jako různá náhradní náboženství.

Co se nás ovšem týká je skutečnost, že všechny tyto pozoruhodné trendy vycházejí právě z myšlenky stvoření, kterou novověká teologie rozhodně nestavěla do popředí. To je také jeden z důvodů, proč jsem se zde pokusil předložit podstatně širší představu náboženství, které není jen světový názor nebo soubor přesvědčení, nýbrž celkový životní postoj člověka, který prostě vidí - nebo si dokonce uvědomuje - že jeho existence je darovaná. Že sám fakt mého života, stejně jako zdraví, štěstí, láska nebo děti, stejně jako lidská kultura a společnost, do níž jsem se narodil, jako svět a příroda, z nichž mohu žít, vstupují do mé existence jako „externality“, čili tradičněji řečeno dary, které nejsou výsledkem mých schopností, mého úsilí ani mých nákladů.

Jako takové mne ovšem přirozeně také zavazují, a to ve dvojím směru. Předně tak, že nejsou v pravém slova smyslu „moje“, nýbrž jsou mi vlastně svěřeny jako biblické „hřivny“, s nimiž mám něco podniknout, aby nezůstaly ležet ladem. Sem patří nejen využití mých vlastních možností, ale hlavně starost o budoucnost mé rodiny, společnosti, národa, kultury i mé náboženské víry a světa. Neboť můj životní dluh či závazek se za druhé obrací směrem k původci těchto darů, kterým se v náboženské řeči říká „milost“. Pokusil jsem se ukázat, že právě tento závazek je vlastním jádrem univerzálního lidského fenoménu náboženství a že je ve všech jeho historických (i prehistorických) formách skutečně přítomen. Že v této podobě je a patrně vždycky byl výrazně „menšinový“ nemění nic na tom, že lidské společnosti účinně formoval.

Na vybraných příkladech jsem dále ukázal, jak se tento lidský postoj utváří a vyjadřuje, a to zcela přirozeně v závislosti na společenských poměrech: je totiž z povahy věci nutně také společenský. Jak se jeho hlavní zájem přesouvá od prosté vděčnosti a obavy o denní obživu přes úctu k předkům až ke starosti o trvání lidských institucí a k první představě „věčnosti“. Na tuto základní a jaksi všudypřítomnou vrstvu - které se teprve pozdní křesťanství téměř vzdalo - navazují další, ještě podivuhodnější a v tomto smyslu „nadpřirozené“ vrstvy. Předně židovské zjevení, v němž sám původce světa, jeho Stvořitel, dává člověku jako osobní protějšek zřetelně najevo, jak má se svěřeným bohatstvím zacházet, čím a jak má vyjadřovat svoji úctu a vděčnost: „Jásejte s chvěním“ (Ž 2,11). Už zde se objevil univerzální, obecně lidský nárok židovského náboženství a nový prvek „zaslíbení“, naděje na to, co teprve přijde. A konečně ve třetí vrstvě Vykoupení v Ježíši Kristu, které obrací pozornost od přítomného k budoucímu, chce člověka zbavit pout strachu, jež souvisejí s jeho individualizovanou existencí a zostřeným smyslem pro mravní stránku lidského života. Rovinu mravních příkazů a zákazů doplňuje racionálně těžko uchopitelná možnost lítosti a odpuštění, bez níž se nicméně lidský život nemůže obejít.

Na rozdíl od starších a „totálních“ náboženství, která tvoří nedělitelný celek kultury dané společnosti, jsou tzv. univerzální náboženství stále více individualizovaná, tj. počítají s jednotlivým člověkem a obracejí se právě k němu. Tím jednak dostávají nový rozměr osobního přihlášení, víry a hloubky, jednak otevírají stále širší vějíř různých osobních poloh. Věřící se tak v nich učí životu „mezi oběma“,[[377]](#footnote-377) v rozpětí těžko splnitelných nároků a těžko dosažitelných nadějí, jež se dá snášet a překonávat jen osobním vztahem, láskou a oddaností. S individualizací náboženského života však vyvstávají také nová úskalí, například neurotické úzkostnosti, pedantství nebo náboženské intolerance, to jest konec konců strachu.[[378]](#footnote-378) „Špatný strach: ne z toho, že člověk věří v Boha, ale že o něm pochybuje. Jedni se bojí, že ho ztratí, ti druzí, že ho najdou.“ (Pascal, *Myšlenky* 262)

Náboženství tak dostává funkci, jíž si asi poprvé všiml Henri Bergson, že totiž má „vyrovnávat případný nedostatek oddanosti či náklonnosti k životu u bytostí nadaných reflexí“. Uzavřené, archaické náboženství je tedy „obrannou reakcí přírody proti všemu, čím by užívání intelektu mohlo deprimovat jednotlivce a rozkládat společnost“.[[379]](#footnote-379) Ne že by tento rys dříve nikdo neviděl: společné vyjadřování obavy a vděčnosti za dar života je přirozeně také vědomým připomínáním tohoto daru, darované povahy lidské existence. Jenže teprve pro silně individualizovaná náboženství se ukazuje jako zvlášť významný a vystupuje tedy do popředí. Mimo jiné také proto, že jej - jak jsem se pokusil ukázat - novověké křesťanství zanedbalo.

Nad úpadkem a „krizí“ náboženství dnes mnozí lamentují a někteří se z něho naopak těší; pohledu víry se však nabízí obraz docela jiný. Naše doba je jistě dobou hluboké proměny člověka i jeho společnosti a nikdo nevidí, kam vlastně vede. Jeden její rys je však už dnes patrný: v průběhu dvacátého století se člověk zřekl svých ambicí na vlastní nekonečnost a absolutno. Zbavil se titánských a prométheovských představ nedávné doby a má pro ně spíš shovívavý úsměv. V hrůze z toho, co tato ambice napáchala, opustil myšlenku automatického pokroku, uznává a přijímá svoji konečnost a omezenost. Už zase vidí, že je jen „smrtelník“ a ne absolutní Duch, s Pascalem řečeno, „že je něco, ale ne všechno“. To je zásadní obrat, který můžeme dnes vidět v umění, v literatuře, v myšlení i ve vědě.

Člověk ovšem není „omezen“ jen svou smrtelností, kterou dnes chápeme spíš jako podmínku než jako popření života. Právě tak je nutnou podmínkou lidské existence i uznání, že ke své existenci nutně potřebuji Druhého i Třetího, čili lidskou společnost, na níž každý z nás stále víc závisí.[[380]](#footnote-380) Jak je možné, že se autistickému myšlení devatenáctého století, od Schleiermachera až po existencialismus, mohla tato prostá skutečnost zdát téměř omezením? Pokud bylo náboženství ve skutečné „krizi“, bylo to právě tady. Kdežto statistické údaje o poklesu „náboženskosti“, vnějších projevů příslušnosti k určitým náboženským společenstvím, svědčí jen a jen o tom, že se náboženství samo hluboce mění a církevní společenství s těmito změnami jen těžko drží krok.[[381]](#footnote-381)

To není v dějinách poprvé, kdy i křesťané a jejich církve musely hledat novou podobu, nové vyjádření své víry. Aby byla přesvědčivá, musí se zase prokazovat odvahou, jako v době Pavlově, Augustinově, Tomášově či Lutherově. Navíc by měla dávat dobrý pozor, aby neupadla do chyb minulosti: spoléhání na „světskou moc“, hašteřivost a úzkoprsost, které vždycky svědčí o slabosti skutečné víry. Pokud ale nepřipustí, aby se náboženská vděčnost a lidská závislost nechaly zapřáhnout do mocenských cílů, může lidem nabídnout něco, co jim dnes často chybí: naději na konečné odpuštění a konečný „smysl“, který nemůže ohrozit ani smrt, ale jen naše vlastní slabost a netečnost.

# Poděkování

Tato knížka vznikla z přednášek pro studenty Karlovy univerzity. Pokouší se shrnout a zhodnotit více než čtyřicetiletou práci biblistickou a exegetickou, zejména také práci na novém českém překladu Nového zákona, k níž mne pozval profesor J. B. Souček. Zájem o exegezi byl pro mne vždy spojen se zájmem filosofickým, který se v posledních letech stále víc obracel k filosofické antropologii.

Mezi těmi, kteří se o její vznik tak či onak přičinili, musím na prvním místě uvést své rodiče, kteří mi předali své katolické křesťanství v podobě spíše konzervativní, zato však beze zbytku opravdové. V dobách, kdy s tím bylo spojeno jisté nepohodlí, jsme s ním všichni dobře vystačili. Ani opravdovost rodičů a prvních učitelů, Anastáze Opaska a později Oty Mádra, mi neušetřila léta hledání, umožnila mi ale celkem bezbolestný návrat k víře snad o něco dospělejší. Na tom se podílela i moje žena. Vlastní podnět k soustavné práci na tomto tématu přišel od zemřelého Jiřího Němce a konečně první univerzitní přednášky si v roce 1991 přímo objednal kolega Zdeněk Pinc, kterému vděčím i za mnoho jiných insiprací.

# Literatura

## Edice

Aristotelés (EN): *Etika Nikomachova*. Přel. A. Kříž. Praha 1998.

Aristotelés: *Die Nikomachische Ethik*. Přel. O. Gigon. München 1991.

Aristotle: *Nicomachean ethics*. Přel. H. Rackham. Cambridge Mass. 1990.

Augustinus, A.: *Confessiones*. Ed. P. Knöll. Leipzig 1909.

Augustine*, The Confessions of*. Přel. R. Warner. New York 1963.

*Bible. Český ekumenický překlad*. Praha 1979.

*Biblí svatá podle původního vydání Kralického*. Kutná Hora 1940.

*Biblia hebraica stuttgartensia*. Ed. E. Kittel. Stuttgart 1971.

*Biblia sacra Vulgatae editionis*. Rothomagi 1773.

Demokrit: *Fragmente zur Ethik*. Stuttgart 1996.

Descartes, R.: *Meditationes in prima philosophia*. 1637. (*Úvahy o první filosofii*. Praha 1970)

*Epos o Gilgamešovi*. Přel. L. Matouš. Praha 1976.

Flavius Josephus: *Geschichte des Judäischen Krieges*. Přel. H. Kreissig. Leipzig 1970.

Hennecke - Schneemölcher: *Neutestamentliche Apokryphen*. Berlin 1970.

Herodotos, *Das Geschichtswerk des*. Přel. Th. Braun. Leipzig 1956.

Homér, *Odysseia*. Přel. O. Vaňorný, Praha 1943

*Knihy tajemství a moudrosti* I.-III. Praha 1995n.

*Korán*. Přel. I. Hrbek. Praha 1972.

*Kosmova kronika česká*. Přel. K. Hrdina. Praha 1949.

*Manu, The Laws of.* Penguin Classics 1991.

*Novum testamentum graece et latine*. Ed. E. Nestle - K. Aland. London, s.d.

Pascal, B., *Pensées*. Éd. Brunschvicg. London 1913. (Citáty odkazují k číslům tohoto vydání.)

Pascal, B., *Oeuvres completes*. Ed. Lafuma. Paris 1963.

(*PG*) *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Ed. J.-P. Migne. Paris.

(*PL*) *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Ed. J.-P. Migne. Paris.

*Písem swatých staré i nowé Umluwy wýklad Český* Sv. 1-5. Přel. T. Dráský. Praha 1821.

*Písmo svaté Starého zákona*. Přel. J. Heger. Praha 1958.

Platón: *Obrana Sókrata*. Přel. F. Novotný. Praha 1994.

Platón: *Prótagoras*. Přel. F. Novotný. Praha 1994.

Platón: *Theaitétos*. Přel. F. Novotný. Praha 1995

Platón: *Ústava*. Přel. R. Hošek. Praha 1993.

*Septuaginta*. Ed. A. Rahlfs, I.-II. Stuttgart 1935.

*Spisy apoštolských otců*. Vyd. D. Drápal. Kalich 1985.

*Staročeská bible Drážďanská a Olomoucká* I.-III. Vyd. V. Kyas. Praha 1981n.

(*STh*) Tomáš Akv.: *Summa theologica*. Roma 1925.

Tacitus, C.: *Germania*.

## Slovníky, příručky

Andresen - Denzler (ed.): *Wörterbuch der Kirchengeschichte*. München 1982.

Barnard – Spencer (ed.): *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*. London 2001.

Bauer, W.: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Berlin 1937.

Benseler, F.: *Griechisch-deutsches Wörterbuch*. Berlin 1992.

Bonte – Izard (ed.): *Dictionnaire de l´ethnologie et de l´anthropologie*. Paris 2000.

*Calwaer Bibel-Lexikon*. Stuttgart 1924.

Chantraine, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris 1968.

Eliade - Culianu: *Slovník náboženství*. Praha 1993.

*Encyklopedie antiky.* Red. L. Svoboda. Praha 1973.

*Filosofický slovník*. Olomouc 1998.

Gesenius - Buhl: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*. Berlin 1949.

Haag, H. (ed.): *Bibel-Lexikon*. Einsiedeln 1968.

Halder, A. - Müller, M.: *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg 1993.

*Histoire des religions* I./II. Encyclopédies de la Pléiade, Paris 1970.

Höffe, O.: *Lexikon der Ethik*. München 1992.

Hügli, A. - Lübcke, P. (ed.): *Philosophielexikon*. Reinebeck b. Hamburg 1991.

Ingold, T. (ed.): *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London 2000.

*International encyclopedia of the social and behavioral sciences*. Vol. 1-23. Amsterdam 2001

Machek, V.: *Etymologický slovník jazyka českého*. Praha 1971.

Mallory - Adams: *Encyclopaedia of Indoeuropean Culture*. London 1997.

*Malý Ottův slovník naučný*, I./II. Praha b.d.

Menge - Güthling - Pertsch: *Lateinisch-deutsch*. Berlin 1994.

Mertens, H. A.: *Handbuch der Bibelkunde*. Düsseldorf 1966.

Metzger, B. M.: *A textual commentary on the greek New Testament*. London 1971.   
*Metzler Philosophen Lexikon*. Stuttgart 1995.

Novotný, A.: *Biblický slovník*. Praha 1956.

Pavlincová, H. (ed.): *Slovník judaismus - křesťanství - islám*. Praha 1994.

Pfeifer, W.: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München 1995.

Ploetz, K. J. (ed.): *Der Grosse Ploetz*. *Auszug aus der Geschichte*. 30. Aufl. Freiburg 1986.

Rahner - Vorgrimmler: *Kleines theologisches Wörterbuch*. Freiburg. (*Teologický slovník*. Praha 1996)

(RGG) *Religion in Geschichte und Gegenwart.* Bd. 1-7. 3. Aufl. Tübingen 1961

Ritter - Gründer (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd.1-8. Basel 1981ff.

Schenkel, K.: *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch*. Wien 1897.

Schmidt, H.: *Philosophisches Wörterbuch*. Leipzig 1934.

Schmoller, A.: *Handkonkordanz zum griechischen NT*. Stuttgart 1963.

*Scribner- Bantam english dictionary*. New York 1991.

*Slovník biblické kultury*. Praha 1993.

*Slovník židovsko-křesťanského dialogu*. Praha 1994.

Souček, J. B.: *Řecko-český slovník k NZ*. Praha 1994.

Waldenfels, H. (ed.): *Lexikon der Religionen*. Freiburg 1992.

*Webster´s New World Dictionary*. New York 1996.

Young, R.: *Analytical Concordance to the Bible*. London, s.d.

## Ostatní literatura:

Agamben, G. 2002: *Homo sacer*. Frankfurt a/M.

Aglietta, M. - Orléan, A. 1998: *La monnaie souveraine*. Paris.

Albright - Steinmann 1972: *Cesty k pramenům*. Praha.

Armstrong - Stokoe - Wilcox 1995: *Gesture and the nature of language*. Cambridge.

Assmann, J. 1998: *Egypt ve světle teorie kultury*. Praha.

Assmann, J. 2003: *Egypt. Theologie a zbožnost rané civilizace*. Praha.

Auerbach, E. 1968: *Mimesis*. Praha.

Ball, H. 1958: *Byzantinisches Christentum*. Einsiedeln.

Barnard, A. 1999: *Modern hunter-gatherers and early symbolic culture*. In: Dunbar 1999:50-68.

Barrow, J. D. 2000: *Pí na nebesích*. Praha.

Bataille, G. 1998: *Prokletá část / Teorie náboženství*. Praha.

Bender - Wellbery (eds.) 1991: *Chronotypes. The construction of time*. Stanford.

Benedict, R. 1935: *Patterns of Culture*. New York. (*Vzorce kultury*. Praha 1999)

Benevolo, L. 1983: *Die Geschichte der Stadt*. Frankfurt a/M.

Benveniste, E. 1969: *Vocabulaire des institutions indo-européennes* I./II. Paris.

Bergson, H. 1907: *Évolution créatrice*. Paris.

Bergson, H. 1932: *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris 1984. (Česky: *Dvojí pramen mravnosti a náboženství.* Praha 2002)

Bessiere, G. 1995: *Ježíš - nečekaný Bůh*. Bratislava.

Bič, M. 1986: *Ze světa Starého zákona* I.-II. Praha.

Bič, M. 1993: *V zemi sfing a pyramid*. Praha.

Bornkamm, G. 1974: *Ježíš Nazaretský*. Praha.

Bottéro, J. 1998: *La plus vieille religion en Mésopotamie*. Paris.

Bourdieu, P. 1998: *Teorie jednání*. Praha.

Braudel, F. 1979: *Les structures du quotidien* I. Paris.

Brown, R. E. 1998: *Ježíš v pohledu Nového zákona*. Praha.

Buber, M. 1923: *Já a ty*. Olomouc 1995.

Buber, M. 1990: *Chasidská vyprávění*. Praha.

Buchvaldek, M. 1985: *Dějiny pravěké Evropy*. Praha.

Bultmann, R. 1926: *Jesus*. Berlin.

Bultmann, R. 1962: *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. Hamburg.

Bultmann, R. 1973: *Gesammelte Aufsätze*. Berlin.

Bultmann, R. 1995: *Dějiny a eschatologie*. Praha.

Burkert, W. 1996: *Creation of the sacred.* Cambridge, Mass.

Buytendijk, F. J. J. 1961: *Zvláštní biologické postavení člověka*. In: Němec 1992: 193-216

Caillois, R. 1967: *Les jeux et les hommes*. Paris. (Česky: *Hry a lidé*. Praha 1999)

Casper, B. 1998: *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha.

Casper, B. 2000: *Událost modlitby*. Praha.

Cassirer, E. 1923: *Filosofie symbolických forem; I*. *II.* Praha 1996.

Cavallo, G. - Chartier, R. (éd.) 2001: *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris

Childe, G. 1950: *What happened in history*. London.

Cornu, M. 1997: *La confiance dans tous ses états*. Geneve.

Dalman, G. 1930: *Die Worte Jesu*. Berlin.

Davy, G. 1922: *La foi jurée*. Paris.

Davy, G. 1973: *L´homme, le fait social et le fait politique*. Paris.

Dawson, Ch. 1975: *Religion and world history* (ed. by Oliver - Scott). New York.

Di Sante, C. 1995: *Židovská modlitba*. Praha.

Dunbar, R et al. (ed) 1999: *The evolution of culture*. Edinburgh.

Durkheim, E. 1912: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1990. (Česky: *Elementární formy náboženského života*. Praha 2002)

Eastman, L.E. 1988: *Family, Field and Ancestors*. New York.

Ebeling, G. 1996: *Podstata křesťanské víry*. Praha.

Eibl-Eibesfeld, I. 1991: *Der* *Mensch - das riskierte Wesen*. München.

Eibl-Ebesfeldt, I. 1997: *Die Biologie des menschlichen Verhaltens*. Weyarn.

Eibl-Eibesfeld, I. 1998: *Liebe und Hass*. München.

Eliade, M. 1994: *Posvátné a profánní*. Praha.

Eliade, M. 1994a: *Mýtus o věčném návratu*. Praha.

Eliade, M. 1995: *Dějiny náboženského myšlení* I. - III. Praha.

Erikson, E. H. 1962: *The young man Luther*. (Česky: *Mladý muž Luther*, Praha 1996)

Febvre, L. 1997: *Martin Luther, un destin*. Paris.

Feine - Behm - Kümmel 1965: *Einleitung in das Neue Testament*. Berlin.

Flusser, D. 2002: *Ježíš*. Praha.

Foessel, M. 2000: *La religion. Introduction et choix de textes*. Paris.

Frankfort, H. 1961: *Ancient egyptian religion*. New York.

Fung Yu-Lan 1998: *Selected philosophical writings*. Beijing.

Fustel de Coulanges 1864: *Antická obec*. Praha 1998.

Gadamer, H.-G. 1999: *Člověk a řeč*. Praha.

Geertz, C. 2000: *Interpretace kultur*. Praha.

Gehlen, A. 1940: *Der Mensch*. Wiesbaden 1997.

Gehlen, A. 1972: *Duch ve světě techniky*. Praha.

Gernet, L. 1982: *Anthropologie de la Grece antique*. Paris.

Gilliéron, B. 1993: *Bible nespadla z nebe*. Třebenice.

Gould, S. J. 1997: *Jak neměřit člověka*. Praha.

Granet, M. 1994: *La civilisation chinoise*. Paris.

Grondin, J. 1997: *Úvod do hermeneutiky*. Praha.

Heer, F. 2000: *Evropské duchovní dějiny*. Praha.

Heidegger, M. 1993: *Básnicky bydlí člověk*. Praha.

Heidegger, M. 1927: *Bytí a čas.* Přel. I. Chvatík a kol. Praha 1996.

Heller, J. 1978: *Starověká náboženství*. Praha.

Heller, J. - Mrázek, M. 1988: *Nástin religionistiky*. Praha.

Hornung, E. 1973: *Der Eine und die Vielen. Aegyptische Gottesvorstellungen*. Darmstadt.

Hrdý - Soukup - Vodáková 1994: *Sociální a kulturní antropologie*. Praha.

Hrozný, B. 1943: *Nejstarší dějiny Přední Asie a Indie*. Praha.

Hus, A. 1964: *Die Religionen Griechenlands und Roms*. Aschaffenburg.

James, W. 1902: *Varieties of religious experience*. New York 1923

Jankélévich, V. 1981: *Les paradoxes de la morale*. Paris.

Jankélévich, V. 1996: *Odpuštění*. Praha.

Jankélévich. V. 1997: *Le pur et l'impur*. Paris.

Jeremias, A. 1913: *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. Leipzig.

Jeremias, J. 1966: *Die Gleichnisse Jesu*. Tübingen.

Jonas, H. 1997: *Princip odpovědnosti*. Praha.

Jungmann, J. A. 1962: *Missarum sollemnia* I./II. Wien - Basel.

Kant, I. 1785: *Základy metafyziky mravů*. Přel. L. Menzel. Praha 1990.

Kant, I. 1796: *Metaphysik der Sitten*. In: Kant 1995, Bd. 5.

Kant, I. 1798: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Stuttgart 1983.

Kant, I. 1995: *Werke in 6 Bänden*. Köln.

Kenny, A. 1973: *The Anatomy of the Soul*. New York.

Kepel, G. 1996: *Boží pomsta*. Brno.

Key - Aiello 1999: *The evolution of social organization*. In: Dunbar:15-33.

Klengel-Brandt, E. 1982: *Der Turm von Babylon*. Leipzig.

Klíma, J. 1979: *Nejstarší zákony lidstva*. Praha.

Koch, K. 1964: *Was ist Formgeschichte*? Neukirchen.

Kramer, S. N. 1961: *Historie začíná v Sumeru*. Praha.

Kroll, W. 1995: *Po stopách Ježíšových*. Praha.

Kružíková, J. 2003: *Pojetí vědy u M. Heideggera*. Disertace PedF UK Praha.

Landsberg, P.-L. 1990: *Zkušenost smrti*. Praha.

Laum, B. 1924: *Heiliges Geld*. Tübingen.

Lawicková - Goodallová, J. 1978: *Ve stínu člověka*. Praha

Leakey, R. - Lewin, R. 1994: *Lidé od jezera*. Praha.

Leroi-Gourhan, A. 1964: *Le geste et la parole. 1. Technique et langage. 2. La mémoire et les rythmes*. Paris.

Leroi-Gourhan, A. 1982: *Les racines du monde*. Paris.

Leroi-Gourhan, A. 2001: *Les religions de la préhistoire*. Paris.

Lévi-Strauss, C. 1965: *Ende des Totemismus*. (*Le totémisme aujourd´hui*) Frankfurt.

Lévi-Strauss, C. 1971: *Myšlení přírodních národů*. Praha.

Lévinas, E. 1961: *Totalité et infini.* Česky: *Totalita a nekonečno*. Praha 1997.

Lévinas, E. 1997: *Existence a ten, kdo existuje*. Praha.

Lorenz, K. 1993: *Takzvané zlo.* Praha.

Lowie, R. H. 1924: *Primitive Religion*. New York.

Luhmann, N. 2002: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a/M.

Lyotard, J.-F. 1995: *Úvod do fenomenologie*. Praha.

Malamoud, Ch. 1998: *Le paiement des actes rituels dans l´Inde védique*. In: Aglietta 1998:35-52.

Malinowski, B. 1921: *The Primitive Economics of the Trobriand Islanders*. In: *Economic Journal* 31:1-16.

Malinowski, B. 1922: *Argonauts of the Western Pacific*. London (česky: *Argonauti západního Pacifiku*. Praha 2000).

Malinowski, B. 1954: *Magic, Science and Religion*. New York.

Marion, J.-L. 1991: *Dieu sans l´etre*. Paris.

Marshdall, L. 1960: */Kung Bushman Bands*. In: Africa, 30, N.4: 342.

Matthes, J. 1967: *Religion und Gesellschaft*. Reinbek b. Hamburg.

Mauss, M. 1923: *Essai sur le don.* In: Mauss 1997: 145-279. (Česky: *Esej o daru*. Praha 1999)

Mauss, M. 1997: *Sociologie et anthropologie*. Paris.

Milerová, M. 1999: *Reflexe názorově vyhraněných skupin u středoškolské mládeže*. (Diplomová práce IZV UK Praha).

Mithen, S. 1999, *Symbolism and the supernatural*. In: Dunbar 1999:147-169.

Moret, A. - Davy, G. 1923: *Des clans aux empires*. Évolution de l´humanité VI. Paris.

Moscati, S. 1969: *Staré semitské civilizace*. Praha.

Moscati, S. 1975: *Foiničané*. Praha.

Murphy, R. F. 1999: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha.

Němec, J. (ed.) 1969: *Křesťanství dnes*. Praha.

Němec, J. (ed.) 1992: *Bolest a naděje*. *Deset esejů o osobním zrání*. Praha.

Nietzsche, F. 1925: *Gesammelte Werke* (Musarion), München.

Nietzsche, F. 1887: *Genealogie der Moral*, in: Nietzsche 1925, sv. 16.

Nietzsche, F. 1873: *Nečasové úvahy*. Praha 1992

Nietzsche, F. 1885: *Tak pravil Zarathustra*. Přel. O. Fischer. Praha 1995.

Nilsson, M. P. 1961: *Greek folk religion*. New York.

Ortega y Gasset, J. 1993: *Evropa a idea národa*. Praha.

Otto, R. 1917: *Das Heilige*. München 1991. (Česky: *Posvátno*. Praha 1998)

Otto, W. F. 1956: *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*. Hamburg.

Overbeck, F. 1873: *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. Darmstadt 1974.

Overmyer, D. L. 1998: *Náboženství Číny*. Praha.

Patočka, J. 1970: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha.

Patočka, J. 1995: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha.

Pavlincová - Papoušek (ed.) 1994: *The Bible in cultural context*. Brno.

Pavlincová - Papoušek (ed.) 1994a: *Česká bible v dějinách evropské kultury*. Brno.

Pawlowsky, P. 1995: *Křesťanství v proměnách dvou tisíciletí*. Praha.

Piaget, J. 1946: *La notion du temps chez l´enfant*. Paris.

Plessner, H. 1964: *Elemente menschlichen Verhaltens*. In: Plessner 2000:63-93

Plessner, H. 2000: *Mit anderen Augen*. Stuttgart.

Pokorný, P. 1969: *Der Kern der Bergpredigt*. Hamburg.

Pokorný, P. 1986: *Píseň o perle*. Praha.

Pokorný, P. 1993: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha.

Pokorný, P. 1993a: *Řecké dědictví v Orientu*. Praha.

Pokorný - Roskovec (ed.) 2002: *Philosophical hermeneutics and biblical exegesis*. Tübingen.

Popper, K. 1994: *Otevřená společnost a její nepřátelé*. Praha.

Portmann, A. 1956: *Natur und Geist*. Zürich.

Portmann, A. 1956a: *Die Biologie und das Problem des Geistigen*. In: Portmann 1956: 9-49.

Rad, G. von 1963: *Theologie des Alten Testaments I*. Berlin.

Rad, G. von 1967: *Das erste Buch Mose, übersetzt und erklärt*. ATD 2/4, Berlin.

Rappaport, R. A. 1979: *Ecology, meaning and religion*. Berkeley

Rappaport, R. A. 1984: *Pigs for the Ancestors*. New Haven.

Rappaport, R. A. 1999: *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge.

Robertson Smith, W. 1889: *The religion of the Semites*. London 1927.

Rosenzweig, F. 1994: *Nové myšlení.* Praha.

Ruyer, R. 1970: *Dieu des religions, Dieu de la science*. Paris.

Ruyer, R. 1994: *Paradoxy vědomí. Expresivita*. Praha.

Scheler, M. 1971: *Řád lásky*. Praha.

Scheler, M. 1994: *Schriften zur Anthropologie*. Stuttgart.

Schleiermacher, F. 1799: *Ueber die Religion*. Hamburg 1958.

Schlier, H. 1964: *Besinnung auf das Neue Testament*. Freiburg.

Schlier, H. 1968: *Aufsätze zur biblischen Theologie*. Leipzig.

Schlier, H. 1971: *Das Ende der Zeit*. Freiburg.

Schubert, K. 1999: *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha.

Schubert, K. 2003: *Ježíš ve světle židovské tradice*. Praha

Schürer, E. 1901: *Geschichte des jüdischen Volkes I.-III*. §§§

Schweitzer, A. 1913: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen.

Skalický, K. 1994: *Po stopách neznámého Boha*. Praha.

Smetánka, Z. 1992: *Legenda o Ostojovi*. Praha.

Smith, J. Z. 1991: *A slip in time saves nine*. In: Bender - Wellbery 1991: 67-76.

Sokol, J. 1993: *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha

Sokol, J. 1996: *Čas a rytmus*. Praha.

Sokol, J. 1998: *Malá filosofie člověka. Slovník filosofických pojmů*. Praha.

Sokol, J. 2002: *Filosofická antropologie - Člověk jako osoba*. Praha.

Sokol, J. 2002a: *Der zweifache Schöpfungsbericht als heremenutischer Schlüssel*. In: Pokorný - Roskovec 2002:238-244.

Sokol, J. 2003a: *Volání na Godota*. In: Sokol - Pinc 2003:158-161.

Sokol - Pinc 2003: *Antropologie a etika*. Praha.

Spinoza, B. 1677: *Ethica ordine geometrico demonstrata.*

Stauffer, E. 1959: *Die Botschaft Jesu*. Bern.

Stewart, F. H. 1994: *Honor*. Chicago.

Svoboda, J. 2002: *Paleolit a mezolit: Myšlení, symbolismus a umění*. Brno.

Ševčík, O. 2002: *Architektura, historie, umění*. Praha.

Štampach, O. I. 1992: *Malý přehled náboženství*. Praha.

Teilhard de Chardin, P. 1992: *Vesmír a lidstvo*. Praha.

Teilhard de Chardin, P. 1993: *Místo člověka v přírodě*. Praha.

Theissen, G. 1979: *Soziologie des Urchristentums*. Tübingen.

Toynbee, A. J. 1957: *A Study of History*. Abridged by D. C. Sommervell. I./II. London.

Tresmontant, C. 1958: *La doctrine morale des prophetes d´Israel*. Paris.

Tresmontant, C. 1998: *Bible a antická tradice*. Praha.

Trilling, W. 1959: *Das wahre Israel*. Erfurt.

Trilling, W. 1984: *Schöpfung und Fall*. Leipzig.

Trilling, W. 1988: *Studien zur Jesusüberlieferung*. Stuttgart.

Trilling, W. 1993: *Hledání historického Ježíše*. Praha.

Vachala, B. 2004: *Pobyt a odchod Izraelců z Egypta*. In: *Vesmír* 83/1:19-24.

Vernant, J.-P. 1993: *Počátky řeckého myšlení*. Praha.

Vouga, F. 1997: *Dějiny raného křesťanství*. Brno.

Wach, J. 1947: *Sociology of Religion*. London.

Watts, I. 1999: *The origin of symbolic culture*. In: Dunbar 1999:113-146.

Weizsäcker, C. F. von 1970: *Dějiny přírody*. Praha.

Wesel, U. 1985: *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften*. Frankfurt a/M.

Westermann, F. 1983: *Tisíc let a jeden den*. Praha.

Wingren, G. 1958: *Theology in conflict*. Philadelphia

Wingren, G. 1961: *Creation and Law*. Edinburgh.

Wingren, G. 1979: *Creation and Gospel*. New York.

Yan, Y. 1996: *The Flow of Gifts. Reciprocity in a Chinese Village*. Stanford.

Yinger, J. M. 1970: *The Scientific Study of Religion*. New York..

Zbíral, D. 2003: *Bogomilsko-katarský apokryf “Otázky apoštola Jana”*. In: *Religio* 1/03:109-130

Zimmermann, H. 1967: *Neutestamentliche Methodenlehre*. Leipzig.

# Rejstřík

Abraham, 78; 79

Adam, 74

Adam a Eva, 72

agapé, 38

alegorie, 110

antropomorfismus, 20

apokalypsa, 101; 117

apokalyptika, 102; 133

apokryfy, 106

archeologie, 31

ariánství, 143

Aristotelés, 21; 24; 51; 91; 125; 165

askeze, 159

Augustin, 50; 138; 151; 156; 158; 163

basilika, 137

Benedikt z Nursie, 139

Bergson H., 8; 163; 166

Bernard z Clairvaux, 53

Betlém, 106

bible, 67

blahoslavenství, 108

bohoslužba, 143

bohové

domácí, 44

Boží království, 111

Boží milost, 149

Boží Syn, 140

budoucnost, 71; 89; 98; 101; 127; 160

Bůh, 72; 141

Calvin J., 151

Cassirer, E., 28; 35; 36; 39; 42; 50; 167

celibát, 104

církev, 115; 131; 132; 138; 148; 149; 158

katolická, 136

národní, 151

presbyterní, 151

církevní sněmy, 138

cynismus, 126

Dante, 148; 160

dar, 38; 109; 135; 162

existence, 51

David, 86; 92; 99

dějiny, 72

Démokritos, 23; 25

Desatero, 81; 109

Descartes R., 152; 155

děti, 112

*devotio moderna*, 146

diaspora, 102; 105

dluh, 162

dogma, 131; 150

dožínky, 29

duch Boží, 73

dům, 43; 54

dům (oikos, familia), 44

Durkheim, E., 3; 5; 18; 24; 26; 28; 30; 34; 35; 48; 167

duše, 95; 121

Egypt, 80

ekumenismus, 6

Eliade, M., 24; 29; 34; 53; 55; 165; 167

esejci (esséni), 104

etika, 89; 90; 113

etnologie, 32

eucharistie, 132

evangelia, 131

synoptická, 111

evoluce, 8; 32

exegeze, 17

exogamie, 33

experiment, 13

farao, 64

farizeové, 103

fenomenologie, 15

Feuerbach, L., 48

filosofie, 50

Fustel de Coulanges, 44

Gehlen, A., 23

gens, genos, 35

geometrie, 66

gesta, 36

had, 76

Hegel, G. W. F., 8; 47; 51

Heidegger, M., 4; 14; 16; 17; 50; 120; 126; 168

helénismus, 132

hereze, 131; 147; 158

hermeneutika, 17

Hesiodos, 47

hierarchie bohů, 56

historičnost, 7

Homér, 42; 47

hostina, 38; 114; 130

hra, 24

hřích, 122

Hus J., 147

husitské hnutí, 149

chiliasmus, 145

chrám, 54; 86; 94; 102; 103

imponování, 37

individualizace, 57; 146

inkvizice, 147

instituce, 136

interdikt, 147

Islám, 142

Izrael, 86; 93; 96; 109; 120

Izrael (Palestina), 84; 102

Jahve, 85

Jan Křtitel, 106

jazyk, 32

jednání, 16

Jeruzalém, 86; 117; 145

Ježíš

kázání, 116

křest, 115

pohřeb, 118

smrt, 117

vzkříšení, 119

jídlo

společné, 38

jméno

vlastní, 75

Jozue, 84

Judsko, 93

kalendář, 29

kánon, 131; 136; 137

masoretský, 67

Kant I., 51; 168

Kant, I., 114

Kázání na hoře, 108

Kepler, J., 107

klan, 34

kmen, 35

Komenský J. A., 159

komunikace, 22

koncil, 148

konečnost, 128; 163

konfese. *viz* vyznání víry

Konstantin, 137

Konstantinovský obrat, 137

kostel, 140; 145

král, 86; 99; 118

království, 109

Kristus, 119; 130; 140

křest, 41; 107; 115; 131

křestní jméno, 145

kříž, 130

křížové výpravy, 145

Křováci, 32

křtiny, 30

Lévinas, E., 141; 167; 168

liturgie, 39; 46

Luhmann, N., 5; 8; 12; 21; 23; 24; 52; 55

Luther M., 149; 150; 163; 167

Makabejské povstání, 102

malby, 34

mana, 35

manicheismus, 153

maska, 39

Mauss, M., 38

Mesiáš, 96; 99; 102; 106; 115; 117; 119; 120; 123; 140

město, 53; 56; 134; 145; 148

metoda vědecká, 13

milost, 124; 162

minulost, 128

misie, 95; 135

místo posvátné, 27

mithraismus, 134

mnišství, 138

moc, 55; 86; 145; 146; 164

modlitba, 96; 97

Mojžíš, 81

monotheismus, 72; 142

morálka, 82; 89

mše, 38

muž a žena, 74

mysterijní kulty, 134

mystika křesťanská, 146

mýtus, 42

náboženské války, 151; 155

náboženství, 6; 46; **52**

domácí, 45

egyptské, 63

knihy, 66

nebeské, 55

totemové, 34

univerzální, 160

uzavřené a otevřené, 163

naděje, 99; 130; 162

náhrobek, 64

Nátan, 92

nebe, 41

neděle, 26; 132

nesmrtelnost, 121

Nový zákon, 67

numinosum, 24

oběť, 27; 39

obrácení, 91; 107; 112

obřad, 23; 27; 36; 38; 56

obřízka, 30; 79

Ockham W., 147

odpovědnost, 113; 128; 150

odpuštění, 92; 93; 113; 162

oheň, 41

domácí, 44

oltář, 46; 143

orientace, 65

osoba, 141; 142

ospravedlnění, 149

otroctví, 124; 125

Otto, R., 23

Palestina. *viz* Izrael

panovník, 56; 64; 99; 143

papež, 137; 139

papežství, 136; 147

Pascal, B., 3; 78; 142; 153; 155; 159; 161; 163; 165

Patočka, J., 15; 25; 162; 169

patriarcha, 136

patrilokalita, 33

Pavel, 119; 120; **123**; 125; 132; 135; 140; 163

*pax romana*, 134

Petr z Chelčic, 147

Platón, 21; 50; 51; 53; 66; 90; 91; 134; 165

podobenství, 110; 128

pohanství, 45; 46; 143

pohřeb, 29; 33; 44

pokání, 93; 107. *viz* obrácení

pokoj, 128

polemika s bohy, 62

polibek, 37

polytheismus, 64

pomsta, 127

Popper, K., 8; 71

postava vzpřímená, 20; 37

posvátná místa, 143

posvátné, 24

pouti, 143

pověra, 53

poznání předvědecké, 14

profánní, 24

prorok, 72; 86; 100

proselyta, 95

prostrace, 37

protireformace, 151

prvotina, 79

předkové, 44

zemřelí, 64

přijímání pod obojí, 149

přítomnost, 128; 129

pseudospeciace kulturní, 5

Qumrán, 69; 104

reformace, 53; 148; 150; 151

religionistika, 12

revoluce neolitická, 42

rituál, 23; 27; 36; 40

rod, 121

roucho, 39

ruka, 37

rytmus, 36

řád

žebravý, 146

řeč, 22; 36; 39; 42

Řím, 132; 136

sabbat, 38

saduceové, 103

Samuel, 86

sekularizace, 151

Septuaginta, 67; 105

Schweitzer, A., 11; 115; 116; 170

slavnost, 35

Slunce, 83

smlouva, 71; 80; 81; 98

smrt, 57; 77; 119; 120; 135; 154

smysl, 17; 129; 164

sňatek, 29

sobota, 74

Sókratés, 82; 165

soud, 101; 113; 128; 144

Spasitel, 115

společenství, 27; 31

spravedlnost, 80; 88; 90; 95; 99; 109; 113; 122; 124; 127; 160

Starý zákon, 67

stát, 140

římský, 136

Strauss, D. F., 48

střet civilizací, 6

stvoření, 144; 161

světa, 72

svatba, 44

sváteční, 30

svátek, 25; 28; 30; 74; 143

svědomí, 144

svět, 15

svět přirozený, 7

světec, 143; 145

syn člověka, 101

synagoga, 94; 103

školy, 144

Šoa, 4

tabu, 27

Teilhard de Chardin, P., 15; 170

tenach, 67

teodicea, 154

teritorialita, 22

tolerance, 5

Tomáš Akvinský, 50

tóra, 67

totem, 27; 34

Trojice, 141; 142; 151

úcta

k životu, 11; 144

předků, 143

svatých, 143

ukřižování, 117

umění, 32

universalismus, 72; 145

univerzalizace, 95

univerzita, 147

Valdes P., 146

Večeře Páně, 118; 146

věčnost, 54; 65

věda, 152; 161

vědomí, 16

Velikonoce, 29

vina, 126; 128

víra, 48; 84; 95; 98; 110; 119; 127; 149; 156; 157

vlastnictví, 22

voda, 41

všední a sváteční, 28

všední a sváteční, 24

Vulgáta, 70

vyhnanství, 93

výklad

alegorický, 111

vykoupení, 124; 135; 144; 147; 149; 158; 161; 162

vyvolení, 81; 88; 93

vyznání, 136

apoštolské, 138

augsburské, 151

víry, 95; 140

vzkříšení, 119; 120; 121; 135; 150

vzorce

chování, 21

kulturní, 21

vztah

párový, 20

Wycliff J., 147

zahrada, 74

zákaz incestu, 33

zákon, 124

zákoník, 94; 116

zákoník Manuův, 45

zaslíbení, 72; 95; 96; 98; 150

závazek, 162

zázrak, 83; 84; 158

zbožnost

vnitřní, 147

země, 41

zemědělství, 43

zjevení, 70; 71; 144; 162

zlo, 76; 82; 128; 153; 154; 155; 158

znalci zákona, 103

znamení, 83; 84; 119

zoufalství, 126

živly, 40

život, 16; 19; 120; 121; 156

1. Náš pokus lze pochopit i jako jakýsi vstřícný postup vůči pokusům o širší pohled v rámci současných přírodních věd, například vůči sociobiologii. (Srv. např. Burkert 1996, Dunbar 1999.) Budeme ovšem postupovat opačným směrem a hlavní rozdíl bude patrně v míře a ochotě zjednodušovat. Zatímco sociobiologům hrozí nebezpečí redukcionismu, humanitní vědy se zobecňování snad až příliš brání. Jako kdyby jedněm bylo všechno až příliš jasné, od mraveniště po Manhattan, těm druhým naopak vůbec nic. Podaří se výklad udržet v prekérní poloze „mezi oběma“, jak si přál B. Pascal? [↑](#footnote-ref-1)
2. Proto se Luhmann domnívá, že Durkheimovu tezi o integrační roli náboženství je třeba obrátit: žádoucí je dnes už jen „slabá“ integrace pomocí pravidel, kdežto příliš silnou integrací se vyznačují spíš společensky nebezpečné mafie a pod. (2002:304) [↑](#footnote-ref-2)
3. Ostatně i nejrozsáhlejší pokus tohoto druhu, Eliadovy *Dějiny náboženského myšlení*, překvapí čtenáře jistou jednostranností. Například uctívání zemřelých předků, o němž dnes víme, že se vyskytovalo téměř ve všech usedlých kulturách, je zde odbyto stručnou zmínkou. [↑](#footnote-ref-3)
4. Podle Piageta (1946) začíná dítě přítomnou zkušeností a teprve když zvládlo kategorii minulého, může se mu otevřít představa budoucnosti. [↑](#footnote-ref-4)
5. A jeho žáků, od Karla Marxe až po Francise Fukuyamu s jeho „koncem dějin“. [↑](#footnote-ref-5)
6. Po roce 1989 například projevy starých konfesijních sporů, antisemitismu nebo beznadějný spor o vrácení vyvlastněného majetku. [↑](#footnote-ref-6)
7. O této samozřejmosti nejlépe svědčí skutečnost, že staré jazyky nemají pro „náboženství“ žádné slovo: zřejmě je vůbec nepotřebovaly a vystačily s technickými termíny pro oběť, uctívání, bázeň nebo modlitbu. Ostatně i české „náboženství“ znamenalo kdysi nejspíše bohoslužbu, jako dodnes v polštině. [↑](#footnote-ref-7)
8. Například v předválečné knize *Kultur und Ethik*, která barvitě líčí současnou krizi kultury a sní o „řešení“ velmi problematickém, totiž o obnově tradičního německého „*Bildungsbürgertum*“, založeného hlavně na hudbě a literatuře. V poválečné *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben* (1962) Schweitzer hovoří o „nové etice“, založené na nedotknutelnosti každého živého tvora. Současný čtenář se ovšem neubrání jistému zděšení nad tím, že autor, který chce chránit život každého mravence, se vůbec nezmíní o hrůzách nedávné války a *šoah,* nacistického vyvraždění Židů, a záchranu světa vidí ve změně „světového názoru“. Jako kdyby zapomněl na samotný základ své reformační víry, že totiž člověk může být ospravedlněn pouze milostí. Neplatí totéž i o „světě“ jako celku? - Daleko zajímavější vypracování této otázky jsem dodatečně nalezl u švédského teologa Gustava Wingrena (1979). Wingrenovo pojetí života jako stvoření a daru je velice blízké tomu, jež zastávám v této knížce. [↑](#footnote-ref-8)
9. Významný německý sociolog Niklas Luhmann se pokusil vyložit společnost jako „souhrn všech komunikací“ a vybudovat metodu společenských věd na pozoruhodném konceptu „autopoietického funkčního uzavírání“ a „pozorování druhého řádu“. Věda pozoruje jednotlivé společenské systémy a to, jak ony samy pozorují společnost, přesněji řečeno, jak se z ní vydělují a co v ní rozlišují. Pro oblast náboženství (Luhmann 2002) se však jeho koncept podle mého názoru příliš nehodí. Ne kvůli nezbytnému „metodologickému atheismu“ vědy (tamt.:278), ale hlavně proto, že autor sice rozšiřuje pojem „pozorování“ na „prožívání i jednání“ (tamt.:308), nicméně náboženství pokládá především za „popis“ (tamt.:336 aj.). Proto se mu ztrácí důležitý rys vážnosti a závaznosti a na druhé straně sám pochybuje o nějaké „funkčnosti“ náboženství. Naopak jeho důraz na komunikační povahu náboženství pokládám za velmi důležitý. [↑](#footnote-ref-9)
10. „V každém postoji, který označujeme jako náboženský, musí být něco slavnostního, vážného a citlivého.“ James 1902:38 [↑](#footnote-ref-10)
11. Proto má i historik jisté nesnáze se „soudobými dějinami“, kde mu chybí historický odstup. [↑](#footnote-ref-11)
12. Pokud o ně přece jen jde, musí se použít metody hromadného zkoumání a statistiky, které předmět zbavují jeho lidské a společenské povahy a dělají z člověka pouhého respondenta, resp. číslo. [↑](#footnote-ref-12)
13. Dostál 1950:971. [↑](#footnote-ref-13)
14. Obdobné rozlišení M. Heideggera mezi *Betrachtung* a *Besinnung* (v přednášce *Wissenschaft und Besinnung,* český překlad in: Kružíková 2003:118-140) se od našeho liší tím, že Heideggerovo *Besinnung* vyžaduje zvláštní poučení a úsilí a je tedy spíše výsledkem filosofické reflexe. [↑](#footnote-ref-14)
15. Předvědecké seznámení s lípou představuje hermeneutické „předporozumění“. Z něho pak člověk vychází, když je chce dále prohlubovat a rozvíjet, například studiem botaniky. Až příště uvidí lípu, bude jeho předporozumění bohatší a přesnější. Protože se tak ke svému předmětu a k předchozí zkušenosti stále vrací, mluvíme o „hermeneutickém kruhu“. [↑](#footnote-ref-15)
16. Jednou z nich je představa samostatné a oddělené „věci“, předmětu, který se nějak jmenuje, takže se můžeme ptát „co to je?“ Viz Sokol 1998:34. [↑](#footnote-ref-16)
17. K následujícímu výkladu viz podrobněji např. Patočka 1995, Lyotard 1995, v jednodušší podobě Sokol 1998 a 2002 (část II.). [↑](#footnote-ref-17)
18. Ve společenských vědách se tomuto postupu někdy říká „etnometodologie“ (H. Garfinkel) nebo „emická perspektiva“. [↑](#footnote-ref-18)
19. „*The inquirer must feel an affinity to his subject, and he must be trained to interpret his material with sympathetic understanding“,* vyžaduje i od sociologa Joachim Wach (1947:10). [↑](#footnote-ref-19)
20. Viz např. Heidegger 1927, § 32; Grondin 1997. [↑](#footnote-ref-20)
21. Malý domácí příklad: slavnostní založení Národního divadla v Praze roku 1868 se konalo 16. května, v den svatojánské pouti, kdy bylo nejvíc Čechů pohromadě. [↑](#footnote-ref-21)
22. Etnologové, kteří to popírají, vycházejí z nepřiměřeně úzkého vymezení náboženství, proti němuž se právě tato knížka chce postavit. [↑](#footnote-ref-22)
23. Následující je podrobněji vyloženo v Sokol 2002, kap.3. Tam je také seznam další literatury. [↑](#footnote-ref-23)
24. Je-li pošetilé říkat, že bříza „něco hledá“, je daleko pošetilejší mluvit o tom, co „hledá“ třeba počítač - a přece to jinak říci neumíme. Zatímco počítač opakovaně porovnává, dokud není splněna předem stanovená podmínka, živý organismus i člověk často hledá a neví přesně co: hledá obživu, nějakou příležitost, možnosti. [↑](#footnote-ref-24)
25. O náboženském významu vzpřímené postavy srv. Otto 1956:25n. [↑](#footnote-ref-25)
26. Na rozdíl od opačné strategie množství potomků s malou pravděpodobností přežití, jak ji můžeme pozorovat např. u žab. [↑](#footnote-ref-26)
27. Viz např. Platónův mýtus o rozdílení schopností, *Prótagoras* 320d - 322d. Ještě hlubší rozbor u Řehoře z Nyssy, *De hominis opificio*, zejm. kap. VIII. Podle Aristotela jsou „přírodními zbraněmi“ člověka chytrost a statečnost (*Politika* 1253a34). [↑](#footnote-ref-27)
28. „Výkon evoluce spočívá v tom, z malé pravděpodobnosti vzniku udělat vysokou pravděpodobnost udržení se, to jest v budování systémů“ (Luhmann 2002:46). [↑](#footnote-ref-28)
29. Ostatně i běžné stesky na „nekázeň na silnicích“ jen dokazují, jaký význam tam „kázni“ přikládáme a stále ji srovnáváme se situací v zemích ještě disciplinovanějších. Ale vůči libovolnému obrázku ze silničního nebo pouličního provozu z doby před sto lety je rozdíl zřejmý na první pohled. [↑](#footnote-ref-29)
30. Snad s výjimkou oblastí velmi řídce osídlených, kde ke konfliktům téměř nedochází. Ale i kanadští Inuiti nebo afričtí Křováci přesně rozlišují, kdy se pohybují na „domácí půdě“, kdy „v zemi nikoho“ a kdy by naopak měli někoho požádat o povolení k lovu nebo dokonce i jen ke vstupu. Srv. Eibl-Eibesfeldt 1997:455 nn. [↑](#footnote-ref-30)
31. Současné odhady se pohybují mezi 80 a 200 tisíci lety. Viz např. Dunbar 1999. [↑](#footnote-ref-31)
32. „Mýty vypravují, co každý už ví. Nereprodukují informace, nýbrž solidaritu“ (Luhmann 2002:192). [↑](#footnote-ref-32)
33. Podle Rappaporta (1999:8) jazyk nejen umožňuje přechod z pevné oblasti zde a nyní k objevování oblastí možného, žádoucího, cenného, ale přímo jej vyžaduje. Hravé experimentování objevují děti současně s jazykem. [↑](#footnote-ref-33)
34. Podobně říká Démokritos o hudbě, že nevznikla z nezbytnosti, nýbrž z přebytku. Zl. DK 68 B 144. [↑](#footnote-ref-34)
35. Srv. Rappaport 1999:3 aj. [↑](#footnote-ref-35)
36. „Náboženství nikdy nebylo prokazatelně znovu vynalezeno, nýbrž bylo zde vždycky, předáváno dál od nepaměti.“ I velcí zakladatelé náboženství je jen přetvářeli. (Burkert 1996:2) Rappaport považuje náboženský rituál za „zakládající společenský akt lidství“ a jeho formu za univerzální (1999:31). [↑](#footnote-ref-36)
37. Srv. podobnou kritiku jeho jmenovce, Waltera Otto (1956), nebo R. A. Rappaporta (1999). [↑](#footnote-ref-37)
38. Ve všechny dny, ve staré češtině „vsě dni“. Machek, *Etymologický slovník*, str. 686. [↑](#footnote-ref-38)
39. Srv. podobné Aristotelovo rozlišení mezi účelovým poiein (dělat, vyrábět) a prattein (jednat mezi lidmi, na veřejnosti; odtud řecké praxis i naše „praxe“), které má svůj cíl samo v sobě (viz např. EN 1097, 1141 aj.). [↑](#footnote-ref-39)
40. V moderních společnostech se často zapomíná, že smysl všedního „šetření časem“ je právě v tom, aby „byl čas“ na samotný život, na jeho „sváteční“ čili expresivní, herní, svobodnou a nikoli účelovou stránku (viz např. Ruyer 1994a). Paradoxní jsou ovšem závody, v nichž vítězí ten, kdo má „nejlepší čas“. Soutěží se zde v rychlosti, která je jinak žádoucí právě ve všední oblasti. Ostatně i běžec od Marathonu jednal účelově a jeho běh nebyla hra. „Všední“ prolíná a proniká do „svátečního“ i jinak. Naléhavost a spěch charakterizují také magii, snahu o ovládnutí „posvátného“, o okamžitý a spolehlivý účinek nějakého původně svátečního jednání. [↑](#footnote-ref-40)
41. Foessel (2000:25) charakterizuje celý profánní život včetně politiky jako „čas naléhavosti“ oproti očekávání nebo aspoň trpělivosti, které charakterizují čas sváteční. [↑](#footnote-ref-41)
42. Na rozdíl od náboženských názvů *Sunday* a *Sonntag*, které odkazují ke Slunci, nebo od italského *domenica,* francouzského *dimanche* (tj. den Páně) a ruského *voskresenije,* které jsou křesťanského původu. [↑](#footnote-ref-42)
43. Naposledy ve třicátých letech v SSSR, kde se Stalin pokusil zavést dekády, které se ovšem měly překrývat, aby se výroba nikdy nezastavila. Experiment se neujal a brzy se na něj zapomnělo. [↑](#footnote-ref-43)
44. E. Durkheim, *Elementární formy náboženského života*. Tato slavná kniha z roku 1912, která nedávno vyšla i česky a stále stojí za čtení, patří k zakládajícím dílům sociologie vůbec a sociologie náboženství zvlášť. Vychází hlavně ze studia totemových náboženství australských kmenů, která autor - možná právem - pokládal za nejstarší zachovanou formu náboženství. Z toho ovšem neplyne, že by se z ní daly odvodit všechny ostatní, jak se starší evolucionisté většinou domnívali,. [↑](#footnote-ref-44)
45. Podle Foessela (2000:19) je smyslem posvátného „klást meze instrumentalizaci skutečnosti“, představě, že je tu jen k tomu, aby člověku sloužila. [↑](#footnote-ref-45)
46. To ovšem neznamená, že by i „původní volba“ tradičního posvátného místa byla libovolná. Naopak jde často o místa nějak výrazná a významná sama o sobě, jako jsou třeba hory, prameny nebo skály. [↑](#footnote-ref-46)
47. Podle Rappaporta (1999:459) je to právě rituál, který své účastníky zavazuje (*claims*) a tím zakládá i výjimečnost posvátného místa. [↑](#footnote-ref-47)
48. Srv. též J.-L. Marionovo rozlišení svébytného „idolu“ a transparentní „ikony“, která odkazuje jinam. Marion 1991. [↑](#footnote-ref-48)
49. To by totiž bylo ve sporu s jeho vlastní zásadou, „postulátem sociologie“, že „žádná lidská instituce nemůže spočívat na lži a omylu“ (Durkheim 1912:3). - Obdobnou kritiku viz Cassirer 1996.II:225. [↑](#footnote-ref-49)
50. Viz Eliade 1994a. Jeho pojetí „umírajících a z mrtvých vstávajících bohů“ však ostře kritizuje J. Z. Smith (1991:71nn): všechny zprávy o zmrtvýchvstání božstev na Blízkém Východě jsou až z křesťanské doby. Attis nebo Adonis zemřeli jen jednou a opakovalo se jen jejich rituální oplakávání. Podobně problematická je podle Smithe i představa „přírodních mýtů“ a ostré rozlišování mezi „cyklickým“ a „lineárním“ časem, které Smith pokládá za dědictví německé „panbabylonské“ teologické školy. Rituály totiž nikdy neslouží k vysvětlení přírodních dějů, nýbrž užívají přírodní skutečnosti k výkladu něčeho jiného. Podobně i Lévi-Strauss 1965. [↑](#footnote-ref-50)
51. Z latinského *calendae*, pravidelné měsíční svátky starých Římanů. Také kalendář je tedy původně náboženské zařízení a ještě kalendářová reforma 16. století (tzv. gregoriánský kalendář 1582) měla zřetelně náboženský charakter. Srv. Sokol 1996, kap. 4.1., str. 73 a násl. [↑](#footnote-ref-51)
52. Srv. např. Dunbar 1999, kde je i další literatura. Stáří zcela ojedinělého nálezu společného pohřbu v Athapuerca ve Španělsku se odhaduje až na 300 tisíc let (Mithen 1999). [↑](#footnote-ref-52)
53. Zajímavý náznak slavení představují „dešťové slavnosti“ šimpanzů, jak je popsala J. Lawicková-Goodallová (1978). Od běžné spontánní reakce živočicha na příznivou povětrnostní událost se liší tím, že jsou společné, kolektivní, pod vedením jakéhosi „obřadníka“, jehož ostatní napodobují a následují. [↑](#footnote-ref-53)
54. Když jsem se v podobné pozici Marťana poprvé ocitl ve Washingtonu, všiml jsem si na kopuli Kapitolu muže, který pravidelně po několika minutách vytahoval a zase spouštěl vlajku. Po krátkém pátrání jsem se dozvěděl, že zásobu takových vlajek má každý člen Kongresu ve své kanceláři a rozdává třeba školním výpravám. Děti si tak odvážejí domů dokonce „dotýkané“ vlajky, které chvíli vlály na samém Kapitolu. [↑](#footnote-ref-54)
55. I osamělý Robinson je ovšem společenský také tím, jak vzpomíná na domov a stále vyhlíží nějakou loď. [↑](#footnote-ref-55)
56. „Les ho zabije“, říkají afričtí Mbutiové o vyhnaném násilníkovi. Wesel 1985. [↑](#footnote-ref-56)
57. Dobrý stručný přehled viz Key - Aiello 1999. [↑](#footnote-ref-57)
58. Srv. podrobněji u Leroi-Gourhan 2001, pro naše kraje Svoboda 2002. Mithen 1999 uvádí ojedinělý pohřeb, starý až 300 tisíc let. [↑](#footnote-ref-58)
59. Viz zejm. Benveniste 1969. Příklad: řecké plútos (bohatství) se odvozuje od slovesa, které znamená „naplnění“, a původně patrně označovalo zásobu zrní, „naplněnou“ obilní jámu (Burkert:137); české „obilí“ má společný původ s ruským „obilije“, které znamená zásobu, hojnost. Obojí tedy odkazuje k zemědělskému původu této představy. [↑](#footnote-ref-59)
60. Podrobnější popis viz např. Marshdall 1960; Leakey 1964; Eibl-Eibesfeldt 1997; Sokol 2002, kap. 7 nebo libovolnou učebnici sociální antropologie. Ještě jednodušší je společenská organizace Inuitů - Eskymáků, srv. Wesel 1985:109nn. [↑](#footnote-ref-60)
61. Je zajímavé, jak i tito neobyčejně chudí a „primitivní“ lidé pečují o soudržnost své společnosti. Tak poměrně hodně času tráví na návštěvách, často delších než týden a do vzdáleností větších než 30 km.Viz např. Eibl-Eibesfeldt 1997:416n. Wesel (1985) uvádí řadu příkladů, jak se v těchto společnostech předchází konfliktům, případně jak se urovnávají. [↑](#footnote-ref-61)
62. Typické rysy lovecko-sběračských společností shrnuje Barnard 1999. [↑](#footnote-ref-62)
63. Počet pět se pak vyjádří jako „dvě-dvě-jedna“. Barrow 2000:57. [↑](#footnote-ref-63)
64. „Život Mbutiů určuje les. Je to pro ně živá, příznivá, dobrotivá bytost.“ Pokud se někdo těžce provinil, jsou přesvědčeni, že les ho potrestá. Přesto jejich náboženství „není náboženství strachu, nýbrž důvěry.“ Wesel 1985:149, 170. [↑](#footnote-ref-64)
65. K používání červené hlinky viz Watts 1999. [↑](#footnote-ref-65)
66. Eliade (1995 I.:30) mluví o „svatyních“ a v návaznosti na Leroi-Gourhana o „jeskynním náboženství“. Také Buchvaldek se přiklání k symbolickému či náboženskému významu jeskynních maleb (1985:72). [↑](#footnote-ref-66)
67. Původní velmi obecný koncept „totemismu“ (McLennan, Frazer, Durkheim) kritizovala řada vědců (Tylor, Goldenweiser, Boas). Lévi-Strauss (1965) shrnuje, že pod titulem „totemismu“ se neprávem shrnují tři věci, které se často vyskytují odděleně: 1) pojmenování lidských skupin; 2) představa příbuzenství, totemu jako předka; 3) totem a exogamní klan. Proti Malinowského představě o „užitkovosti“ totemu Lévi-Strauss zdůrazňuje jeho symbolickou povahu: lidé si přírodní druhy vybírali ne proto, že by byly k jídlu, nýbrž „k myšlení“ (1965:116). „Totemové náboženství“ je tedy souhrnné označení pro dosti odlišné společenské skutečnosti, pro náš výklad je však v tomto širokém smyslu užitečné. [↑](#footnote-ref-67)
68. Podle Durkheima se v dalším vývoji (už u severoamerických indiánů) posiluje centrální autorita v kmeni a význam totemové organizace klesá. [↑](#footnote-ref-68)
69. V některých kulturách přímo, jinde aspoň tak, že totemový živočich prapředka vychoval. Srv. římskou báji o Romulovi a Removi, které odchovala vlčice. Durkheimova škola pokládala tento názor za druhotný, Cassirer naopak - s odkazem na W. Baudissina: *Adonis und Esman* a Robertsona Smithe - za samotný základ totemového náboženství: totem i kmenový bůh je „mýtický společný předek“ (1996.II:261). [↑](#footnote-ref-69)
70. Totemismus tedy není „zoolatrie“, uctívání zvířat, nýbrž vyjádření podstatného vztahu a závislosti mezi uspořádáním lidské společnosti a jejího prostředí, světa, z něhož žije. Totemový symbol není předmětem uctívání, nýbrž vzájemného respektování, „otec“, „starší bratr“ (Durkheim 1912:198). [↑](#footnote-ref-70)
71. Obdiv k této neměnnosti živočichů a přírody - v protikladu k pomíjivosti lidských záležitostí - zdůrazňuje pro egyptské náboženství Frankfort (1961). [↑](#footnote-ref-71)
72. Hornung 1973; Assmann 1998. Frankfort (1961:8nn) sice odmítá totemický původ „zvířecích“ (théromorfních) bohů ve starém Egyptě, protože nejsou principem klanového dělení společnosti, náboženskou vazbu mezi lidmi a zvířecími druhy naopak zdůrazňuje. [↑](#footnote-ref-72)
73. Proti této hypotéze jistě mluví skutečnost, že česká příjmení vznikala poměrně pozdě, od 16. století. Na druhé straně setrvačnost jistých modelových představ v běžném životě prostých lidí bývá překvapivá a jiná vysvětlení pro tento typ příjmení nejsou právě přesvědčivá. [↑](#footnote-ref-73)
74. Eibl-Eibesfeld se v nich snaží najít dokonce společnou syntaxi či „gramatiku“ (1997, kap. 6.6.4.). [↑](#footnote-ref-74)
75. Cassirer (1996.II:161) připomíná, že pravidelné a neměnné metron bylo i zárukou stálosti světa, Hérakleitovy „nezjevné harmonie“ (zl. B 54). [↑](#footnote-ref-75)
76. Sokol 1996, kap. VII. a VIII. [↑](#footnote-ref-76)
77. Extrémy takového výběru představují např. mlčenlivý a strnulý slavnostní postoj, ale také formy čínského divadla nebo klasické evropské opery: kanonický výběr hudebních nástrojů a hlasů, pravidelné hudební i básnické metrum, durové a molové stupnice, večerní oblečení a pohybový repertoár klasického baletu. Všechny vyžadují dlouhodobé učení a trénink. [↑](#footnote-ref-77)
78. Usednutí ovšem neznamená snížení tělesné výšky, ale naopak polohu suveréna. Elias Canetti spojuje sezení s vyvýšením jezdce na koni, jehož tu symbolizuje (čtyřnohý) trůn. [↑](#footnote-ref-78)
79. Že to asi platí i dnes, dokládá fenomén mecenášů a sponzoringu, jímž si bohaté firmy získávají prestiž; je to tedy víc, než jen reklama. [↑](#footnote-ref-79)
80. Srv. Ježíšovu poslední večeři a jednání Jidášovo, Mt 26,23, Lk 22,21. [↑](#footnote-ref-80)
81. Název Maussova eseje je ovšem, jak uvidíme, lehce zavádějící: autora ve skutečnosti nezajímají dary jako takové, nýbrž závazky, které z nich vznikají a plynou. Maussův koncept sice kritizoval už Malinowski a po něm řada dalších autorů, zejména z utilitaristických pozic, v zásadních rysech však nebyl vyvrácen. [↑](#footnote-ref-81)
82. Mohlo by se zdát, že se jedná jen o jednu z těch etnografických kuriozit, které se moderních společností vůbec netýkají. Čínský antropolog Y. Yan (1996) uveřejnil nedávno výsledky důkladného zkoumání systému darů na čínské vesnici v 60. a 70. letech, kde se ukázalo, že ritualizovaný oběh darů byl ještě v této době jedinou účinnou „sociální sítí“ pro čínské venkovany. Při velkém hladomoru v 60. letech, zaviněném ctižádostivým předsedou, zahynulo v jeho vesnici několik lidí - a byli to právě ti, kteří se na oběhu darů nepodíleli. Na Maussovu analýzu těchto „vážných her“ o prestiž a spolupráci přímo navazuje teorie „sociálního kapitálu“ P. Bourdieu (1998), který ukazuje, jak se i v současných společnostech prestiž a bohatství navzájem doplňují a podmiňují. [↑](#footnote-ref-82)
83. Fustel 1864:27; Cassirer 1996.II:261. [↑](#footnote-ref-83)
84. Laum 1924:85; podle Laumovy dobře doložené hypotézy vznikla právě touto cestou z náhrady obětních darů kovová platidla (peníze). [↑](#footnote-ref-84)
85. Nilsson 1961:24; Robertson Smith (1889:114) připomíná, že házení do propastí odpovídá představě božstev podzemních (resp. vodních: házení mincí do studní), kdežto spalování se obrací k nebesům. [↑](#footnote-ref-85)
86. *Li-Či*, cit. podle Fung 1998:600. [↑](#footnote-ref-86)
87. Z náboženských obřadů si je pak vypůjčují i civilní funkce jako soudci, důstojníci nebo hodnostáři univerzit. V současné době slouží uniformy často jen jako označení veřejné role policisty, průvodčího nebo leteckého personálu a dokonce splývá s pracovním oblečením u lékařů, vojáků nebo železničářů. [↑](#footnote-ref-87)
88. O povaze rituálu poučují i samotné pojmy. Latinské *ritus* souvisí s indickým *r-tus*, „správná chvíle k oběti“, a zdůrazňuje tedy správné provedení obřadu, kdežto řecké leiturgia, latinské *ministerium* či *officium*, znamená původně jakoukoli veřejnou službu i bohoslužbu na rozdíl od domácí zbožnosti, eusebeia, latinské *pietas*. [↑](#footnote-ref-88)
89. Rappaport 1999:124. Tuto knihu by neměli přehlédnout ani teologové, například v debatách o působení obřadných jednání a svátostí *ex opere operato*, „ze samého úkonu“. Jeho pohled na povahu rituálu je v tomto ohledu skutečně objevný, protože ze své etnologické zkušenosti vidí věci, jež novověký Evropan dávno zapomněl. [↑](#footnote-ref-89)
90. České slovo ovšem nevystihuje, že to nejsou jen „živé síly“, ale zároveň i „prvky“ či „písmena“ (řec. stoicheia, od stoichos, řada; lat. *elementa*) našeho světa. [↑](#footnote-ref-90)
91. Staré pochopení dvojího účinku vody se zachovalo v pohádce o „mrtvé a živé vodě“: mrtvá voda sceluje, živá oživuje. Srv. Pavlův výklad křtu v Listu k Římanům, Ř 6,3n. [↑](#footnote-ref-91)
92. Srv. např. Nilsson 1961; Robertson Smith 1889. [↑](#footnote-ref-92)
93. Zejména ovšem v chladnějším pásmu Země. V teplých krajích je symbolický význam ohně zřetelně menší: homérští hrdinové nesedají u ohně, který ani v Bibli nehraje takovou roli jako v představách seveřanů. Označuje tu nejčastěji hrozivou, ničivou moc Hospodinovu (např. Gn 19,24; Ž 18,8; Job 1,16 aj.) a jen výjimečně „oheň, u něhož by bylo možno sedět“ (Iz 47,14). - K náboženskému významu domácího ohně srv. Fustel 1864:25nn. [↑](#footnote-ref-93)
94. Proto způsobil Koperník takový poplach nejen mezi vědci, ale i mezi obyčejnými lidmi, když začal uvažovat o tom, že se Země pohybuje. [↑](#footnote-ref-94)
95. *Ilias* 6,138; *Odyssea* 4,805; 5,122. [↑](#footnote-ref-95)
96. Podle H. Usenera v *Götternamen* se posvátná jednání mohla dít pouze pod širým nebem. Cit. u Cassirer 1996.II:123. [↑](#footnote-ref-96)
97. Donedávna se soudilo, že proběhl hlavně v její východní části, na území dnešní Kenji a Ugandy. Poslední nálezy na území dnešního Čadu ale obrátily pozornost i tam. [↑](#footnote-ref-97)
98. Další nezávislá ohniska vzniku neolitu jsou v jihovýchodní Asii, kde se hlavní kulturní plodinou stala kořenová zelenina, hlízy a v Indii rýže, a daleko pozdější ohnisko ve Střední Americe, kde to byla kukuřice. Někteří badatelé ovšem pokládají za nejstarší ohnisko zemědělství právě Čínu. [↑](#footnote-ref-98)
99. Vyspělé neolitické zemědělství umožnilo za příznivých okolností hustotu osídlení až 30 osob na km2 oproti zhruba 0,3 na km2 u sběračů a lovců. [↑](#footnote-ref-99)
100. Následující výklad se opírá o klasickou knihu Fustela de Coulanges, *Antická obec* (kniha I. a II.), kde je také množství dokladů z celé antické literatury. Kromě toho užíval Fustel Manuův zákoník a domníval se, že celé uspořádání je pouze indoevropské. Dnes víme, že velmi podobně tomu bylo v Číně, kde se „domácí náboženství“ udrželo dodnes (srv. Gernet, Yan, Fung), v jihovýchodní Asii (Rappaport 1984) a podobné prvky se vyskytují i v semitských civilizacích (Robertson Smith) a u řady přírodních kmenů. [↑](#footnote-ref-100)
101. O tom, že se mezi ně počítaly i nezletilé děti, svědčí jazykové souvislosti: řecké pais i latinské *puer* může znamenat obojí, ruské *otročestvo* znamená chlapecký věk. Pro češtinu a další slovanské jazyky viz Machek: 426. [↑](#footnote-ref-101)
102. V Číně se - pokud je známo - vždycky pochovávalo na rodovém hřbitově, doma se ukládaly jen dřevěné tabulky se jmény zemřelých. Viz např. Gernet 1982, Yan 1996. [↑](#footnote-ref-102)
103. Indický Manuův zákoník (kniha 3.) podrobně předepisuje, kdy a jak se má zemřelým donášet na hroby jídlo. Podobné zvyky však platily zřejmě i jinde, ještě v jedné Erbenově pohádce se mluví o zemřelých rodičích, kteří nedostávají najíst a tak své živé potomky pravidelně straší. [↑](#footnote-ref-103)
104. Odtud pochází zvyk, že nevěsta při svatbě přejímá ženichovo jméno. [↑](#footnote-ref-104)
105. Stará forma římské svatby si dlouho uchovala název *confarreatio*, to jest doslova „spojení bílou moukou“. [↑](#footnote-ref-105)
106. M. P. Nilsson v knize o řeckém lidovém náboženství ve starověku neustále ukazuje, jak právě ty nejprostší formy venkovské náboženské úcty prokazují největší životnost. Řada z nich se v křesťanském hávu (případně jako „pověry“) uchovala až do současnosti (Nilsson 1961). [↑](#footnote-ref-106)
107. Protagonisty kolektivizace padesátých let byli na českých vesnicích velmi často bezzemci. [↑](#footnote-ref-107)
108. Společné vlastnictví půdy, slovanskou „občinu“, pokládali romantici omylem za výraz nesobecké povahy Slovanů; ve skutečnosti je to příznak málo intenzivního hospodaření - typicky pastevectví - které investice nevyžaduje a naopak potřebuje nějakou regulaci využívání, aby se pastviny regenerovaly. Naproti tomu velmi intenzivní formy hospodaření, např. sady a vinice, společné nikdy nebyly. Zajímavou paralelu z Nové Guineje viz Pospíšil 1997, kap. 7. [↑](#footnote-ref-108)
109. Kniha předpisů Li-Či, in: *Sacred books,* Vol. 28:428; cit. podle Fung 1998:604. - Mencius, cit. tamt. 649. Podobně Fustel 1864:48nn. [↑](#footnote-ref-109)
110. Zato tím větší pozornosti se těšilo u sociologů, historiků a antropologů. Kromě citovaného Fustela viz též Wach (1947:62-71), Gernet, Rappaport aj. [↑](#footnote-ref-110)
111. Podle Pfeiferova slovníku (1995:522) souvisí i německé *der Heide* a anglické *heathen*, pohan, přes gótské *haipi* nějak s *die Heide*, pole, louka, a mohlo tedy také označovat vesničany, zemědělce. Podobně Scribner:420. O představách středověkého vesničana viz Smetánka, *Legenda o Ostojovi*. Praha 1992. [↑](#footnote-ref-111)
112. Tak o zemřelých se stereotypně říká, že odešli „ke svým otcům“, např. Gn 15,15; 35,20; 47,30; Nu 1,16; 2,32n; 2Sa 7,12; 1Kr 13,22; Neh 2,3.5 aj.; o úctě k rodičům Ex 20,12. [↑](#footnote-ref-112)
113. „Přirozenou a současně náboženskou mravností je rodinná pietas.“ G. W. F. Hegel, cit. v RGG V.:369. [↑](#footnote-ref-113)
114. Tak je náboženství např. pro Baumgartena „živé poznání nejdokonalejší bytosti“, pro Ritschla takový výklad běhu světa, že se v něm potvrzuje moc vyšších sil, pro Diltheye subjektivní a osobní světový názor, charakterizovaný stykem s neviditelným, pro Schopenhauera lidová metafysika a pro Brentana lidová náhražka filosofického poznání. (Podle Ritter - Gründer, Art. „Religion“. Bd. 8:661-700.) [↑](#footnote-ref-114)
115. Jen dva příklady za mnohé: „Náboženství je celek těch myšlenek a citů určitého člověka či skupiny, jež se konec konců vztahují k nějaké božské bytosti; je to vztah a chování člověka k jednomu Bohu či božstvu“ Schmidt: 551. - „Náboženství je názor o světě s představou o nadpřirozené bytosti, jednom nebo několika bozích, jakožto původci všehomíra a řediteli osudu člověka, i odtud vzešlé ctění bytostí nadpřirozených“ *Malý Ottův slovník*, II.:245. [↑](#footnote-ref-115)
116. 1902:31. Podobně i sociologie Joachima Wacha, ač vyniká neobyčejnou erudicí a pronikavostí náhledu, trpí tím, že náboženství zakládá na „subjektivní zkušenosti posvátného“ (1947:46). [↑](#footnote-ref-116)
117. *Primus in orbe deos fecit timor* (Publius P. Statius, cca 40 - 96 po Kr.). Už Démokritovi se přisuzuje názor, že se dávní lidé báli bouří a zatmění a pokládali je za způsobené bohy (zl. A 75); na jiném místě ovšem sám říká, že „bohové dávají lidem všechno dobré, jako kdysi, tak i dnes“, kdežto všechno zlé pochází z lidské slepoty a nechápavosti (zl. B 175). [↑](#footnote-ref-117)
118. Ostatně příhoda s bleskem, která tak ovlivnila život mladého Luthera, svědčí o tomtéž. - Statiovu představu vyvrací i Robertson Smith (1889:54): ty nejstarší náboženské představy, které známe, představují bohy vždy jako známé a často dokonce příbuzné, jimž samým na prospěchu lidského společenství záleží. Naopak pověra se v těchto společnostech trestala. Podobně Wesel 1985:170. [↑](#footnote-ref-118)
119. Náboženství je „soudržný systém přesvědčení a praktik ohledně věcí posvátných, tj. oddělených a zakázaných. Sdružuje všechny své přívržence do mravního společenství čili církve“ (Durkheim 1912:65). [↑](#footnote-ref-119)
120. Viz např. Websterovu definici výše. Pro Troeltsche je náboženství víra v přítomnost a působení nadlidských mocností, spolu s možností se s nimi spojit (Ritter - Gründer 8:696). [↑](#footnote-ref-120)
121. Odvolává se přitom na kritiku rituálního náboženství u izraelských proroků i v Novém zákoně. Podle Luthera se náboženství pokouší vyrovnat s vinou a hříchem nějakým jednáním; proti tomu stojí evangelium a víra jako spolehnutí na Boží milost. Podle Bartha se Zjevením náboženství ruší a bylo by vlastně nevěrou. [↑](#footnote-ref-121)
122. Tento krok v Durkheimově analýze chybí; kdyby jej byl podnikl a nezůstal jen u „primitivních forem“, musel by svoji tezi o povaze náboženství podstatně revidovat. [↑](#footnote-ref-122)
123. V mnoha novějších výměrech náboženství se proto vyskytuje atribut „nepodmíněnosti“. Paul Tillich pokládá náboženství za „zkušenost toho, co se nás nepodmíněně týká (*ultimate concern*)“. Cit. u Ritter - Gründer 8:705. [↑](#footnote-ref-123)
124. I o náboženství lze ovšem říci, že znamená zaujetí jistého odstupu. Není to ale odstup pozorovatele od předmětu, ale odstup člověka od všeho krátkodobého, přechodného či profánního, odstup, v němž se dělí sváteční od všedního (Luhmann 2002). „Nábožensky jednat, myslet a žít znamená vnášet do srdce existence jistý *odstup* vůči každodennosti, nadále považovaný za zásadní, a předpokládat, že smysl každého činu, myšlenky nebo i života sahá dál, než by se zdálo“ Foessel 2000:14. [↑](#footnote-ref-124)
125. Wach upozorňuje na to, že dokonce ani ti, kdo uctívají své předky, nemusí mít o jejich osudu příliš určité představy (1947:46). [↑](#footnote-ref-125)
126. „Věčný je jeden, ale má mnoho jmen,“ říká Rig-Véd (Cit. podle Larousse, *Proverbes*:131). [↑](#footnote-ref-126)
127. *STh* 2-2, q. 101, art. 3, ad 1. - Podobně říká Robertson Smith o náboženství starých Semitů: „Náboženství primitivních dob nebyla soustava věrouky s praktickými aplikacemi, nýbrž celek pevných tradičních praktik, jimž se každý člen společnosti zcela samozřejmě přizpůsoboval.“ 1889:20. [↑](#footnote-ref-127)
128. *Summa contra gentiles* III.119. Cit. u Ritter - Gründer 8:637. [↑](#footnote-ref-128)
129. *Theaitétos* 155d. Heidegger (1993:127) zdůrazňuje, že „začátek“ tu neznamená jen prvotní podnět, příčinu, která pak zmizí, nýbrž že údiv musí filosofii provázet vždycky. - Údiv jako společný počátek mýtu, vědy i filosofie uvádí také Cassirer 1996.II:101. [↑](#footnote-ref-129)
130. Také Augustin spojuje náboženství s filosofií. Náboženství otevírá cestu šťastného života, na níž se „Bůh uctívá a poznává jako počátek všech bytostí“ („...*in qua* *deus colitur et qua principium omnium naturarum cognoscitur.*“ *De vera religione*, I.1). Cit. u Ritter - Gründer 8:636. [↑](#footnote-ref-130)
131. „Náboženství je právě to, že člověk hledá základ (důvod) své nesamostatnosti“ (*Religion ist nun eben dies, dass der Mensch den Grund seiner Unselbständigkeit sucht.*  Hegel, Philosophie d. Religion, I. Cit u Luhmann 2002:122). [↑](#footnote-ref-131)
132. Obecné řecké přesvědčení, že děti jsou darem (dóron) bohů, vyjadřují četná theoforní vlastní jména, např. Theo-dóros, Apollo-dóros, Héro-dés aj. Podobně u Semitů jména na -ITN a -NTN. Robertson Smith 1889:108. [↑](#footnote-ref-132)
133. Z velmi bohaté literatury o daru a závazku, který z něho plyne, viz např. Malinowski 1921; 1922; Davy 1922; Mauss 1923; Cornu 1997; Aglietta - Orléan 1998. - Podle Foessela (2002:13) patří náboženský závazek k existenci samé jakožto konečné. Nábožensky žijícímu člověku „je tak svěřen smysl, jehož není původcem; protože je to smysl života samého, musí se projevit reálnou praxí. Náboženství je pak výrazem *dluhu*, všeho, zač dlužíme bytosti-základu.“ [↑](#footnote-ref-133)
134. „Zdá se, že náboženství už nutně vyžaduje určitý pojem transcendentní entity; ale je to obráceně: napřed musí být náboženství a určitý pojem Boha z něho vychází.“ Kant, *Lose Blaetter*, G11 (cit. u Foessel 2000:40). - Podobně i Van der Leeuw říká, že „bůh je v náboženství poměrně pozdní jev“ (cit. u Heller - Mrázek 1988:14). - Výklad o oběti ve védské Indii shrnuje Ch. Malamoud (1998:52) takto: „Jako odpověď na otázku, proč se přinášejí oběti, by člověk očekával nějaký mýtický prvek, nějaké zakladatelské vyprávění o dobrodiních bohů. Ale texty nic takového neříkají. Říkají jen toto: Když jsme se narodili a jen tím, že jsme se narodili, jsme se zadlužili, stali dlužníky. Abychom se s tím vyrovnali, jsme podle nich zavázáni slavit oběti.“ - [↑](#footnote-ref-134)
135. Tento rys předpokládá i Luhmannovo pojetí náboženství jako komunikace jistého druhu (Luhmann 2002). [↑](#footnote-ref-135)
136. Že „každý“ může znamenat jen každého příslušníka kmene, jsme už zmínili. Pro každého přístupné je náboženské společenství, ne nutně každá slavnost nebo úkon, který už může být vyhrazen jen členům společenství, případně nějak zasvěceným. Že se některé úkony nebo předměty utajují, je naopak běžné a někteří pokládají „tajemství“ za podstatný rys náboženství vůbec. Luhmann (2002:61) spojuje tajemství s náboženskou bázní a úctou, řeckou aidós. [↑](#footnote-ref-136)
137. Konkrétní příležitostí k poděkování za život je každé jídlo, protože staré kultury i potravu pokládaly za darovanou. U liturgických hostin tedy nejde jen o „společné jídlo“. [↑](#footnote-ref-137)
138. *De diligendo Deo*, PL 182, col. 973-984. Český překlad L. Karfíkové v Sokol 1993:108 - 121. [↑](#footnote-ref-138)
139. Tak Wingren (1979:17). V polemice s K. Barthem Wingren také ukazuje, jaký význam mělo stvoření pro reformátory i pro polemiku raného křesťanství proti gnozi, zejména u Irenea (Wingren 1958 a 1961, kap. 1.) - Také F. Schleiermacher vymezuje náboženství jako „pocit nepodmíněné závislosti“, chápe je však právě jen jako vnitřní či psychologický „pocit“. Odtud je pak jen krůček k tomu, pokládat je za blud či „opium pro lid“. [↑](#footnote-ref-139)
140. Nilsson 1961; Eliade 1995 I.:60. Pověra je zlomek, útržek původně náboženského či magického jednání, který ztratil všechny souvislosti a tím i smysl. Přesto se houževnatě udržuje patrně proto, že vyplňuje jisté prázdno a pro bezradného člověka je „lepší než nic“. [↑](#footnote-ref-140)
141. O tom, že „bohatství“ znamená původně zásoby obilí, svědčí jak ruské „obilje“, hojnost, zásoba, tak i řecké plútos, původně zásoba zrní v podzemních jamách (thesauros). (Nilsson 1961:51; Burkert 1996:137) Řecké keimélia, „ležící majetek“, uchovávaný v truhle, původně také znamená potravu, a tedy zrní: „Mně bylo by mnohem lépe, kdybyste majetek (keimélia) můj i má stáda mi snědli vy sami.“ (Odysseia II. 74n; srv. Benveniste 1969, I.1.3. ) [↑](#footnote-ref-141)
142. Že prvním účelem měst bylo větší bezpečí viz např. Platón, *Prótagoras* 322b. Srv. také Benevolo 1983 aj. [↑](#footnote-ref-142)
143. V antických městech se dlouho dodržovalo, že se sousední domy nesmějí ani dotýkat a mezi nimi tedy probíhá posvátná „mez“. Fustel 1864:62. [↑](#footnote-ref-143)
144. Např. římské vestálky, které musely zůstat svobodné a panenské právě proto, aby se nezařadily do příbuzenských vztahů jednotlivých rodin. [↑](#footnote-ref-144)
145. Srv. popis založení Říma např. u Plútarcha, *Romulus*, nebo u Ovidia, *Fasti* VI., a výklad u Fustela, III. 4., kde je i množství dalších odkazů. [↑](#footnote-ref-145)
146. Srv. např. *Epos o Gilgamešovi*, tab. 9. [↑](#footnote-ref-146)
147. „Neboť jsem poznal, že Théby jsou věčností, Amon trváním a Re je pánem Karnaku.“ (Thutmose III.) Théby jsou „přesná podoba nebe“. Assmann 2003:38. Podobně Eliade 1994a. [↑](#footnote-ref-147)
148. Objev planet a schopnost předvídat zatmění Měsíce (a do jisté míry i Slunce) patří k prvním velkým výkonům vědy na panovnických dvorech na Blízkém Východě, v Číně i ve Střední Americe. Teprve mnohem později se začínají věštit z hvězd i osudy jednotlivců. [↑](#footnote-ref-148)
149. „Nejvyšší cíl svého života spatřovali (Egypťané) v tom, aby byli pohřbeni ve městě, kde se narodili.“ Assmann 2003:39. [↑](#footnote-ref-149)
150. Fustel 1864:121nn; Assmann 2003:68; 126; 161 a passim; podobně Nilsson 1961. [↑](#footnote-ref-150)
151. Sun-c´ (Sunzi), kap. 19. Cit. podle Fung 1998:601. [↑](#footnote-ref-151)
152. A to ještě i v Evropě 20. století, například za První světové války. Po ruské revoluci 1917 se Pasternakův Doktor Živago musí odstěhovat na venkov, protože ve městě by se neuživil. Měšťané, obchodníci a řemeslníci zejména menších měst v Evropě mívali až do 20. století svá malá hospodářství pro vlastní potřebu v případě nouze. [↑](#footnote-ref-152)
153. *Epos o Gilgamešovi*, přel. L. Matouš, tab. I, začátek. [↑](#footnote-ref-153)
154. Podobně, snad jen s větší samozřejmostí a bez výčitek, líčí bezstarostný život bohů i Homér (rheia zóontes, doslova „lehce žijící“: *Ilias* 6,138; *Odyssea* 4,805; 5,122). Na konci Iliady říká Achillés Priamovi, že bohové lidem určili osud plný starostí a jen oni sami žijí bez nich (*Ilias* 24,525). V Euripidově *Hippolytovi* opouští bohyně Artemis svého věrného ctitele, jakmile se ukáže, že brzy zemře, protože si „nesmí kalit zrak pohledem na umírající a trpící“. Cit. u Otto 1956:35. [↑](#footnote-ref-154)
155. *Unquestionableness,* Rappaport 1999:281; srv. např. otázku, kterou klade had Evě (Gn 3,1n) a proti tomu Dn 4,32: „Není, kdo by mohl zabraňovat jeho ruce a ptát se ho ´Co to děláš?´“ [↑](#footnote-ref-155)
156. Podobné „hédonistické“ postoje lze najít i v Bibli (např. Kaz 2,24n; 9,7-10), i s velmi skeptickým hodnocením života vůbec (Kaz 2,17n; 9,5n), ovšem bez polemického vyhrocení vůči Bohu. [↑](#footnote-ref-156)
157. Možná dokonce jakési funkce: tak opice podle egyptského přesvědčení vítají ráno vycházející Slunce, kdežto šakali je doprovázejí na západě. Assmann 2003:84. [↑](#footnote-ref-157)
158. Kdysi, snad v tercii Arcibiskupského gymnázia se na první hodině dějepisu objevil nový profesor. Zachmuřeně zapsal do třídní knihy, rozhlédl se po třídě a k obecnému zděšení začal otázkou: „Žáci! Egyptské pyramidy byly - co?!“ Chudáci v první lavici jeden po druhém vyskakovali, ale nevydali ani hlásek. Teprve někde ve třetí lavici začali někteří koktat něco o „velkolepých stavbách“, což ovšem profesora ještě víc podráždilo. Až když se celá třída proměnila v les solných sloupů, řekl do hrobového ticha: „Pamatujte si: byla to ta největší pitomost na světě!“ Ale běda tomu, kdo by se byl i jen trochu usmál. [↑](#footnote-ref-158)
159. To znamená zprvu o věčnost panovníka, který ztělesňuje a zaručuje trvání říše. Teprve později se balzamují i těla vysokých úředníků a dalších, kdo si to mohli dovolit. [↑](#footnote-ref-159)
160. „...v (egyptské) architektuře se už od 3. tisíciletí prosazuje pravidlo, že sakrální stavby se staví z kamene, kdežto obytné stavby ze sušených cihel.“ Assmann 2003:13. [↑](#footnote-ref-160)
161. „Přesně“ se pak ovšem reprodukuje ideální geometrický tvar, ne jeho nahodilá realizace. [↑](#footnote-ref-161)
162. Tutéž myšlenku obnovili až osvícenci a kolem roku 1793 navrhl francouzský architekt E.-L. Boullée Newtonův pomník v podobě obrovské koule o průměru 260 m. (Ševčík 2002:267) - Něco úplně jiného jsou moderní funkcionalistické kvádry, kde je tvar diktován technologií, potřebou pravoúhlých místností a pravoúhlými pozemky. Ty jsou ovšem pravoúhlé zase z praktických, užitkových důvodů. [↑](#footnote-ref-162)
163. Svitek má velmi omezený rozsah. Teprve při přechodu na vázanou knihu (kodex), která mohla pojmout celou Bibli, se musel výběr a pořadí knih stanovit zcela přesně a závazně jako kánon. [↑](#footnote-ref-163)
164. Řecky „sedmdesát“, protože podle legendy se na překládání podílelo 72 (tj. 6 x 12) učenců. Proto se někdy také označuje římskými číslicemi jako „LXX“ nebo řeckou číslovkou O´. [↑](#footnote-ref-164)
165. Deuterokánonické (apokryfní) knihy jsou označeny křížkem. [↑](#footnote-ref-165)
166. Včetně některých, které pozdější masoretská redakce kánonu do hebrejské Bible nezařadila. [↑](#footnote-ref-166)
167. Řecké talanton (česky hřivna) je původně váha, později velká měnová jednotka, které Ježíš použil v podobenství o hřivnách (Mt 25,14-30). [↑](#footnote-ref-167)
168. Proto se zejména v křesťanské tradici mluví o „zjevení“. Tím se ovšem nemyslí nějaká jednorázová a mimořádná událost, jako u zjevení či teofanií starověkých, kde se bohové lidem sami ukazují. Jádrem biblického zjevení je jeho obsah, trvalé sdělení - kdežto Hospodin sám zůstává ve Starém zákoně neviditelný. Neukazuje se, nýbrž mluví. Proto ani úcta k Hospodinu v židovské tradici nespočívá v tom, že by se nějak zobrazoval, ale v tom, že člověk „má v srdci jeho slova“, „vštěpuje je svým synům a rozmlouvá o nich“ (Dt 6,6n). [↑](#footnote-ref-168)
169. Toto téma se vyskytuje hlavně u proroků téměř na každé stránce. Srv. např. Ab 2,18n; Ž 115,4-8; Iz 40,19n; Iz 44,9-20; Jr 10,3-5 a mnoho jiných. [↑](#footnote-ref-169)
170. Náš pohled na tyto nadlidské vyhlídky do velké budoucnosti je silně poznamenán tím, jak byl v nedávné minulosti zneužit, když se této představy zmocnili ctižádostiví diktátoři, v biblickém jazyce „svévolníci“. Na ty se vztahují třeba ostré kritiky K. Poppera (*Otevřená společnost a její nepřátelé*) a mnoha jiných. Bible ovšem stále připomíná, že to není lidský projekt, který bychom mohli vzít do svých rukou. Proto se brání příliš konkrétním představám „konečného cíle“ a mluví o něm vždy jen velmi neurčitě: „V onen den pro ně uzavřu smlouvu s polní zvěří a s nebeským ptactvem i se zeměplazy. Vymýtím ze země luk, meč i válku a dám jim uléhat v bezpečí“ (Oz 2,20); „I překují své meče na radlice a svá kopí na vinařské nože. Pronárod nepozdvihne meč proti pronárodu, nebudou se již cvičit v boji“ (Iz 2,4). [↑](#footnote-ref-170)
171. „Rituály ani náboženská vyprávění nikdy neslouží k vysvětlení přírodních dějů, nýbrž užívají přírodní skutečnosti k výkladu něčeho jiného.“ J. Z. Smith (1991:71nn) [↑](#footnote-ref-171)
172. „Nebe a země“ je opis, protože hebrejština nemá souhrnné pojmy pro „svět“ ani „Vesmír“. Rad 1963:165. [↑](#footnote-ref-172)
173. „Ke své podobě, podle svého obrazu“ zplodil ovšem i Adam syna Šéta (Gn 5,3). [↑](#footnote-ref-173)
174. Verš 29 patrně neukládá nějaký „vegetarianismus“, nýbrž jen připravuje pozdější ustanovení, která člověku zakazují požívat „krev“ zvířat. Krev jako symbol života byla v semitských náboženstvích vyhrazena bohům (Robertson Smith). [↑](#footnote-ref-174)
175. G. von Rad říká, že je více antropocentrický, 1963:162. [↑](#footnote-ref-175)
176. V původním hebrejském textu *adam*, což je většinou běžné obecné jméno a znamená „člověk, pozemšťan“ (např. Gn 1,26; 6,1; 7,23 atd., celkem asi 480 výskytů v celé Bibli); jen na několika místech se zřejmě musí překládat jako vlastní jméno Adam. [↑](#footnote-ref-176)
177. Víme jen tolik, že „zahrada“ bývala v té době vyhrazena jen králům, že „poznání“ není jen intelektuální akt a že „dobré a zlé“ pravděpodobně není míněno v mravním smyslu a znamená patrně „to i ono, všechno možné“, podobně jako v Gn 24,50 nebo Nu 24,13 (Rad 1963:64n). [↑](#footnote-ref-177)
178. Jméno není pro staré kultury pouhý název a označení, nýbrž vystihuje pravou povahu pojmenovaného a tomu, kdo je zná, dává nad pojmenovaným velkou moc. Také proto nemá Hospodin v Bibli žádné vlastní jméno. Představa, že znalost jména znamená jistou moc, není ovšem jen magická: tak učitel, který si nepamatuje jména žáků, je ve třídě téměř bezmocný. Podobně omezují demokratické státy jinak anonymní moc vojáků a policistů požadavkem, aby nosili na uniformě své jméno. [↑](#footnote-ref-178)
179. Zmínka o „žebru“ snad pochází ze staré představy, že muži mají o žebro méně než ženy. [↑](#footnote-ref-179)
180. Biblický text zde tedy předpokládá, že se muž obvykle stěhuje za ženou (*matrilokalita*); u usedlých zemědělců to bývá spíš naopak. [↑](#footnote-ref-180)
181. Hadů se instinktivně bojí lidé i vyšší primáti (Eibl-Eibesfeld 1997:117), proto snad bývá symbolem zla; had byl ve starověku také viditelný projev podzemních, chtonických božstev jako protějšku božstev nebeských. Falické souvislosti tu asi nejsou na místě. [↑](#footnote-ref-181)
182. “Vždyť Bůh smrt neučinil, ani se netěší ze zahynutí živých” (Mdr.1,13). [↑](#footnote-ref-182)
183. Že se naopak téměř všichni pozdější vykladači, židovští i křesťanští, snažili tuto rozdílnost nějak zamluvit a zakrýt, protože ji pokládali za spor, je důsledek evropského racionalismu a patří tedy do jiné kapitoly. Za to, že ji dnes jasně vidíme, vděčíme hlavně kritikům Bible. Blíže k celému výkladu viz Rad 1963; 1967; Trilling 1984; Sokol 2002a. [↑](#footnote-ref-183)
184. Zvláštní charakter biblického vyprávění ukazuje na srovnání příběhu Abrahamova s epizodou z Odyssey Auerbach 1968, kap. 1. [↑](#footnote-ref-184)
185. Také zde je ve vyprávění typická biblická dubleta či spor: podle Gn 11,31 to byl už jeho otec Terach, který s celou rodinou „vyšel z chaldejského Uru“ do „země kanaánské“. Následující verše naopak připisují odvážné „vyjití“ samotnému Abramovi. Cháran, kde zemřel Terach a odkud se Abram podle Gn 12,4 vydal na cestu, totiž nebyl ani podle Gn 11,31 jeho „rodištěm“ (Gn 12,1). Abramův příběh tedy ve skutečnosti začíná až Gn 12,1 a na předchozí rodokmeny navazuje jen zdánlivě. [↑](#footnote-ref-185)
186. V textu se Abraham až do Gn 17,5 nazývá Abram. Změnu jména vykládá Gn 17,5 jeho významem, etymologií. Může to však být i šev, stopa spojení dvou různých starších vyprávění, podobně jako rozpor, zmíněný v předchozí poznámce. [↑](#footnote-ref-186)
187. To je poměrně rozšířený zvyk v mnoha starých kulturách a dodnes se dělá nejen u židů, ale např. i v některých protestantských církvích v USA. Původně snad představovala jakousi „kultivaci“ lidské sexuality, kulturní odlišení od sexuality živočišné. Zároveň to byla zřejmá známka kmenové příslušnosti mužů. Jen některé africké kmeny dodnes praktikují i daleko bolestivější „obřízku“ ženského klitorisu. Hygienická vysvětlení obřízky nejsou příliš přesvědčivá. [↑](#footnote-ref-187)
188. S výjimkou zřejmě velmi starého příběhu o dceři Jiftáchově, Sd 11,29-40. [↑](#footnote-ref-188)
189. Srv. výše v kapitole o Gilgamešovi. [↑](#footnote-ref-189)
190. Náznak Abrahamovy cesty do Egypta kvůli hladomoru je už Gn 12,10-20; možná, že to u negevských nomádů nebylo tak výjimečné. [↑](#footnote-ref-190)
191. Bible tu realisticky popisuje, jak ze strachu vzniká genocida: „Izraelský lid je početnější a zdatnější než my. Musíme s ním nakládat moudře, aby se nerozmnožil“ (Ex 1,9n). [↑](#footnote-ref-191)
192. Z doby, do níž se tato událost dnes obvykle klade, tj. z 11. - 12. století př. Kr., se zachovaly poměrně bohaté egyptské záznamy, kde se hovoří i o Izraeli: nápis z r. 1360 př. Kr. mluví o lidu Šasu a o jeho bohu Jahve. Tyto Šasu deportoval Merenptah do Egypta a jeho stéla (zemřel 1202 př. Kr.) říká, že „Izrael je zničen a nemá žádná semena“ (Vachala 2004). O vzpouře, odchodu a pronásledování Izraelců však není ani zmínka. Není sice úplně vyloučeno, že by dvorští kronikáři faraónovu porážku prostě zamlčeli, spíše se však mohlo jednat jen o událost podstatně menšího významu i rozsahu, než jak ji líčí Bible. [↑](#footnote-ref-192)
193. Srv. různé případy, kdy si Hospodin něco „rozmyslí“, změní svůj výrok - ne proto, že by byl vrtkavý či nestálý, ale právě naopak protože trvá na dodržování smlouvy, kterou člověk porušil. Viz např. Gn 6,6; Gn 18,20; Ex 32,10; 1S 2,30n; Jr 45,4; Pl 2,2n aj. [↑](#footnote-ref-193)
194. Někdy se zmiňuje slavný zákoník babylonského panovníka Chamurappiho (kolem 1750 př. Kr.), který má ale úplně jinou podobu i účel. To je skutečný zákoník, právní text podstatně rozvinutější společnosti, nikoli shrnutí mravních zásad, jež má každý člověk umět nazpaměť. Jistou podobnost s Desaterem vykazují ovšem antické seznamy nectností, např. u Aristotela (EN 1131a5 nn). [↑](#footnote-ref-194)
195. Na rozdíl od druhé verze Desatera, kde se znovu argumentuje vyvedením z Egypta (Dt 5,15). [↑](#footnote-ref-195)
196. Velmi podobný postup najdeme např. v Sókratově argumentaci před soudem: „„Na které místo se kdo postaví, pokládaje je za nejlepší, (...) tam má podle mého mínění trvati a podstupovati nebezpečí, nic neuvažuje ani o smrti ani o ničem jiném, kromě hanby.“ - „Děkuji vám, občané athénští, a jste hodní, ale budu poslouchat více boha nežli vás.“ (*Obrana* 28e; 29d) - Naproti tomu obdobný text z Páté knihy Mojžíšovy (Dt 27,15-26) říká, že pachatelé dvanácti různých ničemností mají být „prokleti“, tj. zřejmě vyloučeni a potrestáni ostatními, veřejným soudem. [↑](#footnote-ref-196)
197. K celé otázce srv. Brown 1998:83-89. [↑](#footnote-ref-197)
198. „Zmlkni, slunce, v Gibeonu, měsíci v dolině Ajalónu. A slunce zmlklo a měsíc stál, dokud lid nevykonal pomstu nad svými nepřáteli“ (Joz 10,12n). [↑](#footnote-ref-198)
199. „Tato moc není pro tebe (...), neboť tvé srdce není upřímné před Bohem“, říká Petr kouzelníkovi Šimonovi (Sk 8, 21). [↑](#footnote-ref-199)
200. Nový zákon neoznačuje Ježíšova znamení dobovými technickými termíny pro zázraky, řeckým teras ani latinským *miraculum,* nýbrž jako „mocný čin“ (dynamis), „znamení“ (sémeion) nebo „čin“ (ergon). Brown 1998:86. [↑](#footnote-ref-200)
201. Název Palestina se odvozuje od pelištejských kmenů, Pelištim, s nimiž Izrael o tuto zemi se střídavými úspěchy soupeřil a bojoval - dnes vlastně už víc než tři tisíce let. Ani jeho sousedé a hlavní vnější rivalové se za tu dobu nezměnili: Sýrie, Irák (někdejší Sumer a Babylón), Egypt. [↑](#footnote-ref-201)
202. Naproti tomu archeologické nálezy nevykazují žádnou kulturní změnu v době, kdy k tomu mělo dojít. [↑](#footnote-ref-202)
203. Zajímavé svědectví o archaickém vztahu k cizím podává Démokritos. Podle jeho názoru by se všechny obce měly řídit starým obyčejem a nepřátele zabíjet „jako nebezpečnou zvěř“. „Brání tomu však svatyně, smlouvy a přísahy“ (zl. B 259) - rozumí se patrně pravidla asylu a pohostinství. - Bojovnou, válečnickou náladu této dávné doby dobře vystihuje tzv. Debořina píseň (Sd 5), která se dnes pokládá ze jeden z nejstarších textů celé Bible. Podobně příběh o Samsonově svatbě (Sd 14,5-19) a dalších hrdinských činech (Sd 15 a 16), který však už předpokládá usedlý způsob života. Sd 11,29-40 dokonce líčí lidskou oběť jediné dcery Jiftáchovy; všichni ji sice opláčí, ale oběť přece jen provedou. [↑](#footnote-ref-203)
204. Např. Ex 32,26nn; Nu 16,16-35; Joz 7,10-25 aj. [↑](#footnote-ref-204)
205. Jistou obranu proti tomuto nebezpečí představuje tzv. alegorický výklad biblických příběhů, který je chápe jako obrazy nadčasových, božských a věčných skutečností. Je to však postup hodně libovolný, který často promítá do Bible jen dobové představy vykladačů. Je také poměrně pozdní, ovlivněný helénistickou vzdělaností, a není tedy biblické tradici vlastní. Pro náš přístup se rozhodně nehodí. [↑](#footnote-ref-205)
206. Pokud o ni nedbá, může dopadnout jako město Lajiš a jeho „bezstarostný lid“, Sd 18,7-10 a Sd 18,27n [↑](#footnote-ref-206)
207. Někteří historikové soudí, že teprve David ve skutečnosti spojil různé kmeny a že tedy vyprávění o jejich společném původu a o dvanácti synech Jákobových má teprve zpětně vysvětlit a legitimovat jejich spojenectví. Tím také vysvětlují přítomnost různých tradic v biblických textech. [↑](#footnote-ref-207)
208. Tento poměrně častý obrat ovšem nesmíme zaměňovat s řeckou představou věčnosti jako „časového nekonečna“. Ta je biblickým autorům zcela cizí. „Věk“ znamená něco jako „lidskou paměť“ a dá se stupňovat jen jako slavnostní plurál „věky věků“, což znamená velmi dlouhou dobu. Nic víc. [↑](#footnote-ref-208)
209. Velmi dobrý výklad viz Novotný, *Biblický slovník*, heslo „prorok“. [↑](#footnote-ref-209)
210. Jr 20,7. Viz též Jr 20,1; 26,8n; 36,21nn; 37,15 aj. [↑](#footnote-ref-210)
211. Rappaport (1999:124) pokládá za jedinou zcela univerzální zásadu náboženské mravnosti přesvědčení, že porušit dané slovo je nemorální, kdežto už zákaz zabití se podle něho vztahuje jen na příslušníky vlastního společenství. Neplatí to však i pro dané slovo? [↑](#footnote-ref-211)
212. K dalšímu viz podrobněji Sokol 1996:186nn a Sokol - Pinc 2004. [↑](#footnote-ref-212)
213. Podle Platóna (resp. jeho Prótagory) přikázal Zeus zavést mezi lidmi „zákon, že ten, kdo není schopen mít podíl studu a spravedlnosti, má být usmrcen jako nákaza obce“ (*Prótagoras* 322d). Zárukou společenského úspěchu a míru obce tedy není napodobování předků, nýbrž schopnost rozlišovat spravedlivé a stydět se za to, co spravedlivé není. [↑](#footnote-ref-213)
214. Již zmíněná Platónova etika spravedlnosti a studu (*Prótagoras* 322cd) není náboženská, není založena na vděčnosti za život, a proto jí tento rozměr úplně chybí. Nestoudných a nespravedlivých se společnost má bez okolků zbavit; mají být usmrceni a dost. Jenže tento osud postihne právě Sókrata - a co teď? [↑](#footnote-ref-214)
215. K zásadnímu významu spolupráce pro lidská společenství obrátili v poslední době pozornost jednak ekonomové (téma „důvěry“, resp. „transakčních nákladů“), jednak sociobiologové. Na velmi hrubém modelu tzv. „zajatcova dilematu“ se dá spolupráce exaktně modelovat. (IESBS 18:12059, heslo *Prisoner´s dilemma.*) Dva zajatci v oddělených celách mohou buď držet při sobě, anebo jeden druhého shodit. Pokud by drželi při sobě a mlčeli, vyváznou oba bez trestu. Pokud se oba navzájem shodí, budou potrestáni, pokud by to ale udělal jen jeden z nich, dostane ten druhý dvojnásobný trest. V egoistické společnosti budou oba minimalizovat riziko, navzájem se shodí a dostanou oba jednoduchý trest. Budou si ovšem také vyčítat, že ho dostat vůbec nemuseli, kdyby se na sebe mohli spolehnout. - Současné sociobiologické teorie tedy předpokládají, že smyslem lidské kultury, mravu a pravidel je podporovat jinak málo pravděpodobnou solidaritu, která všem přináší značné výhody. Viz např. Key - Aiello 1999. [↑](#footnote-ref-215)
216. Paradoxu práva, které se pouze drží pravidel a tak vede k nespravedlivým rozhodnutím, si všiml Aristotelés a zavedl důležitý pojem epieikeia (z řec. epi, nad, a eikos, náležitý, patřičný. Srv. lat. *aequitas*, angl. *equity* nebo *fairness*, něm. *Billigkeit*) jako „spravedlnost, která je nad zákonem“. - „Každý zákon je obecný, některé věci se však podle něj nedají obecně správně rozsoudit“ (EN, 1137b). – „Nesnáz je v tom, že slušné (epieikés) je sice spravedlivé, ale ne podle zákona, nýbrž jako oprava zákonné spravedlnosti“ (tamt.). [↑](#footnote-ref-216)
217. Viz např. Sokol 2002:190n; Sokol - Pinc 2003. [↑](#footnote-ref-217)
218. 2Sm 11-12. Tento strhující příběh by si čtenář rozhodně měl přečíst v plném znění. [↑](#footnote-ref-218)
219. Pro současného čtenáře je to strašná nespravedlnost: dítě přece za nic nemohlo. Jenže celý příběh vůbec nepředpokládá takové individuální chápání spravedlnosti a trestu. Jako si David předtím nelámal hlavu s tím, co provedl Uriášovi, je teď smrt dítěte trestem pro něho: smrt mužského potomka je horší, než kdyby zemřel on sám. [↑](#footnote-ref-219)
220. Proto dokonce i právní systémy obsahují pragmatický a nespravedlivý institut „promlčení“, který je jakousi karikaturou odpuštění. Vychází ze smutné zkušenosti, že lidé zapomínají, svědkové umírají a nakonec nezbývá než zločin zahladit, zapomenout. To je ovšem - jak jsme viděli - pravý opak odpuštění. Blíže viz Jankélévich 1996. [↑](#footnote-ref-220)
221. Zhruba do téže doby spadají války řecko-perské (bitva u Maratónu 490, u Salaminy 480) a vrcholná doba athénské demokracie (Kleisthénovy reformy 508, Periklés zemřel 429, Platón 427 - 347). Kolem r. 483 př. Kr. zemřel Siddhárta Buddha. [↑](#footnote-ref-221)
222. Srv. Ezr 4,1-5. Nabídku ke spolupráci izraelští představitelé odmítnou, takže „lid země bral odvahu judskému lidu a pohrůžkami jej odrazoval od stavby.“ Snad právě na ně se vztahuje i pozdější pohrdavé označení „chátra, která nezná Zákon“, J 7,49. [↑](#footnote-ref-222)
223. Ke vzniku biblického znalectví jistě přispěla i okolnost, že v Palestině se v poexilní době už nemluvilo hebrejsky, nýbrž aramejsky, a prostí lidé tedy biblickým textům často nerozuměli. Hebrejštině příbuzná aramejština byl úřední jazyk Nabuchodonosorovy říše a užívala se po celém Blízkém východě, dokud ji nenahradila islámská arabština. [↑](#footnote-ref-223)
224. Řec. synagógé od synagó, shromažďuji, svolávám, sbírám. Stojí za povšimnutí, že název je řecký. [↑](#footnote-ref-224)
225. „Hle, přicházejí dny, kdy uzavřu s domem izraelským i s domem judským novou smlouvu. Ne takovou, jakou jsem uzavřel s jejich otci v den, kdy jsem je uchopil za ruku, abych je vyvedl z egyptské země. (...) Toto je smlouva, kterou uzavřu s domem izraelským po oněch dnech: svůj zákon jim dám do nitra, vepíši jim jej do srdce.“ (Jr 31,31-33) [↑](#footnote-ref-225)
226. Halacha (hebr. cesta) je ta část Talmudu i ústní tradice, jíž se prakticky řídí život zbožného žida. [↑](#footnote-ref-226)
227. Např. Gn 12, Gn 18 a na mnoha jiných místech. Také Žalmy hovoří většinou v jednotném čísle. [↑](#footnote-ref-227)
228. K výkladu modlitby srv. podrobněji Casper 2000; Di Sante 1995. [↑](#footnote-ref-228)
229. „Bylo by beznadějné chtít vzbudit postoj víry až když člověka zastihne Boží slovo, kdyby se o všech předchozích událostech soudilo, že nemají k Bohu žádný vztah.“ Wingren 1979:XVII. [↑](#footnote-ref-229)
230. Srv. např. Gn 13,16; 17,6nn; 22,17; 26,4; 28,14; 35,11; Ex 6,8; Dt 9,28; 19,8. [↑](#footnote-ref-230)
231. Z hebr. mášijach (Dn 9,25n), aram. mešichá, do řečtiny přepsáno jako messias (J 1,41; 4,25) a překládáno jako christos, „pomazaný“. [↑](#footnote-ref-231)
232. Z řec. apokalyptó, odkrývám, odhaluji. [↑](#footnote-ref-232)
233. Brown 1998:96 ovšem upozorňuje, že z doby mezi 200 př. Kr a 100 po Kr. se zachovalo sotva 30 zmínek o Mesiáši, a to většinou v Qumránských spisech. Mimo tento okruh tedy nebylo očekávání Mesiáše asi běžné. [↑](#footnote-ref-233)
234. Srv. poměrně podrobné kronikářské zprávy v deuterokánonické První knize Makabejské, zejména 1Mk kap. 1, 8, 12 a 15. [↑](#footnote-ref-234)
235. Snad podle slavného kněze Sádoka z Davidovy a Šalomounovy doby (2S 8,17; 2S 15; 1Kr 1,32nn), předka kněžského rodu Sádokovců (Ez 40,46; 44,15nn). [↑](#footnote-ref-235)
236. Z hebr. perúším, oddělení. [↑](#footnote-ref-236)
237. Jen člověk, který prošel takovým vzděláním, mohl bez dalšího vést bohoslužbu v synagoze (L 4,16); k farizejským odznakům patřily „třásně na šatu“ (Mt 9,20); farizeové dávali přednost stavebnímu řemeslu a o Ježíšovi se říká, že byl „tesař, syn tesaře“ (Mt 13,55 a Mk 6,3). [↑](#footnote-ref-237)
238. Např. Ex 8,23; Lv 20,22nn; 1Kr 8,53; Ezd 10,11nn aj. [↑](#footnote-ref-238)
239. Řec. „rozptýlení“ z dia-speiró, roz-sévám. [↑](#footnote-ref-239)
240. Už od návratu z exilu vznikaly v Palestině adaptace hebrejských textů do běžné aramejštiny, často dosti volné, tzv. targúmy. Aramejština byl ovšem velmi blízký jazyk, spíše dialekt, který i do mladších hebrejských spisů pozvolna pronikal, a nešlo tedy o skutečné překlady. [↑](#footnote-ref-240)
241. Tzv. Aristeův list vypráví, že Ptolemaios II. (vládl 285 - 247 př. Kr.) pozval do Alexandrie 72 židovských učenců (po 6 z každého pokolení), kteří za 72 dní knihu přeložili. Odtud je název překladu, Septuaginta (sedmdesát) resp. LXX. Forma vázané knihy, kodexu, si také vynutila pevné uspořádání dosud samostatných svitků, a to možná ještě dříve, než to pro hebrejský text udělali talmudští učenci někdy před rokem 100 po Kr. Tato hebrejská redakce vznikla v době, kdy už Septuagintu používala křesťanská polemika s židovstvím, a tak se od ní pokud možno odlišovala a oddělovala. Židovští učenci pak užívali i pro řečtinu jiné, pozdější překlady (Aquila, Theodotion). [↑](#footnote-ref-241)
242. Nesnáze takového překladu zmiňuje už Předmluva knihy Sírachovcovy: „Nemá totiž stejný význam to, co je v nich řečeno hebrejsky, přeloží-li se to do jiného jazyka.“. [↑](#footnote-ref-242)
243. Srv. Flusser 2002; na rozdíl od předchozí německé verze se však pozdější anglická (a z ní přeložená česká) snaží Ježíšovu odlišnost až příliš zahladit. [↑](#footnote-ref-243)
244. Srv. Hennecke I. Jeden z těchto zázračných apokryfních příběhů (Hennecke I.:293n.) vypráví, jak si malý Ježíš hrál s dětmi a modeloval hliněné ptáčky. Pak zatleskal a jeho ptáčci odletěli. Shodou zvláštních okolností se právě tento příběh spolu s Lukášovou zprávou o zvěstování dostal k Mohamedovi a tak i do Koránu (Súra 3/XCV „Rod Imránův“; Súra 19/LVI „Marie“ aj.), takže je zdrojem tradičních islámských představ o křesťanství. [↑](#footnote-ref-244)
245. Řecky metanoia, což znamená doslova „změnu smýšlení“. [↑](#footnote-ref-245)
246. Při křtu se „starý člověk“ utopí a narodí se „nový“, Ř 6,4. Srv. také výše, kap. 5. [↑](#footnote-ref-246)
247. Tradičně obvyklý řecký titul apostólos, doslova „posel“ či „vyslanec“, označuje pozdější funkci dvanácti nejbližších Ježíšových žáků jako kazatelů evangelia. Proto ve výkladu Ježíšova života dáváme přednost slovu „žák“, jak to bylo běžné v tehdejším židovském prostředí. [↑](#footnote-ref-247)
248. K celé otázce dějinnosti a datování Ježíšova života viz podrobněji Trilling 1993. [↑](#footnote-ref-248)
249. Podle tradice ji měl Ježíš pronést na návrší nad Kafarnaem, kterému se dnes říká „Hora blahoslavenství“ a odkud je nádherná vyhlídka na celé jezero Kineret. [↑](#footnote-ref-249)
250. Mt 5,1-10, stručnější verze je u L 6,20-26. Podrobnější výklad z jiného hlediska viz Pokorný 1969. [↑](#footnote-ref-250)
251. Hrozba „běda“ (v řečtině naříkavé onomatopoické ouai, srv. české „ouvej“) dobře osvětluje význam předchozího požehnání, slov „blaze vám“. Protiklad navazuje na chvalozpěv Mariin (*Magnificat*, L 1,52n) a na různá místa Starého zákona. [↑](#footnote-ref-251)
252. ptóchos souvisí se slovesem ptóssó, které označuje shrbený postoj prosícího člověka, ne tedy chudobu jako takovou. [↑](#footnote-ref-252)
253. Poslední verš (Mt 5,10; L 6,22) a jeho další rozvedení může být dodatečná aplikace tohoto základního paradoxu na situaci pronásledované církve. Nicméně v žádném z nejstarších rukopisů nechybí. [↑](#footnote-ref-253)
254. Sůl je mimo to i nejstarší a nejběžnější konzervační prostředek, který brání zkažení potravin. I to jistě patří k Ježíšově metafoře. [↑](#footnote-ref-254)
255. Francouzský filosof R. Ruyer (1994:106) sice říká, že „polní kvítí“ by s tím asi nesouhlasilo. Že by namítalo, jak se musí namáhat a „starat se o sebe“, podobně jako lidé. Ale není tato schopnost „starat se o sebe“ jedním z těch nejpodivuhodnějších rysů života jako takového? Člověk jistě musí pracovat a starat se o sebe, ale to, před čím Ježíš varuje, je úzkostlivá starostlivost, která jako by zapomněla, že na svět přišla bez vlastního přičinění a svými strachy si nijak nepomůže. [↑](#footnote-ref-255)
256. Patří tedy - ve smyslu našeho předchozího rozlišení (kap. 15) - do oblasti etiky, nikoli morálky, založené na předpisech a pravidlech. [↑](#footnote-ref-256)
257. K výkladu o podobenstvích srv. zejména Jeremias 1966. [↑](#footnote-ref-257)
258. Tj. Markovo, Matoušovo a Lukášovo. „Synoptická“ se jim říká proto, že se dají navzájem porovnat a položit vedle sebe. Nejsou totiž na sobě nezávislá: Mt a L patrně už znali text Mk, který jinak uspořádali a doplnili vlastním materiálem. Viz např. Pokorný 1993, Feine 1965. [↑](#footnote-ref-258)
259. A to přesto, že je ve starých rukopisech evangelií velmi dobře doložen. „Pozdější“ tedy může znamenat jen o několik desetiletí, ještě před redakcí našich evangelií. [↑](#footnote-ref-259)
260. Podobná myšlenka je u F. Nietzscheho, že svět řídí „myšlenky, které přicházejí na holubičích nožkách“. [↑](#footnote-ref-260)
261. Samaria čili Samaří, střední Palestina mezi Judskem a Galileou, byla postižena nejen deportacemi, ale i babylonskou kolonizací a její obyvatelé se židům nábožensky odcizili. Protože mezi nimi docházelo i k násilným střetnutím, neměli se rádi a slovo „Samařan“ se chápalo jako nadávka (srv. J 8,48). [↑](#footnote-ref-261)
262. Podobně F. Kafka: „Největší nebezpečí zla je v tom, že vyzývá k boji“. *Aforismy*, str. 9. [↑](#footnote-ref-262)
263. „Hřivna“, řecky talanton, je původně váhová jednotka a hřivna stříbra (asi 36 kg) bylo obrovské jmění. Ježíšova metafora naznačuje posluchačům, jakou cenu mají lidské schopnosti, kterým se od té doby říká „talent“, ale jak člověka také zavazují. [↑](#footnote-ref-263)
264. K tomuto vyzvednutí dětství jistě patří i vyprávění o Ježíšově narození (Mt 2 a L 2). Naproti tomu v řeckém světě byl „status“ dítěte obecně nižší. Je příznačné, že už u Pavla a v raném křesťanství znamená metafora „dítěte“ vždycky jen nezralost a nedospělost. Srv. 1K 14,20; 13,11; Žd 5,13 aj. Možná, že i to souvisí s přechodem křesťanství do řeckého prostředí. [↑](#footnote-ref-264)
265. Ježíšovo varování není namířeno proti soudcům, kritikům nebo třeba učitelům, kteří jsou naopak povoláni a povinni posuzovat a soudit. Jenže to dělají v rámci určitého pověření a jejich posudky jsou tím také omezeny. Tak kritik posuzuje kvalitu díla a učitel výkony žáků, nesmějí však soudit člověka jako takového. U soudců se toto omezení projevuje v důležité zásadě presumpce neviny, která také na první pohled vypadá protismyslně. Soud může nakonec uložit trest, nemůže však rozhodnout, zda je odsouzený sám o sobě ničema. [↑](#footnote-ref-265)
266. Tuto souvislost dobře vykládá I. Kant na konci první části *Metaphysik der Sitten* (1796:397-400): na odpovědnosti stojí lidská důstojnost. [↑](#footnote-ref-266)
267. Podrobněji viz např. Sokol 2002:136. [↑](#footnote-ref-267)
268. Toto podobenství svědčí už o jisté (alegorické) polemice se zákonickým židovstvím: dělníci, kteří „nesli tíhu dne a vedra“, to jest patrně židé, jsou zaskočeni tím, že „tihle poslední“ mají být odměněni stejně. Podobně a ještě ostřeji podobenství o zlých vinařích (Mt 21,33-46; Mk 12,1-12; L 20,9-19). [↑](#footnote-ref-268)
269. Jeden středověký (bogomilský) text dokonce vkládá toto podobenství do úst ďáblovi (Zbíral 2003:120). [↑](#footnote-ref-269)
270. Věřícího čtenáře by mohla taková úvaha zarazit. Není Ježíš Kristus jako božská osoba také vševědoucí? Mohlo ho tedy vůbec něco přimět k nějaké změně stanoviska? To je jistě vážná námitka, která však podle mého názoru věc příliš zjednodušuje. Podle obecného přesvědčení většiny křesťanských církví je Ježíš Kristus „pravý Bůh i pravý člověk“. To si člověk těžko může nějak představit, může však předpokládat, že všechno lidské bylo lidské i v Kristu. Protože vědomí - a tedy i očekávání, rozhodování a jednání - je rys nepochybně lidský (a patrně ne božský), můžeme a musíme i u Ježíše z Nazareta předpokládat lidské, tj. také omezené vědomí s obvyklou lidskou časovostí atd. Podrobněji viz Brown 1998:49n a celá kap. 4. [↑](#footnote-ref-270)
271. Mk 1,11 a L 3,22; Mt 3,17 větu formuluje ve třetí osobě. Podle Mk a Mt větu slyšel Ježíš. [↑](#footnote-ref-271)
272. Představu, že se Ježíš Synem Božím „stal“ teprve při křtu křesťanské církve odmítly jako tzv. adopcianismus na Druhém Nikajském koncilu roku 787 (Denzinger 309nn): chtěly tím nějak vyjádřit, že nebyl „pouze adoptivním“ synem. Totéž ale už dávno dříve obrazně vyjádřila vyprávění o Ježíšově narození u Mt a L. [↑](#footnote-ref-272)
273. Mk 3,22; Mt 12,27; L 11,15. Slovo Beezebul (někdy také Belzebub a pod.) je patrně zlomyslné zkomolení jména Baal-zebul, tj. „Pán podsvětí“, které v hebrejštině připomínalo slovo pro „pána much“. Novotný:63. [↑](#footnote-ref-273)
274. Řecky teleiúmai, což může stejně dobře znamenat i „dokonám“. [↑](#footnote-ref-274)
275. Výrok původně patrně vyjadřoval obavu z povstání, které by přivolalo zničující odvetu, jak se pak skutečně stalo roku 70. Jan psal už s vědomím o této katastrofě a výrok zachytil jako „nevědomé proroctví“ (J 11,51n) křesťanského výkladu Ježíšovy smrti jako „výkupného za všechny“ (Mk 10,45; Mt 20,28). K tomu se ještě vrátíme v následující kapitole. [↑](#footnote-ref-275)
276. Rozpor v datování Poslední večeře se pokusila vysvětlit francouzská historička A. Jaubertová roku 1957 zajímavým poukazem na to, že podle qumránských textů někteří používali jiný kalendář a velikonoční večeři slavili o den dříve. Většinu odborníků však její výklad nepřesvědčil. Viz Trilling 1993:128n. [↑](#footnote-ref-276)
277. „Vezměte, jezte, toto jest mé tělo. (...) toto jest má krev, která zpečeťuje smlouvu a prolévá se za mnohé na odpuštění hříchů“ (Mt 26,26.28). Podrobný historický výklad viz Jungmann 1962, zejm. kap. I.1. [↑](#footnote-ref-277)
278. Smrt ukřižovaných byla velmi zdlouhavá, nastávala teprve křečí dýchacích svalů po velkém utrpení a vojáci ji někdy urychlovali (J 19,32). Podrobný anatomický a lékařský rozbor viz Hynek, *Muž bolestí*. Praha 1948. [↑](#footnote-ref-278)
279. Zkratka latinského znění (titulu) „*Iesus Nazarenus rex iudeorum*“, INRI, bývá často na křesťanských křížích. [↑](#footnote-ref-279)
280. Celá tato část, Mk 16,9-20, v několika starých (ne však nejstarších) rukopisech chybí. [↑](#footnote-ref-280)
281. Verše J 20,30-31 totiž vypadají jako závěr knihy; ve všech známých rukopisech však následuje kap. 21. [↑](#footnote-ref-281)
282. Přízraků zemřelých se všechny staré kultury velice obávaly; lidé je pokládali za výčitku, že mrtvého řádně nepohřbili. [↑](#footnote-ref-282)
283. Podobně to viděl i sám Ježíš, jen z jiné stránky: „Jestliže pšeničné zrno nepadne do země a nezemře, zůstane samo. Zemře-li však, vydá mnohý užitek“ (J 12,24). Zánik a smrt není jen konec jednoho života, ale především příležitost pro to, co z něho vzejde. [↑](#footnote-ref-283)
284. Srv. 2Pt 3,4. Podrobnější hodnocení všech těchto výroků Brown 1998:75nn. [↑](#footnote-ref-284)
285. Srv. Heideggerovo vymezení smrti jako „konce všech možností“, možnosti, že skončí možnost existovat a s ní i všechny ostatní možnosti. *Bytí a čas*, § 49 až 53. [↑](#footnote-ref-285)
286. Mt 10,8; 11,5; Mk 5,41; 6,14; L 7,14; J 5,21. Podle Mt 27,52 mnoho zemřelých „vyšlo z hrobů“ bezprostředně po Ježíšově smrti, zřejmě jako doklad nastávající mesiánské doby. Ve všech těchto případech musíme patrně předpokládat, že tito lidé později zase zemřeli; tím se jejich vzkříšení zásadně liší od vzkříšení Ježíšova i od křesťanské naděje pro poslední dobu. [↑](#footnote-ref-286)
287. Srv. výše, kap. 2. [↑](#footnote-ref-287)
288. Podobně Gn 6,17; 7,15; 9,15; Jb 27,3; Ž 31,6 aj. [↑](#footnote-ref-288)
289. Tak jako „smrt“ zde neznamená jen konec života, je i „život“ víc než pouhé udržení naživu, přežívání. Patří k němu i naděje, která plyne z „blízkosti Bohu“ jako dárci života. [↑](#footnote-ref-289)
290. Váhání prvních křesťanů zachycují i novozákonní Listy: srovnej 1Te a 2Te; 1K 15 a 2K 5; 1Pt 4,7 a 2Pt 3. Přitom mezi 1Te a 2Pt je odstup nějakých osmdesáti let, během nichž vznikla všechna evangelia. [↑](#footnote-ref-290)
291. Kniha Skutků vznikla téměř padesát let po Ježíšově smrti a asi se opírá o vyprávění pamětníků, jak to na začátku Lukášova evangelia říká jejich společný autor (L 1,1-4; Sk 1,1). [↑](#footnote-ref-291)
292. Děkování a chvála, řecky eucharistia nebo eulogia, tvořila jádro židovské a patrně i nejstarší křesťanské bohoslužby, která začínala připomínkou toho, co člověk od Boha dostal a dostává. Teprve pak mohla přejít i k prosbám a přáním, případně i k soukromé modlitbě. [↑](#footnote-ref-292)
293. K tomu se pak vracela různá eschatologická hnutí, až po založení Tábora v 15. století. Novověká utopická hnutí odtud převzala myšlenku „zrušení soukromého vlastnictví“, ovšem s jedním podstatným rozdílem. Křesťanský eschatologický „komunismus“ byl založen na společném vědomí, že všechno, co mám, jsem dostal a měl bych se tedy s druhými podělit. Radikální utopická a socialistická hnutí myšlenku obrátila na ruby a hlásala, že majetek *těch druhých* jim nepatří, že na něj nemají právo a je tedy třeba jej „kolektivizovat“ - ať chtějí nebo nechtějí. [↑](#footnote-ref-293)
294. Sk 9,29 a 22,2n. Užíval také dvojí jméno, hebrejské Saul (Šavel) a latinské Pavel (Paulus, tj. „malý“). Starý zákon ale cituje podle řeckého překladu (Septuaginty). [↑](#footnote-ref-294)
295. Sk 9,3-9; Pavel sám je líčí ještě ve Sk 22,6-16; 26,9-16; 1K 9,1; 15,8; Ga 1,12-24. [↑](#footnote-ref-295)
296. Viz např. Ga 2; Ga 5. - Oddělení od jeruzalémské chrámové bohoslužby mohlo být připraveno už podobným oddělením esejské sekty (Schubert 2003), patrně k němu ale došlo už před zničením chrámu v roce 70. [↑](#footnote-ref-296)
297. Podle Sk 15,7 měl poslání „kázat mezi pohany“ Petr a při jednání se také postavil na Pavlovu stranu. Naopak v Ga 2,1-14 líčí Pavel své jednání s Petrem jako ostrý spor. [↑](#footnote-ref-297)
298. Tento rozdíl (řecky sóma psychikon a pneumatikon) se někteří teologové pokusili vykládat jako důsledný rozdíl filosoficky přesných pojmů, to však u Pavla patrně není možné. [↑](#footnote-ref-298)
299. Svobodný je ten, kdo umí poroučet (sobě i druhým) i poslouchat, otrok je ten, kdo umí jen poslouchat. Viz např. Aristotelés, *Politika* I., 1253b, 1254a, 1255b aj. [↑](#footnote-ref-299)
300. Řecké epi pollón může znamenat „za mnohé“ i „za všechny“. [↑](#footnote-ref-300)
301. O tuto zásadní proměnu se významně zasloužilo právě křesťanství a jeho představa vykoupení v Kristu. Ne nějakou revolucí, ale prosazováním představy, že všichni lidé byli Bohem stvořeni i vykoupeni a jako jeho dlužníci jsou si tedy před ním rovni. Jsou dlužní jemu, ne lidem. Už apoštol Pavel otroctví relativizuje: „Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši.“ Ga 3,28; srv. Fm 16; 1K 7,21n; Ř 6,20nn aj. [↑](#footnote-ref-301)
302. Vedle křesťanské teologické a náboženské literatury se vyskytuje v románech (Dostojevskij, Kafka, Camus), u Kierkegaarda, v existenciální filosofii a u Heideggera, zde ovšem s jistým sklonem ke chmurnému titanismu „autentického bytí k smrti“ a „odhodlanosti“.. [↑](#footnote-ref-302)
303. Tuto povahu pomsty pěkně ukazuje Kunderův román *Žert*. [↑](#footnote-ref-303)
304. „Bylo - toť proti čemu skřípějí zuby vůle, toť její nejosamělejší smutek. Bezmocná proti tomu, co se učinilo, dívá se vůle zle na všechnu minulost. Nemůže vůle chtíti dozadu (...) Že čas neběží nazpátek, toť její zuřivost; co ˇbylo´ - tak sluje kámen, jehož neodvalí. A tak válí kameny ze zuřivosti a nevole a mstí se na tom, co necítí vzteku a nevole jako ona. (...) To, ano to jediné, je pomsta sama: nevole vší vůle proti času a proti jeho ´Bylo´.“ Nietzsche 1885:127n. [↑](#footnote-ref-304)
305. Je ovšem třeba také uznat, že řadu těchto cílů aspoň bohatší západní společnosti v posledních staletích dosáhly a naplnily: emancipace nižších společenských tříd, emancipace národů, sociální zabezpečení, péče o zdraví a prodloužení života, emancipace žen a rozšíření lidských práv - to jsou nepochybné úspěchy novověké snahy o pokrok. Ani všechny hrůzy 20. století nemohou zastřít skutečnost, že dnes na světě žije mnohem víc lidí a průměrná délka jejich života se prodloužila. Starosti a obavy se ovšem přesunuly jinam. [↑](#footnote-ref-305)
306. Podle zajímavé hypotézy O. A.. Fundy při tom mohl hrát jistou přechodovou roli výraz „přicházející“ (erchómenos), přijatelný jak pro židovské věřící, tak pro situaci opožďující se parusie. [↑](#footnote-ref-306)
307. Řec. dogma, mínění, přesvědčení, od slovesa dokeó, mínit, soudit, věřit. Od téhož slovesa pochází i platónská doxa jako osobní a vnitřní přesvědčení, „pouhé mínění“, které nelze argumentací obhájit. [↑](#footnote-ref-307)
308. Pozdější křesťanská teologie rozlišuje mezi herezí „materiální“, tj. odlišným míněním, a herezí „formální“, tj. tvrdošíjným trváním na něm i proti církevní autoritě (Rahner-Vorgrimmler:174). Toto rozlišení, na něž se při svém obvinění odvolal, patrně zachránilo vzdělaného teologa Eckharta před odsouzením (srv. Sokol 1993:34, 330) - tak jako Jana Husa vedlo k výslovnému odmítnutí této autority; u méně významných a méně vzdělaných „heretiků“ se však takové ohledy obvykle nebraly. [↑](#footnote-ref-308)
309. Z řec. kanón, pův. pravítko, později pravidlo, už v Alexandrii závazný seznam doporučených spisů. [↑](#footnote-ref-309)
310. Viz *Didaché* 14 (in: *Spisy apoštolských otců*:23) a snad i Zj 1,10. [↑](#footnote-ref-310)
311. O to větší význam pak dostala v pozdním středověku jako nástroj kritiky dále neudržitelných poměrů a příslib přísného soudu. [↑](#footnote-ref-311)
312. Krásné svědectví z první ruky a z poloviny 2. století podává „Umučení Polykarpovo“ in: *Spisy apoštolských otců*, 201-218. [↑](#footnote-ref-312)
313. O úlohu, kterou později sehrálo křesťanství, soutěžily i jiné univerzální náboženské proudy východního původu - např. mithraismus nebo manicheismus, později gnóze. [↑](#footnote-ref-313)
314. Jejím výrazem je už řecká tragédie i Platónova „péče o duši“, zejména pokud se chápala a chápe jako péče o moji vlastní duši. [↑](#footnote-ref-314)
315. Proto ztroskotal i Augustův pokus o obnovu tradičního římského náboženství a jeho svátků, ač se na něm podíleli největší básníci té doby a vznikla tak veliká díla jako Vergiliova *Aeneis* nebo Ovidiovy *Proměny* a *Kalendář* (*Fasti*). V nich byl patrně poprvé shrnut obsah tradičního římského náboženství v písemné podobě a v jakémsi celku. [↑](#footnote-ref-315)
316. Tuto proměnu, jíž se lidé zbavili nebezpečné přírody a začali si být sami tím největším nebezpečím, líčí v úžasné zkratce Platónův *Prótagoras*, 322 b-d. [↑](#footnote-ref-316)
317. *Spisy apoštolských otců*:162 aj. [↑](#footnote-ref-317)
318. Wingren (1979:24 aj.) ukazuje, jak se tímto původně gnostickým odmítnutím stvoření zejména v novověku křesťanství oslabilo a ztratilo přesvědčivost. [↑](#footnote-ref-318)
319. Ovšem i uzavřené křesťanské skupiny budily podezření a kolovaly o nich děsivé pomluvy, což občas vedlo k více méně organizovaným pogromům. To je případ pronásledování Neronova po požáru Říma v r. 64 a dalších. [↑](#footnote-ref-319)
320. Diakonos, česky jáhen, znamená „sloužící“; presbyteros, pozdější kněz, znamená původně „starší“ a episkopos, česky biskup, znamená dohlížející, supervizor. [↑](#footnote-ref-320)
321. Označení katolický (z řec. katholú, všeobecně, vůbec) znamená původně „obecný, celkový“ v protikladu k místnímu. Tak se jako „katolické“ označují v Novém zákoně listy, které nemají určitého adresáta (Jk, 1 a 2Pt, 1, 2 a 3J, Jd). Jako úřední termín je poprvé vymezen právě u Theodosia. [↑](#footnote-ref-321)
322. Kolem roku 400 mělo římské vojsko přes půl milionu stálých vojáků (Ploetz:249). [↑](#footnote-ref-322)
323. Tzv. *Constitutum* nebo *Donatio Constantini*, domnělá císařská listina, svěřující papežům vládu nad Římem a Itálií, je však pozdější padělek (kolem roku 800). [↑](#footnote-ref-323)
324. Řeckým titulem métro-polis označovaly „dceřinné“ kolonie své „mateřské město“, odkud byly založeny. [↑](#footnote-ref-324)
325. Z řec. erémos, poušť; také anachoréti od anachóreó, stahuji se zpátky. [↑](#footnote-ref-325)
326. To je také historický základ pozdějšího „církevního státu“ ve střední Itálii, který trval až do roku 1870. [↑](#footnote-ref-326)
327. To se často neobešlo bez násilností a zprvu se ovšem týkalo jen „politických elit“, kdežto mezi prosté a zejména venkovské lidi se křesťanství šířilo velmi pomalu. [↑](#footnote-ref-327)
328. Svědčí o tom např. české slovo „kostel“ z lat. *castellum*, hrad. Polské *koszciól* je téhož původu a znamená i církev. Podobně zřejmá je i souvislost mezi slovy „kněz“ a „kníže“. [↑](#footnote-ref-328)
329. Např. Ř 9,5; 10,9; 14,10; 1K 8,6; 2K 4,4-6; 5,10.19; F 2,6-11; Kol 2,9 a mnoho jiných. Srv. Novotný 1956:86. [↑](#footnote-ref-329)
330. Např. J 1,1-5.14; 3,34; 5,22; 10,30; 13,3; celé kapitoly 14 až 16. [↑](#footnote-ref-330)
331. Např. J 16,7-13; Sk 2,4; 8,15; 19,2; Mt 1,18n; Ř 8,9-16 aj. [↑](#footnote-ref-331)
332. Toto řešení alexandrijského kněze Aria (+336) odsoudil První nikajský koncil r. 325. Viz pozn. v následující kapitole. [↑](#footnote-ref-332)
333. Islám se tomu bránil odmítnutím filosofického myšlení vůbec, ale i v judaismu a v některých proudech křesťanství trvá vůči filosofii značná nedůvěra. Důsledkem je potom ovšem jistá myšlenková strnulost a sklon k esoterickému mysticismu. [↑](#footnote-ref-333)
334. Ariánství (podle alexandrijského kněze Aria, +336) byl novoplatónský pokus pochopit obtížnou nauku o Boží trojici. Podle Aria si božské osoby nejsou rovny, nýbrž Syn a Duch jsou podřízeni Otci, který jediný je svrchovaný a věčný. Protože arianismus byl dobrým modelem pro hierarchické uspořádání středověké moci, těšil se zejména přízni panovníků; roku 325 byl sice odsouzen a ve středověku se už o „arianismu“ příliš nemluvilo, podobné tendence se však v křesťanství vyskytovaly i nadále. [↑](#footnote-ref-334)
335. Představa zásluh, které si člověk nebo církev může získat, totiž zamlouvá základní náboženskou představu „dluhu“, ještě v Novém zákoně velmi zřetelnou. Jako by se člověk stával dárcem a Bůh jeho „dlužníkem“. [↑](#footnote-ref-335)
336. Krásnou sondu do života středočeského rolníka ve 12. století viz Smetánka 1992. [↑](#footnote-ref-336)
337. Kosmova kronika ovšem barvitě líčí, jak pražský biskup Jaromír roku 1073 znectil a zbil olomouckého biskupa Jana za to, že žije „jako bídný žebrák“ (Kosmas:119n). [↑](#footnote-ref-337)
338. Radikální představa lidské rovnosti tváří v tvář smrti se představuje už na středověkých zobrazeních Posledního soudu a později v tzv. Tancích smrti, velice oblíbených v 15. století. Smrt bere stejně bohaté i chudé, papeže, císaře, kupce i žebráka. [↑](#footnote-ref-338)
339. Nejčastěji to byla jména biblická, židovská, ale i řecká, latinská, francouzská nebo německá; v každém případě nedávala přímo smysl, ale jen odkazovala na vzdálený vzor, cizího patrona čili ochránce. [↑](#footnote-ref-339)
340. Stojí za zmínku, že jedním z prvních projevů romantického nacionalismu 19. století bylo obnovení domácích, programových či „pohanských“ jmen (Ctirad, Miroslav, Libuše, Thor, Werner, Brunhilda aj.). [↑](#footnote-ref-340)
341. Dokládá to i křesťanská ikonografie. Až do vrcholného středověku se dokonce i ukřižovaný Kristus zobrazuje jako pantokrator, svrchovaný vládce nade všemi, a teprve od 13. století vystupuje do popředí lidská stránka jeho utrpení. [↑](#footnote-ref-341)
342. Vedle ostře pronásledovaných valdenských se podobný duch prosazoval i v klášterních reformách (Citeaux, Hirsau s důrazem na prostotu kostelních staveb), v tzv. žebravých řeholních řádech, které se usazovaly a kázaly v chudých čtvrtích na okraji měst, v laických komunitách tzv. beghardů a bekyň, v místních modlitebních bratrstvech, která se často starala i o chudé a nemocné, a konečně od 14. století v širokém hnutí „moderní zbožnosti“ (*devotio moderna* - Jan Ruysbroeck +1381, Gert Groote +1384 a Tomáš Kempenský +1471), zaměřeném na modlitbu, meditaci a hluboké osobní prožívání liturgie a svátostí. [↑](#footnote-ref-342)
343. Mystika, z řec. myó, zavírat oči nebo ústa, neznamená žádné záhady či tajemství, nýbrž odvrácení od vnějšího světa i jakékoli aktivity v něm a obrácení „dovnitř“, mlčenlivé soustředění a usebrání, v němž člověk může zakusit Boží blízkost bez zprostředkování nějakými pojmy nebo obrazy. Vyskytuje se v mnoha různých kulturách a náboženstvích, někdy se vyjadřuje v poezii a může používat i neobvyklých stavů vědomí. [↑](#footnote-ref-343)
344. Interdikt z lat. inter-dicere, zakázat, byla jakási duchovní stávka, zastavení bohoslužeb v určité oblasti, jež mělo politickou moc donutit, aby ustoupila papeži. [↑](#footnote-ref-344)
345. Zejména s dlouholetým odporem Ludvíka Bavorského (+1347), podporovaného W. Ockhamem, proti Fridrichovi Habsburskému (+1330), jehož podporoval papež. Tento spor se vyřešil až novou volbou císaře Karla IV. Lucemburského 1346. [↑](#footnote-ref-345)
346. Světská literatura v národních jazycích vznikala už od 11. století, politický význam národního jazyka si jako první uvědomil Dante v (nedokončeném) programovém spise *De vulgari eloquentia* (1302), kde předložil projekt spisovné italštiny jako předpoklad jednotného italského státu. [↑](#footnote-ref-346)
347. Církevní majetek vznikal hlavně z darů a odkazů zbožných šlechticů. Podle středověkých představ ale „patřil“ Bohu a nemohl už nikdy změnit majitele. Když dosáhl a přerostl polovinu vší obdělávatelné půdy, muselo být šlechtě zřejmé, že k tomu nemůže nečinně přihlížet. [↑](#footnote-ref-347)
348. Apokalyptické očekávání soudu bylo v Čechách živé už od poloviny 14. století, zejména na dvoře Karla IV., jak o tom svědčí např. ikonografie hradu Karlštejna. [↑](#footnote-ref-348)
349. Tak, že se různé texty navzájem doplňují, upřesňují a také vykládají v rámci Písma jako celku. Proto bývají reformační vydání Bible doprovázena bohatým odkazovým aparátem. [↑](#footnote-ref-349)
350. Srv. zejména Erikson 1962 a Febvre 1997. [↑](#footnote-ref-350)
351. S odmítnutím jednotného církevního výkladu vznikla přirozeně potřeba aspoň jednotného a spolehlivého textu. Už počátkem 16. století vycházejí nová vydání původních textů (Polyglotta complutensis, 1517; Erasmův Nový zákon 1519; Bombergova hebrejská Bible 1525; Bible H. Etienne - Stephana 1551 aj.). Po celé 16. století pak vznikaly vynikající překlady Bible do národních jazyků, většinou s ohledem na původní texty podle Lutherova vzoru, jako byla u nás Bible Kralická (1579-1593), někdy i výslovně autorizované panovníkem jako anglická Bible krále Jakuba (1605). [↑](#footnote-ref-351)
352. To se ovšem netýkalo volby vyznání; tu přiznal Augsburský sněm 1555 jen vrchnostem, jejichž vyznání museli podaní přijmout, anebo emigrovat. [↑](#footnote-ref-352)
353. Mechanika 16. století se snažila řešit velice praktickou úlohu: po jaké dráze létají dělové koule? Genialita Galileova spočívala v tom, že si tuto úlohu dále zjednodušil na otázku volného pádu, která byla matematicky řešitelná. Tento postup rozkladu složitých jevů na ty nejjednodušší, z jejichž přesných řešení se pak dají skládat i konstrukce složitější, formuloval Descartes. Všem společná metoda přesných měření navíc umožní, aby vědci bez obav stavěli na výsledcích svých předchůdců a kolegů. Úspěchy novověké vědy se zakládají na tom, že je to činnost bytostně kolektivní, založená na neomezené spolupráci, zveřejňování výsledků a vzájemné kontrole. T. S. Kuhn mluví o „kumulativní fázi“ vědeckého poznávání. [↑](#footnote-ref-353)
354. „Kniha přírody je napsána jazykem matematiky“, Galilei. [↑](#footnote-ref-354)
355. Pascal to viděl velmi přesně už předem (i když zde Descartovi asi křivdil): „Nemohu odpustit Descartovi. V celé své filosofii se snažil obejít bez Boha, ale přece jen potřeboval, aby Bůh svět na začátku postrčil a dal do pohybu; potom už ovšem není k ničemu.“ *Pensées* 77. [↑](#footnote-ref-355)
356. Dobový termín pro zneužívání psychiatrických „léčeben“, které v Sovětském svazu a některých komunistických zemích nahrazovaly vězení a měly soustavně psychicky ničit nepohodlné lidi. Hlavní výhoda byla v tom, že do „psychušky“ bylo možné člověka zavřít bez soudu a pochopitelně bez odvolání. Domnívám se, že by tento pojem neměl zapadnout. [↑](#footnote-ref-356)
357. Čísla jednotlivých myšlenek cituji podle rozšířenějšího vydání *Pensées,* éd. Brunschwicg. Pozdější editor Lafuma se sice pokusil ukázat, že *Myšlenky* nejsou jen náhodný soubor a že je už autor sám poměrně pečlivě uspořádal, na jejich fragmentární povaze to však mnoho nemění. Překlady textů jsou moje. [↑](#footnote-ref-357)
358. „Věčné mlčení těchto nekonečných prostor mne děsí.“ (206). [↑](#footnote-ref-358)
359. „Opravdu filosofovat znamená vysmát se filosofii“ (5). Srv. Descartes, *Rozprava* 1. [↑](#footnote-ref-359)
360. „Je to strašný pocit, když se člověku ztrácí všechno, co měl.“ (202) Ztráta bezprostřední důvěry v zemi, v pevnou půdu pod nohama, možná souvisí i s pocitem městského člověka, který už z ní přímo nežije. [↑](#footnote-ref-360)
361. Roku 1619, někde v okolí Ulmu v Německu (*Cogitationes privatae*). [↑](#footnote-ref-361)
362. *Rozprava o metodě*, 3. V pozdějších letech se však zdá, jako by ho věda také neuspokojila a v roce 1646 píše Mersennovi: „už nemohu číst žádné spisy, leda dopisy přátel. Nemíchám se už do žádné vědy, leda pro vlastní poučení.“ [↑](#footnote-ref-362)
363. Pascalův všestranně vzdělaný otec chtěl před synem úplně utajit celou matematiku a vědu; musel však kapitulovat, když malý Blaise v nějakých deseti letech sám objevil Eukleidovy axiomy. V sedmnácti napsal *Pojednání o kuželosečkách*, které ocenila pařížská královská akademie, a brzy nato pojednání o tlaku vzduchu a o vakuu, založené na přesných měřeních na hoře Puy-de-Dome (vyšlo 1647). [↑](#footnote-ref-363)
364. Např. Ga 5,17 nebo Ř 8, 3-12, kde se pojem sarx vyskytuje desetkrát a dnes překládá pokaždé jiným opisem. Pavlova řeč ovšem není přísně pojmová a jiná místa toto manichejské pojetí vylučují. Někteří moderní teologové se snažili zásadně rozlišovat mezi pojmy sóma a sarx, po mém soudu neúspěšně, neboť ani Pavel tyto pojmy neužívá zcela důsledně. [↑](#footnote-ref-364)
365. Z *Myšlenek* není jasné, zda si sám uvědomoval protismyslnost tohoto příměru, z hlediska křesťanské víry rouhavého a konec konců nihilistického (jak si všiml už Nietzsche): Bůh zde vystupuje jako temný, neprůhledný osud, s nímž člověk „hraje“ jako se štěstěnou. - „Měl bych větší strach, že se zmýlím a zjistím, že křesťanství má pravdu, než že se nezmýlím, když v ně věřím“ (241). To je postoj kalkulujícího hráče, ne věřícího. Jinde ale mluví Pascal o „špatném strachu: ... ne z toho, že člověk věří v Boha, ale že o něm pochybuje. Jedni se bojí, že ho ztratí, ti druzí, že ho najdou“ (262). [↑](#footnote-ref-365)
366. „Každá věc je pravdivá nebo falešná podle toho, s které strany se na ni podíváme“ (99). - „Všechno je zčásti pravda, zčásti nepravda“ - „Říkat pravdu je prospěšné pro toho, komu se říká, ale nevýhodné pro ty, kdo ji říkají, protože si vyslouží nenávist. Proto je člověk jen předstírání, lež a pokrytectví, vůči sobě i druhým“ (100). [↑](#footnote-ref-366)
367. „Ze všeho nejhůře snáší člověk úplný klid bez vášní, bez obstarávání, bez rozptýlení a bez uplatnění. Tam totiž teprve cítí svoji nicotu, opuštěnost, nedostatečnost, závislost, bezmoc a prázdnotu“ (131). - „Naše přirozená povaha potřebuje pohyb: úplný klid - to je smrt“ (129). Není to ovšem to nejlepší vyvrácení pošetilého cíle naprosté životní jistoty, za nímž se Pascal s Descartem vydal? [↑](#footnote-ref-367)
368. O lidech, kterým ve skutečnosti nic nechybí a mohou si tedy s existenciální bídou člověka jen nezávazně hrát, říká Pascal: „Je málo věcí, které by nás mohly těšit, protože jen málo co nás skutečně trápí“ (136). [↑](#footnote-ref-368)
369. Jako v mnoha jiných věcech je i zde Pascal velmi blízký Komenskému, který své naděje v té nejtěžší době opíral právě o proroctví a zázraky. [↑](#footnote-ref-369)
370. Jak o tom svědčí dobová svědectví i paměti jeho sestry (Lafuma:17-33). [↑](#footnote-ref-370)
371. Řecké sloveso askeó znamená původně zpracovávat, dovádět k dokonalosti (odtud askétos, dovedně vypracovaný; zručný, vycvičený), činit se a něčeho si soustavně hledět. Později znamená askésis cvik a cvičení, zejména atletů a zápasníků. [↑](#footnote-ref-371)
372. Tuto ztrátu přesvědčivosti křesťanství přesně vycítil F. M. Dostojevskij a skvěle ji vyjádřil v karikatuře „Velkého Inkvizitora“ (*Bratři Karamazovi*). Sám po celý život urputně hledal nějakou nápravu, a to příznačně v „prostém lidu“ a jeho víře, kterou si ovšem musel silně idealizovat. Když kníže Myškin říká, jak „je třeba se radovat z každého lístečku“, zní to v pochmurné náladě románu poněkud křečovitě. A přece tu Dostojevského jeho tušení neklamalo. [↑](#footnote-ref-372)
373. Ve své snaze oslabit strach člověka před smrtí bylo křesťanství tak úspěšné, že nakonec muselo tím víc zdůrazňovat „věčnou smrt“, zavržení a peklo. [↑](#footnote-ref-373)
374. „Všechna stvoření jsou holé nic; neříkám, že jsou něco malého nebo vůbec něco, ale jsou holé nic.“ Tento výrok mistra Eckharta z kázání *Omne datum optimum*, Pf. 40 (Sokol 1993:233), odsoudila papežská bula v roce 1329. - Wingren (1979) podrobně rozebírá, kdy a jak k tomuto zúžení došlo a s jakými důsledky - např. v gnozi, v pietismu i v Barthově a Bultmannově teologii. [↑](#footnote-ref-374)
375. Srv. zajímavou diskusi o pozůstatcích této představy v katolické liturgii u Zenger 1999. [↑](#footnote-ref-375)
376. Dávám přednost Derridovu pojmu „mondializace“, protože zdůrazňuje, že tzv. globalizace rozhodně není proces zeměpisný, nýbrž kulturní a společenský. - Právě specifické křesťansko-židovské kořeny moderního vývoje světa a společností mohou být překážkou pro jeho přijetí v jiných kulturách, zejména v tradiční kultuře islámské, která tyto základní předpoklady neuznává. [↑](#footnote-ref-376)
377. Patočka mluvil o „životě v amplitudě“. [↑](#footnote-ref-377)
378. Ve všech „náboženských“ konfliktech poslední doby je tento prvek strachu o „vlastní identitu“ velice nápadný. Motivem násilností na Balkáně, v Irsku i na Blízkém Východě nebyla snaha o expanzi, ale právě strach z těch druhých. Dokonce i Hitler zakládal svůj antisemitismus na strachu z „cizí rasy“ (*Mein Kampf*). [↑](#footnote-ref-378)
379. Bergson 1932: 223 a 217. [↑](#footnote-ref-379)
380. Aristotelovo důrazné varování, že „kdo nepotřebuje žít v obci, je buď nějaký bůh, anebo zvíře“, jsme už připomínali. [↑](#footnote-ref-380)
381. Naopak ovšem ti, kdo se sami vydávají hledat nové cesty, by si měli dávat dobrý pozor, aby neztratili vazbu k živému a otevřenému společenství, jež je nutným atributem náboženství. [↑](#footnote-ref-381)