

Daňkovo Dobové pozadí Starého zákona aneb dějinám navzdory vstříc vyšším kvalitám náboženským?

Petr Sláma

Summary: The essay deals with a textbook Historical background of the Old Testament, written by S.C. Daněk and published posthumously in 1951, devoted to the question of history of biblical Israel. Also, Daněk's concept of history is discussed on more general level. Extremely well versed in contemporaneous scholarly debate, Daněk seems to be a victim of his own fancy for sharp contrasts, his disdain for singular features of history and his exclusively theological interest in Bible. On this base and unlike most of his colleagues he carries out a daring attempt of „religious allegorisation“, hoping to grasp in re-mythologized Bible its real message. Critical as one can be towards his endeavor, one has to admit that his accents are inspiration for our postmodern age.

1.

Duchaplný stařík, který si něco mumlá a jedovatými poznámkami častuje přítomné v místnosti. Tu a tam se sám škodolibě uchechtne a oči obrátí v sloup, sledován nechápavými zraky přítomných. Obklopen, zčásti zastíněn, úzkým kroužkem žáků, kteří jako svátost převracejí na dlaních mistrovy enigmatické koany – ať v posluchárně, ať v pomyslné theologické bibliotéce světa. Tak bych popsal své první dojmy z četby Slavomila Ctibora Daňka.

Tento dojem s postupující četbou nezmizel, byl ale obohacen a tedy zeslaben dalšími dojmy. Rád bych nyní „popřevracel na dlani“ Daňkovo Dobové pozadí Starého zákona.¹ Kniha vyšla posthumně, péčí dcery Miriam a zetě Miloslava Bohatce v roce 1951. Jde ovšem o opožděné vydání textu, který zrál od 20. let. V latinském kolofonu knihy nese vročení 1935. Své ohlédnutí dnes provádíme z odstupu více než 70 let.

¹ SLAVOMIL C. DANĚK, Dobové pozadí Starého zákona, Praha: Kalich, 1951.

Kniha je nejrozsáhlejší ukázkou Daňkova přístupu k dějinám, je aplikací jeho kratších prací, zejména studie Gedalja.² Psaná je ovšem jazykem stejně kryptickým jako ony dílčí studie. Sám Daněk si svou nesrozumitelnost zřejmě uvědomoval, když – ne zcela prost ublíženectví – cituje Pekařovu recenzi na jednu ze svých prací. Ta je podle českého historika „zřejmě plodem pracného a rozsáhlého studia, ale tak těžce psaná, že sotva lze rozumět.“

2.

Ve svém bilancujícím článku, věnovaném tehdy jen nedávno zesnulému kolegovi, lokalizuje Josef B. Souček po uctivém úvodu právě do oblasti biblických dějin Achillovu patu Daňkova pojetí. Sám se ve stati dokonce hlásí k autorství oné v nadsázce míněné výtky z doketismu,³ kterou na adresu Daňka – v ústní výměně s ním samotným, a zejména na základě jeho novozákonních výletů – prý učinil. Jde samozřejmě o nadsázku již proto, že takových výletů u Daňka tolik nebylo. Souček Daňkovi vyčítá abstrakci, neustálé odhlížení od kontingentního, v na určitém místě v určité době se stanovšího, příběhu Ježíše Nazaretského. Jako novozákoník ví, jakou důležitost přičítají evangelisté vyznání vtěleného Ježíše. Ve své studii vznáší domněnku, že jsou to Daňkovy apologetické obavy, co jej k tomu vedlo (v Součkově parafrázi obava, „co když se dokáže, že Ježíš skutečně nežil? Co když se to dokonce vykope“?)⁴ Také ve vztahu ke Starému zákonu lze předpokládat Daňkovu obavu, s níž Starý zákon odvádí z lavice obžalovaných před soudnou stolicí historie. Je ovšem otázka, zda dějiny nejsou právě tím polem, na kterém chce Písmo svou věc exponovat a dosvědčit – a chtít „zvěst Písma“ z tohoto pole stáhnout může znamenat, že nám tato zvěst zůstane v ruce jako nehybná fosilie.

² SLAVOMIL C. DANĚK, *Gedalja: Ilustrace k theorii exegese*, in *Sborník k prvnímu desetiletí Husovy fakulty: 1919/20–1928/29*, Praha: nákladem státním, 1930, s. 51–98.

³ Církví odmítané učení, podle něhož byl Kristus pouze zdánlivě člověkem. Doketismus hájila především gnose a manicheismus, aby nemusely spojovat božské s hmotným, které považovaly za špatné. Jak v ústní konverzaci poznamenal PAVEL FILIPÍ, přesnější by ovšem vzhledem k intenci SOUČKOVY výtky bylo hovořit o monofyzitismu, tedy tvrzení, že je Kristus pouze jedné, boholidské podstaty.

⁴ JOSEF B. SOUČEK, Slavomil [Ctibor] Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla, in JOSEF B. SOUČEK, *Theologické a exegetické studie*, Praha: Centrum bib-

3.

Kniha je nazvaná „Dobové pozadí“. Tématicky odpovídá monografiím věnovaným dějinám Izraele („Geschichte Israels“). Právě díky Daňkovi se u nás až podnes prosadil tento název, který v sobě nese nádech znehodnocení: pozadí jako něco do pozadí odsunutého, zasutého. Cílem knihy je podle Daňka získat „výraznou folii dějinného reálu k dějinnému ideálu náboženskému, jak se rýsuje ve Starém zákoně.“⁵ Folie dějinného reálu je termín jako vypadlý z dílny literárních teoretiků (ruských formalistů, pražského kroužku, strukturalistů; termín folie v uvedeném smyslu používá např. Viktor Šklovskij).⁶ Na základě pozornosti, kterou věnují jazyku, hovoří literární teoretici o tzv. ozvláštění. Jde přitom o takovou organizaci jazyka, která se vzepře obecně zavedenému úzu, tedy automatizované folii, a svou věc přednese jinak, aktualizuje ji, ozvláští. Formalistické podvojnosti folie a ozvláštění odpovídá v úvodu knihy několik dalších polarit či, řečeno se strukturalisty, binárních opozic: dějinný reál vs. náboženský ideál, osud vs. náboženství, o kus dál (s. 9) faktor lidský vs. božský, kvantita vs. kvalita. V jeho jiných spisech bychom našli polaritu fakta vs. verbum. Všimáme si již v tomto terminologickém obhlédnutí, že svůj systém Daněk rozpíná právě pomocí výše zmíněných polarit. To mu dodá ostrost výrazu, to bude ale i jeho úskalím. Mám za to, že něco z Daňkova odporu k dějinám jakožto theologické kategorii koření jinde než v jeho apologetických obavách, o nichž jsme mluvili v předešlém odstavci. Aniž by to sám někde výslovně zmínil, čerpá Daněk v mnoha svých důrazech (např. v jistém ahistorizujícím přístupu k Bibli, v důrazu na její celek jakožto rámec výkladu) z téhož myšlenkového podhoubí, z něhož vyrůstá i tvorba ruských formalistů, prostředkovaných v domácím prostředí působením Pražského lingvistického kroužku. Zda to bylo čerpání vědomé a přiznané, je ovšem jiná otázka.

lických studií UK v Praze a AV ČR, 2002, s. 17–39. Poprvé vyšlo jako JOSEF B. SOUČEK, Slavomil Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla, *Theologia evangelica* 3 (1950), s. 65–73, 132–143.

⁵ S. C. DANĚK, Dobové pozadí Starého zákona, s. 5.

⁶ VIKTOR ŠKLOVSKIJ, *Teorie prózy*, Praha: Akropolis, 2003.

4.

Překvapivý – a při bližším pohledu příznačný – je způsob, jak si s úkolem podat „dobové pozadí“ poradí. „Fólii“ v nahlášeném slova smyslu mu poskytně učebnice *Geschichte des Volkes Israel* starozákonníka Antona Jirku, vydaná poprvé v roce 1931.⁷ Tento Daňkův vrstevník se narodil roku 1885 v obci Birnbaum (dnes Hrušky) na jihomoravském Břeclavsku a působil především ve slezské Vratislavi (tehdy Breslau), v Greifswaldu a v Bonnu. Jeho zájem platil zejména materiálním dějinám starověké Palestiny, kam podnikl několik badatelských cest. Daněk v kolofonu Dobového pozadí na konci knihy skromně uvádí, že jde o zestručněné a přestavěné dílo Jirku. Místy od něj skutečně takřka opisuje. Restruxit, přestavěl ovšem Daněk svůj materiál také podstatně.

Knihy Antona Jirku je psána přehledným a živým stylem.⁸ Je uspořádána do čtyř částí. První oddíl, jakýsi obecný úvod knihy, představí Palestinu, její zeměpisné danosti i její sousedy (líčením tu a tam uklouznou vlastní vzpomínky na autorův nedávný pobyt ve Svaté zemi). Druhá část je věnována exodu, třetí období Davida a Šalomouna, čtvrtá osudům rozděleného království. Svůj záběr končí rokem 588. Zmíněné čtyři oddíly lze zřetelně sdružit jako 1 + 3. Prvá část obsahuje mnoho informací o náboženských poměrech u sousedů, pracuje s el-amarnskými tabulkami a předkládá relativně čerstvé teorie o *chabiru* jako předchůdcích Izraelců. Na rozdíl od této sledují pak ovšem další tři kapitoly víceméně dějpravnou linii biblických výpravných knih a jen tu a tam se odchýlí od vyprávění tváří v tvář archeologickým nálezům (jako např. v případě Jericha, kdy zprávu o jeho dobytí řadí Jirku do kategorie *Dichtung*, nikoli *Wahrheit*, neboť ví, že v letech 1400 až 1000 a. město leží v troskách). Snaží se o maximální harmonizaci s biblickým narativem, takže se místy neubrání tvůrčímu fantazírování. Známostou nejednotností tradice ohledně kmenů Izraele, jejich počtu, jednotlivých území i původu jejich jmen, historizuje

⁷ ANTON JIRKU, *Geschichte des Volkes Israel*, Leipzig: Verlag Quelle & Meyer, 1931.

⁸ S občasnou úlitbou dobovým trendům. V rámci líčení Saulova boje s Pelištejci a poznámky v 1S 13, že „v celé izraelské zemi nebylo možno najít kováře... a ... jen Saul a Jónatán měli meče“, tuto skutečnost na s. 121 glosuje s narážkou na meziválečné versailleské uspořádání, Němcům tak protivné, slovy „Na tomto případě je vidět, že ani odzbrojovací komise nic nezможou s národem, který je sebevědomý...“ Sám JIRKU později poznal ústrky ze strany národně-socialistického režimu.

se slovy „brzy po obsazení se ale tento kmen (Josef) rozdělil a označení je nahrazeno jmény Efraima a Manasese.“⁹ U Saula věnuje odstavec tomu, že Saul musel být v nejnějším jádru přece jen dobré povahy, neboť měl rád hudbu.¹⁰ V podobně harmonizujícím duchu podává Jirku i poslední část svých dějin, věnovanou porážce Jeruzaléma babylónským králem:

„A tak jsou sice Babylónané politickými vítězi roku 588 př.Kr., nakonec však přece zvítězily duchovní ideje, které působí až do dnešního dne. A pouze tendenční nebo jednostranné dějepiscectví by to chtělo popírat.“¹¹

5.

Poskytl-li Jirku negativní folii, jak je tomu s vlastním Daňkovým ozvláštěním? Na základě jakých paradigmat, jakého typu kladení otázek pak na této folii provede svou aktualizaci? J. B. Souček ve svém bilančujícím článku tvrdí, že „kdo na sebe vezme úkol opravdu od základu pochopit a vyložit Daňka, bude se musit důkladně seznámit s dílem Bernharda Duhma.“¹²

Bernhard Duhm, Daňkův basilejský učitel, skutečně svého žáka z Čech doživotně poznamenal. Hans-Joachim Kraus¹³ ovšem popisuje Duhmův vývoj od představy původních dvou stupňů (přírodní stupeň a etický stupeň), formulovaného v Komentáři k Izajášovi, k představě třech stupňů náboženského vývoje v Bibli, formulované v knize *Israels Propheten*.¹⁴ Nejnižší je v tomto Duhmově pojetí stupeň přirozeného či přírodní náboženství (nazývá ho také stupněm démonským, a to v tom smyslu, že v tomto pojetí považuje člověk svět kolem sebe za výsledek působení nadpřirozených sil). Tento nejnižší stupeň přechází na počátku dějin do stupně etického či dynamického. Proti *daimoniu* i pudům se v něm jako svébytná veličina pozvedá mravnost. Jako nejvyšší v tomto procesu vývoje přistupuje stupeň prorockého náboženství, které se ovšem netýká nikdy

⁹ A. JIRKU, *Geschichte des Volkes Israel*, s. 99.

¹⁰ A. JIRKU, *Geschichte des Volkes Israel*, s. 128.

¹¹ A. JIRKU, *Geschichte des Volkes Israel*, s. 222.

¹² J. B. SOUČEK, Slavomil [Ctibor] Daněk, s. 20.

¹³ HANS-JOACHIM KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformatio bis zur Gegenwart*, Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956, s. 256.

¹⁴ BERNHARD DUHM, *Israels Propheten*, 2. vyd. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922, s. 5nn.

lidu jako celku, nýbrž vždy pouze jednotlivců, povolanych ne k tomu, aby dál posilovali identitu lidu a jeho institucí, nýbrž aby nad ním ve jménu živého Hospodina vynášeli soud. „Proroci jsou muži onoho věčně nového.“¹⁵ Tento třetí stupeň, veden svým „ideálním zájmem“, již ukazuje ke křesťanskému náboženství. Je pozoruhodné, že tento třetí krok se svým učitelem již Daněk neudělal. Tu a tam se sice k feoménu proctví vysloví, nikde ale ne systematicky. Snad to souvisí s jeho theologickým binarismem a takovou mírou systematickosti a konzistence, že se mu do jeho schématu proroci prostě nevejdou. Anebo se bojí, že by mu tam ve jménu onoho „věčně nového“ udělali v binárních opozicích nepořádek.

Mám ovšem za to, že na Daňkovo dílo má možná ještě silnější vliv jiný představitel německé nábožensko-dějinné školy, Albert Eichhorn. V kritickém odstupu k historické a literární kritice Wellhausenově zdůrazní Eichhorn především to, že nejde o stanovení literární nejstarší podoby mýtu, ale o zachycení jeho pohybu zevnitř „naprogramovaného“ vývoje. Pozdější starozákoníci – např. Jan Heller – povědí: jde o to zachytit tradiční proces. Je to ovšem také úspornost a ultimativnost formulací, stejně jako fakt, že po sobě Eichhorn nezanednal souhrnou starozákonní teologii, nýbrž své dílo odměřoval po spíše drobnějších studiích či dokonce tezích, co činí z Eichhorna přímého předchůdce Daňkova.¹⁶ Jmenovat bychom měli jistě i další představitele nábožensko-dějinné školy, např. Alfreda Bertholeta a Paula Volze. Druhý z nich zřejmě Daňkovi otevřel oči pro rabínskou literaturu, v níž byl Daněk velmi dobře vzdělán a kterou – zejména v přednáškách k Literárnímu úvodu z roku 1929¹⁷ – cituje neuvěřitelně rozsáhle a přesně. Mezi ty, s jejichž prací se Daněk celoživotně vyrovnával, patří také představitelé skandinávské větve nábožensko-dějinného přístupu, zejména norský starozákoník Sigmund Mowinckel. V jedné věci ovšem Daněk se svými učiteli a intelektuálními partnery nesplynul. Hlubokým ideovým základem mnoha stoupenců nábožensko-dějinné školy je vzlínavá představa vývoje, začasť ztotožněná

¹⁵ B. DUHM, *Israels Propheten*, s. 8.

¹⁶ Jako doklad sourodosti německého a českého starozákoníka uvedme EICHHORNOVU 6. tezi přichystanou k disputaci v roce 1886, kde uvádí: „Chybný je každý výklad, který by nebral ohled na vznik a ustrojení mýtu.“ (citováno podle H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformatio bis zur Gegenwart*, s. 296nn)

¹⁷ SLAVOMIL C. DANĚK, *Literárně-kritický úvod do Starého Zákona: Přednášky na Husově evang. bohosl. fakultě 1929/30*. Praha : rozmnožený strojopis, 1930.

či všelijak propletená s dějinami. Uvidíme, že v tomto bodě zůstal Daněk velmi obezřetný.

6.

Vraťme se nyní k Jirku dějinám a podívejme se, jak tedy Daněk knihu *restrinxit imo restruxit*. Svou látku předkládá pražský starozákoník ve 30 kapitolách, jejichž název je kombinací odborné terminologie („Prahistorie Palestiny“, „Semitský předvoj“ apod.) a biblického narativu („Jisrael Exodu“, „Organizace postupu“). Mimo rytmus tohoto dělení je ale kniha rozdělena ještě dalším členěním, a to do oddílů, které odpovídají periodizaci moderní historiografie (hyksotské, habirské, hattijské, pelištejské, aššurské, babelské a perské, období řecké a římské). Jakými pomocnými koordinátami jsou zde tedy epochy obecných dějin, nikoli epochy biblického příběhu. Ale právě jen pomocnými, představují totiž ona nemá, nic neříkající fakta.

Na terénu biblické dějepavy provádí Daněk svou smělou – jak bych to nazval – *religionizující alegorezi*, tedy takové alegorické čtení původně nealegorického příběhu, kdy za nevinně znějícími historickými příběhy odhaluje jejich „genuinně náboženský význam,“ tvrzení theologické či náboženské povahy, zastřené později příběhem. Krystalicky čistou ukázkou takové religionizující alegoreze představuje jeho studie Gedalja z roku 1930. Za postavou Gedaljáše, protektorátního úředníka, syna Achíkama, šafanovce a Jeremjášova ochránce, kterého na místo správce Judska dosadil Nebúkadnesar, nachází Daněk nikoli historickou postavu, nýbrž „místo či znamení v Mispě“. ¹⁸ Příběh o atentátu, který na něj spáchá Davidovec Jišmael (Jr 40–43), tedy nechte prvoplánově historicky, nýbrž jako nábožensky symbolickou kompozici, sourodou např. s obrazoboreckou akcí Jónatanovou (1S 13,3). Podobně pak Daněk nalézá na mnoha dalších místech Starého zákona doklady toho, že jsou původní kultiště zpolitizována a „postižená božstva zlidštěna, resp. jejich symboly zosobněny.“ ¹⁹ Epochy biblického příběhu nechtějí v Daňkově pojetí vyprávět příběh lidu Izraele, ale být jakousi, v podstatě zbytnou, exemplifikační onoho jednoduchého dramatu, kdy na troskách mýtu, potřebující jej k životu a likvidující, ano pohlcující jej, vyjevuje se ono základní *verbum* Starého zákona, jímž je Boží osvobozená existence.

¹⁸ S. C. DANĚK, Literárně-kritický úvod do Starého Zákona, s. 91.

¹⁹ S. C. DANĚK, Literárně-kritický úvod do Starého Zákona, s. 90.

Jak vypadá v tomto způsobu vidění exodus, vyvedení Izraele z Egypta? Oproti Antonu Jirku, který události Ex 12–19 víceméně převypráví, označí Daněk epochu jako chetejskou – podle hlavního protihráče Egypta té doby, chatušského království. Všimá si theologických souvislostí programu dobytí země, zamýšlí se nad religionistickými kořeny jmen některých kmenů (Ašer, Gad, Levi). K archeologii se v této kapitole sice obrací častěji než Jirku, přesto uzavírá, že Izrael je program, nikoli etnikum.²⁰ Symbolický a zvěstný je význam mocných činů Hospodinových na poušti. Historický Mojžíš se v Daňkově pojetí zcela ztrácí za mesiášskou postavou, jejíž prioritní funkcí je „inaugurace jahvismu a intabulace Zákona.“²¹ Klikatá cesta pouští vede „ekumenickým terénem.“ Toto vyprávění je aitiologií vztahů k okolním národům doby poexilní.²² V tomto bodě tak Daněk poněkud jinými slovy dospívá k podobným závěrům, jako v roce 2006 ve své pražské přednášce heidelberský starozákoník Bernd Jørg Diebner, který si všimá eklesiálních aspektů hermeneutiky kánonu.²³

Příběh obsazení země cílí – neboť proces Daněk uznává, ale jen jako přestupeň onoho kýženého finálního nehybného protože nezvratného stádia – k příběhu Gibeonanů:

„Je to paradigma nábožensko-kultického převratu, který přivedl massu kenaanského obyvatelstva do řad Jisraele... Teprve tímto proselytismem nabývá uplnosti a přesvědčivosti obraz jisraelské okupace i následující degenerace jahvismu.“²⁴

Zastavme se u Daňkova obrazu počátků monarchie. Aniž by hned zkraje prozradil, kam míří, všimá si (otevíraje tak tradici, v níž svým mnohaletým onomastickým úsilím pokračuje Jan Heller²⁵), že již v počátcích Šaulova příběhu (1S 10,14nn) stojí proti sobě Šaul a jeho strýc, hebr. dód, ale konsonantně david.²⁶ Šaul sice nepřiznaně, přesto ale rozhodně vykazuje afinitu se severním královstvím. Ti dva, Šaul a David, nemohou ani přes četné pokusy dojít smíru, neboť představují dva antagonistické principy. Oproti úsměvně znějícím úvahám Antona Jirku o v jádru dob-

²⁰ S. C. DANĚK, *Dobové pozadí Starého zákona*, s. 44.

²¹ S. C. DANĚK, *Dobové pozadí Starého zákona*, s. 57.

²² S. C. DANĚK, *Dobové pozadí Starého zákona*, s. 51.

²³ BERND JØRG DIEBNER, „Erwägungen zu einer ekklesiologischen Kanon-Hermeneutik“, hostovská přednáška na ETF UK 28. března 2006, dosud nepublikováno.

²⁴ S. C. DANĚK, *Dobové pozadí Starého zákona*, s. 69.

²⁵ JAN HELLER, *Výkladový slovník biblických jmen*, Praha: Centrum biblických studií UK v Praze a AV ČR, 2003.

rém srdci hudbymilovného Šaule má Daňkův David co do činění nejen se Šaulem, ale přímo s podsvětím (šeólem), které se bratříčkuje s Amálekem a poprávu končí v propadlišti – dějin? – pardon: tradičního procesu. O Davidovi čteme ke konci jemu věnované kapitoly: „Biologický průmět biblického příběhu Davidova stínuje rozhodnými rysy profil božstva.“²⁷ Jelikož se Daňkovo dílo takřka neobjevilo v překladech do světových jazyků, nemohlo být jeho argumentace použito při diskusích o nálezů v severoizraelském Tel Danu. Pod vedením Avrahama Birana zde byla v l. 1993 a 1994 nalezena deska, zmiňující mj. vítězství aramejského krále Chazaele nad – zřejmě – Achazjášem z „domu Davidova.“ Podle Birana tak máme v ruce nejstarší přímou zmínku o jeruzalémské dynastii odvozující svůj původ od krále Davida. Část tzv. minimalistů ovšem odmítá považovat zmínku o *bjtdwd* za doklad toho, že 9. století počítá s judským královstvím vedeným dynastií Davidovců, a argumentuje tím, že jde o božský eponym. Stejně jako Daněk.

Přeskočíme-li dlouhé pasáže jeho Dobového pozadí, dospějeme k obrazu exilu a poexilního uspořádání. Opět v pozoruhodné shodě s některými soudobými (pro-palestinskými a proti-sionistickými) minimalisty zdůrazňuje, že deportace se dotkla pouhé elity obyvatel Judska.²⁸ Z jejich kruhů vzejdou protagonisté budoucí obnovy, „noví Jerušalemané“, kteří mají v zádech císařský edikt Kýra i pozdějších perských vladařů. Daněk s nebývalou důkladností a při zhrnutí obdivuhodného množství pramenného materiálu perského zmiňuje Dareiovy říšské soupisy zákona v bývalých egyptských doménách. To vše dle něj ústí k tomu, aby byl zajištěn duchovní náskok východní, babylónské, diaspory. I zde je prý smyslem „mumifikace (= zposvátnění), nikoli fortifikace svatého města.“²⁹ Nehemjáš objíždějící za noci hradby jeruzalémské je andělskou (tedy ahistorickou) postavou, naznačující naplnění ideálu teokracie, ztělesněné nyní chrámem.

7.

Svébytnou kapitolou, která by do knihy Dobové pozadí jistě patřila, ale Daněk ji sem nezařazuje, by byla výše zmíněná rekonstrukce zprávy

²⁶ S. C. DANĚK, Dobové pozadí Starého zákona, s. 92.

²⁷ S. C. DANĚK, Dobové pozadí Starého zákona, s. 112.

²⁸ S. C. DANĚK, Dobové pozadí Starého zákona, s.144.

²⁹ S. C. DANĚK, Dobové pozadí Starého zákona, s. 175.

o tom, jak Davidovec Jišmael zavraždil Babylóňany ustanoveného Gedaljáše. Jak jsme již zmínili, předcházelo vydání Gedalji Dobovému pozadí. Právě v úvodních odstavcích Gedalji stanoví Daněk pravidla své exegeze:

„Sz látky v nejzáz dosažitelné úpravě a soupravě byly zachovány a předány už nepochybně z titulu náboženství. Proto může uspokojiti jen výklad, který hledí vystihnouti nebo vypátrati náboženský podklad ne-li povahu každé sz látky. Proto všecky pokusy hledati důvod a smysl textů nebo kontextů v momentech jinakých, na př. politických, sociálních, kulturních, ethických, jsou nepřislušné nebo předčasné a tím scestné.

Sz látky prošly dlouhým a složitým processem tradičním, jímž náboženský jejich kolorit byl dotčen ne-li odbarven. Proto jest nezbytno přezkoušeti je terminologicky v úvaze, že genuinně náboženský význam určitých názvů zapadl nebo někdejší náboženská jejich příslušnost se obměnila, ac-li nebyly vědomě přeznačeny.“³⁰

8.

Jak tedy hodnotit Daňkovo Dobové pozadí i obecněji jeho pojetí vztahu theologie a dějin z odstupu tří čtvrtin století? Nesporná a příkladná je Daňkova sečtělost, bezesporu předpoklad badatelské práce nejen historické. Pozoruhodně odvážná je jeho demontáž domnělých historických opor víry. Nikdo v českém prostředí netrval tak důsledně na tom, že víra má být vírou – a nikoli evidencí – právě i tam, kde jde o vztah k dějinám. Obrněn tímto způsobem čtení Bible, stojí zde Daněk přichystán k periodicky se objevujícím poryvům nových a ještě novějších archeologií. Jeho odpovědí ohledně historicity předexilních epizod zní opakovaně: o tom máme minimum informací. Tato dějinná skepse jej přivádí do blízkého sousedství skandinávských a britských historiků Bible, tzv. minimalistů. Lze říci, že některé jejich zdánlivě revoluční závěry, přednášel v Praze desetiletí před vypuknutím 2. světové války. Je zde ale podstatný rozdíl: zatímco minimalisté jsou většinou salónními marxisty, kteří při svých rekonstrukcích spatřují otázky kultury a náboženství, tedy onu nadstavbu, vždy jen jako projev a důsledek hmotných poměrů, pokládá naopak Daněk „zřetel náboženský“ za to, oč v exegezi jde. Předjímaje tak v nejednom ohledu pozdější strukturalisty, nachází v biblickém textu jeden a tentýž zápas, exponovaný na mnoha příkladech, v jádru ale spočívající v dilematu „s Bohem nebo s pabohy?“ (jeho termín pro modly). Daňkovi je cizí

³⁰ S. C. DANĚK, *Literárně-kritický úvod do Starého Zákona*, s. 52.

pojetí, podle něhož má biblický příběh právě jako příběh, ve svém s rabíny řečeno *pšatu*, a tedy ve své jednorázovosti a časoprostorové omezenosti, pro obecenství čtenářů Bible osvobodivou a inspirující funkci.

Mám za to, že tento postoj odráží i jeden z nesčetných latinských bonmotů, které se mu připisují: *solī deo existentia* („samému Bohu existence“). Jde o parafrázi Kalvínova *solī deo gloria* („samému Bohu sláva“). Posun mezi slávou a existencí je ovšem povážlivý. Lze-li Kalvíново dictum chápat jako výpověď o dobrém stvoření, jehož smysl spočívá v oslavě Boha, pak v Daňkově extrémním *solī deo existentia* mizí konkrétní místo a čas, mizí dějiny a příběh, mizí člověk. Temným pokračování jeho výroku je totiž *annihilatioque hominis* („člověka pak zánik“).³¹ S touto nechutí vůči všemu nahodilému, jednorázovému, jen lidskému, se druží další povážlivý rys Daňova díla. Tím je jeho minimální komunikabilita. Nejde přitom pouze o obtížně srozumitelný způsob vyjadřování. Spíše mám na mysli ambici provázející celou Daňkovu tvorbu, touhu, „aby věc byla formulována tak, aby ji vůbec nebylo možno vyvrátit, ano ani na ni odpovědět.“³² I zde jakoby vanul zmrtevující dech anihilace toho lidského, i s jeho otázkami a rozmanitostí perspektiv. Mám za to, že nejlepším způsobem uchopení odkazu prvního starozákonníka pražské evangelické fakulty je této touze nevyhovět, nýbrž učíteli namítat a dál se jej ptát.³³

³¹ Patří ke svérázu Daňkova dědictví v české teologii, že se tento výrok, nakolik je mi známo, dochoval pouze v ústní tradici. Příným svědkem a tradentem tohoto výroku je Daňkův žák a interpret Jan Heller. V ústní konverzaci na počátku roku 2007 Heller ovšem opakovaně zdůraznil, že je tento Daňkův extrémní výrok třeba chápat v duchu kénotické tradice křesťanství jako projev člověkovy nelpění na věcech kolem sebe, ba na sobě samotném (viz Ř 6,3–11).

³² Uvádí J. B. Souček, Slavomil [Ctibor] Daněk, s. 39.

³³ Tento článek je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy (MSM 0021620802) uděleného Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy a vychází s jeho finanční podporou.