

Jan Assmann

PANSTVÍ A SPÁSA

Politická theologie ve starověkém Egyptě, Izraeli a Evropě

Přel. O. Vochoč, Praha
(OIKOYMENH) 2012, 335 str.

Po vydání recenzované knihy již nelze říci, že egyptolog a kulturní teoretik Jan Assmann je u nás co do množství překládaných textů zanedbávaným autorem. Nejdůležitější dosud přeloženou jeho knihou byla *Kultura a paměť* z roku 1992, která představuje již klasickou a neopomenutelnou studii týkající se forem kodifikace společenských vzpomínek a konstrukce politických identit.¹ Assmannovi se v ní podařilo nabídnout ucelenou teorii a konceptuální nástroje pro analýzu různých kulturních fenoménů spjatých s minulostí, která je vždy minulostí nějak vzpomínanou, a tedy re-prezentovanou. Vedle této studie pak byla do češtiny přeložena jeho práce o staroegyptském náboženství a několik kratších studií spíše přípravného rázu.²

I čtenář znalý jen Assmannových textů vydaných v češtině si při čtení recenzované knihy všimne, že mnohá témata (theologizace konektivní

spravedlnosti ve starověkém Egyptě, rozvoj osobní zbožnosti v ramessidovské době atp.) již byla rozpracována dříve. Pozornost si tak zaslouží hlavně úvod knihy, který představuje originální vymezení pojmu *politické theologie*, který celý soubor studií metodologicky rámuje.

Jak známo, tento pojem do diskursu humanitních věd uvedl Carl Schmitt, který na jedné straně předpokládal, že existuje strukturální souvislost mezi státovědnými teoriemi a theologickými pojmy, na straně druhé přišel s odvážným tvrzením, že „všechny pregnantní politické pojmy moderní státovědy jsou sekularizovanými pojmy theologickými“.³ Novověká pojetí státu tak podle Schmitta charakterizuje relokace pojmů z náboženské a theologické sféry do sféry politické: pojmu zázraku odpovídá výjimečný stav, absolutní Bůh odpovídá suverénovi atp. Tato Schmittova tvrzení jsou však zároveň formulována normativně: žádná skutečná politika se podle něho neobejde bez theologie. Rozlišování mezi přítelem a nepřítelem, jež je definičním znakem politična, se tak musí opírat o nezpochybnitelnou legitimizaci, a tedy o odpovídající politickou theologii.

Jak si Assmann správně všímá, za tezí o genetickém původu politických pojmů v theologii tu „stojí postulát, že duchovní a světská moc, spása

¹ J. Assmann, *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, přel. M. Pokorný, Praha 2001.

² J. Assmann, *Smrt jako fenomén kulturní teorie. Obrazy smrti a zádušní kult ve starověkém Egyptě*, přel. R. Fialová, Praha 2003; též, *Egypt ve světle teorie kultury*, přel. L. Cejpková, Praha 1998.

³ C. Schmitt, *Politická theologie. Čtyři kapitoly k učení o suverenitě*, přel. J. Kranát – O. Vochoč, Praha 2012, str. 31.

a panství, náboženství a politika tvoří skutečně jednotu“ (25).⁴ Rozdělení duchovní a světské moci ve Schmittově pojetí tedy představuje historickou, osudovou chybu, jež nutně vede k depolitizaci.

Assmann však spíše než na Schmittovu politickou teologii navazuje na pojetí Jacoba Taubese, jehož památce je také kniha věnována. Taubes pojem politické teologie rozpracoval v opozici ke Schmittovi, přičemž – stručně řečeno – platí, že zatímco Schmitt postuloval normativní identitu náboženství a politiky, Taubes stejně normativně postuloval jejich oddělování.⁵ Bez tohoto oddělování spásy a politiky – jehož otcem není Taubesovi Augustin nebo Ježíš, ale poněkud překvapivě apoštol Pavel – by „Západu“ došel dech, neboť na něm Evropa stojí.⁶

Assmannovo užití pojmu politické teologie je však – na rozdíl od obou uvedených autorů – programově nenormativní a jenom deskriptivní. Ve svém pojetí se tedy zbavuje jak Schmittova ultrakonzervatismu, tak programového náboženského anarchismu Taubese, či třeba naivního odmítání možnosti křesťanské politické teologie u Erika Petersona.⁷ Navíc Schmittova definice politična, kladoucí důraz na opozici přítel – nepřítel, je v Assmannových očích reduktivní,

neboť identifikuje politiku s násilím a donucováním. Důležitější je pro něho rozlišení mezi soukromým a veřejným, přičemž právě veřejné, společné zájmy spojují. Politično je tedy Assmannovi spíše kulturní praxí, která se realizuje ve specifickém prostoru. Polarizace přítel – nepřítel je jenom jednou z vystupňovaných forem politična, která mění již existující veřejný, a tedy politický prostor (27).

Nejpřínosnější je ovšem Assmannova snaha ukázat, že historicky není vztah mezi theologickými a politickými pojmy jednostranně kauzální. Schmittovu větu o původu politických pojmů v teologii tak autor obrací a tvrdí, že „některé ústřední pojmy teologie jsou theologizovanými pojmy politickými“ (30). Novověké sekularizaci theologických konceptů tedy předcházela starověká theologizace pojmů politických. To je hlavní teze knihy, kterou Assmann dokládá na několika historických příkladech především z dějin starověkého Egypta a starověkého Izraele.

Velká část knihy je tak věnována různým náboženským a politickým konceptům a jejich relokacím. Například pro egyptskou politickou teologii je charakteristické, že je to teologie reprezentace a mediace. Faraon je zástupcem celého pantheonu bohů

⁴ Čísla v závorkách odkazují na paginaci recenzované knihy.

⁵ J. Taubes, *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebiges Fügung*, Berlin 1987.

⁶ J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 2003³.

⁷ Podle Petersona možnost politické teologie, tedy v jeho pojetí identitární politické teologie reprezentace (panovník je reprezentací Boha), končí s formulací trojičního dogmatu, neboť Boží Trojice je rozumem nepochopitelná a není nijak reprezentovatelná. Viz E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935.

a reprezentantem a ztělesněním božské spravedlnosti, *maat*. V celém politicko-theologickém systému tak není prostor pro politickou reflexivitu a kritiku moci (34–35). Jak poznamenal sociolog Shmuel N. Eisenstadt, tato kritika přichází ke slovu až s odkrytím diskrepance mezi mundánními a světskými řády.⁸

K průlomu do „axiality“, tedy k odkrytí této diskrepance charakteristické pro „axiální“ nebo „postaxiální“ civilizace,⁹ ve starověkém Egyptě sice nedošlo, ale Assmann si všímá jistých kulturních inovací, které se ubírají stejným směrem jako pozdější vývoj ve starověkém Izraeli. Egypťané se údajně neobávali ani tak zneužití moci faraonem, ale spíše anarchie nebo anomie. Faraonský stát byl jedinou možností, jak na zemi prosadit a udržet spravedlnost. Egyptská politická theologie je pak příkladem takové formace, které Assmann v návaznosti na theologa Theo Sundermeiera říká „primární náboženství“. To v zásadě odpovídá Durkheimově chápání elementárního náboženství jako svého druhu „metainstituce“, která není diferencovaným společenským subsystémem mezi jinými, ale všechny instituce proniká. Zatímco tedy orientální despotie, cízaropapismus nebo totalitní stát se snaží o regresivní propojení politiky a náboženství v podmínkách

již rozvinuté diferenciaci náboženství (jde tedy o „sekundární náboženství“), egyptská politická theologie s existencí autonomního, nebo dokonce kontrakulturního náboženství vůbec nepočítá (37).

Egyptská politická theologie reprezentace se však podle Assmanna spíše než despotií podobá ochrannému státu, který lidem garantuje právo a spojuje je spravedlností. Taková politická theologie stojí na implicitní negativní antropologii: bez státu by mezi lidmi panovalo jen násilí a chudé a slabé by zahubila chamtivost silných. Stát je kompenzací boží nepřítomnosti: bohové jsou odděleni nebeskou klenbou a jejich absenci nahrazuje stát – kdyby byli bohové na zemi přítomni, žádného státu by nebylo třeba (47).

Konektivní spravedlnost je tedy původně spíše kompenzační nenáboženská idea. Konektivní je proto, že vymezuje odpovědnost vůči těm „nahore“, jimž je člověk povinován poslušností, i vůči těm dole, jimž je povinován ochranou, přičemž dnešní povinnosti jsou spojovány se závazky včerejška, vytváří se sociální čas závazků (74).

Ještě zajímavější než tyto popisy struktury egyptské politické theologie jsou její historické proměny, tedy „sémantické relokace“ (J. P. Arnason) původně politických vztahů a očekávání

⁸ S. N. Eisenstadt, *Comparative Civilisations and Multiple Modernities*, I, Leiden 2003, str. 195–217.

⁹ Současná diskuse o tzv. osově době je charakteristická přechodem od důrazu na synchronicitu a homogenitu archaických a preaxiálních kultur k diferencovanějšímu vidění jak preaxiálních, tak postaxiálních společností. Spíše než o osově době je tak vhodnější hovořit o axialitě nebo elementech axiality. Viz: J. P. Arnason – S. N. Eisenstadt – B. Wittrock (vyd.), *Axial Age Civilisations and World History*, Leiden 2005.

do oblasti transcendentna: politické pojmosloví je jakoby přesunuto do transcendentně-náboženské sféry.

Tento přesun Assmann ukazuje na příkladu theologizace spravedlnosti, jež byla v Egyptě původně výhradní záležitostí státu, a na příkladu Izraele, kde došlo k theologizaci a relokaci smluvního vztahu mezi pánem a vazalem. Sám zrod egyptské představy posmrtného soudu individuálního duše je v Assmannově výkladu kompenzační pádu Staré říše, která se bez takové představy obešla. Zhroucení státu vedlo k hledání náboženských opor spravedlnosti a ke vzniku ideje posmrtného soudu, kde blaho zesnulého nezávisí na jeho přežívání v paměti společenství, ale na váhy je položeno samo jeho srdce.

Sémantickou relokaci politických pojmů do sféry transcendentna Assmann ukazuje také na theologizaci vztahu patrona a klienta spadajícího do společensko-politické sféry. Sémantika sociálních a politických ochránců se objevuje v situaci zásobovací krize a přejímají ji jak králové za říše Střední, tak bohové za říše Nové. Spolu s touto relokací vztahu pak souvisí interiorizace nebo odkrytí niternosti: uctívání, které vyžaduje král (a poté bůh), je věcí srdce, je vyžadován celý niterný člověk (131). Vztah k bohu se tak personalizuje a je koncipován podle modelu patron – klient: bůh vyžaduje poslušnost podobně, jako ji vyžaduje pozemský patron od klienta, za což mu nabízí ochranu a pomoc. Podle Assmanna je takový vývoj analogický izraelské theologii smlouvy, kde je

ovšem tento vztah vyjádřen v kolektivních pojmech: smlouvu s Bohem neuzavírá jednatel, ale lid (137).

Izraelské politické theologii se Assmann věnuje jen selektivně, přičemž se opírá zejména o kanonické texty – bylo by tedy vhodnější hovořit o politické theologii hebrejské bible. Centrální důraz je kladen na průlom (breakthrough), k němuž v Izraeli na rozdíl od Egypta došlo a jehož význam spočívá v rozpojení nexu mezi vládou a společnostmi, mezi panstvím a náboženstvím: lid (nikoli stát nebo král) uzavírá smlouvu s Bohem přímo a nepotřebuje k mediaci a zajištění spravedlnosti krále. Tento průlom vzniká právě theologizací politických vztahů, resp. přesunutím politické sémantiky smlouvy a loajality do náboženské sféry. Tím je učiněn krok k diferenciaci náboženství jako svébytného společenského subsystému existujícího vedle subsystému politického, vůči němuž lze ve jménu posvátných řádů kriticky vystupovat (53–58). Komplementárním procesem této relokace politických pojmů do náboženské sféry je pak také theologizace hněvu, který se zaměřuje na ty, kdo smlouvu poruší a slouží jiným pánům–bohům. Vyžadována je osobní loajalita a niterná věrnost, patos věrnosti nyní zahrnuje celého člověka, a relokace tak vede k odkrytí toho, čemu Assmann říká „vnitřní člověk“.¹⁰

Pro čtenáře seznámeného jen s dosud do češtiny přeloženými Assmannovými texty může být zvláště zajímavá závěrečná část knihy věnovaná postavě Mojžíše, ikonoklasmu a politickým

¹⁰ Viz také J. Assmann (vyd.), *Die Erfindung des inneren Menschen: Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh 1993.

důsledkům monotheismu. V ní se Assmann snaží ukázat, že především v antisemitských obrazech a kritikách židovského ikonoklasmu historika Manéthóna, jak je reprodukoval Josephus Flavius ve spisku *Proti Apiónovi* (*Contra Apionem*),¹¹ splývají dva vzpomínkové proudy: židovská vzpomínka na Mojžíše, zachycená v Tóře, a egyptská vzpomínka na tragickou amarnskou reformu faraóna Achnatona. Teze se zdá být přesvědčivá, neboť nejenom u Manéthóna, ale i u Strabóna nebo Hekataia z Abdér lze nalézt tvrzení, že jistý Osarséf, připomínající obrazoborectvím Mojžíše, byl egyptský kněz a politický vůdce vypuzených Egyptanů nebo cizinců, kteří znečišťují zemi a přinášejí Egyptanům zkázu a nemoc (278). Z teoretického hlediska pak není tvrzení ničím jiným než uplatněním Freudovy teze o návratu potlačené individuální i kolektivní vzpomínky ve formě traumatu. Taková teze je však obtížně falzifikovatelná. Jasnější konceptuální nástroje pro uchopení kulturních traumat a „návratu potlačeného“ v recenzované knize (ani v jiných Assmannových textech) vypracovány nejsou, a tak tvrzení o návratu více než tisíc let potlačené vzpomínky čtenář buď uvěří, nebo nikoli.

Stejně pozoruhodná je část věnovaná ikonoklasmu jako politické teologii. Zde totiž Assmann na několika

málo stranách představuje nárys své kontroverzní teze o inherentním vztahu mezi monotheismem a náboženským násilím či netolerancí (zde schovanou pod šifrou „ikonoklasmus“), která je podrobněji rozpracována v jeho dřívějších i pozdějších textech.¹² Mojžíš je podle Assmanna „symbolickou figurou obratu v dějinách lidstva“, totiž obratu k exkluzivnímu monotheismu. S exkluzivním monotheismem (nebudeš uctívat jiných bohů mimo Boha!) vstupuje do dějin náboženství a politicko-náboženského nexu „rozlišování pravdivého a nepravdivého“. Ikonoklasmus a rozlišování pravého a nepravého (pravého Boha nelze nijak reprezentovat) pak s sebou nese politickou teologii násilí, jejímž korelátem je schmittovské rozlišování mezi přítelem a nepřitelem, souvěrcem a pohanem. V rozlišení pravého Boha a nepravých bohů, které kosmotheistické a polytheistické systémy neznaly, přitom podle Assmanna tkví „politický problém monotheismu“. Má-li být monotheismus zachráněn – a Assmann jej pokládá spolu s Freudem za pokrok v duchovnosti –, musí být historickou kritikou a mnemohistorií zbaven „své inherentní násilnosti“ (288).

Knihu pak uzavírá stručná kapitola pojednávající o mnemohistorii Mojžíše v evropské tradici a ideji *religio duplex*, tedy rozlišení mezi politickým

¹¹ J. Flavius, *O starobylosti Židů (Odpověď Apiónovi)*, přel. R. Dostálová, Praha 1998.

¹² J. Assmann, *Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability*, in: S. Budick – W. Iser (vyd.), *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*, Stanford 1996, str. 25–36; týž, *Monotheismus und Kosmotheismus: Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Heidelberg 1993; týž, *Moses, the Egyptian: the Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge 1997.

náboženstvím pro lid a náboženstvím esoterním.¹³

Recenzent není kompetentní posoudit platnost Assmannových interpretací vývoje egyptského náboženství a politické theologie. Lze však konstatovat, že výklad je velmi působivý, srozumitelný a argumentačně dobře podložený. Pouze pasáže týkající se politické theologie hebrejské bible poznamenává přílišná tematická redukce a schematicnost. Stranou zůstává například důležitá teze Michaela Walzera o zrodu myšlenky politické revoluce a časové linearity v příběhu o exodu¹⁴ nebo politické důsledky biblického mesianismu a apokalyptiky. Pozornost se tak zaměřuje především na exkluzivnost biblického monotheismu a jeho údajně inherentní souvislost s násilím. V reakci na četné kritiky Assmann svou tezi poněkud revidoval v knize *Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*

(2002) a v krátkém textu přednášky *Monotheismus und die Sprache der Gewalt* (2004). Biblický monotheismus s sebou podle Assmanna nese nábožensky motivované násilí a netoleranci nutně, ale je třeba si všimnout toho, že základní narativy monotheismu jsou prodchnuty sémantikou násilí a náboženské nesnášenlivosti, kterou je třeba historizací a textovou kritikou neutralizovat. Ještě více než politická theologie hebrejské bible pak přichází zkrátka v podtitulu slibovaná politická theologie v Evropě. Tu zde zastupuje vlastně jen recepce postavy Mojžíše v evropském osvícenství, v níž se *in stricto sensu* o politickou teologii tak úplně nejedná. Přestože kniha nakonec nabízí méně, než název slibuje, jde o dílo velmi čtivé a rozhodně důležité přinejmenším pro všechny zájemce o intelektuální dějiny a dějiny politické theologie.

Milan Hanyš

¹³ Viz recenze Assmannovy poslední knihy *Religio duplex* od J. Hoblíka, in: *Reflexe*, 43, 2012, str. 163–170.

¹⁴ M. Walzer, *Exodus and Revolution*, New York 1985.