



Stať

Môže mať interpretácia v práve a biblická hermeneutika niečo spoločné?

Marek Neština

Autor je absolventom Katedry filozofie Filozofickej fakulty UK v Bratislave a Evanjelickej bohosloveckej fakulty UK v Bratislave. Doktorát získal na Katedre logiky a metodológie vied FiF UK v Bratislave v odbore systematická filozofia. V súčasnosti pôsobí ako odborný asistent na Katedre filozofie a religionistiky EBF UK v Bratislave. Vo svojej výskumnej činnosti sa venuje oblastiam filozofie jazyka, filozofie práva a filozofie náboženstva. Medzi jeho profilové výskumné témy patria otázky súvisiace so sémantickými a pragmatickými aspektmi interpretácie právnych textov a s argumentáciou v práve.

Abstrakt

Autor v stati tvrdí, že je možný dialóg medzi interpretáciou v práve a biblickou hermeneutikou. Tento dialóg sa môže uskutočniť v rámci určitej podoby filozofie jazyka. V teórii právnej interpretácie je uplatnenie filozofie jazyka opísané na príklade teórie interpretácie, ktorú zastáva Andrej Marmor v knihe *The Language of Law*. V biblickej hermeneutike sa na príklade diskusie o pôvodnom význame termínu *imago Dei* ukazuje, že rovnakú podobu filozofie jazyka možno použiť aj v biblickej hermeneutike v rámci tzv. historicko-kritickej metódy. Autor sa nazdáva, že táto podoba filozofie jazyka môže tvoriť spoločný základ pre skúmanie a vzájomný dialóg medzi právnou interpretáciou a biblickou hermeneutikou. Cieľom vzájomného dialógu by malo byť objasnenie metodologických otázok, ktoré sa vynárajú v oboch oblastiach, napríklad v súvislosti s polysémiou použitých výrazov v texte Ústavy Spojených štátov amerických a Biblie.

Kľúčové slová: Biblia, Filozofia, imago Dei, Interpretácia, Jazyk, Pragmatika, Právo, Polysémia, Sémantika

Abstract

The essay argues that a dialogue between legal interpretation and biblical hermeneutics is possible. This dialogue can take place in the context of philosophy of language. In the theory of legal interpretation, the application of philosophy of language is described using the example of the theory of interpretation advocated by Andrei Marmor in *The Language of Law*. In biblical hermeneutics, the example of the debate over the original meaning of the term *imago Dei* shows that the same form of philosophy of language can be used in biblical hermeneutics within the historical-critical method. The author believes that this type of philosophy of language can form a common basis for exploration and mutual dialogue between legal interpretation and biblical hermeneutics. The aim of the mutual dialogue should be to clarify methodological issues that arise in both fields, for example, with regard to the polysemy of terms used in the text of the United States Constitution and the Bible.

Keywords: Bible, imago Dei, Interpretation, Language, Law, Philosophy, Pragmatics, Polysemy, Semantics

1. Úvod

Andrei Marmor opisuje známu polemiku medzi Scaliom a Dworkinom o ústavnej interpretácii na základe rozlišovania medzi pojmom a odlišnými koncepciami pojmu.¹ Marmorov opis debaty má túto podobu: obhajcovia dynamického čítania Ústavy Spojených štátov amerických tvrdia, že morálne termíny použité v ústavnom texte vyjadrujú len všeobecné abstraktné pojmy, pričom trvajú na tom, že ústava neuprednostňuje žiadnu ich konkrétnu koncepciu, najmä nie tú, ktorú by mohli mať na mysli jej tvorcovia. Keď spoločenské zmeny vedú k zmenám v koncepciách týchto abstraktných pojmov, sudcovia Najvyššieho súdu Spojených štátov môžu interpretovať príslušné ustanovenia ústavy v zhode s ich novými koncepciami. Inými slovami, odporúčajú interpretovať ústavné pojmy v zhode s ich súčasným pochopením. Naopak, originalisti trvajú na tom, že vernosť ústave si vyžaduje, aby sudcovia Najvyššieho súdu interpretovali ustanovenia v zhode s konkrétnou koncepciou abstraktných pojmov, zaužívanou v čase prijatia ústavy. Čiže, nemali by sme týmto abstraktným pojmom rozumieť tak, akoby sme im rozumeli dnes, ale tak, ako sa im rozumelo vtedy, keď s nimi prišli do styku zákonodarca a adresáti právneho predpisu. Napríklad, v 8. dodatku Ústavy Spojených štátov amerických je uvedené, že sa nesmú vyžadovať vysoké kaucie, ukladať neprimerané pokuty, ani stanovovať kruté a neobvyklé tresty. Zdá sa, že v prípade tohto dodatku môže byť predmetom sporu rozdiel medzi tým, čo znamenal výraz „kruté a neobvyklé tresty“ v čase ratifikácie ústavy a tým, čo znamená tento

¹ MARMOR, Andrei. *The Language of Law*. Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 131. Marmor si konkrétnu podobu tohto rozdielu požičal od Johna Perryho, pričom ju pre svoje potreby upravil. Pozri PERRY, John. Textualism and the Discovery of Right. In MARMOR, Andrei. SOAMES, Scott (eds.). *Philosophical Foundations of Language in the Law*. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 105–129. Treba však upozorniť na to, že samotní protagonisti tejto diskusie (Scalia a Dworkin) používajú trochu odlišnú terminológiu. Celá diskusia je obsiahnutá v SCALIA, Antonin. *A Matter of Interpretation. New Edition*. In GUTMAN, Amy (ed.). Princeton: Princeton University Press, 2018. Štandardná podoba rozlišovania medzi pojmom a koncepciou má svoj pôvod v *Teórii spravodlivosti* od Johna Rawlsa. Ten svoje úvahy o spravodlivosti začína tvrdením, že je „prirodzené uvažovať o pojme spravodlivosti ako o odlišnom od rôznych koncepcií spravodlivosti [...]“. Tento svoj záver zdôvodňuje tvrdením, že (1) „to, čo je spravodlivé a nespravodlivé, je zvyčajne sporné. Ľudia sa nezhodujú na tom, ktoré princípy by mali definovať základné termíny (terms) ich spoločností“. Nezhodnú sa teda na tom, čo Rawls pokladá za nezhodu medzi odlišnými koncepciami spravodlivosti. Lenže súčasne, ako ďalej tvrdí vo svojom zdôvodnení, platí, že (2) „ľudia, ktorí zastávajú odlišné koncepcie spravodlivosti, sa môžu zhodnúť v tom, že inštitúcie sú spravodlivé vtedy, keď sa pri pridelovaní základných práv a povinností nerobia žiadne arbitrárne rozdiely medzi osobami, a pokiaľ pravidlá určujú správnu rovnováhu (proper balance) medzi konkurenčnými nárokmi na výhody sociálneho života.“ Môžu sa teda zhodnúť na tom, čo Rawls označuje ako pojem spravodlivosti. RAWLS, John. *A Theory of Justice, Original Edition*. Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, s. 5. Vyšlo aj v českom preklade Karla Berku: RAWLS, John. *Teórie Spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, a.s., 1995. K danému rozdielu v Rawlsa pozri bližšie napr. SOBEK, Tomáš. Rozumím, ale čo mám dělat? *Filosofie dnes*, 2010, roč. 2, č. 2, s. 5–23, 7nn; SOBEK, Tomáš. *Právní myšlení. Kritika moralizmu*. Praha: Ústav státu a práva, 2011, s. 207. Podrobnejšie som sa otázkou Rawlsého rozlišovania medzi pojmom a koncepciou spravodlivosti zaoberal v NEŠTINA, Marek. Pojem *versus* koncepcia spravodlivosti v analytickej filozofii práva (1. časť). *Filozofia*, 2022, roč. 77, č. 4, s. 233–250; NEŠTINA, Marek. Pojem *versus* koncepcia spravodlivosti v analytickej filozofii práva (2. časť). *Filozofia*, 2012, roč. 77, č. 5, s. 339–356. Tu predloženú štúdiu chápem ako metodologické pokračovanie a rozvedenie argumentácie, ktorú som predložil v uvedených statiiach. K niektorým základným metodologickým východiskám, ktoré nie sú priamo uvedené v tejto štúdii, ale s ktorými pracujem, pozri bližšie v ZOULAR, Marián. Konceptuálna analýza v analytickej filozofii. *Filozofia*, 2016, roč. 71, č. 5, s. 410–424.

výraz dnes. Podľa Marmora je zrejmé, že tento spor spočíva v tom, že daný výraz vyjadroval v rôznych časových obdobiach odlišné pojmy, nielen odlišné koncepcie toho istého pojmu.

Fenoméni, že jeden a ten istý výraz môže v rôznych časových obdobiach vyjadrovať rôzne, ale vzájomne súvisiace pojmy, sa spravidla označuje ako polysémia.² Dilema, ktorej v našom prípade čelíme, tkvie v tom, že je potrebné určiť, ktorý pojem treba brať do úvahy pri interpretácii ústavy. Ten, ktorý vyjadroval daný výraz v čase jej ratifikácie, alebo ten, ktorý vyjadruje daný výraz v čase jej aplikácie. Táto dilema sa stane akútnou najmä v takých prípadoch, keď ide o také legislatívne akty, ako je Ústava Spojených štátov. Dôvodom je práve jej starobylosť, rigidita a všeobecnosť.

Marmor zvažuje dve konkurenčné riešenia tejto dilemy. Jedno riešenie spočíva v tom, že sa daná otázka vysvetlí z hľadiska fenoménu tzv. esenciálne sporných pojmov, na ktorý upozornil W. B. Gallie.³ Druhé riešenie spočíva v tom, že sa problém zodpovie z pohľadu

² Termín polysémia (*la polysémie*) v lingvistike prvýkrát použil M. Bréal v *Essai de sémantique: Science des significations*. Označoval ním slovný druh s viacerými príbuznými významami, pričom polysémiu chápal najmä ako diachrónny jav, ktorý vzniká ako dôsledok lexikálnych sémantických zmien. Keď slová používaním nadobúdajú nové významy, ich staré významy zvyčajne v jazyku zostávajú. Polysémia teda zahŕňa paralelnú existenciu nových a starých významov a je výsledkom toho, že nové významy sa konvencionalizujú: Je to synchronný výsledok lexikálnej sémantickej zmeny. Podľa Bréala na synchronnej úrovni polysémia v skutočnosti nepredstavuje problém, pretože kontext diskurzu určuje význam polysémického slova a eliminuje jeho ďalšie možné významy. Bližšie pozri VICENTE, Agustín. FALKUM L, Ingrid. Polysemy. *Oxford Research Encyclopedias of Linguistics*, uverejnené 2017, citované dňa 11.09.2023. Dostupné online na: <https://oxfordre.com/linguistics/oso/viewentry/>. Pozri tiež: „Viacvýznamovosť je jav, ktorý sa dotýka jednak homonymie, jednak polysémie. Podstatným znakom polysémickej lexiky v porovnaní s homonymiou je, že jednotlivé významy (semémy) majú okrem rozdielnych komponentov aj nejaký spoločný komponent (existuje významová súvislosť), preto tvoria jednu lexikálnu jednotku na rozdiel od homonymie, pri ktorej posudzujeme dve odlišné lexikálne jednotky (napriek spoločnej forme).“ ORGOŇOVÁ, Oľga. BOHUNICKÁ, Alena. *Lexikológia slovenčiny: Učebné texty a cvičenia*. Bratislava: Stimul, 2011.

³ Esenciálne sporné pojmy sú „pojmy, ktoré sa týkajú organizovaných alebo poloorganizovaných ľudských aktivít, ktorými sa zaoberáme v estetike, politickej filozofii, filozofii dejín a filozofii náboženstva.“ GALLIE, Walter B. Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1956, roč. 56, s. 168. Konkrétne Gallie skúma pojmy umenie, demokracia, sociálna spravodlivosť a náboženské vyznanie. GALLIE. Essentially Contested Concepts..., s. 180–187. Všetko sú to hodnotiace pojmy, pod ktoré spadá určitá aktivita spojená s podaním určitého výkonu, či už ide o výkon umelecký, politický, dejinný alebo náboženský. Tento výkon je podrobený hodnoteniu zo strany používateľov výrazov pre tieto aktivity. Konkrétne, pomocou výrazov „umenie“, „demokracia“, „sociálna spravodlivosť“ a „náboženské vyznanie“ môžeme vyjadriť rôzne vzájomne významovo súvisiace pojmy, ktoré budú zachycovať tieto rôzne aktivity z hľadiska našich odlišných osobných hodnotiacich postojov. Výsledkom je, že máme odlišné pojmy umenia, sociálnej spravodlivosti v závislosti od odlišných skupín ich používateľov. Nazdávam sa však, že preklad termínu essentially contested concept do slovenčiny je v tejto súvislosti dosť zložitý. Zvolil som – ako kompromis – slovné spojenie „esenciálne sporné pojmy“, pretože ním chcem vylúčiť možnosť výkladu, že ide o kontradikciu, ako je definovaná v logike, alebo prípadne o nejaký druh sémantickej konfúznosti. V prípade tohto termínu totižto – podľa mňa – ide najmä o určitý druh nevyhnutnej vzájomnej súťaživosti medzi hodnotiacimi pojmami, pod ktoré spadá určitá aktivita spojená s podaním určitého výkonu. Presnejšie ide o neodstrániteľnú súťaživosť medzi vzájomne podobnými hodnotiacimi a súčasne nekontradiktorskými pojmami, ktoré sú vyjadrené pomocou rovnakého výrazu. Zdá sa teda, že ide len o polysémiu, pričom o správnosti toho ktorého pojmu rozhodujú osobné preferencie používateľov daných výrazov. Lenže kľúčové je to, že táto súťaživosť je esenciálnou vlastnosťou uvedených pojmov, čo znamená, že túto vlastnosť majú tieto pojmy nevyhnutne a objektívne. Tým sa odlišuje „esenciálna spornosť“ od „obyčajnej“ polysémie. Žiadny z esenciálne sporných pojmov, ktorý je vyjadrený tým istým výrazom, nemôže byť vyhlásený za ten jeden objektívne správny, či už na základe osobných preferencií alebo na základe určitého konečného

extenzionálneho esencializmu v kontexte sémantickej teórie termínov pre prirodzené druhy, ktorú sformulovali Putnam⁴ a Kripke. Obe tieto riešenia Marmor odmieta.⁵ Nazdáva sa, že najlepší spôsob riešenia daného problému spočíva v tom, že o tom, ktorý pojem z rôznych, ale vzájomne súvisiacich pojmov daný výraz vyjadruje, rozhoduje kontext a intencie autora textu právneho predpisu, resp. ústavy.

Samozrejme, toto riešenie nie je vôbec originálne. Naopak, je to zrejme riešenie, ktoré je jedno z najviac kritizovaných. Marmor sa tým, že ho prijal, prihlásil k teórii interpretácie so zlou povestou, ktorá nesie označenie intencionalizmus.⁶ Jeho zdanlivo novátorský prístup

dôkazu, ako sa to deje spravidla v prírodných vedách. Pripúšťam, že v tomto prípade by sa azda lepšie hodil preklad „esenciálne súťaživé/konkurenčné pojmy“, ktorý túto pojmovú vlastnosť vystihuje presnejšie. Zamietol som ho však, keďže sa mi zdal viac kostrbatejší a divnejší, než už pomerne dosť kostrbaté a podivné slovné spojenie „esenciálne sporné pojmy“. Bližšie pozri NEŠTINA. Pojem verzus koncepcia spravodlivosti v analytickej filozofii práva (2. časť)...., s. 245–246. Pozri tiež iný preklad a následnú diskusiu o tomto termíne v SOBEK. Právní myšlení. Kritika moralizmu..., s. 206; SOBEK. Rozumím, ale čo mám dělat..., s. 6–7.

⁴ Pozri napríklad PUTNAM, Hillary. *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s. 215–271. Vyšlo aj v českom preklade Ondřeje Tomalu: PUTNAM, Hillary. Význam slova „význam“. In PEREGRIN, Jaroslav (ed.). *Logika 20. století: mezi filozofií a matematikou*. Praha: Filosofie, 2006, s. 255–323. Putmanovu a Kripkeho sémantiku termínov pre prirodzené druhy v súvislosti s morálnymi, politickými a právnymi pojmami uplatňujú etickí realisti a v teórii právnej interpretácie napríklad MOORE, S. Michael. The Interpretive Turn in Modern Theory: A Turn for the Worse? *Stanford Law Review*, 1989, roč. 41, s. 871–957; BRINK, David, Legal Theory, Legal Interpretation, and Judicial Review. *Philosophy & Public Affairs*, 1988, roč. 17, č. 2, s. 105–148. STAVROPOULOS, Nicos. *The Objectivity in Law*. Oxford: Clarendon Press, 1996. Z tohto pohľadu je zaujímavé nejednoznačné postavenie Ronalda Dworkina, ktorý tiež zvažuje možnosť, či politické pojmy demokracia, sloboda, rovnosť a spravodlivosť neopisujú „ak nie prirodzené druhy, tak aspoň politické druhy, o ktorých sa dá predpokladať, že podobne ako prirodzené druhy majú určitú vnútornú štruktúru alebo esenciu“. DWORKIN, M. Ronald. Hart's Postscript and the Character of Political Philosophy. *Oxford Journal of Legal Studies*, 2004, roč. 24, č. 1, s. 11. Túto štruktúru by potom bolo možné objaviť rovnakým vedeckým, deskriptívnym a nenormatívnym spôsobom, ako je to pri prirodzených druhoch. Dworkin si kladie otázku: „Môžu filozofi dúfať, že objavia, čo je rovnosť alebo legalita, pomocou niečoho takého ako DNA alebo chemická analýza?“ Jeho odpoveď je jednoznačná: „Nie. Je to nezmysel“. DWORKIN. Hart's Postscript and the Character of Political Philosophy..., s. 12. Tvrdí však, že v skutočnosti existujú poučné podobnosti medzi prirodzenými druhmi a politickými hodnotami. (i) Politické hodnoty sú takisto reálne, čo znamená, že napríklad existencia a charakter slobody ako hodnoty nezávisí od invencie, presvedčenia alebo rozhodnutia kohokoľvek. (ii) Rovnako tiež politické hodnoty majú svoju vnútornú štruktúru, ktorá vysvetľuje ich konkrétne vonkajšie prejavy. Lenže napriek týmto podobnostiam zostáva zachovaný aj rozdiel medzi prirodzenými druhmi a politickými hodnotami. Kľúčový rozdiel, na ktorý upozorňuje, tkvie v tom, že akákoľvek vnútorná štruktúra prirodzených druhov je fyzická, kdežto vnútorná štruktúra politických hodnôt je normatívna. Prírodovedec sa usiluje o objavenie skutočnej prirodzenosti tigra alebo zlata tým, že odhalí základnú fyzikálnu štruktúru týchto entít. Politický filozof sa usiluje o objavenie skutočnej prirodzenosti slobody tým, že odhalí jej normatívne jadro. Prírodovedec skrátka objavuje esenciálne vlastnosti vody, zatiaľ čo politický filozof esenciálne vlastnosti slobody alebo spravodlivosti. Je zřejmé, že z tohto názoru sa dá ľahko odvodiť presvedčenie, že existuje jedna správna, resp. najlepšia interpretácia pojmu slobody alebo spravodlivosti. Kritiku tohto Dworkinového uplatnenia sémantiky prirodzených druhov pozri napr. v PETERSON, M. Dennis. Dworkin on the Semantics of Legal and Political Concepts. *Oxford Journal of Legal Studies*, 2006, roč. 26, č. 3, s. 545 – 557.

⁵ Bližšie pozri MARMOR. *The Language of Law...*, s. 136–146.

⁶ Jeremy Waldron sa v šiestej kapitole *Law and Disagreement* pozastavuje nad „pokusom oživiť v analytickej jurisprudencii názor, že pri interpretácii zákonov má hrať úlohu odkaz na zákonodarcove intencie“. WALDRON, Jeremy. *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 199. Dôvod jeho údivu tkvie v tom, že Dworkin v *Law's Empire* (DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Oxford: Oxford Hart Publishing, 1998, s. 53–65, 312–337. Vyšlo aj v slovenskom preklade Dezidera Kamhala: DWORKIN, Ronald. *Ríša práva*. Bratislava:

tkvie najmä v tom, že na zdôvodnenie jeho prijatia, používa analytické prostriedky, ktoré sa spravidla uplatňujú v jednej zo súčasných podôb filozofie jazyka.⁷

Podobný problém, ako sa majú riešiť dilemy medzi vzájomne súvisiacimi pojmami, ktoré sú vyjadrené pomocou rovnakého výrazu, nie je však typický len pre právo. Ide o veľmi rozšírený fenomén, ktorý sa objavuje v mnohých oblastiach, najmä v oblastiach tzv. sociálno-ekonomických a humanitných vied. V biblickej hermeneutike sa dá ilustrovať napríklad na výraze „Boží obraz“, resp. na jeho latinskom ekvivalente *imago Dei*. Tento výraz má za sebou stáročné dejiny svojej recepcie a mnohé pokusy o nájdenie a interpretovanie jeho pôvodného významu. Navyše, po druhej svetovej vojne si tento biblický výraz našiel cestu aj do politickej a právnej filozofie v kontexte polemík o ľudských právach, čo z neho robí nesmierne atraktívny termín. Napríklad, Jeremy Waldron vo svojej stati *The image of God: rights, reason, and order*⁸ tvrdí, že učenie o *imago Dei* je nesmierne príťažlivé pre mnohých ľudí, ktorí sa nebránia predstave, že ľudské práva by mali mať určitý náboženský základ. Zdá sa totižto, že toto učenie – podľa neho – poskytuje teologické zdôvodnenie presvedčenia, ktoré tvorí základ uvažovania o ľudských právach, a síce, že „existuje niečo na našej čírej ľudskosti, čo si vyžaduje rešpekt bez ohľadu na akékoľvek pozitívne právo alebo sociálnu konvenciu.“⁹ Podľa Waldronovho vlastného názoru možno učenie o *imago Dei* pokladať za relevantné pre tú časť ľudských práv, ktoré sa spravidla označujú ako politické práva – práva zúčastňovať sa rôznymi spôsobmi ako občania na riadení spoločnosti.

„Ludia môžu byť považovaní za nositeľa obrazu svojho Stvoriteľa vo svojej schopnosti vnímať a participovať na inteligibilnom poriadku. Takáto koncepcia kladie dôraz na racionálne a morálne schopnosti ľudských bytostí a ich úlohu v osobnom, sociálnom a politickom živote.“¹⁰

Kalligram, 2014) podrobil tento názor takej ostrej kritike, že Waldronovi sa zdal filozoficky úplne vyvrátený. Prekvapuje ho, „že sa opäť objavuje v inej než triviálnej podobe v slušnej akademickej jurisprudencii“. WALDRON. *Law and Disagreement...*, s. 199. Bližšie k intencionalizmu a tiež k iným podobám právnej interpretácie pozri SOBEK, Tomáš. *Argumenty teorie práva*. Praha, Plzeň: Ústav státu a práva, 2008, s. 211–234.

⁷ Táto podoba filozofie jazyka vychádza najmä z prác ANSCOMBE, Elizabeth M. Gertrude. *Intention*, 2nd ed.. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1957; AUSTIN, L. John. *How To Do Things with Words*. In URMSON, J.O. SBISÀ, Marína (eds.). *How To Do Things with Words*. 2nd ed.. Oxford: Oxford University Press, 1961. Vyšlo aj v slovenskom preklade Dezidera Kamhala: AUSTIN, L. John. *Ako niečo robiť slovami*. Bratislava: Kalligram, 2004. Vyšlo aj v českom preklade Mareka Tomečka: AUSTIN, L. John. *Jak něco udělat pomocí slov*. Praha: Filosofia, 2022; BACH, Kent. HARNISH, M. Robert. *Linguistic Communication and Speech Acts*. Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press, 1979; SEARLE, R. John. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1969. Vyšlo aj v slovenskom preklade Dezidera Kamhala: SEARLE, R. John. *Rečové akty: Esej z filozofie jazyka*. Bratislava: Kalligram, 2007; STRAWSON, F. Peter. *Intention and Convention in Speech Acts*. *The Philosophical Review*, 1964, roč. 73, č. 4, s. 439–460; KAPLAN, David. *Demonstratives*. In ALMONG, Joseph. PERRY, John. WETTSTEIN, Howard (eds.). *Themes from Kaplan*. Oxford: Oxford University Press, 1989, s. 482–563; GRICE, Herbert Paul. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1989.

⁸ WALDRON, Jeremy. *The image of God: rights, reason, and order*. In WITTE Jr., John. ALEXANDER, S. Frank (eds.). *Christianity and Human Rights: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 216–235.

⁹ WALDRON. *The image of God: rights, reason, and order...*, s. 216.

¹⁰ WALDRON. *The image of God: rights, reason, and order...*, s. 217.

Hoci je tento Waldronov názor na učenie o *imago Dei* zaiste zaujímavý, z pohľadu interpretácie výrazu „Boží obraz“ reflektuje len jeden z jeho možných významov. Ak by sme hľadali spôsob, ako je možné Waldronov názor overiť a presvedčiť sa o jeho správnosti, tak ako jeden zo spôsobov, ktorý sa nám ponúka, je ten, že sa pokúsime zistiť odpoveď na otázku, aký je pôvodný význam výrazu „Boží obraz“. Presnejšie, aký je význam tohto výrazu v texte Starej zmluvy/Hebrejskej biblie, resp. aký význam mali na mysli autori alebo redaktori Kňazského spisu Starej zmluvy/Hebrejskej biblie, v ktorom sa tento výraz údajne použil prvýkrát. Nazdávam sa, že prvé, čo by sme zistili, je fakt, že Waldron používa výraz „Boží obraz“ vo význame, ktorý patrí skôr do dejín recepcie tohto výrazu. Len sotva totižto možno pokladať tento význam za taký, ktorý patrí medzi významy, ktoré sú možnými kandidátmi na pôvodný význam výrazu „Boží obraz“. Je skôr v súlade s dejinami recepcie tohto výrazu, resp. s novšími interpretáciami výrazu „Boží obraz“. Objavuje sa preto opäť legitímna otázka, prečo by sme tento názor, ktorý používa daný výraz v uvedenom význame, mali vôbec prijať. Na základe akého zdôvodnenia? Čelili by sme tým zhruba rovnakej dileme, akú sme mali možnosť vidieť v prípade právnej interpretácie výrazu „kruté a neobvyklé tresty“.

Tieto úvahy ma privádzajú k záveru, že medzi teóriou právnej interpretácie a biblickou hermeneutikou možno nájsť niektoré metodologické podobnosti, ktoré môžu slúžiť ako základ plodného dialógu medzi oboma disciplínami. V svojej stati sa preto pokúsím načrtnúť jeden možný spoločný metodologický rámec, v ktorom by takýto dialóg mohol prebiehať. Týmto metodologickým rámcom by bola určitá podoba filozofie jazyka, ktorá sa už používa v časti teórie interpretácie práva. Mojim cieľom je ukázať, ako sa táto filozofia jazyka dá použiť a uplatniť aj v rámci biblickej hermeneutiky. Na tomto základe chcem ponúknuť spoločný rámec na vzájomný dialóg, resp. výmenu skúseností.

Budem postupovať nasledujúcim spôsobom. V prvej časti opíšem podobu filozofie jazyka a teórie interpretácie práva, ktoré obhajuje Andrei Marmor vo svojej knihe *The Language of Law*. Táto časť je deskriptívna. Snažil som sa v nej podať, čo najucelenejší obraz jeho teórie interpretácie v kontexte teórie jazyka. Marmor v tejto svojej monografii spracoval a upravil viacero svojich predtým vydaných článkov. Z toho dôvodu odkazujem len na ňu.¹¹ Je zrejmé, že mnohé veci, ktoré sa v nej spomínajú, sú už českým a slovenským právnym filozofom dôverne známe. Najmä úvahy o interpretácii a jej súvislosti s intencionalizmom, textualizmom a purposivizmom sú dostatočne dobre spracované v monografii *Argumenty teórie práva* od Tomáša Sobka.¹² Pokladal som však za nevyhnutné niektoré veci spomenúť, aby bola zřejmá súvislosť Marmorovej teórie interpretácie s filozofiou jazyka. Diskusie o podobe

¹¹ Je však treba upozorniť na to, že mnohé dôležité Marmorove názory na vzťah právnej interpretácie a filozofie jazyka sa samozrejme nachádzajú už aj v monografiách MARMOR, Andrei. *Interpretation and Legal Theory. Revised Second Edition*. Oregon: Hart Publishing, 2005; MARMOR, Andrei. *Social Conventions : From Language to Law*. Princeton, Oxford : Princeton University Press, 2009; MARMOR, Andrei. *Philosophy of Law*. Princeton: Princeton University Press, 2011. Nazdávam sa však, že tieto názory na vzťah právnej interpretácie a filozofie jazyka, ktoré sú predložené v týchto monografiách, nemajú ako celok ešte takú vyhranenú a ucelenú podobu, s akou sa možno stretnúť v *The Language of Law*. Je však zrejmé, že niektoré názory sú v nich predsa len uvedené explicitnejšie, takže pokiaľ narazím na niečo, čo nie je zrozumiteľne vyjadrené v *The Language of Law*, odvolám sa aj na tieto práce. Inak sa pridrižiam názorov, ktoré sú vyjadrené v *The Language of Law*. Predtým vydané články uvádzam v poznámke pod čiarou č. 30.

¹² Bližšie pozri najmä SOBEK. *Argumenty teorie práva*..., s. 211–234.

filozofie jazyka, z ktorej Marmor vychádza, sú spracované v monografii *Význam v kontexte* od Mariána Zouhara.¹³ V nej nájde čitateľ dostatočne zasvätený a odborne erudovaný výklad danej problematiky. Kritické námietky voči Marmorovej teórii interpretácii sú mi dobre známe. Nebudem sa im však v tejto stati venovať. Uvádzam len v poznámke pod čiarou časť príslušnej literatúry. Dôvodom je skutočnosť, že mojím cieľom nie je obhajovať správnosť Marmorovej teórie interpretácie. Takisto ma k tomu nútia aj rozsahové dôvody. V druhej časti sa budem zaoberať možným uplatnením tejto podoby analytickej filozofie jazyka v biblickej hermeneutike. Ide mi len o predbežný náčrt, nie o ponúknutie plnohodnotného argumentu. Zaujíma ma najmä otázka, v rámci ktorých metód biblickej hermeneutiky by sa o jej uplatnení mohlo vôbec oprávnene uvažovať. Tvrdím, že tou metódou, v rámci ktorej by sa mohla uplatniť, je tzv. historicko-kritická metóda. Čiže mohla by nájsť uplatnenie medzi metódami biblickej hermeneutiky, ktoré sú zamerané na autora a jeho svet.

2. Filozofia jazyka

2.1 Rečové akty

Základné východisko Marmorovej teórie interpretácie sa spája s tzv. teóriou rečových aktov. O čo v nej ide? V našej bežnej komunikácii sa primárne nezameriavame na vety, ktoré vyslovujeme, ale na rečové akty, na vykonanie ktorých sa tieto vety používajú.¹⁴ Rečové akty sa spravidla chápu ako určité činnosti, ktoré vykonávame tým, že niečo povieme.¹⁵ Pre teóriu rečových aktov je charakteristický názor, že tú istú vetu možno použiť na vykonanie rôznych druhov rečových aktov. Napríklad ako tvrdenie, sľubovanie, vyhrážanie sa, prikazovanie, pýtanie sa, prosenie, oznamovanie a podobne. To znamená, že rôzne druhy rečových aktov môžu mať síce rovnaký obsah, majú však odlišné konštitutívne podmienky, ktoré treba splniť, aby bol vykonaný daný rečový akt. „Tieto podmienky sa spravidla týkajú najmä komunikačných úmyslov autora rečového aktu, záväzkov, ktoré na seba berie uskutočnením daného rečového aktu, a záväzkov, ktoré sa kladú na adresáta rečového aktu [...]“.¹⁶ Týmto spôsobom sa v závislosti od druhu rečového aktu kladú pri vykonaní rôznych druhov rečových aktov rôzne požiadavky na hovorcu, poslucháča, ale aj na situačný kontext.¹⁷

¹³ ZOUHAR, Marián. *Význam v kontexte*. Bratislava: aleph, 2011. Pozri tiež MARVAN, Tomáš. *Otázka významu. Cesta analytickej filozofie jazyka*. Praha: Togga, 2010; KOTÁTKO, Petr. *Význam a komunikace*. Praha: Filosofia, 1998; KOTÁTKO, Petr. *Interpretace a subjektivita*. Praha: Filosofia, 2006; MARUŠIAK, Marek. *Filozofia jazyka. Medzi logikou a psychológiou*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2018; NEIDERLE, Rostislav. *Pojmy estetiky: analytický prístup*. Druhé vydání. Brno: Masarykova Univerzita, 2014; GREEN, S. Mitchell. *The Philosophy of Language*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2021; SOAMES, Scott. *Philosophy of Language*. Princeton: Princeton University Press, 2010; SOAMES, Scott. *What Is Meaning*. Oxford: Princeton University Press, 2010.

¹⁴ GREEN, S. Mitchell. Speech Acts. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, uverejnené 24.9.2020, citované dňa 09.11.2023. Dostupné online na: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/speech-acts/>.

¹⁵ Za klasické práce z teórie rečových aktov sa pokladajú AUSTIN. *How To Do Things with Words...* a SEARLE. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language...* Jednoduché, prehľadné a zrozumiteľné priblíženie všeobecnej teórie rečových aktov pozri v ZOUHAR, Marián. *Argument: nástroj myslenia a presvedčania*. Bratislava: VEDA, 2022, s. 23–24. Pozri tiež GREEN. *The Philosophy of Language...*, s. 97–118.

¹⁶ ZOUHAR. *Argument: nástroj myslenia a presvedčania...*, s. 23.

¹⁷ ZOUHAR. *Argument: nástroj myslenia a presvedčania...*, s. 24.

Od polovice dvadsiateho storočia sa rečové akty stali predmetom trvalého odborného záujmu, pričom sa „teória rečových aktov“ stala vplyvnou nielen v rámci filozofie, ale tiež v lingvistike, psychológii, právnej teórii, umelej inteligencii, feministickom myslení a podobne.¹⁸ Marmor v zhode s týmto všeobecným trendom uplatnenia teórie rečových aktov v rôznych oblastiach tvrdí, že všetky druhy zákonodarných aktov, s ktorými sa možno stretnúť, sú rečovými aktami.¹⁹ Nazdáva sa preto, že môžeme dosiahnuť určitý filozofický pokrok pomocou skúmania toho, akým druhom rečových aktov sú tieto zákonodarné akty a ako determinujú obsah práva.²⁰

2.2 Implikovaný obsah: Implikatúra

Ďalším zdrojom Marmorovej teórie interpretácie je pojem implikovaného obsahu, resp. implikatúry, ktoré zaviedol Paul Grice. Paul Grice tvrdil, že v bežných konverzačných situáciách, keď je hlavným cieľom reči kooperatívna výmena informácií, platia určité všeobecné maximy. Konkrétne, komunikácia sa vo všeobecnosti riadi tým, čo nazýva *princíp kooperácie*:

Princíp kooperácie

Prispievaj ku konverzácii tak, ako sa vyžaduje v danej fáze, v ktorej prebieha, podľa prijatého cieľa alebo smeru slovnej výmeny, do ktorej sa zapájaš.²¹

Grice predpokladá, že ak prijmem tento všeobecný princíp, „môžeme rozlišovať štyri kategórie, z ktorých pod tú, či onú budú spadať špecifickejšie maximy a nižšie maximy, pričom riadenie sa nimi bude vo všeobecnosti prinášať výsledky v súlade s *Princípom kooperácie*“.²² Ide o nasledovné maximy:

Maxima kvantity

1. Nech je tvoj príspevok ku konverzácii taký informatívny, ako je potrebné (vzhľadom na aktuálne ciele rozhovoru).
2. Nech tvoj príspevok ku konverzácii nie je informatívnejší, ako je potrebné.

Maxima kvality

1. Nech je tvoj príspevok ku konverzácii pravdivý.
2. Nehovor to, o čom si presvedčený, že je to nepravdivé.
3. Nehovor nič, pre čo nemáš primerané dôkazy.

Maxima relácie

¹⁸ GREEN. *Speech Act...*

¹⁹ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 11.

²⁰ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 11.

²¹ GRICE, Herbert Paul. *Logic and Conversation*. In: COLE, Peter. MORGAN, Jerry L. (eds.). *Syntax and Semantics, vol. 3. Speech Acts*. New York: Academic Press, 1975, s. 45. Vyšlo aj v slovenskom preklade Dezidera Kamhala: GRICE, Herbert Paul. *Logika a konverzácia. Ostium*, 2010, roč. 6, č. 1; Ďalšie vydanie v GRICE. *Studies in the Way of Words...*, s. 25.

²² GRICE. *Logic and Conversation...*, s. 45; GRICE. *Studies in the Way of Words...*, s. 25.

1. Buď relevantný.

Maxima spôsobu

1. Buď jasný.
2. Buď stručný.
3. Hovor usporiadane.
4. Vyhybaj sa viacznačností.
5. Vyhybaj sa hmlistému vyjadrovaniu.²³

Úspešná komunikácia medzi hovorcom a poslucháčom predpokladá dodržiavanie princípov kooperácie a všetkých maxim vzhľadom na všeobecný kooperatívny cieľ rozhovoru. Ak sa zdá, že hovorca nemôže mieniť to, čo veta, ktorú použil, hovorí, bez toho, aby nejako porušil princíp kooperácie a maximy, poslucháč vyhodnotí toto hovorcovu porušenie tak, že mieni komunikovať niečo iné, než je to, čo je obsahom vety. Vďaka tomu sa u poslucháča spustí inferenčný proces, ktorý ho privedie k identifikácii toho, čo hovorca mienil komunikovať, a to ku konverzačnej implikature.²⁴

2.3 Tvrdený obsah

Lenže to, čo veta, ktorú hovorca použil, hovorí, nemusí byť totožné s jej doslovným významom. Spravidla sa preto rozlišuje ešte medzi sémantickým, resp. doslovným a tvrdeným obsahom výpovede. Sémantický obsah výpovede je determinovaný na základe sémantických konvencií a syntaktického usporiadania jednotlivých zložiek vety. Okrem toho pri vymedzovaní sémantického obsahu je potrebné vziať do úvahy aj našu schopnosť tvoriť nekonečné množstvo plnovýznamových viet z konečnej množiny slov a syntaktických pravidiel, ktorá sa nazýva „kompozicionalita“.²⁵ Tvrdený obsah môže byť totožný so sémantickým obsahom vtedy, keď hovorca pomocou svojej výpovede tvrdí obsah, na vyjadrenie ktorého nám postačujú len sémantické konvencie a syntax.

Lenže „tvrdený obsah výpovede, teda to, čo hovorca hovorí v určitej rečovej situácii, je často [...], nedourčený (*underdetermined*) na základe sémantického obsahu vysloveného výrazu.“²⁶

²³ GRICE. *Logic and Conversation...*, s. 45–46; GRICE. *Studies in the Way of Words...*, s. 26–27. Bližšie pozri tiež ZOUHAR. *Význam v kontexte...*, s. 52–53; MARMOR. *The Language of Law...*, s. 36. Preklad z GRICE. *Logic and Conversation...*, je môj vlastný.

²⁴ Podrobnosti bližšie pozri ZOUHAR. *Význam v kontexte...*, s. 50–58; ZOUHAR. *Argument: nástroj myslenia a presvedčania...*, s. 16–17; KOŤÁTKO. *Význam a komunikace...*, s. 123–126; MARVAN. *Otázka významu. Cesta analytické filosofie jazyka...*, s. 112–116; GREEN. *The Philosophy of Language...*, s. 123–133; SOAMES. *Philosophy of Language...*, s. 145–147.

²⁵ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 23.

²⁶ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 24. Podľa Yana Huanga sa v súčasnosti v pragmatike široko akceptuje tento názor, že: [...] existuje značná medzera medzi významom vety a informáciami, ktoré sú v skutočnosti vyjadrené prostredníctvom vyslovenia tejto vety. Inými slovami, jazykovo zakódovaný význam vety radikálne nedourčuje (*underdetermines*) propozíciu, ktorú hovorca vyjadruje, keď túto vetu vyslovuje [...]. Toto je vo všeobecnosti známe ako téza o jazykovej nedourčenosti (*the linguistic indeterminacy thesis*) (HUANG, Yan. *Pragmatics, Second Edition*. Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 7–8). Pragmatika sa definuje ako systematický

Tvrdený obsah je v tomto prípade pragmaticky obohateným obsahom, ktorý hovorca mal v úmysle vyjadriť a poslucháč ho ako taký dokáže rozpoznať. To znamená, že tvrdený obsah výpovede je „spravidla zrušiteľná (*defeasible*) inferencia, ktorú poslucháč odvodí z významu vyslovenej vety (sémantika a syntax), určitého kontextuálneho poznania relevantnej rečovej situácie a [...] z určitého normatívneho rámca, ktorým sa riadi konverzácia.²⁷ Ide o prípady, keď veta obsahuje indexický či iný kontextovo citlivý výraz. Keď veta takýto výraz (resp. výrazy) obsahuje, tvrdený obsah dostaneme vtedy, keď tomuto výrazu (resp. výrazom) priradíme kontextovo determinované sémantické obsahy. Veta teda bude v rôznych kontextoch vyjadrovať rôzne propozície v závislosti od toho, aké sémantické obsahy budú nadobúdať indexické, či iné kontextovo citlivé výrazy.

Zoberme si nasledujúce príklady:

a) *Indexikály a demonstratíva*

Už som tu znova. Ty a ty, ale nie ty, vstaňte!

b) *Neúplné propozície*

Mal som dosť. (Čoho?); Prší. (Kde? Kedy?); Timotej je vysoký. (V porovnaní s kým?)

c) *Privlastňovacie zámená*

Jozefova kniha (kniha, ktorá patrí Jozefovi; kniha napísaná Jozefom; kniha v Jozefových rukách atď.)

d) *Numerické frázy*

Na test máte dve hodiny. (Nanajvýš dve.); **Mám dvoch synov.** (Presne dvoch.); **Každý, kto má dve deti, má nárok na odpočet z dane na podporu dieťaťa.** (Najmenej dve.)

e) *Pole pôsobnosti kvantifikátorov*

Každý musí teraz prestať písať (test). (Každý v triede, a nie každý na svete.)

výskum významu na základe používania jazyka alebo v závislosti od neho. K hlavným témam pragmatiky patria implikatúra, presupozícia, rečové akty, deícia a referencia. Ide o odvetvie modernej lingvistiky, ktoré má svoje korene v analytickej filozofii jazyka v prácach Charlesa Morrisa a Rudolfa Carnapa. V lingvistike v súčasnosti prebiehajú veľmi živé diskusie v rámci pragmatiky, ktoré sa týkajú problémov tematizovaných aj súčasnou filozofiou jazyka. V tejto oblasti dochádza k vzájomnému prekrytiu diskutovaných tém a východísk. Medzi výrazné postavy pragmatiky v lingvistike patrí C. S. Levinson (LEVINSON, C. Stephen. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983). Spravidla sa rozlišuje medzi dvoma základnými školami: anglosaskou a kontinentálnou (bližšie pozri HUANG. *Pragmatics, Second Edition*...). V Čechách a na Slovensku sa pragmatike v lingvistike venujú napr. Hirschová (HIRSCHOVÁ, Milada. *Pragmatika v češtine*. Praha: Karolinum, 2013) a Dolník (DOLNÍK, Juraj. *Jazyk v pragmatike*. Bratislava: VEDA, 2018). Téza o jazykovej nedourčenosti má rôzne verzie. Jednu z formulácií spolu s diskusiou o jej rôznych podobách uvádza Zouhar (ZOUHAR. *Význam v kontexte*..., s. 69–71n). Zouhar túto tézu uvádza pod označením *Téza o nedostatočnej určenosti*. Formuluje ju takto: „Doslovný význam vety sám osebe nestačí na determináciu propozície, ktorú veta vyjadruje vzhľadom na kontext jej použitia“ (ZOUHAR. *Význam v kontexte*..., s. 69). Diskusiu o tejto téze ponúka aj Bach (BACH, Kent. *Thought and Reference*. Oxford: Clarendon Press, 1987, s. 74–77), ktorý v tejto súvislosti hovorí o „sémantickej nedourčenosti“ (*semantic underdeterminacy*). Pozri tiež BACH, Kent. *Context ex Machina*. In SZABÓ, G. Zoltán (ed.). *Semantics versus Pragmatics*. Oxford: Clarendon Press, 2005, s. 16). Bližšie pozri NEŠTINA. *Pojem verzus koncepcia spravodlivosti v analytickej filozofii práva (2. časť)*..., s. 235–237.

²⁷ MARMOR. *The Language of Law*..., s. 24

f) Časová/kauzálna postupnosť

Alica sa naraňajkovala a išla do práce. (Najprv sa naraňajkovala, potom išla do práce.); **Ján zaspal počas jazdy a jeho auto vybočilo z cesty.** (Kauzálna relácia.)

g) Kontextuálna anafora

Nemám si čo obliecť. (Pri tejto príležitosti, nie preto, že nemám žiadne šaty vo svojom šatníku.); **Neboj sa, nezomrieš!** (Pre toto zranenie, nie že nikdy nezomrieš.); **Marián a Zuzana išli minulé leto do Paríža.** (Spolu, nie každý zvlášť.); **Nemal som žiadne raňajky.** (Práve dnes, nie že nikdy.)²⁸

V prípadoch viet, v ktorých sa vyskytujú čisté indexikály, ako sú napríklad „Ja“, „dnes“, „teraz“, „tu“ atď., je to, čo je povedané, čiastočne determinované prostredníctvom objektívnych vlastností rečovej situácie, čiže tým, kto je hovorca, aký je súčasný čas a miesto. V prípade viet, v ktorých sa vyskytujú demonstratíva, ako sú napríklad „oni“, „ona“, „to“, hovorca musí predpokladať, že poslucháč je schopný rozpoznať ich referenciu na základe toho, že existuje určitá význačná vlastnosť kontextuálneho pozadia, zdieľaná hovorcom a poslucháčom, ktorá umožňuje stranám konverzácie vybrať alebo rozpoznať osobu alebo osoby, na ktorú alebo na ktoré daný výraz referuje. Spravidla, toto vyplýva z predchádzajúcich etáp konverzácie.

3. Teória právnej interpretácie

Niektorí filozofi, ktorí tvrdia, že právne predpisy sú vo svojej najvšeobecnejšej rovine aktmi komunikácie medzi zákonodarcom a zvyškom spoločnosti, vychádzajú vo svojej teórii interpretácie právnych predpisov z načrtnutej podoby filozofie jazyka.²⁹ Napríklad, Scott

²⁸ Zoznam príkladov, ktoré som mierne modifikoval, som prevzal z MARMOR, *The Language of Law...*, s. 25. Použil som ho tiež v NEŠTINA. Pojem *verzus* koncepcia spravodlivosti v analytickej filozofii práva (2. časť)..., s. 236–237.

²⁹ Blížšie sa s ich prístupom možno oboznámiť napríklad v štatiach MARMOR, Andrei. *The Pragmatics of Legal Language*. *Ratio Juris*, 2008, roč. 21, č. 4, s. 423–452; MARMOR, Andrei. *Can the Law Imply More Than It Says? On Some Pragmatic Aspects of Strategic Speech*. In MARMOR, Andrei. SOAMES, Scott (eds.). *Philosophical Foundations of Language in the Law*. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 83–104; MARMOR, Andrei. *Varieties of Vagueness in the Law*. In BONGIOVANNI, Giorgio. POSTEMA, Gerald. ROTOLO, Antonino. SARTOR, Giovanni. VALENTINI, Chiara. WALTON, Douglas (eds.). *Handbook of Legal Reasoning and Argumentation*. Dordrecht: Springer, 2018, s. 561–580; SOAMES, Scott. *Interpreting Legal Texts: What is, and What is not, Special about the Law*. In *Philosophical Papers Volume 1: Natural Language: What It Means and How We Use It*. Princeton: Princeton University Press, 2008, s. 403–424; SOAMES, Scott. *Vagueness in the Law*. In MARMOR, Andrei (ed.). *The Routledge Companion to the Philosophy of Law (Routledge Philosophy Companions)*. New York: Routledge, 2012, s. 95–108; SOAMES, Scott. *What Vagueness and Inconsistency Tell Us about Interpretation*. In MARMOR, Andrei. SOAMES, Scott (eds.). *Philosophical Foundations of Language in the Law*. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 31–57; SOAMES, Scott. *Towards a Theory of Legal Interpretation*. *New York University Journal of Law & Liberty*, 2011, roč. 6, č. 2, s. 231–259; SOAMES, Scott. *Deferentialism: A Post-originalist Theory of Legal Interpretation*. *Fordham Law Review*, 2013, roč. 82, č. 2, s. 597–259; NEALE, Stephen. *Textualism with Intent*. Excerpt from manuscript for discussion at Oxford University Law Faculty, November 18, 2008. Dostupné online na: <https://perma.cc/H9NY-5PPV>. (unpublished manuscript). Pozri tiež podobné prístupy, v ktorých sa obhajuje použitie pragmatiky v právnej interpretácii napríklad v MACAGNO, Fabrizio. WALTON, Douglas. SARTOR, Giovanni. *Pragmatic maxims and presumptions in legal interpretation*. *Law and Philosophy*, 2018, roč. 208, č. 37, s. 69–115; SBISÀ, Marina. *Implicitness in normative texts*. In CAPONE, Alexandro. POGGI,

Soames sa pokúša pomocou tohto rozlíšenia nájsť odpoveď na otázku, čo determinuje obsah právnych predpisov. Identifikuje pritom rôzne zložky, ktoré určujú to, čo hovorí právny predpis svojim adresátom vzhľadom na kontext jeho použitia, resp. aplikácie;³⁰ podobne argumentuje aj Andrei Marmor.³¹

Marmor však vo svojom komentári k tejto podobe filozofie jazyka formuluje k jej uplatneniu v právnej interpretácii niektoré námietky. Pokladá totiž za zrejmé, že použitie indexikálov a demonstratív sa v jazyku právnych predpisov nedá vôbec uplatniť, keďže použitie takýchto výrazov robí komunikovaný obsah veľmi závislý od kontextu. V právnych predpisoch sa im spravidla snažíme vyhnúť. Ak napríklad potrebujeme stanoviť dátum pre začatie alebo ukončenie určitej právnej regulácie, tak uvedieme konkrétny dátum, nepoužívame také výrazy ako „budúci týždeň“ a podobne.³²

Poukazuje tiež na to, že je treba rozlišovať medzi kontextom ako všeobecnou znalosťou pozadia, pozostávajúcou z takých znalostí, ktoré majú bežní ľudia o svete, a kontextom, ktorý je špecifický pre danú konkrétnu rečovú situáciu. „Je celkom zrejmé, že napríklad kontextové znalosti, ktoré sú nevyhnutné na pochopenie propozičného obsahu v prípadoch neúplných propozícií, [...] sú pomerne špecifické pre konkrétnu rečovú situáciu.“³³ V prípadoch časovej, resp. príčinnej postupnosti, rozsahu kvantifikátorov a kontextovej anafory postačujú všeobecné znalosti pozadia. Marmor sa však nazdáva, že pragmatické obohatenie sa na rozdiel od bežných konverzácií, kde je normou, objavuje v právnych predpisoch skôr výnimočne.³⁴ Uvádza v tejto súvislosti najmä tieto dva dôvody: Po prvé,

„právne predpisy nie sú náhodnými tvrdeniami, ktoré sú vyslovené v bežnej konverzácii. Zákonnodarcovia nemajú tendenciu prijímať polovičaté formulácie a neúplné vety. Zákony sú zvyčajne starostlivo vypracované a formulované s intenciou osloviť široké a rôznorodé publikum. Po druhé, musíme mať na pamäti, že kontextové pozadie zákonodarcu je pomerne neprehľadné, často dosť zložité a poslucháčom menej známe ako v prípadoch bežnej konverzácie.“³⁵

Voči Gricovej analýze bežnej konverzácie namieta, že nie všetky rečové situácie sú kooperatívnou výmenou informácií. V niektorých prípadoch nie je cieľom rozhovoru výmena informácií. Poukazuje napríklad na výrazy, ktoré používame v kontexte zdvorilosti. Hoci tu prevláda istá forma kooperácie, zvyčajne táto kooperácia nie je taká, že by nevyhnutne zahŕňala pravdivú výmenu informácií.³⁶ Ako prípad ďalšej typickej nekooperatívnej

Francesca, (eds.). *Pragmatics and Law: Practical and Theoretical Perspectives*. Cham, Switzerland: Springer, 2017, s. 23–42; SLOCUM, Brian. Conversational Implicatures and Legal Texts. *Ratio Juris*, 2016, roč. 29, č. 1, s. 23–24.

³⁰ SOAMES. Interpreting Legal Texts: What is, and What is not, Special about the Law..., s. 403

³¹ MARMOR. Can the Law Imply More Than It Says? On Some Pragmatic Aspects of Strategic Speech..., s. 403.

³² MARMOR. *The Language of Law...*, s. 24–25.

³³ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 26.

³⁴ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 34.

³⁵ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 28.

³⁶ Pozri bližšie MARMOR. *The Language of Law...*, s. 44.

implikácie uvádza manipuláciu. Hovorca v manipulatívnej konverzácii síce tvrdí niečo pravdivé, ale „zároveň sa zámerne snaží implikovať niečo, o čom vie, že je nepravdivé.“³⁷

Pokiaľ ide o jazyk, ktorý používajú zákonodarcovia, tak len zriedka sa dá tvrdiť, že je manipulatívny. Je však zrejmé, že nemá ani úplne kooperatívnu povahu. Marmor tvrdí, že jeho povaha je strategická. Pod čím rozumie skutočnosť, že „hovorca sa snaží získať určitú výhodu tým, že implikuje viac (alebo menej), než by bol ochotný explicitne vyjadriť.“³⁸ Napríklad v bežnej konverzácii hovorca nemusí niekedy explicitne vyjadriť to, čo jeho výpoveď konverzačne implikuje. Zvyčajne však predpokladáme, že keď sa ho na to opýtame, bude ochotný explicitne priznať, respektíve vyjadriť príslušnú implikáciu. Tento predpoklad však nemusí platiť pri strategickej reči. Dôvodom je skutočnosť, že práve tento aspekt je pre strategickú reč kľúčový. Hovorca sa totiž „snaží implikovať niečo, čo nie je celkom ochotný explicitne vyjadriť práve preto, že by to mohlo zmariť účel jeho implikácie.“³⁹ To znamená, že to, čo robí reč strategickou, je skutočnosť, že hovorca chce získať určitú výhodu tým, že naznačí určitý obsah, ktorý by spravidla nebol ochotný explicitne vyjadriť alebo priznať. Táto skutočnosť sa neobmedzuje len na hovorcu. Poslucháči môžu byť v podobnej situácii vtedy, keď nie sú ochotní úplne uznať prijatie obsahu, ktorý presahuje rámec toho, čo hovorca explicitne tvrdí.⁴⁰

Marmor uvádza, že v rámci tvorby právneho predpisu sme svedkami dvoch odlišných konverzácií. Prvá prebieha medzi členmi zákonodarného zboru počas procesu prijímania právneho predpisu. Druhá má formu kolektívnej reči a prebieha medzi zákonodarcom a adresátmi prijatého právneho predpisu, pričom táto druhá konverzácia je často sprostredkovaná pomocou súdov alebo rôznych ďalších orgánov aplikácie práva. Marmor sa nazdáva, že práve prvá konverzácia medzi členmi zákonodarného zboru má v určitej miere strategickú povahu. Čiže neriadi sa výlučne Gricovými maximami kooperatívnej výmeny informácií. Jeden z dôvodov, prečo je to tak, tkvie v tom, že strategická povaha jazyka uľahčuje zákonodarcom dosahovanie dohôd a „kompromisov, ktoré sú potrebné na dosiahnutie legislatívnych výsledkov“.⁴¹ Súčasťou dosahovania kompromisov je totiž skutočnosť, že jednotliví zákonodarcovia pri nich nemusia dávať najavo svoje skutočné motívy, intencie alebo očakávania.⁴²

Kompromis často spočíva v tom, že sa zámerne ponechávajú určité otázky nerozhodnuté.

X by chcel povedať, že „P“ s úmyslom implikovať „Q“.

³⁷ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 44. Marmor uvádza ako príklad manipulácie nasledujúci rozhovor: Pán Smith ide do nemocnice a pri zisťovaní informácií u jednej zo sestier sa predstaví ako "doktor Smith". Ako to už býva, Smith má doktorát z filozofie. Zdravotná sestra bude zrejme dosť prekvapená a možno nahnevaná, keď sa neskôr dozvie tento malý detail. Je však pravda, že pán Smith netvrdil, že je lekár, ale vzhľadom na okolnosti by sa to z nich dalo odvodiť. Tvrdený obsah je tu pravdivý, pričom nepravdivá je len implikácia. Takéto prípady podľa Marmora ukazujú, že implikácia môže byť zneužitá. Treba však upozorniť na to, že zneužitie je možné práve preto, že poslucháč nesprávne predpokladá, že hovoriaci sa drží bežných Gricových konverzačných maxím.

³⁸ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 45.

³⁹ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 45.

⁴⁰ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 45.

⁴¹ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 50.

⁴² MARMOR. *The Language of Law...*, s. 52.

Y by chcel povedať, že „P“ s *úmyslom* implikovať „nie-Q“.

X a Y konajú kolektívne s *úmyslom*, aby ich kolektívna reč pri vyslovení „P“ zostala nerozhodnutá vzhľadom na implikáciu „Q“.

Podľa Marmora sa kompromis často dosahuje tým, že sa v návrhu zákona dohodne formulácia, ktorá je neurčitejšia, resp. vágnejšia, ako by sa inak vyžadovalo. Zákonodarcovia tým v konečnom dôsledku súhlasia s delegovaním právomoci na súdy, aby oni vykonalis presnenie neurčitého, resp. vágneho termínu. Bolo by však nerealistické – podľa Marmora – predpokladať, že je to tak vždy alebo dokonca, že je to pre konanie zákonodarného orgánu typické. Zákonodarcovia si určite neželajú vytvárať zákony, pomocou ktorých by nemohli priamo dosiahnuť uskutočnenie svojich cieľov. Zdá sa skôr, že „typickým prípadom by bol ten, v ktorom X aj Y očakávajú alebo aspoň chcú, aby kolektívne vyjadrenie „P“ implikovalo (alebo neimplikovalo) „Q“.⁴³ Podľa Marmora teda vo všeobecnosti napokon platí, že čím strategickejší je charakter vzájomnej interakcie, tým viac by sme mali očakávať rozpor medzi tým, čo sa hovorcovia usilujú implikovať, a tým, čo by poslucháči boli ochotní prijať alebo akceptovať. A naopak, čím je legislatívny kontext menej strategický, tým viac sa približuje štandardnému Gricovmu modelu bežnej konverzácie.⁴⁴

3.1 Dva pojmy interpretácie

Marmor tvrdí, že cieľom teórie interpretácie právnych predpisov je poskytnúť odpoveď na otázku, ako by mali sudcovia postupovať pri riešení určitej interpretačnej otázky, ktorá sa objavuje v súvislosti s právnymi predpismi. Rozlišuje pritom medzi dvoma pojmami

⁴³ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 51. Obhajcom interpretativizmu v práve je Dworkin, ktorý hovorí o tzv. interpretačných pojmoch (*interpretive concepts*). Medzi interpretačné pojmy zaraďuje napr. pojmy práva, spravodlivosti, slobody a aj samotný pojem interpretácie. Hlavnou tézou interpretativizmu je, že každé porozumenie pojmu, sociálnej praxi alebo textu je ich interpretáciou. Konkrétne Dworkin tvrdí, že každá umelecká interpretácia literárneho textu musí začínať určitými názormi na hodnoty, ktoré sú vlastné literárnej forme, respektíve žánru, do ktorého podľa nás interpretovaný text patrí (DWORKIN. *Law's Empire...*, s. 60–61). Pokiaľ nevieme, čo je tým, čo robí texty v určitom žánri lepšími alebo horšími, nemá zmysel daný text vôbec interpretovať. Musíme mať totižto už k dispozícii určité názory na to, aké hodnoty robia napr. romány dobrými a hodnými nášho ocenenia. Inak len sotva vysvetlíme, prečo by sme sa mali venovať práve tomuto aspektu románu, a nie inému. Keďže takéto názory sú základom a tvoria východisko každej interpretácie určitého textu, bude to nevyhnutne platiť aj pre interpretáciu právneho predpisu, obzvlášť v prípade ústavy. Pokiaľ sa teda rozhodneme skúmať, či už historický kontext alebo intencie autorov ústavy, musíme mať už vytvorený názor na to, čo robí ústavu dobrou alebo zlou, respektíve na to, čo robí ústavný režim hodným nášho uznania a rešpektu. Inými slovami, pýtame sa na legitimitu ústavného zriadenia. Lenže ak začneme uvažovať o zdôvodnení ústavného režimu, otázka intencií tvorcov ústavy sa úplne rozplynie. „*Zámery (purposes), ktoré sú v hre, [...] nie sú zámermi autora, ale interpreta. Zhruba povedané, konštruktívna interpretácia je vecou ukladania zámeru (purpose) na objekt alebo prax, aby sme z neho spravili najlepší možný príklad formy alebo žánru, do ktorého podľa nás patrí.*“ (DWORKIN. *Law's Empire...*, s. 52). Bližšie pozri NEŠTINA, Marek. Pojem *verzus* koncepcia spravodlivosti v analytickej filozofii práva (1. časť)..., s. 236–238; NEŠTINA, Marek. Interpretačný obrat v právnej filozofii. *Organon F*, 2011, roč. 18, č. 1, s. 144–165; SOBEK. Rozumím, ale čo mám dľať... s. 18; SOBEK. *Argumenty teórie práva...*, s. 224–226; ŠKOP, Martin. ... *právo, jazyk a príbeh*. Praha: Auditorium, 2013. K interpretativizmu v sociálnych vedách a literatúre pozri SEDOVÁ, Tatiana. K niektorým aspektom interpretativizmu v sociálnom poznaní. *Filozofia*, 2011, roč. 66, č. 8, s. 769–781; JANČOVIČ, Ivan. Interpretativizmus a literárna veda. *Filozofia*, 2016, roč. 71, č. 8, s. 696–707.

⁴⁴ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 59.

interpretácie. Konkrétne, prvý pojem vyjadruje názor, že určitý proces interpretácie prebieha vždy pri akejkoľvek aplikácii právneho predpisu na konkrétnu skutkovú podstatu prípadu.

„Podľa tohto názoru, ktorý sa nazýva interpretativizmus, každé pochopenie toho, čo si právo vyžaduje v danej situácii, je výsledkom takej alebo onakej interpretácie. Tento názor som dávno odmietol a tvrdil som, že interpretáciu by sme mali chápať ako výnimku zo štandardného a bežného chápania toho, čo právo hovorí. Potreba interpretácie vzniká len vtedy, keď niečo nie je celkom jasné, keď existuje nejaká hodnoverná otázka ohľadom toho, ako chápať to, čo právo požaduje.“⁴⁵

Podľa tohto druhého pojmu interpretácie, ak o tvrdenom obsahu právneho predpisu nie sú žiadne hodnoverné pochybnosti, poslucháči pri jeho chápaní nepristúpia k jeho interpretácii, ale ho aplikujú. Treba však upozorniť na to, že Marmor pod takýto pojem interpretácie nezahŕňa odvodenie tvrdeného obsahu zo sémantického obsahu použitého výrazu. Uviedol som vyššie, že tvrdený obsah je často pragmaticky obohateným obsahom, ktorý presahuje sémantický obsah relevantného výrazu. Pripomeňme si, že schopnosť poslucháča pochopiť pragmaticky obohatený obsah zahŕňa zrušiteľnú inferenciu (*defeasible inference*) zo sémantického obsahu použitého výrazu, kontextového pozadia, ktoré je všeobecne známe medzi hovorcom a poslucháčom a príslušného normatívneho rámca, ktorým sa riadi daná konverzácia. Lenže toto odvodenie nie je podľa Marmora interpretáciou vo vlastnom zmysle tohto slova. Dôvod je ten, že tento proces neobsahuje v sebe žiadne normatívne úvahy. Skutočné prípady interpretácie musia totiž vychádzať z uplatnenia nejakého hodnotiaceho úsudku. Vyžadujú si určité normatívne úvahy o tom, čo by dávalo väčší zmysel, čo by lepšie zodpovedalo objektu interpretácie, alebo čo by bolo jeho lepším pochopením v porovnaní s jeho odlišnými, ale stále prijateľnými interpretáciami.

„Jedným z charakteristických znakov idey interpretácie je, že ak existuje jedna prijateľná interpretácia X-ka, môžu existovať aj iné, odlišné interpretácie X-ka, ktoré by boli tiež oprávnené alebo rozumné (*sensible*). Inými slovami, interpretácia sa vyžaduje vtedy, keď je dané chápanie výrazu alebo nejakého iného objektu nesúceho nejaký význam v určitom ohľade spochybnené a je možné dať prednosť jednému chápaniu pred druhým.“⁴⁶

Marmor na základe takto vymedzeného pojmu interpretácie konštatuje, že o zákonnej interpretácii sa dá hovoriť len v dvoch typoch prípadov: (i) keď existuje určitá prijateľná pochybnosť o tom, čo zákonodarca skutočne povedal alebo implikoval; (ii) keď je komunikačná intencia právneho predpisu dostatočne zrejmá, ale existuje určitá prijateľná pochybnosť o tom, ako sa obsah predpisu týka konkrétného prípadu.⁴⁷

⁴⁵ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 107–108.

⁴⁶ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 108.

⁴⁷ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 109.

3.2 Metódy interpretácie v teórii práva

V akademických polemikách v anglosaskej teórii práva sa spravidla objavujú tri hlavné teórie, respektíve metódy zákonnej interpretácie (*statutory interpretation*): textualizmus, intencionalizmus a purposivizmus.⁴⁸

Intencionalizmus požaduje od sudcov, aby sa pri interpretácii právneho predpisu v prvom rade snažili zistiť skutočnú intenciu zákonodarcu. Ak sa im to podarí, musia sa ňou riadiť a v zhode s ňou rozhodnúť interpretačné otázky.⁴⁹ Intencionalizmus požaduje, aby sudcovia pri zisťovaní skutočných intencií zákonodarcu brali do úvahy legislatívnu históriu právneho predpisu a rozhodovali na jej základe.⁵⁰ Je zrejmé, že je to neľahká úloha. Niet divu, že sa zdá, že tento prístup je iluzórny a intencionalizmus touto požiadavkou vytvára skôr priestor pre to, aby sudcovia namiesto hľadania skutočných intencií, vkladali do textu svoje vlastné preferencie.

Tomu sa snaží zabrániť jeho najväčší konkurent textualizmus, ktorý, naopak, požaduje od sudcov, aby interpretovali právny predpis v zhode s tým, čo zákonodarca skutočne komunikoval prostredníctvom jeho prijatia. Sudcovia sa majú vyhýbať akémukoľvek spoliehaniu sa na legislatívny zámer alebo legislatívny účel.⁵¹ Antonín Scalia tvrdí, že „je jednoducho nezlučiteľné s demokratickou formou vlády, [...] aby sa význam zákona určoval podľa toho, čo mal na mysli zákonodarca, a nie podľa toho, čo zákonodarca vyhlásil (*promulgated*).“⁵² Sudcovia majú vychádzať pri interpretácii právneho predpisu výlučne z toho, čo príslušný právny predpis skutočne hovorí alebo implikuje. A to, čo právny predpis hovorí alebo implikuje, sa určuje na základe toho, čo by rozumná a informovaná osoba, ktorá pozná príslušný kontext a príslušné právne pozadie, odvodila zo slov, ktoré sú použité v právnom predpise v kontexte jeho prijatia. To znamená, že sudcovia by sa mali usilovať o taký typ pochopenia významu textu právneho predpisu, ktorým disponuje rozumný

⁴⁸ K anglosaskej teórii interpretácie pozri bližšie napr. GREENBERG, Mark. *Legal Interpretation. The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, uverejnené 7.7.2021, citované dňa 07.11.2022. Dostupné online na: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/legal-interpretation/>; MANNING, John. What Divides Textualists from Purposivists. *Columbia Law Review*, 2006, roč. 106, č. 2, s. 70–111; SCALIA, Antonin. GARNER, Bryan A. *Reading Law: The Interpretation of Legal Text*. St. Paul: Thomson/West, 2012; WALTON, Douglas. MACAGNO, Fabrizio. SARTOR, Giovanni. *Statutory Interpretation. Pragmatics and Argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. Podobu teórií interpretácie v rámci českej a slovenskej právnej teórie pozri napr. SOBEK. *Argumenty teorie práva...*; SOBEK, Tomáš. *Právní myšlení. Kritika moralizmu...*; MELZER, Filip. *Metodologie nalézání práva. Úvod do právní argumentace, Druhé vydání*. Praha: C. H. Beck, 2011; WINTR, Jan. *Metody a zásady interpretace práva*. Praha: Auditorium, 2013; KÜHN, Zdeněk. *Aplikace práva ve složitých případech. Právní principy v judikatuře*. Praha: Karolinum, 2002; HLOUCH, Lukáš. *Teorie a realita právní interpretace*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2011; MRVA, Michal. TURČAN, Martin. *Interpretácia a argumentácia v práve*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2016; GAHÉR, František. *Interpretácia v práve I. Filozofia*, 2015, roč. 70, č. 8, s. 647–658; GAHÉR, František. *Interpretácia v práve II. Filozofia*, 2015, roč. 70, č. 10, s. 789–799.

⁴⁹ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 110.

⁵⁰ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 110.

⁵¹ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 107.

⁵² SCALIA. *A Matter of Interpretation...*, s. 17; MARMOR. *The Language of Law...*, s. 109.

poslucháč oboznámený s právnym a neprávnym pozadím obklopujúcim zákonodarný proces.⁵³

Purposivizmus požaduje od sudcov, aby si pri interpretácii právneho predpisu položili otázku, aké sú relevantné účely právneho predpisu.⁵⁴ Relevantné účely právneho predpisu sa však nezisťujú tým spôsobom, že sa hľadajú skutočné intencie zákonodarcov, ale tak, že sa kladie otázka, čo by rozumný zákonodarca chcel rozumne dosiahnuť prijatím právneho predpisu.⁵⁵ Presnejšie, purposivizmus sa zaväzuje k stanoveniu určitých idealizovaných podmienok, v rámci ktorých vytvárame racionálneho zákonodarcu a účely ním prijatých právnych predpisov. Tieto účely sa odvodzujú zo skutočností týkajúcich sa okolností, ktoré viedli k prijatiu právneho predpisu alebo z nešváru, ktorý by sa mal napraviť a z určitých normatívnych predpokladov o tom, čo by rozumný alebo morálne idealizovaný, zákonodarca chcel za týchto podmienok dosiahnuť.⁵⁶

3.3 Porovnanie textualizmu a intencionalizmu

Na základe takto vymedzených interpretačných metód sa Marmor usiluje ukázať, že textualizmus musí prijať rovnaké predpoklady ako Marmorova verzia intencionalizmu. Aké sú tie konkrétne predpoklady? Po prvé, Marmor vychádza z predpokladu, že „kolektívne konanie zákonodarcov pri prijímaní zákona je kolektívnym rečovým aktom [...]“. ⁵⁷ Týmto kolektívnym rečovým aktom zákonodarca komunikuje svojim adresátom určitý obsah, ktorý je predmetom hlasovania. Rovnako ako v bežnej komunikácii, aj v prípade práva hrajú intencie dôležitú úlohu pri konštituovaní toho obsahu, ktorý sa zvykne označovať ako tvrdený obsah rečového aktu. Po druhé, neplatí, že intencie hovorcu musia tento tvrdený obsah plne konštituovať. Naopak, nie je nutné, aby sme sa usilovali zistiť všetko, čo hovorca zamýšľal povedať. Intencie hovorcu sú len čiastočne konštitutívne pre tvrdený obsah. Hovorcovi sa nemusí podariť komunikovať všetko to, čo zamýšľal povedať. Poslucháči stačí, že sa spoľahne na svoje rozumné pochopenie toho, čo bolo povedané v danom kontexte vzhľadom na konverzačné normy. Tvrdený obsah práva sa teda nemusí definovať pomocou subjektívnej koncepcie tvrdeného obsahu, podľa ktorej by sme sa mali snažiť zistiť to, čo právny predpis hovorí, pomocou toho, že sa snažíme zistiť komunikačné intencie tých, ktorí ho prijali. Dá sa tiež definovať na základe objektívnej koncepcie tvrdeného obsahu ako obsahu, ktorý by rozumný poslucháč s úplnou znalosťou kontextového pozadia reči pochopil ako obsah, ktorý hovorca zamýšľal komunikovať, vzhľadom na to, čo hovorca vyjadril, na relevantné kontextové znalosti a na relevantné konverzačné normy.⁵⁸

⁵³ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 115. Pozri bližšie toto vymedzenie textualizmu v MANNING. *What Divides Textualists from Purposivists...*, s. 79–85; SCALIA. GARNER. *Reading Law: The Interpretation of Legal Text...*, s. 33; GREENBERG. *Legal Interpretation...*

⁵⁴ K purposivizmu bližšie pozri MANNING. *What Divides Textualists from Purposivists...*, s. 70–111; GREENBERG. *Legal Interpretation...*

⁵⁵ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 114.

⁵⁶ Pozri tiež SOBEK. *Argumenty teorie práva...*, s. 216–221.

⁵⁷ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 12.

⁵⁸ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 19 a 115–117. Diskusiu o subjektívnej koncepcii tvrdeného obsahu v súvislosti s textualizmom pozri v NEALE. *Textualism with Intent...*

Je však zrejmé, že takáto definícia tvrdeného obsahu – pokiaľ ju textualista prijme – robí textualizmus a Marmorovu verziu intencionalizmu od seba nerozlíšiteľnými. V čom teda bude tkvieť rozdiel. Marmor tento rozdiel formuluje v rámci svojich dôvodov, prečo by sme mali textualizmus odmietnuť.⁵⁹ Zhrnutie celej jeho argumentácie je nasledovné.

Keď textualisti akceptujú prvý predpoklad, že legislatíva je kolektívny rečový akt, a opýtame sa ich, akým spôsobom nám pomáhajú pragmatické determinanty pri interpretácii právnych predpisov, musia pripustiť, že kontext vyslovenia výrazu čiastočne determinuje to, čo hovorca skutočne povedal alebo tvrdil. Lenže kontext je dôležitý aj preto, lebo pomáha poslucháčovi okrem iného zistiť relevantné intencie hovorcu. Inými slovami, keď textualisti pripustia dôležitosť kontextu pri určovaní významu výrazov použitých v právnych predpisoch, nemôžu poprieť, že to, čo právny predpis skutočne hovorí, je to, čo zákonodarcovia zamýšľali povedať. A to, čo zamýšľali povedať, možno zistiť na základe zisťovania intencií zákonodarcov. Lenže nemusí ísť o skutočné subjektívne intencie určitého zákonodarcu, ale, v zhode s druhým predpokladom, o objektívne zistiteľné intencie určitého zákonodarcu, ktoré by rozumný poslucháč, ktorý pozná príslušné konverzačné pozadie a kontext, odvodil zo slov alebo viet vyslovených v danom kontexte zákonodarcu. Za rozumného poslucháča v kontexte interpretácie právneho predpisu treba pokladať primerane informovaného poslucháča, t. j. poslucháča, ktorý je dobre informovaný o celom právnom pozadí a o technických aspektoch právneho žargónu. Zdá sa teda, že pokiaľ textualisti prijmú oba predpoklady – konkrétne, (i) že kontext, a teda aj intenciu hovorcu, determinujú význam výrazu a (ii) že intencie hovorcu môže rozumný poslucháč objektívne zistiť, – textualizmus sa stane vhodnou teóriou právnej interpretácie. Marmor však tento názor nezdieľa. Tvrdí, že textualizmus na rozdiel od intencionalizmu v skutočnosti nie je vhodnou teóriou právnej interpretácie, pretože nie je užitočným nástrojom pri interpretácii právnych predpisov. V rámci interpretácie právnych predpisov totiž nejde spravidla o zisťovanie tvrdeného obsahu relevantného právneho výrazu.⁶⁰

„Vo väčšine prípadov interpretácie právneho predpisu nie je problém v tom, že by sme si neboli celkom istí tým, čo zákon hovorí; problémy vznikajú preto, že to, čo zákon hovorí, nestačí na určenie toho, ako vyriešiť konkrétnu dilemu, pred ktorou súd stojí.“⁶¹

Keď sa bližšie pozrieme na prípady, ktoré vedú k neurčitosti právnych predpisov, tak nástroje, ktoré ponúka textualizmus, nemajú zásadný vplyv na rozhodovanie takýchto prípadov. Podľa Marmora ide o nasledujúce prípady jazykovej neurčitosti v práve: vágnosť použitých výrazov, konflikt medzi zákonmi, mnohoznačnosť (a polysémia) použitých výrazov a implikovaný obsah. Podľa Marmora „textualizmus nemá vo svojej kôlni žiadne nástroje na vysporiadanie sa s akoukoľvek z týchto foriem interpretačných výziev.“⁶²

⁵⁹ Marmorovu argumentáciu bližšie pozri v MARMOR. *The Language of Law...*, s. 115–117. V texte uvádzam jej zhrnutie.

⁶⁰ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 117.

⁶¹ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 118.

⁶² MARMOR. *The Language of Law...*, s. 118.

3.4 Ústavná interpretácia

Podľa Marmora pre ústavnú interpretáciu platí tiež mnohé z toho, čo je charakteristické pre bežnú konverzáciu. Situáciu však komplikuje fakt, že ústavný kontext je oveľa zložitejší a výrazne odlišný od našich bežných konverzačných výmen. Hlavným problémom je najmä esenciálne úzky konverzačný kontext:

„ústavy nie sú súčasťou bežnej konverzácie medzi stranami, ktoré zdieľajú veľkú časť v pozadí stojacich kontextuálnych vedomostí. Koniec koncov, hlavným účelom ústav je regulovať širokú škálu správania sa budúcich generácií pomocou veľmi všeobecných termínov. Nie je to nič také ako dôverná konverzácia medzi stranami, ktoré sa nachádzajú v konkrétnom kontexte; konverzačný kontext ústavných ustanovení je nevyhnutne veľmi úzky.“⁶³

Zdá sa teda, že keď sa spochybní takýmto spôsobom konverzačný kontext, potvrdí sa tým názor, že sudcovia Najvyššieho súdu Spojených štátov by mali interpretovať príslušné ustanovenia ústavy v zhode s ich novými koncepciami. Potom by sa dalo tvrdiť, že chyba originalizmu spočíva práve v tom, že s ústavným zákonodarným procesom zaobchádzame, akoby išlo o bežnú konverzáciu. Originalisti by síce stále mohli namietat, že hoci konverzačný kontext prijímania ústavy je relatívne úzky, nejaký kontext tam predsa len je a aspoň niekedy je podstatný pre pochopenie toho, čo ústava hovorí. Marmor je však presvedčený, že takýto spôsob argumentácie nikam nevedie, nanajvýš do slepej uličky.

Nazdáva sa totiž, že pre hodnotenie takýchto teórií interpretácie nie sú rozhodujúce úvahy o jazyku. Naopak, rozhodnutie o správnosti tej ktorej teórie môže padnúť len z pohľadu morálno-politického rámca, do ktorého tieto úvahy o jazyku možno zasadiť.⁶⁴

V ústavno-demokratickom režime sa tento morálno-politický rámec vyznačuje tým, že v ústave sa snažíme vytvárať niečo také ako predbežné záväzky. Presnejšie, v demokratickej ústave sa zaväzujeme k určitým princípom vládnutia a k istým morálno-politickým princípom, ktoré sa len veľmi ťažko menia prostredníctvom bežného demokratického legislatívneho procesu. Keď je ústava navyše taká „rigidná“, ako je to v prípade Ústavy Spojených štátov, tak proces novelizácie sa stáva veľmi náročným. Otázka, ktorej teraz čelíme, znie: V čom tkvie legitimita tohto záväzku, a to najmä vzhľadom na jeho v podstate antidemokratický alebo antimajoritný charakter?⁶⁵

Podľa Marmora sa originalisti ako Scalia a nonoriginalisti ako Dworkin líšia práve v odpovedi na takto formulovanú otázku. Scalia vidí zmysel zakotvenia určitých morálno-politických princípov v rigidnom ústavnom dokumente a v ich zmrazení v čase. Zmyslom ústavného režimu je vyňať niektoré otázky z bežného legislatívneho procesu, nech sa stanú akokoľvek kontroverznými, a zmraziť riešenia týchto otázok v čase pre budúce generácie. Z tohto dôvodu je povinnosťou interpretov ústavy prikloniť sa k „pôvodnému“ chápaniu jej obsahu. Ak sa nám tento obsah nepozdáva, musíme zmeniť ústavu. Umožniť sudcom prispôbiť ústavu aktuálnym morálno-politickým koncepciám, a tak obísť náročný proces novelizácie, by sa rovnalo podkopaniu idey konštitucionalizmu ako nástroja antimajoritného

⁶³ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 149.

⁶⁴ Pozri bližšie MARMOR. *The Language of Law...*, s. 150.

⁶⁵ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 150.

predbežného záväzku. Na druhej strane Dworkin tiež súhlasí s myšlienkou predbežného záväzku, zároveň však tvrdí, že nie je zďaleka samozrejmé, aby jedna generácia mala až takú morálnu autoritu zaväzovať budúce generácie k svojim koncepciám spravodlivosti a dobra. Umožniť Najvyššiemu súdu prispôbiť obsah ústavy súčasnému chápaniu jej hlavných morálno-politických princípov je preto prostriedkom na zmiernenie tohto nároku.

Marmor sa preto nazdáva, že je zrejmé, že v tejto debate nie sú kľúčové jazykové úvahy, ktoré sú jej súčasťou,

„[...] protagonisti tejto debaty sa v tomto prípade nesprávne orientovali. Vedú spor tak, akoby sa lingvistické úvahy o rozdiely – pojem *versus* koncepcia – dali využiť na podporu ich morálno-politických názorov na zdôvodnenie ústavného režimu a jeho morálnej legitimacy. V skutočnosti je to ale presne naopak. Morálno-politické názory na zdôvodnenie rigidného ústavného režimu sú tým, čo by nás malo poučiť o spôsoboch, akými uvažujeme o tom, akým druhom rečového aktu sú ústavné dokumenty a aký druh konverzácie tieto ústavy zavádzajú.“⁶⁶

Keď sa účastníci debaty správne zorientujú a prijmú predpoklad, že diskusia je morálno-politická, nie jazyková, resp. že morálno-politické otázky sú nadradené jazykovým, možno debatu opísať nasledujúcim spôsobom. Ak si myslíte spolu s originalistami, že medzigeneračný predbežný záväzok včlenený do rigidného ústavného rámca je legitímny, potom by ste mali úplnú pravdu, ak by ste ústavný dokument pokladali za bežný legislatívny rečový akt, pomocou ktorého sa tvorcovia ústavy snažia komunikovať určitý právny obsah a našou úlohou je pokúsiť sa zistiť, aký je tento obsah. Podľa tohto morálno-politického názoru

„má zmysel uvažovať o prijímaní ústavy ako o legislatívnom rečovom akte, ktorý sa uskutočňuje v konverzácii medzi tvorcami ústavy a jej adresátmi, rovnako ako uvažujeme o bežnej legislatíve ako o konverzácii, v ktorej zákonodarca niečo hovorí a my sa snažíme porozumieť tomu, čo vlastne zákonodarca povedal (a možno aj to, čo implikoval alebo predpokladal atď.).“⁶⁷

Pokiaľ teda súhlasíte s týmto zdôvodnením predbežného záväzku, dá sa očakávať, že sa prikloníte k tomu, že ústavu budete pokladať za bežný legislatívny rečový akt, ktorého cieľom je komunikovať určitý obsah, ktorý musíme zistiť. Platí to aj opačne. Pokiaľ z morálno-politického hľadiska nesúhlasíte s týmto zdôvodnením predbežného záväzku, respektíve máte problém prijať tú jeho časť, ktorá sa týka medzigeneračnej autority rigidnej ústavy, dá sa očakávať, že nebudete naklonení uvažovať o ústave ako o bežnom legislatívnom rečovom akte. Všeobecné ústavné ustanovenia, ktoré obsahujú abstraktné morálno-politické princípy, budete potom pokladať skôr za akýsi vágny a všeobecný rámec. Súčasťou tohto rámca je jazyk používajúci všeobecné pojmy, pomocou ktorých možno právne formulovať morálno-politické záujmy, ale samotné určenie presného obsahu týchto pojmov je na voľnej úvahe súdov. Tie majú možnosť sformulovať ho tak, ako to v danom čase pokladajú za správne.

Žiaľ, Marmor v rámci týchto svojich úvah explicitne neuvádza svoj vlastný pohľad na to, ako do nich zapadnú jeho predchádzajúce názory na polysémiu. Pokúsim sa preto sformulovať

⁶⁶ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 152.

⁶⁷ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 152.

svoj pohľad na to, akým spôsobom možno jeho názory na polysémiu rozvinúť v kontexte morálno-politického zdôvodnenia ústavy. V úvode som uviedol, že otázka, ktorú treba zodpovedať, je nasledovná: Ako sa má riešiť nezhoda medzi vzájomne súvisiacimi pojmami, ktoré sú vyjadrené pomocou rovnakého výrazu? V súvislosti s interpretáciou ústavy sa nezhoda týka otázky zmeny významu výrazu, ku ktorej dochádza v čase, resp. zmeny vo vymedzeniach pojmov, ktoré daný výraz môže vyjadrovať v rôznych časových obdobiach. Jeden a ten istý výraz môže v rôznych časových obdobiach vyjadrovať rôzne, ale vzájomne súvisiace pojmy. Dilema, ktorej teraz čelíme, tkvie v tom, že nie je jasné, ktorý pojem treba brať do úvahy pri interpretácii ústavy. Ten, ktorý vyjadroval daný výraz v čase ratifikácie, alebo ten, ktorý vyjadruje daný výraz v čase aplikácie, resp. interpretácie právneho predpisu. Ako som uviedol v úvode: táto dilema sa stane akútnou najmä v takých prípadoch, keď ide o také legislatívne akty, ako je Ústava Spojených štátov. Dôvodom je práve jej starobylosť, rigidita a všeobecnosť. Pri bežnej legislatíve sa môžeme spoľahnúť na to, že spoločne so zákonodarcom zdieľame určité pozadie, resp. kontext, hovoríme spoločným jazykom, resp. zdieľame spoločné pojmy. Keďže sa môžeme spravidla spoľahnúť na tento kontext a v ňom použité pojmy, môžeme rozhodnúť o tom, ktorý pojem z rôznych, ale vzájomne súvisiacich pojmov daný výraz vyjadruje. Keď daný pojem nezodpovedá jazykovej realite, napr. je zastaralý, je možné novelizovať právny predpis. Naopak, v prípade Ústavy Spojených štátov je nám veľká časť dobového, t. j. konverzačného kontextu neprístupná. V dobových slovníkoch však môžeme nájsť vymedzenia daných výrazov a história nás môže poučiť o diskusiách, ktoré sa pomocou týchto pojmov viedli. Objavuje sa však problém, či je nevyhnutné, aby sme sa pri interpretácii Ústavy Spojených štátov riadili slovníkmi, ktoré pochádzajú z 18. storočia a uviazli v polemikách, ktoré sú už v našej dobe neaktuálne. Čo nás zaväzuje k minulým jazykovým konvenciám a k historickým debatám o veciach, o ktorých sa už diskutuje iným spôsobom?

Marmor tvrdí, že dôvody pre tento záväzok nie sú jazykové, ale morálno-politické. Keď tento predpoklad prijmeme a na základe zdôvodnenia liberálno-demokratickej ústavy sa rozhodneme pre Marmorovu teóriu interpretácie, možno sa ďalej pýtať. Aké argumenty možno uviesť v prospech vyriešenia uvedenej dilemy? Moja odpoveď na takto položenú otázku je, že z pohľadu Marmorovej podoby intencionalizmu je treba dať prednosť pojmom, ktoré vyjadrovala Ústava Spojených štátov v čase svojej ratifikácie. Ak by výraz v tom čase vyjadroval rôzne, ale vzájomne súvisiace pojmy, tak treba dať prednosť tomu, o ktorom je možné objektívne z textu a jeho kontextu usúdiť, že ho mali na mysli jeho autori. V prípade, že chceme zaviesť nový pojem, teda pojem, ktorý sa používa v čase jej aplikácie, je potrebná zmena ústavy na to určeným legislatívnym procesom. Na druhej strane by to nemalo viesť k záveru, že sa Marmor musí nevyhnutne zaviazovať k rigidite ústavy, a teda preferovať silnú verziu medzigeneračného záväzku. Naopak, z jeho názorov na interpretáciu nič takéto neplynie. Je dokonca predstaviteľné, že možno zastávať názor, ktorý priblíži ústavu ešte viac k bežnej legislatíve. Nazdávam sa, že takéto stanovisko je možné odvodiť aj zo staršej Marmorovej práce, v ktorej volá po reforme ústavného režimu Spojených štátov.

„Praktické závery, ktoré z týchto obáv vyplývajú, by mohli odôvodniť potrebu reformy a zmeny nášho ústavného režimu. Možno by ústavy mali byť menej rigidné, čo by umožnilo jednoduchšie postupy ich novelizácie; [...]; možno by ústavy mali mať

mandát na svoju pravidelnú revíziu a opätovné potvrdenie prostredníctvom určitého demokratického procesu.“⁶⁸

Týmto sa dostávam k záveru tej časti mojej state, ktorá sa venovala interpretácii v práve. Len v krátkosti ešte upozorním na to, že tu predstavená podoba filozofie jazyka sa vo filozofii práva a takisto aj v teórii právnej interpretácie stretla s mnohými námietkami. Okrem známej Dworkinovej a Waldronovej kritiky sú známe aj ďalšie námietky voči neadekvátnosti uplatnenia tejto podoby filozofie jazyka ako takej v teórii interpretácie právnych predpisov.⁶⁹ Prípadne možno nájsť námietky formulované len voči niektorým aspektom Marmorovej teórie interpretácie.⁷⁰ Je nevyhnutné upozorniť tiež na to, že existujú aj iné podoby filozofie jazyka, ktoré sa objavujú v súvislosti s právnou interpretáciou. Na Slovensku je azda najznámejší prístup, v rámci ktorého niektorí autori venujúci sa uplatneniu analytických metód v kontexte právnej interpretácie uplatňujú sémanticko-metodologické postupy rozvíjané v rámci transparentnej intenzionálnej logiky P. Tichého (*TIL*).⁷¹ Systematickú podobu *TIL*-ky publikoval P. Tichý v roku 1988 v *The Foundations of Frege's Logic*⁷² a jej súčasnú podobu formovali a ďalej rozvíjajú mnohí ďalší autori a autorky (napr. Duží,

⁶⁸ MARMOR. Interpretation and Legal Theory. Revised Second Edition..., s. 169.

⁶⁹ Pozri najmä GREENBERG. Legal Interpretation...; GREENBERG, Mark. Legislation as Communication? Legal Interpretation and the Study of Linguistic Communication. In MARMOR, Andrei. SOAMES, Scott (eds.). *Philosophical Foundations of Language in the Law*. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 217–256; GREENBERG, Mark. Legal Interpretation and Natural Law. *Fordham Law Review*, 2020, roč. 89, č. 1, s. 109–144; POGGI, Francesca. Semantics, Pragmatics, and Interpretation. A critical reading of some of Marmor's theses. In COMANDUCCI, Paolo. GUASTINI, Riccardo (eds.). *Analisi & Diritto 2007*. Torino: Giappichelli Editore, 2008, s. 159–178; POGGI, Francesca. Grice, the Law, and the Linguistic Special Case Thesis. In CAPONE, Alexandro. POGGI, Francesca (eds.). *Pragmatics and Law. Philosophical Perspectives*. Cham: Springer, 2016, s. 231–248; POGGI, Francesca. Against the conversational model of legal interpretation: On the difference between legislative intent and speaker's intention. *Revus: Journal for Constitutional Theory & Philosophy of Law*, 2020, č. 40, s. 9–26; POGGI, Francesca. Conversational Implicatures and Legal Interpretation. On the Difference between Conversational Maxims and Legal Interpretative Criteria. *Analisi & diritto*, 2018, roč. 18, č. 2, s. 39–66.

⁷⁰ Pozri napr. ENDICOTT, Timothy. Interpretation and Indeterminacy: Comments and Andrei Marmor's Philosophy of Law. *Jerusalem Review of Legal Studies*, 2014, roč. 10, č. 1, s. 46–56; SKOCZEŇ, Izabela. Minimal Semantics and Legal Interpretation. *International Journal for the Semiotics of Law*, 2016, roč. 29, č. 3, s. 615–633; SKOCZEŇ, Izabela. Implicatures Within Legal Language. Cham: Springer, 2019; DAHLMAN, Roberta Colonna. Conveying meaning in legal language – Why the language of legislation needs to be more explicit than ordinary language. *Journal of Pragmatics*, 2022, roč. 198, s. 43–53.

⁷¹ GAHÉR. Interpretácia v práve I...; GAHÉR, František. Interpretácia v práve II...; GAHÉR, František. Otvorená textúra pojmu – pôvodný zmysel a kritika. *Filozofia*, 2018, roč. 73, č. 8, s. 620–635; GAHÉR, František. MRVA, Michal. ŠTEVČEK, Marek. TURČAN, Martin. Otvorená textúra pojmov a pravidiel – voda na mlyn pre subjektivismus v aplikovanej sémantike? *Filozofia*, 2020, roč. 75, č. 4, s. 309–323; GAHÉR, František. ŠTEVČEK, Marek. BRAXATORIS, Martin. Nástroje a pravidlá produkcie a interpretácie koncízneho textu (s osobitným zreteľom na normativitu). *Jazykovedný časopis*, 2019, roč. 70, č. 1, s. 73–94; DÉMUTH, Andrej. ŠTEVČEK, Marek. Na obranu vágnosti. *Filozofia*, 2021, roč. 76, č. 4, s. 237–251.

⁷² TICHÝ, Pavel. *The Foundations of Frege's Logic*. Berlin, New York: W. de Gruyter, 1988.

Materna,⁷³ Gahér⁷⁴, Cmorej⁷⁵, Raclavský, Geistová Čáková,⁷⁶ Vacek atď.). Z pohľadu transparentnej intenzionálnej logiky sú niektoré východiská Marmorovej podoby filozofie jazyka veľmi problematické. Na niektoré z nich poukazuje napr. Jiří Raclavský v článku *Kontextualismus vs. minimalismus a metodologické princípy* (2012).⁷⁷

4. Biblická hermeneutika, filozofia jazyka a právna interpretácia

V biblickej hermeneutike sa nestretneme s tak priamočiarym uplatnením tejto podoby filozofie jazyka a ani s jej reflexiou. Je to zrejme dôsledok toho, že sa z veľkej časti rozvíjala v dialógu s kontinentálnou filozofiou, resp. filozofickou hermeneutikou.⁷⁸ Z tohto dôvodu neprekvapuje, že oveľa jednoduchšie by sa hľadali prieniky najmä z pohľadu filozofickej hermeneutiky Hansa Georga Gadamera a jeho práce *Wahrheit und Methode*,⁷⁹ ktorá mala nespochybniteľný vplyv na obe oblasti. Známy je napríklad vplyv Gadamera na Dworkina, ktorý sa k nemu explicitne hlási. Rovnako možno vidieť prieniky v kontexte francúzskeho štrukturalizmu, postštrukturalizmu a literárnej kritiky, prípadne v kontexte prác Paula Ricoeura, a podobne.⁸⁰ Zaiste sa zdá, že tieto prístupy sú oveľa sľubnejšie než prístupy, ktoré ponúka anglosaská analytická filozofia jazyka.

Nazdávam sa však, že môžu existovať určité dôvody, prečo tak urobiť. Uvediem jeden z nich. V biblickej hermeneutike na nezdierka objavujú odkazy na práce neskorého Wittgensteina, Austina a Searla, resp. na teóriu rečových aktov. Už len letmý pohľad do známej – na Slovensku a v Čechách populárnej – učebnice biblickej hermeneutiky⁸¹, prípadne monografie Petra Pokorného⁸² alebo súčasnej novozmluvnej hermeneutiky Ulricha Luza⁸³, nám môže niečo napovedať. Na jednej strane je to záujem o metodológiu analytickej filozofie a s tým spojené očakávania. Na druhej strane určitý rezervovaný postoj voči konkrétnym výsledkom takto uplatnenej metódy. Je cítiť určité rozpaky, ktoré súvisia najmä s tým, že

⁷³ Pozri napr. DUŽÍ, Marie. MATERNA, Pavel. TIL jako procedurální logika. Průvodce zvědavého čtenáře Transparentní intensionální logikou. Bratislava: aleph, 2012.

⁷⁴ Pozri napr. GAHÉR, František. *Logika pre každého*. Bratislava: Iris, 2003.

⁷⁵ Pozri napr. CMOREJ, Pavel. *Úvod do logickej syntaxe a sémantiky*. Bratislava: Iris, 2001.

⁷⁶ GEISTOVÁ ČAKOVSKÁ, Barbora. Vzťahy synonymie. Logická sémantika verzus lingvistické teórie o synonymii. Bratislava: aleph, 2010.

⁷⁷ RACLAVSKÝ, Jiří. Kontextualismus vs. minimalismus a metodologické princípy. *Organon F*, 2012, roč. 19, č. 1, s. 227–238.

⁷⁸ Bližšie pozri Grondin GRONDIN, Jean. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikoyomenh, 1997.

⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1965.

⁸⁰ Pozri napr. RICCEUR, Paul. Philosophische und theologische Hermeneutik. In RICCEUR, Paul. JÜNGEL Eberhard (eds.). *Metapher: Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. München: Kaiser, 1974, s. 24–45; RICCEUR, Paul. *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa, 1997.

⁸¹ OEMING, Manfred. *Biblische Hermeneutik – eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. Vyšlo aj česky v preklade Filipa Čapka OEMING, Manfred. *Úvod do biblickej hermeneutiky: cesty k pochopení textu*. Praha: Vyšehrad, 2001. Citácie sú v texte uvedené na základe českého prekladu.

⁸² POKORNÝ, Peter. Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible. Praha: Vyšehrad, 2005.

⁸³ LUZ, Ulrich. *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*. Neukirchen, Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014.

metódy súčasnej filozofie jazyka vzbudzujú príliš veľké očakávania a prinášajú príliš malé výsledky. Tento nepomer vzbudzuje podozrenie, že ide len o určitý intelektuálny trik, ktorý súvisí so súčasným trendom presadzovania analytickej filozofie v akademickom prostredí. Mojm cieľom nie je rozptýliť tieto rozpaky. Nazdávam sa totiž, že to nie je ani možné. Ide mi skôr o to, aby som poukázal na miesto, kde môže v biblickej hermeneutike nájsť analytická filozofia jazyka svoje čiastočné uplatnenie a v čom sa prípadne môže nechať inšpirovať od teórie právnej interpretácie, ktorá v tomto smere už dosiahla určitý pokrok.

4.1 Teória hermeneutického štvoruholníka

Biblická hermeneutika ako akademická disciplína sa zaoberá vedeckou interpretáciou Biblie, kritickou reflexiou tejto interpretácie a tým aj samotnej teológie.⁸⁴ Uvádza sa, že o biblickej hermeneutike možno uvažovať, až keď bol uzatvorený a písomne fixovaný kánon, teda zhruba od 4. storočia po Kr. To však nevylučuje možnosť, aby sme o nej nemohli uvažovať v nejakej jej implicitnej forme aj predtým.⁸⁵ V biblickej hermeneutike sa akt porozumenia spravidla chápe ako súčasť aktu komunikácie, ktorý pozostáva zo štyroch aspektov:

„Prvým je *autor*, ktorý chce s jistým záměrom vyjádřit a sdělit to, co ve svém světě chápe a prožívá. Druhým faktorem je *text*, který i přes propast času alespoň částečně zachycuje to, co chtěl tehdejší autor sdělit. Třetím faktorem je *čtenář*, který se dostává do kontaktu s autorem a jeho světem prostřednictvím textu, jímž se zabývá. Především zde je velice nejisté, zda se modernímu čtenáři v jeho zcela změněném světě podaří při čtení antického textu smysluplně reaktualizovat to, co autor textu vyjadřuje, nebo zda naopak, vzhledem k historické propasti či naprosto jinak orientovaným zájmům, písemně zachycenému životnímu příběhu neporozumí. Čtvrtým faktorem je *věc*, na niž se autor, text i čtenář odvolávají.“⁸⁶

Oeming v tejto súvislosti hovorí o tzv. hermeneutickom štvoruholníku,⁸⁷ pričom každému aspektu prislúchajú určité metódy interpretácie, ktoré sú pre daný aspekt charakteristické.⁸⁸ V rámci metód, ktoré sa týkajú analýzy textu zaraďuje do lingvisticko-štrukturálnych metód aj metódy, ktoré sú typické pre analytickú filozofiu jazyka (L. Wittgenstein, R. Carnap, W. V. O. Quine, A. J. Ayer a J. L. Austin). Spája ich však aj s metódami, ktoré uplatňovali

⁸⁴ Bližšie pozri OEMING. *Úvod do biblickej hermeneutiky: cesty k pochopení textu...*, s. 13–16; Pozri tiež PRUDKÝ, Martin. Teologie jako věda. In GALLUS, Petr. MACEK, Petr (eds.). *Evangelická teologie pod drobnohledem*. Brno: CDK, 2006, s. 7–30; POKORNÝ. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible...*

⁸⁵ OEMING. *Úvod do biblickej hermeneutiky: cesty k pochopení textu...*, s. 13.

⁸⁶ OEMING. *Úvod do biblickej hermeneutiky: cesty k pochopení textu...*, s. 17.

⁸⁷ OEMING. *Úvod do biblickej hermeneutiky: cesty k pochopení textu...*, s. 17.

⁸⁸ **Autoři a jejich svět:** Historickokritická exegeze; Socialnědějinná exegeze; Historická psychologie; Nová archeologie. **Texty a jejich svět:** Lingvistické strukturální metody; Nová literární kritika/synchronní čtení; Kanonický výklad Písma; Exegeze jako dění řeči a jako událost slova. **Recipienti a jejich svět:** Exegeze dějin-exegeze působení; Hlubinněpsychologická exegeze; Exegeze symbolů; Bibliodrama; Exegeze teologie osvobození; Feministická exegeze. **Věc a její svět:** Dogmatický výklad Bible; Fundamentalismus; Existencionalní interpretace. Ide o prepis tabuľky z OEMING. *Úvod do biblickej hermeneutiky: cesty k pochopení textu*, 196.

F. de Saussure, C. Lévi-Strauss, R. Barthes, M. Foucault alebo J. Derrida.⁸⁹ Nazdávam sa, že tým značne tieto metódy oslabuje, resp. zneprehľadňuje. Naopak, Luz tieto prístupy oddeľuje a vzájomne porovnáva.⁹⁰ Tento spôsob výkladu sa mi zdá vhodnejší.

Obaja autori však tieto metódy nedávajú do súvislosti s metódami, ktoré sa týkajú autora a jeho sveta. Najmä s kľúčovou metódou z tejto oblasti: historicko-kritickou metódou interpretácie. Nazdávam sa, že práve v kontexte tejto metódy by mohla preberaná podoba filozofie jazyka, o ktorej sme hovorili v súvislosti s interpretáciou v práve, osvetliť niektoré fenomény alebo odstrániť niektoré nedorozumenia aj v biblickej hermeneutike.

4.2 Historicko-kritická metóda

Oeming podotýka, že pojmy vedecký a historicko-kritický sú takmer synonymami.⁹¹ Základné pracovné nástroje tejto metódy boli spočiatku rozvíjané najmä v rámci protestantizmu,⁹² ale neskôr ich prijali za svoje aj katolíci. Dnes predstavujú bádateľský štandard na každej univerzite. Na druhej strane treba priznať, že použitie historicko-kritickej metódy spôsobilo mnoho dogmatických problémov.

Cieľom historicko-kritickej metódy je nájdenie pôvodného významu textov, ktoré vyjadrovali tieto texty v dobe svojho vzniku.

„Porozumět Bibli z hlediska pojednáváné metody znamená vypátrat to, oč autorům v jejich době šlo a co svými texty zamýšleli. K tomuto záměru slouží jak prostředky užívané v teologii, tak i interpretační nástroje věd neteologických. V rámci historicko-kritické metody se vyvinula v průběhu posledních dvou staletí celá škála pracovních kroků. Disciplína rovněž přejala řadu vykladačských prostředků z historických a filologických věd.“⁹³

Interpret, ktorý používa historicko-kritickú metódu, by sa mal pri interpretácii Biblie riadiť zásadou *etsi deus non daretur* (ako by Boh nebol).⁹⁴ Čo v konečnom dôsledku vedie k tomu, že otázka autora a jeho intencií je otázkou pátrania po historických autoroch a ich intenciách, ktoré mohli mať pri písaní jednotlivých biblických spisov, resp. ich častí, prípadne v rámci svojej redaktorskej práce. Lenže toto je nesmierne náročná úloha a objavujú sa pri nej ešte vo vyhrotenejšej podobe ťažkosti, ktoré sme mali možnosť sledovať v súvislosti s debatou o intencionalizme, textualizme a purposivizme v Marmorovej teórii právnej interpretácie. Je zrejme úplne nereálne, hoci nie logicky nemožné, identifikovať akéhokoľvek konkrétneho autora, prípadne redaktora biblických textov. Možno len zhruba určiť približný okruh možných autorov, resp. redaktorov.

⁸⁹ Pozri OEMING. Úvod do biblickej hermeneutiky: cesty k pochopení textu..., s. 82.

⁹⁰ LUZ. Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments..., s. 149–163.

⁹¹ OEMING. Úvod do biblickej hermeneutiky: cesty k pochopení textu..., s. 45.

⁹² Impulzy a cestu, ktorá viedla k vzniku historicko-kritickej metódy v rámci protestantizmu, bližšie pozri v BENKA, Dávid. Luther, „sola scriptura“ a písmo – vtedy a dnes. In BATKA, Lubomír. PRIHRACKI, Pavel-Andrei (eds.). *Luther: včera – dnes*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2020.

⁹³ OEMING. Úvod do biblickej hermeneutiky: cesty k pochopení textu..., s. 46.

⁹⁴ OEMING. Úvod do biblickej hermeneutiky: cesty k pochopení textu..., s. 58.

4.3 Pôvodný význam výrazu „Boží obraz“

Tieto ťažkosti budem ilustrovať na nedávnych pokusoch o vymedzenie význam výrazu „Boží obraz“ v texte Starej zmluvy/Hebrejskej biblie. Kladiem si otázku, ktorá je v niečom podobná otázke, ktorú si kladú právní filozofi, keď sa pýtajú na pôvodný význam výrazu „kruté a neobvyklé tresty“ v ústavnej interpretácii. Aký význam mali na mysli autori alebo redaktori Kňazského spisu Starej zmluvy/Hebrejskej biblie, v ktorom sa tento výraz použil prvýkrát? Keď túto otázku rozviním ďalej, možno sa pýtať aj na dejiny recepcie tohto výrazu. Líšia sa tieto novšie interpretácie výrazu „Boží obraz“ od jeho pôvodného významu nejakým zásadným spôsobom, takže čelíme zhruba rovnakej dileme, akú sme mali možnosť vidieť v prípade právnej interpretácie výrazu „kruté a neobvyklé tresty“?

Odpovede na takto formulované otázky ponúknem na nasledujúcich stránkach. Kľúčový text, z ktorého budem vychádzať, je tento:

„Boh povedal: Utvorme človeka na svoj obraz, na svoju podobu. Nech ľudia vládnu nad morskými rybami, nebeským vtáctvom, dobytkom, nad celou zemou a nad všetkými plazmi, čo sa hýbu po zemi. Boh stvoril človeka na svoj obraz; na Boží obraz ho stvoril. Stvoril ich ako muža a ženu“ (Gn 1, 26–27).⁹⁵

4.4. Základné charakteristiky výroku o stvorení človeka na Boží obraz

Výrok o stvorení človeka na Boží obraz sa v Starej zmluve/Hebrejskej biblii nachádza len v Kňazskej pramennej vrstve (*Priesterschrift* [Kňazský spis] skratka P) Pentateuchu.⁹⁶ Napriek

⁹⁵ Skratky biblických kníh ako aj biblické citáty sa tu uvádzajú podľa *Biblia: Slovenský ekumenický preklad, 4. opravené vydanie*. Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2018.

⁹⁶ BENKA, Dávid. Človek ako Boží obraz z pohľadu Knihy Genezis: Biblicko-teologické poznámky k predstave imago Dei v Starej zmluve/Hebrejskej biblii. In BELANJI BIELA, Adriana. NEŠTINA, Marek. *Imago Dei ako teologický a filozofický pojem*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2024, s. 3. [v tlači] Takmer celé 20. storočie hrala v bibliistike rozhodujúcu úlohu tzv. novšia hypotéza prameňov, na základe ktorej možno identifikovať v Pentateuchu celkom tri literárne útvary (tzv. pramene či dokumenty) – Jahvistu, Elohistu, a tzv. Kňazský spis (*Priesterschrift*, skratky J, E a P), z ktorých sú údajne utvorené texty kníh Genezis až Numeri. K nim sa neskôr pripojil ešte štvrtý literárny útvar, ktorý však tvorí samostatný spis – kniha Deuteronomium, resp. texty *deuteronomistické* (skratka D). Na základe tejto hypotézy sa zhruba do 80. rokov 20. storočia tvrdilo, že jahvistické texty vznikli v 10. stor. pr. Kr. v Judsku (Jeruzaleme), elohistické texty približne o storočie neskôr v severnom Izraeli a následne vznikol Kňazský spis ako dielo jeruzalemskej kňazskej elity vysídlenej do babylonského exilu v 6. stor. pr. Kr. V posledných desaťročiach sa začali spochybňovať niektoré predpoklady hypotézy prameňov, pričom sa výrazne pozmenil najmä predpoklad, ktorý sa týkal obrazu skoršej doby kráľovskej (10. stor. pr. Kr) a predpoklad jednotného a celistvého modelu, ktorý by vysvetlil literárny vznik a formovanie celého Pentateuchu. Súčasné bádanie pracuje skôr s modelmi, ktoré vzdialene pripomínajú niekdajšiu tzv. hypotézu fragmentov. Vychádza sa v nich z predpokladu kratších literárnych útvarov, ktoré boli tradované či už v písomnej alebo ústnej forme a vzájomne prepojené až v rámci vytvárania celkovej kompozície Pentateuchu. Na tejto celkovej redakčnej a kompozičnej práci sa podľa väčšinového konsenzu podieľali najmä kňazské a deuteronomistické kruhy, ktoré krátko po babylonskom exile, t. j. v dobe perzskej, vytvorili literárno-kompozičnú podobu Tóry, pričom ako jej koncepčný základ použili Kňazský spis. Texty, ktoré nepatrili k tejto kňazskej literárnej vrstve (P), sú spochybnené, či už z pohľadu ich „autorstva“, datovania alebo celkového historicko-kultúrneho kontextu. Problematickými sa stávajú najmä pasáže „tradične“ pripisované jahvistickému prameňu (J), teda predovšetkým tzv. druhá správa o stvorení (Gn 2–3) a príbeh o Kainovi a Ábelovi (Gn 4). V súčasnej literatúre sa označujú len deskriptívne ako *non-P* texty a o ich vzťahu k P sa vedú spory. Buď sa pokladajú aj naďalej za staršie látky, ktoré kňazskí redaktori len zapracovali, resp. použili v rámci svojej vlastnej kompozičnej práce, alebo sa pokladajú za

tomu ide o výrok, ktorý má za sebou bohaté dejiny interpretácie a recepcie. Systematický teológ Wilfried Härle tvrdí, že v rámci kresťanskej tradície sa právom pokladá za kľúčovú teologickú výpoveď o človeku.⁹⁷ Neprekvapuje preto, že má enormný vplyv na „mnohé oblasti teológie, osobitne treba spomenúť dogmatiku, etiku či teologickú antropológiu.“⁹⁸ Tvrdenie, že človek je stvorený na Boží obraz, je tvrdením, ktoré nebolo vyslovené o žiadnom inom tvorovi. Odkazuje sa ním na skutočnosť, že človek sa nachádza voči Bohu v určitom špecifickom vzťahu, ktorý je vyjadrený pomocou dvoch „hebrejských výrazov שֵׁלֵם („selem“) a תִּמְתָּ (d'mut“) (grécky: „εἰκών“ a „ὁμοίωμα“ ; latinsky: „imago“ a „similitudo“).“⁹⁹ Tieto dva výrazy sa od čias Ireneja z Lyonu (2. storočie n. l.) začali v rámci teologickej tradície spravidla obsahovo rozlišovať.¹⁰⁰ Rozumie sa nimi na jednej strane (trvalé) „obdarovanie človeka rozumom a vôľou a na druhej strane zhoda človeka (stratená kvôli hriechom) s Božou vôľou v stave prvotnej dokonalosti („status integritatis“).“¹⁰¹ Lenže „toto rozlíšenie nemožno podložiť exegézou a dnes už takmer nehrá žiadnu úlohu.“¹⁰² Je síce – ako upozorňuje Härle – pravda, že שֵׁלֵם (selem) označuje skôr sochu alebo sochu s obrazovým charakterom, kým תִּמְתָּ (d'mut) skôr obraz v zmysle niečoho porovnateľného a podobného, nejde však o dve nezávislé časti alebo prvky, ale skôr o dve vzájomné priblíženia toho istého.¹⁰³ Inými slovami, spravidla sa tieto výrazy chápu ako synonymá.¹⁰⁴

mladšiu reakciu na kľúčové pasáže kňazských textov, presnejšie za neskoršie doplnenia či korektúry kňazskej antropológie a jej dôrazov. Bližšie pozri PRUDKÝ, Martin. *Genesis I: 1, 1–6,8. Český ekumenický komentár k Starému zákonu*. Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze, 2018, s. 45–50.

⁹⁷ HÄRLE, Wilfried. *Dogmatik: Vierte Auflage*. Berlin: de Gruyter, 2012, s. 445.

⁹⁸ BENKA. Človek ako Boží obraz z pohľadu Knihy Genezis..., s. 2.

⁹⁹ HÄRLE. *Dogmatik: Vierte Auflage...*, s. 445. Dávid Benka uvádza, že „grécke (εἰκών) a latinské (imago), ako i moderné preklady (napr. Bild, Abbild, Ebenbild, image, obraz) majú tendenciu podsúvať čitateľovi dojem dvojrozmerného obrázku ako podobizne, či abstraktného myšlienkového „obrazu“. Obidve tieto predstavy sú však v hebrejskom texte prinajmenšom problematické.“ BENKA. Človek ako Boží obraz z pohľadu Knihy Genezis..., s. 17. Pozri tiež FISCHER, Georg. *Genesis 1–11*. Freiburg: Herder, 2018, s. 152.

¹⁰⁰ NEUMANN-GORSOLKE, Ute. Gottebendlichkeit (AT). *WiBiLex: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, uverejnené vo februári 2017, citované dňa 18.10.2023. Dostupné online na: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19892/>.

¹⁰¹ HÄRLE. *Dogmatik: Vierte Auflage...*, s. 445.

¹⁰² NEUMANN-GORSOLKE. Gottebendlichkeit (AT)...; HÄRLE. *Dogmatik: Vierte Auflage...*, s. 445.

¹⁰³ HÄRLE. *Dogmatik: Vierte Auflage...*, s. 445.

¹⁰⁴ Bližšie k významom výrazov שֵׁלֵם („selem“) a תִּמְתָּ („d'mut“) a k ich možným vzájomným sémantickým vzťahom pozri BENKA. Človek ako Boží obraz z pohľadu Knihy Genezis..., s. 17–19. K rôznym interpretáciám výrazu „Boží obraz“ v Starej zmluve/ Hebrejskej biblii a jeho recepcii pozri heslo Image of God. In FUREY, M. Constance et al. (eds.). *Encyclopaedia of the Bible and Its Reception*. Berlin: de Gruyter, 2016, s. 885–913. Pozri tiež DUBOVSKÝ, Peter et al. *Genézis. Komentár k Starému zákonu. I. Zväzok*. Trnava: Dobrá kniha, 2008. Súčasnú slovenskú diskusiu k interpretácii výrazu „Boží obraz“ v Starej zmluve/Hebrejskej biblii pozri napríklad v HROBONĚ, Bohdan. A proposal for understanding Imago Dei as process of sanctification. *Communio Viatorum*, 2014, roč. 56, č. 1, s. 3–22; JANČOVIČ. Jozef. Imago Dei: An Exegetical and Theological Reappraisal. *ET-Studies: Journal of the European Society for Catholic Theology* = *Zeitschrift der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie* = *Journal de l'Association Européenne de Théologie Catholique*, 2019, roč. 10, č. 2, s. 183–206; JANČOVIČ. Jozef. Complementarity of Two Genesis Conceptions about Humans' Creation. In PLAŠIENKOVÁ, Zlatica (ed.). *The Image of Man and the Universe: Interdisciplinary Perspectives and Challenges*. Bratislava: Comenius University Bratislava, 2023, s. 49–87.

5. Hľadanie pôvodného významu výrazu „Boží obraz“: kontext Starej zmluvy/Hebrejskej biblie

Keď starozmluvník Claus Westermann v 70. rokoch 20. storočia opisuje, aký je v jeho dobe aktuálny stav bádania, tak v úvode svojho rozsiahleho prehľadu dejín rôznych interpretácií výroku o bohoobraznosti¹⁰⁵ v Gn 1, 26–27 upozorňuje na dve nápadné skutočnosti:

„Výrok, že Boh stvoril človeka na svoj obraz, vzbudzuje od čias, keď sa dejiny výkladu dostali do kontaktu s gréckym a moderným chápaním človeka, väčší záujem než pravdepodobne ktorákoľvek iná pasáž v celom SZ. Literatúra na túto tému je nevyčerateľná.“¹⁰⁶

Podľa Westermanna táto skutočnosť svedčí na jednej strane o koncentrácii záujmu v teologickom diskurze o človeku na otázku: Čo je človek? Na druhej strane je zarážajúce, že po úvodnej kapitole knihy Genezis sa nikde v SZ tento výrok neopakuje a nepodáva sa k nemu žiadne vysvetlenie okrem toho, ktoré možno získať z veršov Gn 1, 26, nasl. Gn 5, 2 a jeho aplikácie na vraždu v Gn 9, 6,¹⁰⁷ prípadne možno hľadať ozvenu tohto výroku aj v Ž 8.¹⁰⁸ Keďže tento výrok o človeku stojí v SZ takmer osamotený, musí byť v hre nejaký iný záujem, než je ten, ktorý je diktovaný samotným textom SZ. Podľa Westermanna ho možno vysvetliť na základe duchovno-historických predpokladov, ktoré sme zatiaľ nepostrehli. To ho privádza k druhej skutočnosti.

„[...] tento záujem sa dlho prejavoval v oblasti cirkevnej náuky, od Ireneja až po Karla Bartha, a diskutovalo sa o ňom takmer výlučne v jej rámci. Odborná diskusia v oblasti starozákonného bádania sa začala až koncom 19. storočia; jej vplyv na teológiu ako celok sa ešte neprejavil.“¹⁰⁹

Pritom konsenzus, ktorý sa dosiahol v starozákonnom bádani, že podľa SZ sa „bohoobraznosť“ človeka nestratila „pádom“, ale je mu stále vlastná, má dôležité dôsledky aj pre iné oblasti.¹¹⁰

¹⁰⁵ V tejto časti štúdie sa na označenie koncepcie *imago Dei* v nadväznosti na práce Igora Kišša používa ním zaužívaný pojem „bohoobraznosť“ – „bohoobrazný“. „I keď v slovenčine nejde o bežné slovo, jeho používanie je nápomocné, obzvlášť pri uvádzaní citátov nemecky hovoriacich a píšucich autorov. Tu spravidla tento termín zodpovedá zaužívanému označeniu „Gottesebenbildlichkeit“.“ BENKA. Človek ako Boží obraz z pohľadu Knihy Genezis..., s. 2. Za usmernenie, rady a diskusiu v tomto smere ďakujem Dávidovi Benkovi.

¹⁰⁶ WESTERMANN, Claus. *Genesis: I. Teilband Genesis 1–11*. Neukirchen, Vluyn : Neukirchener Verlag, 1974, s. 204.

¹⁰⁷ Martin Prudký nás nabáda k opatrnosti pri odvodzovaní ďalekosiahlych záverov z toho výroku, nakoľko sa objavuje len v prvej kapitole Genezis a „na dvoch jiných místech v knize Genesis (5,2 a 9,6), která jsou ovšem na tomto verši jednoznačně založena.“ PRUDKÝ. *Genesis I: 1, 1–6,8. Český ekumenický komentář k Starému zákonu...*, s. 119. K starozmluvnej antropológii bližšie pozri WOLFF, Walter Hans. *Anthropologie des Alten Testaments*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1974; JANOWSKI, Bernd. *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen - Kontexte – Themenfelder*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

¹⁰⁸ Bližšie pozri WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 204.

¹⁰⁹ WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 205.

¹¹⁰ Bližšie pozri WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 205.

Westermann vo svojom kritickom prehľade uvádza zhruba 7 predchádzajúcich interpretácií (prinajmenšom až do 70. rokov 20. storočia) výroku o bohoobraznosti.¹¹¹ Nazdáva sa, že sa dá nájsť jedna spoločná črta, ktorá spája tieto rôzne interpretácie tohto výroku v Gn 1, 26–28. Mnohí exegeti od cirkevných otcov až po súčasnosť vychádzajú z predpokladu, že text Gn 1, 26–28 obsahuje výpoveď o človeku. Lenže to je podľa Westermanna chybný predpoklad. Výrok o bohoobraznosti človeka z Gn 1, 26–28 nie je výpoveďou o človeku, ale výpoveďou o Božom konaní.

„Ak preskúmame množstvo štúdií o Gn 1, 26–28, vynikne jedna spoločná črta: všetci exegeti od cirkevných otcov až po súčasnosť vychádzajú z predpokladu, že text obsahuje výpoveď o človeku, a to, že človek je stvorený na Boží obraz, a teda je bohoobrazný. Otázka sa teda v skutočnosti a v podstate týka bohoobraznosti človeka: čo sa tým myslí, v čom spočíva, čo znamená. [...] Nemožno však pochybovať o tom, že text predstavuje konanie (*Akt*), nie bytie (*Sein*). [...] Text však nevypovedá o človeku, ale o Božom konaní.“¹¹²

Podľa Westermanna sa tento výrok „v samotnej SZ zjavne nechápal ako základné, všeobecne platné tvrdenie o prirodzenosti človeka.“¹¹³ Ak by to tak bolo, spomínal by sa častejšie a v rôznych kontextoch. Nachádza sa však len v jednom konkrétnom kontexte, a síce v kontexte stvorenia. Stvorenie človeka na Boží obraz je preto z tohto dôvodu možné zmysluplne interpretovať len na pozadí hovorenia o stvorení človeka.¹¹⁴

Inými slovami, nie je správne, ak sa výrok o bohoobraznosti z Gn 1, 26 nn interpretuje ako učenie o *imago Dei* v zmysle biblickej antropológie. Čiže ako niečo, čo by nám ponúkalo obraz človeka, ako ho chápe SZ. Takýto prístup predpokladá, že sa tu hovorí niečo o človeku, „čo sa dá ľahko vytrhnúť z kontextu“,¹¹⁵ a potom včleniť do určitého doktrínálneho systému. Lenže tento interpretačný postup je nesprávny. Druhá možnosť, ktorú podľa Westermanna máme k dispozícii, je, že pri jeho interpretácii budeme vychádzať z toho, že nie je primárne výrokom o človeku, ale výrokom o stvorení človeka. To znamená, že to, čo sa ním mieni, „musí vyplývať z procesu stvorenia ako takého, nie z otázky, ako je tu človek opísaný.“¹¹⁶ Podľa Westermanna otázka, ktorú si musíme v tej súvislosti položiť, je: aký bol zámer Boha Stvoriteľa, ktorý sa rozhodol stvoriť človeka na svoj obraz?¹¹⁷

V nadväznosti na takto formulovanú otázku sa ukáže kľúčový metodologický omyl, v ktorom stále zotrávajú interpreti tohto výroku, a ktorý tkvie v tom, že:

„Nikdy v doterajšej diskusii nebol urobený pokus odvodiť kritériá pre interpretáciu 1, 26n. z užšieho kontextu, t. j. zo samotnej časti Gn 1, 26–30. Skôr sa vysvetľovalo: tento úzky kontext nehovorí nič o význame bohoobraznosti; v texte sa predpokladá,

¹¹¹ Bližšie pozri WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 205–214.

¹¹² WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 214.

¹¹³ WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 214.

¹¹⁴ Bližšie pozri WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 214.

¹¹⁵ WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 215.

¹¹⁶ WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 215.

¹¹⁷ Pozri bližšie WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 215.

že poslucháči vedeli, o čo ide (tak napr. H. Gunkel). Tu musí nastúpiť formálno-historický prístup.¹¹⁸

Čo tvorí užší kontext, ktorý je relevantný pre interpretáciu danej výpovede? Westermann tvrdí, že v doterajšej diskusii sa vážne neuvažovalo o možnosti, že Gn 1, 26–30 je pôvodne samostatná časť.

„Je však isté, že stvorenie sveta a stvorenie človeka pôvodne tvorili samostatnú tradíciu; rozprávanie o stvorení človeka je staršie ako rozprávanie o stvorení sveta a tvorí samostatný naratív, ktorý sa k naratívu o stvorení sveta pripojil až v neskorej fáze.“¹¹⁹

To by však znamenalo, že motív stvorenia človeka na Boží obraz patrí do pôvodne samostatného rozprávania o stvorení človeka, ktoré sa vo svojej súčasnej podobe úplne pretavilo do rozprávania o stvorení sveta. Interpretácia výroku o bohoobraznosti sa opiera výlučne o Gn 1, 26–30. Podľa Westermanna je veta¹²⁰ „Boh povedal: Utvoríme človeka [...]“ začiatkom kedysi samostatného rozprávania, podobne ako aj v prípade babylonského mýtu o stvorení *Enuma Eliš* (tabuľka VI, riadky 5–8; AOT 121):

„To, čo je v súčasnom kontexte stvorenia sveta začiatkom diela, ktoré korunuje stvorenie prostredníctvom slova, bolo kedysi naratívnu vsuvkou: o stvorení človeka sa rozprávalo tak, že Boh „sa rozhodol stvoriť človeka [...]. Toto rozhodnutie, ak uvažujeme o stvorení sveta nezávisle od neho, musí smerovať k určitému zámeru: stvorenie človeka musí mať potom zmysel nezávislý od stvorenia sveta.“¹²¹

Zatiaľ čo v babylonských textoch je týmto zámerom to, aby slúžili bohom, v Gn 1 Boh stvoril človeka, aby vládol ostatným tvorom. Podľa Westermanna však toto určenie človeka bolo pridané neskôr, a to až vtedy, keď sa rozprávanie o stvorení človeka stalo súčasťou rozprávania o stvorení sveta. V príbehu o stvorení človeka opisuje rozhodnutie Boha stvoriť niečo, čo k nemu stojí v určitom vzťahu. Táto interpretácia, ktorá vychádza z úvah o dejinách formy, napokon podporuje výklad, ktorý už pred Westermannom zastával napríklad Karl Barth a ďalší.¹²²

„Stvoriteľ stvoril stvorenie, ktoré mu zodpovedá, ku ktorému sa môže prihovoriť, a ktoré ho počuje. Tento výklad získava na váhe len preto, že otázka je položená inak. Už to nie je jedna z mnohých možných odpovedí na otázku: Čo je alebo z čoho pozostáva bohoobraznosť, ale odpovedá na otázku: Čo znamená toto bližšie určenie v správe o stvorení človeka? Ide o bližšie určenie stvoriteľského konania, ktoré

¹¹⁸ WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 215. Pozri bližšie GUNKEL, Hermann. *Genesis*. 8. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969, s. 112.

¹¹⁹ WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 216.

¹²⁰ Westermann tvrdí, že druhé dielo šiesteho dňa sa od predchádzajúceho líši osobitnou dĺžkou a novou slávnostnou vsuvkou „*Utvorme človeka [...]*“. Stvorenie človeka bolo kedysi samostatným rozprávaním o stvorení, pričom až v neskoršom štúdiu bolo z hľadiska dejín tradície spojené s rozprávaním o stvorení sveta. Pôvodná nezávislosť nielenže rezonuje v štruktúre, ktorá sa nápadne odchyľuje od predchádzajúcich diel, ale „na prvý pohľad je zarážajúce, že stvorenie človeka nie je prezentované ako stvorenie prostredníctvom slova: v tom spočíva najsilnejšia odchýlka od ostatných diel.“ WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 198.

¹²¹ WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 216.

¹²² Bližšie pozri WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 217.

znamená umožnenie diania medzi Bohom a človekom, ale nie o vlastnosť človeka samotného.¹²³

Podľa Westermanna z takto interpretovaného verša Gn 1, 26f sa dá odvodiť jeden dôležitý teologický dôsledok. Ak sa bohoobraznosť týka bytia človeka ako takého, a nie niečoho, čo je v ňom, čo môže byť k nemu pridané, tak sa vzťahuje na všetkých ľudí bez rozdielu. To, že Boh stvoril všetkých ľudí na Boží obraz, „aby mu zodpovedali [...]

„[...] platí nad rámec všetkých rozdielov medzi ľuďmi; platí to aj nad rámec rozdielov medzi náboženstvami, vierami alebo nevierami. Každý človek v každom náboženstve a v každej oblasti, kde sa už náboženstvá neuznávajú, je stvorený na Boží obraz.“¹²⁴

Bohoobraznosť nie je vlastnosť, ktorá je pridaná k človeku alebo by sa nachádzala v človeku. Človek je stvorený tak, že jeho existencia ako človeka je konštituovaná tým, že je stvorený na Boží obraz. Takže je zřejmé, že sa dá uplatniť na všetkých ľuďoch bez rozdielu náboženstiev, dokonca aj na ateistov. Každý človek je náprotivok Boha.

Westermannova interpretácia verša Gn 1, 26nn vychádza teda z predpokladu, že tento text opisuje Božie konanie, a nie prirodzenosť človeka, čo je podľa neho jeden z dôvodov, prečo ho zvyšok Starého zákona prakticky ignoruje. Patrí len do tohto svojho pôvodného kontextu, rozprávania o stvorení, a nie do ďalších špekulácií o ľudskej prirodzenosti. Podľa Westermannovho názoru sa všetky tie patristické a stredoveké interpretácie, ktoré z tohto textu robia základ pre teologické idey o presnom spôsobe, akým je Boží obraz prítomný v ľudskej bytosti, miznú účinkom, pretože do Písma vnášajú metafyzické predsudky, ktoré tam nemajú miesto. To ho vedie k podpore barthovskej interpretácie, že „Stvoriteľ stvoril stvorenie, ktoré mu zodpovedá, ku ktorému môže hovoriť a ktoré ho počuje“¹²⁵, bez implikácie pre filozofickú antropológiu. Z Westermannovej interpretácie verša Gn 1, 26nn sa dá teda odvodiť len nanajvýš určitý typ univerzalizmu, ktorý je založený na vzťahu Boha a človeka. Ide o pomerne abstraktné a chudobné vymedzenie, ktoré je príliš závislé od vymedzenia Bartha, o ktorom budem hovoriť nižšie.

Druhá veľmi vplyvná interpretácia termínu *imago Dei*, ktorá sa z hľadiska politickej a právnej filozofie javí ako sľubnejšia, je tá, že pochádza z blízkovýchodnej kráľovskej ideológie: kráľ je „obrazom“ boha v zmysle božieho zástupcu alebo reprezentanta na zemi. Takúto interpretáciu ponúka napríklad súčasný starozmluvník Bernd Janowski, ktorý rovnako ako Westermann začína svoju analýzu konštatovaním, že výrok, že „človek bol stvorený ako „obraz Boží“ a bol určený na to, aby vládol nad zvieratami (Gn 1, 26 a nasl.; 5, 1 a 9, 6P⁸⁸), má od starovekého kresťanstva zásadný význam“¹²⁶. Už od čias Ireneja z Lyonu (2. storočie n. l.) sa interpretuje a špekulatívne rozvíja pomocou rozlišovania dvoch výrazov *εἰκών* a *ὁμοίωσις* alebo *imago* a *similitudo*, „pričom výrok o bohoobraznosti bol vždy jedným zo základných princípov teologickej antropológie.“¹²⁷ Tradične sa pokladá za „rozhodujúci teologický

¹²³ WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 217.

¹²⁴ WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 218.

¹²⁵ WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 217.

¹²⁶ JANOWSKI, Bernd. Die lebendige Statue Gottes. In JANOWSKI, Bernd (ed.). *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4*. Neukirchen, Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008, s. 142.

¹²⁷ JANOWSKI, Die lebendige Statue Gottes..., s. 142.

výrok o človeku, ktorý ho na jednej strane odlišuje od všetkých ostatných stvorení, ale na druhej strane ho aj spája so všetkými ostatnými stvoreniami.¹²⁸

„Veľký význam tohto teologumenona na jednej strane a neustála kritika dejín jeho vplyvu na strane druhej však vyvolávajú otázku jeho pôvodného významu. Treba vychádzať z výkladu *locus classicus* Gn 1, 26–28 [...] a jeho kontextu, teda zo správy o stvorení v Kňazskom spise (Gn 1, 1–2, 4a).“¹²⁹

Týmto východiskom sa Janowski explicitne hlási k Westermannovmu metodologickému prístupu pre interpretáciu výroku o *imago Dei*.¹³⁰ Janowski však dospieva k pomerne odlišným záverom.¹³¹

Podľa Janowskeho sa dá na základe sémanticko-syntaktickej analýzy výroku o bohoobraznosti a jeho bezprostredného textového kontextu uvažovať o dvoch smeroch vzťahov. Konkrétne, jeden smer sa týka pohľadu od Boha k človeku a druhý sa týka pohľadu od človeka smerom k bytostiam pod ním. „Verš 26aβ.b tak spája navzájom tri roviny:

- Stvorenie človeka (v. 27b: „mužského pohlavia a ženského pohlavia“) Bohom;
- Jeho určenie na „Boží obraz/Božiu sochu“;
- Jeho poverenie k panovaniu nad vodnými, lietajúcimi a pozemskými zvieratami.“¹³²

Človek ako „Boží obraz/Božia socha“ je tak charakterizovaný prostredníctvom dvoch vzťahov: vzťah k Bohu a vzťah ku svetu. Výrok o obraze sa nachádza uprostred medzi výrokom o stvorení a výrokom o panovaní. Z toho Janowski odvodzuje záver, že „výrok o panovaní je úzko spojený s výrokom o stvorení človeka ako „Božieho obrazu/Božej sochy“.“¹³³ Na základe toho ďalej usudzuje, že ak chceme získať pohľad na človeka, ako ho vidí Kňazský spis, musíme vziať do úvahy najmä vzťah medzi výrokom o bohoobraznosti a výrokom o panovaní. Týmto spôsobom sa Janowskeho výklad zásadným spôsobom odlišuje od interpretácie, ktorú sme videli u Westermanna, ktorý tento vzťah ignoruje.

Janowski opiera svoje závery o nedávno uskutočnený výskum termínu *שֵׁלֶם* (*selem*), v rámci ktorého sa tento termín interpretuje ako „socha, okrúhla plastika“, resp. reliéf/stéla v reliéfe, menšia alebo väčšia okrúhla plastika. Kľúčový je fakt, že pri takýchto „sochách“ je menej dôležitý moment presnej reprodukcie zobrazovanej skutočnosti, ale rozhodujúca je mocenská reprezentácia zobrazovaného. V sochárskom diele, ktoré je označené termínom *שֵׁלֶם* (*selem*), je zobrazovaný objekt mocensky prítomný, ide o jeho „reprezentatívne zobrazenie“ alebo

¹²⁸ JANOWSKI. Die lebendige Statue Gottes..., s. 142.

¹²⁹ JANOWSKI. Die lebendige Statue Gottes..., s. 143.

¹³⁰ To znamená, že máme odvodiť kritériá pre interpretáciu bohoobraznosti (*der Gottebenbildlichkeit*) zo samotnej Gn 1, 26–31 a z rôznych častí Kňazského spisu o pradejinách (*Urgeschichte*).

¹³¹ JANOWSKI. Die lebendige Statue Gottes..., s. 144. Inými slovami ide o rozhodnutie odvodiť kritériá pre interpretáciu výrokov o *imago Dei* zo samotného odseku Gn 1, 26n a z jeho bezprostredného kontextu, a nie z dejín kresťanskej teológie. Bližšie pozri JANOWSKI. Die lebendige Statue Gottes..., s. 153.

¹³² JANOWSKI. Die lebendige Statue Gottes..., s. 145.

¹³³ JANOWSKI. Die lebendige Statue Gottes..., s. 146.

„represntatívny obraz“. Janowski sa nazdáva, že takéto chápanie je treba uplatniť aj pri interpretácii výrokov o *imago Dei*.¹³⁴

Okrem iného to znamená, že termín „človek“ je vymedzený pomocou termínu שָׁלֵם (*selem*) nasledovne: človek je živým „Božím obrazom/Božou sochou“ a je stvorený na to, aby „vládol“ nad zvieratami/živočíchmi. Človek nie je Božím obrazom na základe nejakej vlastnosti, ktorá by ho oprávňovala panovať nad zvieratami, ale je Božím obrazom do tej miery, do akej je oprávnený vládnuť nad zvieratami. To poukazuje na dvojitú zodpovednosť bohoobrazného človeka, voči svojmu Stvoriteľovi (odkaz na Boha), ako aj voči stvoreniu (odkaz na svet).¹³⁵

Janowski svoje závery opiera predovšetkým o skúmania, ktoré sa uskutočnili v oblasti blízkovýchodných štúdií.¹³⁶ V starovekom blízkovýchodnom prostredí Izraela sa kráľ označoval ako „Boží obraz“. Napríklad v Egypte je výrok o bohoobraznosti neoddeliteľnou súčasťou kráľovskej ideológie,¹³⁷ pričom kľúčový je fakt, že

„obraz“ (kráľa) nie je podobizňou (*Abbild*) predstavujúcou podobu (*Gestalt*) (božstva), ale telom, ktoré dáva božstvu telesnú podobu (*leibliche Gestalt*). Ako živý „Boží obraz“ sa teda kráľ javí ako reprezentant (*Repräsentant*) božstva na zemi.“¹³⁸

V Egypte sa v rámci kráľovskej ideológie vyčlenili dve skupiny termínov pre obrazy: 1. termíny pre bohoobraznosť (*Gottebenbildlichkeitstermini*) (*tw.t.w*, *hn.ti*, *šzp* a *sšm.w*); 2. termíny pre bohopodobnosť (*Gottähnlichkeitstermini*) (*znn*, *mi.ti*, resp. *mi.tt* a *ti.t*).

„Kým prvá skupina opisuje kráľa ako konkrétny obraz (slnečného) Boha, druhá skupina ho charakterizuje ako podobného (slnečnému) Bohu v podstate alebo v konaní. Definícia podobnosti, ktorá súvisí predovšetkým s výkonom úradu, sa vzťahuje aj na súkromné osoby (úradníkov, kňazov) alebo na ľudí ako celok. Rôzne označenia pre „obraz“ (skupina 1) [...] ho nerozlišujú podľa vzhľadu, ale podľa funkcie. V súlade s tým je vnímaná aj funkcia kráľa a takto legitimizovaná vláda je vnímaná pozitívne.“¹³⁹

Zatiaľ čo sumerské náboženstvo nepozná koncepciu bohoobraznosti, naopak je niekoľkokrát doložená v akkadských textoch, ktoré podporujú názor, že kráľ – v niektorých prípadoch aj vzývajúci kňaz – bol „obrazom, podobou“, „sochou, postavou“ alebo „tieňom“ boha.¹⁴⁰

Na základe uvedeného sa možno nazdávať, že v prípade starovekého Izraela išlo o tzv. „demokratizáciu“ či dokonca o popretie týchto kráľovských ideológií. Janowski však tento názor nezdiera:

¹³⁴ JANOWSKI. Die lebendige Statue Gottes..., s. 147.

¹³⁵ JANOWSKI. Die lebendige Statue Gottes..., s. 196, 156.

¹³⁶ Bližšie pozri napr. OCKINGA. Boyo. Die Gottebenbildlichkeit im alten Ägypten und im Alten Testament. Bamberg: Harrasowitz, 1984.

¹³⁷ Bližšie pozri OCKINGA. Die Gottebenbildlichkeit im alten Ägypten und im Alten Testament..., s. 127–130.

¹³⁸ JANOWSKI. Die lebendige Statue Gottes..., s. 147.

¹³⁹ JANOWSKI. Die lebendige Statue Gottes..., s. 147–148.

¹⁴⁰ JANOWSKI. Die lebendige Statue Gottes..., s. 149.

„Napriek otvoreným otázkam o ceste tradície starozákonná koncepcia *imago Dei* pravdepodobne pochádza zo starovekej blízkovýchodnej kráľovskej ideológie. Sotva však ide o výsledok vnútroizraelskej „demokratizácie“ obrazu kráľa, ale skôr – po zániku Judského kráľovstva – o výsledok univerzalizácie koncepcie vládnutia, do ktorej kňazské spisy zrejme zámerne zakomponovali kráľovské ideologické metafory („rojalizácia“ obrazu človeka („*Royalisierung*“ des Menschenbildes) porov. Ž 8, 6n.). Ako uvidíme, kráľovské ideologické črty možno v Gn 1, 26–28 rozoznať aj na iných miestach a súvisia predovšetkým s výrokom o panstve.“¹⁴¹

Keď Janowski polemizuje s názorom o vnútroizraelskej „demokratizácii“ obrazu kráľa, odkazuje na stať Klausu Kocha *Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text*,¹⁴² ktorý si rovnako ako Janowski všima skutočnosť, že v rámci starozmluvného bádania sa pri interpretácii kapitol o stvorení exegéza v poslednom polstoročí výrazne posunula smerom od západných k starovekým blízkovýchodným interpretačným schémam.¹⁴³ Koch poukazuje na skutočnosť, že

„[...] až do polovice 20. storočia autoritatívne komentáre buď pokladali *teóriu bohoobraznosti ľudskej existencie* za čisto metaforický odkaz na duševné schopnosti, ktoré sú jedinečné pre človeka, alebo, vychádzajúc z úplne naivno-primitívneho spôsobu myslenia ne-gréckej antiky, za dôsledok antropomorfného názoru, podľa ktorého je Boh vytvorený podľa obrazu človeka.“¹⁴⁴

Oba názory sú však – podľa neho – odvodené zo západného spôsobu myslenia a protirečia im výsledky modernej archeológie. Znovuobjavené staroveké orientálne kultúry, ich literatúra a ikonografia otvárajú nové perspektívy, ako interpretovať kapitoly o stvorení. Tieto nové interpretácie sa svojím obsahom čoraz viac vzdávajú od na západe bežne prijímaných právd a predstavujú tak podnetnú alternatívu k modernému chápaniu existencie a sveta. Keď chceme tieto nové interpretácie uchopiť, musíme poznať staroveké orientálne pozadie Kňazského spisu.¹⁴⁵

Koch si preto kladie otázku, čo sa pôvodne presne myslelo tvrdením z veršov G 1, 26–27, že človeka treba chápať ako obraz Boha. Konštatuje – už spomenutý fakt –, že hebrejský výraz *צלם* (*selem*), ktorý sa tu vyskytuje a tradične sa prekladá pomocou výrazu „obraz“ (*Bild*), nie je v Gn 1, 26–27 nijako bližšie vymedzený. Najlepší spôsob, ako mu porozumieť, je však ten, že sa bude daný verš interpretovať na pozadí chápania a používania termínov pre obrazy, ktoré sa bežne objavujú na starovekom Blízkom východe. Koch pripomína, že takmer homonymný akkadský výraz „*salmu*“ sa v oblasti Babylonu používal spravidla v dvoch rôznych kontextoch.¹⁴⁶

V prvom kontexte sa vzťahuje nielen na sochy bohov, ale aj na sochy kráľov.

¹⁴¹ JANOWSKI. Die lebendige Statue Gottes..., s. 150–151.

¹⁴² KOCH, Klaus. *Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

¹⁴³ Bližšie pozri KOCH. *Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text*..., s. 13.

¹⁴⁴ KOCH, *Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text*..., s. 13–14.

¹⁴⁵ Bližšie pozri KOCH. *Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text*..., s. 14.

¹⁴⁶ Bližšie pozri KOCH. *Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text*..., s. 17.

„Panovník umiestňuje svoje sochy podľa plánu v mestách, chrámoch a na hraniciach svojej ríše. Nepostavili ich vďační poddaní, ani nechcú byť len oslavnými pomníkmi, ale predstavujú neprítomného panovníka ako „obraz mojej kráľovskej vlády“ (*salam scharrutija*), žiaria silou jeho moci a autority na poddaných a tým ich núti k poslušnosti.“¹⁴⁷

Je zrejme, že obraz panovníka nemusí mať charakter presnej podobizne, akéhosi verného portrétu jeho fyzickej podoby, ale oveľa dôležitejšie sú z pohľadu kráľovskej moci pre staroveký Blízky východ gestá zobrazovaného, kráľovské insígnie a doplnky ako zbrane, žezlá, šperky, trón a podobne.

Druhý kontext, v ktorom sa v mezopotámskej oblasti v čase vyhnanstva Izraelcov používal tento výraz, súvisí s tým, že keď vládnci kráľ vztýčil svoj kamenný obraz ako záruku svojej prítomnosti na panstve, tak sa od novoasýrskych čias začali objavovať zmienky o tom, že panovník sám je živý obraz kráľa bohov.¹⁴⁸

Je dosť možné, že si Asýrčania tento nový motív požičali z Egypta. V údolí Nílu sa totižto o tisíc rokov skôr, od druhého medziodobia, faraón považoval za obraz boha slnka. Koch upozorňuje na to, že

„[...] je príznačné, že hoci si judskí králi v predexilových časoch osvojili predikát Božieho Syna z Egypta, vyhýbali sa s ním spojenému titulu „kultový obraz/podoba (Amona, resp. Boha)“ pravdepodobne preto, že by panovníka príliš približoval k mocnému Bohu Jahvemu. Takáto zábrana zrejme odpadá, keď sa poexilový Izraeliti už nezaoberajú jedným výnimočným vládcom, ale ľudskou spoločnosťou ako celkom.“¹⁴⁹

Koch sa nazdáva, že pri tomto prenose došlo zjavne k spojeniu dvoch obrazových koncepcií, ktoré mali svoje miesto v starovekej orientálnej kráľovskej ideológii, ale „ktoré, pokiaľ je to možné zistiť z prameňov, spolu priamo takmer nesúviseli. Obe sú však odvodené z predstavy, ktorá je modernému chápaniu obrazov cudzia.“¹⁵⁰ Podľa nej obraz nie je len znakom, ktorý má pomôcť ľudskej pamäti vybaviť si predlohu, ale má taký vzťah k zobrazenej osobe, ktorý obraz naplňa akýmsi fluidom z predlohy, takmer by sa dalo povedať, že z neho vyžaruje akási tajomná moc.¹⁵¹ Na základe toho by sa mohlo až zdať, že výrok v Gn 1, 26–27 vyznieva ako oslava ľudského druhu, ako jedinej viditeľnej podoby božskej bytosti na zemi. Lenže toto mal autor kňazského spisu správy len sotva na mysli. Sláva (*kabod*) je v kňazskom spise vyhradená výlučne pre božskú sféru. „Napriek tomu nemožno poprieť, že každému, kto nosí ľudskú tvár, sa priznáva dôstojnosť určitej osobitnej reprezentácie Boha.“¹⁵²

Tento pohľad na každú ľudskú bytosť ako viditeľnú reprezentáciu Boha ústi – podľa Kocha – do *rovnostárskej antropológie (egalitäre Anthropologie)*, ktorá v tejto podobe „nikdy predtým v dejinách ľudstva neexistovala a na starovekom Blízkom východe trvalo dlho, kým

¹⁴⁷ KOCH. Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text..., s. 17.

¹⁴⁸ KOCH. Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text..., s. 19.

¹⁴⁹ KOCH. Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text..., s. 20.

¹⁵⁰ KOCH. Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text..., s. 20.

¹⁵¹ Pozri bližšie KOCH. Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text..., s. 20.

¹⁵² KOCH. Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text..., s. 21.

sa o niečom podobnom začalo uvažovať nezávisle od biblického zdroja. Bolo to možné len v tieni vznikajúceho monoteizmu.¹⁵³ Takže tým, že sa preniesli obe

„obrazové metafory vzťahujúce sa na kráľa [...] na obyčajného človeka, na každého muža a ženu, nadobúda chápanie ľudskej spoločnosti črty, ktoré sú, ak nie anarchistické, tak aspoň kritické voči nadvláde. Nadvláda ľudí nad ľuďmi, či už politická alebo kultová, nepredstavuje základnú antropologickú zložku.“¹⁵⁴

Koch sa nazdáva, že v polyteistických náboženstvách vtedajšej Mezopotámie hierarchická štruktúra bohov od začiatku predpokladala osobitné postavenie kráľov a tomu zodpovedajúcu štruktúru ľudskej spoločnosti na zemi, čím bolo znemožnené uvažovanie o politicko-sociálnej rovnosti všetkých ľudí. Naopak, kňazská biblická koncepcia tým, že takéto rozlišovanie explicitne odmieta, vykazuje mnohé znaky egalitarizmu. Presnejšie, hoci takáto egalitárska tendencia bola pravdepodobne vlastná náboženstvu Izraela od začiatku, pričom ju zrejme pripravila najmä predchádzajúca desakralizácia izraelsko-judskej kráľovskej ideológie v dôsledku klasickej profétie, až Kňazský spis

„uskutočňuje, možno s odvolaním sa na staršiu jeruzalemskú koncepciu (pozri Žalm 8), zásadnú *demokratizáciu* (*Demokratisierung*) – podľa termínu používaného religionistami – ideológie kráľovskej hodnosti tým, že umožňuje Bohu udeliť kráľovskú hodnosť každému človeku. Súvisí to aj s anti-rojalistickým postojom Kňazského spisu, ktorý na rozdiel od „mesiášskych“ očakávaní v profetických spisoch nepredpokladá pomazaného ako vládcu, a to ani pre vlastný ľud.“¹⁵⁵

Podľa Kocha sa význam tejto koncepcie naplno ukáže na pozadí monoteistickej tendencie perzských kráľov, ktorá vznikla zrejme v dôsledku Zarathustrovho učenia. Hoci aj tu dôraz na jedného veľkého Boha vedie k myšlienke rovnosti všetkých ľudí, „panovníkovi je však výslovne priznané osobitné ontologické postavenie.“¹⁵⁶ Zdá sa teda, že zaradiť panovníka ako jedného z mnohých rovnakého druhu je pre väčšinu antických kultúr takmer nemožné.

„V tomto ohľade je v starovekom Izraeli zrejماً podobná revolučná tendencia ako v gréckych „demokraciách“ tej doby. U vyhnaných Izraelitov je to však spôsobené náboženským impulzom: ak neexistuje základná hierarchická gradácia v božskom svete, potom neexistuje ani v ľudskom ekvivalente. Monoteizmus je podmienkou monantropizmu (*Mon-anthropismus*). Dokonca aj Deklarácia nezávislosti Spojených štátov amerických z roku 1776 sa odvoláva na tento základ: „Za samozrejmé považujeme tieto pravdy: že všetci ľudia sú stvorení ako rovní, že sú obdarení Stvoriteľom určitými neodňateľnými právami.““¹⁵⁷

Táto Kochova interpretácia vyzerá pomerne sľubne. Zdá sa totižto, že by mohla azda slúžiť aj ako určité teologické zdôvodnenie ľudských práv, resp. občianskych a politických práv. Dokonca by mohla rovnako tvoriť aj základ politickej rovnosti, ktorá je charakteristická pre západné demokracie. Lenže k určitej opatrnosti v tomto ohľade by nás mala nabádať

¹⁵³ KOCH. *Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text...*, s. 22.

¹⁵⁴ KOCH. *Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text...*, s. 22.

¹⁵⁵ KOCH. *Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text...*, s. 23.

¹⁵⁶ KOCH. *Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text...*, s. 24.

¹⁵⁷ KOCH. *Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text...*, s. 24.

skutočnosť, že v starozmluvnom bádaní existuje voči nej určitý skepticizmus, ktorý sme mohli vidieť vyjadrený už u Janowskeho.

Napríklad do polemiky s Kochovou interpretáciou Božieho obrazu ako demokratizáciou kráľovských blízkovýchodných koncepcií sa zapojil aj ďalší súčasný starozmluvník Jan Christian Gertz vo svojom komentári ku Gn 1, 26–27, ktorý patrí k jej kritikom.

Gertz samozrejme nespochybňuje skutočnosť, že pozadie a bezprostredný historický kontext tvoria najmä kráľovské ideológie starovekého Blízkeho východu. Takisto si všíma fakt, že najznámejšia koncepcia, že kráľ je obrazom, a tým aj reprezentantom najvyššieho Boha na zemi, sa objavuje najskôr v Egypte v textoch 18. a 19. dynastie (cca 1550–1190 pred n. l.). Uvádza, že v dobe napísania Kňazského spisu

„perzský kráľ Dárius (549–486 pred n. l.), ktorý vládol takmer celému židovstvu vo vlasti a v diaspóre, prevzal egyptskú koncepciu a integroval ju do achaimenidskej kráľovskej ideológie, aby ospravedlnil svoj nárok na univerzálnu vládu.“¹⁵⁸

Hoci sa predstava kráľa ako obrazu najvyššieho Boha sporadicky vyskytuje od 13. storočia pred n. l. aj v Mezopotámii a v novoasýrskych textoch, bez ohľadu na tieto rôzne časové, regionálne a kultúrne rozdiely všetky tieto texty spája intencia legitimizovať ním kráľovskú formu vlády. Čím sa zároveň takejto forme vlády zosobnenej v kráľovi „pripisuje dôstojnosť zástupného konania v mene božstva.“¹⁵⁹ Podľa Gertza je zrejmá historická závislosť koncepcie bohoobraznosti človeka Kňazského spisu „od koncepcie bohoobraznosti kráľov a na jej základe zdôvodnenej vlády.“¹⁶⁰ Základný rozdiel je pritom neprehliadnuteľný:

„To, čo bolo spravidla vyhradené kráľovi, Kňazský spis zasadzuje do prehistorického kontextu a rozširuje na všetkých ľudí. V tejto súvislosti sa s obľubou hovorí o demokratizácii (*Demokratisierung*) monarchistickej koncepcie. Napriek správnej poznámke, že transformácia výpovede o bohoobraznosti predpokladá koniec Dávidovej dynastie, je táto charakteristika anachronizmom, ktorý sa míňa s intenciou textu.“¹⁶¹

Na zdôvodnenie odmietnutia myšlienky demokratizácie monarchistickej koncepcie používa dva argumenty. Na jednej strane tvrdí, že v Kňazskom spise sa nenachádzajú žiadne dôkazy o tom, že treba z princípu „odmietnuť monarchiu ako formu vlády“.¹⁶² Na druhej strane tvrdí:

„Ani v súdobej (*attickéj*) demokracii sa nepodieľali na vládnutí všetci ľudia, ženy aj muži, ale len mužskí plnoprávni občania, zatiaľ čo Kňazský spis so zreteľom na výrok o bohoobraznosti takéto diferencovanie explicitne vylučuje.“¹⁶³

¹⁵⁸ GERTZ, Jan Christian. *Das erste Buch Mose (Genesis): Die Urgeschichte Gn 1–11*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, s. 65.

¹⁵⁹ GERTZ. *Das erste Buch Mose...*, s. 65.

¹⁶⁰ GERTZ. *Das erste Buch Mose...*, s. 66.

¹⁶¹ GERTZ. *Das erste Buch Mose...*, s. 66.

¹⁶² GERTZ. *Das erste Buch Mose...*, s. 66.

¹⁶³ GERTZ. *Das erste Buch Mose...*, s. 66–67.

Cieľom Kňazského spisu nie je, aby prostredníctvom svojho výroku o bohoobraznosti človeka ponúkol argumentačný rámec na zdôvodnenie „nahradenia ideologických základov monarchie skrze jej demokratizáciu.“¹⁶⁴ Gertz nachádza cieľ Kňazského spisu v tom, že

„Transformovanie koncepcie kráľa ako sochy božstva do bohoobraznosti človeka znamená skôr integráciu kráľovskej ideológie do antropológie, a preto ho možno vhodne charakterizovať ako „rojalizáciu“ obrazu človeka („*Royalisierung*“ des *Menschenbildes*).“¹⁶⁵

Lenže aj keď odmietneme názor, že výrok o bohoobraznosti sleduje priamo politické ciele, neznamená to, že tento výrok nemožno použiť pri zdôvodňovaní politických a občianskych práv. Naopak, Gertz sa nazdáva, že v princípe neexistuje nič, čo by mohlo tomu brániť.

„To, že koncepcia kráľovského človeka (*königlichen Menschen*) môže slúžiť ako biblický základ pre teologickú požiadavku politických a občianskych práv, ktoré prislúchajú každému človeku bez ohľadu na pôvod, pohlavie a sociálne postavenie, je samozrejme nesporné.“¹⁶⁶

Takto interpretovaná koncepcia bohoobrazného človeka zahŕňa aj poznanie, že žiadny človek nepotrebuje „kráľovského“ sprostredkovateľa vo vzťahu k Stvoriteľovi. Lenže netreba zabúdať na to, že z pohľadu Gertzovej interpretácie Božieho obrazu ide najmä o „funkciu človeka ako Božieho mandátára a o vykonávanie jeho vlády nad zvyškom prírody (v. 26b., 28), čo je prostredníctvom jeho bohoobraznosti umožnené a legitimizované.“¹⁶⁷ Toto je tým hlavným, čo tvorí kľúčovú časť výrokov o bohoobraznosti.

Druhá veľmi vplyvná interpretácia termínu *imago Dei* nám na jednej strane ukázala, že verš Gn 1, 26–27 možno vnímať ako odvážnu demokratizáciu, ba dokonca popretie blízkovýchodnej kráľovskej ideológie a na druhej strane, podľa tejto transformácie nie sú ľudské bytosti otrokmi ako v babylonskom mýte o stvorení, ale slobodné osoby, ktoré sa zodpovedajú Bohu. Lenže k určitej opatrnosti vyvodzovať z týchto zistení ďalekosiahle politické dôsledky nás núti určitá skepsa, ktorá panuje v tábore starozmluvníkov, pokiaľ ide o termín demokratizácie, resp. prirovnávaniu tohto procesu k dňaniu v Aténach. Argumenty, ktoré boli predstavené v súvislosti s termínom „rojalizácia“ obrazu človeka pokladám za pomerne presvedčivé.

Autori, ktorých sme predstavili v diskusii o pôvodnom význame výrazu „*imago Dei*“ používali historicko-kritickú metódu. Nazdávam sa, že ani jednému z nich sa nepodarilo zrekonštruovať akúkoľvek subjektívnu intenciu autorov. Dôvodom je zaiste aj skutočnosť, že konkrétnych autorov nepoznáme a zrejme ani poznať nebudeme. Na druhej strane je zřejmé, že poznať môžeme prostredie, z ktorého pochádzali, jazykové konvencie, a teda približný slovník, pomocou ktorých formulovali svoje názory a blízkovýchodné zdroje, z ktorých čerpali východiská pre tieto názory. To znamená, že vieme čiastočne zrekonštruovať historický a jazykový kontext, v ktorom mohli vyjadrovať svoje zámery. Z tohto pohľadu je zmysluplné sa pýtať a zisťovať, aký význam mali na mysli autori alebo

¹⁶⁴ GERTZ. *Das erste Buch Mose...*, s. 67.

¹⁶⁵ GERTZ. *Das erste Buch Mose...*, s. 67.

¹⁶⁶ GERTZ. *Das erste Buch Mose...*, s. 67.

¹⁶⁷ GERTZ. *Das erste Buch Mose...*, s. 67.

redaktori Kňazského spisu Starej zmluvy/Hebrejskej biblie, v ktorom sa tento termín použil prvýkrát. Inými slovami, môžeme usudzovať na tvrdený obsah, ktorý by rozumný poslucháč s úplnou znalosťou kontextového pozadia reči pochopil ako obsah, ktorý hovorca zamýšľal sprostredkovať, vzhľadom na to, čo hovorca vyjadril, na relevantné kontextové znalosti a na relevantné konverzačné normy.¹⁶⁸ Dá sa teda prijať predpoklad, že tvrdený obsah výpovede o Božom obraze je určený tým, čo by rozumný poslucháč, ktorý pozná príslušné konverzačné pozadie a kontext, odvodil o intenciách hovorca/hovorcov zo slov alebo viet vyslovených v danom kontexte. Za rozumného poslucháča v kontexte interpretácie Kňazského spisu treba pokladať primerane informovaného poslucháča, ktorý žil v období jeho písania a bol dobre informovaný o náboženskej praxi a mnohých aspektoch použitého náboženského jazyka. A práve rekonštrukciou tohto kontextu sa zoberá historicko-kritická metóda.

Stane sa to zrejme vtedy, keď sa zamierame na autorov, ktorí žili v inom časovom období a používali vo svojej interpretácii výrazu „Boží obraz“ úplne odlišný slovník. Takýchto autorov je nepreberné množstvo. Daný problém budem ilustrovať na – podľa mňa – dvoch najvýznamnejších systematických teológov západnej tradície, a to Tomášovi Akvinskému a Karlovi Barthovi. Obaja ponúkajú výklad, ktorý na jednej strane vychádza z biblického textu, ale na druhej strane sa v ňom používajú pojmy, ktoré boli relevantné v ich dobe. Možno ich preto zaradiť do dejín recepcie. Inými slovami, interpretujú príslušné pasáže Starej zmluvy/Hebrejskej biblie v zhode so svojimi novými koncepciami v úplne odlišnom kontexte.

6. Príklady neskoršej recepcie výrazu „Boží obraz“:

Tomáš Akvinský a Karl Barth

Tomáš Akvinský sa zaoberá učením o *imago Dei* v *Teologickej sume*, a to najmä v otázke 93.¹⁶⁹ Tvrdí, že o človeku hovoríme, že je stvorený k obrazu Božiemu kvôli svojej intelektovej prirodzenosti, pričom je stvorený k obrazu Božiemu

„[...] predovšetkým v tom, v čem môže Boha intelektová prirodzenosť najviac napodobiť. Intelektová prirodzenosť však napodobuje Boha najviac v tom, že Bůh chápe a miluje sám sebe.“¹⁷⁰

¹⁶⁸ MARMOR. *The Language of Law...*, s. 19, 115 – 117.

¹⁶⁹ S. Thomas Aquinatis *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t 5: *Pars prima theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae, 1889. Časti (*STh* I, q. 90–102), ktoré tvoria relevantný kontext pre výklad termínu *imago Dei* u Akvinského, preložil a spolu s úvodnou štúdiou a poznámkami vydal Tomáš Machula: AKVINSKÝ, Tomáš. *O stvoření člověka v Teologické sumě*. České Budějovice: Krystal OP, 2021. Bližšie k Akvinskému pozri napríklad MACHULA, Tomáš. *Tomáš a jeho sumy*. 2. vydání. České Budějovice: Nakladatelství Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2020; KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*. Praha: Oikoymenh, 1993; VOLEK, Peter. *Teologická suma Tomáše Akvinského I, 1–13. Úvod a komentár k otázkam prvej knihy 1–13*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2017; VOLEK, Peter. *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. Ružomberok: Katolícka univerzita, 2003. Pozri tiež DAVIES, Brian. *Thomas Aquinas's Summa Theologiae. A Guide & Commentary*. Oxford: Oxford Press, 2014, s. 147–150.

¹⁷⁰ *STh* I, q.93, a. 4. Citované podľa AKVINSKÝ. *O stvoření člověka v Teologické sumě...*, s. 78.

Akvinský sa nazdáva, že pokiaľ ide o primárny význam toho, v čom tkvie obraz Boží, čiže v intelektuálnej prirodzenosti, tak v tomto zmysle sa obraz Boží nachádza ako v mužovi, tak aj v žene.

„Proto Gn 1 po slovech „stvoril ho“, tj človeka „k obrazu Božiemu“, dodáva: „jako muža a ženu je stvoril,“ a říká v množnom čísle „stvoril je“, jak uvádí Augustin, aby bylo jasné, že nejsou obě pohlaví spojená v jednom jedinci.“¹⁷¹

Lenže na druhej strane Akvinský uvádza:

„Sekundárně však je obraz Boží v muži způsobem, který v žene není, neboť muž je východiskem i cílem ženy, podobně jako je Bůh východiskem a cílem celého stvoření. Proto když Apoštol pravil, že „muž je obrazem Božím, kdežto žena je obrazem muže“, ukazuje smysl tohoto výroku tím, co dodává: „vždyť muž není z ženy, nýbrž žena z muže. Muž přece nebyl stvořen pro ženu, ale žena pro muže.““¹⁷²

Samozrejme, že v tejto súvislosti je možné si položiť otázku, ktorá sa týka postavenia medzi mužom a ženou. Nazdávam sa, že Akvinský je vo svojej odpovedi na túto otázku pomerne nejednoznačný.¹⁷³

Akvinský však konzistentne trvá na tom, že obraz Boží sa v človeku nachádza len v jeho mysli. Podľa jeho názoru, sa vo všetkých stvoreniach nachádza nejaká Božia podoba (*Dei similitudo*), ale iba v rozumnom stvorení (*creatura rationalis*) sa nachádza táto podoba prostredníctvom obrazu (*per modum imaginis*), napr. okrem človeka aj v anjeloch. Božia podoba sa v ostatných stvoreniach nachádza len prostredníctvom stopy (*per modum vestigi*). To, že Boží obraz sa v rozumnom stvorení nachádza iba v jeho mysli, neznamena, že ide o celého človeka. Ak má totiž rozumné stvorenie okrem mysli aj iné časti, tak Božia podoba sa v týchto častiach nachádza len prostredníctvom stopy. Čiže v človeku sa Božia podoba nachádza ako obraz len v mysli, pričom v iných jeho častiach sa nachádza ako stopa.¹⁷⁴

Karl Barth vo svojej *Die Kirchliche Dogmatik*¹⁷⁵ s týmto názorom Tomáša Akvinského zásadne nesúhlasí. Tvrdí, že význam výroku o bohoobraznosti človeka, ktorý je daný bezprostredným kontextom Gn 1, 26, netkvie v tom, že bohoobraznosť je nejaká vlastnosť, ktorá sa nachádza niekde v človeku, resp. v jeho mysli. Nemá vôbec zmysel pýtať sa, v akých konkrétnych vlastnostiach alebo správaní človeka môže spočívať. Nespočíva v ničom, čím človek je alebo čo robí. Podľa Bartha tkvie v tom, že je Božím stvorením, ktorého Boh stvoril ako svoj obraz, naprotivok, ako svojho skutočného partnera.

¹⁷¹ *STh* I, q.93, a. 4, ad 1. Citované podľa AKVINSKÝ. *O stvorení človeka v Teologické sumě...*, s. 78.

¹⁷² *STh* I, q.93, a. 4, ad 1. Citované podľa AKVINSKÝ. *O stvorení človeka v Teologické sumě...*, s. 78.

¹⁷³ Pozri ale bližšie napr. MACHULA, Tomáš. Jako muže a ženu je stvoril. In AKVINSKÝ, Tomáš. *O stvorení človeka v Teologické sumě*. České Budějovice: Krystal OP, 2021.

¹⁷⁴ Bližšie pozri *STh* I..., q. 93, a. 6.

¹⁷⁵ BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik. Dritter Band. Die Lehre von der Schöpfung. Erster Teil*. Zollikon, Zürich: Evangelischer Verlag AG., 1945. Vyšlo aj anglicky BARTH, Karl. *Church Dogmatics III/1. The Doctrine of the Creation, Part I*. BROMILEY, Geoffrey W. TORRANCE, Thomas F. (eds.). London, New York: T&T Clark, 2009. = [KD III/1 (III. Band, 1. Teil), Die Lehre von der Schöpfung, 1945. Anglicky CD III.1: The Doctrine of the Creation, 2009]. Bližšie pozri v ŠTEFAN, Ján. *Karl Barth a ti druzí*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005.

„To bol totiž Boží cieľ a zámer, keď ho stvoril; chcel, aby existovala taká bytosť, ktorá by mu bola v celej svojej ne-božskosti, a teda inakosti, skutočným partnerom, ktorá by bola schopná s ním vyjednávať a uzatvárať zmluvy, ktorej by teda jeho vlastná, božská forma života nebola cudzia, ale ktorá by naopak v stvorení opakovaní, ako vyobrazenie (*Abbild*) a napodobenina (*Nachbild*), mohla byť zo svojej strany nositeľkou jeho božskej formy života.“¹⁷⁶

Z pohľadu načrtnutej interpretácie bohoobraznosti preto nemusí byť – podľa Bartha – vôbec zarážajúce, že v Gn 1 nenachádzame žiadnu konkrétnu zmienku „o osobitných intelektuálnych a morálnych dispozíciách a možnostiach človeka, o jeho rozume [...]“. ¹⁷⁷ Je to celkom pochopiteľné. Skutočnosť, že človek sa nachádza v slobodnej dištinkcii k Bohu a vo vzťahu k Bohu, resp. v prirodzenom spoločenstve s Bohom, nespočíva v niečom, „čo ho odlišuje od zvierat, ale v niečom, čo má formálne spoločné so zvieratom, totižto v tom, že ho Boh stvoril ako muža a ženu.“¹⁷⁸ Podľa Bartha je kľúčové, že stvorenie človeka na Boží obraz možno významovo vymedziť ako „stvorenie ako muža a ženu“.

„Všetko ostatné, čo sa hovorí o človeku, že má vládnuť nad svetom zvierat a nad zemou, že aj on je požehnaný pri uplatňovaní svojich sexuálnych síl, ale aj pri uplatňovaní tohto svojho panstva, že svet rastlín je mu pridelený na výživu, sa vzťahuje na tento plurál: je muž a žena. A práve táto pluralita, jeho sexuálna/pohlavná diferenciácia (*geschlechtliche Differenzierung*), je to, čo má formálne spoločné so zvieratom. Čo ho odlišuje od zvierat? Podľa Gn 1 nepochybne len tolko: že práve táto sexuálna/pohlavná diferenciácia je jediná, v ktorej je človek stvorený, že neprichádza do úvahy stvorenie a existencia človeka v skupinách a druhoch, v rasách, národoch a podobne: žiadny iný skutočný rozdiel a žiadny iný skutočný vzťah ako práve vzťah človeka k človeku a vo svojej najpôvodnejšej a najkonkrétnejšej podobe tento rozdiel a vzťah: muža k žene, ženy k mužovi.“¹⁷⁹

Barth sa nazdáva, že človek môže byť a bude v každom prípade človekom pred Bohom a pred svojím partnerom len v tom zmysle, že je mužom vo vzťahu k žene a ženou vo vzťahu k mužovi. Tým, že je človek jedným alebo druhým, je človekom. Týmto a ničím iným sa človek odlišuje od zvierat. Boh ho stvoril ako svojho partnera, ako muža a ženu.

„To, že je stvorený ako muž a žena, bude veľkou paradigmou všetkého, čo sa bude diať medzi ním a Bohom, ale aj všetkého, čo sa bude diať medzi ním a jeho partnerom. Takže to, že je stvorený a existuje ako muž a žena, sa ukáže nielen ako vyobrazenie (*Abbild*) a napodobenina (*Nachbild*) svojho Stvoriteľa ako takého, ale zároveň ako predobraz (*Vorbild*) dejín zmluvy a spásy, ktoré sa uskutočnia medzi ním a jeho Stvoriteľom. Boh bude vo všetkých svojich budúcich rečiach a činoch vyznávať, že stvoril človeka ako muža a ženu, a teda na svoj pravzor (*in seinem Urbild*), podľa svojho predobrazu (*nach seinem Vorbild*).“¹⁸⁰

¹⁷⁶ KD III/1..., s. 207; CD III.1..., s.183.

¹⁷⁷ KD III/1..., s. 208; CD III.1..., s. 183.

¹⁷⁸ KD III/1..., s. 208; CD II.1..., s. 184.

¹⁷⁹ KD III/1..., s. 208; CD III.1..., s. 184.

¹⁸⁰ KD III/1..., s. 209; CD III.1..., s. 185.

Barth sa nazdáva, že rozhodne sa nedá z výroku o bohoobraznosti v Gn 1 a jeho kontextu odvodit' záver, že ju človek stratil v dôsledku pádu, či už čiastočne alebo úplne, formálne alebo materiálne.¹⁸¹ Podľa Bartha sa pri stvorení človeka nestratil Boží zámer a s ním spojené zaslúbenie a prísľub, čo dokazuje skutočnosť, že dejiny spoločenstva a komunikácie Boha s človekom nie sú pádom ukončené, ale „presnejšie povedané, práve začínajú [...]“. Boh sa priznáva k svoju zámeru s ním tým, že ho oslovuje ako Ty a robí ho zodpovedným ako Ja a že aj ľudia musia stáť a padať spoločne ako Ja a Ty, ako muž a žena.“¹⁸²

I keď sa stala táto Barthova interpretácia veľmi vplyvná, polemizujú s jeho závermi mnohí systematickí teológovia¹⁸³ a biblisti. Barth sa nazdával, že jeho systematický výklad je založený na texte a pôvodnom význame v ňom použitých výrazov. Vynaložil pritom veľké úsilie, aby to demonštroval.¹⁸⁴ Niet divu, že jeho interpretáciu si osvojilo mnoho starozmluvníkov. Lenže zdá sa, že Barth sa v tomto bode mýlil a jeho výklad je skôr ukážkou toho, ako sa zmiešava práca systematika a biblistu.

Napríklad už spomenutý Westermann svoju tézu, že výrok o stvorení človeka k Božiemu obrazu v Gn 1, 26n

„nevypovedá o človeku, ale o Božom konaní.“¹⁸⁵ [...] „Ide o bližšie určenie stvoriteľského konania, ktoré znamená umožnenie diania medzi Bohom a človekom, ale nie o vlastnosť človeka samotného“¹⁸⁶

zdôvodňuje na základe formálne-kritických a tradično-historických argumentov, ktoré sa týkajú odlišného pôvodu Gn 1, 26–30 a kňazského opisu stvorenia sveta bez človeka, zároveň však tvrdí, že na základe týchto úvah dospieva k podobnému chápaniu *imago Dei* ako Barth. Presnejšie hoci sa predtým snažil obsérne ukázať, že Barthova interpretácia nie je úplne nová,¹⁸⁷ napokon predkladá svoju interpretáciu ako správnu verziu barthiánskeho výkladu. Je zrejmé, že táto Westermannova interpretácia môže byť oprávnené pokladaná za anachronizmus.¹⁸⁸

Explicitne to vyjadrila starozmluvníčka Phyllis Birdová, ktorá kritizuje Bartha za tento jeho prístup. Vo svojom kritickom skúmaní vzťahu medzi textovo-kritickými, resp. exegetickými a systematickými interpretáciami, ktoré sa zaoberajú výrokom Gn 1, 26–28, ilustruje problém zrútenia rozdielu medzi historickými a systematickými úlohami výkladu tak, že odkazuje práve na pasáže z vplyvného pojednania o *imago Dei* u Karla Bartha.¹⁸⁹ Konštatuje

¹⁸¹ KD III/1..., s. 224–225; CD III. ..., s. 198.

¹⁸² KD III/1..., s. 225; CD III.1..., s. 198.

¹⁸³ Pozri napr. BRUNNER, Emil. *Dogmatik: Band II*. Zürich: Theologische Verlag, 1975.

¹⁸⁴ KD III/1..., s. 216nn.

¹⁸⁵ WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 214.

¹⁸⁶ WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 217.

¹⁸⁷ WESTERMANN. *Genesis 1–11...*, s. 207–209.

¹⁸⁸ Tento názor zastáva napr. aj český starozmluvník Jan Rückl, ktorého formulácie z e-mailovej komunikácie som prebral do textu.

¹⁸⁹ BIRD, Phyllis A. “Male and Female He Created Them”: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation. *Harvard Theological Review*, 1981, roč. 74, č. 2, s. 131.

pritom, že napriek tomu, že sa Barth odvoláva na biblický text ako na svoj primárny zdroj, nedokázal rozoznať jeho antropológiu – a teológiu – a predložil

„iba novú a pútavú variáciu klasickej trojičnej interpretácie, interpretácie, ktorá sa vyznačuje výrazne moderným poňatím vzťahu „Ja – Ty“, ktorý je cudzí myšlienke a intencii starovekého autora vo všetkých troch bodoch jeho aplikácie (Boh vo vzťahu v rámci božstva, ľudstvo vo vzťahu medzi pohlaviami a Boh a ľudstvo vo vzájomnom vzťahu). Na najzákladnejšej úrovni Barthova exegéza nerozumie gramatike viet, s ktorými tak dômyselne manipuluje.“¹⁹⁰

K tomuto jej názoru sa prikláňa aj starozmluvník Andreas Schüle, ktorý ho rozvíja ďalej a aplikuje ho aj na iné interpretácie.

„Táto interpretácia ovplyvnila aj exegézu a to nielen prostredníctvom explicitného odkazu na Bartha, [...] prevládla téza [...], že pojem obrazu z Gn 1, 26 a nasl. treba v zásade chápať ako vzťahový pojem. Ako jeho obraz je človek postavený do jedinečného vzťahu s Bohom, a potom už len zostáva objasniť povahu a kvalitu tohto vzťahu. Namiesto protikladu Ja a Ty sa tento vzťah zvyčajne chápe ako funkčná reprezentácia (*funktionale Repräsentation*). Boh poveruje človeka ako svoj obraz úlohou reprezentovať ho ako vládcu.“¹⁹¹

Schüle pokladá Birdovej hermeneutický prístup za prelomový, pretože „upozorňuje na skutočnosť, že *imago Dei* – chápané ako metaforický pojem – nás prakticky vyzýva k tomu, aby sme ho naplnili veľmi odlišnými obsahmi, čo je, samozrejme, práve príťažlivosť *imago pojmov* (*des Imago-Konzepts*).“¹⁹² Podľa Schüleho Birdovej kritika nemá za cieľ spochybniť systematicko-teologickú správnosť takých výrokov, ako sú tie Barthove, ale skôr ich exegetickú vhodnosť vzhľadom na sporný text 1. kapitoly Gn.¹⁹³

Na príklade Karla Bartha sa dá pekne vidieť, ako sa hľadanie pôvodného významu použitých výrazov môže prelínať s dejinami recepcie. Bartha jeho úsilie pri hľadaní pôvodného významu výrazu „*imago Dei*“ priviedlo k tomu, že ho interpretoval skôr v zhode s jeho vlastnou novou koncepciou, ktorá vychádzala z dialektickej teológie, a nie v zhode s koncepciou, ktorá bola aktuálna v čase a v kontexte pisateľov Kňazského spisu. To isté je rovnako dobre viditeľné aj v prípade Tomáša Akvinského, ktorého úvahy o *imago Dei* majú bližšie k Aristotelovej náuke o duši než k uvažovaniu židovských pisárov polemizujúcich s blízkovýchodnou kráľovskou ideológiou. Tieto skutočnosti treba mať na pamäti, ak by sme chceli z biblických pasáží, ktoré sa týkajú termínu *imago Dei*, odvodzovať príliš silné závery v oblasti politiky a práva.¹⁹⁴

¹⁹⁰ BIRD. „Male and Female He Created Them“..., s. 132.

¹⁹¹ SCHÜLE, Andreas. *Der Prolog der hebräischen Bibel: Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11)*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2006, s. 84.

¹⁹² SCHÜLE. *Der Prolog der hebräischen Bibel*..., s. 85.

¹⁹³ SCHÜLE. *Der Prolog der hebräischen Bibel*..., s. 85.

194 K problematike bližšie pozri napríklad v BARTH, Ulrich. Herkunft und Bedeutung des Menschenwürdekonzepths. Der Wandel der Gottebenbildlichkeitsvorstellung. In BARTH, Ulrich (ed.). *Religion in der Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, s. 345–371; FREVEL, Christian. Gottesbildlichkeit und Menschenwürde. Freiheit, Geschöpflichkeit und Würde des Menschen nach dem Alten Testament. In WAGNER, Andreas (ed.). *Antropologische Aufbrüche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, s. 255–274. K diskusi o ľudských právach v súvislosti s interpretáciou výrazu „Boží obraz“ pozri TURČAN, Martin. *Ľudské práva*

K tomu, aby sme takéto závery mohli odvodiť, je potrebné urobiť ďalšie interpretačné rozhodnutia, ktoré už však nemusia byť v zhode s deklarovaným pôvodným významom textu, ale napriek tomu môžu byť v zhode s „vecou“, na ktorú sa v texte odkazuje. Lenže to je už práca pre systematika, nie pre interpreta, ktorý hľadá pôvodný význam textu.

7. Záver

Cieľom tejto state bolo odpovedať na otázku, či je možné nájsť spoločný metodologický rámec pre vzájomný dialóg medzi teóriou právnej interpretácie a biblickou hermeneutikou. Týmto metodologickým rámcom som mal v úvode na mysli určitú podobu filozofie jazyka, ktorá si našla uplatnenie v časti teórie interpretácie práva. Na príklade diskusií ohľadom pôvodného významu termínu *imago Dei* som ukázal, že túto podobu filozofie jazyka možno použiť v rámci historicko-kritickej metódy. Nazdávam sa však, že len v obmedzenej miere.¹⁹⁵

Hľadanie pôvodného významu výrazu „Boží obraz“ nám totiž ukazuje, že takýto pôvodný význam je len sotva rekonštruovateľný. Na jednej strane nachádzame v rámci starozmluvného bádania rôzne možné vymedzenia toho, čo by sa mohlo pokladať za pôvodný význam výrazu „Boží obraz“. Na druhej strane je zrejmé, že nemáme k dispozícii žiadnu pevnú jazykovú alebo inštitucionálnu konvenciu, o ktorú by sme sa mohli oprieť a rozhodnúť, ktorý z možných významov výrazu „Boží obraz“ je ten správny. „Kňazskí autori (redaktori), či už priamo alebo sprostredkované, prevzali a adaptovali staroorientálnu predstavu okolitých kultúr o vybraných postavách, predovšetkým kráľoch, ako Božích obrazoch a (postupne/redakčne?) ju rozvíjali, až vytvorili mohutnú konštrukciu.“¹⁹⁶ Z tohto názoru však možno odvodiť nanajvýš záver, že sa táto polemika o „Božom obraze“ pôvodne odohrávala výlučne prostredníctvom blízkovýchodných pojmov, ktorých obsah si autori, resp. redaktori vhodne upravili a prispôbili svojim argumentačným cieľom.¹⁹⁷ Je zrejmé, že tento proces interpretácie sa nezastavil a dochádza k neustálej reinterpretácii výrazu „Boží obraz“. Dokladom toho sú bohaté dejiny recepcie, ktoré som len naznačil prostredníctvom autorov ako sú Akvinský a Barth. Je tiež zrejmé, že nič nebráni tomu, aby tento proces, ktorý sa začal, a prebiehal na stránkach Starej zmluvy/Hebrejskej biblie, pokračoval aj v súčasnosti. Každý si tak môže interpretovať výraz „Boží obraz“ v zhode so svojou obľúbenou filozofickou alebo

v kontexte kresťanskej teológie dnes. Praha: Advent-Orion, 2021; RUSTON, Roger. *Human Rights and the Image of God*. London: SCM Press, 2004.

¹⁹⁵ Pozri napríklad uplatnenie sémantiky a pragmatiky pri interpretácii výroku, že Boh stvoril človeka na svoj obraz v kontexte diskusií o krvnej pomste v Gn 9, 6, v JANČOVIČ. Jozef. Blood Revenge in Light of the Imago Dei in Genesis 9:6. Its Semantics and Pragmatics. *The Biblical Annals*, 2020, roč. 10, č. 2, s. 193.

¹⁹⁶ BENKA. Človek ako Boží obraz z pohľadu Knihy Genezis..., s. 44.

¹⁹⁷ Pozri bližšie v SCHÜLE. *Der Prolog der hebräischen Bibel...*; SCHÜLE, Andreas. Made in the 'Image of God': The Concepts of Divine Images in Gen 1–3. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 2005, roč. 117, s. 1–20; SCHELLENBERG, Annette. Humankind as the 'Image of God': On the Priestly predication (Gn 1:26–27; 5:1; 9:6) and its relationship to the ancient Near Eastern understanding of images. *Theologische Zeitschrift*, 2009, roč. 65, č. 2, s. 97–115; SCHELLENBERG, Annete. *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 2011.

teologickou koncepciou, pričom bude závisieť od presvedčivosti ponúknutého zdôvodnenia, či ostatní budú ochotní prijať jeho interpretáciu výrazu „Boží obraz“ ako tú jedinou správnu.