

# THEOLOGICKÁ REVUE

## THEOLOGICAL REVIEW

3/2020

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

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

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

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

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

**Redakční rada | Editorial Board**

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

**Adresa redakce | Editorial Office - Contact details**

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

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

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

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan  
Typography: ThDr. Marketa Langer, Ph.D.  
Print: PBTisk a. s.

# THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY  
UNIVERZITY KARLOVY

## THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY  
CHARLES UNIVERSITY

3/2020



### OBSAH | CONTENTS

---

<b>EDITORIAL</b>	<b>279 – 281</b>
Články   Articles	
<b>IVAN PRCHLÍK</b>	<b>282 – 306</b>
PODLE KOHO SE ŽIDÉ NELÍBÍ BOHU A JSOU V NEPŘÁTELSTVÍ SE VŠEMI LIDMI, ANEB JAK PŘÍKRÝ VŮČI ŽIDŮM MOHL BÝT APOŠTOL PAVEL ACCORDING TO WHOM JEWS DISPLEASE GOD AND ARE HOSTILE TO EVERYONE, OR HOW HARSH TOWARDS JEWS COULD HAVE BEEN THE APOSTLE PAUL?	
<b>VLASTIMIL ZÁTKA</b>	<b>307 – 328</b>
VÍRA, TRANSCENDENCE A SVOBODA (K JASPEROVĚ EXISTENCIÁLNÍ FILOSOFII SVOBODY) BELIEF, TRANSCENDENCE AND FREEDOM (JASPERS'S EXISTENTIALIST PHILOSOPHY OF FREEDOM)	
<b>MARKÉTA HOLUBOVÁ</b>	<b>329 – 347</b>
RABI MOŠE CHAJIM LUZZATTO: DERECH HA-ŠEM – ÚVOD RABBI MOSHE HAYIM LUZZATTO: THE WAY OF THE LORD – INTRODUCTION	
<b>JOHANA FRANKOVÁ</b>	<b>348 – 364</b>
K PROBLEMATICE VÝKLADU EX 20,4 JAKO ZÁKAZU ZOBRAZOVÁNÍ BOHA ON THE ISSUE OF INTERPRETATION OF EX 20:4 AS A PROHIBITION OF DEPICTING GOD	

**MAGDALENA VYTLAČILOVÁ**

BAHÁ'ISMUS JAKO NEÚSPĚŠNÉ NÁBOŽENSKÉ HNUTÍ  
BAHA'ISM AS AN UNSUCCESSFUL RELIGIOUS MOVEMENT

**365 – 389**

**Recenze | Book Reviews**

*ALISTER McGRATH: Narrative Apologetics – Sharing the relevance, joy, and wonder of the Christian faith*  
(Petr Miencil)

390 – 392

*Roubalová Marie, Králík Roman. PADESÁT PĚT NEJČASTĚJŠÍCH SLOV TANACHU VE CVIČENÍCH*  
(Jiří Beneš)

392 – 393

*JINDRA, Martin et Marcel SLADKOWSKI (eds.). Biografický slovník Církve československé husitské.*  
(Jiří Vogel)

393 – 396

*Petr Čornej - Jan Žižka. Život a doba husitského válečníka*  
(Jaroslav Hrdlička)

396 – 399

*BOYARIN, Daniel. Judaism: The Genealogy of a Modern Notion.*  
(Dominika Šimlová)

399 – 402

S prvnými podzimními měsíci letošního roku a se začátkem akademického roku 2020/2021 bylo více než jasné, že pandemie koronaviru nás neopustila a pokračuje v daleko silnější míře, než tomu bylo na jaře. Již jsme si zvykli na online výuku, ale jinak je to vážný zásah do akademického provozu. Ochromen zůstává program Erasmus a další formy mezinárodní spolupráce. Přesto máme naději, že mezinárodní výměna studentů a učitelů, na kterou jsme si již zvykli a právem ji považujeme za součást normálního akademického provozu, bude přece jen pokračovat v okamžiku příznivější epidemiologické situace. Několik světových farmaceutických firem již ohlásilo existenci vakcíny, která bude po řádném testování co nejdříve užitá a určitě tento krok přinese kýžené výsledky.

Naší revue se situace zatím nedotýká. Snažíme se vycházet pravidelně, normálně přijímat k recenznímu řízení rukopisy, zadávat posudky a chystat finální verze článků pro tisk. Ochromeny jsou ovšem mezinárodní (i národní konference) a autoři nám tudíž nepošílají své příspěvky, které přednášejí na těchto fórech. I zde doufáme, že se situace postupně zlepší.

Číslo, které nyní dostáváte do rukou, je široce mezioborové a přináší příspěvky z teologie, filozofie a religionistiky. Mají také mezioborový význam a svou šíří zahrnují široké vědní oblasti. Věříme proto, že najdou také ohlas u širokého spektra čtenářům. Kolega z Filozofické fakulty naší univerzity **Ivan Prchlík** napsal rozsáhlý argumentovaný článek (*Podle koho se Židé nelíbí Bohu a jsou v nepřátelství se všemi lidmi, aneb jak příkrý vůči Židům mohl být apoštol Pavel*), ve kterém je nově interpretován Pavlův antijudaismus, resp. autor dokazuje, že příslušný text v 1. listu Soluňským je pravděpodobně vsuvka, jejímž autorem není Pavel. Člen našeho učitelského sboru, známý český filozof **Vlastimil Zátka**, se věnuje existenciální filozofii svobody u Karla Jaspersa. Jaspers hledá smysl pravdy, svobody a lidské existence sub speciae aeternitatis, což jej spojuje s významnými českými filozofickými mysliteli jako byl F. Palacký a T. G. Masaryk. (*Víra, transcendence a svoboda – K Jaspersově existenciální filozofii svobody*). Právě proto považujeme článek za důležitý. Doktorandka UK HTF **Johana Franková** v návaznosti na teologické myšlení ČČSH ukazuje na možné interpretace zákazu zobrazování Boha v knize Exodus (*K problematice výkladu Ex 20, 4 jako zákazu zobrazování Boha*). Docentka **Markéta Holubová** se na stánkách ThR již po několikáté věnuje osobnosti rabiho Moše Chajim Luzzatta (*Rabi Moše Chajim Luzzatto: Derek Ha-Šem, úvod*). Články v tomto čísle pak uzavírá religionistická studie doktorandky UK HTF **Magdaleny Vytlačilové**, věnované u nás méně známému náboženskému hnutí: *Bahá'ismus jako neúspěšné náboženské hnutí*.

Učitelé a doktorandi HTF (Petr Miencil, Jiří Beneš, Jiří Vogel, Jaroslav Hrdlička, a Dominika Šimlová) recenzují novou literaturu, která zasluhuje naši pozornost.

V mnohých případech se nejedná o pouhé recenze, jde i o kritické nové pohledy na daná témata.

S radostí mohu konstatovat, že omezení pedagogické činnosti přináší s sebou i jednu kladnou věc (i když v podstatě pozitivní není): učitelé mají čas věnovat se vědecké práci a píšou knihy. Doufáme, že se v nedaleké době budeme moci seznámovat s výsledky této jejich činnosti.

Přejeme z redakce všem našim čtenářům a příznivcům pevné zdraví v naději, že přijdou příznivější doby.

**Jan Blahoslav Lášek**  
*šéfredaktor*

Praha, podzim2020

---

With the first autumn months of this year and the start of the 2020/2021 academic year, it was more than clear that the coronavirus pandemic had not disappeared and was continuing at a much stronger pace than it had been in the spring. Although we have already become accustomed to online teaching, the situation has had a serious impact on our academic operation. The Erasmus program and other forms of international cooperation remain paralyzed. Nevertheless, we hope that the international exchange of students and teachers, to which we are already accustomed and which we rightly consider to be part of normal academic operation, will continue as soon as the epidemiological situation becomes more favourable. Several pharmaceutical companies around the world have already announced the existence of a vaccine that will be used as soon as possible after proper testing, and this step will certainly bring about the desired results.

The situation has not yet affected our review. We try to publish regularly, normally accept manuscripts for review, submit reviews and prepare final versions of articles for print. However, international and national conferences are paralyzed and the authors therefore do not send us the contributions which they present at these forums. Here, too, we hope that the situation will gradually improve.

The issue you are now holding is widely interdisciplinary and features contributions from theology, philosophy and religion studies. The contributions are also of interdisciplinary importance and cover a wide range of scientific disciplines. We therefore believe that they will also garner a response from a wide range of readers. A colleague from the Faculty of Arts of our university, **Ivan Prchlík**, wrote an extensive argued article (According to whom do the Jews displease God and

are at enmity with everyone, or how harsh could Paul the Apostle have been towards the Jews?), in which Paul's anti-Judaism is reinterpreted, or the author proves that the relevant text in the 1<sup>st</sup> letter to the Thessalonians is probably an interpolation, and Paul is not its author. A member of our teaching staff, well-known Czech philosopher **Vlastimil Zátka**, focuses on the existential philosophy of freedom with Karel Jaspers. Jaspers seeks the meaning of truth, freedom and human existence *sub speciae aeternitatis*, which connects him with important Czech philosophical thinkers such as F. Palacký and T. G. Masaryk. (Belief, transcendence and freedom - Jasper's existentialist philosophy of freedom). This is why we consider the article important. In connection with the theological thinking of the Czechoslovak Hussite Church, PhD student **Johana Franková** from the Hussite Theological Faculty of the Charles University points to possible interpretations of the prohibition of portraying God in the book of Exodus (On the issue of interpretation of Ex 20:4 as a prohibition of depicting God). On the pages of the ThR, Associate Professor **Markéta Holubová** is once again focusing on Rabbi Moshe Chaim Luzzatto (Rabbi Moshe Chaim Luzzatto: The Way of the Lord, Introduction). The articles in this issue conclude with a religionist study by PhD student **Magdalena Vytlačilová** from the Hussite Theological Faculty of the Charles University, which is devoted to a lesser-known religious movement in the Czech Republic: Baha'ism as an unsuccessful religious movement.

Teachers and PhD students from the Hussite Theological Faculty (Petr Miencil, Jiří Beneš, Jiří Vogel, Jaroslav Hrdlička a Dominika Šimlová) review new literature that deserves our attention. In many cases, these are not just reviews, they are also critical new perspectives on the relevant topics.

I am happy to say that the restriction of pedagogical activity does provide one positive thing (although it is essentially not positive): teachers have time to devote themselves to scientific work and write books. We hope that in the near future we will be able to learn about the results of their activities.

On behalf of the editorial office, we wish all our readers and supporters good health in the hope that we can look forward to more favourable times.

**Jan Blahoslav Lášek**, *editor in chief*

Prague, autumn 2020

# PODLE KOHO SE ŽIDÉ NELÍBÍ BOHU A JSOU V NEPŘÁTELSTVÍ SE VŠEMI LIDMI, ANEB JAK PŘÍKRÝ VŮČI ŽIDŮM MOHL BÝT APOŠTOL PAVEL?

IVAN PRCHLÍK

ÚSTAV ŘECKÝCH A LATINSKÝCH STUDIÍ FILOZOFICKÉ FAKULTY UNIVERZITY KARLOVY  
INSTITUTE OF GREEK AND LATIN STUDIES, FACULTY OF ARTS, CHARLES UNIVERSITY  
[ivan.prchlik@ff.cuni.cz](mailto:ivan.prchlik@ff.cuni.cz)

---

## ACCORDING TO WHOM JEWS DISPLEASE GOD AND ARE HOSTILE TO EVERYONE, OR HOW HARSH TOWARDS JEWS COULD HAVE BEEN THE APOSTLE PAUL?

**Abstract:** Anti-Jewish attacks in *1 Thess 2:13–16* can cause embarrassment, since they expose Paul to the charge of instigating an anti-Semitism, yet unjustly so, having been already, by Birger A. Pearson and other authorities, sufficiently proved to be an interpolation from the period after the destruction of the temple in 70 CE. Efforts to vindicate the authenticity of the whole passage while at the same time mitigating the universality of its anti-Jewish effect are inefficient, since the problematic content of the passage is often being sought to be explained only assuming the authenticity, or if the main objections against the authenticity are alleged to have been argued away especially by Frank D. Gilliard or Jon A. Weatherly, it is not the case actually. In the paper their reasoning is disproved and further supplementary observations are put forward in support of the interpolation hypothesis. Paul thus need not be considered an author of this passage and, therefore, sought to be exculpated from the above mentioned charge, since in fact the interpolator is the one to face it.

**Keywords:** 1 Thessalonians; interpolation; Jewish-Christian relations; anti-Jewish polemic; Christ-killer libel

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 3: p. 282 – 306.

---

Aktuálními domácími autoritami, které je možné konzultovat při zájmu o velmi kontroverzní pasáž *1. listu Thessaloničanům*, o které lze nesporně říci přinejmenším to, že čelí podezření, že je projevem antisemitismu<sup>1</sup> svého autora, jsou Myreia Ryšková a František Trstenský. Ta první ji ovšem ve svém komentáři jako takovou nechápe a současně ji považuje za integrální součást listu,

---

<sup>1</sup> Jakkoli se tento termín může zdát v daném kontextu nepatřičný, z níže citovaných titulů některých příspěvků do debaty je zřejmé, že v ní figuruje. Jejich autoři tak zřejmě sdílejí pohled, který obhájuje např. GAGER, John G. *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1985, s. 7–8, jenž rozlišuje křesťanský antijudaismus, který považuje za „primarily a matter of religious and theological disagreement“, od vymezování se vůči Židům ze strany antic- kých pohanů, v jejichž případě proto zůstává u termínu antisemitismus. Sám to ale nějakou terminologickou nouzí nezduvodňuje, ba naopak v jeho projevech nachází „certain basic similarities to what we call anti-Semitism today“, s čímž ovšem není třeba se ztotožnit. Přesvědčení, že termín antijudaismus má jen omezené možnosti, ale sám sdílím. Vhodný termín pro případ, v němž se zájem nesoustředí jen na protizidovskou



a za jejího autora tudíž Pavla z Tarsu. S argumenty, které byly zejména v posledních padesáti letech proti Pavlovi autorství vzneseny, se ovšem v zásadě nevypořádává, nebo alespoň ne systematicky, považujíc za dostatečnou obhajobu autenticity této pasáže nalezení jejího smyslu a důvodu vzniku v kontextu listu samotného: „Verše 2,14–16 tedy není zapotřebí považovat za dodatečnou vsuvku, naopak mají ve vývoji Pavlova tématu spásy Židů své legitimní místo a jsou i v kontextu 1Te srozumitelné.“<sup>2</sup> Ten druhý na pochybnosti o Pavlově autorství také upozorňuje, konstatuje ovšem, že sám je zastáncem názoru, že pasáž je původní, a dále s ní už zachází jako s právě takovou.<sup>3</sup>

Autor tohoto příspěvku je ale přesvědčen o opaku – Pavel tuto pasáž napsat nemohl, a to mimo jiné právě kvůli míře příkrosti vůči Židům, již se vyznačuje. Proto zde hodlám představit argumenty, jimiž je tento postoj obhajován a kterým se v našem prostředí pozornosti dosud nedostalo, a také polemizovat s protiargumenty. Za ně totiž byly částí moderních badatelů přijaty i postřehy, jimž, jak bude níže ukázáno, je jejich účinnost připisována mylně. Jen letmo se zastavím u některých argumentů ve prospěch autenticity této pasáže, abych poukázal na jejich případné přečeňování. Věnovat pozornost všem by jednak bylo nad prostorové možnosti tohoto už tak rozsáhlého příspěvku a jednak to ani není třeba, protože

---

polemiku ze strany autorit raného křesťanství, však nenabízí ani publikace, která přinejmenším z povahy věci musí mít ambici být vnímána jako referenční příručka. SANDMEL, David. Antisemitism. In: Adele Berlin, ed. *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. Second edition. New York – Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 56–57 ovšem vysvětluje, že ačkoli termín antisemitismus je ražen až od roku 1879, a to pro pseudo-vědecké oproti dřívějšímu náboženskému vymezování se vůči Židům, přesto se ho obecně užívá pro všechny projevy nenávisti vůči nim. I tak je ale situace natolik ošemetná, že se především snažím použití těchto termínů redukovat na naprosté minimum. Tam, kde se však vztahuji k diskusi o širším dopadu zmíněné pasáže, se termínu antisemitismus vyhnout nemohu. Sandmel ovšem dále uvádí, že na protizidovské pasáže Nového zákona napsané autory židovského původu, např. Pavlem, je v mnoha případech třeba pohlížet jako na interní židovskou polemiku. Že na tuto pasáž ale toto aplikovat nelze, se, mimo jiné, pokusím obhájit níže.

<sup>2</sup> Tak RYŠKOVÁ, Mireia. *První list Tesalonickým*. Praha: Česká biblická společnost, 2007, s. 87. K výkladu k celé problematické pasáži (tedy 1Te 2,13–16) dále srv. tamtéž, 80–88. Za hodné zvláštní pozornosti ovšem považuji i vyjádření tamtéž, 81 v komentáři k 1Te 2,13: „[p]okud zůstaneme na půdě integrity listu v dochované podobě“. Tím sice není připouštěna možnost, že list je interpolovaný, ale že je sestaven ze dvou (či více) původně různých, tedy tzv. kompilační teorie, jak ale vyplne níže, i tento verš je přesvědčivě považován za součást interpolace, pročez považuji příznanou nejistotu vzhledem k jeho enigmatičnosti za signifikantní. A tamtéž, 83 je připuštěno, že od Pavla nemusejí pocházet slova o zabíjení proroků, což už dále není korigováno, přesto se však nezdá, že by se třeba jen jich neměl týkat závěr proklamující autenticitu podezřelé pasáže jako celku.

<sup>3</sup> Tak TRSTENSKÝ, František. *Prvý a Druhý list Solúnčanom. Exegeticko-teologická analýza*. Ružomberok: Katoľické biblické dielo, 2013, s. 77 s odkazem v pozn. 108 na autoritu, která pochybnosti podložila nejsystematičtější argumentací. Na některé důvody, které pochybnosti podnítily, a jednu další autoritu, která se k nim hlásí, je upozorněno i tamtéž, 46. Samotný výklad k problematické pasáži srv. tamtéž, 77–79 a dále srv. 41–42, 51 a 57. Pouze tamtéž, 48–49 jsou zmíněny i dva protiargumenty, a to svědectví starověkých rukopisů a množství biblistů přesvědčených o jednotě 1Te.

zájemce o ně může konzultovat zejména dva zcela recentní články, které ale zároveň dobře ilustrují problematičnost přístupu obhájců autenticity pasáže. Matthew Jensen<sup>4</sup> se totiž pokouší o nestranné zmapování sporu, a sám se proto k ani jednomu závěru nepřiklání. A byť by mu bylo možné vytknout, že tím, že nejprve prezentuje námitky proti autenticitě a poté argumenty v její prospěch, v zásadě přinejmenším psychologicky straní těm druhým, tak by právě to nebylo fér, protože jedno ze dvou možných pořadí jejich prezentace si Jensen vybral musel, a toto odpovídá historickému vývoji argumentace. Problém jeho expozé však tkví jinde. Klade totiž na stejnou úroveň výstupy snahy námitky proti autenticitě skutečně vyvrátit s pokusy čelit jim vysvětlováním, co Pavel *mohl* jejími problematickými prvky zamýšlet. Ty druhé však autenticitu pasáže nedokládají, pouze předpokládají, a proto právě jim zde pozornost věnována nebude než pouze příležitostně, jsou-li součástí argumentace, jež sama zasluhuje pozornost z jiných důvodů. Druhým problémem je, že ke snaze vyvrátit námitky proti autenticitě přistupuje naprosto nekriticky, takže např. (ale nejen!) všechny Gilliardovy a Weatherlyho argumenty, které jsou níže přinejmenším úspěšně problematizovány, prezentuje jako závažné. Rob van Houwelingen<sup>5</sup> pak autenticitu přímo obhazuje, ale tím, že jakoby resumuje námitky a proti nim staví ze svého pohledu dostatečné protiargumenty. Přitom však několik závažných problémů opomíjí, jiné stejně jako Jensen nekriticky považuje za zapravené konkrétně Weatherlyho argumenty (oproti Jensenovi ale celou situaci ještě navíc nepatřičně zjednodušuje) a k tomu prezentuje jako přesvědčivá vysvětlení, která, jak vyplývá níže, takovými nejsou.

### **Problematická pasáž 1. listu Thessaloničanům**

Jsou-li ovšem závažné (a dosud nevyvrácené) naopak námitky proti autenticitě pasáže, které to jsou? Předně se jí netýkají jen v rozsahu odkazovaném M. Ryškovou, ale v následujícím:<sup>6</sup>

καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως, ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθὼς ἐστὶν ἀληθῶς λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν. Ὑμεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε, ἀδελφοί, τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίῳν συμφυλετῶν καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων,

<sup>4</sup> JENSEN, Matthew. The (In)authenticity of 1 Thessalonians 2.13-16: A Review of Arguments. *Currents in Biblical Research*. 2019, 18, s. 59–79.

<sup>5</sup> VAN HOUWELINGEN, Rob. 'They Displease God and Are Hostile to Everyone' – Antisemitism in 1 Thessalonians 2:14-16? *Sárospataki Füzetek*. 2018, 22(2), s. 116–121.

<sup>6</sup> 1Te 2,13–16. Text novozákonních spisů je zde i níže citován podle NA<sup>27</sup>, z jejichž kritického aparátu vycházejí také všechny textově kritické poznámky, české znění dle ČEP.

τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφῆτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων καὶ θεῶ μὴ ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων, κωλύοντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν, εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἀμαρτίας πάντοτε. ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος.

„Proto i my děkujeme Bohu neustále, že jste od nás přijali slovo Boží zvěsti ne jako slovo lidské, ale jako slovo Boží, jímž skutečně jest. Vždyť také projevuje svou sílu ve vás, kteří věříte. Nesete podobný úděl jako církve Boží v Kristu Ježíši, které jsou v Judsku. Vytrpěli jste stejné věci od svých vlastních krajanů jako církve v Judsku od židů. Ti zabili i Pána Ježíše a proroky a také nás pronásledovali; nelíbí se Bohu a jsou v nepřátelství se všemi lidmi, když nám brání kázat pohanům cestu spásy. Tak jen dovršují míru svých hříchů. Už se však na nich ukazuje konečný hněv Boží.“

Avizované námitky se zdá nejvhodnější probrat typologicky, tedy nikoli např. v pořadí sledujícím strukturu celé pasáže, či v jakém byly postupně vznášeny.

### **Problémy obsahu dotyčné pasáže**

V první řadě je třeba poukázat na problémy obsahové, zejména na to, že autor podezřelé pasáže skutečnému Pavlovi protičeří. Podle Pavla totiž Ježíše nemohli

zabít Židé,<sup>7</sup> protože ho ukřižovali vládcové tohoto věku,<sup>8</sup> bůh Židy nezatratil,<sup>9</sup> ale právě naopak, nakonec bude spasen dokonce celý Izrael,<sup>10</sup> a boží hněv sice při-

<sup>7</sup> I RYŠKOVÁ, *První list Tesalonickým*, 83 zdůrazňuje, že nikde jinde to Pavel netvrdí, a to, jak správně podotýká ASCOUGH, Richard S. 1 & 2 *Thessalonians: An Introduction and Study Guide. Encountering the Christ Group at Thessalonike*. London: Bloomsbury, 2017, s. 26 (a podobně už SETZER, Claudia J. *Jewish Responses to Early Christians. History and Polemics, 30–150 C.E.* Minneapolis: Fortress Press, 1994, s. 18), navzdory tomu, že samotné události Ježíšovy smrti se dovolává často.

<sup>8</sup> Srv. 1K 2,8 τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου. Pokud jde o jejich identifikaci, důraz na konkrétní „pozemský“ průběh tohoto aktu, tedy ukřižování, ukazuje spíše na síly pozemské, tedy Římany, jeho, ostatně, typické provozovatele. Dále viz PEARSON, Birger A. 1 *Thessalonians 2:13–16: A Deutero-Pauline Interpolation. The Harvard Theological Review*. 1971, 64, s. 84 k otázce, kdy se obvinění Židů z Kristovraždy vůbec objevilo, totiž až po zničení chrámu Římany, k čemuž dále srv. zejm. níže v pozn. 32, a tamtéž, 85 k Pearsonovu vlastnímu vyjádření právě k 1K 2,8, jímž zřejmě, ve shodě s Órigenem, preferoval síly démonské, i s tím však operoval jako s protifečením 1Te 2,15. SMILES, Vincent M. *The First Letter to the Thessalonians*. In: Daniel Durken, ed. *The New Collegeville Bible Commentary. New Testament*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2009, s. 533, aniž by o identitě těchto vládců uvažoval, konstatuje ještě pregnančněji: „rulers of this world’ does not designate Jews“. Naopak JENSEN, (In)authenticity, 72 svým vyjádřením „the ‘Rulers of this age’ ... is a broad term and could include Jews or Judean leaders ... It is too restrictive to narrow its reference down to the Roman imperial authorities and not include the Jews“ brilantně ilustruje výše““ na straně 284 výtčenou nekritičnost. Jak a proč by kdo mohl jako vládce tohoto věku vnímat Židy jako takové, mi uniká zcela. Pokud však jde o židovské vůdce, je pravda, že žádné geografické vymezení uvedeno není, takže teoreticky lokální vůdce včetně židovských vyloučit nelze. Znamenalo by to ale, že jsou obviňováni nejen lokální vůdci Židů, ale i všech ostatních soudobých národů, což je jistě myšlenka dostatečně absurdní na to, aby nemusela být zvláště vyvracena. WEATHERLY, Jon A. *The Authenticity of 1 Thessalonians 2.13-16: Additional Evidence. Journal for the Study of the New Testament*. 1991, 42, s. 83 byl zase přesvědčen, že obě konstatování mohou pocházet od téhož autora, podobně jako je odpovědnost Židům i Římanům připisována v evangeliích a ve Sk. To je ovšem silně zavádějící. V případě Pavlovi by se totiž jednalo o dvě izolovaná tvrzení, každé v jiném smyslu, ale přitom ani jedno s jakýmkoli náznakem, že by vina měla spočívat ještě na někom jiném. Naproti tomu se evangelisté snaží v rámci jednoho a téhož vylíčení minimalizovat vinu Pilátovu a co nejvíce toho svést na Židy, v čemž se zdají limitování pouze faktem, že podíl Pilátův nebylo možné popřít. O to zajímavější pak je, jak se liší v tom, kam až byli ochotni zajít: zatímco Mk 15,16–25 a po něm Mt 27,27–36 přisuzují alespoň samotný výkon popravy, tedy právě ‚zabití‘, jednoznačně římským vojákům, u Lk 23,26–38 je podmět nevyjádřený, což budí dojem, že jím jsou v návaznosti na předchozí líčení stále Židé, a teprve na konci této pasáže je jen mimochodem zmíněno, že u toho byli i nějací římsští vojáci, a podobně u J 19,16–23 se nejprve zdá, že Ježíše ukřižovali Židé, nebo možná jen velekněží, a opět až na konci je tentokrát i upřesněno, že to provedli římsští vojáci. Explicitní obvinění Židů se objevují až porůznu ve Sk, ale i v nich je přitom zpočátku tematizován oslí můstek, s nímž zřejmě moderní autority počítají i pro podezřelou pasáž v 1Te, totiž že odpovědnost Židů má být vlastně jen nepřímá, k čemuž srv. Sk 2,23 s navazujícím 2,36 a 3,13–15. Bez zmíněného můstku obvinění figuruje až ve Sk 4,10; 5,30; 7,52 a 10,39, kde ale jsou nevyjádřeným podmětem Židé jen pravděpodobně. A naopak ve Sk 4,27–28 a 13,27–28 se stále operuje jen s jejich spoluúčastí. Weatherlyho konstatování: „1 Thess. 2.15 and 1 Cor. 2.8 ... can be regarded as contradictory only at a superficial level“ se tak silně obrací proti němu samotnému. WEATHERLY, Authenticity, 83–84 pak podobně odmítl argument, že z Ř 5 a 8 plyne, že Pavel spojoval Ježíšův kříž výhradně s působením božím a na žádné lidské nereflektoval. To však jako argument použít skutečně nelze, ale především proto, že by to bylo v rozporu právě s 1K 2,8, a to i kdyby vládci tohoto věku měly být síly démonské.

<sup>9</sup> K explicitnímu odmítnutí takové myšlenky srv. Ř 11,1–2 a 11,11.

<sup>10</sup> Tak Ř 11,25–32. K oběmu dále srv. PEARSON, 1 *Thessalonians*, 85–86. Jisté napětí mezi 1Te 2,16 a Ř 9–11 připouští i RYŠKOVÁ, *První list Tesalonickým*, 87, protože v listu *Římanům* je „spása Izraele ponechána jako otevřená možnost, resp. dílo Boží věrnosti. Nicméně i tam spása znamená příklon Izraele k Ježíši Kristu.“ Sám zde však nenalézám nic, proč by mělo jít *pouze* o otevřenou možnost. Níže ještě M. Ryšková prohlá-

cházi,<sup>11</sup> ale tím pádem ještě nemohl nikoho ‚dostihnout‘, což je přesnější překlad aoristu ἔφθασεν, než že se, podle ČEP, na Židech ‚už ukazuje‘.<sup>12</sup> Kromě toho si Pavel přeje, aby se právě Thessaloníčané milovali nejen navzájem, ale aby milovali všechny,<sup>13</sup> tedy včetně Židů, což sice není přímo protiřečením podezřelé pasáže, ale poté, co v ní o nich mělo být řečeno, se přání, aby byli také milováni, úplně dobře nevyjímá.<sup>14</sup>

Dalším problémem je, že se v této pasáži objevují postoje či postupy jinde u Pavla nedoložené, zejména se v ní zračí myšlení křesťana obráceného z pohanství, nikoli Žida Pavla. Z nepřátelství se všemi lidmi totiž Židy obviňovali právě

---

šuje konkrétně Ř 11,28 za „diferencovanou korekturu“. GILLIARD, Frank D. The Problem of the Antisemitic Comma Between 1 Thessalonians 2. 14 and 15. *New Testament Studies*. 1989, 35, s. 500 zase prohlásil toto Pavlovo tvrzení za hyperbolu. Nijak to však nezdůvodnil a sám pro to žádnou oporu nevidím. K myšlence, že Pavel postupem času jen změnil názor, se zase staví skepticky WEATHERLY, Authenticity, 84, tedy obhájce autenticity pasáže. Vyloučit to samozřejmě nelze, ale je to *deus ex machina*, kterému nemůže být dána přednost před dobře zdůvodněnou alternativou. A VAN HOUWELINGEN, 'They Displease God', 118–119 operuje s rozdílnou situací adresátů obou listů, přitom však jednak překračuje možnosti našich pramenů, ale hlavně, pokud tím nemíní přímo to, že Pavel psal každému něco jiného účelově podle situace, bez ohledu na to, čemu opravdu věřil, tak přímo tento rozpor tím nevysvětluje. Naopak ASCOUGH, *1 & 2 Thessalonians*, 26 poukazuje na to, že se zdá, že podle Pavla slib, který bůh dal Abrahamovi, znamená, že spasení budou i Židé, kteří Ježíše nepřijmou, protože jinak by bůh byl usvědčen ze lži. S tím se zdá kompatibilní i postřeh, který prezentuje GAGER, *Origins*, 305 v pozn. 7, totiž že Ř 11,14 napovídá, že Pavel věřil, že část Židů bude spasena díky jeho činnosti, byť z toho nevyplývá nutně, že ti ostatní Ježíše nepřijmou. Tuto otázku ovšem konkrétně zde řešit potřeba není. V kontextu aktuálního zájmu postačí zdůraznit, že Pavel opravdu mluví o spáse celého Izraele bez jakýchkoli omezení, takže buď počítal se spásou i těch neuvěřivších, anebo očekával, že všichni uvěří (Ř 11,12 ve znění ČEP působí dojmem, že svědčí pro tuto druhou možnost, daný překlad se ale právě v tomto důležitém aspektu zdá interpretativní).

<sup>11</sup> Srv. 1Te 1,10 τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης.

<sup>12</sup> Přesto však je třeba tento překlad ocenit jako pokus vystihnout aspekt, který v textu opravdu je, k čemuž srv. níže „“ na straně 295. Naopak HAVENER, Ivan. 1 Thessalonians. In: Dianne Bergant – Robert J. Karris, eds. *The Collegeville Bible Commentary: Based on the New American Bible with Revised New Testament*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1989, s. 1155 tento postřeh formuloval příliš přímočaře: „according to 1 Thess 1:10 the wrath of God is still to come; it is not something that has already shown itself“. Samo odkazované řecké vyjádření však nesměřuje do budoucna, protože ho – v rámci téhož postřehu – lépe vystihl BECK, Norman A. *Mature Christianity in the 21st Century. The Recognition and Repudiation of the Anti-Jewish Polemic in the New Testament*. Expanded and Revised Version, with a Prologue and Introduction by Christopher M. Leighton. New York: Crossroad, 1994, s. 80: „wrath which is coming“. I podle něho by ovšem eliminací podezřelých 1Te 2,13–16 byla odstraněna chronologická kontradikce. SMILES, The First Letter, 533 konstatuje pouze, že se tato představa do tak brzké doby nehodí, a rozdílu mezi oběma pasážemi si všímá i RYŠKOVÁ, *První list Tesalonickým*, 86, rozpor mezi nimi ale evidentně necítí. Pokud jde o zmíněný ČEP, je pravdou, že významová škála slovesa ἐρχομαι neumožňuje stanovit, v jaké fázi příchodu božího hněvu dle Pavla byl, takže asi nelze vyloučit, že se na někom nemohl už ukazovat, určitě ale ještě nemohl někoho už dostihnout.

<sup>13</sup> Srv. 1Te 3,12.

<sup>14</sup> Srv. KRODEL, Gerhard. 2 Thessalonians. In: J. Paul Sampley – Joseph Burgess – Gerhard Krodel – Reginald H. Fuller. *Ephesians, Colossians, 2 Thessalonians, the Pastoral Epistles*. Philadelphia, Pennsylvania: Fortress Press, 1978, s. 78, který je sice opatrnější: „all men, which presumably includes Jews“, opatrnost je však na místě spíše v tom smyslu, na který je poukázáno zde.

pohané,<sup>15</sup> zatímco Pavel se k tomu, že je Žid, hrdě hlásil.<sup>16</sup> Dále nikde jinde necítil

<sup>15</sup> Jak postřehl už BAUR, Ferdinand Christian. *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und Seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums*. Zweite Auflage nach dem Tode des Verfassers besorgt von Dr. Eduard Zeller. Zweiter Theil. Leipzig: Fues's Verlag (L. W. Reiland), 1867, s. 97 (který ale odmítal autenticitu 1Te jako celku) a jak to dokládají DIODORUS SICULUS, *Bibl. Hist.* XXXIV,1,1–4; APOLLONIUS MOLO *apud* FLAVIUM IOSEPHUM, *Contr. Ap.* II 14 [148]; TACITUS, *Hist. V* 5,1 a s drobnou nuancí i PHILOSTRATUS, *Vit. Apol.* V 33 a srv. i APION ALEXANDRINUS *apud* FLAVIUM IOSEPHUM, *Contr. Ap.* II 10 [121] a IUVENALIS, *Sat.* V 14,102–104. K tomuto i k méně – z téhož hlediska – problematičkému zabíjení proroků dále srv. PEARSON, 1 Thessalonians, 83–84. KRODEL, 2 Thessalonians, 78 pak byl dokonce přesvědčen, že jde o výraz už fixované tradice, a také RYŠKOVÁ, *První list Tesalonickým*, 80 si všímá: „[j]ako by se tu (sc. Pavel) stavěl do jednoho říku se zastánci dobového antijudaismu“, a tamtéž, 84 zdůrazňuje, že si to žádá vysvětlení. Pavel podle ní mohl tento typ protizidovské argumentace znát z prostředí diaspor a na Fp 3,2 lze vidět, že když cítil vážné ohrožení hlásání evangelia, vyjadřoval se velmi ostře. Tím se však nevysvětluje, proč se zde nevyjádřil také jen velmi ostře, ale jako pohan, a nevysvětlují to ani Ga 4,21–31 odkazované tamtéž, 87, jakkoli je tato pasáž k Židům kritická. MALHERBE, Abraham J. *The Letters to the Thessalonians: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday, 2000, s. 170 zase zdůraznil rozdíl v motivaci postoje k Židům, která byla sociální v případě pohanů oproti teologické v podezřelé pasáži. Tento rozdíl však vyplývá z povahy věci a není sám o sobě důležitý, ba naopak je tím pozoruhodnější, že i navzdory rozdílné motivaci je obsah těchto vyjádření ve své podstatě tentýž. RYŠKOVÁ, *První list Tesalonickým*, 83 ovšem poukazuje i na to, že sám Pavel nikde jinde nemluví dokonce ani o zabíjení proroků, ale proto by se mohlo zdát, že možnost jeho autorství posiluje aspoň domněnka, že by se mohlo jednat o proroky přímo Ježíšovy, jak ji nadhodil GILLIARD, Problem, 499, jako byli Jan Křtitel a Štěpán. Ve skutečnosti je však i její dopad právě opačný. O historicitě umučení Štěpána lze totiž s úspěchem pochybovat (srv. MATTHEWS, Shelly. *Perfect Martyr: The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2010, zejm. s. 131–132, jinde porůznu vyplývají další argumenty, z nichž ne se všemi je nutné se ztotožnit), takže s jeho zahrnutím mezi proroky Ježíšovy je možné počítat až po vzniku Sk. Jana zase adoptovala zřejmě až synoptická tradice, protože v dřívějších křesťanských textech se nejen neobjevuje, ale vzhledem k tomu, že jeho žáci považovali za spasitele právě jeho, zatímco Ježíše odmítali, k čemuž srv. PRCHLÍK, Ivan. *The Murder of the Innocents in the Saturnalia and the Religion of Macrobius*. *Klío*. 2017, 99, s. 264–265, zejm. v pozn. 18, a že rozdíly v jejich učení zcela nepotlačila ani právě synoptická tradice, k čemuž srv. Mk 2,18; Mt 9,14 (se zajímavým vlastním prvkem navíc, který dojem, že je ozvukem vzájemného antagonismu, umocňuje) a Lk 5,33 a k hodnověrnosti této tradice dále SETZER, *Jewish Responses*, 29, nezdá se příliš pravděpodobné, že by tento proces probíhal už v době existence mnoha různých názorových proudů před pádem Jeruzaléma, ale spíše až poté, kdy většina z nich právě mizela v propadlišti dějin. Navíc ani samy okolnosti Janovy smrti, jak je hodnověrně líčí FLAVIUS IOSEPHUS, *Ant.* XVIII 5,2 [116–119], zatímco na Mk 6,14–28 a Mt 14,1–11 vrhá silné podezření už nedůvěra Lk 9,7–9, z něho nikterak nečiní proroka Ježíšova, a ani ho nezabili Židé kolektivně. Naproti tomu o Jakubovi, synu Zebedeovu, tvrdí Sk 12,1–3, že jeho smrt Židé aspoň kvitovali, podle méně známé tradice založené na autoritě Papia z Hierápole, k jejímuž rozboru zde bohužel není prostor, ale právě on, a ještě spíše jeho bratr Jan, v jehož případě je ale otázkou, kdy, obětí násilí ze strany právě nějakých Židů být mohli. I tak ale, pokud by tento Gilliardův návrh byl správný, šlo by mnohem spíše o další indicii pozdního vzniku podezřelé pasáže, totiž v době, kdy o intenzivnější vzájemné konfrontaci s eventuálními oběťmi mezi stoupenci Ježíšovými lze uvažovat na základě Mk 13,9–13; Mt 10,17–23; Lk 12,3–4 a 8–11 a J 16,2, případně, má-li pravdu autorita, kterou cituje VAN HOUWELINGEN, 'They Displease God', 125 v pozn. 45, také na základě futura, do něhož přejde Mt 23,34, a může tak také být ozvukem událostí aktuálních, a možná i na základě Mt 5,11–12, byť zde přímo oběti zmíněny nejsou.

<sup>16</sup> Srv. 2K 11,22; Ř 11,1; Ga 2,15. PEARSON, 1 Thessalonians, 85 dále poukazuje na Ga 1,14 a Fp 3,5, kde se Pavel hlásí dokonce ke svému postavení a aktivitě mezi Židy před svou konverzí, a SMILES, *The First Letter*, 534 na Ř 9,3, kde Pavel tvrdí, že si přeje být sám za svůj národ obětován (proti čemuž postavila SETZER, *Jewish Responses*, 17 dokonce uspokojení nad jejich pádem, jak je podle ní zračí 1Te 2,16c).

sám Pavel potřebu zdůrazňovat, že slovo boží je *skutečně* slovo boží.<sup>17</sup> Nikde jinde se neobrací ke svým pohanokřesťanským obcím motivem nápodoby (μίμησις) židokřesťanů v Júdeji.<sup>18</sup> Nikde jinde nemluví o zabití Ježíše, ale vždy o jeho ukřižování.<sup>19</sup> A nikde spolu ani nespojuje své vlastní utrpení pro evangelium s židům připisovanými zločiny vůči Ježíšovi a prorokům.<sup>20</sup>

Další argumenty vyplývají z historické situace, která se v pasáži zračí. Jakkoli jsou totiž indicie nejisté, lze konstatovat nejen to, že není známo, že by před vznikem 1Te byli židokřesťané v Júdeji pronásledováni,<sup>21</sup> ale že je dokonce naopak zřejmé, že během jediného pronásledování, o němž nějaké informace máme, právě židokřesťané v Júdeji pronásledováni nebyli.<sup>22</sup> Akce Agrippy I. proti Jaku-

<sup>17</sup> Tak BECK, *Mature Christianity*, 78, podle něhož jsou obdobou až 2Tm 3,14–16 a 2Pt 1,19–21.

<sup>18</sup> Tak už BAUR, *Paulus*, 96, zatímco PEARSON, 1 Thessalonians, 87 v pozn. 49 odmítá pozdější jen málo přesvědčivý pokus toto místo vysvětlit předpokladem jakési družby mezi Thessaloničany a obcemi v Júdeji. Obecně k charakteru situací, v nichž Pavel k nápodobě vyzývá a jimž se tato vymyká i teologicky, srv. tamtéž, 87–88, a dále RYŠKOVÁ, *První list Tesalonickým*, 81. JENSEN, (In)authenticity, 70 poukazuje coby relevantní námitku na kritiku metodologie tohoto přístupu, protože Pavlova teologie prý obecně není konzistentní. Zde však nejde o konzistenci jeho teologie, ale o cosi, co se zdá být jeho spontánním zvykem, či dokonce možná zásadou, a pouze toto místo v celém pavlovském korpusu se vymyká. V 1Te 1,7 a 2K 8,1–9,4, jak na ně Jensen poukazuje vzápětí, jsou si ovšem pohanokřesťanské církve alespoň navzájem kladeny za vzor, což je jako námitka relevantnější, chybí zde však právě samotný motiv nápodoby. Další odkazy, které nabízí MALHERBE, *Letters*, 167, a to v přímé polemice s Pearsonem, už nejsou relevantní ani takto, protože v 1K 16,1 nejde o kladení za vzor, ale o odkaz na už jednou dané organizační pokyny, a v Ř 15,26–27 o vysvětlení, co Pavla zdržuje od cesty k adresátům.

<sup>19</sup> MALHERBE, *Letters*, 169, tedy obhájce autenticity pasáže, podává tento postřeh tak, že Pavel „normally refers to Christ as having been crucified rather than killed“, sám však jiné místo, kde by Pavel nemluvil přímo o ukřižování, nenacházím. K ukřižování pak Malherbe odkazuje pouze na 1K 1,23; 2,2 a Ga 3,21, z čehož tento třetí odkaz je vadný, připojit však lze dalších devět: Ř 6,6; 1K 1,13; 1,17; 2K 13,4; Ga 2,19; 3,1; 6,12; 6,14; Fp 3,18. Podle Malherba tak Pavel poukazuje na zodpovědnost Římanů za Ježíšovu smrt, ale právě to nutně vrhá na jediné místo, kde by za viníky (nikoli, jak tvrdí Malherbe, spoluviníky!) prohlašoval Židy, přinejmenším oprávněně podezření.

<sup>20</sup> BAUR, *Paulus*, 97 poukázal zejména na rozdíl oproti 2K 4,10. Naproti tomu HAVENER, 1 Thessalonians, 1156 připouštěl možnost, že ἡμᾶς v příslušné formulaci nemusí odkazovat k Pavlovi, ale obecně ke křesťanům, a RICHARD, Earl J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2007, s. 121 evidentně počítal pouze s tím, a protože byl současně přesvědčen, že ἐκδιώκειν zde neznamená „pronásledovat“, ale „vypudit“, viděl v tomto spojení narážku na vypuzení křesťanů z Jeruzaléma zmíněné ve Sk 8,1, nebo dokonce jejich vylučování ze synagóg (jak je zračí Lk 6,22; J 9,22; 12,42 a 16,2), v kterémžto případě by šlo o další reflexi turbulencí doby mnohem pozdější podobnou té, která je probrána níže v pozn. 32.

<sup>21</sup> Pročež i RYŠKOVÁ, *První list Tesalonickým*, 81–82 považuje odkaz na takové pronásledování za „[s]vým způsobem ... spíše překvapivé konstatování“, poté ale připouští možnost, která je ovšem zde vzápětí problematizována. Přitom navíc za oběti tohoto pronásledování považuje hellénistické židokřesťany z Jeruzaléma, právě ty lze ale pod označením „obce v Júdeji“ vidět jen sotva.

<sup>22</sup> Navíc jde o pronásledování vedené dle Sk 8,1–4; 9,21; 11,19; 22,4–5 a 26,9–12 po údajné smrti Štěpánově ještě samotným Pavlem, pročez BAUR, *Paulus*, 96–97 zapochyboval o tom, že zrovna na ně by Pavel takto upozorňoval. Pravdou ale je, že se k této činnosti Pavel později hlásil, srv. Ga 1,13 a 23; 1K 15,9 a Fp 3,6, ovšem nepokrytě, takže otázkou spíše je, proč by na ni zde odkazoval takto anonymně. PEARSON, 1 Thessalonians, 86 a v pozn. 45 zase, zjevně coby námitku, poukázal na to, že k tomuto pronásledování došlo téměř

bovi, synu Zebedeovu, a Petrovi zase nejsou vylíčeny jako hromadná pronásledování<sup>23</sup> a o jiných navrhovaných událostech se pouze planě spekuluje, protože přímo v pramenných zprávách, které k nim máme, nepadne ani náznak toho, že by i jen v jejich rámci došlo k jakémukoli násilí ze strany Židů vůči židokřesťanům v Júdeji.<sup>24</sup> A o zprávě, která je jinak velmi zajímavá, se v této konkrétní souvislosti naopak neuvažuje vůbec, a to oprávněně, protože i když není nesporné, kdy a kde k události, na niž naráží, došlo, do Júdeje kladena není.<sup>25</sup>

dvacet let před vznikem 1Te. Nejzávažnější však je, že podle Sk toto pronásledování probíhalo v Jeruzalémě, zatímco do Júdeje naopak Ježíšovi stoupenci prchali. Případná námitka, že autoritě Pavlově je třeba dát před Sk přednost, je samozřejmě v situaci, kdy je Pavlovo autorství 1Te 2,14 zpochybňováno, ošemetná, Pavel sám to však potvrzuje sdělením v Ga 1,22–23, že církve v Júdeji ho neznaly. Naopak argument, který referuje PEARSON, 1 Thessalonians, 87 a jímž se snaží dokonce zpochybnit, že před rokem 62 došlo v Júdeji k jakémukoli neklidu, jednak není zcela přesvědčivý sám o sobě, ale hlavně trpí tím, že staví na přesvědčení, že Jakub, jehož popravu právě v roce 62 líčí FLAVIUS IOSEPHUS, *Ant.* XX 9,1 [197–203], byl bratr Páně, což je však pochybné, k čemuž srv. PRCHLÍK, Ivan. „Ježíš řečený Christos“ u Iosepha Flavia: Jistota nejistoty. In: Peter Fraňo – Michal Habaj, eds. *Antica Slavica*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2018, s. 77–152 a 280–286.

<sup>23</sup> Srv. Sk 12,1–5 a 18–19 a dále PEARSON, 1 Thessalonians, 86 v pozn. 45, který sice odkazuje na autoritu, podle níž je za tímto podáním třeba vidět systematický pogrom proti křesťanům, oprávněně to ale odmítá jako nepodložené. K Jakubovi však srv. i výše v pozn. 15, k jeho a Janově smrti dle zmíněné tradice by totiž muselo dojít před vznikem Mk 10,35–40 (a Mt 20,20–23), ani tato tradice však neposkytuje žádnou oporu pro případný předpoklad, že se tak stalo v rámci nějakého hromadného pronásledování.

<sup>24</sup> Ke zprávám, nad nimiž lze takto spekulovat, srv. SETZER, *Jewish Responses*, 20, ke dvěma konkrétním návrhům, které se mimochodem oba týkají opět Jeruzaléma, srv. JENSEN, (In)authenticity, 68 (a tamtéž, 68–69 k dalším spekulacím), který je spolu s předchozími k mé konsternaci komentuje slovy, že jejich opomíjení je v lepším případě argumentem *ex silentio*, v horším popíráním důkazů. O důkazy totiž naprosto nejde a *onus probandi* samozřejmě nese ten, kdo se pokouší dokázat, že dotyčnou poznámku v 1Te je k čemu vztáhnout už v Pavlově době. Není-li to čím dokázat, není možné odbýt to tvrzením, že oponenti staví na argumentu *ex silentio*, a domnívat se, že důkaznímu břemenu je učiněno zadost. Vyloučit, že židokřesťané v Júdeji byli pronásledováni mimo pozornost našich pramenů, samozřejmě také nelze, to samo však z argumentu pro interpolaci nečiní opak, ba ani tím není jen neutralizován. K tomu má blíže postřeh, který opakovaně zdůrazňuje MALHERBE, *Letters*, 172–174, totiž že v podezřelé pasáži není řeč přímo o násilném pronásledování, takže židokřesťané v Júdeji a potažmo i Thessaloničané mohli trpět např. urážením na veřejnosti nebo společenským vyčleněním, což lze podpořit jeho postřehem tamtéž, 168, totiž že Pavel předvídal, že Thessaloničané budou spolu s ním (pokud tedy ne jen on sám) čelit útrapám (srv. 1Te 3,4 προελεγόμεν ὕμῖν ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι – toto sloveso se jako odkaz k pronásledování opravdu moc nehodí), což se skutečně mělo stát. Absence zpráv o protivenstvích tohoto druhu by samozřejmě tak překvapivá už nebyla, Malherbe pak ovšem (tamtéž, 173) čelí otázce, proč je situace Thessaloničanů srovnávána právě s obcemi v Júdeji. Jedno vysvětlení přitom odmítá, jeho vlastní však není přesvědčivé. Nabízí se však i předpoklad, že právě v Thessalonice a v Júdeji došlo k něčemu, co v době vzniku interpolace ještě nebylo běžné, tedy právě k násilí vůči křesťanům. Mlčení pramenů by pro období již nepokryté líčením Sk bylo jistě méně překvapivé než pro období v nich zahrnuté, prameny však navíc možná nemlčí úplně: o pozdějších pronásledování v Thessalonice totiž může svědčit 2Te 1,4 (je-li plurál funkční, nelze bazírovat na tom, že sloveso v přítomnosti je klade až a pouze do doby vzniku 2Te), zatímco na (přinejmenším) vzájemný antagonismus v kontextu vylíčení židovské války naráží pramen sice pozdní, totiž SULPICIUS SEVERUS, *Chron.* II 30,7, jeho vlastním pramenem však může být Tacitus, ke kteréžto možnosti srv. PRCHLÍK, Ivan. Tacitus de Christianis: Kde získal Tacitus své informace o křesťanech? *Auriga – Zprávy Jednoty klasických filologů*. 2015, 57(1), s. 50–53.

<sup>25</sup> Jde o pronásledování, jemuž čelili adresáti listu *Židům*, které snad bylo nekrvavé, ale s vězněním, zabavová-



Jeden dosti důležitý moment nelze zcela docenit na základě ČEP. Tento překlad totiž navozuje dojem, že autor má vlastně na mysli pouze ty Židy, kteří brání kázat pohanům cestu spásy.<sup>26</sup> Česká konstrukce, v níž vystupují, je totiž vedlejší větou příčinnou, ovšem uvozenou spojkou ‚když‘, takže se jedná o zdání, že právě bránění v kázání pohanům je příčinou, proč se Židé mají nelíbit bohu a být v nepřátelství se všemi lidmi, ale současně, že to činí ne všichni, a hlavně ne pořád, takže se vlastně bohu nelíbí a jsou v nepřátelství se všemi lidmi právě jen ti, kteří to činí, a když to činí. Zajímavé je, že ČEP nedal přednost spojce ‚protože‘, protože ta by podobný efekt neměla, udávala by pouze příčinu, proč se Židé bohu nelíbí a jsou v nepřátelství se všemi lidmi, a byla by tedy méně interpretativní. Originální řeckou konstrukci je však možné přeložit ještě neutrálněji, respektive způsobem, kterému by měla být dána přednost, nejsou-li nějaké závažné důvody pro překlad interpretativní. Jde totiž o vazbu participia v pozici přívlastku shodného: τῶν Ἰουδαίων, τῶν ... κλωύόντων ἡμᾶς κτλ., a to v takovém kontextu, že to jsou Židé obecně, tedy ne nějakí konkrétní, kdo je charakterizován jako ti, kteří brání kázat pohanům cestu spásy, či ještě pregnantněji, fakt, že brání kázat pohanům cestu spásy, je prezen-

ním majetku a odpadáním od víry, k čemuž srv. Ž 10,32–34; 10,39; 12,4 a 13,3, či případně byly jeho obětmi jen vůdčí postavy komunity, k čemuž srv. Ž 13,7. V diskusi k 1Te ovšem, nakolik je mi známo, nefiguruje, ačkoli datace Ž do období po zničení chrámu v roce 70 by vztahením nářeků na minulou pronásledování do doby před vznikem 1Te teoreticky umožňovala. Za adresáty Ž je ale považována římská obec, či navrhuje-li kdo alternativy, Júdea mezi nimi není, k čemuž srv. stručné resumé diskuse o dataci i adresátech u AITKEN, Ellen Bradshaw. *Portraying the Temple in Stone and Text: The Arch of Titus and the Epistle to the Hebrews*. In: Gabriella Gelardini, ed. *Hebrews. Contemporary Methods – New Insights*. Leiden – Boston: Brill, 2005, s. 133–136 a dále tamtéž, 134 v pozn. 9 odkaz na autoritu, podle níž jazyk výše citovaných pasáží Ž evokuje Neronovo pronásledování v Římě v roce 64, jak ho popisuje TACITUS, *Ann.* XV 44,2–5. Ve zbytku článku jsou prezentovány postřehy, které by dataci i římskou obec coby adresáty potvrzovaly, s nimi však není nutné se ztotožnit, a naopak, právě zmíněné dosti konkrétní odkazy na pronásledování se s Tacitovým popisem fatálně míjejí přinejmenším množstvím obětí. O spojitosti komunity adresátů s Římem je ovšem přesvědčena i EISENBAUM, Pamela M. *Locating Hebrews within the Literary Landscape of Christian Origins*. In: Gelardini, ed. *Hebrews*, s. 213–237, dataci ale navrhuje pozdější a rozebírá i další pozoruhodné otázky, totiž zda adresáty vůbec byli židokřesťané a zda vůbec nějaká konkrétní komunita. Připouští ale, že před nějakou konkrétní komunitou musel být Ž poprvé prezentován a přinejmenším k její zkušlosti je podle mě třeba vztáhnout zmínky o pronásledování. Nic však nenavádí tomu, že by to mohli být židokřesťané z Júdeje a že by mohlo jít o pronásledování tak brzké, aby se k němu mohl vztahovat Pavel.

<sup>26</sup> A na podobná pojetí, totiž že má jít jen o určitou agresivní část židovstva, odkazuje PEARSON, 1 Thessalonians, 85–86 v pozn. 40. RYŠKOVÁ, *První list Tesaloničským*, 11 a 12 (a srv. i 17) dokonce z 1Te 2,15–16 vyvozuje, že se Pavel dostal do konfliktu právě s Židy z Thessaloniky, zatímco tamtéž, 80 a 84 explicitě pojímá celou pasáž přesně v duchu ČEP. Tamtéž, 82 a 83 ovšem připouští, že jde o výpad proti Židům jako celku, formulovaný naprosto všeobecně (v pozn. 10 ale poukazuje na to, že stejně zevšeobecňující označení je použito v 2K 11,24, což je ale zavádějící, protože zde jsou ‚Židé‘ evidentně použiti jako *totum pro parte* a současně jde o situaci, v níž je právě takové vyjádření zcela přirozené), tamtéž, 83 však obhájí zúžení smyslu dané formulace v duchu ČEP tím, že za danými slovy může stát Pavlova vlastní zkušenost s pronásledováním ve Filippech a Thessalonice a „[t]ento odkaz, zakotvený v konkrétní Pavlově zkušenosti, relativizuje absolutnost výpovědi v 15“. Samotnému mi ovšem uniká, co tímto odkazem, poté, co byla formulována neverifikovatelná domněnka, má vlastně být. Jak však vyplývá vzápětí, formulace celé pasáže takový výklad neumožňuje.

tování jako obecná vlastnost Židů. Tomuto faktu nemohou odpomoci ani tvrzení, že nejen toto, ale všechna participia v dané vazbě jsou použita restriktivně,<sup>27</sup> ani pokus přisoudit v tomto kontextu označení Ἰουδαίοι geografický význam a překlá-

<sup>27</sup> Jakkoli se to GILLIARD, Problem, 481–502 pokusil obhájit argumentačně, a to právě nejen vzhledem k bránění kázat pohanům cestu spásy, ale ke všemu, z čeho jsou Židé obviňováni, tedy i zabití Ježíše a proroků, pronásledování Pavla, nelibení se bohu a nepřátelství se všemi lidmi, a jakkoli se svou argumentací nakládal jako s průkaznou, činí tak neoprávněně. Problém totiž podle něho tkví pouze v čárce tištěné standardně v anglických překladech i edicích řeckého textu, jež sama v angličtině změnila charakter přívlasku z restriktivního na nerestriktivní, zatímco bez čárky by tatáž formulace znamenala, že nejsou obviňováni všichni Židé, ale jen ti, kteří se vyznačují onou konkrétní participiem vyjádřenou vlastností. V Pavlově řečtině pak má mít tentýž efekt člen předsazený před participium, což prý dokazuje (srv. tamtéž, 490–492) 35 případů (výčet je tamtéž, 490 v pozn. 6) takto použitého členu v Pavlových listech, zatímco další dva, které RSV – podle něhož Gilliard všechny posuzuje – tiskne s čárkou, považoval za restriktivní i tomu navzdory, takže jako jediný, v němž by Pavel použil člen nerestriktivně, mu zbyl právě 1Te 2,14–15. Od této metody ho neodradil ani fakt, že právě Pavlovo autorství dané pasáže je sporné, takže její interpretace na základě Pavlova údajného vyjadřovacího idiosynkretismu nemůže svědčit pro Pavlovo autorství, a dále že i mezi anglicky psanými gramatikami novozákonní řečtiny našel jen jednu oproti třem, která tento jev vůbec registruje (srv. tamtéž, 488), že jeho existence byla poprvé teoreticky reflektována až v 13. stol. (srv. tamtéž, 492 v pozn. 2), že i v samotné angličtině se vyjadřování restriktivnosti rozšířilo až v 17. a standardizováno bylo v 18. stol. (srv. tamtéž, 482 v pozn. 2) a že si byl vědom toho, že např. němčina, která má v principu tytéž možnosti jako angličtina, přesto restriktivnost podobně jednoduše vyjádřit neumí (srv. tamtéž, 483 a 493). Tím, jestli to tedy uměla řečtina, se však ani není třeba zabývat, protože i sama Gilliardova analýza je vadná. Její výpovědní hodnotu ostatně snižuje už fakt, že ve výrazné většině případů, s nimiž operuje, je antecedent a pochopitelně i participium v singuláru. Pokud se totiž v těchto případech uplatňuje nějaká restriktivnost, je dána už jen tím, že je popisován jeden konkrétní prvek eventuálně větší množiny. V dalších případech je samotný antecedent bez členu, zatímco v 1Te 2,14–15 se členem, pročež přinejmenším nejde o jednoznačně srovnatelné jevy. Z těch, které tak zbydou, není v několika případech restriktivní funkce participia sama o sobě evidentní, spíše tak tato místa bývají tradičně chápána, a v několika jí daná participia prostě nemají: v 1K 2,6 (což je jeden ze dvou případů, v nichž Gilliarda nepodporuje RSV, jeho pokus tamtéž, 491 obhájit i zde restriktivní význam však je absurdní), v 1Te 4,5, nejspíše ani v 1Te 4,13 a srv. i Ř 9,30, kde je ovšem antecedent bez členu, a 1Te 4,17, kde je antecedentem osobní zájmeno. Další výtky vůči Gilliardovi měl ostatně už VERHOEF, Eduard. Die Bedeutung des Artikels τῶν in 1Thess 2,15. *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion*. 1995, 80, s. 41–46, který své přesvědčení o pouhé atributivní funkci konstrukce participia se členem demonstroval na několika příkladech nejen z Pavlových listů, z nichž se sice některých týkají tytéž výhrady, které jsem zde výše uvedl k výběru Gilliardovu (zřejmě se však shodujeme v pohledu na konstrukce v singuláru), a u některých, Gilliardem rovněž zohledněných, dokonce podle mého názoru o restriktivním významu uvažovat lze, určitě však mezi ně nepatří Ř 8,28, který Gilliardovi naopak unikl. Dále byl Verhoef přesvědčen, že s restriktivním významem lze počítat právě jen tehdy, je-li zřejmý sám o sobě, a že ho v případě potřeby bylo lze jednoznačně vyjádřit např. spojením ὅσοι – οὗτοι, jak je použito v Ř 8,14, či jinak. Za zmínku přitom stojí, že Verhoef sám nepovažoval podezřelou pasáž za interpolaci, ale také se nedomníval, že by Pavel obviňoval všechny Židy, protože takovéto zevšeobecnující výroky podle něho všeobecně myšleny nejsou. Podpořit Gilliarda se naopak pokusil PORTER, Stanley E. Translation, Exegesis, and 1 Thessalonians 2.14–15: Could a Comma Have Changed the Course of History? *The Bible Translator*. 2013, 64, s. 82–98, ačkoli tamtéž, 84–87 v rámci souhlasného shrnutí jeho analýzy prezentoval v pozn. 8 a 11 i trefné výhrady k jeho metodě, zatímco Verhoefa jen odbyl mentorským pokáráním, že nepochopil funkci řeckého členu. VAN HOUWELINGEN, 'They Displease God', 124 pak sice Gilliardovu argumentaci neodmítá, přesto však konstatuje: „Yet, the choice of whether to place a punctuation mark is an interpretative decision. Even with a non-restrictive reading of 'the Jews', verse 15-16a is not *ipso facto* anti-semitic.“ Proč je v tomto ohledu přinejmenším problematický, a co tedy van Houwelingenovi (tamtéž, 124–127) uniká, bude uvedeno vzápětí.

dat ho termínem ‚Júdejci‘,<sup>28</sup> ani pokusy jiné, kterou už jsou nepřesvědčivé samy o sobě.<sup>29</sup> Židé, kteří jsou v 1Te 2,14–16 obviňováni, jsou totiž nikoli obecně Židé nebo obecně Júdejci, z nichž by restriktivními konstrukcemi bylo možné vytvářet jednotlivé zúžené skupiny, ale ti Židé či Júdejci, kteří pronásledovali židokřesťany v Júdeji, takže jsou-li následně kvalifikováni dalším množstvím obvinění, z nichž se právě jen jich nemůže *sensu stricto* týkat ani jedno, ale rozhodně ne všechna zároveň, je evidentní, že jim jsou všechna připsána pouze na základě toho, že je autor všechna považoval za platná pro jakékoli libovolné Židy, respektive všechny Židy,<sup>30</sup> a tedy nikoli ani jen Júdejce.<sup>31</sup> K tomu, aby je vnímal takto poušálně, však

<sup>28</sup> K němuž srv. WEATHERLY, *Authenticity*, 84–89, který současně připustil (tamtéž, 85–86), že kdyby toto označení mělo mít význam náboženský či etnický, šlo by pro dobu vzniku 1Te se vši pravděpodobností o anachronismus, ale zejm. MATSON, David Lertis. Should *Ἰουδαῖος* Be Translated “Judean”? The Challenge of 1 Thessalonians 2:14. In: David Lertis Matson – K. C. Richardson, eds. *One in Christ Jesus: Essays on Early Christianity and “All That Jazz,” in Honor of S. Scott Bartchy*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2014, s. 69–85, který nekrituje snahu razit tento překlad univerzálně, byť se tím někteří badatelé snaží vyhnout nepatřičným moderním konotacím. Padla by tím totiž podle něho možnost odlišit Júdejce od Židů tam, kde je geografický aspekt vyjádření třeba podtrhnout, za markantní příklad čehož prohlásil právě 1Te 2,14. Z jeho výkladu však také vyplývá, že termín sice původně měl geografický charakter, od poloviny 1. stol. př. n. l. se však začal používat i pro Židy žijící mimo Júdeu a rychle získal význam především nábožensko-kulturní. Pavel sám jím označuje vyznavače judaismu např. v Ř 2,17; 2,28–29; Ga 2,14–15 a zřejmě i v 1K 9,20, takže přisuzovat mu jinde jiný význam hrozí arbitrárností, a navíc se tím zastře fakt, že on sám si s jedním termínem vystačil.

<sup>29</sup> Srv. VAN HOUWELINGEN, ‘They Displease God’, 118, podle něhož je historie odporu Židů proti bohu, jeho prorokům, synu a slovu popsána ve Starém zákonu, a proto zde nejsou myšleni Židé jako národ či rasa, ale židé na základě duchovního výběru.

<sup>30</sup> Totéž měl snad na mysli už RICHARD, *First and Second Thessalonians*, 120: „the expression ‘the Jews’ in this context cannot refer only to Judean Jews (vv. 14-15a) but also to the Jews of the Greco-Roman world who oppose the Christian mission (16a)” a srv. i tamtéž, 121–122 a 125–126, byť první z argumentů prezentovaný pod druhým z těchto odkazů může být platný spíše jen, pokud jsou prorocy myšleni ti židovští a nikoli křesťanští. Druhý však stojí za pozornost, byť ho lze formulovat pregnatněji: pokud by Pavel cílil jen na některé Židy, proč by jim vytýkal nepřátelství se všemi lidmi, které pohané (srv. výše v pozn. 15) typicky připisovali všem Židům? Zdá se tedy symptomatické, že PORTER, *Translation*, 88–97, zatímco zklamaně dokumentuje nevýrazný ohlas argumentace Gilliardovy, registruje především to, že se mnozí snaží omezit dopad podezřelé pasáže podobně jako M. Ryšková a E. Verhoef, tedy zužují množinu Židů, proti nimž má být namířena, navzdory tomu, že chápou, že formulována je všeobecně.

<sup>31</sup> Že omezit obvinění jen na ně není možné, ostatně brilantně demonstruje už arbitrárnost, s níž si v rámci výše v pozn. 28 odkazovaného výkladu počíná Matson: že právě Júdejci měli zabít Ježíše a proroky, konstatuje, aniž by připouštěl problém, pouze se kloní k tomu, že mělo jít o křesťanské proroky (k polemice na téma odpovědnosti za smrt Ježíšovu a případný příspěvek – kterých tedy vlastně? – Židů zde prostor není, srv. však výše v pozn. 8 k tomu, jak si ani později evangelisté – s výjimkou Lukáše, z jehož spisu jako celku je však zřejmě, že šlo o jakousi zkratku, k níž dospěl až v rámci výstavby tohoto spisu – netroufali totéž konstatovat stejně otevřeně, a výše v pozn. 15 ke Krodolovu dojmu fixované tradice, jež se v pasáži uplatňuje, který se markantně týká právě tohoto prvku). Pokud jde o pronásledování Pavla, musí už Matson poukázat na to, že o jeho činnosti v Júdeji mnoho nevíme. Když však vzápětí přijde na, podle něho, nelibení se bohu a nepřátelství se všemi lidmi tím, že brání kázat pohanům cestu spásy, zachraňuje ho jen *deus ex machina*, totiž ‚polemická hyperbola‘, do níž prý Pavel právě přešel.

sám Pavel v době vzniku 1Te ještě důvod neměl, taková situace nastala teprve po, či zčásti dokonce následkem zničení chrámu Římany v roce 70.<sup>32</sup>

Až totéž zničení chrámu mohlo být současně chápáno jako projev hněvu, zřejmě božího a jistě i konečného,<sup>33</sup> byť ani jedno není na základě řecké formulace zcela jisté. Hněv (ὀργή) v ní totiž není nikomu přivlastněn,<sup>34</sup> ale nezdá se, že by

<sup>32</sup> K faktorům, které utvářely vzájemný vztah prvních Ježíšových stoupenců, zpočátku židovského, ale brzy čím dál ve větší míře nežidovského původu, k ostatním Židům, podává instruktivní shrnutí COHEN, Jeremy. *Christ Killers. The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2007, s. 25–28 a 29–30: Ježíšovi stoupenci museli nejprve překonat šok způsobený smrtí a způsobem smrti svého charismatického vůdce a z toho vyplývající ztrátu důvěryhodnosti pro své okolí. Druhým kritickým momentem bylo následně nenaplněné očekávání brzké *parúsie*. Obojí krizi překonali intenzivní misijní činností, kterou však právě Židé ohrožovali – ačkoli bůh nabídl spásu jim, a oni tak měli být první, kdo Ježíše jako spasitele přijmou, nestalo se tak, což autoritu šířitelů myšlenky, že jím je, diskreditovalo. Pro formování postoje Židů k Ježíšovým stoupencům bylo samozřejmě klíčové právě zničení chrámu, protože přeživší farizeové v rámci formování rabínského judaismu Ježíše odmítli, ještě důležitější však je, že se k němu vztahovali i Ježíšovi stoupenci a vnímali ho jako potrestání Židů za to, že opustili smlouvu s bohem. Co je tím totiž jen naznačeno, ale zde je třeba to formulovat pregnančně, je, že Ježíšovi stoupenci tak museli právě zničení chrámu vnímat jako potvrzení viny Židů samotným bohem a teprve tehdy mohli s jejich přijetím Ježíše přestat počítat i do budoucna. Také PEARSON, 1 Thessalonians, 91–94 byl přesvědčen, že zpráva tlumočená v 1Te 2,14–16 nemohla vzniknout dříve než v situaci po zničení chrámu, kdy teprve židovské autority začaly usilovat o uniformitu judaismu, čehož oběťmi se stávali právě Ježíšovi stoupenci. A HAVENER, 1 Thessalonians, 1155 zase explicitě konstatuje, že polemika reflektuje až interpolátorovu vlastní zkušenost s nepřátelstvím ze strany Židů.

<sup>33</sup> Už BAUR, *Paulus*, 97 se oprávněně ptal, co jiného pod tím lze přirozeně chápat. Přesto byly později navrženy, ale i po právu odmítnuty alternativy, k nimž srv. PEARSON, 1 Thessalonians, 82–83, podle něhož nešlo o události dostatečně významné, a RYŠKOVÁ, *První list Tesalonickým*, 86, podle níž se netýkaly jen Židů, což je relevantnější námitka. Ještě kompletnější výčet alternativ nabízí JENSEN, (In)authenticity, 65 a 67, který proti nim žádnou námitku nevznáší, jedna však na místě je a týká se úplně všech. Vždy se totiž jedná o neštěstí, jímž podobná Židy stihala i dříve, ale především neměla punc nezvratnosti. Ten mohlo mít – a to přesto, že teoreticky bylo možné postavit nový – pouze zničení chrámu. Tato námitka se pak týká i události, kterou aktuálně opět preferuje (být jen jako možnost) VAN HOUWELINGEN, 'They Displease God', 119–120, totiž vypovězení Židů z Říma v roce 49, které zmiňuje SUETONIUS, *Div. Claud.* 25.4. Tím ovšem především ilustruje hned několik vad svého přístupu: jednak opět počítá s detaily, o nichž informování nejsme, jednak věří těm, které věrohodné nejsou, zejména tomu, že Řím měli dle Sk 18,2 opustit všichni Židé, a jednak ty, které postřehl, nedoceňuje, totiž že mezi vypovězenými byli židovští stoupenci Ježíšovi a že mezi touto událostí a okolnostmi reflektovanými v 1Te 2,13–16 lze těžko spatřovat nějakou spojitost, což ovšem řeší představou, že židokřesťané z Říma rozptýlení po světě podnítili eschatologická očekávání Thessaloníčanů i Pavlovo. K této události, jejíž význam van Houwelingen především silně přeceňuje a která se dost možná týkala dokonce jenom římských židokřesťanů, srv. PRCHLÍK, Ivan. *Auctor nominis eius Christus. Tacitus' Knowledge of the Origins of Christianity. Acta Universitatis Carolinae Philologica*. 2017(2), s. 97–98 v pozn. 17. A tatáž námitka se týká i přesvědčení, kterým se prezentuje SETZER, *Jewish Responses*, 18, podle níž jinak podezřelá pasáž interpolací spíše je, nicméně hněv podle ní ke zničení chrámu přesto odkazovat nemusí. Přitom jde ovšem ještě dále než odpůrci interpolace, byť stejně jako oni zdůrazňuje, že význam zničení chrámu je dán až možností retrospekce, kterou máme my, ale neměli ji současníci, nicméně za alternativy považuje jakékoli jen obecně popsané neblahé události třeba jen na lokální úrovni, o nichž ani nemusíme být informováni. Takové by však těžko mohly budit dojem, že jsou projevem konečného hněvu.

<sup>34</sup> Pouze ve třech uncijních rukopisech je upřesněno, že jde o ὀργή του Θεου.

o tom, že je myšlen hněv boží, bylo třeba pochybovat,<sup>35</sup> zatímco o přesném významu fráze εις τέλος se sice přit lze, ale návrh jiného než výše zmíněného smyslu je jen účelovým pokusem harmonizovat toto místo s Ř 11,25–32.<sup>36</sup> Aorist εφθασεν<sup>37</sup> zase lze jen stěží chápat jinak, než že k této události už došlo.<sup>38</sup> A konečně, vysvětlení M. Ryškové, podle níž ho je „třeba hledat spíše na rovině teologické. ... Bůh již vynesl svůj soud nad lidstvem v osobě Ježíše Krista. Ti, kdo Krista nepřijímají ..., podléhají soudu“,<sup>39</sup> je vysvětlením toho, proč by případně měl Židy hněv stíhat, ale ne toho, jak se na nich má už ukazovat. A byť je právě tento výraz až vlastním vkladem ČEP, protože řecká formulace říká jen, že „hněv je již dostihl“, z kontextu jasně vyplývá, že toto autor považoval za zřejmý fakt, který není třeba vysvětlovat, takže ho muselo být možné z něčeho konkrétního postřehnout.<sup>40</sup> Řešení ČEP tak je chvalitebně vynalézavé (být vhodnějším by byl tvar minulého času), ale tím

<sup>35</sup> Srv. zejm. RICHARD, *First and Second Thessalonians*, 122–123.

<sup>36</sup> K detailům srv. PEARSON, 1 *Thessalonians*, 81–82. K možnostem neúčelovým, které zmiňuje, totiž zcela správně poznamenává: „In any case, all of these translations indicate the finality of the wrath that has come upon the Jews in this passage.“ Totéž pak lze říci o ekvivalentech českých, které nabízí SOUČEK, Josef B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. Praha: Kalich, 1997, s. 256, s.v. τέλος, tedy ‚konečně‘ a ‚veskrze‘. Zde je proto třeba ČEP za jeho interpretativní překlad pochválit, zvláště ve srovnání s ČSP: „ale přišel na ně hněv až do krajnosti“. Tento pokus vystihnout ilustrativněji řeckou formulaci totiž selhává už jen tím, že vlastně znamená něco, co řecký text nezamýšlí: že je někdo v jakési krajnosti a až tam na něj přišel hněv.

<sup>37</sup> Perfektum εφθακεν má jen zanedbatelnou rukopisnou oporu a jeho interpretace by působila ještě větší problémy.

<sup>38</sup> PEARSON, 1 *Thessalonians*, 82 zmiňuje pokusy ho vysvětlit jako Pavlovu předpověď a tamtéž, 82–83 je odmítá, to však lze učinit ještě pádněji než on. Znamenalo by to totiž, že Pavel zde hlásal myšlenky sobě nevlastní ne na základě události, o níž si mohl být jist, že se stala, ale na základě pouhého očekávání, že nastane. WEATHERLY, Authenticity, 90–91 ovšem poukázal na studie, podle nichž právě aorist εφθασεν může tam, kde kontext vylučuje jeho standardní směřování do minulosti, vyjadřovat hrozbu blízké realizace děje a nikoli jeho ukončenost. Za takový pak považoval i tento kontext, protože ani pád Jeruzaléma podle něho nemohl ani pozdní interpolátor považovat za projev konečného božího hněvu, protože ten přijde až s *parúsíí*. Už PEARSON, 1 *Thessalonians*, 93–94 však oprávněně poukázal na podobenství o svatební hostině u Mt 22,2–14, zvláště na v. 7, v němž ti, kdo odmítli pozvání a zavraždili královy služebníky, jsou zahubeni jeho vojskem a jejich město je vypáleno. Protože L 14,16–24 tento detail neuvádí, jde nejspíše o Matoušovu vlastní invenci motivovanou aktuální událostí. Ještě důležitější však je, že následek králova hněvu se zdá nezvratný a také nijak zvrácen není. Podobný efekt má i podobenství o zlých vinařích u Mk 12,1–11; Mt 21,33–44 a L 20,9–18, na které spolu s předchozím v téže souvislosti upozornila BASSLER, Jouette M. I and II *Thessalonians*. In: Bernhard W. Anderson, ed. *The Books of the Bible*. II, *The Apocrypha and the New Testament*. New York: Charles Scribner's Sons, 1989, s. 314, a nakonec i v zásadě explicitní Ježíšova předpověď u Mt 8,10–12, opět zvláště ve srovnání s odlišným kontextem a vyzněním téhož výroku u L 7,22–30. I kdyby se tedy Weatherlyho námitka zdála sama o sobě oprávněná, tyto pasáže svědčí o tom, že zničení chrámu jako projev konečného božího hněvu, byť takto jinotajně, prezentováno bylo.

<sup>39</sup> Tak RYŠKOVÁ, *První list Tesalonickým*, 86.

<sup>40</sup> K podobně formulovanému argumentu srv. i ASCOUGH, 1 & 2 *Thessalonians*, 26. Nepřesvědčí tudíž ani odkaz na Ř 1,18, kde se o zjevování božího hněvu mluví v přítomnosti, ale k žádnému aktuálnímu dění ho vztáhnout nelze, a naopak zdůraznění, že stíhá *každou* bezbožnost a nepravost lidí, svědčí o tom, že je zde vyjádřena všeobecná platnost děje.

pádem vysvětlení M. Ryškové vlastně vysvětlením není.<sup>41</sup>

### Kritika formy

Do argumentace pro interpolaci přispěla také kritika formy.<sup>42</sup> Pavlovy listy totiž typicky mívají šest částí, z nichž jsou v tomto kontextu relevantní tři: díkůvzdání, tělo dopisu a apoštolská *parúsia*.<sup>43</sup> V 1Te přitom díkůvzdání představují v. 1,2–10, tělo dopisu povýtce v. 2,1–12 následované nepochopitelně dalším díkůvzdáním,<sup>44</sup> tedy už podezřelým v. 2,13, zatímco apoštolská *parúsia* začíná až v. 2,17. Pojetí, podle něhož jsou v. 2,13–16 považovány za eschatologickou konkluzi těla dopisu, bylo zřejmě po právu odmítnuto.<sup>45</sup> Celá podezřelá pasáž navíc výrazně narušuje plynulost textu, protože v. 2,11–12 apoštolskou *parúsii* uvozují a ta právě na ně v. 2,17 hladce navazuje,<sup>46</sup> ale současně tvoří i jakýsi do sebe uzavřený exkurs, a to

<sup>41</sup> Nehledě na to, že v době vzniku 1Te sice mohl být Pavel zklamán tím, že Židé Krista nepřijímali, ale že ho definitivně nepřijali, se stalo zřejmým až v období po zničení chrámu, k čemuž srv. výše v pozn. 32.

<sup>42</sup> K její aplikaci na 1Te srv. PEARSON, 1 Thessalonians, 88–91 a zejm. BOERS, Hendrikus. The Form Critical Study of Paul's Letters. I Thessalonians as a Case Study. *New Testament Studies*. 1976, 22, s. 140–158.

<sup>43</sup> K terminologii srv. i TRSTENSKÝ, *První a Druhý list*, 60 s pozn. 80.

<sup>44</sup> Že v žádném jiném ze svých listů Pavel díkůvzdání neopakuje, podotýká i RYŠKOVÁ, *První list Tesalonickým*, 81. Úvahy, které vzápětí nabízí jako možné vysvětlení, by eventuálně mohly být oprávněné, kdyby ovšem o autenticitě pasáže nebylo třeba pochybovat. ASCOUGH, *1 & 2 Thessalonians*, 25 jde dokonce ještě dále: „it is highly unusual for an ancient letter to include two separate thanksgiving sections“.

<sup>45</sup> Srv. zejm. BECK, *Mature Christianity*, 77, který odkazuje i na autoritu, podle níž jsou eschatologickými konkluzemi také 1Te 1,10 a 3,13, ale poukazuje na to, že v. 2,13–16 jsou svým vyzněním v ostrém kontrastu s v. 2,12b a nevztahují se k obsahu v. 2,1–12 a liší se i od obou zbývajících konkluzí, s nimiž naopak až v. 2,19–20 sdílejí odkaz k očekávané *parúsii*. Tak to prý cítili i ti, kdo text listu kdysi rozdělili na kapitoly, kterážto autorita nemusí zůstat anonymní: jde o pozdějšího arcibiskupa z Canterbury Stephena Langtona, který text biblických spisů rozdělil do kapitol na samém počátku 13. stol., když vyučoval v Paříži, k čemuž srv. SCHMID, Otto. *Über verschiedene Eintheilungen der heiligen Schrift, insbesondere über die Capitel-Eintheilung Stephan Langtons im XIII. Jahrhundert*. Graz: Leuschner & Lubensky Universitäts-Buchhandlung, 1892, s. 87 k členění 1Te na pět kapitol totožných s moderními, tamtéž, 93–95 k místu a dataci tohoto počínu a tamtéž, 95–97 k úvahám o metodě, o níž informace nejsou. Srv. však i tamtéž, 20 s pozn. 1 ke starším členěním 1Te na sedm, šest, čtyři nebo jen dvě kapitoly; k podrobnějším starším členěním latinského textu srv. tamtéž, 38 a 43.

<sup>46</sup> Srv. ve znění ČEP: „(11) Víte přece, že jsme každého z vás jako otec své děti (12) napomínali, povzbuzovali a zapřísahali, abyste vedli život důstojný Boha, který vás povolal do slávy svého království. (17) Bez vás, bratři, byli jsme jako sirotci, i když to bylo nakrátko a jen tělem, ne srdcem; tím usilovněji jsme vás toužili spatřit.“ WEATHERLY, *Authenticity*, 81 se ovšem domnívá, že tuto analýzu shazuje jediný postřeh, totiž že 1Te 2,17 začíná emfatickým ἡμεῖς, kterýžto podmět by nebylo třeba zdůrazňovat, kdyby tento verš nepřerušené navazoval přímo na 1Te 2,1–12, kde se první osoba plurálu opakovaně objevuje. Tvrdí, že toto ἡμεῖς je emfatické, je ale přinejmenším arbitrární, potřeba ho explicitě uvést mohla vyplýnout i z aktuálního slovosledu celé formulace, protože přísudek ἐσπουδάσαμεν následuje až s poměrně značným odstupem, na rozdíl od 1Te 2,13, kde je podmět ἡμεῖς také explicitě zdůrazněn, ačkoli přísudek εὐχαριστοῦμεν následuje bezprostředně po něm. Navíc v 1Te 2,17 může být zdůraznění podmětu dáno snahou emotivně podtrhnout platnost aktuálního tvrzení, asi jako kdyby český překlad zněl: „My jsme, bratři, bez vás byli jako sirotci atd.“

nejen svým počátkem<sup>47</sup> i zakončením,<sup>48</sup> ale i obsahově.<sup>49</sup> A to vše navzdory tomu, že Pavel ve snaze přizpůsobit křesťanské potřebě konvenční formu soukromého dopisu celé toto *proimion* velmi pečlivě propracoval – podezřelá pasáž je přitom jediná, která v této konvenční formě nemá svůj vzor.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> RYŠKOVÁ, *První list Tesalonickým*, 80 dobře vysvětluje, v čem tkví problém, který se zdá být právě opačný: „Důsledkové spojení καὶ διὰ τοῦτο naznačuje, že Pavel vzdává díky za to, o čem mluvil v předešlém textu“ – musel by se totiž vztahovat až k 1Te 1,5 a nikoli právě přímo k předešlému textu. Poté však, zřejmě vinou toho, že komentuje překlad a ne přímo řecký text, pokračuje tak, že pravý smysl jejího vyjádření nemusí být snadno pochopen: „avšak vlastní důvod Pavlových díky zřejmě udává pokračování verše: přijetí evangelia, slova Boží zvěsti Pavlem hlásané (kázané)“. Pregnantněji se tak vyjádřil BOERS, *The Form Critical Study*, 151: „It refers forward to the clause which begins with ὅτι.“ Dále srv. RYŠKOVÁ, *První list Tesalonickým*, 80: „také v řeckém textu zdůrazněné i *my* činí přechod poněkud nekoherentním. Z kontextu není zřejmé, proč Pavel tak zdůrazňuje sám sebe – kdo jiný by v daném kontextu mohl děkovat, než on sám?“ Jako vysvětlení však vzápětí nabízí, že Pavel mluví i za spolupracovníky své misie, k nimž se ve svém díkem přidává, což samozřejmě nelze vyloučit, ale není to uspokojivé řešení. Ze zdůraznění „i *my*“ totiž současně plyne, že ti, kdo děkují kromě Pavla, jsou naprosto zřejmě identifikovatelní, nejspíše proto, že jejich díky už byly nějak tématizovány, tak tomu ale není. MALHERBE, *Letters*, 165 nabízí vysvětlení proti takové námitce sice imunní, ale také neverifikovatelné: kromě Pavla děkovali sami Thessaloníčané, buď v listu, na který Pavel odpovídal, nebo prostřednictvím Tímothea (srv. 1Te 3,6–10). I on sám ale (tamtéž, 165–166) preferoval řešení, které viděl už BOERS, *The Form Critical Study*, 151: „the second καὶ should not be taken with ἡμεῖς, but with the verb that follows, in this case with εὐχαριστοῦμεν,“ k čemuž odkazuje na paralely, a navrhuje následující smysl: „And for the following (reason) we also give thanks to God unceasingly, namely, that having received ...“. Navíc tak mohl odmítnout snahy považovat díkůvzdání v 1Te 2,13 za pouhé pokračování v. 1,2–10, ba naopak, napojení καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς podle něho odpovídá záměru interpolátora, který chtěl do listu začlenit protizidovskou polemiku jako paralelu k díkůvzdání v 1Te 1,2–10. Tomu se snažil oponovat WEATHERLY, *Authenticity*, 81–82 tvrzením, že se slovesem εὐχαριστεῖν se typicky pojí předložky ἐπί, περί nebo ὑπέρ, zatímco διὰ s akusativem typičtěji vyjadřuje příčinu či účel. Ačkoli to prezentuje takto jako tendenci, vzápětí konstatuje, že Boersovo řešení se jeví nikoli jako nepavlovské, ale spíše jako „unidiomatic“. Je-li však celá pasáž interpolací, pak především neznáme jejího autora, a tím pádem ani jeho vyjadřovací idiosynkretismy. I Weatherly je navíc vzápětí na rozpacích, k čemu tedy má διὰ τοῦτο odkazovat, takže nakonec připustí, že může svědčit, byť jinak, než si představoval Boers, o snaze případného interpolátora začlenit svůj výtvar do kontextu listu. RICHARD, *First and Second Thessalonians*, 111–112 byl ovšem znovu přesvědčen o tomtéž jako Boers: „a forward-directing meaning is preferable, since 2:13 offers not a summary of what precedes (renewed thanks) but new content (thanks for an added reason—such is further indicated by the following ‘because’ clause)“. K jeho argumentačnímu příspěvku je však třeba podotknout, že on sám za interpolaci považoval jen 1Te 2,14–16, zatímco 1Te 2,13 připisoval Pavlovi, prý ho však upravil pozdější redaktor, když – v duchu kompilační teorie – spojoval do jednoho dva původně různé listy, k čemuž srv. i tamtéž, 123.

<sup>48</sup> PEARSON, *1 Thessalonians*, 90 odkazuje na autoritu, spolu s níž oprávněně postrádal jakýkoli formální přechod mezi 1Te 2,16 a 2,17.

<sup>49</sup> BOERS, *The Form Critical Study*, 152 poukazuje na to, že 1Te 2,13–14 zřetelně přesouvají pozornost od Pavla a Thessaloníčanů k protizidovské polemice, která pak v 1Te 2,15–16 graduje, jsouc provázána s narážkou na Pavlovu činnost. K tomu bych ovšem dodal, že ve skutečnosti šlo mnohem spíše o činnost, či spíše zkušenost přímo interpolátorovu, k čemuž srv. výše v pozn. 15. BECK, *Mature Christianity*, 78 totéž formuloval pregnantněji, podezřelá pasáž má totiž vlastní vnitřní členění: díkůvzdání, apologii, pochvalu Thessaloníčanů za napodobování obcí v Júdeji a odsouzení Židů.

<sup>50</sup> K tomu obecně srv. KOESTER, Helmut. *1 Thessalonians—Experiment in Christian Writing*. In: F. Forrester Church – Timothy George, eds. *Continuity and Discontinuity in Church History. Essays Presented to George Huntston Williams on the Occasion of His 65th Birthday*. Leiden: E. J. Brill, 1979, s. 33–44, vyjádření k podezřelé pasáži pak srv. tamtéž, 38.

## Lingvistická analýza

Také lingvistický rozbor celé pasáže podporuje spíše hypotézu, že jde o interpolační, i když zde se některé ze vznesených protiargumentů zdají relevantní. Podezřelá pasáž se totiž liší svou syntaktickou strukturou přinejmenším od okolního textu<sup>51</sup> a obsahuje syntaktické hapaxy,<sup>52</sup> nepavlovské amalgámy pavlovských výrazů

<sup>51</sup> SCHMIDT, Daryl. 1 Thess 2:13–16: Linguistic Evidence for an Interpolation. *Journal of Biblical Literature*. 1983, 102, s. 271–273 ji porovnal s díkůvzdáním, tělem dopisu a apoštolskou *parúsií* v 1Te 1,2–3,10, v nichž je sledován jednotný vzorec, pokud jde o počet úrovní vnořených konstrukcí (maximálně čtyři), přičemž převažují konstrukce polovětné, v nichž jsou spojovací prostředky (participia a infinitivy) kladeny na jejich počátky, a současně jsou tyto konstrukce vždy nanejvýš dvě na téže úrovni vnoření. V podezřelé pasáži je počet úrovní vnořených konstrukcí vyšší (až sedm), častěji se objevují konstrukce uvozené spojovacími výrazy, spojovací prostředky v polovětných konstrukcích jsou často na jejich konci a na jedné úrovni vnoření se vyskytují dokonce čtyři konstrukce. Naproti tomu WEATHERLY, Authenticity, 93–94 považoval počet vnořených konstrukcí v podezřelé pasáži za nižší (pouze šest) a ve zkoumaném zbytku na jednom místě za vyšší (pět v 1Te 1,4–6), ale zejména našel v jiných Pavlových listech pasáže, které se počtem úrovní vnoření okolnímu textu podobně vymykají (Ř 4,16–17; 15,15–16, Fp 1,12–15 a 27–30) či mají na jedné úrovni vnoření více než jen dvě konstrukce (1Te 4,10b–12 a 15–17; Ř 12,9b–13; 1K 1,27–29; 2K 1,9–11; 3,2–3; 4,2 a 7–10; 6,3–10; 11,20; 12,20–21; Fp 2,1–4; 3,8–11). Nijak se však nevyjádřil k odlišnosti charakteru těchto vnořených konstrukcí v 1Te 2,13–16.

<sup>52</sup> Srv. SCHMIDT, 1 Thess, 273 a 274–275: *καί* uvozuje maticovou větu se neobjevuje nikde jinde v 1Te, spojení *καί* *διὰ* *τοῦτο* dokonce nikde jinde v nesporně Pavlových listech, nikde jinde od sebe nejsou odděleny výrazy *κύριον* a *Ἰησοῦν* a vokativem *ἀδελφοί* nikdy (či eventuálně jen kromě textově podezřelého, a pokud jde o vazbu samotnou, ani ne totožného 1K 15,31) není rozdělena jedna a tatáž jmenná fráze. RICHARD, *First and Second Thessalonians*, 112 dále poukázal na to, že žádné jiné Pavlovo díkůvzdání nezačíná zájmenem *κοί* *ποδμή*tem. WEATHERLY, Authenticity, 91–93 sice pokáral Schmidta za neprůhledně použitou terminologii, ale *καί* uvozuje maticovou větu obdobně jako v 1Te 2,13 našel už jen v 2K 1,15, takže sice nelze tvrdit, že jde o nepavlovský prvek, ale nedůvěru vůči němu to zcela nerozptyluje. Problém však prý má představovat také výskyt *καί* *διὰ* *τοῦτο* v 2Te 2,11, protože interpolační v 1Te by tak musela vzniknout a být akceptována před vznikem 2Te, platné však je jen to, že by před tím musela vzniknout, což ovšem problém není, k čemuž srv. níže v pozn. 64. Tamtéž, 94–95 poukazuje na to, že rozdělení výrazů *κύριον* a *Ἰησοῦν* je hapaxem v rámci celého Nového zákona, a je tedy anomálií i jako součást interpolační, což ale podezření na interpolační nijak nesnižuje, stejně jako šest případů, v nichž Pavel mezi substantivum a adjektivum vložil sloveso, ani pokus vysvětlit, jak ojedinelá konstrukce mohla vzniknout. Pokud jde o vokativ *ἀδελφοί*, tamtéž, 97–98 nachází pouze případy, v nichž vstupuje do nějakých jiných vazeb, než jsou jmenné fráze, a proto operuje s tím, že v 1Te 2,14 ho lépe umístit není možné, což sice může být pravda, ale z nepavlovské vazby, přestože Weatherly naznačuje opak, to pavlovskou nedělá.



a vazeb<sup>53</sup> a podezření budí také po stránce lexikální.<sup>54</sup>

### Ozvuky Skutků apoštolských

Za podezřelou byla prohlášena<sup>55</sup> i návaznost této pasáže na vyličení Pavlova pobytu v Thessalonice ve *Skutcích*, podle nichž se zdejší Židé, rozlíčení úspěchem Pavlovy misie, pokoušeli vůči němu dokonce o brunátné násilí, a když raději odešel do Beroie, obtěžovali ho i tam, takže ji opustil také.<sup>56</sup> Že tomuto líčení přesně odpovídají i výrazy ἐκδιώκειν, κωλύειν a nespécifikované další,<sup>57</sup> se už zdá poněkud arbitrární, platným postřehem však je, že sloveso λαλεῖν ve významu ‚kázat‘ se u Pavla jinde nevyskytuje, zato ve *Skutcích* hojně, takže přinejmenším lze uvažovat o tom, zda je autor skutečně neznal.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Srv. SCHMIDT, 1 Thess, 274 a 275–276: ve spojení v 1Te 2,14 τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ je výraz τῶν ἐκκλησιῶν rozvit celkem třemi pavlovskými vazbami, totiž τοῦ θεοῦ, τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ a ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, sám Pavel ale používal najednou jen dvě či jednu z nich, takže použití všech tří může být důsledkem přehnané snahy dosáhnout co nejpavlovštějšího efektu. Spojení v 1Te 2,13 παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ’ ἡμῶν τοῦ θεοῦ je zase přetíženo jmennými vazbami, jejichž vztah je vlastně nejasný, ale zřejmě vykazuje jeden nepavlovský prvek, totiž spojení vazby λόγον ... τοῦ θεοῦ se slovesem ve významu ‚přijmout‘, a jednu anomálii v rámci 1Te, kde se jinak objevuje spojení ὁ λόγος τοῦ κυρίου (1,8), respektive ἐν λόγῳ κυρίου (4,15). RICHARD, *First and Second Thessalonians*, 119 považoval za nápodobu Pavlova vyjadřování spojení τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ale jako důvod udává jen problematický slovosled. WEATHERLY, *Authenticity*, 95–97 se sice pokusil vysvětlit, jak mohl vzniknout amalgám pavlovských vazeb v 1Te 2,14, pokud by jeho autorem měl být sám Pavel, problém však netkví v tom, že by Pavlovo autorství bylo nepředstavitelné, ale v tom, že podobný se u něho nikde nevyskytuje, a proto je podezřelý.

<sup>54</sup> RICHARD, *First and Second Thessalonians*, 120 upozorňuje, že zatímco zde k utrpení Thessaloníčanů odkazuje sloveso πάσχειν, jinde v 1Te je to výraz θλίψις či od něj odvozené, a že συμφυλέται je hapaxem v rámci celého Nového zákona. Tamtéž, 125 pak srv. jakýsi sumář podezřelého výraziva. Že alespoň 1Te 2,15–16 obsahuje pro Pavla netypický slovník, připouští také RYŠKOVÁ, *První list Tesalonickým*, 82, zatímco MALHERBE, *Letters*, 169–171 přímo upozorňuje na čtyři hapaxy právě v těchto verších, a to na úrovni jednotlivých výrazů, nebo dvouslovných spojení.

<sup>55</sup> Srv. BAUR, *Paulus*, 96.

<sup>56</sup> Sk 17,1–14. PEARSON, 1 Thessalonians, 86 s pozn. 43 odkazuje na autority, které se snažily obsah 1Te 2,14 vysvětlit právě na základě této pasáže Sk, sám ale poukazuje na to, že συμφυλέται, kteří měli Thessaloníčanům způsobit utrpení, jsou už od Theodóra z Mopsuestie chápáni v duchu, který se zřejmě ČEP snaží vystihnout termínem ‚krajané‘, což je překlad v zásadě dobrý, ale ještě výstižnější, i když kvůli své archaičnosti už asi nepoužitelní, jsou ‚soukmenovci‘, které nabízí Žilka. Dávají totiž jasněji najevo, že nešlo na rozdíl od podání Sk o thessalonické Židy, kterýžto postřeh však samozřejmě oslabuje i zde prezentovaný argument Baurův. Naopak RICHARD, *First and Second Thessalonians*, 120 je přesvědčen, že tā αὐτὰ, které měly obě komunity vytrpět, znamená více než jen ‚pronásledování‘, totiž ‚pronásledování téhož charakteru ze strany těchto pronásledovatelů‘, a tedy že i Thessaloníčané měli pronásledovat místní Židy. To však vzápětí odmítá, protože Pavlův list nenasvědčuje tomu, že by místní obec měla židokřesťanský charakter.

<sup>57</sup> Tak BAUR, *Paulus*, 97.

<sup>58</sup> BAUR, *Paulus*, 97 totiž poukazyval na Sk 14,1; 16,6; 16,32; 18,9, zatímco v pozn. 1 upřesnil, že totéž sloveso v 1K 2,13 a 3,1 znamená ‚mluvit‘. ČEP ho tak opravdu překládá v 1K, zatímco z výskytů ve Sk má pro druhý a třetí ekvivalent ‚zvěstovat‘, tedy po výtce synonymum ke ‚kázat‘, pro první a čtvrtý však také ‚mluvit‘, to však eventuálně jen zmenšuje množství paralel ve Sk, ale nevyvrací to Baurovo přesvědčení jako takové, a navíc na obou těchto místech ve Sk by se výraz ‚kázat‘ nebo ‚zvěstovat‘ nevyjímal skrz naskrz špatně, zatím-

## Ohlas argumentů proti Pavlovu autorství problematické pasáže

Těmito argumenty, respektive v každém jednotlivém případě různými z nich, se o tom, že 1Te 2,13–16, či alespoň část této pasáže, představují až pozdější interpolaci Pavlova listu, nechali přesvědčit i další badatelé, kteří sami přímo do debaty nepřispěli. A jakkoli jakékoli množství zastánců jakékoli teorie není samo o sobě zárukou její správnosti, jejich autorita přesto jistě pozornosti hodna je.<sup>59</sup>

## Argumenty pro autenticitu pasáže

Jiné autority ovšem teorii interpolace odmítly, leč kromě výše základně zmapovaného nepřilíhli úspěšného zpochybňování námitek proti autenticitě snesly argumenty na její podporu jen podobně málo přesvědčivé.<sup>60</sup> Přehledně je sumarizuje jeden váhající komentátor listu, který jim ovšem přesvědčivost připisuje: pasáž je dochována ve všech starých rukopisech, její nezvyklé rysy mohou vyplývat z užití tradičního jazyka, kritika je spíše vnitřidovská než protižidovská, pro niž v bibli existují paralely, a přestože se Pavel k židovství hlásil, byl schopen drsně kritizovat ty Židy, s nimiž nesouhlasil.<sup>61</sup> Jiní přinejmenším viděli možnost obhajovat autenti-

---

co v 1K ho použít nelze. RICHARD, *First and Second Thessalonians*, 122 ovšem nabídl k Baurovu vysvětlení, které ale sám neregistruje, alternativu: totiž že jde o jakousi zkratku pavlovské fráze λαλείν τὸ εὐαγγέλιον, která se objevuje v 1Te 2,2 a 2,4.

<sup>59</sup> Kromě výše porůznu citovaných Baura, Pearsona, Boerse, Krodela, Koestera, Schmidta, Bassler[ové], Havenera, Becka, Setzer[ové], Richarda a Ascougha tedy srv. i GAGER, *Origins*, 255; MEEKS, Wayne A. *Breaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities*. In: Jacob Neusner – Ernest S. Frerichs, eds. *To See Ourselves as Others See Us". Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*. Chico, California: Scholars Press, 1985, s. 105 s pozn. 32 (podle něhož nekompatibilitu 1Te 2,13–14 se zbytkem listu i Pavlovým myšlením řeší překlad Ἰουδαίοι coby „Júdejcí“, 1Te 2,15–16 se však k Židům vztahují globálně a zračí až pozdější protižidovskou polemiku); GASTON, Lloyd. *Paul and the Torah*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1987, s. 195 v pozn. 24 a 137 s pozn. 12 na s. 231; znovu KOESTER, Helmut. *Introduction to the New Testament*. Volume Two, History and Literature of Early Christianity. New York – Berlin: Walter De Gruyter, 1987, s. 113 (tamtéž, Second Edition, New York – Berlin: Walter De Gruyter, 2000, s. 119 je tentýž výklad mírně rozšířen); LAUB, Franz. *1. und 2. Thessalonicherbrief*. Würzburg: Echter Verlag, 1988, s. 21–22 (s podrobným resumé argumentů literárně kritických a obsahových); KECK, Leander E. *Images of Paul in the New Testament. Interpretation: A Journal of Bible and Theology*. 1989, 43, s. 345–346 (za interpolaci ale považoval jen 1Te 2,14–16, k čemuž srv. i tamtéž, 343); COHEN, *Christ Killers*, 55 (k debatě jako takové se nevztahuje, za autora však prohlásil spíše nějakého žáka Pavlova než Pavla). Za „incongruous on the lips of Paul“ prohlásil alespoň 1Te 2,15–16 i BRUCE, Frederick Fyvie. *1 & 2 Thessalonians*. Waco, TX: Word, 1982, s. 48–49, otázku autorství však výslovně ponechal *sub iudice*. A BOYARIN, Daniel. Was Paul an “Anti-Semite”? A Reading of Galatians 3–4. *Union Seminary Quarterly Review*. 1993, 41, s. 61 zase připouštěl neautenticitu 1Te 2,14, jehož se ve svém výkladu ale jen letmo dotkl.

<sup>60</sup> Jeden ostatně uvádí i RYŠKOVÁ, *První list Tesalonickým*, 87: „Je zapotřebí nepřehlédnout, že celá pasáž 2,13–16 se nalézá v kontextu obrácení a víry Tesalonických a nepatří k hlavním tématům listu. Z tohoto zorného úhlu je třeba jí rozumět.“ Coby vysvětlení všech dosud prezentovaných nesnází totiž opravdu stačit nemůže.

<sup>61</sup> Srv. SMILES, *The First Letter*, 534. K rukopisům dále srv. WEATHERLY, *Authenticity*, 98 a k rukopisům a užití tradice JENSEN, (In)authenticity, 73 a 74. Sám Smiles sice považoval za přesvědčivé i některé námítky proti autenticitě, k čemuž srv. výše v pozn. 8, 12 a 16, přesto však svůj výklad uzavírá slovy: „In the presence of

citu také postřehem, že pronásledování, které podezřelá pasáž tematizuje, dobře koresponduje s motivem utrpení zmiňovaném v listu jinde, a různě zdůvodňovaným předpokladem, že se Pavel vyjádřil nadsazeně.<sup>62</sup> K těmto pokusům je tedy třeba se vyjádřit také a objasnit, proč je nelze považovat za závažnější než výše uvedené námitky.

Pokud jde o rukopisy, je v zásadě vždy pozoruhodné, když autorita těch dostatečně starých dochovaných textů zpochybňuje, protože to znamená, že se variantní znění z nějakého důvodu udrželo až do doby, kdy je rukopisně dosvědčeno.<sup>63</sup> V opačném případě však, vzhledem k tomu, jak dlouhé období dělí dobu, kdy se interpolace mohla do textu dostat a kdy je její přítomnost v textu nejdříve dosvědčena, tento argument pochybnosti rozptýlit nemůže.<sup>64</sup> Druhý argument odvolá-

---

such uncertainty, it is foolish to be dogmatic one way or the other, though the case for authenticity does seem slightly stronger." JENSEN, (In)authenticity, 72 se zase domnívá, že existuje „scholarly consensus to include these verses rather than exclude them," a tamtéž, 73 cituje autoritu, podle níž „the ‘burden of proof’ is on the ‘advocates of unattested variants’". Toto samozřejmě je pravda, situace je ale právě taková, že „nedoložená varianta“ je obhájena velmi dobře, zatímco údajný konsenzus, lze-li vůbec o nějakém mluvit vzhledem k počtu autorit, které ho nesdílejí (symptomatická je tak opačná perspektiva odpůrce autenticity, srv. ASCOUGH, 1 & 2 *Thessalonians*, 127: „There is far from full agreement on 1 Thess. 2.13-16 being an interpolated passage“), je výsledkem přístupu podobně nekritického, kterým se prezentuje Jensen (a který podle mého názoru výrazně posiluje právě jeho vzájemné sdílení), či dokonce přání otce myšlenky. K Smilesovu závěru je pak třeba podotknout, že ač obecně zdrženlivost ve sporných situacích kvitují, v tomto případě nepovažují svůj jednoznačný příklon k názoru, že pasáž je interpolací, za výraz dogmatičnosti, už proto, že nejistota podle mě nepanuje.

<sup>62</sup> K prvnímu srv. JENSEN, (In)authenticity, 73–74 a k tomu 1Te 1,6 a 2,2, k druhému tamtéž, 75–76, z kteréhož resumé je patrné, že coby důvody k nadsazenému vyjádření byl navrhován afekt způsobený konkrétním konfliktem, který měl Pavel s Židy mít, apokalyptické očekávání, nebo polemičká hyperbola, k níž ostatně srv. výše v pozn. 31. K Verhoefovu vyjádření v podobném duchu srv. výše v pozn. 27. Možnost, že šlo o vyjádření v afektu, které tak není třeba harmonizovat s Pavlovými vyjádřeními jinde, připustil, byť nepreferoval, i GAGER, *Origins*, 255–256.

<sup>63</sup> Pro latinský rukopis z 11. stol., k němuž odkazuje JENSEN, (In)authenticity, 73 a který údajně vynechává 1Te 2,16b, však samozřejmě neplatí, že je dostatečně starý. Navíc vynechání jedné krátké noticky v celé podezřelé pasáži lze opravdu bez obav považovat za chybu písařovu. Jensen, zřejmě ve snaze o přístup, jemuž by nebylo možné vytknout ani náznak předpojatosti, připouští, že ona vynechaná noticka by interpolací tedy být mohla, spíše tím však budí nedůvěru ve svou kompetentnost.

<sup>64</sup> Mezi novozákonními papýry je znám jen jeden, jehož zachovaný text se sporné pasáží nějak dotýká, totiž P<sup>75</sup> z 3. stol., který publikoval BARTOLETTI, Vittorio. *Papiri greci e latini*. Volume quattordicesimo. Firenze: Le Monnier, 1957, s. 5–7, č. 1373, sice bez fotografie, ta je nicméně k dispozici v online databázi *Papiri della Società Italiana*, zde: <<http://www.psi-online.it/documents/psi;14;1373>> [cit. 2020-3-12]. Papýrus je popsán z obou stran, z nichž *verso* obsahuje 1Te 2,6–13. Počátek kýženého v. 2,13 lze sice rekonstruovat jen na základě faktu, že 45. znakem (počítáno bez mezer) aktuálního znění NA<sup>27</sup> je π a 91. znakem ξ, protože právě jimi začínají dva poslední zachované řádky papýru, z nichž nic jiného zachováno není, přesto však je tato rekonstrukce v zásadě jistá. Odhadovaný počet znaků v jednom řádku je totiž 45, s maximem 52. Ve v. 15, kde 1Te 2,13 začíná, figuruje ještě i poslední výraz 1Te 2,12, tedy δ[ο]ξα, následovaný bezprostředně 1Te 2,13, přičemž místo dativu θεῶν zřejmě stálo *nomen sacrum* θω a adverbium ἀδιαλείπτως bylo právě takto rozděleno. Tento řádek tak čítal 48 znaků. Ve v. 16 opět figurovalo *nomen sacrum* θω místo genitivu θεῶν a rozdělen byl výraz εδ[ε]ξαθε, čímž na tento řádek vychází 44 znaků. Rekonstruovat zde naopak 1Te

vající se na tradici vlastně ani není přímým argumentem pro autenticitu, ale pouze vysvětluje, čemu by mohlo být poplatné její znění, byla-li by tato pasáž napsána Pavlem. Přitom však rozhodně v žádné tradici nenachází oporu pro všechny prvky podezřelé pasáže.<sup>65</sup> Že by šlo o kritiku vnitrozidovskou, je dáno už jen tím, že by jejím autorem byl Žid,<sup>66</sup> o tom, jak výše vyplynulo, je však v tomto případě třeba pochybovat. Fakt, že i jinde v bibli jsou Židé terčem kritiky, na tom nemůže nic

2,17 možné není. SETZER, *Jewish Responses*, 19 sice tvrdí, že podezřelou pasáž obsahuje i  $\text{א}$ <sup>46</sup> datovaný kolem roku 200, to však pravda není a je otázka, zda ho lze akceptovat i jen coby nepřímého svědka. Jde totiž o papyrový kodex, k němuž srv. DUFF, Jeremy.  $\text{א}$ <sup>46</sup> and the Pastorals: The Misleading Consensus? *New Testament Studies*. 1998, 44, s. 578–590. Původně, zdá se, obsahoval všech čtrnáct Pavlovi tradičně připisovaných listů, spíše než jen jedenáct, totiž bez pastorálních. Z velké části je dochován, ale zrovna dlouhá pasáž 1Te 2,4–5,4 je ztracena. Přesto lze na základě počtu znaků na zachovaných listech doložit, zda se text na těch ztracených právě počtem znaků nějak výrazně neliší od aktuálního znění, pro zmíněnou pasáž 1Te to ale dle Duffa neplatí (srv. tamtéž, v tabulce na s. 580 umístění této pasáže v kodexu a vysvětlení tamtéž, 583 v pozn. 14 *fin.*). Z jeho výkladu je ale zřejmé, že kodex jako celek zřejmě dosvědčuje aktuální existenci pavlovského korpusu v kanonické podobě (srv. zejm. tamtéž, 590), ale i tak o přítomnosti 1Te 2,13–16 v něm pouze není důvod pochybovat. Podezřelou pasáž nicméně znal v téže době TERTULLIANUS, *Adv. Marc.* V 15,1–2 a nejspíše už i v první polovině 2. stol. Markión (GILLIARD, *Problem*, 494 v pozn. 3 a SETZER, *Jewish Responses*, 19 konstatují, jako by to bylo evidentní, že heretik, o němž Tertullianus poznamenává, že do latinského znění *k prophetas* připojil *suos*, je jím plísněný Markión, je to však jen pravděpodobné). TRSTENSKÝ, *První a Druhý list*, 42–43 dále tvrdí, že na 1Te 2,12–13 činí narážky dokonce už 1. list Klémentův, sám v něm ale žádnou nenacházím a žádnou neregistruje ani THISELTON, Anthony C. *1 & 2 Thessalonians Through the Centuries*. Malden, MA – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, s. 68. Operovat ovšem lze už s 2Te, ovšem pouze tak, jak to činí RICHARD, *First and Second Thessalonians*, 125: jeho dvě dikúvzdání (1,3 a 2,13) mohou být odrazem autorovy znalosti 1Te obsahujícího už také dvě dikúvzdání, protižidovské 1Te 2,14–16 ho však k žádnému ohlasu nepřiměly (KOESTER, *1 Thessalonians*, 38 tedy nemá úplné pravdu, když poukazuje na to, že v 2Te není vůbec žádná aluze k 1Te 2,13–16). Richard ostatně právě tím obhajoval svůj názor, že právě jen 1Te 2,14–16 jsou interpolací, kterou autor 2Te ještě neznal. WEATHERLY, *Authenticity*, 79 v pozn. 1 pak sice odkazuje na autoritu, která podle něho přesvědčivě dokládá, že zmíněný 1. list Klémentův a dále listy Ignatiový a Polykarpos svědčí o tom, že korpus pavlovských listů bylo v poapoštolské církvi natolik dobře známé, že lze vyloučit, že bylo nějak významně interpolováno, otázkou však je, kolik desetiletí informačního vakuu vlastně tyto prameny od doby vzniku Pavlových listů dělí (prostor k vyjádření ke sporům o dataci prvních dvou zde není) a zda se na ně lze spolehnout, jsou-li součástí zmíněného korpusu dokonce listy podvržené jako celek. Každopádně však platí, že z toho, co bylo řečeno výše, se zdá pravděpodobné, že interpolace vznikla nedlouho po pádu Jeruzaléma, a tedy nepříliš dlouho po vzniku samotného 1Te, zatímco období, kdy je jen izolovaně dosvědčena její existence, je od obou těchto časových bodů vzdálena natolik, že to hypotézu, že jde o interpolaci, naprosto neohrožuje.

<sup>65</sup> SMILES, *The First Letter*, 534 se odvolává jen na L 11,47–51, ten se však vyjadřuje pouze k zabíjení proroků, JENSEN, (In)authenticity, 74 cituje autoritu operující s pramenem Matoušovým, o čemž má svědčit Mt 23,29–38, o němž ovšem platí totéž, což nezapraví ani jinak zajímavé výrazové paralely, mezi něž ovšem nepatří  $\delta\iota\omega\kappa - \acute{\epsilon}\kappa\delta\iota\omega\kappa$ , dále s Q, jak ho zračí Mt 23,31–37 a L 11,47–48, což je ve své podstatě tentýž argument, a tedy i tímž způsobem limitovaný, a s *Test. Lev.* 6,11, kde figuruje prakticky totožná formulace jako v 1Te 2,16c, čímž ovšem ani není prokázáno, že právě Pavel ji právě odtud převzal. Rozhodně však zatím nebyla identifikována příjmením tradice, která by mohla být zdrojem obvinění, že Židé zabili Ježíše, a srv. i výše v pozn. 8 a 32 k tomu, že to ani nelze očekávat. A těžko říci, nakolik je eventuálně *tacite* sdíleno vysvětlení, které explicitně formuluje MALHERBE, *Letters*, 169, podle něhož k popravě Ježíše vztáhl zmíněnou tradici zabíjení proroků sám Pavel.

<sup>66</sup> K tomu ostatně srv. výše v pozn. 1.

změnit, a tím méně, že tato jiná kritika nenese rysy typicky pohanského postoje vůči Židům.<sup>67</sup> V zásadě totéž platí pro další argument operující s Pavlovou ochotou k drsné kritice stejně jako to, že jeho kritika Židů, s nimiž nesouhlasil, není kritikou Židů jako takových.<sup>68</sup> Uchopení tématu, jemuž se jinde v listu věnoval i sám Pavel, je argumentem beznadějně dvousečným, protože lze obhajovat jak to, že svědčí o Pavlově autorství podezřelé pasáže, tak také to, že interpolátor chtěl právě tímto postupem posílit zdání autenticity.<sup>69</sup> Poslední z uvedených argumentů, tedy nadsázka, je opět nanejvýš vysvětlením pro situaci, že by o autenticitě nebylo třeba pochybovat.<sup>70</sup>

### Závěr

Než bude formulován samotný závěr, je třeba upřesnit to, co z předchozího výkladu vyplynulo spíše jen mimochodem, totiž možnosti obou stran sporu obhajovat své stanovisko a oponovat tomu druhému. Odpůrci autenticity sporné pasáže mají možnost zpochybňovat ji námitkami všeho druhu. Naopak stoupcům autenticity bylo výše několikrát vyčteno, že argumentů, jimiž by ji přímo obhajovali, mnoho nepřinesli. Je ovšem třeba uznat, že nalézat argumenty pro autenticitu pasáže, která je jako autentická dochována, je z povahy věci obtížnější, a někdy dokonce nemožné. V jejich možnostech ovšem je námitky proti autenticitě vyvracet, jsou-li vadné, a tím přesvědčení o autenticitě skutečně podporovat, anebo snižovat dojem, že jsou oprávněné, tím, že pro problematické aspekty pasáže naleznou alternativní vysvětlení kompatibilní s autenticitou pasáže. Důležité ale je, že tímto

<sup>67</sup> SMILES, *The First Letter*, 534 totiž poukazuje na Jr 7,33–34 a Mt 23,29–33, tedy místa, která, ovšem na rozdíl od podezřelé pasáže v 1Te, za vnitrožidovskou kritiku považovat lze. K problematickému, v tomto ohledu, prvku 1Te 2,13–16 srv. výše v pozn. 15.

<sup>68</sup> SMILES, *The First Letter*, 534 ilustrativně operuje s Ř 2,17–24, kterážto kritika je především adresná, tedy nesměřuje vůči Židům jako celku, a opět nenese pohanské rysy.

<sup>69</sup> Přesně v tomto duchu také tento postřeh prezentoval ASCOUGH, *1 & 2 Thessalonians*, 127, který v tomtéž smyslu poukázal i na motiv nápodoby, který se taktéž objevuje také v 1Te 1,6. JENSEN, (In)authenticity, 73–74 ho ovšem referuje matoucně. Sám totiž zdůrazňuje, že je třeba ho nově uznat za argument pro autenticitu, ale jako námitku poté uvádí, že podle samotného Ascougha jím lze argumentovat ve prospěch interpolace. Z Ascoughova výkladu však správně vyplývá, že jím nelze argumentovat ani tak, ani tak.

<sup>70</sup> Navíc proti domněnce, že se Pavel měl nechat unést afektem, lze postavit dobrý postřeh, který prezentuje BECK, *Mature Christianity*, 81, totiž že nikde jinde v 1Te stopy po jakémkoli podobném hnutí nejsou, a to přitom Pavel píše o opozici vůči sobě v 1Te 2,2; 3,3–4 a 3,7, o pokušiteli v 1Te 3,5, a dokonce o satanovi v 1Te 2,18. Vůči přesvědčení, že Pavlovo vyjádření je dáno apokalyptickým očekáváním, namítl RICHARD, *First and Second Thessalonians*, 124, že přímo 1Te 2,9; 3,12 a 4,11–12 nespědí o Pavlově apokalyptickém zavržení světa a vyčlenění se z něho, ale naopak jsou doporučením, jak v něm být prospěšný ostatní společnosti. Pravdou však také je, že z 1Te 4,15 a 1K 7,29–31 vyplývá, že Pavel o brzkosti *parúsie* přesvědčen byl. K údajné polemické hyperbole zase srv. VAN HOUWELINGEN, 'They Displease God', 118, což je jinak zastánce autenticity: „such a solution does no justice to the gravity of 1 Thessalonians 2“. Problémem pokusů vysvětlit 1Te 2,13–16 nadsázkou je ale především to, že ve skutečnosti naprosto neobjasňují většinu problémů této pasáže, jak byly probrány výše.

druhým způsobem samy tyto námitky proti autenticitě nejsou vyvraceny, a sama pasáž tak na jejich základě nemůže být považována za nepodezřelou, jako tomu samozřejmě je v případě pasáží, proti jejichž autenticitě žádné opodstatněné, protože nevyvrácené námitky nejsou.

Na základě této metodologické premisy si troufám konstatovat, že podezření, že 1Te 2,13–16 interpolací je, se na základě probrané argumentace a připojených postřehů jeví jako naprosto oprávněné. Námitky vznesené proti autenticitě této pasáže jsou četné a závažné a vyvráceny převážně nebyly. Alternativní vysvětlení problematických aspektů, kromě toho, že tyto námitky vyvrátit nemohou, jsou často sama o sobě problematická. Aby však situace byla ještě přehlednější, považuji za vhodné zdůraznit, které argumenty považuji za nejzávažnější. Je to zejména obvinění, že Židé zabili Ježíše, protože jednak Pavel sám tvrdil něco jiného<sup>71</sup> a jednak k tvrzení něčeho takového ještě ve své době neměl důvod.<sup>72</sup> Podobně nepřekonatelným problémem je pohanský charakter kritiky Židů.<sup>73</sup> Cokoli, co bylo prezentováno proti těmto dvěma námitkám, se naprosto míjí účinkem. Další argument sice podobně neprůstředný není, ale jen proto, že nelze vyloučit možnost, která je však zároveň málo pravděpodobná, a ani není, čím ji obhajovat. Je jím nekompatibilita Pavlových a interpolátorových představ o spáse Židů, kterou lze eliminovat pouze představou, že Pavel změnil názor.<sup>74</sup> Další argumenty podporují hypotézu interpolace na principu Occamovy břitvy.<sup>75</sup> Snažit se obhájit Pavlovo autorství totiž leckdy znamená přijímat problematická vysvětlení jevů, které, je-li pasáž považována za interpolaci, jiného vysvětlení nežádají.<sup>76</sup> A ostatní, byť jsou proti nim stavěny pokusy vysvětlit ten který problematický prvek v rámci údajně možného Pavlova autorství, přinejmenším přispívají svým množstvím i různorodostí k váze kumulativního důkazu ve prospěch interpolace.

---

<sup>71</sup> Srv. výše v pozn. 8 a k tomu i v pozn. 19.

<sup>72</sup> Srv. výše v pozn. 32.

<sup>73</sup> Srv. výše v pozn. 15.

<sup>74</sup> Srv. výše v pozn. 10.

<sup>75</sup> S jejíž pomocí se autorita, již cituje JENSEN, (In)authenticity, 63–64, pokusila naopak jeden z postřehů ve prospěch interpolace zapravit, avšak nepřilíš přesvědčivě: spojení τῶν θεῶν ve výše v pozn. 53 probrané přetížené vazbě prý může být dodatečným pokusem samotného Pavla, jak vyjasnit, od koho pochází λόγος. To samozřejmě může, ale to nic nemění na oprávněnosti postřehu, že celá formulace vykazuje nepavlovské prvky.

<sup>76</sup> Zejm. srv. výše v pozn. 24 k absenci zpráv o pronásledování židokřesťanů v Júdeji v době před vznikem 1Te, výše v pozn. 33 k představě, že jako projev konečného božího hněvu vůči Židům mělo být vnímáno např. vypovězení židokřesťanů z Říma, či výše v pozn. 38 k významu aoristu ἐφῄσεν.

Přijetím hypotézy, že pasáž je interpolací – jakkoli to bylo už mnohokrát zdůrazněno, je třeba na to poukázat i zde – přestane být třeba vyvíňovat Pavla z nařčení z rozdmýchávání antisemitismu.<sup>77</sup> Že by totiž nevykazovala znaky, jimž je v rámci diskuse o vzniku a vývoji tohoto jevu přisuzován klíčový význam, nebo jsou dokonce pod toto označení zahrnovány, prakticky obhájit nelze.<sup>78</sup> Přitom ani není třeba ji obhajovat tím, že jsouc napsána Židem nemůže mít s žádnou formou antisemitismu nic společného z povahy věci,<sup>79</sup> protože se zdá s dostatek obhájeno, že Pavel jejím autorem není. Pokud jde o interpolátora, je pravdou, že by nebylo fér ho

<sup>77</sup> Srv. zejm. SMILES, *The First Letter*, 534: „Paul’s angry language in 2:14-16 gives no warrant whatsoever to anti-Semitism and, in some respects, is rather questionable. The primary responsibility for the death of Jesus lay with the Roman authorities, crucifixion being a Roman punishment. And the accusations that Jews ‘do not please God and are opposed to everyone’ (2:15) are more reflective of the anti-Jewish propaganda of ancient authors than of the esteem for Jews that Paul elsewhere demonstrates.“ Tato jinak chvályhodná snaha je totiž ilustrativní svou marností. Že by sporná pasáž opravňovala k antisemitismu, je odmítnuto jen slovně, ale vzápětí je to vlastně připuštěno tím, že je poukázáno na její faktickou závadnost, vnější původ jejího obsahu a rozpor s Pavlovým postojem prezentovaným jinde. A vůči závěru, k němuž srv. RYŠKOVÁ, *První list Tesaloničtým*, 87, totiž že problematické verše „mají ve vývoji Pavlova tématu spásy Židů své legitimní místo a jsou i v kontextu 1Te srozumitelné“, byť právě ten proti obviňování Pavla z antisemitismu postaven není, srv. RICHARD, *First and Second Thessalonians*, 123–124 a zejm. 126–127, kde je vysvětleno, čím se od srovnatelných pasáží Nového zákona tato, a to v silně negativním smyslu, liší. Zda je toto vysvětlení správné, nejsem kompetentní posoudit, za zvážení však stojí určitě. Tvrzení, že se někdo nelíbí bohu, je v nepřátelství se všemi lidmi a už se na něm ukazuje konečný boží hněv, totiž přímou výzvou k násilí jistě není, ale přesto každý, kdo se k takovému násilí cítí oprávněn, si právě v něm může zdůvodnění najít snadno.

<sup>78</sup> GAGER, *Origins*, 8 obhajuje své výše v pozn. 1 referované přesvědčení, že antický a moderní antisemitismus vykazují některé elementární podobnosti, následovně: „They are expressed by complete outsiders, betray very little knowledge of Jews or Judaism, and tend to be sweeping generalizations.“ Že se podezřelý pasáže v 1Te týká přinejmenším tento třetí prvek, srv. výše““ na straně 291– 293. Ještě pozoruhodnější však je pojetí, kterérazil Gavin Langmuir a v upravené podobě převzal Peter Schäfer, k čemuž srv. GOLDENBERG, Robert. *On the Origins of Anti-Semitism and the Problem of Blaming the Victim. Jewish Studies Quarterly*. 1999, 6, s. 255–257. Podle Langmuira totiž mohou nečlenské skupiny čelit třem typům nepřátelství, důvodnému (Langmuirův termín je „realistic“, ale jde o takové, které je založeno na objektivních důvodech), xenofobnímu, kdy jsou skutečné prohřešky jednotlivých členů přenášeny na celou skupinu, a chimérickému, které vychází z ničím nepodložených smyšlenek. Transformace středověkého nábožensky motivovaného xenofobního antijudaismu do moderního rasisticky motivovaného chimérického antisemitismu tak podle něho začala kolem poloviny 12. stol. s objevením obvinění z rituálních vražd, znesvěcení hostií a otrav studní. Naopak jedním z prvků předchozí xenofobní fáze je obvinění z Kristovraždy, protože Ježíšovu smrt někteří Židé schvalovali. Schäfer však na tomto pojetí kritizoval právě odlišení xenofobní a chimérické fáze, protože svaluje část viny na samotné oběti, tím však už není třeba se zabývat zde. Samotný Goldenberg totiž oprávněně konstatuje, že Langmuirova představa vývoje od důvodného k chimérickému nepřátelství vůči Židům především neodpovídá svědecktým pramenům: i ty antické jsou totiž často „redolent of chimeria“. O podezřelý pasáži v 1Te ovšem platí přinejmenším totéž, a to ani ne tak kvůli problematickému obvinění z Kristovraždy, v jehož případě je v této souvislosti zřejmě důležitější než otázka jakékoli jeho faktické (ne)podloženosti to, že pozdější křesťané na základě svých informačních zdrojů nemohli mít důvod pochybovat o tom, že podložené je, ale opět především kvůli obvinění z nepřátelství se všemi lidmi, které je přinejmenším na hraně chiméričnosti, ale jen proto, že nelze vyloučit, že je motivováno následujícím obviněním, že Židé brání kázat pohanům cestu spásy. Jen v takovém případě by ho v Langmuirově (ale nikoli Schäferově) pojetí ještě bylo lze považovat za xenofobní.

<sup>79</sup> K čemuž srv. výše v pozn. 1.

z jakéhokoli postoje nařknout na základě jednoho vyjádření. Přinejmenším tímto jedním (a možná i jediným) svým vstupem do historie se však do vývoje k modernímu antisemitismu zapsal nechvalně.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Tento příspěvek byl podpořen programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204053. Stěžejní argumenty v něm představené byly prezentovány i 21. září 2020 během online pořádané Letní konference Univerzitního centra pro studium antické a středověké myšlenkové tradice (UNCET), organizované ÚŘLS FF UK. Jejím účastníkům děkuji za podněty, které vzešly z následné diskuse. Děkuji i za zpětnou vazbu, již se mi dostalo při jiných příležitostech a která někdy byla i velmi kritická. S kritiky závěrů, k nimž se přikláním, i šířeji svého přístupu jsem samozřejmě připraven dále diskutovat.



# VÍRA, TRANSCENDENCE A SVOBODA (K JASPEROVĚ EXISTENCIÁLNÍ FILOSOFII SVOBODY)

VLASTIMIL ZÁTKA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
*Vlastimil.Zatka@htf.cuni.cz*

---

## **BELIEF, TRANSCENDENCE AND FREEDOM (JASPERS'S EXISTENTIALIST PHILOSOPHY OF FREEDOM)**

**Abstract:** This study deals with the main problems of Jaspers's concept of existentialist philosophy of freedom and explores its deepest philosophical and theological problems and paradoxes. Unlike Heidegger and Sartre, Jaspers conceived human freedom in its relation to religious belief in Transcendence and refused the modern scientific account of human beings. The study also emphasises that Jaspers's concept of freedom had not only theoretical, but also ethical meaning, and that the main goal of his philosophy was to build a deeper philosophical account of modern humanism. The final part of the study stresses its significance for contemporary postmodern philosophical thought and its great legacy for modern Czech philosophy.

**Keywords:** Jaspers's existentialist theory of freedom; ciphers of transcendence; critical account of modern science; Kierkegaard's concept of philosophical belief; paradoxes of human existence and its relation to freedom; new existentialist concept of modern humanism; refusal of naturalism and nihilism

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 3: p. 307 – 328.

---

Existenciální filosofie Karl Jasperse zaujímá v plejádě moderních filosofů 20. století zvláštní místo. Jaspers ji koncipoval jako synkretický útvar, v němž se prolínala řada myšlenkových projektů jiných autorů, z nichž Jaspers některé sice zčásti převzal, ale interpretoval jiným způsobem. Zařadil je do odlišných kontextů a dal jim nové originální zaměření. Jejím bezprostředním filosofickým pozadím, z něž vyrůstala a které bylo jejím výchozím referenčním rámcem, byl zásadní obrat ve filosofii 19. století, k němuž došlo po pádu Hegelovy absolutní filosofie<sup>1</sup> a klíčovou filosofickou disciplínou se stala filosofická antropologie se svým hlavním tématem – člověkem a jeho svobodou.

Základní podobu této disciplíny určili dva myslitelé – Søren Kierkegaard se svým novým pojetím člověka jako „existence“ a Ludwig Feuerbach se svým pojetím „christologie“ jako nového základu křesťanského (protestanského) pojetí člověka jako „bohočlověka“. Jaspersova filosofie navázala na tento vývoj a pokračovala v těchto výzkumech. Na druhé straně ale měla širší ambice a snažila se překročit

---

<sup>1</sup> Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1969, 5. vyd. str. 78-130.

partikulární (hegelovský) rámec těchto koncepcí. Jejím bezprostředním cílem bylo „vyjasnit“ univerzální podmínky lidství člověka, nalézt hlubší základy jeho svobody a objasnit zvláštní existenciální „metalogiku“ jeho „individuální existence“.<sup>2</sup> Spolu s tím se snažila nalézt odpověď na základní existenciální otázky, které lidský život „věčně“ doprovázejí, znejišťují a otrásají jeho základy.

Klíč k řešení těchto problémů hledal Jaspers v rozbořech zvláštní situace moderního člověka 20. století žijícího v době rozpadu tradičních metafyzických, náboženských, politických a sociálních hodnot, a v níž se zrodil nový sekularizovaný svět, za jehož hlavní nebezpečí K. Jaspers označil naturalismus a nihilismus. Jaspers se snažil uniknout tomuto nebezpečí a hledal nové opory lidského života ve víře v transcenci a vyšší transcendentní smysl bytí. Jeho existenciální filosofie byla pokusem nalézt cestu k tomuto cíli a objasnit způsob, jak jej dosáhnout. Jejím úkolem bylo odhalit vyšší vertikální dimenze bytí jako nutnou průvodní součást existenciálního pobytu člověka v moderním světě a bytosti vystavené nebezpečím svého nepredikovatelného údělu a osudu bez opor.

Při řešení tohoto úkolu Jaspers postupoval zvláštním způsobem. Soudil, že uvedený problém nelze vyřešit pomocí tradiční filosofie ani moderní vědy a techniky, nýbrž jeho řešení je nutné hledat jinde – v nové existenciální filosofii založené nejen na klasickém pojetí filosofie jako „lásce k moudrosti“, ale také – pod vlivem Kierkegaardovy existenciální filosofie vyzdvihující význam transcendentních dimenzí lidského života – na křesťanské lásce „člověka k Bohu“ umožňující vstoupit do vyšších existenciálních vrstev bytí. Jaspers proto nehledal základy lidské svobody v rozbořech nedějinné metafyzické *esence* člověka, ale zkoumal jeho dějinnou *existenci*<sup>3</sup> v jejím vztahu k transcenci jako nejvyššímu základu veškerého bytí.

Širší historické kořeny Jaspersovy koncepce ovšem nesahaly pouze do 19. století, zejména ke S. Kierkegaardovi a L. Feuerbachovi, myslitelům, na které se Jaspers často odvolával, ale jeho projekt byl také ovlivněn zvláštní vývojovou linií zkoumání hlubších filosofických základů svobody moderního člověka, s níž se setkáváme v novověké osvícensko-romantické filosofii v období od J.-J. Rousseaua, I. Kanta, F. Schillera, J.G. Herdera, G. Fichta a G.W.F. Hegela, a tedy v koncepcích, které přes své různé zaměření měly společné téma a cíl – nalézt základní podmínky možnosti svobody moderního člověka a určit jeho obecnou „podstatu“ (*esenci*), kterou tito myslitelé ovšem určili „idealisticky“ - jako normativní *ideu*, k níž je nut-

<sup>2</sup> Habermas J., *Karl Jaspers*, in: *Philosophisch-politische Profile*, 4.vyd., Frankfurt/Main 1981, str. 96.

<sup>3</sup> Tuto problematiku ovšem nezkoumal pouze L. Feuerbach a S. Kierkegaard, ale např. také pozdní F.W.J. Schelling, který rovněž posunul tradiční významovou posloupnost mezi pojmy *esence* a *existence* a zproblematizoval jejich klasické aristotelsko-hegelovské členění a hierarchii. Srv. Schelling, F.W.J., *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1975, str. 30-31.

né směřovat a kterou je nutné dosáhnout. K tomu, aby se člověk stal svobodnou bytostí, a tedy humánním, kultivovaným a civilizovaným tvorem,<sup>4</sup> musí disponovat „rozumem“, a vzděláním a výchovou se musí přeměnit v novou bytost, která se stane organickou součástí procesu rozvíjení duchovního poselství „neviditelné církve univerzálního lidství“. <sup>5</sup> K tomu, aby člověk mohl splnit tento úkol, měl by se stát tím, čím „má být“ - kultivovanou duchovní bytostí nadřazenou nad veškerá přírodní určení a směřující ke svobodě jako nejvyššímu cíli svého života. Kultura, hlavní nástroj tohoto procesu, <sup>6</sup> byla pojata jako zsvětštěný surogát náboženství a interpretována jako proces permanentní výchovy, vzdělávání a mravního zušlechťování doprovázený estetickým třibením vkusu a všeobecným duchovním povznesením lidského života.<sup>7</sup>

Karl Jaspers ovšem nebyl idealista, nýbrž myslitel, který reflektoval pád těchto koncepcí, k němuž došlo v průběhu 19. a na počátku 20. století, a v němž vyprchal jejich étos i patos a uvedené vize ztratily svou sílu, lesk a přitažlivost. Na druhé straně ale přejal jejich odkaz – nalézt univerzální podobu lidství člověka a stanovit základní podmínky jeho svobody. Jaspers ovšem tyto podmínky hledal jinde a v jiné oblasti, než byla oblast kultury, vzdělávání a výchovy, a vytvořil koncept, který se od přecházejících projektů nelišil pouze tím, že nenabízel žádné definitivní humanisticko-idealistické řešení uvedených problémů a ani nepředložil návod, jak jej dosáhnout, ale pouze nastínil cestu, jak k tomuto cíli dospět a jak jej dosáhnout. Současně ale přejal další důležitou součást projektů uvedených myslitelů, podle níž platilo, že lidský život není pouhým faktem a pasivní empirickou daností, nýbrž úkolem a posláním, a že smyslem lidského života pojatého jako *existence* je tento úkol splnit a jeho nejvyšší cíl – svobodu – dosáhnout.

## II

Karl Jaspers tímto postupem ovšem otevřel – stejně jako před ním Søren Kierkegaard – Pandořinu skříňku plnou otázek a problémů. Tam, kde je člověk interpretován jako „existence“, se z něj stává problém a vznikají velké a složité otázky. Tento člověk se stává křehkou a netransparentní bytostí vystavenou nejistotám svého pobytu v soukolí fungování moderního sekularizovaného světa. Stává „nedostatečnou“ bytostí zatíženou nejistotami svého nepredikovatelného osudu a existu-

<sup>4</sup> A tedy „člověkem vůbec“, jehož nejvyšším, „a proto posledním a konečným cílem“ je „podřít si všechno nerozumné, ovládnout je svobodně a podle svého zákona.“ Fichte, J.G., *Pojem vzdělance*, přel. V. Gala, Praha 1971, str.28.

<sup>5</sup> Herder, J. G., *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Leipzig 1961, str. 4.

<sup>6</sup> Fichte, J. G., *Pojem vzdělance*, cit. vyd., str. 27.

<sup>7</sup> Schiller, F., *Listy o estetické výchově*, in: Schiller, F., *Výbor z filozofických spisů*, přel. F. Demel, I. Ozarčuk, Praha 1992, str. 150.

jící bez tradičních metafyzických opor, jistot a záruk – vědeckých, filosofických a teologických. Stává se nezajištěnou bytostí zatíženou riziky své křehké existence a vystavenou hlubokým paradoxům a antinomiím svého bytí bez opor. Karl Jaspers ovšem nebyl myslitel, který by hledal tyto opory v iracionálních vrstvách lidského života ovládaných tajemnými mystickými silami, ale pokusil se je nalézt ve vyšších duchovních a náboženských rovinách – ve víře v transcendentní smysl bytí umožňující vstoupit do nepředmětných (*kérygmatických*) rovin lidského života neuchopitelných moderní vědou a technikou.

Karl Jaspers byl ovšem současně moderním myslitelem 20. století, v němž za rozhodující nástroj poznání světa i člověka byla pokládána moderní věda a její způsob zkoumání založený na objektivních vědeckých metodách. I když Jaspers byl sám odborným vzděláním vědec, nikdy nepodlehł této adoraci a fetišizaci vědy, a podobně jako např. I. Kant<sup>8</sup> soudil, že věda neumožňuje zodpovědět řadu zásadních existenciálních otázek doprovázejících lidský život. Jaspers proto svá zkoumání zahájil kritickým rozbořením vědy a podrobil kritice její metodologické jádro. Prohlásil, že moderní věda nás sice „neustále zásobuje rostoucím množstvím poznatků a možností“, což ale vede k tomu, že „pod sugestivním tlakem těchto úspěchů“ vidí její „nekritický rozum“ v tom, „co dokáže poznat a vytvořit“, veškerou „realitu“.<sup>9</sup> Tento „nekritický rozum“ ovšem zůstává „zaslepen“, protože nechápe význam filosofických pojmů „existence“ a „transcendence“, které hrají při hledání konečného smyslu bytí člověka zásadní roli. Věda a její postupy totiž vytvářejí „domněle vědecký obraz světa“, který vede k jeho „odkouzlení vědeckou pověrou“.<sup>10</sup> Oba fenomény – „odkouzlení světa“ a vznik „vědecké pověry“ – měly podle Jaspere ovšem fatální dopady a vědecký výklad světa je proto nutné odmítnout.

Výchozí premisou jeho zkoumání se tak stává teze, že „vědecký obraz světa neexistuje“, což poprvé podle jeho názoru v dějinách údajně „jasně víme“, na základě samotných věd.<sup>11</sup> Současně platí, že „dřívější obrazy světa, které ovládaly myšlení po celé věky“, nebyly ničím jiným, než „pozoruhodnými šiframi“, které nás

<sup>8</sup> Ale také jako řada jiných myslitelů, např. M. Scheler, M. Heidegger, aj., kteří rovněž sdíleli názor, že „žádná doba tohoto nevěděla tak mnoho a tolik rozmanitého o člověku jako dnešní. Žádná doba nepodávala své vědomosti o člověku tak důrazným a poutavým způsobem jako dnešní. Žádná doba nebyla s to tyto vědomosti tak rychle a snadno nabídnout jako dnešní. Avšak také žádná doba nevěděla méně, co je člověk než ta dnešní“. Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4.vyd., Frankfurt/Main 1973. str. 203. Jaspers ve své kritice ovšem postupoval jinak a jeho závěry proto byly, jak uvidíme dále, jiné a odlišné.

<sup>9</sup> Jaspers K., *Šifry transcendence*, přel. V. Zátka, Praha 2000, str. 126. (V dalším textu je toto dílo citováno pod zkratkou ŠT).

<sup>10</sup> Tamtéž, str. 126-127.

<sup>11</sup> Tamtéž, str. 127.

ještě dnes „oslovují“.<sup>12</sup> Naproti tomu „takzvaný moderní obraz světa“, založený „na způsobu myšlení“ zkonstruovaným Descartem a který je výtvorem „filosofie jakožto pseudovědy“, nemá charakter „šifry určené pro existenci“, nýbrž podobu „jakési mechanické a dynamické aparatury určené pro rozum“.<sup>13</sup>

Za další velký problém vědy pokládal Jaspers skutečnost, že na rozdíl od filosofie nevytváří jednotný obraz světa. Takový obraz může vytvořit pouze filosofie, protože pouze filosofie je schopná jej uchopit v jeho celistvosti a jednotě. Věda proto „žije bez celistvého obrazu světa“ a s touto veličinou neoperuje. Naproti tomu filosofie má podstatnou výhodu, protože v ní „máme všechny možné obrazy světa k dispozici uvnitř mnohoznačné řeči šifer“.<sup>14</sup> Jaspers se proto distancoval od metodologických postupů vědy a na rozdíl od řady jiných myslitelů odmítl možnost řešit základní problémy lidského života pomocí nových vědeckých teorií člověka, přírody a společnosti, a soudil, že toto řešení musí být jiné – filosofické, a měla by jej přinést jeho nová existenciální filosofie založená na novém přístupu ke člověku i světu, jehož základem bude postoj kritické distance jak k jejich vědeckým výkladům, tak také k upadlým, předmětně fixovaným formám každodenního života. Pouze tímto způsobem lze vstoupit do oblasti tzv. „Jiného“ bytí, které sice zůstává skryté a nepoznatelné, ale které plní zásadní funkci – je výchozí podmínkou možnosti získat svobodu jako nejvyšší určení lidského života. Cílem Jaspersovy filosofie bylo odhalit cestu k této oblasti a objasnit její význam, funkci a poslání.

Je patrné, že Jaspers vykročil zvláštním směrem a vybudoval nový typ filosofie založené nikoli na věděni a poznání, ale na „nevěděni“ a „nepoznání“, a tedy na programovém agnosticizmu.<sup>15</sup> Jaspers ovšem nechápal tuto nauku negativně a podobně jako I. Kant ji označil za jeden z výchozích předpokladů možnosti získat svobodu jako nejvyšší existenciální určení lidského života. Jaspers tuto oblast „nevěděni“, která leží za hranicemi smyslového světa i vědy, ovšem specifikoval zvláštním způsobem. I když ji nelze poznat, nemá iracionální charakter, nýbrž je oblastí zvláštního, pojmově neuchopitelného transcendentního bytí, (tj. Boha, jak uvidíme dále), které nelze ve smyslové podobě zachytit a které se odhaluje zvláštním způsobem. Skutečnost, že vědecké poznání má omezený charakter a hranice, lze totiž podle Jasperse interpretovat dvojím způsobem – z hlediska „pasivního“, resp. „aktivního“ agnosticizmu.<sup>16</sup> Zásadní rozdíl mezi oběma postoji je dán tím,

<sup>12</sup> Tamtéž.

<sup>13</sup> Tamtéž.

<sup>14</sup> Tamtéž. Srvn. také hlubší a propracovanější argumentaci in: Jaspers, K., *Origine et sens de l'histoire*, přel. H. Naef, Paris 1954, str. 103-155.

<sup>15</sup> ŠT, str. 41.

<sup>16</sup> Tamtéž, str. 41–42.

že zatímco pasivní agnostik se „vůbec nezajímá o to, co je nepoznatelné“, a staví se lhostejně „k tomu, co nemůže prozkoumat“, a „všechny představy a šifry“, se kterými se setkal „v tisícileté tradici“<sup>17</sup> pro něj představují „pouze oblast psychologického a sociologického výzkumu“, a nejsou ničím jiným, než oblastí „iluzí“,<sup>18</sup> tak aktivní agnostik postupuje jinak. Je tím, co neví, „přímo zasažen“, „přitahuje ho to“ a „nedopřává mu to klidu“. „Dokonce očekává“ - a zde Jaspers formuluje jednu z klíčových tezí své nové existenciální filosofie -, že se v tomto „nevědění“, když si jej „jasně a zřetelně“ zpřítomní, „setká s něčím Jiným“.<sup>19</sup>

Uchopit, odhalit a zpřítomnit toto „Jiné“, prozkoumat jeho tajemnou podobu a prokázat jeho zásadní místo, funkci a poslání v lidském životě, se stává primárním úkolem Jaspersovy existenciální filosofie. Uvidíme, že i když Jaspers ve svých popisech tohoto Jiného bytí používal řadu příkladů vypůjčených z dějin různých starověkých náboženství a náboženských mytologií, vždy důsledně zastával názor, že jeho „pravou“ podobu nelze nikdy názorně zachytit ani popsat, nýbrž že lze na něj pouze poukázat v nenázorných symbolech, v tzv. šifrách transcendence, jako zvláštních symbolických útvarech projevujících se v tajemných „kérygmatických“ znacích, slovech a hlasech nonverbálního transcendentního bytí.

Stejně tak jako existují hranice vědeckého poznání světa, tak podle Jasperse ale také existují hranice vědeckého poznání vnitřního ústrojenství lidského života.<sup>20</sup> I tuto oblast nelze poznat prostřednictvím vědy, resp. filosofie, v daném případě psychologie, resp. karteziánské filosofie transcendentálního subjektu.<sup>21</sup> V obou disciplínách je člověk zpředmětněn a otázka, co „jest“, zůstává otevřená.<sup>22</sup> Vlastní existenciální jádro jeho bytí je přístupné pouze na půdě vnitřního autentického jáství člověka, které Jaspers - podobně jako Kierkegaard - ztotožnil s oblastí niterných existenciálních zážitků prožívaných ve stavech extatické vytrženosti z každodenního světa věcí. Je to oblast výjimečných zážitků a prožitků zakoušených v exponovaných stavech mysli – úzkosti, strachu, krize, hrozeb, nebezpečí,

<sup>17</sup> Tamtéž, str. 41.

<sup>18</sup> Tamtéž, str.42.

<sup>19</sup> Tamtéž.

<sup>20</sup> Podle Jasperse totiž platí, že „My sami jsme víc než jen naše poznávací činnost a samozřejmě také vždy více než to, co sami o sobě poznáváme“. (ŠT, str.43). A proto také otázka: „Co jsme my sami“ zůstává stále otevřená a je „přítomná po celá tisíciletí“. Je to současně otázka, u níž věda „i dnes selhává“. (Tamtéž, str. 44).

<sup>21</sup> Jestliže základem transcendentálního subjektu byla apodiktická *jistota* jeho sebevědomí získaná v aktech sebereflexe, tak základem bytí člověka pojatého jako existence je naopak *nejistota* otevírající propastnou nicotu jeho možného nebytí. Dále platí, že zatímco transcendentální *subjekt* zůstává transparentní zpředmětnitelnou entitou, *existence* je neprůhledná a „pravda“ jejího způsobu bytí skrytá.

<sup>22</sup> Jaspers se zde odvolává na Augustinovo „sám se stal sám sobě otázkou“ (*Questio mihi factus sum*). ŠT, str. 44.

neštěstí, děsu, ohrožení a ztroskotání –, v nichž je člověk „zasažen“ vyšší neznámou silou a v nichž odhalují nejhlubší dimenze jeho existenciálního bytí.

Pouze v těchto exponovaných stavech myslí se podle Jasperse vyjevuje autentické jáství lidského života. Toto jáství se otevírá v neopakovatelných situacích – jakýchsi dramatických „zlomech“ lidského života – prožívaných v modu jeho existenciální vytrženosti z objektivních souvislostí světa a překročení jeho vědeckých a filosofických výkladů. Je patrné, že Jaspers zde spojil své filosofické výzkumy s hledáním vyšších pravd transcendentního bytí a postupoval podobně jako I. Kant, resp. S. Kierkegaard. Stejně jako Kant připustil existenci „jiného“ světa existujícího za světem empirických „jevů“,<sup>23</sup> a stejně jako Kierkegaard prohlásil, že tato oblast je přístupná pouze v religiózní víře,<sup>24</sup> která otevírá možnost vstoupit do této transcendentní sféry.<sup>25</sup>

Jaspersova existenciální filosofie tak získala paradoxní formu i obsah. Byla sice filosofií „nevědění“ a „nepoznání“, jejíž zvláštní program byl výstižně zachycen ve „starém středověkém pořekadle“, které Jasperse, jak sám říká, „již dávno zaujalo“,<sup>26</sup> a v němž byl pregnantním způsobem zachycen smysl a cíl, a také étos a patos jeho filosofie a filosofického vidění člověka a světa, a z nějž vyplývá, že uvedený handicap „nevědění“ nemá záporný význam. Umožňuje totiž postulovat existenci jiné oblasti bytí a vytvořit nový filosofický koncept, který otupuje ostří i dopad jednoho z největších a nejnebezpečnějších předsudků moderního světa – princip nepodmíněné metafyzické nadvlády člověka nad světem spojený s myšlenkou jeho „sebezmocnění“ k roli absolutního vládce disponujícího neomezenou mocí nad veškerým bytím. Jaspersova koncepce oslabil význam tohoto novověkého descartovsko baconovského principu<sup>27</sup> a zproblematizovala jeho platnost. Nejen tím, že ukázala, že rozhodující nástroj této nadvlády – moderní věda – nemá neomezenou moc a sílu, nýbrž že také současně odhalila, že člověk je vždy ovládan něčím vyšším, než je on sám, a že tomuto Jinému bytí podléhá a je na něj odkázán.

<sup>23</sup> U Kanta neempirického světa „věcí o sobě“ (*mundus intelligibilis*), a tedy oblasti, o níž Kant sice prohlašuje, že je nepoznatelná, protože neexistuje v čase a prostoru, ale která v jeho praktické filosofii, (tj. etice), přesto plní zásadní funkci – je výchozím předpokladem možnosti získat svobodu.

<sup>24</sup> U Jasperse ovšem tzv. filosofické víry. Srvn. Jaspers, K., *Filosofická víra*, přel. J. Sokol, Praha 1994, str. 27.

<sup>25</sup> U Kierkegaarda zůstává ovšem tato možnost zatížena velkými problémy. Jako vnitřní *subjektivní* předpoklad se měla stát *objektivním* nástrojem jejího reálného uskutečnění. Srv. Löwith, K., cit. d, str. 389-394.

<sup>26</sup> „Nevím odkud přicházím,  
Jsem, avšak nevím kým,  
Zemřu, aniž den svůj znám,  
Kráčím, přitom nevím kam,  
Že vesel jsem, dívím se sám.“ (ŠT, str. 44, 137).

<sup>27</sup> Henrich D., *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, in: Ebeling, H.(ed.), *Subjektivität und Selbserhaltung*, Frankfurt/Main 1976, str. 116-117.

Pouze tímto způsobem lze podle Jasperse zabránit nástupu nihilismu – destruktivního fenoménu, který je největším nepřítelem lidské svobody a který znamená „smrt víry“;<sup>28</sup> a tedy elementu, který tvoří podle Jasperse páteř lidského života a je základem jeho svobody.

Je patrné, že Jaspersova filosofie obsahovala – na rozdíl např. od Heideggerovy, s níž sice měla některá společná východiska a témata, (např. kritiku vědy, odmítnutí reifikace člověka, koncept existenciální svobody, problematiku zapomenutosti smyslu bytí, aj.), ale od níž se na druhé straně zásadně odlišovala – nejen pouhý popis, rozbor a *diagnózu* výchozí existenciální „situace“ lidského života, ale také návod, plán, a tedy *terapii*, jak vyřešit jeho největší problémy a jak překonat handicap prométheovského, resp. sisyfovského osudu konečné lidské bytosti zatížené paradoxy své „nedostačivé“ existence.

Jaspers ovšem soudil, že tento krok lze uskutečnit pouze za cenu návratu zpět do lůna klasické metafyziky a teologie, a dosáhnout pomocí postupů založených na reinterpretaci některých jejích částí - zejména křesťanské platónsko-plótinovské „descendenční“ metafyziky emanace „světla“ nejvyššího transcendentního bytí<sup>29</sup> a rané metafyziky německého romantického idealismu,<sup>30</sup> a tento návrat spojit s novým výkladem některých jejích částí – zejména metafyzického vztahu mezi konečným světem a nekonečnem, transcendentí a imanencí, věčným a časovým, absolutním a relativním, božským a lidským, člověkem a bohem. Nelze se také nezmínit o skutečnosti, že Jaspers byl v těchto úvahách ovlivněn moderní protestantskou „dialektickou“, resp. „dialogickou“, teologií (K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich, aj), s jejímiž některými čelními představiteli sice často polemizoval a od jejichž názorů se distancoval,<sup>31</sup> ale že na druhé straně byl stejně jako oni ovlivněn jednou z klíčových myšlenek Kierkegaardovy existenciální filosofie, podle níž platilo, že mezi člověkem a transcendentním bytím, tj. Bohem, existuje zvláštní pouto založené na Lutherově tezi, podle níž platí, že nejenže člověk neexistuje bez Boha, ale že také Bůh neexistuje bez člověka, a že mezi oběma veličinami proto existuje zvláštní osobní vztah, který umožňuje nastolit jejich vzájemnou adresnou

---

<sup>28</sup> Jaspers, K., *Origine et sens de l'histoire*, cit.vyd., str. 267.

<sup>29</sup> K této problematice srv. Beierwalters, W., *Plótinus v německém idealismu*, in: Beierwalters, W., *Platonismus a idealismus*, přel. F. Karfík, Praha 1996, str. 95–161.

<sup>30</sup> Zejména Schellingova pojetí *symbolu* jako nástroje metafyzického spojení konečného světa s nekonečným absolutním bytím. K hlubšímu hermeneutickému významu tohoto pojmu srv. Gadamer, H-G., *Wahrheit und Methode*, 4.vyd., Tübingen 1975, str. 68-70, 146-147.

<sup>31</sup> ŠT, str. 50-51.



komunikaci<sup>32</sup> a založit nový typ personálních vztahů mezi člověkem pojatým jako „Já“ a Bohem jako „Ty“.<sup>33</sup>

Jaspers soudil, že v celých lidských dějinách se vyskytovala jediná „základní filosofická otázka“,<sup>34</sup> která se sice objevovala v různých podobách, ale měla identický obsah, formu a znění. Byla to otázka, při níž lidé údajně cítili, že se „před nimi něco skrývá“ a zůstává „neodhaleno“, což jim sice umožňovalo prožít svůj život v pohodlné „neproblematické samozřejmosti“,<sup>35</sup> když ale došlo k tomu, že tato „samozřejmost“ byla otřesena, nastal v lidském životě zásadní obrat a objevilo se cosi „jakoby probuzení“,<sup>36</sup> o němž Jaspers pateticky říká, že se v něm rodí a „začíná člověk“. Jeho výsledkem byl totiž zásadní zlom v lidském životě, na jehož konci stojí „nový člověk“ - člověk, který si podle Jasperse „už jen tak nežije“.<sup>37</sup> „Toto probuzení, tento počátek lidského bytí, které si uvědomuje samo sebe, je tím, co zde stojí jako něco setrvalého nad veškerou vědou a veškerým vytvářením.“<sup>38</sup> Jaspers sice připouští, že možná „dříve bylo snazší prohlédnout zahalenost toho, co je tím původním“, protože „dnes“, tj. v době moderní vědy a techniky, „jsme ovlivňování sugestivní mocí poznatků“, které si „nás podmaňují“, a také výkonů „jichž naše poznání dosáhlo s pomocí techniky“. „Tato sugesce však nevyklučuje, že ji dnes stejně tak, a dokonce možná rozhodněji, překročíme.“<sup>39</sup>

Je patrné, že Jaspers zde opět naráží na specifický charakter moderní doby poznamenané vědou a technikou, a že na rozdíl od jiných autorů odmítá připustit jejich pozitivní roli a že naopak prohlašuje, že zastírají a deformují to nejpodstatnější, o co v lidském životě běží, totiž existenciální „pravdu“ jeho života, a nahrazují ji umělými konstrukcemi vědeckého pseudosvěta.<sup>40</sup> Celý tento postup je podle Jasperse pouhým zastíracím manévrem a vede k dalším otázkám po „vědomí neštěstí a hledání spásy“, resp. „vědomí neautentického bytí“, spojeného s hledáním toho, „co je bytí samo“ a „co jsem já sám“.<sup>41</sup> V těchto situacích dochází

<sup>32</sup> Tamtéž, str. 90.

<sup>33</sup> K hlubším *filosofickým* aspektům tohoto vztahu Srv. Löwith, K., cit. d., str. 389-390.

<sup>34</sup> ŠT, str. 45.

<sup>35</sup> Tamtéž.

<sup>36</sup> Tamtéž.

<sup>37</sup> Tamtéž.

<sup>38</sup> Tamtéž.

<sup>39</sup> Tamtéž.

<sup>40</sup> Podle Jasperse totiž platí, že moderní osvícenská víra v pokrok, vědu a rozum není schopná nastolit harmonicky vyvážený vztah mezi člověkem a přírodou, jednáním a poznáním, bytím a myšlením. Jak tomu bylo v antické a středověké filosofii a nenaplní nás nikdy „eudaimonii“ nad naším věděním a poznáním. K širšímu kontextu této problematiky Srv. Blumenberg, H., *The Legitimacy of Modern Age*, přel. R. M. Wallace, 7. vyd., Cambridge (Massachusetts) 1999, str. 10 an.

<sup>41</sup> ŠT, str. 45.

v lidském životě k bytostnému zlomu. V člověku se odehraje „skok“, a to nikoli, jak Jaspers říká, na základě „nějaké pozvolné úvahy“, nýbrž „dojde k němu jaksi rázem“, kdy v člověku – zpravidla „brzy v mládí“ - „cosi vzejde“ a začne „růst“. I když podle Jasperse k tomuto zásadnímu kroku není „zapotřebí složitého filosofování“,<sup>42</sup> přesto platí, že když uvedenému „probuzení“ dojde a tato situace nastane, „nenachází už tento člověk klid v samozřejmostech jako dřív“, ale naopak „hledá svou cestu“, pátrá a „klade si otázky“. Současně platí, že chce s „jistotou“ znát její cíl, a také nalézt „obecně platný recept“, jak si v této situaci počínat. Ale právě *tento krok* je podle Jasperse „zásadní chybou“, protože tam, „kde došlo ke skoku“, byla „porušena racionalita rozumu“ a ukázalo se, že to, co je „obecné a všeobecně platné“, rozhodně *není* tím „posledním“ a vzpírá se „mechanismu obecná“. Co má ale v takové situaci „tento člověk dělat“?<sup>43</sup> Uvedený krok totiž podle Jasperse způsobil, že „nechce jen tak prostě žít uvnitř konvencí společnosti“, do níž „se narodil a s níž spojil svůj osud“, a proto „cítí něco jiného, kvůli čemu tady je“.<sup>44</sup>

V této vypjaté situaci se ale objevuje další otázka: „Proč po probuzení přichází tento průlom?“ Protože se zde podle Jasperse dostáváme „z neštěstí ke spáse“ a ze „zahalenosti“ k tomu, co „jest“.<sup>45</sup> Tímto krokem totiž vystupujeme z „chvilkové dostačivosti“ vezdejšího bytí, ze zrádné nicoty jeho dočasné přítomnosti a našeho falešného oblouznění přeludem jeho přechodné danosti a vstupujeme do jiné časové dimenze bytí - do *okamžiku* jako nového temporálního určení bytí<sup>46</sup> a bodu zvláštního extatického obratu v lidském životě, o němž Jaspers říká, že v něm dochází k bytostnému zlomu, a v lidském životě zjevuje se to, co je z existenciálního hlediska nejdůležitější a nejpodstatnější, totiž šifry transcendence.<sup>47</sup>

Když zapátráme v tisíciletých dějinách lidstva a budeme v nich hledat celkový obraz člověka a zeptáme se „Co je tedy člověk?“, tak podle Jasperse zjistíme, že každý jeho obraz je „nedostatečný“.<sup>48</sup> „Máme sice k dispozici velké množství obrazů“, které si lze o člověku vytvořit, a to „až po obrazy dnešní“, které „činí člověka předmětem zkoumání v antropologii, psychologii a sociologii“ a které – pokud jsou „součástí vědeckého zkoumání“ – mají jistě „své oprávnění“ a svůj smysl, ale které nikdy „neuchopí člověka jako celek“. Každý obraz člověka zůstává proto

<sup>42</sup> Tamtéž, str. 46.

<sup>43</sup> Tamtéž.

<sup>44</sup> Tamtéž.

<sup>45</sup> Tamtéž, str. 47.

<sup>46</sup> „Okamžik“ je podle Jasperse „tou jedinou přítomností věčného – na rozdíl od neustále mizejícího ‘nyní’, které stále uplývá“. ŠT, str. 136.

<sup>47</sup> Podle Jasperse totiž platí, že člověk nemůže existovat bez této dimenze, která je výchozím předpokladem jeho svobody a tvoří součást jeho lidství. Srv. Jaspers, K., *Origine et sens de l'histoire*, cit. vyd., str. 271-275.

<sup>48</sup> ŠT, str. 47.

„nedostatečný“.<sup>49</sup> Existují různé obrazy člověka, jako např. bytosti určené „svou přírodní nutností“, nebo člověka snažícího se osvobodit od světa anebo se naopak do něj zařadit a nechat se jím pohltit, a tím se stát sám sebou, anebo - a zde Jaspers formuluje další rozhodující tezi své existenciální filosofie - obraz člověka nadřazeného nad dějinami, který má vůli „oprostit se od dějinnosti“, a tedy oblasti, „v níž teprve získává svou vlastní bytnost“, a který se objevuje v situacích, v nichž se „nepodřizuje takzvaným dějinně filosofickým nebo jen historicky poznávaným stanoviskům“,<sup>50</sup> a vstupuje do oblasti nedějinného absolutního bytí.

S uvedeným ovšem na druhé straně kontrastuje další součást Jaspersovy existenciální filosofie - „dějinnost lidské existence“, v níž člověk získává své vědomí a „teprve se vůbec uvědomuje“ a „bez níž by vůbec nebyl člověkem“, přičemž ovšem ale současně platí, že „samo to, co je dějinnost“, lze „vyjádřit jen v paradoxních šifrách“.<sup>51</sup> Dějinnost podle Jasperse totiž není „děním v čase“, nýbrž „tím, že *napříč* časem existuje v čase nepochopitelné Jedno“, které je „věčné“, což podle Jasperse znamená, že neexistuje „nečasově jako platonské ideje“, ale „ani jako něco nesmrtelného v čase, jako například sláva“, nýbrž je „něčím“, co se vyskytuje „v tomto dějinném“ a „co toto dějinné přesahuje“.<sup>52</sup> Dějiny, dějinnost, čas a časovost jsou tedy podle Jasperse zvláštní temporální veličiny vztahující se k předchůdnému celku nečasového transcendentního bytí. Dějiny jsou prostorem uskutečňování a historického poselství božství mimosvětského a nedějinného Boha sdělovaného prostřednictvím dějinných šifer transcendence.

Dějinnost tak získává v Jaspersově pojetí zvláštní podobu. Má nedějinný charakter a projevuje se jako stálá přítomnost „jiného“ transcendentního bytí v dějinné imanenci světa, jako stálá přítomnost vertikálního prvku bytí v horizontálním uspořádání lidského světa i života a projev přítomnosti skrytého nekonečného Boha v extatickém „okamžiku“ jeho zjevení v konečném lidském životě prostřednictvím šifer transcendence. Vyjádřeno z hlediska moderní protestantské „dialogické“ teologie, tedy jako stálá přítomnost osobního personalizovaného Boha, jehož dějinným partnerem je druhé lidské Já, a tedy člověk jako angažovaná *existenciální osoba* a *personalizované Ty*. Transcendence, resp. Bůh, je u Jasperse proto veličinou, která se nikdy neobjevuje v podobě zvěčnělého a depersonalizovaného On,<sup>53</sup> v níž by ztratil svou osobní angažovanost a stal se anonymní substantiální

<sup>49</sup> Tamtéž.

<sup>50</sup> Tamtéž, str. 48.

<sup>51</sup> Tamtéž.

<sup>52</sup> Tamtéž.

<sup>53</sup> Jako např. v scholastickém tomismu. Srv. Feuerbach, L., *Zásady filosofie budoucnosti*. In: Feuerbach, L., *Zásady filosofie budoucnosti a jiné práce*, přel. Z. Sekal, Praha 1959, str. 91-92.

entitou.<sup>54</sup> Na druhé straně ovšem platí, že Jaspers o tomto transcendentním, ale vždy spolpřítomném Bohu, který tvoří neoddelitelnou součást *existenciálního paradoxu* bytí konečné lidské bytosti, vždy prohlašuje, že se objevuje v podobě pouhé šifry.<sup>55</sup>

Své úvahy na toto téma zakončuje Jaspers konstatováním, že „nejvyššího vědomí o lidském bytí“ bylo dosaženo „v Bibli“, a nikoli „v nějaké filosofické myšlence“. <sup>56</sup> Zdánlivě tak opakuje znění i obsah slavných tezí Pavlova a Janova evangelia odmítajících filosofii jako „bláhovou pošetilost“. Jaspers proto věnoval velkou pozornost rozboru této biblické zkušenosti, která se podle jeho názoru vyznačuje tím, že v ní byla „zkušenost toho nejhlubšího“ spojena s „radikálností jakou nenajdeme nikde jinde ve světě“, a která byla současně doprovázena „neústupným lpěním na tom, že je to právě tak“.<sup>57</sup> Současně podle jeho názoru platí, že zde byla - „jako nikde jinde“ - nahlédnuta „křehkost lidské bytosti“, a zároveň vyzdvížena skutečnost, že „tato křehkost umožňuje dosáhnout to nejvyšší“, co jest, totiž „odvahu člověka v jeho svobodě“. Tento fakt podle Jasperse ukazuje, „proč člověk nemůže získat žádnou definitivní podobu“, neboť zřejmé, že „odvaha jeho svobody musí znovu a znovu přivodit jeho ztroskotání v čase“, a „stále znovu ho musí nutit nabývat podobu“ a „tuto podobu buď ztratit, nebo odvrhnout“. Proto opět platí, že žádné vědecké poznání nemůže na otázku „Co je člověk?“ poskytnout adekvátní odpověď. Tam, kde „končí poznání“, ale nekončí podle Jasperse „myšlení“ ani filosofie. Máme totiž „možnost pochopit lidské bytí alespoň pomocí šifer“, a to, jak tvrdí Jaspers, mnohem jasněji, než „bychom byli s to bez nich“.<sup>58</sup>

Tyto šifry transcendence mají ovšem zvláštní podobu a charakter.<sup>59</sup> Neumožňují zachytit transcendentní bytí v názorné podobě, a proto se v nich skrývá zvláštní paradox typický pro Jaspersovo Kierkegaardem inspirované pojetí člověka jako „existence“. Bytost tohoto typu je sice z metafyzicko teologického hlediska „obra-

<sup>54</sup> K této problematice Michnák, K., *Ke kritice antropologismu ve filosofii a teologii*, Praha 1969, str. 63.

<sup>55</sup> ŠT, str. 91-92.

<sup>56</sup> ŠT, str. 48. Bible je ovšem podle Jasperse velmi komplikovaným dílem a „sama vyžaduje přivlastnění, volbu, odvržení, přetvoření“. Nemá sice „pro myšlenky žádné pevné východisko, zato však pro existenci člověka sílu, která jí dodává vážnost“. Michnák K., cit. d., str. 209.

<sup>57</sup> ŠT, str.48-49.

<sup>58</sup> ŠT, str. 49.

<sup>59</sup> Při hledání cesty k tomuto nejvyššímu cíli lidského života používal Jaspers řadu zvláštních metod, které se vymykaly klasickým postupům vědy a filosofie. I když uvedená sféra transcendentního bytí nemá předmětný charakter a není uchopitelná pojmovým myšlením, přesto je možné k ní proniknout a zachytit její existenci jinými instrumenty. Těmito instrumenty jsou podle Jasperse zvláštní útvary e vystupující ve třístupňové, hierarchicky uspořádané stupnici jejich postupného odhalování, kterou Jaspers interpretuje jako „fenomenologické“ vyjevování tří odlišných vrstev bytí – a) reality, b) znaků (signa) existence a c) šifer transcendence, které mají zvláštní sémantickou strukturu, význam, funkci a poslání. K jejich bližší charakteristice srv. ŠT, str. 59-61.

zem boha“ (*imago dei*), ale jeho vlastní podobu, stejně jako podobu Boha, nelze zachytit prostřednictvím žádných smyslově názorných obrazů ani podobenství. Uvedená podobenství mají pouze zástupnou funkci a nejsou nikdy zobrazením jejich pravého bytí. Existenciální jádro bytí člověka proto zůstává skryté a člověk je netransparentní osobou neuchopitelnou vědeckým myšlením a poznáním a zatíženou hlubokými existenciálními rozpory, paradoxy a protiklady.<sup>60</sup>

Podle Jasperse tedy hovoříme „o transcendenci, která nemůže být pochopena ze světa“, nýbrž je něčím, co „ani neumožňuje svět pochopit“, ale jejíž prostřednictvím „si však uvědomuji svou svobodu“.<sup>61</sup> Podle jeho názoru proto „o transcendenci mluvit vlastně nelze“, protože hovořit lze „jen o věcech ve světě, které se pro nás stávají předmětem“. Skutečnost, že o ní ale přesto hovoříme, se „ukazuje v celé filosofii“ a „ukazuje se to mimo jiné také v tom, že mluvíme o šifrách“.<sup>62</sup> Podle Jasperse proto platí, že „tuto transcendenci, kterou sice nepoznáváme“, ale k níž „se vztahujeme ve své svobodě“, si „představujeme nebo myslíme v šifrách“. Přitom ale stále platí výše uvedený paradox, totiž že „šifra nikdy není samotnou transcendencí“.<sup>63</sup> Na tomto místě se opět objevuje jeden z charakteristických rysů Jaspersovy existenciální filosofie, totiž zdánlivá *absurdita* jeho pojetí filosofického myšlení a jeho „alogických“ postupů a závěrů, o nichž Jaspers ale sám říká, že jsou nutnou součástí jeho existenciální filosofie. Podle jeho názoru totiž platí, že ve „filosofickém myšlení nelze dospět k tomu, co je opravdu podstatné, jinak, než že dospějeme k takovým myšlenkovým formám, které jsou podle logických měřítek rozvažování absurdní“,<sup>64</sup> ale které lze uchopit zvláštní „*metalogikou*“, která se snaží „předmětným způsobem“ zachytit „nezpředmětnelnou individuální existenci“.<sup>65</sup> Je to ovšem metoda, která vede k „rozpadu kategorií“ jako nejvyšších pojmů logického myšlení.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Je patrné, že Jaspers zde – stejně jako Kierkegaard – odmítá jednu centrálních myšlenek Platónovy etiky o „logické“ transparentnosti lidského života a možnosti „apriorního“ poznání motivů a cílů jeho jednání. Závěr, který ostatně také vyplývá z výše uvedeného, Jaspersem oceňovaného středověkého pořekadla, Srv. pozn. č. 26. Ke Kierkegaardovu pojetí srv., Kierkegaard, S., *Les Miettes philosophiques*, přel P. Petit, Paris 1947, str. 45-66.

<sup>61</sup> ŠT, str. 74.

<sup>62</sup> Tamtéž.

<sup>63</sup> Tamtéž.

<sup>64</sup> Tamtéž, str. 119.

<sup>65</sup> Habermas, J., cit. d., str. 96.

<sup>66</sup> Jaspers o tomto typu myšlení sám říká, že „ve spekulaci bychom se však pomocí myšlení v kategoriích chtěli pozvednout nad kategorie k nepředmětnému. O tomto nepředmětném, o tom, co je vlastní transcendenci a existenci, nemůžeme vůbec mluvit tak, že bychom je byli s to přiměřeně postihnout pomocí kategorií a jmen“. ŠT, str. 101.

Jaspers se v této souvislosti opět obrací k Bibli a prohlašuje, že ve Starém zákoně existují „vám všem dobře známá slova ‘Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho’“, což jsou podle Jasperse, ale také I. Kanta nejhlubší slova Bible.<sup>67</sup> Transcendence zpodobněná v obrazech a podoběnstvích totiž již není transcendencí v pravém smyslu slova, nýbrž stává se něčím věčným, názorným a „faktickým“. Podle Jasperse proto platí, že v člověku jako „konečné smyslové existenci“ se skrývá „nepřekonatelná antinomie“ daná tím, že sice platí, že člověk si nemá vytvářet obrazy či podoběnství „transcendence nebo božství“,<sup>68</sup> ale že na druhé straně „nemůže jako konečná bytost myslet jinak“, než v obrazech a podoběnstvích, což znamená „přibližovat se k němu v šifrách“. Je to „napětí“, které v lidské existenci „nikdy neustává a nemůže ustát“, ale které „můžeme pochopit“.<sup>69</sup>

Tento hluboký existenciální paradox opět ukazuje, že ke „skutečnosti“, resp. „realitě“<sup>70</sup> transcendence se lze přiblížit pouze v takovém postoji člověka ke světu, který není postojem kognitivním, vědeckým a filosofickým, nýbrž nábožensko-religiosním a existenciálním, a tedy postojem, který se projevuje v náboženské, resp. filosofické víře. Pod pojmem víry je ovšem nutné si u Jasperse, stejně jako Kierkegaarda, představit křesťanskou víru jako zvláštní, historicky vzniklý typ náboženského (protestantského) postoje člověka ke světu i sobě samému, který má unikátní charakter<sup>71</sup> a je zatížen řadou složitých otázek. Jsou to otázky a problémy, na které se snažila nalézt odpověď jak moderní filosofie, tak i moderní teologie, a jejichž jádrem byl slavný Kierkegaardův výrok, podle něhož platilo, že „křesťanská víra je vírou v *absolutní paradox*“ založený na „faktu, že Bůh se stal člověkem“.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> ŠT, str. 74.

<sup>68</sup> Tamtéž.

<sup>69</sup> Tamtéž. str.75.

<sup>70</sup> Jaspers zde zřejmě naráží na podobný problém, který ve své transcendentální filosofii řešil již I. Kant, a to ve své slavné tezi o tom že „bytí není žádný reálný predikát“, (Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A 598, B 626) a v níž byl definován transcendentální rozdíl mezi kategoriemi „skutečnosti“ a „reality“. Rozdíl mezi oběma mysliteli ale mj. spočíval také v tom, že Jaspers tento problém řešil na *jiné* půdě než Kant – na půdě vnitřní existenciální zkušenosti – a zařadil jej do souvislosti se svou filosofií *existence*, a neřešil jej tedy na půdě transcendentálního *subjektu*. I když Jaspers dospěl ke zdánlivě podobnému závěru jako Kant, totiž že kategorie reality je nadřazená nad kategorií skutečnosti, a že proto *realita* je nadřazená nad *skutečnost* a má ontologickou prioritu, přesto platí, že konečný smysl a význam této teze byl u obou myslitelů jiný a odlišný. Ke Kantovu pojetí srv. Heidegger M., *Kants These über das Sein*, Frankfurt/Main 1963, str. 10 an.

<sup>71</sup> K jeho bližší charakteristice srov. Feuerbach, L., *Podstata křesťanství*, přel. Z. Sekal, Praha 1954, str. 183-191.

<sup>72</sup> Současně ale platilo, že „helenizace křesťanství způsobila, že smysl tohoto faktu byl zcela zastřen“. Michnák, K., cit. d., str. 53. Jaspers ovšem uvedenou problematiku transsubstancializace opět interpretoval jako šifru transcendence. ŠT, str. 97-98.

Byl to paradox, který se v protestantské filosofii, teologii a filosofické antropologii sice podařilo částečně vyřešit v koncepci tzv. „bohočlověka“, ale nikdy zcela odstranit.<sup>73</sup>

Tento paradox se stal podle Jasperse z jedním z velkých konfliktů v dějinách moderní filosofie a křesťanské teologie a vyústil v diskuse o tom, zda člověk je více Bohem anebo Bůh člověkem, resp. zda rozhodující úlohu při jeho utváření hrálo *božství* člověka či *lidství* Boha. Tento spor byl současně spojen s diskusemi o tom, zda tento „bohočlověk“ vystupující v podobě Ježíše Krista má podobu nadčasové ideje, v níž je jeho božství pojato – podobně jako např. v Kantově etice – jako regulativní postulát lidského mravního jednání, anebo se projevuje v konkrétní podobě a tento „bohočlověk“ vystupuje jako historická osoba v lidských dějinách a je bytostí přicházející s novým eschatologickým poselstvím.

Byly to diskuse, které na úsvitu novověku zahájil v teologii M. Luther a v nichž později ve filosofii v 19. století pokračovali mj. S. Kierkegaard a L. Feuerbach<sup>74</sup>, a které vyústily v tezi, že základem křesťanství je *christologie*, biblická disciplína, podle níž platí, že Bůh a člověk jsou identická osoba. L. Feuerbach soudil, že rozhodujícím „úkolem novější doby“ je proto dosáhnout „zlidštění Boha“ a přeměnit „teologii v anthropologii“.<sup>75</sup> Podle jeho názoru platí, že „náboženskou čili praktickou formou tohoto zlidštění“ je protestantismus, a tedy konfese, k níž se hlásil i K. Jaspers a podle níž platí, že jen „ten Bůh, který je člověkem“, a tedy „lidský Bůh“, (tzn. Kristus), „jen ten je Bohem protestantismu“.<sup>76</sup> Protestantismus se proto podle Feuerbacha – stejně jako Jasperse – už nestará, „o to, čím je Bůh sám o sobě“, nýbrž jen o to, „čím je pro člověka“, a proto už nemá „spekulativní ani kontemplativní tendence“ a není „theologii“, ale „v podstatě jen *christologii*, tj. *náboženskou anthropologii*“.<sup>77</sup>

Tyto myšlenky sehrály významnou roli při utváření moderní protestantské filosofie<sup>78</sup> a ovlivnily také K. Jasperse, který sice řadu z nich kritizoval a odmítl,<sup>79</sup> ale současně v pojmu „filosofické víry“ založené na představě zvláštního personálního spojení mezi člověkem a nejvyšším bytím prohloubil jejich význam a platnost. Víra se proto stala jedním z klíčových stavebních prvků Jaspersovy existenciální filosofie a Jaspers ji dokonce označil za jeden ze rozhodujících hybných momen-

<sup>73</sup> Barth, K., *Protestantská teologie XIX. století II, - Dějiny*, Praha 1988, str. 526-529.

<sup>74</sup> Löwith, K., cit. d., str. 361–368, 386-396.

<sup>75</sup> Feuerbach, L., *Zásady filosofie budoucnosti*. In: Feuerbach, L., *Zásady filosofie budoucnosti a jiné práce*, cit. vyd., str. 89.

<sup>76</sup> Tamtéž.

<sup>77</sup> Tamtéž.

<sup>78</sup> K této problematice srov. Löwith, K., cit d., str. 387–396.

<sup>79</sup> ŠT, str. 50-51.

tů v dějinách lidstva, které nejsou podle jeho názoru ničím jiným, než „vývojem člověka ke svobodě provázeným vírou“.<sup>80</sup> Jaspers proto soudil, že víra má zvláštní moc a sílu. Umožňuje nalézt cestu k nejvyššímu bytí a prohlásit, že „jakého Boha člověk v šifrách vidí, takovým se člověk sám stává“.<sup>81</sup> Proto platí, že „zápas člověka o sebe sama se odehrává v jeho zápase o božství“, což lze doložit např. i tím, že „příslušnou větu najdeme dokonce u Luthera“.<sup>82</sup> Obdobné výroky ovšem podle Jasperse neznamenají, že „člověk stvořil Boha a své bohy“, a „nikoli Bůh člověka“, a proto je nutné odmítnout slavný Voltairův „ateistický“ výrok o tom, že „kdyby Bůh neexistoval, museli bychom si ho vymyslet“.<sup>83</sup>

Když Jaspers blíže zkoumal samotnou transcendenci, prohlásil, že se objevuje ve zvláštních útvarech – šifrách -, které se vyskytují „pouze v konkrétním okamžiku, kdy se člověk rozhoduje, miluje, zůstává věrný“. Jsou to situace, které umožňují, aby získal svou vlastní identitu a stal se „totožným se sebou samým“.<sup>84</sup> Transcendence se tedy objevuje v situacích, v nichž se vyjevuje vlastní existenciální jádro člověka, které má podobu *invariantní existenciální osoby*. Šifry transcendence se vyjevují ve vypjatých okamžicích lidského života, v jeho výjimečných stavech a situacích provázených jeho existenciálním zlomem a krizí, a které jsou současně doprovázené zásadním existenciálním rozhodnutím a volbou, v níž se utváří autentické jádro jeho bytí.<sup>85</sup> Podle Jasperse ovšem stále platí, že „skutečná“ podoba této transcendence zůstává skrytá a je nepoznatelná.

Uvedli jsme, že Jaspers ale odmítl jít cestou „negativní teologie“<sup>86</sup> založené na představě, že transcendentní Bůh jako „nepoznatelná“ veličina zůstává zatížen pouze negativními predikáty, a protože nemá „tvar ani jméno“ a jest pouze „tím, kým jest“ [„jsem, který jsem“],<sup>87</sup> zůstává neznámou entitou existující v nekonečné totalitě svých určení, která nelze zachytit ani vyjádřit žádným pojmem. Viděli

<sup>80</sup> Jaspers, K., *Origine et sens de l'histoire*, cit. vyd., str. 275. Podobné závěry se také vyskytují v jeho jiném díle. Jaspers, K., *Atomová bomba a budoucnost lidstva*, přel. M. Váňa, Praha 2016, str. 416-422.

<sup>81</sup> ŠT, str. 75.

<sup>82</sup> Tamtéž.

<sup>83</sup> Tamtéž.

<sup>84</sup> Tamtéž, str. 76.

<sup>85</sup> O těchto mezních situacích ovšem podle L. Landgrebeho platí, že „Lidská existence, ukazující se ve svých základních strukturách nejzřetelněji v mezních situacích, je určena jako *ztroskotávání*, v němž teprve člověk dospívá k sobě. Ztroskotávání však nedává existenci pečeť absurdnosti, a člověk v něm pochopí, že je svou existencí odkázán na *víru*. Všechno jsoucno, pochopené lidským věděním, ztvárněné uměním a uskutečňované ve vlastní existenci člověka, je *šifrou* transcendence, kterou nelze vzít nezávazně na vědomí, ale která otevírá svůj smysl víře, jen nasadí-li člověk vlastní existenci“. Landgrebe, L. *Filosofie přítomnosti*, přel. E. Stuchlíková, Praha 1968. str. 48-49.

<sup>86</sup> ŠT, str. 121.

<sup>87</sup> Tamtéž, str. 95.



jsme, že Jaspers se snažil vyřešit toto dilema svým novým a originálním pojetím šifer transcendence jako zvláštních útvarů umožňujících proniknout k transcendentnímu bytí a v nepojmové podobě *vyslechnout* hlas jeho poselství. Pouze prostřednictvím *hlasu* šifer – a tedy nikoli pomocí metod diskursivního logického myšlení a jeho pojmů – lze zachytit přítomnost tohoto „Jiného“ transcendentního bytí, které zůstává sice skryté a pojmovým myšlením neuchopitelné, ale jehož slova, hlas a výzvy lze *zaslechnout* a *vyslyšet*.<sup>88</sup> I když Jaspers odmítl v těchto úvahách přijmout mysterium křesťanského Zjevení a jeho nadpřirozenou religiózní mystiku,<sup>89</sup> na druhé straně přijal jeho význam jako klíčové „mezí“ události umožňující zásadní „projasnění“ lidského života. Je to událost, která otevírá novou kapitolu ve vývoji lidstva a vytváří prostor pro utváření nových podob člověka, který se bude řídit zásadami nového univerzálního humanismu a respektovat principy nové existenciální etiky. Podle Jasperse proto platí, že šifry transcendence získávají svůj konečný smysl a své „osvětlující působení, které z nich vychází“, pouze v „praxi“.<sup>90</sup> Touto „praxí“ je akt vyslyšení hlasu *slov*<sup>91</sup> skrytého poselství transcendence a uposlechnutí jejích výzev, které v podobě šifer vyzývají k aktivním činům a rozhodnutím.

Při hledání odpovědi na další klíčovou otázku, kde a jak se setkáváme s transcencí, a tedy Bohem, se podle Jasperse dostáváme do složité situace, kdy paradoxně „buď dospějeme do bodu, kde tato výpověď vědecky“, a tedy „pro naše poznání, nesouhlasí“, nebo se tam, „kde, překročíme-li rámec vědy“ objeví „obraz světa nebo Boha, který není za Boha označován“ a který „nemůžeme

<sup>88</sup> K tomuto hermeneutickému rozdílu mezi *viděním* a *slyšením*, resp. *pojmem* a *slovem* jako odlišnými způsoby odhalování pravdy bytí spojeného s prioritou *slyšení* před *viděním* a *věděním* srv. Gadamer, H.-G., cit. d., str. 438-449. Proto slova, a nikoli teoretické pojmy poznání a vědění vidění, jsou zdrojem odhalování původních podob pravdy bytí a otevírají prostor pro další způsoby jejího zpřítomnění v aktech reflexivního myšlení. Celá tato problematika priority slova před pojmem má podle Gadamera své kořeny ve scholastické teologii a její nauce o *Nejsvětější trojici* (Tamtéž, str. 396-404). Poznamenejme, že Jaspers celou tuto složitou problematiku vždy interpretoval jako šifru transcendence a snažil se ji zabavit jejího mystického charakteru (ŠT, str. 119-120).

<sup>89</sup> Podle Jasperse má „víra ve Zjevení“ „platnost výlučně jen jako šifra“ (ŠT, str. 50). Na druhé straně ale současně tvrdí, že není heretikem a zůstává „v pravém smyslu slova dobrým protestantem“ (ŠT, str. 51). Smyslem těchto kritických poznámek byla, jak sám říká, obrana před závěry některých dogmatických teologů, s nimiž často polemizoval a kritizoval je. Je patrné, že Jaspers byl neortodoxním křesťanem a protestantem, a že se snažil zůstat stále filosofem. Přitom ale často musel, jak sám říká, čelit výtkám, že celá jeho existenciální filosofie není vlastně ničím jiným, než „převlečenou teologií“ (ŠT, str. 51).

<sup>90</sup> ŠT, str. 50-51.

<sup>91</sup> Proto opět *slova*, a nikoli *pojmy*, vyzývají k existenciálnímu rozhodnutí a angažovanosti, a proto *slova*, a nikoli pojmy mohou člověka motivovat k angažovanému jednání vedenému *upřímností*. Pouze hlas šifer spolu s vírou v jejich pravdivost utvářejí podle Jasperse konečný smysl lidské existence. Jedině „šifry jsou proto řečí“, která k nám ve vypjatých okamžicích lidského života skutečně „*promlouvá*“. (ŠT, str. 67.) K jiným dimenzím této hermeneutické priority *slova* před *pojmem* srv. Gadamer, H.-G., cit. d., str.404-415.

ověřit poznáním, nýbrž pouze svou vlastní bytostí“.<sup>92</sup> Vědecké poznatky se totiž vždy vztahují k věcem ve světě, a proto podle Jasperse platí, že „svět jako celek“ se nikdy nemůže stát „předmětem nějaké vědy“, natož „něco, co bychom mohli nazvat transcendentí“.<sup>93</sup> Když si tento fakt ujasníme, tak podle Jasperse zjistíme, že „všechny na vědě založené racionální výklady toho, co ve vlastním smyslu jest, ztroskotávají“.<sup>94</sup> Toto tvrzení ovšem „nemůžeme opět ověřit poznáním, nýbrž tím, co *cítíme* [kurzíva V.Z.] ve svém nitru“.<sup>95</sup> V aktech emocionální pohnutosti našeho niterného existenciálního jáství tak podle Jasperse opět *cítíme* a *prožíváme*, nikoli ovšem *poznáváme*, naše nejvyšší existenciální určení, kterým je svoboda. Je to svoboda našeho vlastního rozhodnutí, volby i rizika, o níž vždy platí, že „to, co děláme, podléhá našemu vlastnímu soudu“, a přitom vnímáme a „pozorujeme, že bychom sami sebou pohrdali, ...“ a pohrdat museli, „kdybychom to či ono udělali“.<sup>96</sup>

„Odkud to pochází?“, ptá se nyní Jaspers. „Co je to, co se zde za určitých okolností objevuje s tak mimořádnou naléhavostí jako jasné rozhodnutí něco chtít, ba muset nyní učinit“, a to nikoli „kvůli nějakému vnějšímu nátlaku“, nýbrž kvůli tomu, „co jsem v nejvlastnějším smyslu já sám“? „Ukazuje se tu zkušenost, kterou nemůžeme psychologicky určit ani zkoumat“, ale o níž „snad můžeme tu a tam rozprávět ...“, což Jaspers sám, jak říká, „*také činí*“.<sup>97</sup>

### III

V těchto interpretacích, v nichž jsme se pokusili dekonstruovat hlubší smysl skrytých významových souvislostí Jaspersovy existenciální filosofie, byl pregnantním způsobem zachycen její smysl a cíl – vyjasnit směřování lidského života k vyšším duchovním sférám bytí a zachytit jeho konečné vyústění v šifrách transcendence jako nejvyšších symbolech lidské svobody. Je patrné, že K. Jaspers v těchto zkoumáních postupoval jako myslitel bojující *proti* duchu moderny i postmoderny a jejich bezbřehému relativismu, naturalismu a nihilismu doprovázeným jednodimenzionálním zploštěním lidského života a že nedekonstruoval, ale naopak rekonstruoval některé postupy klasické metafyziky, teologie a náboženské antropologie. Viděli jsme, že se jeho úvahy často pohybovaly na rozhraní mezi filosofií, teologií a religionistikou a narativním vyprávěním dávných historických příběhů zachycujících skrytý význam některých přelomových („axiálních“) dějinných

<sup>92</sup> ŠT, str. 78.

<sup>93</sup> Tamtéž.

<sup>94</sup> Tamtéž.

<sup>95</sup> Tamtéž.

<sup>96</sup> Tamtéž.

<sup>97</sup> Tamtéž.

událostí. Současně jsme viděli, že jeho filosofie neměla čistě kontemplativní ráz, ale že jejím cílem bylo oslovit vnitřní svědomí a vůli každého člověka a vyzvat jej k aktivním činům.<sup>98</sup> Jaspers ve své filosofii zdůraznil aktivní význam víry jako privilegovaného autentického nástroje možného spojení člověka s transcendentním bytím, protože jedině víra otevírá cestu do této oblasti, jedině víra odhaluje cestu ke svobodě a jedině víra otevírá naději na zachování pravého lidství. Jedině víra představuje záruku humánního vývoje lidstva, a proto „smrt víry“ by vedla k totální destrukci lidství a nihilismu.<sup>99</sup>

Tento přístup umožnil Jaspersovi nejen překročit hranice vědy a jejího způsobu poznávání světa, ale také hranice klasické metafyziky a jejího zpředměťujícího myšlení, a rehabilitovat význam skrytých transcendentních sfér bytí existujících v oblasti tzv. Jiného bytí. I když Jaspers postupoval ve svých výkladech značně neortodoxně, a i když se často dostával do sporu s řadou jiných myslitelů, přesto platí, že jeho přístup byl inspirativní, přínosný a nový. Jaspers byl přesvědčen, že jeho existenciální filosofie založená na odhalování skrytého poselství šifer transcendence otevírá nejen cestu ke svobodě, ale umožňuje také ukázat, jak lze pomocí nekonceptuálních a nonverbálních prostředků, a tedy *slov*, a nikoli reflexivních *pojmu*, vstoupit do oblasti Jiného bytí neuchopitelného zpředměťujícím vědeckým myšlením a jeho metodickými konstrukcemi a schématy.

Na druhé straně je ovšem patrné, že Jaspers vstoupil do velkých a složitých diskusí o vzájemných vztazích mezi filosofií, teologií, vědou a náboženstvím. Současně také vstoupil do širších rozprav o vztazích mezi západní filosofií reprezentovanou v 19. století především Hegelem, a křesťanskou (protestantskou) teologií a náboženstvím, které byly vyvolány rostoucím zájmem o Kierkegaardovu existenciální filosofii. Viděli jsme, že Jaspers se ve svých zkoumáních snažil vždy postupovat jako filosof, ale filosof zvláštního ražení. Na jedné straně sice přijal jednu z klíčových tezí evropské filosofie, totiž že filosofie začíná údivem a že „otázka“ má hermeneutickou prioritu před „odpovědí“.<sup>100</sup> Na druhé straně ale zpochybnil platnost řady jejích jiných postupů, zejména když odmítl teze klasické sókratov-

<sup>98</sup> Jeho filosofie měla proto podobu „neustálého obkružujícího pronikání do věci, na kterou se můžeme neustále ptát, ale nikdy jednoznačně odpovědět.“ Současně ale platí, že sledovat toto tážení „předpokládá odvahu vstoupit do nesmírných a bezedných hlubin, pro něž pravda není něčím pevným, ani něčím napsaným, nýbrž otevírá se ve volné fantazii a uzavírá se v jasném pochopení“. Je proto zřejmé, že „takovéto myšlení pohoršuje stejně tak pozitivní teologii jako vědy, které ovšem nepopírá“. Je to filosofie, která „přináší jen čerstvý vzduch“, v němž „musíme čelit otázkám, nevědění a rozhodování se“. Saner, H., *Doslov*, ŠT, s.140. Jaspers proto soudil, že důležitější je *filosofování* a hledání cesty k pravdě než vytváření uzavřené doktrinní filosofie. „Filosofie“ nám totiž může přinést jen „osvobození, nikoli ale svobodu“. ŠT, str. 132.

<sup>99</sup> Jaspers, K., *Origine et sens de l'histoire*, cit. vyd., str. 267.

<sup>100</sup> K bližším hermeneutickým souvislostem vztahu mezi „otázkou“ a „odpovědí“. Srv., Gadamer, H.-G., cit. d., str. 344–360.

sko platónské filosofie založené na myšlence názorného *vidění, zření a poznání* univerzálního jádra bytí lidského života - jeho *ideje, resp. esence* - spojeného s možností „logicky“ transparentním způsobem uchopit smysl a cíl jeho jednání.

Viděli jsme, že Jaspers postupoval jinak a inspiroval se Kierkegaardovým křesťanským pojetím člověka jako křehké, netransparentní bytosti<sup>101</sup> odkázané na existenciální víru jako autentický nástroj spojení se světem i Bohem založený na *slyšení*, a nikoli na *vidění* pravdy nejvyššího bytí sdělované prostřednictvím šifer transcendence. Viděli jsme, že nejvyšší pravdy lidského života se podle Jasperse odhalují v šifrách transcendence, a nikoli v abstraktních filosofických pojmech a konstrukcích logického myšlení, protože pouze ve slovech dochází k nejhlubší sémantické identifikaci s jejich věcným denotátem,<sup>102</sup> tj. šiframi transcendence. Pouze ve slovech, a nikoli v abstraktních schématech a konstrukcích konceptuálního myšlení, se proto odhalují nejvyšší pravdy lidského života.

Pouze slova jako šifry transcendence mohou získat pravý duchovní, resp. „posvátný“ význam, poslání a funkci – odhalit cestu k lidské svobodě a zabránit zvěcnění člověka. Pouze šifry transcendence mohou podle Jaspers ukázat, že člověk nikdy není pouhou věcí a bezejmenným objektem, ale „existenci“, a tedy bytostí, jejíž „nepředmětná“ hodnota se utváří v jejím vztahu k nejvyšším duchovním sférám bytí a je dána možností překročit čisté věcné souvislosti života v extatických „okamžících“ nejvyššího existenciálního rozhodnutí a volbě autentických životních cílů. Vztah k transcendenci hraje proto podle Jasperse v lidském životě zásadní roli, a ztratí-li svou platnost, tak člověk přestává být člověkem.<sup>103</sup>

Jaspers tím mj. vstoupil do diskusí zahájených Kierkegaardem v jeho polemice s Hegelem a řešených různým způsobem všemi moderními existencialisty, buď teisticky (G. Marcel) anebo antropocentricky (J.-P. Sartre). Viděli jsme, že Jaspers zvolil teistické řešení a vyzdvihl jeho zásadní význam, hodnotu a přínos. Prohlásil, že lidská svoboda je „darem“ transcendentního bytí, protože „nedostačivá situace naší existence“<sup>104</sup> vyžaduje zakotvení ve vyšších sférách bytí, a proto „v našem způsobu života potřebujeme šifry“.<sup>105</sup> Viděli jsme ale také, že Jaspers neredukoval tento proces na anonymní rozpravu s nejvyšším bytím, které – protože nemá „tvar ani jméno“ - zůstává neurčitou transcendentní veličinou, ale že v duchu moderního personalismu soudil, že tento vztah musí být založen na osobním dialogu a účastenství. Jaspers zdůraznil, že v tomto vztahu hraje důležitou roli osobní

<sup>101</sup> Srv. Kierkegaard, S., *Les Miettes philosophiques*, cit. vyd., str. 45-66.

<sup>102</sup> K této problematice srv. Gadamer, H.-G., cit d. str. 395-404.

<sup>103</sup> Jaspers, K., *Origine et sens de l'histoire*, cit.vyd., str. 273.

<sup>104</sup> ŠT, str. 84.

<sup>105</sup> Tamtéž, str..75.

angažovanost každého jednotlivce a jeho odhodlání naplnit tento vztah konkrétním obsahem a prožít jej nejen ve vztahu k nejvyšším sférám bytí, ale také ve vzájemných vztazích k ostatním lidem. Je patrné, že Jaspers v těchto úvahách nejen prohloubil filosofický význam některých klíčových tezí moderní protestantské teologie o vzájemných vztazích mezi člověkem a nejvyšším bytím, ale že tento vztah, v němž se rodí svoboda, označil za nejvyšší existenciální oporu lidského života. „Věřit v člověka“ totiž znamená „věřit, že svoboda je možná“.<sup>106</sup>

#### IV

Stejně jako každá jiná velká filosofie, tak i Jaspersova filosofie obsahovala řadu velkých a složitých problémů, z nichž asi největší zůstává, proč je nutné vystoupit z dějin a vstoupit do oblasti nedějinného transcendentního bytí? Proč je nutné pokládat jedinečný a neopakovatelný „okamžik“ za *jediný* možný způsob setkání s aktuální přítomností šifer transcendence a za *jediný* způsob možného existenciálního „prosvětlení“ lidského života a odhalení cesty k jeho záchraně před nihilismem?

Viděli jsme, že Jaspers se na tyto otázky snažil odpovědět ve své polemice s moderní vědou, v níž upozornil na její zásadní handicap – nemožnost vytvořit celkový obraz světa a odhalit nejhlubší základy lidské svobody. Obdobným handicapem ovšem disponovala také klasická metafyzika, která redukovala dějinnou *existenci* člověka na jeho nedějinnou *esenci* pojatou jako „animal rationale“ (Aristotelés), resp. transcendentální subjekt. (Descartes). Viděli jsme, že Jaspers se snažil tyto problémy vyřešit ve své nauce o filosofické víře, která disponuje zvláštní silou a mocí. Víra je totiž schopná ve svém spojení s vůlí vyvolat z „nicoty“ pouhého úmyslu konkrétní čin, akci a skutek, a vystoupit ze oblasti „chvilkového“ a pomíjivého světského bytí a vstoupit do sféry nejvyššího transcendentního bytí. V této síle tkví její nepřekonatelná moc a přitažlivost, a proto se víra stala, jak jsme viděli, jedním ze základních stavebních kamenů Jaspersovy existenciální filosofie. I když zůstává zatížena paradoxem své „logicky“ nezdůvodnitelné platnosti,<sup>107</sup> přesto má hluboký humánní, propedeutický a prohibitivní význam. Zpochybňuje totiž s jeden z největších metafyzických předsudků moderního světa – princip nepodmíněné nadvlády člověka nad světem. Ukázala, že člověk nikdy není absolutním „pánem“ nad veškerým bytím, nýbrž je bytostí vždy odkázanou na něco vyššího, než je on sám, a tedy jsoucno, které je zdrojem jeho svobody a otevírá cestu k naplnění konečného smyslu jeho existence.

<sup>106</sup> Jaspers, K., *Origine et sens de l'histoire*, cit.vyd., str. 273.

<sup>107</sup> Podle Jasperse totiž platí, že v existenciální filosofii nelze vše logicky zdůvodnit na základě argumentů konsistentního logického myšlení založeného na zásadě sporu (*kontradikce*).

Závěrem se nelze nezmínit také o jiné pozoruhodné skutečnosti, totiž, že Jaspersova existenciální filosofie měla a stále má v české filosofii svůj ohlas především svojí blízkostí ke trojici myslitelů, kteří stejně jako on zdůrazňovali duchovní, náboženský a humanistický význam filosofie a vyzdvihli nutnost jejího spojení s vírou a náboženstvím – J. Husovi, F. Palackému a T.G. Masarykovi, a tedy myslitelům, kteří stejně jako K. Jaspers hledali pravdu, svobodu a smysl lidského života ve vyšších sférách duchovní víry a stejně jako on je chápali *sub specie aeternitatis*.

# RABI MOŠE CHAJIM LUZZATTO: DERECH HA-ŠEM<sup>1</sup> – ÚVOD

MARKÉTA HOLUBOVÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
*Marketa.Holubova@htf.cuni.cz*

## RABBI MOSHE HAYIM LUZZATTO: THE WAY OF THE LORD – INTRODUCTION

**Abstract:** This article is another part of the series focused on the life and works of Rabbi Moshe Hayim Luzzatto (1707—1746; he has been known under the acronym RaMHaL), one of the greatest Jewish thinkers. This section provides a translation of the Introduction (focused on knowledge, its organisation, reason, logic and their boundaries) from Luzzatto's religious philosophical treatise *Derekh Ha-Shem* (i.e. *The Way of The Lord*; usually translated as: *The Way of God*). The author of the translation attempts to clarify RaMHaL's way of thinking (via the commentary and the system of comprehensive and detailed footnotes, which takes into account the religious, philosophic and historic context of Rabbi Moshe Hayim Luzzatto's specific approach).

**Keywords:** Judaism; Moshe Hayim Luzzatto; Knowledge; Philosophy; Kabbalah  
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 3: p. 329 – 347.

Přínos<sup>2</sup> poznání věcí (ohledně struktury<sup>3</sup> jejich částí) v souladu s jejich diferenciací a řády jejich [vzájemných] vztahů jest [mohutnější] než poznání bez tohoto rozlišování. [Je to] podobno prospěchu, [jaký má člověk] pozorující zahradu zdobenou jejími záhony a kráslenou jejími stezkami a s porosty [uspořá-

<sup>1</sup> Moše Chajim Luzzatto dokončil *Derech Ha-Šem* roku 1743 při svém pobytu v Amsterdamu. Blíže viz GA'ARV, Jehonatan. *Ha-Mekubal be-lev ha-se'ara: Rabi Moše Chajim Luzzatto*. Tel Aviv: Universitat Tel Aviv, 2014. ISBN 978-965-7241-62-2. Perek he: Tkufat Amsterdam, s. 229–270. Ibidem. Kitvej RaMChAL – Rešima chronologit, s. 349–351. Pro účely tohoto překladu užívám vydání Moshe Ch. *Derech Ha-Šem. The Way of God*. New York: Feldheim Publishers, 1997. ISBN 0-87306-338-4. Rovněž pak text volně přístupný na Sefaria: [http://www.sefaria.org/Derech\\_Hashem?lang=bi](http://www.sefaria.org/Derech_Hashem?lang=bi). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07]. Ohledně hebrejského názvu spisů srov. Gn 18:19; Iz 40:3.

<sup>2</sup> V textu se vyskytuje hebrejský výraz *jitron*, který lze rovněž překládat mj. jako: „prospěch“, „výhoda“, „benefit“, „užitek“, „přebytek“ atd. Viz též další běh textu. Srov. velmi podnětný příspěvek GARB, Jonathan. *Perfection and Lack in Religion: A Comparative View*. Images of Perfection: An Interdisciplinary Conference in the Study of Religion Mandel Scholion Interdisciplinary Center in the Humanities and Jewish Studies /The Martin Buber Society of Fellows, Hebrew University. January 5, 2015. Příspěvek byl volně stažen z dnes již zřejmě neexistující internetové adresy [http://www.academia.edu/10051862/Perfection\\_and\\_Lack\\_in\\_Religion\\_A\\_Comparative\\_View](http://www.academia.edu/10051862/Perfection_and_Lack_in_Religion_A_Comparative_View). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07]. Srov. však pozvánku uloženou na <https://jewishphilosophyplace.files.wordpress.com/2014/12/perfection.jpg>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07].

<sup>3</sup> Autor užívá hebrejského výrazu *matkonet*, jenž může rovněž značit: „systém“, „soustava“, „uspořádání“, „řád“, „rámec“, „konstrukce“, „stavba“, „formát“ atp. V moderní hebrejštině pak může souviset mj. i s formátováním programu atp. Srov. níže.

danými] v řádcích,<sup>4</sup> oproti [člověku] pozorujícímu houštinu křovisek<sup>5</sup> a chaoticky<sup>6</sup> pučící prales. Neboť, věru, představa<sup>7</sup> příliš mnoha detailů, jejichž provázanost a skutečnou, odstupňovanou hierarchii<sup>8</sup> v ustrojení všeho<sup>9</sup> neznáme, jest složitější<sup>10</sup> než ony [detaily] samotné. Pro rozum, bažící po poznání, to představuje toliko těžké, nepříjemné břímě, s nímž se namáhá a lopotí,<sup>11</sup> unavuje se a vyčerpává a spočinutí nenachází.<sup>12</sup> Hle, každičkový z nich, [totiž z oněch detailů], s nimiž se jeho, [totiž člověka], představivost namáhá, nepřestává vzbuzovat jeho touhu, aby došel až k jeho vstřebání,<sup>13</sup> [totiž onoho detailu], v čemž však neuspěje, poně-

<sup>4</sup> Autor užívá hebrejského výrazu *ba-šurot*, který lze rovněž překládat jako: „v řádcích“, „podle kategorií“, „popořadě“, „v [tematickém] sledu“, „v [uspořádaných] skupinách“ atp.

<sup>5</sup> V textu se vyskytuje hebrejský výraz *ha-kanim* (tzn. „rákosy“, „rákosí“, „třtina“ atp., ale také „stěbla“, „stonky“, „lodyhy“, „klacky“ atp.). Mrzí mne, že v tomto případě s největší pravděpodobností nelze překládat krásným českým substantivem „parkos.“ Srov. např. MACHEK, Václav. *Parkos*. Naše řeč, 1945, sv. 29, č. 5–6, ISSN neuvedeno, s. 141–142. Přístupné z [nase-rec.ujc.cas.cz/archiv.php?art=3900](http://nase-rec.ujc.cas.cz/archiv.php?art=3900). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07].

<sup>6</sup> Autor užívá hebrejského výrazu *be-irbuv*; přičemž *irbuv* doslova: „směsice“, „smíšení“, „zpřeházení“, „přeskupení“, „zmatek“, „nepořádek“, „vřava“ atp.

<sup>7</sup> V textu se vyskytuje hebrejský výraz *ciur*, který lze překládat rovněž jako: „popis“, „vykreslení“, „náčrt“, „vylíčení“, „vyobrazení“, „obraz“ atp.

<sup>8</sup> Autor užívá polyvalentního sufigovaného hebrejského výrazu *madregatam*. Substantivum *madrega* (sg. f.) může mj. dále značit: „stupeň“, „vzestup“, „gradaci“ atp.; „úroveň“, „hodnost“, ale i „kročej“ atp. Viz též dále. Znovu se potvrzuje, že představa vzestupné hierarchie a gradace je pro RaMCHaL zásadní. Viz dále. Srov. např. vynikající pojednání GARB, Jonathan. *The Modernization of Kabbalah: A Case Study*. Modern Judaism, 2010, vol. 30, no. 1. ISSN 0276-1114, s. 1–22. Jakož i GA'ARV, Jehonatan. *Ha-Mekubal be-lev ha-se'ara: Rabi Moše Chajim Luzzatto*. Tel Aviv: Universitat Tel Aviv, 2014. ISBN 978-965-7241-62-2. Perek dalet: Bejn Italiya la-Amsterdam: 'Sod ha-hanhaga', s. 172–228. Dále GA'ARV, Jehonatan. *Ha-Model ha-politi ba-kabala ha-modernit: Ijun be-kitvej RaMCHaL u-sevivato ha-ra'ajonit*. In BRA'UN, Benjamin – ŠTERN, Jedidja (eds.). *Al da'at ha-kahal: Dat u-folitika ba-hagut ha-jehudit. Sefer ha-joval li-chevod profesor Avi'ezer Ravicki*. Jerušalajim: Ha-Machon Ha-Jisra'eli le-demokratija, 2012. ISBN 9655191052, s. 533–566. Téma je v krátkosti shrnutu např. v HOLUBOVÁ, Markéta. *Rabi Moše Chajim Luzzatto aneb Orloj v zahradě (harmonie, systém a zdánlivý chaos)*. Theologická revue, 2018, sv. 89, č. 3, ISSN 1211-7617, s. 281–310. Jistě pozoruhodné jsou určité myšlenkové průniky a podobnosti s MaHaRaLem, jež však neznačí, že RaMCHaL nutně přejímal koncepty rabiho Jehudy Livy ben Becal'ela. Každopádně srov. názor prof. Garba např. v GARB, Jonathan. *Mussar, Curriculum and Exegesis in the Circle of Ramhal*. Tikvah Center Working Paper no. 01/12. 2012. Staženo z <http://www.law.nyu.edu/sites/default/files/TikvahWorkingPapersArchive/WP1Garb.pdf>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07].

<sup>9</sup> V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *binjan ha-kol*. Substantivum *binjan* se většinou překládá jako: „stavba“, „výstavba“, „budování“ atp.

<sup>10</sup> Autor užívá hebrejského výrazu *merukav*, odvozeného od slovesného kořene *reš-chaf-vet*, shodného jako v případě hebrejských výrazů *merkava* (tzn. „vůz“ atp.); srov. např. mystická tradice *Ma'ase Merkava*, vidění *Merkavy* atp.). Srov. též dále ve spojitosti s Abulafiovou technikou *harkava* atp. Viz níže.

<sup>11</sup> V kontextu celé Předmluvy srov. hebrejské znění Kaz 3:9; respektive problematiku námahy, pachtění, ale i odměny v celé knize Kazatel.

<sup>12</sup> Polyvalentní hebrejské sousloví *ejn nachat* může dále značit: „nemá stání“, „nemá klidu“, „nemá potěšení“, „nenachází uspokojení“, nedostává se [mu] zadostičinění atp. Srov. níže.

<sup>13</sup> V textu se vyskytuje polyvalentní hebrejský výraz *tachlit*, jež lze dále překládat mj. jako: „cíl“, „smysl“ atp.



vadž postrádá satisfakci svého záměru.<sup>14</sup> Nicméně důležitějším úkolem je porozumět relacím oné [záležitosti], s těmi [subjekty a objekty], které se k ní [jakkoliv] vztahují a k jejímu [postavení v] hierarchii<sup>15</sup> existence, ale to mu, [totiž člověku], zůstává skryto, [pokud se zaměřuje pouze na jednotliviny]. A jeho, [totiž člověka], touha se mu stává nutkavým soužením, aniž by byla nasycena a jeho žádostivost [po poznání] mu bez ustání působí bolest. Jinak je tomu [v případě člověka], jenž zná [nějakou] záležitost<sup>16</sup> ve [všech] jejích modech, neboť jakmile se její problematika vyjevuje jeho zraku jasně, taková, jaká je, [člověk v procesu poznávání] pokračuje jistě stále dál<sup>17</sup> a rozumem se k ní, [totiž k dané problematice], obrací<sup>18</sup>

---

Výraz *tachlit* je totiž odvozen od slovesného kořene *kaf-lamed-he*; *kaf-lamed-jod*, souvisejícího se završením, dokonáním, ukončením atp. Srov. např. fenomén *klot ha-nefeš* [viz Ž 84:3 (tj. extatické vytržení; doslova: „vstřebání duše“ atp.)]. Viz např. IBN PAKUDA BEN JOSEF, Bachja. *Chovot ha-levavot*. Ostatní údaje neuvedeny. Ša'ar asiri – Ša'ar ahavat Ha-Šem. Perek ri'šon. Limudej jahadut ve-ruach. Přístupné z [www.daat.ac.il/daat/mahshevt/hovot/10-2.htm](http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/hovot/10-2.htm). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07]. Dále např. ELIOR, Rachel. *The Paradoxical Ascent to God. The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*. Translated from Hebrew by J. M. Green. Albany: State New York University Press, 1993. ISBN 0-7194-1045-5, s. 153–157, 226 aj. V tomto konkrétním případě RaMCHal míní vstřebáním naprosté pochopení. Domnívám se, že slovo *tachlit* lze za jistých podmínek překládat i jako „celek“ atp. Pak by Luzzattovo tvrzení nejspíše značilo, že každý detail odkazuje k celku a člověk je k němu puzen.

<sup>14</sup> V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *tašlum injano*. Při této příležitosti považuji za vhodné připomenout, jak zásadní postavení má v RaMCHALově diskurzu polyvalentní slovesný kořen *šin-lamed-mem*, nejčastěji odkazující k dokonalosti, integritě, celistvosti, úplnosti, završení, dokonalosti atp. Stejný slovesný kořen však souvisí také s uspokojením, zadostičiněním, zaplacením, umožněním dluhu atp. Srov. GARB, Jonathan. *The Circle of Moshe Hayyim Luzzatto in Its Eighteenth-Century Context*. Eighteenth-Century Studies, 2011, vol. 44, no. 2. ISSN 0013-2586, s. 189–202. GARB, Jonathan. *Perfection and Lack in Religion: A Comparative View*. Images of Perfection: An Interdisciplinary Conference in the Study of Religion Mandel Scholion Interdisciplinary Center in the Humanities and Jewish Studies /The Martin Buber Society of Fellows, Hebrew University. January 5, 2015. Příspěvek byl volně stažen z dnes již zřejmě neexistující internetové adresy [http://www.academia.edu/10051862/Perfection\\_and\\_Lack\\_in\\_Religion\\_A\\_Comparative\\_View](http://www.academia.edu/10051862/Perfection_and_Lack_in_Religion_A_Comparative_View). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07]. Srov. však pozvánku uloženou na <https://jewishphilosophyplace.files.wordpress.com/2014/12/perfection.jpg>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07]. Dále GARB, Jonathan. *Mussar, Curriculum and Exegesis in the Circle of Ramhal*. Tikvah Center Working Paper no. 01/12. 2012. Staženo z <http://www.law.nyu.edu/sites/default/files/TikvahWorkingPapersArchive/WP1Garb.pdf>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07]

<sup>15</sup> Autor opětovně užívá polyvalentního hebrejského výrazu *madrega*. Srov. výše.

<sup>16</sup> V hebrejském textu se vyskytuje polyvalentní substantivum *davar*.

<sup>17</sup> Srov. hebrejský text Ž 126:6.

<sup>18</sup> Srov. některé formulace Ezechielova vidění. Např. Ez 1:12; 1:21.

a správností jeho<sup>19</sup> fungování,<sup>20</sup> [totiž rozumu], se těší a osvěžuje.

Hle, nepostradatelnou zásadou pro člověka, jenž [se snaží] rozlišit [jakýkoliv] subjekt [nebo objekt], jest [rozlišit] jeho skutečné postavení, jak jsme zmínili. To znamená: Pozorujeme-li entity [jako] celek<sup>21</sup> – hmatatelné,<sup>22</sup> jakož i ty poznatelné [jedině] intelektem<sup>23</sup> – což je souhrn všeho, co si může představivost načrtnout v našem rozumu, zjišťujeme, že veškeré [entity] nejsou jediného druhu a jediné úrovně; leč, existují různé druhy a rozličné úrovně [entit]. A tak jako se odlišují jejich druhy, tak se liší jejich pravidla<sup>24</sup> a zákonitosti,<sup>25</sup> což nás nutí, abychom [se

<sup>19</sup> Sufix 3. os. sg. m. vážící se ke slovu *mal'achot* (viz níže) by teoreticky mohl souviset i s (v překladu zmíněnou) promyšlenou problematikou. Srov. s pojetím poznání (které se jeví být nesmírně dynamickým), jakož i se stíráním ostré hranice mezi poznávajícím a poznávaným např. u Avrahama Abulafii. Srov. např. IDEL, Moshe. *Inner Peace through Inner Struggle in Abraham Abulafia's Ecstatic Kabbalah*. The Journal for the Study of Sephardic & Mizrahi Jewry, 2009, vol. 2, no. 2. ISSN 1935-0643, s. 62–96. Dále např. SAGERMAN, Robert. *The Serpent Kills Or The Serpent Gives Life: The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity*. Leiden: Koninklijke Brill, 2011. ISBN 978-90-04-19446-5, s. 179–215. V neposlední řadě WOLFSON, Elliot R. *Mystical Rationalization of the Commandments in the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia*. In IVRY, Alfred L. – WOLFSON, Elliot R. – ARKUSH, Allan (eds.). *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism. Dedicated to the Memory of Alexander Altmann*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1998. ISBN 90-5702-194-3, s. 331–380. Srov. však též výrok Mošeho ben Majmona vztahující se k Bohu: „On je tím poznávajícím a On je tím poznávaným a On je tím Poznáním samotným...“ Bližší viz BEN MAJMON, Moše. *Mišne Tora*. Sefer Ha-Mada. Jesodej Ha-Tora Perek Bejt. Přístupné z [https://www.sefaria.org/Mishneh\\_Torah%2C\\_Foundations\\_of\\_the\\_Torah.9?lang=he](https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Foundations_of_the_Torah.9?lang=he). Poslední aktualizace neuvezena. [cit. 2020-07-07].

<sup>20</sup> V textu se vyskytuje hebrejský výraz *mal'achotav* (pl. f. se sufixem 3. os. sg. m.). Substantivum *ml'acha* lze dále překládat např. jako: „práce“, „námaha“, „řemeslo“, „povolání“, „úkol“, „poslání“ atp. Srov. též podstatné jméno *mal'ach*; tj. „posel“, „anděl“. V souvislosti s intelektem a rozumem mohou čtenáři vytanout některé asociace s dílem Maimonidovým, potažmo Abulafiovým (Aktivní intelekt, anděl, dvojník). Viz BEN MAJMON, Moše. *More ha-nevuchim*. Targum le-ivrit Josef Ka'fich. Jerušalajim: Mosad ha-rav Kuk, 1977. Ostatní údaje neuvezeny. Chelek šeni. Perek 32–48. Da'at Limudej jahadut ve-ruach. [www.daat.ac.il/daat/mahshevt/more/b1-2.htm](http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/more/b1-2.htm). Poslední aktualizace neuvezena. [cit. 2020-02-02]. Dále např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Sitrej Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvezeno, s. 56–57. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvezeno, s. 33, 69 aj. Srov. WOLFSON, Elliot R. *Kenotic Overflow and Temporal Transcendence: Angelic Embodiment and The Alterity of Time in Abraham Abulafia*. Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts 18, 2008, vol. 18. ISSN 1081-8561, s. 113–149.

<sup>21</sup> V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *klal ha-nimca'ot*. Srov. níže.

<sup>22</sup> Autor užívá hebrejského výrazu *muchašim* (sg. m. *muchaš*), který lze dále překládat jako: „hmotný“, „materiální“, „konkrétní“, „vnímatelný smysly“, „zjevný“ atp.

<sup>23</sup> V textu se vyskytuje hebrejský výraz *muskalim* (sg. m. *muskal*), který lze dále překládat mj. jako: „racionální“, „logický“ atp.; případně může jít o: „koncepty“, „pojmy“, „ideje“ atp.

<sup>24</sup> Autor užívá polyvalentního hebrejského výrazu *mišpetejhem*.

<sup>25</sup> Autor užívá polyvalentního hebrejského výrazu *chukejhem*.

naučili] naším intelektem rozlišovat je navzájem – abychom je opravdu pochopili<sup>26</sup> – každou jednu [entitu] v souladu s její zákonitostí.

Věřu, jest osm hlavních<sup>27</sup> [kategorií] druhů a úrovní a ony jsou tím, co je záhodno rozlišovat s ohledem na subjekt či objekt – rozeznávat [zmíněné kategorie]<sup>28</sup> – a totiž: Celek a část, obecné a zvláštní, příčina a následek, subjekt nebo objekt [samotný] a to, co je s ním [druhotně] spjato.<sup>29</sup> A po nich,<sup>30</sup> [totož po oněch osmi kategoriích], pátráme nejdříve, [když se snažíme jakoukoliv] tematiku poznat: Zda se jedná o celek nebo část; jestli je to obecnina<sup>31</sup> nebo detail, zda jde o příčinu nebo následek, jestli se jedná o subjekt či objekt [samotný] nebo to, co je s ním [druhotně] spjato. A hle, [člověkově] úrovní [v plánu stvoření] odpovídá subtilnost jeho rozlišovacích [schopností], které – v souladu s jeho přirozeností – vyžadují zdokonalení jeho poznání a [zdokonalení] představy objektu či subjektu jeho zájmu.<sup>32</sup> Pokud se jedná o část, nechť usiluje poznat celek, z něhož jest ona část; pokud se jedná o zvláštní [případ], nechť bádá nad obecninou; pokud se jedná o příčinu, nechť bádá ohledně následku a jde-li o následek, nechť [hledá] příčinu; pokud jde o přívlastek, nechť pátrá po subjektu [nebo objektu samotném], a rov-

<sup>26</sup> V textu se vyskytuje polyvalentní hebrejský výraz *nasig*, odvozený od slovesného kořene *nun-sin-gimel*, značícího „dosáhnout“, „pochopit“, „podchytit“ atd. RaMChAL volí slova od tohoto kořene odvozená poměrně často, a to i v souvislosti se svými extatickými sklony. Srov. Luzzattovo pojetí *devekut* v *Derech Ha-Šem* 3:4:4. Blíže např. TISHBY, Isaiah. *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. ISBN 978-1-874774-09-9. Chapter One. A Collection of Kabbalistic Works from the Unpublished Manuscripts of Rabbi Moses Hayim Luzzatto: MS Oxford 2593, s. 1–113 (zvláště s. 7–11) aj. Rovněž tak bychom v případě RaMChALa měli brát v potaz „eschatologii vědomí“, podobně jako u Avrahama Abulafii. Srov. SAGERMAN, Robert. *The Serpent Kills Or The Serpent Gives Life: The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity*. Leiden: Koninklijke Brill, 2011. ISBN 978-90-04-19446-5, s. 3–24.

<sup>27</sup> Autor užívá hebrejského podstatného jména *ra'šej* (status constructus plurálu) odvozený od kořene *reš-alef-šin*.

<sup>28</sup> V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *me-ejze me-hem hu*; tedy: „který z nich je který“ atp.

<sup>29</sup> Autor užívá hebrejského výrazu *ha-mitchaber*, primárně značícího: „spojující se“, „lnoucí“, „neodlučitelný“, „spjatý“, „přináležející k něčemu“, „zapadající do sebe“ atp. Domnívám se, že má na mysli atribut, (inherentní) vlastnost atp. Srov. níže.

<sup>30</sup> V textu je užito sousloví *ve-ze ma*, tedy: „a toto je to, co“; „a toto je to, po čem“ atp.

<sup>31</sup> Autor užívá polyvalentního hebrejského výrazu *klal*, který lze překládat rovněž jako: „princip“, „pravidlo“ atd. Jedná se o velice závažnou volbu pojmosloví, nejen volbu překladatelského vkusu atp. Na některých místech textu pojednává RaMChAL obecné pojmy, na některých obecné principy. Srov. též další běh překladu. Stejně tak viz níže poznámky o filosofických vlivech, působících na rabiho Luzzatta. Po zvážení nejrůznějších faktorů, rozhodla jsem se pro variantu uvedenou v hlavním textu, ovšem s vědomím mnohých nuancí a vnitřní dynamiky, jak celého textu, tak jednotlivých (navzájem provázaných) výrazů.

<sup>32</sup> V textu se vyskytuje hebrejský výraz *injano* (tj. substantivum se sufixem 3. os. sg. m.). Polyvalentní hebrejské substantivum *injan* lze překládat mj. jako: „záležitost“, „věc“, „objekt“, „pojem“, „zájem“, „případ“, „odpověď“, „dílo“, „souvztažnost“, „problematika“, „koncept“, „fenomén“, „podstata“ atp. Srov. výše. Viz též běh dalšího textu.

nou měrou nechť vyzkoumá, o jaký druh inherentního přívlastku<sup>33</sup> se jedná – zda jde o [kvalitu] apriorní, odvozenou, či doprovodnou, jestli je [zkoumaná kvalita] podstatná nebo akcidentální, potenciální nebo uskutečněná. Všechna [uvedená] rozlišení jako taková nepostačují k dokonalé představě objektu či subjektu jeho, [totiž člověka], zájmu. A [člověk] by měl vždy<sup>34</sup> uvažovat o povaze té záležitosti, aby seznal, zda je absolutní nebo podléhající rozkladu<sup>35</sup> a pokud podléhá rozkladu, měl by probádat její limity; vždyť přece každá pravdivá záležitost proměňuje se ve lživou, je-li přirovnána k nesouměřitelnému objektu či subjektu, nebo je-li vytržena ze svého rámce.<sup>36</sup>

A jest skutečně nezbytné, aby [člověk] zvažoval, že počet jednotlivin je převeliký, než aby jej lidský rozum pojal, a není možné, aby je všechny poznal. Nicméně je vhodné, aby se [člověk] snažil o poznání obecnin, protože každá obecnina ze své přirozenosti zahrnuje mnoho jednotlivin. A když [člověk] pochopí jedinou obecninu, stane se, že díky ní<sup>37</sup> pochytí značný počet jednotlivin. A přestože mezi nimi, [totiž jednotlivinami, vztahujícími se k oné obecnině], dosud nerozlišuje, a nebo nerozpoznal, že jsou jednotlivými [případy, vztahujícími se k] oné obecnině; avšak, hle, jakmile se s nimi dostane do styku,<sup>38</sup> [člověk] neustane, dokud nerozpozná každý jeden z nich, [totiž z oněch jednotlivých případů], jelikož už je mu znám obecný fenomén, bez něhož [ony jednotlivé případy] nemohou existovat. A ve stejném duchu pravili naši učenci (jejich památka budiž ku pozhnání): „Vždy nechť jsou slova Tóry, která jsou ve tvé ruce,<sup>39</sup> zásadami,<sup>40</sup> nikoliv jednotli-

<sup>33</sup> Autor užívá polyvalentního hebrejského sousloví *min mi-minej ha-mitchabrim*; tedy: „druh z [všelikých] typů neodlučitelně spjatých [vlastností]“, druh z [všelikých] typů neodlučitelně spjatých [atributů]“ atp. Srov. výše.

<sup>34</sup> V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *el ha-kol*; doslova: „k tomu všemu“ atp. Dále můžeme uvažovat o překladové variantě „kromě toho“ atp. Začlenit však doslovné znění překladu do toku textu by dle mého skromného soudu bylo v tomto konkrétním případě poněkud krkolomné. Po důkladném zvážení jsem se tudíž rozhodla pro variantu volnější.

<sup>35</sup> V textu je užito hebrejského výrazu *munbal*. Polyvalentní slovesný kořen *nun-vet-lamed* souvisí mj. se zánikem, zmizením, hnitím, tlením, zkažením, vadnutím, usycháním, chřadnutím, zmožeností, opotřebením, vyžilostí atd.

<sup>36</sup> Autor užívá hebrejského sousloví *jilakach še-lo bi-gvulo*, které lze dále překládat např. jako: „je pojata tak, že jest mimo svůj kontext“, „je pojata tak, že se nachází mimo své meze“ atp.

<sup>37</sup> V hebrejském textu je užito výrazu *me-elav*; tedy: „z ní“, „od ní“ atp. Jakkoliv sufigovaný hebrejský tvar má příponu 3. os. sg. m.

<sup>38</sup> Hebrejské sousloví *ba le-jado* lze rovněž překládat jako: „bude mít příležitost“ atp. Klíčový je zde výraz *jado* (značící mj. kontakt, hmat, moc, ovládnání, sílu atd. – srov. následující poznámku), sloveso *ba* (tzn.: „přišel“, „vešel“ atp.) rovněž mívá konotace kontaktu, styku atp.

<sup>39</sup> Hebrejský výraz *be-jadecha* (doslova: „ve tvé ruce“, ale také „ve tvé moci“ atp.), může též značit, že Izrael disponuje slovy Tóry, že se slovy Tóry nakládá, zachází atp. Srov. Ber. 8a; BM 59b aj. Viz též výše.

<sup>40</sup> V textu je užito hebrejského výrazu *klalim* (pl. m.). Ohledně polyvalentního substantiva *klal* a některých dalších možností jeho překladu viz výše.

vostmi (viz Sifrej Ha'azinu 32:2).<sup>41</sup>

Nicméně při poznávání obecnin je nutno poznat je se všemi jejich omezeními a ve všech jejich kategoriích. Je potřeba, abys byl ostražitý dokonce i [při zkoumání] záležitostí, jež se zpočátku zdají postrádat explikaci,<sup>42</sup> a věnoval jim pozornost a nevyknu sis jimi pohrdat. A [platí, co] řekli naši učenci, jejich památka budiž ku požehnání (viz Sifrej Ha'azinu 32:47).<sup>43</sup> Neboť nenalezneš vůbec žádnou věc – ani malou, ani velkou – která by se v určitém bodu<sup>44</sup> nerozvíjela do jednotlivin.<sup>45</sup> A pokud něco nepřidává, anebo neubírá [aspoň] trochu jednotlivin [pro naše

<sup>41</sup> Sifrej 306 k verši Dt 32:2. Srov. též Chag. 6a; Gn r. 60:4; Ex r. 41:6 aj.

<sup>42</sup> Autor užívá hebrejského sousloví *ne'edrej ha-tolada*. Mimo překlad uvedený výše lze samozřejmě uvažovat i o jiných verzích; např.: „nemají následek“ atp., „postrádají souvislost“ atp., „nic z nich nevyplývá“ atp. Rozhodla jsem se výraz *tolada* přeložit jako „explikace“ (ve významu užívaném např. Mikulášem Kusánským). Srov. např. WATTS MOFFITT, Pauline. *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man*. Leiden: E. J. Brill, 1982. ISBN 90-04-06581-4. Chapter Two. Ut nocticoraci solem videre attemptanti: The Methaphysical Foundations of Cusanus' Vision of Man, s. 33–86. Ibidem. Chapter Three. Mens imago Dei: The Conjectural Art and the Dignity of Man, s. 87–116. Ibidem. Chapter Four. Sapientia clamat in plateis: Lay Wisdom and Artisan Creativity, s. 117–152. Srov. též níže.

<sup>43</sup> RaMCHaL naráží na výrok midraše: *Ejn lcha davar rejkam ba-Tora*, který chápe jako: „V Tóře nenalezneš prázdnou věc“ a využívá polyvalenci hebrejského výrazu *davar* (tztn. „slovo“, „věc“, „záležitost“ atp.). Srov. s textem Dt 32:47. Midraš Sifrej přístupný z [https://www.sefaria.org/Sifrei\\_Devarim.336?lang=bi](https://www.sefaria.org/Sifrei_Devarim.336?lang=bi). Poslední aktualizace nevedena. [cit. 2020-07-07]. Ohledně Tóry jakožto prvotního plánu veškerého stvoření viz např. SCHOLEM, Gershom. *On The Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1996 (c 1960). ISBN 0-80052-1051-2. Chapter 2. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism, s. 32–86.

<sup>44</sup> Autor užívá hebrejského výrazu *mekom* (substantivum ve statu constr.). Je dobré mít na paměti, že *Makom* [(respektive *Ha-Makom*) – „to Místo“] jest zástupným Božím Jménem, vztahujícím se k vsudypřítomnosti Hospodinově (srov. např. Iz 6:3; Ez 3:12, ale také Gn 22:4); dále viz např. RABINOWITZ, Louis I. *Rabbinical Names of God*. In *God, Names of*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 7*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865935-X, s. 677. V této souvislosti se jakožto velmi podnětný jeví FISHBANE, Michael. *Sacred Attunement: Jewish Theology*. Chicago: University Of Chicago Press, 2008. ISBN 0226251721. 2 A Jewish Hermeneutical Theology. Torah and Hermeneutical Theology, s. 62–101. Pro uvedení překlad jsem se rozhodla po zvážení skutečnosti, že v kabalistickém diskurzu jsou výrazy „místo“ (*makom*) a bod (*nekuda*) mnohdy zaměnitelné, respektive splývají. Srov. např. DE LEON, Moše. *Šekel ha-kodeš*, s. 87; Jicchak z Akkonu. *Peruš le-Sefer Jecira*, s. 32, jakož i CORDOVERO, Moše. *Or jakar*, s. 86 aj. Povšechně danou problematiku pojednává např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. First edition, 1978. New York: Meridian Penguin Books, 1978. ISBN 0-452-01007-1. Part One: Kabbalah. Chapter 3. The Basic Ideas of Kabbalah, s. 87–189. Viz též IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-832-4, s. 29–81.

<sup>45</sup> V textu se vyskytuje polyvalentní hebrejské sousloví *še-ejn lo mekom tolada va-pratim*, jež lze dále překládat např. jako: ... „která by [v sobě] neměla [zahrnut] prostor pro explikace a jednotliviny“ atp. Srov. výše.

vědění] – hle – plodí<sup>46</sup> to mohutný následek<sup>47</sup> samo o sobě a on se stává obecným pravidlem pro všechny [obdobné případy a] nezbytně zahrnuje cosi, postačujícího ku [vysvětlení] jich všech, [totiž zmíněných obdobných případů]. Musíš být tedy nesmírně pečlivý a s velikou přesností rozjímat nad jejich problematikou,<sup>48</sup> [totiž obecných principů] a nad jejich vztahy a spojitostmi a precizně<sup>49</sup> rozlišovat jejich odvozování<sup>50</sup> a jejich zřetězení<sup>51</sup> – jak se jedna záležitost odvozuje<sup>52</sup> od druhé<sup>53</sup> (od počátku až do konce) – tehdy uspěješ a tehdy získáš prozíravost.<sup>54</sup>

A hle, kvůli těmto tématům jsem pro tebe zkompiloval pěkný spis – tento sborníček<sup>55</sup> – a mým záměrem bylo jasně ti v něm předestřít zásady [židovské] *emu-*

<sup>46</sup> Autor užívá hebrejského výrazu *jolid*. Jednak můžeme vystopovat vliv Sefer Zohar, potažmo luriánské kaba-ly, jednak vliv Maimonidův. Srov. např. Zoh. 1:65b; 2:90a, 2:204a–b; 3:290a aj. K problematice luriánských theogonických konceptů viz např. MAGID, Shaul. *From Metaphysic to Midrash. Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala*. Bloomington: Indiana University Press, 2008. ISBN 978-0-253-35088-6. The Lurianic Myth. A Playbill, s. 16–33. Ohledně impaktu Maimonidova viz text RaMCHaLova spisu Da'at tvunot a tamní citace Průvodce tápajících: BEN MAJMON, Moše. *More nevuchim* 1:7. Blíže LUZZATTO, Moshe Ch. *Da'ath tevunoth. The Knowing Heart. the philosophy of God's oneness*. Jerusalem / New York: Feldheim Publishers, 1982. ISBN 0-87306-194-2, s. 220–221. Srov. např. některé pasáže dalších Luzzattových spisů. Konkrétně např. Kla"ch pitchej Chochma, Petach 86 aj.

<sup>47</sup> V textu se vyskytuje hebrejské polyvalentní substantivum *tolada* (sg. f.), odvozené od slovesného kořene *jod-lamed-dalet*. Srov. výše.

<sup>48</sup> RaMCHaL zvolil hebrejský sufigovaný výraz *injanam*. Ohledně možných překladů polyvalentního substantiva *injan* viz výše.

<sup>49</sup> Autor užívá hebrejského sousloví *jafe jafe*, které lze překládat mj. jako: „překrásně“, „přenádherně“, „velice dobře“ atp.

<sup>50</sup> V textu je užito hebrejského výrazu *hemšecham*, odvozeného od slovesného kořene *mem-šin-chaf*, jenž může rovněž značit „trvání“, „tažení“ atp. Smysl řečeného se při takovém překladu posouvá, celkové vyznění však zůstává zachováno. Viz též poznámku níže. Pro variantu uvedenou v hlavním textu jsem se rozhodla po zvážení všech souvislostí. Srov. dále. Zůstává otázkou, nakolik by bylo přípustné překládat slovesný kořen *mem-šin-chaf* ve významu „odvíjení“.

<sup>51</sup> Autor zvolil sufigovaný hebrejský výraz *hištalšelum*. Pojem *hištalšelum*, respektive *hištalšelum ha-olamot* (tzn. postupný rozvoj světů; doslova: „zřetězení světů“) díky vlivu Mošeho Cordovera (respektive kombinaci vlivů kabaly kordoveriánské a luriánské, potažmo samotného RaMCHaLa) později zdomácněl rovněž ve východoevropském chasidismu. Blíže např. IDEL, Moshe. *Enchanted Chains. Techniques and Rituals in Jewish Mysticism*. Los Angeles: Cherub Press, 2005. ISBN 0-9747505-4-9. Chapter 1: Ontic Continua and Mystical Techniques, s. 31–75.

<sup>52</sup> V textu je opětovně užito hebrejského slovesného kořene *mem-šin-chaf*. Srov. výše.

<sup>53</sup> Autor užívá hebrejského sousloví *injan me-injan*; doslova tedy: „jak se záležitost odvozuje ze záležitosti“ atp. Srov. výše.

<sup>54</sup> Srov. hebrejský text Joz 1:8. ČEP má: „Potom tě bude... provázet zdar, potom budeš jednat prozíravě“.

<sup>55</sup> Autor užívá hebrejského sousloví *chibur katan ze*, jež by bylo možno překládat rovněž jako „sbírečka“, „krátké pojednání“ atp.

na<sup>56</sup> a služby<sup>57</sup> [Hospodinu]; způsobem, že v nich budeš moci neochvějně obstat a ve tvém rozumu načrtnou dostatečnou představu, jež bude ušetřena chaosu a zmatku. A nahlédneš, že jejich kořeny<sup>58</sup> a jejich rozvětvenou hierarchii,<sup>59</sup> [totiž zásad židovství, předkládám] nejjasnějším možným [způsobem], aby se zabydly ve tvém srdci,<sup>60</sup> aby sis je přivlastnil rozumem, s nejzazší niterností.<sup>61</sup> A od [přečtení této knihy]<sup>62</sup> bude pro tebe snadnější nacházet poznání Boha ve všech částech Tóry a v jejich výkladech a unést<sup>63</sup> veškerá její tajemství – dle požehnání Hospodina, tvého Boha, které ti dává.<sup>64</sup>

A hle, snažil jsem se témata<sup>65</sup> uspořádat v soustavu,<sup>66</sup> jež se mi jeví nejvhodnější a [užíval jsem] slova považovaná za nejpřiléhavější, abych ti poskytl úplný obraz odpovídající záležitostem, které jsem se [tě] rozhodl naučit,<sup>67</sup> abych ti dopřál

<sup>56</sup> Po zralé úvaze jsem se rozhodla ponechat hebrejský termín *emuna*, anžto pojem „víra“ ani zdaleka nevystihuje biblické a židovské pojetí vztahu k Hospodinu (respektive pojetí vztahu mezi Hospodinem a lidmi). *Emuna* mj. značí důvěru, neochvějnost, víru, jakož i pravdu.

<sup>57</sup> V textu se vyskytuje hebrejský výraz *avoda*. RaMCHaL často zdůrazňuje, že služba Hospodinu (*avodat Ha-Šem*) mnohdy znamená práci (taktéž *avoda*) a námahu. Srov. GARB, Jonathan. *The Circle of Moshe Hayyim Luzzatto in Its Eighteenth-Century Context*. Eighteenth-Century Studies, 2011, vol. 44, no. 2. ISSN 0013-2586, s. 189–202.

<sup>58</sup> K důležitosti výrazu *šorašim* v kabalistickém diskurzu viz např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. First edition, 1978. New York: Meridian Penguin Books, 1978. ISBN 0-452-01007-1. Part One: Kabbalah. Chapter 3. The Basic Ideas of Kabbalah, s. 87–189. Ohledně případných souvislostí se sabbatianismem srov. TISHBY, Isaiah. *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. ISBN 978-1-874774-09-9. Chapter One. A Collection of Kabbalistic Works from the Unpublished Manuscripts of Rabbi Moses Hayim Luzzatto: MS Oxford 2593, s. 1–113. K představě stromu jakožto symbolu univerza viz např. Gn r. 1:4; Zoh. 1:36a; 2:97b aj. Ostatně strom může symbolizovat samotného Boha, respektive theofanii (viz např. Zoh. 1:5a, 27b; 2:57b aj. Srov. též tzv. *Ilan ha-sefirof* (tzn. sefirotický Strom). Srov. též název RaMCHaLova pojednání (či pojednání pocházejícího z kruhu RaMCHaLových žáků a souputníků) o luriánské mystice *Klalut ha-ilan* (tzn. „Celek Stromu“, „Všezahrnující Strom“ atp.).

<sup>59</sup> V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *be-madregotam*. Srov. též výše.

<sup>60</sup> Srov. hebrejský text Pš 22:17.

<sup>61</sup> Vydání Moshe Ch. *Derech Ha-Šem. The Way of God*. New York: Feldheim Publishers, 1997. ISBN 0-87306-338-4, s. 24 vokalizuje jako *ba-panim*. Což zřejmě poukazuje na nezprostředkované poznání „tváří v tvář“, poznání neoddiskutovatelné kvality.

<sup>62</sup> Autor zvolil sousloví *u-mi-šam ve-hal'a*; doslova: „a odtud dále“, respektive „a odtehydy“, „a od tohoto okamžiku“, „a od té chvíle“ atp.

<sup>63</sup> V textu je užito hebrejského výrazu *la-amod*, jenž primárně značí: „stát“, „obstat“, „stanout“, „vydržet“, „přestát“ atp. Viz též český výraz „ustát něco“, patřící však spíše do hájemství hovorového jazyka. Srov. ne zcela aktuální KŘÍSTEK, Michal. *Ustát něco*. Jazykové zákampí. Lidové noviny. Příloha Nedělní Lidové noviny, 1997, roč. 10, č. 27, ISSN 0862-5921, s. 8.

<sup>64</sup> Srov. např. Dt 12:15, 16:17.

<sup>65</sup> V hebrejském textu se vyskytuje polyvalentní výraz *ha-dvarim*. Srov. výše.

<sup>66</sup> Autor užívá polyvalentního hebrejského vyjádření *ba-sidur*.

<sup>67</sup> Autor zvolil polyvalentní výraz *gamarti*, přičemž v hebrejštině i aramejštině souvisí slovesný kořen *gimel-mem-reš* dále mj. opět s celistvostí, dokonalostí, zakončením, ukojením, uspokojením atp. Srov. se slovesným kořenem *šin-lamed-mem*. Viz výše.

vhled. Proto i ty musíš být nyní v tom všem přepečlivý a střežit vše s ohromnou obezřetností, až nalezneš bod,<sup>68</sup> jenž ti bude užitečný<sup>69</sup> [a ty porozumíš]. A neignoruji žádnou maličkost,<sup>70</sup> aby ti neuniklo, co jest nezbytné;<sup>71</sup> avšak pokud to učiníš, totiž, budeš pozorně dbát na všechna slova a vynasnažíš se čelit podstatě fenoménu a podchytit<sup>72</sup> jejich pravdivost tvým [vlastním] rozumem, nalezneš spočinutí a bude ti dobře.<sup>73</sup>

A hle, nazval jsem tuto knihu „Cesta Hospodinova,“<sup>74</sup> protože se jedná o souhrn Jeho cest, [totiž Hospodina], Jméno Jeho budiž požehnáno, které nám zjevil prostřednictvím svých proroků a dal nám [je] poznat ve Svě Tóře a jimi, [totiž těmito cestami], nás [Bůh] vede<sup>75</sup> a vede [jimi] všechna Svá stvoření. A rozdělil jsem ji, [totiž tuto knihu], na čtyři díly: V prvním dílu promluvím o základních elementech<sup>76</sup> existence a jejich detailech. Druhý díl [je věnován] Jeho, [totiž Boží prozřetelnosti] (Jméno Jeho budiž pochváleno), třetí díl [je věnován] prorocství a čtvrtý díl službě [Hospodinu].

<sup>68</sup> V textu je užito hebrejského výrazu *makom*. Srov. výše, jakož i některé asociace s textem TaNaCHu (viz např. Ž 91:1–2 aj).

<sup>69</sup> Autor užívá polyvalentního hebrejského výrazu *ho'il*, jenž dále mj. souvisí s prospěšností, efektivností. Srov. níže. Viz např. GARB, Jonathan. *The Modernization of Kabbalah: A Case Study*. Modern Judaism, 2010, vol. 30, no. 1. ISSN 0276-1114, s. 1–22. Dále např. GARB, Jonathan. *Mussar, Curriculum and Exegesis in the Circle of Ramhal*. Tikvah Center Working Paper no. 01/12. 2012. Staženo z <http://www.law.nyu.edu/sites/default/files/TikvahWorkingPapersArchive/WP1Garb.pdf>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-05-05]; ale také završením (a tedy se slovesným kořenem *šin-lamed-mem*, který jest pro rabiho Luzzatta klíčovým).

<sup>70</sup> V textu se vyskytuje polyvalentní hebrejský výraz *dikduk*, značící též mj.: „přesnost“, „preciznost“, „jemnost“ atp. Slovesné kořeny *dalet-vav-kof* nebo *dalet-kof-kof* však rovněž souvisejí s drcením, ponižením a utrpením. Zmíněná přesnost se odráží ve faktu, že v moderní hebrejštině znamená *dikduk* gramatiku. Srov. časté užití slovesa *dikdek* výše.

<sup>71</sup> Autor užívá hebrejského sousloví *injan hechrech*; doslova: „nezbytná záležitost“ atp. Srov. též patristický a scholastický pojem *sine qua non*.

<sup>72</sup> V textu se vyskytuje hebrejský výraz *la-acor*. Škála možností jeho překladu je široká: Od „podržení“ a „pozdržení“ atp., přes „zastavení“ atp., až k „uzavření“ a „uvěznění“ atp. Je otázka, zda z takovéto mnohoznačnosti vyvozovat jakékoliv závěry pro Luzzattovo pojetí noetiky. To značí: Aby člověk našel spočinutí, musí podstatu fenoménu podchytit rozumem, podržet ji v rozumu, uzavřít ji tamtéž nebo (v případě krajního výkladu, pracujícího s paradoxy) fenomény a jejich podstatu rozumem zcela zastavit? Osobně se přikláním spíše k dynamičtějším pojetí; mj. i kvůli faktu, že RaMCHaL dobře znal některé spisy Abulafiaovy. Srov. např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press – SUNY Press, 1988. ISBN 0-88706-553-8. Chapter 3. The Mystical Experience, s. 73–178.

<sup>73</sup> Srov. hebrejský text Rt 3:1.

<sup>74</sup> Srov. Gn 18:19; Iz 40:3. Viz též výše.

<sup>75</sup> Hebrejský slovesný kořen *nun-he-lamed* může rovněž souviset s poskytováním něčeho (nejmň podpory), obstaráváním, uspořádáváním, řízením atd.

<sup>76</sup> V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *klal ha-jesodot*, při jehož překladu lze užit i jiné varianty; např.: „základní pravidla“, „všeobecné základy“ atp.



A ty, můj bratře – každý, kdož hledáš Hospodina<sup>77</sup> – kráčeji touto cestou a Hospodin nechť je s tebou<sup>78</sup> a dá ti oči k vidění a uši k slyšení<sup>79</sup> a divy Svě Tóry. Amen. Taková budiž Vůle [Boží].

Již v samotném Úvodu<sup>80</sup> díla *Derech Ha-Šem* jsou zřetelné některé signifikantní rysy myšlenkového světa rabiho Mošeho Chajima Luzzatta: Hluboká zbožnost RaMCHaLova se projevuje mj. touhou po řádu a systému (snad přesvědčením, že dějiny jsou Hospodinem požehnány, a proto se postupně odvíjejí ke spirituálnímu pokroku, vrcholícímu v eschatonu);<sup>81</sup> přičemž jsme konfrontováni<sup>82</sup> s dotyky modernity<sup>83</sup> (např. hebrejský výraz *jitron*<sup>84</sup> lze totiž interpretovat v konotacích

<sup>77</sup> Viz hebrejský text Ex 33:7.

<sup>78</sup> Srov. hebrejský text 1 S 17:37.

<sup>79</sup> Srov. Jr 25:4; Ez 12:2.

<sup>80</sup> RaMCHaL užívá hebrejského výrazu *hakdama*, jež lze překládat rovněž jako „předmluva“ atp.

<sup>81</sup> Jakkoliv je tato představa zacílena eschatologicky, RaMCHaL se zajímá o současný každodenní život a jeho posvěcování. Viz např. SCLAR, David. 'Like Iron to a Magnet': Moses Hayim Luzzatto's Quest for Providence. New York: CUNY Academic Works, 2014. ISBN neuvedeno. Chapter One, s. 9–99. Přístupné na [http://academicworks.cuny.edu/gc\\_etds/380](http://academicworks.cuny.edu/gc_etds/380). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07]. Srov. Luzzattovu pravděpodobnou znalost pojmu *scala naturae* (blíže např. LOVEJOY, Arthur O. *The Great Chain of Being. A Study of a History of an Idea*. Cambridge – Massachusetts – London: Harvard University Press, 1936 and 1964. ISBN 0-674-36153-9. V. Plenitude and Sufficient Reason in Leibniz and Spinoza, s. 144–182. Ibidem. VI. The Chain of Being in Eighteenth-Century Thought, and Man's Place and Role in Nature, s. 183–207 aj.), ale též konceptů, souvisejících s politickou teorií. GA'ARV, Jehonatan. *Ha-Mekubal be-lev ha-se'ara: Rabi Moše Chajim Luzzatto*. Tel Aviv: Universitat Tel Aviv, 2014. ISBN 978-965-7241-62-2. Perek dalet: Bejn Italija la-Amsterdam: 'Sod ha-hanhaga', s. 172–228. Dále GA'ARV, Jehonatan. *Ha-Model ha-politi ba-kabala ha-modernit: Ijun be-kitvej RaMCHaL u-sevivato ha-ra'ajonit*. In BRA'UN, Benjamin – ŠTERN, Jedidja (eds.). *Al da'at ha-kahal: Dat u-folitika ba-hagut ha-jehudit. Sefer ha-joval li-chevod profesor Avi'ezer Ravicki*. Jerušalajim: Ha-Machon Ha-Jisra'eli le-demokratija, 2012. ISBN 9655191052, s. 533–566.

<sup>82</sup> Srov. např. GARB, Jonathan. *The Modernization of Kabbalah: A Case Study*. Modern Judaism, 2010, vol. 30, no. 1. ISSN 0276-1114, s. 1–22. Dále např. GARB, Jonathan. *Mussar, Curriculum and Exegesis in the Circle of Ramhal*. Tikvah Center Working Paper no. 01/12. 2012. Staženo z <http://www.law.nyu.edu/sites/default/files/TikvahWorkingPapersArchive/WP1Garb.pdf>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-05-05]. Srov. také zdánlivý paradox upínání se k duchovnímu ideálu dávnověku a odvážné revitalizace židovství prostřednictvím mystické praxe (viz tamtéž).

<sup>83</sup> Viz též dále.

<sup>84</sup> Viz výše.

filosofických,<sup>85</sup> sociálních,<sup>86</sup> politických<sup>87</sup> aj.) a snahou artikulovat logické<sup>88</sup> zásady poznání universa atd.

Z textu je vskutku zřejmé, že rabi Luzzatto filosofii zná a dovede se pohybovat na jejím poli [v tomto případě můžeme brát v úvahu vliv např. Mikuláše Kusánské-

<sup>85</sup> Konkrétně v koordinátách filosofie novoplatonské. Viz etymologii latinského výrazu *emanatio*. Blíže např. *Online Etymology Dictionary*. *Emanation*. Přístupné z <https://www.etymonline.com/word/emanation>. Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2020-07-07]. Stejně tak patří hebrejský výraz *jitron* do slovníku židovských mystiků či myslitelů pohybuujících se na hraně mystiky a filosofie. Srov. např. NECKER, Gerold. Circle, Point and Line. A Lurianic Myth in the Puerta del Cielo. In ELIOR, Rachel – SCHÄFFER, Peter (eds.). *Creation and Re-Creation in Jewish Thought*. Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. ISBN 3-16-148714-1, s. 193–208. Viz též dále.

<sup>86</sup> Viz GA'ARV, Jehonatan. *Ha-Model ha-politi ba-kabala ha-modernit: Ljun be-kitvej RaMCHaL u-sevivato ha-ra'ajonit*. In BRA'UN, Benjamin – ŠTERN, Jedidja (eds.). *Al da'at ha-kahal: Dat u-folitika ba-hagut ha-jehudit. Sefer ha-jovel li-chevod profesor Avi'ezer Ravicki*. Jerušalajim: Ha-Machon Ha-Jisra'eli le-demokratija, 2012. ISBN 9655191052, s. 533–566. Dále GARB, Jonathan. *Mussar, Curriculum and Exegesis in the Circle of Ramhal*. Tikvah Center Working Paper no. 01/12. 2012. Dostupné z <http://www.law.nyu.edu/sites/default/files/TikvahWorkingPapersArchive/WP1Garb.pdf>. Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2020-07-07]. Jakož i GARB, Jonathan. *R. Moshe Hayyim Luzzatto: Kabbalist in the Heart of the Storm*. Indiana University, Bloomington The Robert A. and Sandra S. Borns Jewish Studies Program, November 2014. Přístupné na [http://www.academia.edu/9372744/R.\\_Moshe\\_Hayyim\\_Luzzatto\\_Kabbalist\\_in\\_the\\_Heart\\_of\\_the\\_Storm](http://www.academia.edu/9372744/R._Moshe_Hayyim_Luzzatto_Kabbalist_in_the_Heart_of_the_Storm). Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2020-07-07]. GARB, Jonathan. *Clocks and Gardens: Turmoil and Order in Modern Kabbalah*. Politics, Religion & Ideology, 2017, vol. 18, Issue 1. ISSN 2156-7689, s. 91–93. GARB, Jonathan. *The Modernization of Kabbalah: A Case Study*. Modern Judaism, 2010, vol. 30, no. 1. ISSN 0276-1114, s. 1–22.

<sup>87</sup> Srov. např. GARB, Jonathan. *Mussar, Curriculum and Exegesis in the Circle of Ramhal*. Tikvah Center Working Paper no. 01/12. 2012. Dostupné z <http://www.law.nyu.edu/sites/default/files/TikvahWorkingPapersArchive/WP1Garb.pdf>. Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2020-07-07]. Dále např. GARB, Jonathan. *R. Moshe Hayyim Luzzatto: Kabbalist in the Heart of the Storm*. Indiana University, Bloomington The Robert A. and Sandra S. Borns Jewish Studies Program, November 2014. Přístupné na [http://www.academia.edu/9372744/R.\\_Moshe\\_Hayyim\\_Luzzatto\\_Kabbalist\\_in\\_the\\_Heart\\_of\\_the\\_Storm](http://www.academia.edu/9372744/R._Moshe_Hayyim_Luzzatto_Kabbalist_in_the_Heart_of_the_Storm). Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2020-07-07]. GARB, Jonathan. *Clocks and Gardens: Turmoil and Order in Modern Kabbalah*. Politics, Religion & Ideology, 2017, vol. 18, Issue 1. ISSN 2156-7689, s. 91–93.

<sup>88</sup> RaMCHaL je ostatně mj. autorem Spisu o logice (*Sefer ha-higajon*, 1742) a jeho pojednání o talmudickém myšlení (*Derech tvunot*, 1742) se do značné míry rovněž týká správného vyvozování. Srov. např. GA'ARV, Jehonatan. *Ha-Mekubal be-lev ha-se'ara: Rabi Moše Chajim Luzzatto*. Tel Aviv: Universitat Tel Aviv, 2014. ISBN 978-965-7241-62-2. Perek he: Tkufat Amsterdam – Ha-Ktavim ha-metodiim, s. 229–270. Ibidem. Kitvej RaMCHaL – Rešima chronologit, s. 349–351.

ho,<sup>89</sup> ale i RaMCHaLovu myšlenkovou afinitu k myslitelům a filosofiím jiným<sup>90</sup> (včetně filosofie aristotelské)].<sup>91</sup>

Luzzattova láska k určitým mystickým technikám a konceptům rabiho Avrahama Abulafii<sup>92</sup> je možná detekovatelná rovněž již v Předmluvě (srov. výskyt hebr. výrazu *merukav*).<sup>93</sup>

Za vyložení pozoruhodnou považuji zmínku, že rozum (případně člověk) nemůže dosáti satisfakce svého záměru,<sup>94</sup> pokud je zahlcen detaily.<sup>95</sup> Jasně vidíme, jak

<sup>89</sup> Velký renesanční myslitel; žil a působil v letech 1401–1464. Blíže viz např. WATTS MOFFITT, Pauline. *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man*. 248 stran. Leiden: E. J. Brill, 1982. ISBN 90-04-06581-4. Ohledně případných podobností je ovšem stejně pravděpodobné, ne-li pravděpodobnější, že Kusánský bezděky souzní s některými axiomaty židovské mystiky (včetně *cimcum*, rozvoje Boží osobnosti, coincidentia oppositorum ad.). Srov. např. WATTS MOFFITT, Pauline. *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man*. Leiden: E. J. Brill, 1982. ISBN 90-04-06581-4. Chapter II. Ut noctitoraci solem videre attemptanti: The Methaphysical Foundations of Cusanus' Vision of Man, s. 33–86. Ibidem. Chapter V. Visio Dei, oculus mentis: Will, Intellect, and the Search for God, s. 153–186. Srov. též WOLFSON, Elliot R. *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*. Berkeley and Los Angeles / London: University of California Press, 2005. ISBN 0-520-24619-5. Chapter One. Thinking Time / Hermeneutic Suppositions, 1–54. Ibidem. Chapter Two. Linear Circularity / (A)temporal Poetics, s. 55–117. Ibidem. Chapter Five. After Tau / Where Endings Begin, s. 156–174 aj. Dále např. WOLFSON, Elliot R. *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press, 2005. ISBN 0-8232-2419-8, s. xix–xx aj.

<sup>90</sup> Ať již se jedná o stoupence kordoveriánské kabaly, velmi specifického náboženského myslitele rabiho Avrahama Kohena de Herreru (blíže např. NECKER, Gerold. Circle, Point and Line. A Lurianic Myth in the Puerta del Cielo. In ELIOR, Rachel – SCHÄFFER, Peter (eds.). *Creation and Re-Creation in Jewish Thought. Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. ISBN 3-16-148714-1, s. 193–208), italského humanistu Giambattista Vica (blíže k možnému vlivu tohoto filosofa na RaMCHaLa viz GARB, Jonathan. The Modernization of Kabbalah: A Case Study. *Modern Judaism*, 2010, vol. 30, no. 1. ISSN 0276-1114, s. 1–22; GA'ARV, Jehonatan. Ha-Mekubal be-lev ha-se'ara: Rabi Moše Chajim Luzzatto. Tel Aviv: Universitat Tel Aviv, 2014. ISBN 978-965-7241-62-2. Perek dalet: Bejn Italija la-Amsterdam: 'Sod ha-hanhaga', s. 172–228; dále GA'ARV, Jehonatan. Ha-Model ha-politi ba-kabala ha-modernit: Ijün be-kitvej RaMCHaL u-sevivato ha-ra'ajonit. In BRA'UN, Benjamin – ŠTERN, Jedidja (eds.). *Al da'at ha-kahal: Dat u-folitika ba-hagut ha-jehudit. Sefer ha-jovel li-chevod profesor Avi'ezer Ravicki. Jerušalajim: Ha-Machon Ha-Jisra'eli le-demokratija*, 2012. ISBN 9655191052, s. 533–566) a mozaiku dalších, kteří však nepodkopávali Luzzattovu židovskou identitu, leč obohacovali jeho chápání Boha, člověka a světa.

<sup>91</sup> Srov. dále.

<sup>92</sup> K životu (1240— asi 1291) a dílu tohoto nejvýznačnějšího představitele tzv. extatické kabaly viz např. IDEL, Moshe. *Abulafia, Abraham ben Samuel*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 1*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865929-5, s. 337–339. Dále např. KAPLAN, Aryeh. *Meditation And Kabbalah*. York Beach: Samuel Weiser, 1989. ISBN 0-87728-616-7, s. 55–114.

<sup>93</sup> Jedná se o stejný slovesný kořen (*reš-čaf-vet*) jako v případě hebrejských výrazů *merkava* (tzn. „vůz“ atp.; srov. např. mystická tradice *Ma'ase Merkava*, vidění *Merkavy* atp.) a *harkava* (tzn. „spojování“, „sdružování“, „roubování“ atp.). Viz např. IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-832-4, s. 50–55. Srov. výše.

<sup>94</sup> Viz výše. Srov. GARB, Jonathan. *The Circle of Moshe Hayyim Luzzatto in Its Eighteenth-Century Context*. *Eighteenth-Century Studies*, 2011, vol. 44, no. 2. ISSN 0013-2586, s. 189–202, jakož i ostatní odkazy uvedené v poznámce č. 14.

<sup>95</sup> Viz výše.

stěžejní téma jest pro RaMCHaLa jednota (tzn. také *tikun*<sup>96</sup> a Jednota Boží<sup>97</sup>). Do paměti se vrývá hebrejské sousloví *tašlum injano*, jež lze vykládat v široké škále významů. Pokud přistoupíme na variantu překladu, zvolenou v hlavním textu,<sup>98</sup> otevírá se před námi mj. problematika uspokojení<sup>99</sup> atd.<sup>100</sup> Tudiž i v tomto myšlenkovém prostoru existuje komplexní předivo spojující RaMCHaLa s moderními evropskými filosofi [především s idealisty (včetně idealistických utilitaristů)].<sup>101</sup>

<sup>96</sup> Obecně k nápravě univerza (*tikun olam*) viz např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In WIGODER, Geoffrey – SECKBACH, Fern (eds.). *Encyclopaedia Judaica[CD-R]*. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN neuvedeno. Dále viz např. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. First edition, 1988. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 7. Ancient Jewish Theurgy, s. 156–172. Ibidem. Chapter 8. Kabbalistic Theurgy, s. 173–199 aj. Dále např. FREEDMAN, Daphne. *Man and the Theogony in the Lurianic Cabala*. Piscataway: Gorgias Press, 2006. ISBN 1-59333-200-9. Part 2: Procession: The Death of Kings. 5 Female Waters, The Death of the Kings and the Martyrs of the Kingdom, s. 87–90. Ibidem. Part 3: Reversion: Exodus. 10 The Restoration of the Emanation, s. 169–176.

<sup>97</sup> Srov. např. WOLFSON, Elliot R. *Tiqqun ha-Shekhinah: Redemption and the Overcoming of Gender Dimorphism in the Messianic Kabbalah of Moses Hayyim Luzzatto*. History of Religions, 1997, vol. 36, no. 4. ISSN 0018-2710, s. 289–332. WOLFSON, Elliot R. *Retroactive Not Yet: Linear Circularity and Kabbalistic Temporality*. In OGREN, Brian (ed.). *Time and Eternity in Jewish Mysticism: That Which is Before and That Which is After*. Leiden / Boston: Koninklijke Brill, 2015. ISBN 978-90-04-29030-3, s. 15–50. Viz též předchozí poznámku.

<sup>98</sup> Viz výše.

<sup>99</sup> Včetně uspokojení intelektuálního. Srov. např. BEN MAJMON, Moše. *More ha-nevuchim*. Targum le-ivrit Josef Ka'fich. Jerušalajim: Mosad ha-rav Kuk, 1977. Ostatní údaje neuvedeny. Chelek šliši. Perek 51. Da'at Limudej jahadut ve-ruach. [www.daat.ac.il/daat/mahshevt/more/b1-2.htm](http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/more/b1-2.htm). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-02-02]. Blíže k životu a dílu rabiho Mošeho ben Majmona (1135–1204) – vynikajícího halachisty a nejvýznamnějšího židovského filosofa (známého též pod akronymem RaMBaM) viz např. RABINOWITZ, Louis I. – DIENSTAG, Jacob I. – HYMAN Arthur – SUESSMANN, Munter – GOLDSTEIN, Bernard R. *Maimonides, Moses*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 13*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865941-4, s. 381–397.

<sup>100</sup> Srov. s RaMCHaLovým zájmem o lidskou individualitu. Viz např. GARB, Jonathan. *Mussar, Curriculum and Exegesis in the Circle of Ramhal*. Tikvah Center Working Paper no. 01/12. 2012. Staženo z <http://www.law.nyu.edu/sites/default/files/TikvahWorkingPapersArchive/WP1Garb.pdf>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-05-05]. Viz též výše (včetně užití výrazů jako např. *nachat, tašlum* atd.).

<sup>101</sup> Srov. např. GARB, Jonathan. *Clocks and Gardens: Turmoil and Order in Modern Kabbalah*. Politics, Religion & Ideology, 2017, vol. 18, Issue 1. ISSN 2156-7689, s. 91–93. Jakož i GARB, Jonathan. *Perfection and Lack in Religion: A Comparative View*. Images of Perfection: An Interdisciplinary Conference in the Study of Religion Mandel Scholion Interdisciplinary Center in the Humanities and Jewish Studies /The Martin Buber Society of Fellows, Hebrew University. January 5, 2015. Příspěvek byl volně stažen z dnes již zřejmě neexistující internetové adresy [http://www.academia.edu/10051862/Perfection\\_and\\_Lack\\_in\\_Religion\\_A\\_Comparative\\_View](http://www.academia.edu/10051862/Perfection_and_Lack_in_Religion_A_Comparative_View). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07]. Srov. však pozvánku uloženou na <https://jewishphilosophyplace.files.wordpress.com/2014/12/perfection.jpg>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07]. GARB, Jonathan. *European Kabbalah in Modern Intellectual History*. Princeton University, Perelman Institute, Program in Jewish Studies, April 2013. Přístupné na [https://www.academia.edu/3414638/European\\_Kabbalah\\_in\\_Modern\\_Intellectual\\_History](https://www.academia.edu/3414638/European_Kabbalah_in_Modern_Intellectual_History). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07]. Dále GA'ARV, Jehonatan. *Ha-Model ha-politi ba-kabala ha-modernit: Ijun be-kitvej RaMCHaL u-sevivato ha-ra'ajonit*. In BRA'UN, Benjamin – ŠTERN, Jedidja (eds.). *Al da'at ha-kahal: Dat u-folitika ba-hatut ha-jehudit. Sefer ha-jovel li-chevod profesor Avi'ezer Ravicki*. Jerušalajim: Ha-Machon Ha-Jisra'eli le-de-

Zůstává otázkou, zda se RaMCHaLovo zaujetí pro jisté aspekty Descartesova uvažování<sup>102</sup> projevuje v užití hebrejského výrazu *matkonet*.<sup>103</sup>

Interesantní je představa zahrady<sup>104</sup> jakožto uspořádaného systému.<sup>105</sup> V této souvislosti stojí za připomenutí, že akademická<sup>106</sup> botanická zahrada v Padově byla založena rozhodnutím Senátu Benátské republiky již roku 1545.<sup>107</sup>

Intenzivní vztah rabiho Luzzatta ke studentům<sup>108</sup> padovské univerzity<sup>109</sup> je

---

mokratija, 2012. ISBN 9655191052, s. 533–566. Srov. některé paralely prof. Garba RaMCHaLova uvažování k myšlenkám a dílům Bernarda Mandevillea (1670–1733), Davida Humea (1711–1776), Jeremyho Bentham (1748–1832) aj. Viz též výše.

<sup>102</sup> Poměrně nezaujatý vzhled do problematiky Descartesovy filosofie a jeho vztahu k nižším tvorům poskytuje COTTINGHAM, John. *'A Brute to the Brutes?': Descartes' Treatment Of Animals*. Philosophy, 1978, vol. 53, no. 206. ISSN 0031-8191, s. 551–559. Dále viz např. HATTAB, Helen. *Descartes's Mechanical but not Mechanistic Physics*. In NADLER, Steven – SCHMALTZ, Tad M. – ANTOINE–MAHUT, Delphine (eds.). *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. Oxford: Oxford University Press, 2019. ISBN 978-0-19-879690-9, s. 124–137. V každém případě byly RaMCHaLovy postoje korigovány Tórou (srov. např. Šab. 128b; BM 32b aj.).

<sup>103</sup> Srov. výše.

<sup>104</sup> Srov. Gn 2:8–16, 3:1–8, 3:1–24; Nu 24:6; Pís 5:1, 6:11; Iz 58:11, 61:11; Ez 28:13 aj.

<sup>105</sup> Viz SCLAR, David. *'Like Iron to a Magnet': Moses Hayim Luzzatto's Quest for Providence*. New York: CUNY Academic Works, 2014. ISBN neuvedeno. Chapter Two, s. 100–160 (zvláště s. 102–106). Přístupné na [http://academicworks.cuny.edu/gc\\_etds/380](http://academicworks.cuny.edu/gc_etds/380). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07]. Dále např. HOLUBOVÁ, Markéta. *Rabi Moše Chajim Luzzatto aneb Orloj v zahradě (harmonie, systém a zdánlivý chaos)*. *Theologická revue*, 2018, sv. 89, č. 3, ISSN 1211-7617, s. 281–310.

<sup>106</sup> Srov. např. SCLAR, David. *'Like Iron to a Magnet': Moses Hayim Luzzatto's Quest for Providence*. New York: CUNY Academic Works, 2014. ISBN neuvedeno. Chapter Two, s. 100–160. Ibidem. Chapter Three, s. 161–234. Přístupné na [http://academicworks.cuny.edu/gc\\_etds/380](http://academicworks.cuny.edu/gc_etds/380). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07].

<sup>107</sup> Univerzitní botanická zahrada v Pise vznikla sice roku 1544, leč byla několikrát přemístěna. Blíže např. TOMASI TONGIORGI, Lucia. *Gardens of Knowledge and the République des Gens de Sciences*. In CONAN, Michel. (ed.). *Baroque Garden Cultures. Emulation, Sublimation, Subversion*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2005. ISBN 9780884023043, s. 85–129. Viz též SCLAR, David. *'Like Iron to a Magnet': Moses Hayim Luzzatto's Quest for Providence*. New York: CUNY Academic Works, 2014. ISBN neuvedeno. Chapter Two, s. 100–160. Přístupné na [http://academicworks.cuny.edu/gc\\_etds/380](http://academicworks.cuny.edu/gc_etds/380). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07].

<sup>108</sup> Univerzita v Padově byla založena roku 1222. Počátkem 15. století umožnila získávat lékařský titul židovským studentům. Záhy se stala jedním z významných kulturních center evropského Židovstva. Viz např. SHATZKY, Jacob. *On Jewish Medical Students of Padua*. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 1950, vol. 5, no. 4. ISSN 1468-4373 (tehdy neuváděno), s. 444–447. K dějinám university viz též PORZIGNATO, Andrea – MACCHI, Veronica – STECCO, Carla – PARNETI, Anna R. – DE CARO, Raffaele. *The Anatomical School of Padua*. *The Anatomical Record. Advances in Integrative Anatomy and Evolutionary Biology*, 2012, vol. 295, Issue 6. ISSN 1932-8486, s. 902–916.

<sup>109</sup> Samotný fakt existence tohoto vztahu je fascinující a pro RaMCHaLa a jeho chápání světa, jakož i sebereflexi dosti zásadní. Blíže viz GARB, Jonathan. *Rabbi Moshe Hayyim Luzzatto (Ramhal) and the University in the 18<sup>th</sup> Century and in the 21<sup>st</sup> Century*, Joint Seminar: Tikvah Center for Law&Jewish Civilization and Skirball Department of Hebrew and Judaic Studies NYU 11/8/2011. Přístupné na [http://www.academia.edu/1077370/R.\\_Moshe\\_Hayyim\\_Luzzatto\\_Ramhal\\_and\\_the\\_University\\_in\\_the\\_18th\\_Century\\_and\\_in\\_the\\_21st\\_Century](http://www.academia.edu/1077370/R._Moshe_Hayyim_Luzzatto_Ramhal_and_the_University_in_the_18th_Century_and_in_the_21st_Century). Datum poslední aktualizace neuvedeno. [cit. 2020-05-07]. Dále: SCLAR, David. *'Like Iron*

badateli stále mapován.<sup>110</sup>

Motiv zahrady se u RaMCHaLa objevuje v různých obměnách poměrně často (srov. např. úvahu o vnímání a chápání světa ve spisu *Mesilat ješarim*,<sup>111</sup> kde Moše Chajim Luzzatto užívá podobenství o bloudění v zahradním labyrintu,<sup>112</sup> vyjít z tohoto bludiště a následném pozorování dění v labyrintu z nadhledu vížky či altánku atp.)<sup>113</sup>

Zajímavý je též RaMCHaLův důraz na schopnost rozlišování (srov. četnost výskytu hebrejských slovesných kořenů *bet-chet-nun*; *nun-chaf-reš*). Rabi Luzza-

---

to a Magnet': *Moses Hayim Luzzatto's Quest for Providence*. New York: CUNY Academic Works, 2014. ISBN neuvedeno. Chapter Two, s. 100–160. Ibidem. Chapter Three, s. 161–234. Přístupné na [http://academicworks.cuny.edu/gc\\_etds/380](http://academicworks.cuny.edu/gc_etds/380). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-04-04].

<sup>110</sup> Blíže např. SCLAR, David. 'Like Iron to a Magnet': *Moses Hayim Luzzatto's Quest for Providence*. New York: CUNY Academic Works, 2014. ISBN neuvedeno. Chapter Two, s. 100–160. Ibidem. Chapter Three, s. 161–234. Přístupné na [http://academicworks.cuny.edu/gc\\_etds/380](http://academicworks.cuny.edu/gc_etds/380). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07]. GARB, Jonathan. *Rabbi Moshe Hayyim Luzzatto (Ramhal) and the University in the 18<sup>th</sup> Century and in the 21<sup>st</sup> Century*, Joint Seminar: Tikvah Center for Law&Jewish Civilization and Skirball Department of Hebrew and Judaic Studies NYU 11/8/2011. Přístupné na [http://www.academia.edu/1077370/R.\\_Moshe\\_Hayyim\\_Luzzatto\\_Ramhal\\_and\\_the\\_University\\_in\\_the\\_18th\\_Century\\_and\\_in\\_the\\_21st\\_Century](http://www.academia.edu/1077370/R._Moshe_Hayyim_Luzzatto_Ramhal_and_the_University_in_the_18th_Century_and_in_the_21st_Century). Datum poslední aktualizace neuvedeno. [cit. 2020-07-07]. Srov. též ŠRIKI, Mordechaj. *Igrot RaMCHaL*. Jerušalajim: Machon Ha-RaMCHaL, 2001. ISBN neuvedeno, s. 286. GARB, Jonathan. *Gender and Sexuality in the Luzzatto Controversy in Early 18th-century Italy*. Stanford University: The Clayman Institute for Gender Research, The Center for Medieval and Early Modern Studies, The Department of Religious Studies, the Taube Center for Jewish Studies, the Ho Center for Buddhist Studies and the Stanford Humanities Center. 12/1./11. Dostupné z [http://www.academia.edu/1707283/Gender\\_and\\_Sexuality\\_in\\_the\\_Luzzatto\\_Controversy\\_in\\_Early\\_18th-century\\_Italy](http://www.academia.edu/1707283/Gender_and_Sexuality_in_the_Luzzatto_Controversy_in_Early_18th-century_Italy). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07].

<sup>111</sup> RaMCHaL dokončil rukopis *Mesilat ješarim* (hebr. „Stežka přímých“ atp.) v Amsterdamu, roku 1738. Značně pozměněná (de facto cenzurovaná) verze vyšla tamtéž roku 1740. Blíže SCLAR, David. 'Like Iron to a Magnet': *Moses Hayim Luzzatto's Quest for Providence*. New York: CUNY Academic Works, 2014. ISBN neuvedeno. Chapter One, s. 9–99. Přístupné na [http://academicworks.cuny.edu/gc\\_etds/380](http://academicworks.cuny.edu/gc_etds/380). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07]. GA'ARV, Jehonatan. *Ha-Mekubal be-lev ha-se'ara: Rabi Moše Chajim Luzzatto*. Tel Aviv: Universitat Tel Aviv, 2014. ISBN 978-965-7241-62-2. Perek he: Tkufat Amsterdam – Ha-Ktavim ha-medotim, s. 229–270. Ibidem. Kitvej RaMCHaL – Rešima chronologit, s. 349–351.

<sup>112</sup> Srov. např. GARB, Jonathan. *Clocks and Gardens: Turmoil and Order in Modern Kabbalah*. Politics, Religion & Ideology, 2017, vol. 18, Issue 1. ISSN 2156-7689, s. 91–93. Srov. také KUNZE, Donald. *Thought and Place. The Architecture of Eternal Places in the Philosophy of Giambattista Vico*. 220 stran. New York: Peter Lang, 1987. ISBN 978-0820404776. Ad Vico (1668–1744) viz též výše. V souvislosti s motivem bloudění a zmatku srov. MARAVALL, José A. *Culture of the Baroque. Analysis of a Historical Structure*. Manchester: Manchester University Press, 1975 — 1986. ISBN 0-7190-1912-5, s. 152–155. Čtenáři Talmudu však může vytanout i rozhovor rabiho Josefa bar Jehoš'uy a jeho otce z traktátu Pes. 50a.

<sup>113</sup> Viz LUZZATTO, Moše Ch. *Mesilat ješarim. Kolel kol injenej musar ve-jir'at Šamajim. The Path of The Just*. New York: Feldheim Publishers, 2004. ISBN 1-58330-691-9. Gimel: Be-ve'ur chekvej ha-zhirut. 3. The Elements of Vigilance, s. 17–21.

tto znal a četl nežidovskou literaturu,<sup>114</sup> jakýkoliv případný vliv Ignáce z Loyoly<sup>115</sup> zůstává však v rovině čirých spekulací.<sup>116</sup>

Téma lopoty a námahy,<sup>117</sup> u RaMCHaLa mohutně akcentované, pootevřává mj. obzor dotýkající se problematiky luriánského konceptu Boží kontrakce (hebr. *cim-cum*)<sup>118</sup> a nelehkého hledání pravdy, týkajícího se způsobu, jakým rabi Luzzatto

<sup>114</sup> Viz výše. Vedle již zmíněných autorů je v RaMCHaLových spisech možno hledat stopy reakce na některé myšlenky např. Niccola Machiavelliho (1469—1527). GARB, Jonathan. *The Modernization of Kabbalah: A Case Study*. Modern Judaism, 2010, vol. 30, no. 1. ISSN 0276-1114, s. 1–22. GA'ARV, Jehonatan. Ha-Mekubal be-lev ha-se'ara: Rabi Moše Chajim Luzzatto. Tel Aviv: Universitat Tel Aviv, 2014. ISBN 978-965-7241-62-2. Perek dalet: Bejn Italija la-Amsterdam: 'Sod ha-hanhaga', s. 172–228. Dále GA'ARV, Jehonatan. Ha-Model ha-politi ba-kabala ha-modernit: Ljun be-kitvej RaMCHaL u-sevivato ha-ra'ajonit. In BRA'UN, Benjamin – ŠTERN, Jedidja (eds.). *Al da'at ha-kahal: Dat u-folitika ba-hagut ha-jehudit*. Sefer ha-jovel li-chevod profesor Avi'ezer Ravicki. Jerušalajim: Ha-Machon Ha-Jisra'eli le-demokratija, 2012. ISBN 9655191052, s. 533–566. O tomtéž by se dalo uvažovat i v případě Wilhelma Gottfrieda Leibnize (1646—1716) a Williama Kinga (1650—1729); pokud tedy přistoupíme na širší výklad pojmu theodicea: jakožto tázání po důvodu a smyslu zla atp. Srov. SCHATZ–UFFENHEIMER, Rivka. Moshe Hayim Luzzatto's Thought against the Background of Theodicy Literature. In REVENTLOW, Henning G. – HOFFMAN, Yair. (eds.). *Justice and Righteousness: Biblical Themes and their Influence*. Sheffield: Sheffield Academic Press – JSOT Press, 1992. ISBN 1-85075-339-3, s. 173–199.

<sup>115</sup> Žil a působil v letech 1491—1556. Blíže např. MARYKS, Robert A. *Introduction. The Quest for the Historical Ignatius*. In MARYKS, Robert A. (ed.) *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence*. Leiden – Boston: Brill, 2014. ISBN 978-90-04-28060-1, s. 1–6. Ostatně celá tato publikace je přínosná.

<sup>116</sup> Pro základní podchycení pojmu „rozišování“ u Ignáce z Loyoly lze doporučit např. FUTRELL, John C. *Ignatian Discernment*. Studies in the Spirituality of Jesuits, 1970, vol. 2, no. 2. ISSN neuvedeno, s. 47–88.

<sup>117</sup> Srov. výše. Zmíněné téma můžeme opět interpretovat v nejrůznějších významech a souvislostech: Od náboženských, přes filosofické, sociální, politické aj. Blíže např. GARB, Jonathan. *Mussar, Curriculum and Exegesis in the Circle of Ramhal*. Tikvah Center Working Paper no. 01/12. 2012. Dostupné z <http://www.law.nyu.edu/sites/default/files/TikvahWorkingPapersArchive/WP1Garb.pdf>. Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2020-07-07]. Dále např. GARB, Jonathan. *R. Moshe Hayyim Luzzatto: Kabbalist in the Heart of the Storm*. Indiana University, Bloomington The Robert A. and Sandra S. Borns Jewish Studies Program, November 2014. Přístupné na [http://www.academia.edu/9372744/R.\\_Moshe\\_Hayyim\\_Luzzatto\\_Kabbalist\\_in\\_the\\_Heart\\_of\\_the\\_Storm](http://www.academia.edu/9372744/R._Moshe_Hayyim_Luzzatto_Kabbalist_in_the_Heart_of_the_Storm). Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2020-07-07]. Jakož i GARB, Jonathan. *Perfection and Lack in Religion: A Comparative View*. Images of Perfection: An Interdisciplinary Conference in the Study of Religion Mandel Scholion Interdisciplinary Center in the Humanities and Jewish Studies /The Martin Buber Society of Fellows, Hebrew University. January 5, 2015. Příspěvek byl volně stažen z dnes již zřejmě neexistující internetové adresy [http://www.academia.edu/10051862/Perfection\\_and\\_Lack\\_in\\_Religion\\_A\\_Comparative\\_View](http://www.academia.edu/10051862/Perfection_and_Lack_in_Religion_A_Comparative_View). Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2020-07-07]. Srov. však pozvánku uloženou na <https://jewishphilosophyplace.files.wordpress.com/2014/12/perfection.jpg>. Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2020-07-07].

<sup>118</sup> K této nesmírně mnohoznačné a komplexní nauce a různým způsobům interpretace konceptu Boží „kontrakce“ viz např. SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1946—1995. ISBN 0-8052-1042-3. Seventh Lecture. Isaac Luria and His School, s. 244–286. HALLAMISH, Moshe. *An Introduction to the Kabbalah*. Translated by Bar-Ilan, R., Wiskind-Elper, O. Albany: State University of New York Press, 1999. ISBN 0-7914-4012-5. Part Two: The Basic Concepts of the Kabbalah. Chapter 11. The Doctrine of Creation, s. 183–206. Srov. odlišné, ale nesmírně podnětné nazírání prof. Shaula Magida v pojednání MAGID, Shaul. *Origin and Overcoming the Beginning Zimzum as a Trope of Reading in Post-Lurianic Kabbala*. In COHEN, Aryeh – MAGID, Shaul (eds.). *Beginning/Again: Toward a Hermeneutics of Jewish Texts*. New York – London: Seven Bridges Press, 2002. ISBN 1889119237, s. 163–214. V neposlední řadě

chápal *cimcum*.<sup>119</sup> V úvahu totiž musíme mj. brát i RaMChalovo mládí prožité v milieiu židovských italských mystiků,<sup>120</sup> jejichž přístup byl dosti svérázný a Luzzatta nepochybně formoval.<sup>121</sup>

TIŠBI, Ješa'ja. *Torat ha-ra ve-ha-kelipah be-kabalat Ha-Ar"i*. Jerušalajim: Hoca'at Šoken, 1942. ISBN neuvedeno, s. 52–59. Dále též WOLFSON, Elliot R. *Divine Suffering and the Hermeneutics of Reading: Philosophical Reflections on Lurianic Mythology*. In GIBBS Robert – WOLFSON, Elliot R. (eds.). *Suffering Religion*. London: Routledge / Taylor and Francis Group, 2002. ISBN 0-415-26612-2, s. 101–162. Rovněž pak DAN, Joseph. *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*. New York: New York University Press, 1987. ISBN 0-8147-1779-9. Chapter 10. The Safed School of the Kabbalah, s. 244–285.

<sup>119</sup> Je možné, že RaMChal vykládal *cimcum* po způsobu Luriova žaka Josefa ibn Tabula. Srov. mj. pozoruhodnou formulaci *mi-koach pe'ulat ha-šlemut acmo*, vyskytující se v Luzzattově spisu Da'at Tvnunot. Viz LUZZATTO, Moshe Ch. *Da'ath tevunoth. The Knowing Heart. the philosophy of God's oneness*. Jerusalem / New York: Feldheim Publishers, 1982. ISBN 0-87306-194-2, s. 84. Blíže k dílu a osobnosti Josefa ibn Tabula (asi 1545 — počátek 17. století) viz např. SCHOLEM, Gershom. *Joseph ibn Tabul*. In WIGODER, Geoffrey – SECKBACH, Fern (eds.). *Encyclopaedia Judaica[CD-R]*. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN neuvedeno. Dále viz např. WOLFSON, Elliot R. *Divine Suffering and the Hermeneutics of Reading: Philosophical Reflections on Lurianic Mythology*. In GIBBS Robert – WOLFSON, Elliot R. (eds.). *Suffering Religion*. London: Routledge / Taylor and Francis Group, 2002. ISBN 0-415-26612-2, s. 101–162. Srov. však i daleko opatrnější analýzu problematiky v monografii: FINE, Lawrence. *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos*. Four Lurianic Myth, s. 124–149. Ibidem. Notes to pages 124–126, s. 393. Dále srov. MAGID, Shaul. *From Metaphysics to Midrash*. 1. GENESIS. "And Adam's Sin Was (Very) Great": Original Sin in Lurianic Exegesis, s. 34–74. K pojmání *cimcum* jako námahy srov. např. též YANKLOWITZ, Shmuly. *Pirkei Avot: A Social Justice Commentary*. 468 stran. Philadelphia, CCAR Press, 2018. ISBN 978-0-88123-322-3.

<sup>120</sup> Postavení paduánské židovské obce, jakož i města Padovy bylo velmi specifické. Viz např. např. SCLAR, David. *'Like Iron to a Magnet': Moses Hayim Luzzatto's Quest for Providence*. New York: CUNY Academic Works, 2014. ISBN neuvedeno. Chapter Two, s. 100–160. Ibidem. Chapter Three, s. 161–234. Přístupné na [http://academicworks.cuny.edu/gc\\_etds/380](http://academicworks.cuny.edu/gc_etds/380). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07]. Mezi zvláštnosti italských (a zejména severoitalských) židovských komunit patřilo mj. i to, že latentní rozvažování o jistých aspektech sabatianismu zůstalo zakořeněno ve vzdělané a mysticky orientované vrstvě tamního Židovstva. K dalším specifickým severoitalského židovského pietismu viz SCLAR, David. *Perfecting Community as "One Man"*. *Moses Hayim Luzzatto's Pietistic Confraternity in Eighteenth-Century Padua*. Journal of Ideas, 2020, vol. 81, no. 1. ISSN 1086-3222, s. 45–66. Viz též IDEL, Moshe. *Italy in Safed, Safed in Italy: Toward an Interactive History of Sixteenth-Century Kabbalah*. In RUDERMAN, David B. – VELTRI, Giuseppe (eds.). *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. ISBN 0-8122-3779-X, s. 239–269. Dále IDEL, Moshe. *Conceptualizations of Tzimzum in Baroque Italian Kabbalah*. In ZANK, Michael – ANDERSON, Ingrid (eds.). *The Value of the Particular: Lessons from Judaism and the Modern Jewish Experience. Festschrift for Steven T. Katz on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Leiden: Brill, 2015. ISBN 978-90-04-29268-0, s. 28–54.

<sup>121</sup> Zcela výjimečnou pozici měl rabi Moše ben Mordechaj Zacuto (asi 1620–1697), umírněný sabatián (srov. výše). Blíže např. SCHOLEM, Gershom – MICHMAN (MELKMAN), Jozeph. *Zacuto, Moses ben Mordecai*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 21*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865949-X, s. 435–437. Mnozí z těchto pietisticky orientovaných vzdělanců byli Luzzattovými učiteli. Šlo např. o Jicchaka Cantarinioho (1644–1723), Šmu'ela Ottolenga (zemřel roku 1718), Benjaminu Kohenu Vitaleho (1651–1730), Ješa'jahu Bassano (zemřel roku 1739) aj. K životu a dílu jmenovaných viz např. CASSUTO, Umberto M. D. *Cantarin, Isaac Vita Ha-Kohen*. In WIGODER, Geoffrey – SECKBACH, Fern (eds.). *Encyclopaedia Judaica[CD-R]*. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN neuvedeno. EDITORIAL STAFF. *Ottolengo, Samuel David ben Jehiel*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 15*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association



Předkládané postřehy a zamyšlení (či snad krátký komentář) mají potenciálnímu čtenáři přiblížit složitou<sup>122</sup> a fascinující osobnost RaMCHaLovu – nebojácnou a sebevědomou (díky hlubokému ukotvení v židovství), s nebývalým vhladem a rozhledem, za všech okolností odkrývající Jednotu Boží, která se zrcadlí na všech úrovních universa.<sup>123</sup>

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

---

with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865943-0, s. 519. ROTH, Cecil. *Bassano*. In WIGODER, Geoffrey – SECKBACH, Fern (eds.) *Encyclopaedia Judaica*[CD-R]. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN neuvedeno. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. First edition, 1978. New York: Meridian Penguin Books, 1978. ISBN 0-452-01007-1. Part Two: Topics. 2. Shabbetai Zevi and the Shabbatean Movement, s. 244–286. Viz též SCLAR, David. *'Like Iron to a Magnet': Moses Hayim Luzzatto's Quest for Providence*. New York: CUNY Academic Works, 2014. ISBN neuvedeno. Chapter Three, s. 161–234. Přístupné na [http://academicworks.cuny.edu/gc\\_etds/380](http://academicworks.cuny.edu/gc_etds/380). Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2020-07-07].

<sup>122</sup> Rabi Moše Chajim Luzzatto žil a působil v letech 1707–1746. Blíže k jeho pohnutému životu (včetně pronásledování ze strany některých rabínů) např. GA'ARV, Jehonatan. *Ha-Mekubal be-lev ha-se'ara: Rabi Moše Chajim Luzzatto*. Tel Aviv: Universitat Tel Aviv, 2014. ISBN 978-965-7241-62-2. Perek alef: Chajav u-tkufato šel RaMCHaL, s. 13–100. Ibidem. Perek bejt: Havaja ha-mistit-hitgalutit, s. 101–127. Ibidem. Perek gimel: Markivej ha-pulmus, s. 128–171. Předkládaný článek se však nesoustředí na RaMCHaLem vedené mystické bratrstvo, ani mesiášský skandál atp. (k tématu dále srov. např. CARLEBACH, Elisheva. *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and The Sabbatian Controversies*. New York: Columbia University Press, 1990. ISBN 878-0-231-07191-8, s. 195–255.

<sup>123</sup> Při psaní tohoto textu byly užity další prameny: *BIBLE Písmo svaté Starého a Nového zákona [včetně deuterokanonických knih] 2.* katolické vydání. Přeložily ekumenické Komise pro Starý a Nový zákon. Praha: Zvon, 1991. ISBN 80-7113-009-5. ELLIGER, Karl – RUDOLPH, Wilhelm (eds.). *Tora Nevi'im u-chtuvim. Biblia Hebraica Stuttgartensia. editio Funditus renovata*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. ISBN 3-438-05219-9. Rovněž byly užity následující slovníky: FEYERABEND, Karl. *Langenscheidt's Pocket Hebrew Dictionary to the Old Testament. Hebrew – English*. New York: Langenscheidt Publishers, 1985. ISBN 0-88729-082-5. JASTROW, Marcus. *Sefer milim DICTIONARY of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature. with an Index of Scriptural Quotations. volume I and volume II*. New York: The Judaica Press, 1971. ISBN 0-910818-05-3. Pokud není uvedeno jinak, při citaci Talmudu, midrašů, Sefer Zohar a dalších zdrojů, relevantních pro tradiční židovství, cituji z EDITORIAL STAFF. *The Torah CD-Rom Library (CD-ROM)*. Taklitor Torani. Version 2.4. Jerusalem: D.B.S. Computers Ltd, Copyright 1999–2001. ISBN neuvedeno. Případně z KANTROWITZ, David (ed.). *Judaic Classic Library (CD-ROM)*. Version II f. New York/Chicago: Institute for Computers in Jewish Life. Davka Corporation & Judaica Press Inc, Copyright 1991–1999. ISBN neuvedeno.

# K PROBLEMATICE VÝKLADU EX 20,4 JAKO ZÁKAZU ZOBRAZOVÁNÍ BOHA

JOHANA FRANKOVÁ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
*johana.frankova@post.cz*

## ON THE ISSUE OF INTERPRETATION OF EX 20:4 AS A PROHIBITION OF DEPICTING GOD

**Abstract:** The paper deals with the difference between two types of understanding of the second commandment, more precisely Ex 20:4 (Dt 5:8), in biblical translations. The first type rejects the creation and worshipping of idols, the second type rejects portraying and worshipping the image of God exclusively, or together with the rejection of creating and worshipping any other idols. The paper focuses on the understanding of the second commandment in the Swiss reformation.

**Keywords:** Ex 20,4; Dt 5,8; second commandment; prohibition of portraying God; idol  
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 3: p. 348 – 364.

## 1. Dvě tradice pochopení Ex 20,4

### 1.1 Zákaz zobrazování božstev

V historii křesťanského překladu a výkladu Ex 20,4 (Dt 5,8)<sup>1</sup> můžeme rozlišit dvě hlavní linie. První vyjadřuje postoj k modloslužbě univerzálnějším způsobem, doslovněji se přidržujícím původního hebrejského výroku. U nás tuto linii reprezentuje například *Bible kralická*, která překládá Ex 20,4 takto: „Neučiniš sobě rytiny, ani jakého podobenství těch věcí, kteréž jsou na nebi svrchu, ani těch, kteréž na zemi dole, ani těch, kteréž u vodách pod zemí.“<sup>2</sup> Následuje zákaz uctívání

<sup>1</sup> Nadále budu uvádět pouze Ex 20,4.

<sup>2</sup> Citováno podle *Biblií svatá, aneb, Všecka svatá písmo Starého i Nového zákona: podle posledního vydání Kralického z roku 1613*. Praha: Česká biblická společnost, 1991. 1009 s. Pro srovnání uvádím doslovný Hellerův překlad: „Neuděláš si vytesaninu a žádné zpodobení /toho/, co /je/ na nebi shora a na zemi zdola a co /je/ ve vodách zdola k zemi.“ (HELLER, Jan. Desatero: Úvod a výklad. In: *Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty. (Zákon a proroci.)* Praha: Kalich, 1984. 233 s. s. 30-31) a *Český studijní překlad*: „Neuděláš si tesaňou modlu ani jakékoli zpodobení toho, co je nahore na nebi nebo dole na zemi či ve vodách pod zemí.“ *Český studijní překlad*. [online]. 2009. [cit. 16. 11. 2019]. V širší církevní tradici se původního hebrejského znění těsněji přidržuje např. *Pešita, Vulgáta, Lutherova bible* nebo *Bible krále Jakuba*. Dostupné z URL: <<http://www.obohu.cz/bible/?styl=CSP&kap=20&k=Ex>>.

V této studii se z hebrejských slov Ex 20,4 průběžně objevují slova *pesel* a *temuna*, v *Bibli kralické* přeložená jako „rytina“ a „podobensví“, v Hellerově doslovném překladu „vytesanina“ a „zpodobení“. Martin Prudký uvádí, že termín *pesel* označuje „dřevěnou či kamennou tesaňou sochu“ a „vždy označuje kultový objekt.“ Termín *temuna* „všeobecně označuje vnější jevovou podobu jakéhokoliv předmětu“ a ve spojení s termínem *pesel* „se vyskytuje ... jako rozšíření příliš konkrétního, technického významu slova

takových rytin a podobenství.<sup>3</sup> Kultické rytiny a jiná podobenství, jež jsou uctívány

*pesel* – nejde přece pouze o zákaz *tesaných* či *rytých* zpodobenin, nýbrž o *jakékoli* zobrazení, o *jakéoli* předmětné zpodobení.“ PRUDKÝ, Martin. "Nezobrazíš si Boha": poznámky k významu a důsledkům biblického přikázání. In PURŠL, L. (Ed.). *Při brodu Jakob: sborník pro Mireiu Ryškovou*. Praha: Advent-Orion, 2001, s. 159-173, [online]. [cit. 2020-11-08]. s. 3 (162). Dostupné z URL: <[https://www.etf.cuni.cz/~prudky/pdf/Prudky-2001-Nezobrazis-\[FsRyskova\].pdf](https://www.etf.cuni.cz/~prudky/pdf/Prudky-2001-Nezobrazis-[FsRyskova].pdf)>. Srov. též např. HELLER. Desatero: Úvod a výklad, s. 32, 33.

<sup>3</sup> Podobně jako hebrejský originál ani kralický překlad nestanoví jednoznačně, zda to, čemu je zakázáno se klanět a ctít to (Ex 20,5), se vztahuje k „těm věcem“, nebo k jejich zobrazením (*pesel* a *temuna*).

Prudký uvádí, že „...vazba „klanět se a sloužit“ je typickou vazbou, ano až stereotypní formulí deuteronomistických textů, která se vždy (bez výjimky!) týká služby cizím božstvům; předmětem těchto sloves nikdy není „obraz“ či „zpodobení“.“ „Stejně tak je tomu s argumentem „neboť jsem Bůh žárlivý“. Ten se také obvykle týká služby „cizím božstvům“, nikoli zobrazování“. PRUDKÝ. "Nezobrazíš si Boha", s. 4-5, dále srov. PRUDKÝ, Martin. Duo loci vel locus duplex unanims. In: BENEŠ, L. (Ed.) *Ministerium Verbi Divini: sborník k 60. narozeninám Pavla Filipiho*. [online]. Praha: Kalich, 1996, s. 13, [cit. 2020-11-09]. Dostupné z: <<https://www.etf.cuni.cz/~prudky/pdf/96FsFilipi-DuoLoci.pdf>>. Zároveň si Prudký všimá nesouladu mezi singuláry substantiv *pesel* a *temuna* a plurály slovesných sufixů v Ex 20,5 (klanět se jim a sloužit jim) a připouští, že výrok Ex 20,5 tak dobře koresponduje s plurálem jiných bohů v Ex 20,3. V případě substantiv *pesel* a *temuna* se podle něj „nejedná o několikánásobný předmět, jenž by plurální zájmeno mohl navodit, nýbrž o blíže vysvětlující přístavek ...“ Srov. PRUDKÝ. "Nezobrazíš si Boha", s. 4. To by znamenalo, že v Ex 20,5 nejde o uctívání kultických obrazů, nýbrž božstev. Mathias Köckert poukazuje na to, že substantiva *pesel* a *temuna* v Ex 20,4 jsou v singuláru, což neodpovídá plurálu ve výroku o jiných bozích v Ex 20,3, i proto se Ex 20,4 bere jako pozdější vsavka, a že by nedávalo velký smysl, aby se nyní zakazovalo zpodobování něčeho, co už dříve bylo samo zakázáno. Tato skutečnost spolu se skutečností singuláru podle něj naznačuje, že autoři mohli mít na mysli spíše obrazy Boha než božstev. Srov.: KÖCKERT, Matthias. Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 2009, 106, 376-378. S hypotézou Ex 20,4 jako pozdější vsuvky pracuje rovněž Walther Zimmerli a uvádí, že podle řady názorů Ex 20,4-6 sám prošel redakcí, přičemž někteří badatelé se snaží původní znění rekonstruovat, např. H. Schmidt: „Neučiníš si žádný dřevěný obraz! Nebudeš se před nimi sklánět! Nebudeš jim nijak sloužit!“ nebo L. Köhler: „Neuděláš si žádný obraz; nebudeš jim vzdávat úctu a nenecháš se zlákat k tomu, abys jim sloužil.“ Zimmerli se podobně jako Köckert domnívá, že se v Ex 20,4 zakazuje vytvoření obrazu Boha. Srov.: ZIMMERLI, Walther. *Gottes Offenbarung: gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*. München: Chr. Kaiser, 1963, s. 236-241.

Širší badatelský konsensus o Ex 20,4 (resp. Dt 5,8) jako vsuvce vložené za zákaz vyznávání jiných bohů a před zákaz se jim klanět a sloužit jim zmiňuje také JONKER, Louis C. Guarding the mystery and majesty of God: reflections on the hermeneutical implications of the second commandment. *Scriptura* [online]. 2011, 106, s. 61-70, [cit. 2020-08-09]. Pokud tomu tak bylo, zdá se mi pravděpodobnější, že autoři této vsuvky chtěli rozvinout zákaz vyznávání jiných bohů poukazem na to, jaké praxi se vyhnout, aby bylo vyznávání jiných bohů důsledně potlačeno, než že by mezi zákaz vyznávání jiných bohů v Ex 20,3 a zákaz se jim klanět a sloužit jim v Ex 20,5 umístili, dokonce bez zřetelného odlišení, vsuvku zakazující zpodobování Boha.

Jednou z otázek, které se při zkoumání 2. přikázání objevují, je otázka, zda se zde zakazuje výlučně zobrazování kultické, nebo i výtvarné umění jako takové. Např. Barnes Tatum se domnívá, že 2. přikázání není vůbec polemikou s obrazy, ale právě s idoly, s cizími bohy. Dochází k tomu na základě analýzy odlišnosti znění 2. přikázání i Septuagintě – slovo *pesel* je zde přeloženo řeckým slovem *eidolon*, které má polemické zabarvení. V naprosté většině starozákonního výskytu je slovo *pesel* přeloženo neutrálně slovem *glyptos*, *tesaný* obraz. Slovo *eidolon* navíc není v kontextu náboženské řeči řeckořímského světa obvyklé, naznačuje faktickou neexistenci božstva, něco méně reálného, odvozeného. Nejde zde tedy ani o obrazy Boha, ani o umění jako takové. Tatum však zároveň poukazuje na to, že například u Josefa Flavia lze najít doklady, že odmítal nejen uctívání zobrazení živých věcí, ale už samo zobrazování. Rovněž Filón podle něj vystupuje jak proti idolům, tak proti sochám a obrazům. TATUM, W Barnes. The LXX version of the Second Commandment (Ex 20: 3-6 = Deut 5. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* [online]. 1986, 17(2), 177-195 [cit. 2020-08-09]. Názory antických myslitelů na zobrazování kultické i nekultické byly ovšem

nebo jejichž prostřednictvím je něco uctíváno, můžeme shrnout pod pojem modla.<sup>4</sup> „Ty věci“ můžeme chápat jako to, co lze nalézt v přírodě či ve světě (nadále „stvoření“), ale zároveň jako božstva, a to na základě předpokladu, že pokud člověk něčemu vytváří kultickou rytinu nebo jiné podobenství (aby se těmto předmětům klaněl a ctil je, jestliže slovesa Ex 20,5 vztáhneme k rytině a podobenství), jde zřejmě o jeho božstvo.<sup>5</sup>

*Bible kralická* umožňuje chápat rytinu (*pesel*) a jiné podobenství (*temunu*) jako (kultické) zobrazení stvoření, popřípadě bohů, v nejširším smyslu. V případě, že výraz „ty věci“ pochopíme jako obrazné označení bohů, tak budeme moci zvažovat, jestli se zde hovoří o „jiných bozích“, nebo o Hospodinu.<sup>6</sup> O Hospodinu by se mohlo hovořit v případě, že určení „kterých jsou na nebi svrchu, ani těch, kterých na zemi dole, ani těch, kterých u vodách pod zemí“ by bylo určením Boha.<sup>7</sup> Mohli bychom dále uvažovat, že se jedná o rytinu Boha a jiná podobenství stvoření/božstev? Vzhledem ke struktuře výroku, zejména k použití spojky „ani“ („Neučiniš sobě rytiny, ani jakého podobenství těch věcí ...“) se domnívám, že subjekt zákazu by měl být ve všech částech výroku stejný.<sup>8</sup> Také z hlediska dalšího výkladu by bylo

---

ovlivňovány i jinými vlivy než Písmem, zejména řeckou (především platónskou) filozofií. Srov.: GUTMANN, Joseph. The 'second commandment' and the image in Judaism. Hebrew Union College Annual [online]. 1961, 32, s. 161-174 [cit. 2020-08-09]. ISSN 03609049. Ať už si na souvislost 2. přikázání a výtvarného umění uděláme jakýkoliv názor, vždy je vhodné mít na zřeteli, že ve Starém zákoně není předěl mezi posvátným a profánním nijak ostrý, podobně jako v případě odlišení duše a těla.

<sup>4</sup> Označení modla se může vztahovat jak na vytvořené předměty, tak i na něco stvořeného (například kameny) nebo nehmotného – například Luther hovoří o mamonu jako o nejvšobecnější modle na zemi. Srov. LUTHER, Martin. Větší katechismus Dr. Martina Luthera. In: *Knihy svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese*. Praha: Kalich, 2006. 688 s. s. 377.

<sup>5</sup> Toto pochopení „těch věcí“ můžeme nalézt například v překladech, kde je 1. část výroku Ex 20,4 (překlad hebrejského výrazu *pesel*) konkretizován výrazy jako Götzenstatue, Götzenbild nebo Götterbild.

<sup>6</sup> V této studii výrazy bůh, bohové (s malým počátečním písmenem) vždy označují božstva, „jiné bohy“, jejichž vyznávání je zakázáno v Ex 20,3; výraz Bůh (s velkým počátečním písmenem) označuje výlučně Hospodina. Slovo *pesel* není ani v hebrejském originále v tomto smyslu jednoznačně určeno. Podle Martina Prudkého může jít jak o *pesel* Hospodinův, tak o *pesel* jiného boha. Srov. PRUDKÝ, Martin. Dekalog v biblické teologii: Text Desatera a jeho význam pro bibliu a její teologii. In: *Studie a texty Evangelické teologické fakulty. (Život Dekalogu, život Písma.)* Jihlava: Mlýn, 2010. 105 s, s. 19-20. Sám Prudký se (v souladu s reformovanou tradicí) přidržuje pochopení 2. přikázání jako zákazu zobrazování Boha. Srov. PRUDKÝ. "Nezobrazíš si Boha", s. 3. Podle Hellera, jehož doslovný překlad 2. přikázání je uveden výše, „Je důležité uvědomit si, že „vytesanina“ či „rytina“ tu není jen zobrazení cizího boha, nýbrž i Hospodina.“ HELLER. Desatero: Úvod a výklad, s. 35. Heller tedy nepředpokládá, že by zde muselo jít o situaci buď, a nebo.

<sup>7</sup> Dt 4,39 je určení z Ex 20,4 blízké: „Věziž tedy dnes a obnov to v srdci svém, že Hospodin jest Bůh na nebi svrchu i na zemi dole, a není žádného jiného.“ (*Bible kralická*); „Proto poznej dnes a vezmi si k srdci, že Hospodin je Bůh nahoře na nebesích i dole na zemi; žádný jiný není.“ (*ČEP*). Zde se však, domnívám se, nepojednává o tom, kde se Bůh nalézá, ale jaký bůh na nebi a na zemi vládne.

<sup>8</sup> Jak jsem již zmínila, Prudký považuje část výroku „podobenství (*temuna*) těch věcí, kterých jsou na nebi svrchu, ani těch, kterých na zemi dole, ani těch, kterých u vodách pod zemí“ za přístavek ke slovu *pesel*. PRUDKÝ. Duo loci vel locus duplex unanimes, s. 11.

sloučení zákazu zobrazování Boha a zákazu zobrazování stvoření/božstev v jednom výroku problematické: Ize sice říci, že kultickým zobrazením Boha by rovněž vznikl „jiný bůh“, avšak kromě podobnosti a skutečnosti, že je oboje zobrazování nežádoucí, jsou mezi nimi i výrazné rozdíly. Kultické zobrazení bohů je výrazem uznání a uctívání těchto bohů a jako médium vztahu vyznavače s jeho bohy je zásadní součástí kultu; kultické zobrazení Boha je výrazem nepochopení rozdílu mezi bohy a Bohem a překážkou ve vztahu vyznavače k Hospodinu. Zastřešení zákazu kultického zobrazení bohů a Boha jedním výrokiem by zároveň do jisté míry stíralo nesouměřitelnost mezi bohy a Bohem a oslabovalo naprosté odmítnutí vyznávání jiných bohů z 1. přikázání. Byť jsou tedy oba zákazy, zákaz zobrazování stvoření/bohů i zákaz zobrazování Boha, nepochybně biblické a ve výkladové rovině se s takovým smíšením můžeme setkat<sup>9</sup>, přikláním se k názoru, že překlad 2. přikázání v *Bibli kralické* hovoří o zákazu vytváření (kultické) rytiny a podobenství stvoření/božstev, nikoliv o zákazu vytváření rytiny a podobenství Boha nebo rytiny Boha a podobenství stvoření/božstev.<sup>10</sup>

## 1.2 Zákaz zobrazování Boha

Druhý typ překladu je konkrétnější – kde první typ zakazuje vytváření model univerzálním způsobem, druhý typ výslovně zakazuje zobrazování Boha. Takové pochoopení Ex 20,4 najdeme například v revizi *Curyšské bible* z roku 1931.<sup>11</sup> Doslovný

<sup>9</sup> V rámci této studie například u Heinricha Bullingera.

<sup>10</sup> Možnost chápat 2. přikázání jako zákaz zobrazování božstev hodnotí Prudký pozitivně z hlediska koherence výroku samotného i jeho vazby na předchozí přikázání, které zákaz zobrazování božstev rozvíjí. Přesto však takovou interpretaci považuje za „velmi nezvyklou, ano provokativní“ s odůvodněním: „Radikálním důsledkem tohoto pojetí však je, že se zákaz zobrazovat Boha (učinit si *pesel*) týká *pouze* „bohů cizích“ a nijak se netýká Hospodina, Boha „našeho““ a s poukazem na „... vkořenění zásady nezobrazování Hospodina v izraelské tradici přinejmenším od doby exilní.“ PRUDKÝ. Duo loci vel locus duplex unanimis, s. 14-16. Domnívá se, že ani jeden z těchto argumentů není definitivní překážkou v pochopení 2. přikázání jako zákazu zobrazování božstev: uctívání cizích bohů je ve Starém zákoně problémem klíčovým a častěji tématizovaným než uctívání zobrazení Boha. Dokladů, na jejichž základě by bylo možné s přiměřenou jistotou datovat neexistenci zobrazování Boha ve starověkém judaismu není dostatek, jednota nepanuje ani v názorech na dataci vzniku či redakce Desatera a 2. přikázání.

<sup>11</sup> „Du sollst dir kein Gottesbild machen, keinerlei Abbild, weder dessen, was oben im Himmel, noch dessen, was unten auf Erden, noch dessen, was in den Wassern unter der Erde ist.“ Tato verze je v mírně zmodernizované úpravě užívána doposud. Zmodernizované znění: „Du sollst dir kein Gottesbild machen noch irgendein Abbild von etwas, was oben im Himmel, was unten auf der Erde oder was im Wasser unter der Erde ist.“ *Züricher Bibel*. [online]. 2007. [cit. 20. 6. 2019]. Dostupné z URL: <<https://www.bibleserver.com/ZB/2.Mose20>>. *Curyšská bible* z roku 1531: „Du solt dir keyn gegrabene bildtnniß machen / noch yhenen ein gleychnniß machen / weder des das im himmel von obeerab / noch des das under auff erden: oder des das in dem wasser under der erden ist.“ *Die gantze Bibel: der ursprünglichen ebraischen und griechischen Waarheynt nach auff s aller treüwlichet verteütschet*. [online]. 1531. [cit. 29. 10. 2019]. Dostupné z URL: <<https://www.e-rara.ch/zuz/content/pageview/1929296>>.

překlad zní: „Neučiníš sobě obraz Boha, ani jakéhokoli<sup>12</sup> zobrazení ani toho, co je nahoře v nebi, ani toho, co je dole na zemi, ani toho, co je ve vodách pod zemí.“<sup>13</sup> Výraz Gottesbild může označovat jak obraz Boha, tak obraz boha. Zde je zřejmě míněn obraz Boha, Hospodina: výraz Gottesbild by pravděpodobně nebyl autory překladu použit, pokud by chtěli hovořit o bohu/bozích, neboť v takovém případě by mohli bez rizika nejasnosti použít například plurálu Götterbild (obraz bohů) nebo výrazů Götzenstatue (socha boha, božstva, božstev; modla) nebo Götzenbild (obraz boha, božstva, božstev; modla). Takové výrazy můžeme najít v biblických překladech jako *Elberfelder Bibel*, *Hoffnung für Alle*, *Neues Leben*. *Die Bibel* nebo *Neue evangelistische Übersetzung*.<sup>14</sup> V těchto překladech jde jednoznačně o obrazy bohů nebo božstev. Je zde také teoretická možnost, že autoři revize *Curyšské bible* výraz Gottesbild použili pro označení obrazu Boha i obrazu boha zároveň. Takové spojení by však přinášelo výkladová úskalí a nezdá se pravděpodobné.<sup>15</sup>

Podle revize *Curyšské bible* z roku 1931 a jí blízkých překladů je tedy zřejmě zakázáno vytvořit obraz (*pesel*) Boha. Všechny tyto překlady ale dodávají: ani žádný jiný obraz. Není přitom snadné jednoznačně stanovit, zda jiné zobrazení (*temu-*

<sup>12</sup> Slovo *keinerlei* lze také přeložit jako „vůbec žádného“, „ani nejmenšího“.

<sup>13</sup> Připomeňme si, že – jak ukazuje i Hellerův doslovný překlad citovaný výše – slovo „Bůh“ v hebrejském originále uvedeno není.

<sup>14</sup> *Elberfelder Bibel*: „Du sollst dir kein Götterbild machen, auch keinerlei Abbild dessen, was oben im Himmel oder was unten auf der Erde oder was im Wasser unter der Erde ist.“ *Hoffnung für Alle*: „Fertige dir keine Götzenstatue an, auch kein Abbild von irgendetwas am Himmel, auf der Erde oder im Meer.“ *Neues Leben*. *Die Bibel*: „Du sollst dir kein Götzenbild anfertigen von etwas, das im Himmel, auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist.“ *Neue evangelistische Übersetzung*: „Du darfst dir kein Götterbild machen, kein Abbild von irgendetwas im Himmel, auf der Erde oder im Meer!“ Srov. *Elberfelder Bibel*. *Hoffnung für Alle*. *Neues Leben*. *Die Bibel*. *Neue evangelistische Übersetzung*. [online]. [cit. 20. 9. 2019]. Dostupné z URL: <<https://www.bibleserver.com/ELB.HFA.NLB.NeÜ/2.Mose20>>.

<sup>15</sup> Srov. kapitola 1.1. Blíže k rozdílu východisek zákazu zobrazování božstev a zákazu zobrazování Boha srov. FRANKOVÁ, Johana. K problematice modloslužby v pojetí Zdeňka Trtíka a katechismu ČCS(H). *Theologická revue* 2017, 88, s. 329,330.

Velmi blízká revizi *Curyšské bible* je například *Gute Nachricht Bibel* nebo *Menge Bibel* – i zde je použit výraz Gottesbild, obraz Boha. *Gute Nachricht Bibel*: „Du sollst dir kein Gottesbild anfertigen. Mach dir überhaupt kein Abbild von irgendetwas im Himmel, auf der Erde oder im Meer.“ *Menge Bibel*: „Du sollst dir kein Gottesbild anfertigen noch irgendein Abbild weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf der Erde, noch von dem, was im Wasser unterhalb der Erde ist!“ Srov. *Gute Nachricht Bibel*. *Menge Bibel*. [online]. [cit. 20. 6. 2019]. Dostupné z URL: <<https://www.bibleserver.com/GNB.MENG/2.Mose20>>. Podobně jako revize *Curyšské bible* překládala původně také *Einheitsübersetzung*, výrok o zákazu zobrazování Boha byl však v revizi z roku 2016 nahrazen výrokem blízkým překladu kralickému. *Einheitsübersetzung* do roku 2016: „Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde“. Citováno podle *Die Bibel. Altes und Neues Testament in neuer Einheitsübersetzung. Bd. 1*. Salzburg: Andreas Verlag, 1975. 512 s., s. 186. Revize z roku 2016: „Du sollst dir kein Kultbild machen und keine Gestalt von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde.“ *Einheitsübersetzung*. [online]. 2016. [cit. 20. 6. 2019]. Dostupné z URL: <<https://www.bibleserver.com/EU/2.Mose20>>.

na) by na základě formulace v *Curyšské bibli* mělo být chápáno spíše rovněž jako zobrazení Boha, anebo něčeho jiného (stvoření/božstev). Spojka „ani“ („Neučiniš sobě obraz [pesel] Boha, ani jakéhokoli zobrazení [temuna]...“) může naznačovat, že se i v další části výroku bude mluvit o zobrazení Boha. Proti tomu však (kromě skutečnosti, že by zde muselo platit, že určení ‚je nahoře v nebi, dole na zemi, ve vodách pod zemí‘ je určením Boha) svědčí ve formulaci druhé části výroku také další předložky „ani“ („... ani toho, co je nahoře v nebi, ani toho, co je dole na zemi, ani toho, co je ve vodách pod zemí.“). Výrok tak vyznívá zhruba takto: nesmí být vytvářen obraz Boha, ani jiné zobrazení ani něčeho jiného. Přestože sloučení zákazu (kultického) zobrazování Boha a stvoření/božstev v jednom výroku je i z hlediska výkladu problematičtější<sup>16</sup>, určitou podporu ve výkladové tradici má a zdá se pravděpodobné, že takový záměr má i revize *Curyšské bible*.

U nás je pochopení 2. přikázání jako zákazu zobrazování Boha spojeno s **Českým ekumenickým překladem**, v němž Ex 20,4 zní takto: „Nezobrazíš si Boha zpodoběním něčeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí.“<sup>17</sup> Český ekumenický překlad tedy *peselu* rozumí jako zobrazení Boha a *temunu* chápe jako způsob či postup, jímž by mohlo být zapovězené zobrazení Boha provedeno. Tento překlad tak nejen vyjímá z univerzálních možností modloslužby výlučně zobrazení Boha, ale zároveň na rozdíl od zmíněných příbuzných překladů nově pojímá druhou část sdělení – to, co je „nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí“ zde slouží jen jako možná inspirace k zakázanému zobrazení Boha.<sup>18</sup> Vyznění Ex 20,4 Českého ekumenického překladu je díky tomu konzistentní

<sup>16</sup> Srov. kapitolu 1.1. Zde navíc není jednoznačné, zda Bohu se nesmí vytvářet pouze *pesel*, nebo ani *temuna*, či zda se na „ani to“ (něco jiného) vztahuje pouze *temuna*, nebo i *pesel*.

<sup>17</sup> Český ekumenický překlad. [online]. 2001. [cit. 20. 9. 2019]. Dostupné z URL: <<https://www.bibleserver.com/CEP/Exodus20>>. Znění Ex 20,4 v Českém ekumenickém překladu prošlo určitým vývojem. Skutečnou ekumenickou hodnotu lze zřejmě přisoudit znění, které je součástí postupně vycházejících knih tohoto překladu. Toto znění je blízké kralické verzi: „Neuděláš si modlu, totiž žádné zpodobění toho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí.“ SOUČEK, Josef Bohumil, BIČ, Miloš. *Druhá a třetí kniha Mojžíšova: Exodus - Leviticus*. Praha: Kalich, 1975. 348 s. s. 113. Tento překlad ještě podléhal posouzení překladatelské komise. Podle sdělení Jiřího Mrázka z Evangelické teologické fakulty byla příprava 1. vydání celé Bible poznamenána spěchem a změna znění Ex 20,4 je zřejmě dílem pouze jednoho z autorů, patrně Miloše Biče, a komise se k této změně již nevyjadřovala. Přesto se i v dalších vydáních ČEPu toto znění objevuje, změnou je pouze nahrazení slova Bůh slovem Hospodin ve vydání z roku 2015.

<sup>18</sup> Prudký vyjadřuje nad pojetím Ex 20,4 v Českém ekumenickém překladu zřetelný podiv, srov. PRUDKÝ, Martin. Desatero pro 21. století? *Listy filologické / Folia philologica*. 2010, 133 (1/2), 79. ISSN 00244457. s. 89. Jak jsem zmínila, Prudký připouští možnost chápat slovo *pesel* z hebrejského výroku Ex 20,4 jako *pesel* jak Hospodinův, tak i jako *pesel* jiného boha. Sám se z důvodů, které přesahují rámec výroku Ex 20,4, rozhoduje pro možnost *peselu* Boha. Rozhodování, ke které možnosti se přiklonit, nebo zda uplatnit obě zároveň, použítí Českého ekumenického překladu jako předlohy neumožňuje.

a jednoznačnější ve srovnání s revizí *Curyšské bible*, od znění původního výroku se však také více vzdaluje.<sup>19</sup>

Významný posun v pojetí 2. přikázání v *Českém ekumenickém překladu* není ve vydaných komentářích vysvětlen.<sup>20</sup> Komentář z roku 1975, vycházející dosud z překladu Ex 20,4 ve znění „Neuděláš si modlu“, je téměř identický s komentářem z roku 1991, který již vysvětluje verš ve znění „Nezobrazíš si Boha“ – největší změnou v těchto dvou komentářích je právě změna v překladu veršů.<sup>21</sup> V případě podání 2. přikázání v *Českém ekumenickém překladu* se přitom jedná o změnu nejen ve srovnání s dosavadní tradicí českého biblického překladu,<sup>22</sup> ale o podání ojedinělé i v širším měřítku.

## 2. K motivu zákazu zobrazování Boha jako pochopení Ex 20,4

Náboženské zobrazování a úcta projevovaná obrazům či sochám má i v západním křesťanství svou tradici. Občasná kritika této praxe nevedla k jejímu výraznějšímu omezení, často také přicházela od jednotlivců, uskupení či hnutí, které církev vnímala jako kontroverzní nebo kacířské.<sup>23</sup> Teprve humanismus, především **Erasmus**

<sup>19</sup> Pokud by záměrem původního biblického výroku byl zákaz zobrazení Boha, nabízí se otázka, proč by toto sdělení nebylo podáno přímo, jako je tomu v přikázání předchozím i následujícím. Možné to ovšem je. Stejnou otázku si můžeme položit i v případě, že se Ex 20,4 týká jiných bohů. Tuto otázku lze zodpovědět, když porozumíme 2. přikázání jako návodu, jak nemít jiné bohy.

<sup>20</sup> Jiřímu Mrázkovi vděčím i za poznatek, že stejně jako se ekumenická komise nesešla nad finálním překladem Ex 20,4, nesešla se ani nad novým vydáním příslušného komentáře.

<sup>21</sup> Srov. SOUČEK, Josef Bohumil, BIČ, Miloš. *Druhá a třetí kniha Mojžíšova: Exodus - Leviticus*. s. 118-119. *Výklady ke Starému Zákonu. 1. zákon, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium*. Praha: Kalich, 1991. 600 s., s. 268-269. V naší souvislosti stojí za pozornost především skutečnost, že již komentář z roku 1975 vykládající Ex 20,4 ve znění „Neuděláš si modlu...“ vysvětluje tento verš jako zákaz zobrazování Boha. Unikátnost pojetí Ex 20,4 podle ČEPu může částečně osvětlit skutečnost, že jeho autoři při své práci použili metodu dynamické ekvivalence, která možnost přesnosti překladu ani nepředpokládá a míří spíše k podobnosti účinku. Podle Josefa Bartoně se však tato metoda více dotkla překladu Nového než Starého zákona. BARTOŇ, Josef. *Český starozákonní překlad po roce 1990. Kontexty, konfese, předloha, kánon. Salve*. 2013, 23(2), s. 143-162.

<sup>22</sup> S částečnou výjimkou překladu Hegerova: Ex 20,4: „Neuděláš si obrazu Boha ani podoby věcí, které jsou nahoře na nebi nebo dole na zemi, nebudeš se jim klanět, nebudeš je uctívatí...“. Dt 5,8 Heger překládá odlišně: „Neuděláš si řezané modly (v) podobě něčeho, co je nahoře na nebi nebo dole na zemi nebo ve vodě, pod zemí.“). Srov. *Písmo svaté Starého Zákona. Díl I., Knihy dějepisné*. Přel. J. Heger. Praha: Česká katolická charita, 1958. 1236 s. s. 181-182, 355. Jako celek překlad vyšel v letech 1955-1958. Josef Bartoň hovoří o původním, redaktory ještě nerevidovaném znění Hegerova překladu takto: „Nápadnou zvláštností Starého zákona Josefa Hegera je jeho velmi samostatná, někdy až téměř svévolná práce textologická...“. BARTOŇ. *Český starozákonní překlad po roce 1990*. s. 146. Z tohoto vyjádření ovšem nelze zjistit, zda se vztahuje konkrétně i na Hegerovo pojetí 2. přikázání.

Pro srovnání si můžeme uvést i soudobý překlad Šrámkův: „Nevytvoříš si bůžka či podobu jinou z toho, co na nebi širém a nebo pod ním, na zemi neb ve vodě, pod zemí žije!“ *Písmo*. Svazek první., *Zákon: když počal Bůh; a to jsou jména; Jahve zavolal Móšeho; ve stepi Sínaj; to pak jsou slova*. Praha: Melantrich, 1951, s.140.

<sup>23</sup> Jako kacířské byly církví vnímány například skupiny valdenských či táboritů. Aktivní boj proti obrazům a dalším dílům rozpoutal např. i dominikánský kazatel Girolamo Savonarola (1452-1498). Jan Hus ve svém



**Rotterdamský**, přinesl vlivnější teoretickou reflexi středověkého kultu. Důležité je zde slovo „teoretická“: Erasmova kritika, jak je formulována v dílech *Enchiridion*, *Chvála bláznovství* nebo v *Kolokviích*, je názorem křesťanského intelektuála sdělovaným latinsky jiným intelektuálům bez záměru vyvolat církevní reformu nebo někomu něco zakazovat. Erasmova kritika je opřena zejména o Nový zákon (obdivuje Pavla), raně křesťanskou teologii (Erasmus obzvlášť oceňoval Origena a sám také prosazoval alegorické čtení nejen Písma, ale i materiální reality), o novoplatonské rozlišení hodnoty ducha a hmoty a o hnutí Devotio moderna s jeho důrazem na vnitřní duchovní život. Staví přebujelý středověký kult do kontrastu s christocentrickým křesťanstvím apoštolské doby, spekulativní scholastickou teologií se starověkou vřelostí víry. Snaží se objasnit, že náboženství, které se upíná na materiální a formální aspekty, se upíná na nedůležité věci, které pomoci ani spásu nepřinášejí. Kritizuje i kult světců, neboť rozdrobuje víru v jediného Boha; samotné světce uznává, člověk je však nejlépe uctít, když je bude napodobovat. Ani obrazy nás duchovní realitě nepřiblíží, naopak nám spíše překážejí, protože upoutávají pozornost samy na sebe. I Kristus podle Erasma musel odejít a poslat Ducha, protože v lidském těle nemohl nikoho přesvědčit o pravdě a spíše jeho současníky rozptylovalo. Samotná úcta k obrazu, pokud člověk opravdu v jeho moc věří, však podle Erasma možnosti spásy ani nebrání. Tam, kde jsou možnosti vzdělání či rozumu omezené, je možné víře vhodným obrazem dokonce pomoci. Nejlepší obraz Boha je však podán v evangeliích, neboť jsou zde slova Ježíše, Božího syna. Podobně jako k obrazům se Erasmus staví k poutím – Bůh je všudypřítomný, není důvod věřit, že na nějakém zvláštním místě se Boha spíše dovoláme, účast na pouti však nechápe jako hřích. Nejkritičtější je vůči kultu ostatků, ale ani z této praxe nevyvozuje vážnější důsledky. Přes všechnu ironii, k níž se uchyluje, Erasmus nahlíží naivitu a pověrčivost lidové víry s určitým pochopením, pokud jde o víru upřímnou. Úctu k obrazům světců ještě nechápe jako zlo, které musí být vymýceno za každou cenu, ale spíše jako nesprávné porozumění křesťanství. Vážnější je zneužití tohoto omylu k manipulaci s věřícími za účelem zisku nebo vyzdvihování této formy zbožnosti, a tím její rozhojňování.<sup>24</sup>

Teoretický a do jisté míry i smířlivý charakter Erasmovy kritiky soudobé zbožnosti se naplno projevil v momentě, kdy jej švýcarští reformátoři chtěli získat k přímé podpoře svého úsilí o její očistu – ačkoliv Erasmus neměl v katolické církvi příliš

---

výkladu Desatera obrazy neodmítá, kritizuje uctívání „dřevěných obrazů a kamenů“ v případě, kdy věřící žádnou naději necítí a klanět se obrazům v kostele chodí jen „z jakéhosi zvyku“. Náboženské obrazy mají podle Husa i důležitou vzdělávatelskou roli. Srov.: HUS, Jan. *Výklady (Výklad delší na Desatero přikázanie)*. Praha: Academia, 1975, s. 127-128.

<sup>24</sup> EIRE, Carlos M. N. *War against the idols: the reformation of worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 325 s., s. 28-53.

dobrou pozici, k reformátorům se nikdy nepřidal, a když začalo být dění v Basileji příliš živelné, z města uprchl. Nezotožnil se se zrušením mše ani s odstraňováním obrazů z kostelů – pokud by něco takového mělo nastat, muselo by to být v působnosti biskupů. Erasmus se tedy nestal přímo náboženským reformátorem, jeho teoretické působení však významně přispělo k nahlédnutí pověrečného rázu středověkého kultu.<sup>25</sup>

Radikálnější postoj k soudobé zbožnosti zaujal **Andreas Bodenstein von Karlstadt**.<sup>26</sup> U něj už se nejedná jen o teoreticky založenou kritiku pověry poukazující na to, že křesťané zaplevelují své náboženství přečeňovanými rituály a rekvizitami, které jim nic neprospějí. Karlstadt už v této souvislosti hovoří o zlu. Opírá se o Erasma, ale více než Erasmus vychází z Písma, kde je ukotven zákaz zobrazování a kde naopak nenajdeme nic například o svěcené vodě. Obrazy v kostelích, a zejména na oltáři, porušují 1. přikázání a mají být odstraněny. Podle Karlstadta nemohou člověku pomoci ani světci samotní, tím spíše nepomohou jejich obrazy. Ty navíc ani nereprezentují svůj předobraz, takže argument, že úcta k obrazům je úctou k tomu, koho zpodobují, je mylný. Karlstadt nesdílí ani tradiční argument o obrazech jako bibli chudých – církev se podle něj pouze obává, aby chudí nezačali Bibli sami číst, což by církev mohlo připravit o vliv. Protože idolatrie ve všech svých podobách není jen neškodným omylem, nýbrž zlem, je nutné se jí postavit a odstranit ji. Karlstadt proto vybízel k individuálnímu boji proti idolatrii a organizoval ikonoklastické akce.<sup>27</sup>

**Huldrych Zwingli** byl stejně jako Erasmus humanista a Erasma obdivoval. Rozvíjel zejména jeho důraz na protiklad ducha a těla, který Zwinglimu splýval s důrazem Dunse Scotta na protiklad Stvořitele a stvoření. I když Zwingli explicitně neidentifikuje Boha s duchem, Bůh podle něj zjevně náleží k duchovní sféře, kdež-

<sup>25</sup> Tamtéž. Eire také poukazuje na propojení Erasma a reformace v působení humanisty Jacquese Lefévra d'Étapes, který měl podle něj poněkud podceňovaný vliv na Kalvínovu syntézu obojího. Tamtéž, s. 168-189.

<sup>26</sup> Původně německý reformátor, který po roztržce s Lutherem působil ve Švýcarsku.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 55-73. Byla to možná právě Karlstadtova radikalita, která ve svých důsledcích přispěla k zamezení většího rozvoje tažení proti obrazům v německé reformaci – Eire připomíná, že Karlstadt rozmýšlel ikonoklastickou revoltu, ačkoliv vláda již přislíbila odstraňování obrazů, a to vzbudilo reakci, jejíž součástí byl i rychlý návrat Martina Luthera z Wartburgu. Luther v teoretické rovině Karlstadtovy myšlenky částečně sdílel, ale nesdílel způsob, jakým je Karlstadt prosazoval. Lutherův vliv byl velmi silný, a protože mu záležitost s obrazy nepřišla tak důležitá nebo dokonce nebezpečná, německá reformace šla nadále v otázce obrazů výrazně tolerantnější cestou kultivace zbožnosti především prostřednictvím kázání. Ikonoklasmus byl zakázán a většina zvyklostí se udržela nebo byla obnovena. Karlstadtův názor, že ikonoklasmus je nezbytný pro lidskou spásu, narazil na Lutherův princip *sola fide*. Luther také soudil, že starozákonní ustanovení platí pro ty, kterým byla určena, například obřizka také není pro křesťany závazná. A nesoustředil se ani na rozdíl mezi duchovním a materiálním, kde materiální je nějak nehodné duchovního. Podle Luthera nás Bůh potkává v tomto světě, sám se stal člověkem, oslovuje nás skrze materiální prostředky a ty také mohou sloužit k podpoře zbožnosti, vzdělání nebo jako připomínky svatých věcí. Tamtéž, s. 55-73.

to stvoření ke sféře materiální. To se projevilo i v Zwingliho zdůvodnění zákazu obrazů – nejprve se opírá o argumenty z Písma, po roce 1524 přidává i argument metafyzický.<sup>28</sup> Zwingli jde však v tažení proti idolatrii dál. Kde Erasmus například nenamítá proti světcům, pouze zpochybňuje smysluplnost uctívání jejich obrazů, Zwingli studiem Písma dochází k odmítnutí představy, že světci prostředkují mezi člověkem a Bohem. Je zároveň nekompromisní – věřící jde jenom k Bohu, kdo se upíná k čemukoliv nebo komukoliv jinému, je nevěřící.<sup>29</sup>

Zřejmě jako první z reformátorů pojal ve svém pojednání o knize Exodus z roku 1527 Ex 20,4-6 jako samostatné 2. přikázání **Leo Jud**.<sup>30</sup> Tyto verše byly dosud v katolické církvi i v církvích protestantských součástí 1. přikázání. Jud se nyní přiklonil k tradici pravoslavní a helénského judaismu, zdůrazňuje tak závažnost problému idolatrie. Toto dělení zachovává i v *Malém a Velkém katechismu* z let 1534 a 1537.<sup>31</sup> Ve *Velkém katechismu* Jud uvádí: „Bůh nám zakazuje to, co by nám mohlo bránit mít ho jako jediného Boha. Nic nás nevzdaluje Bohu víc než modly, a kdo je vytváří, ukazuje, že Boha někam ve svém srdci zastrčil, zavrhnul a opustil a učinil místo v srdci pro jiného boha (Abgott). Kdo obraz vytvoří a nosí v srdci, je modlář (Abgöttler)<sup>32</sup>... Nepomíjející, věčný, neviditelný Bůh nechce, aby jej člověk zobrazoval nějakým viditelným, pomíjivým výtvořem na způsob nějakého podobenství nebo obrazu. Bůh chce mít srdce...“ Proti pochopení obrazů jako bible chudých Jud argumentuje takto: „Bůh ... praví, že obrazy odvádějí člověka od Boha a způsobují, že lidé zapomínají jeho jméno. ....Bůh nechce mít žádný obraz, kterým by ho člověk představoval a v jeho jménu ho [obraz] uctíval. Kde se to děje, tam bude tvrdě trestat. První přikázání učí a utváří srdce a zakazuje, aby byl zřizován [jiný] bůh (Abgott) v srdci. Druhé přikázání zakazuje vnější modloslužbu (Abgötterei), což je uctívání obrazů a model (Götzen).“ Správné uctívání Boha je tam, „kde

<sup>28</sup> LEPPIN, Volker. Zwingli, Ulrich (1484-1531). Theologische Realenzyklopädie. Band 36. Berlin, New York: de Gruyter, 2004, s. 802.

<sup>29</sup> EIRE, Carlos M. N. *War against the idols: the reformation of worship from Erasmus to Calvin*, s. 73-86

<sup>30</sup> EULER, Carrie. *Couriers of the Gospel: England and Zurich, 1531-1558*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2006. 350 s., s. 19.

Luther zachovává katolické členění Desatera, kde Ex 20,4 je součástí 1. přikázání. Zobrazení, respektive uctívání obrazů je v jeho *Velkém katechismu* jen okrajově zmíněno. Srov. LUTHER, Martin. Větší katechismus Dr. Martina Luthera. s. 377-382.

<sup>31</sup> Zároveň sloučil přikázání 9. a 10. Podle Carrie Euler Leo Jud ovlivnil způsob členění Desatera také v Anglii – již v roce 1530 zde použil toto řazení George Joye, a v této době kromě Juda toto řazení jiný reformátor ještě nepoužíval. Srov. EULER, Carrie. *Couriers of the Gospel: England and Zurich, 1531-1558*. s. 20, 268. Rovněž Ch. R. Joby uvádí (odvolává se na Margaret Stirn), že Kalvín se ve věci rozdělení Desatera inspiroval Leo Judem. Srov. JOBY, Christopher Richard. *Calvinism and the Arts: A Re-assessment*. Durham, 2005. 290 s. [online]. [cit. 16. 11. 2019], s. 23. Dostupné z URL: <<http://etheses.dur.ac.uk/2873/>>.

<sup>32</sup> Doslova „odbohář“ – česká slova bezbožník nebo nezaboh tento výraz zcela nevystihují. Za návrh překladu děkuji Jiřímu Vogelovi z Husitské teologické fakulty.

člověk Boha nosí v srdci, a to se neděje skrze obrazy, ale od Boha a z kázání jeho slova, které Duch svatý činí živým v srdci.<sup>33</sup>

**Heinrich Bullinger** problém idolatrie staví do souvislosti s antropologií – příčinu idolatrie spatřuje v tom, že člověk hledá božské a nekonečné v materiálním a viditelném. Idolatrií se zabývá i z historické perspektivy a hledá kořeny pokřivené víry v uctívání těl mučedníků a světců, které vedlo k rozvoji kultu světců i obrazů a k porušení ryzí antické zbožnosti. Kritizuje monistickou zbožnost, sjednocující materiální s duchovním, připomíná boj o obrazy, karolínskou argumentaci proti uctívání obrazů, zpochybňuje výnosy z Nicejského koncilu z roku 787.<sup>34</sup> Stejně jako Jud i Bullinger spojuje výklad problému idolatrie s Ex 20,4-6 jakožto samostatným příkázáním. Odvolává se přitom na biblické a patristické zdroje.<sup>35</sup> V 1. příkázání je zakázáno uctívání bohů, ve 2. příkázání je zakázáno zobrazení Boha a současně i zobrazení božstev, i když z poněkud jiných důvodů – Bůh je nezobrazitelný a božstva nebudeme zobrazovat, protože je neuznáváme.<sup>36</sup> Tématu modlářství se Bullinger věnuje v kázáních sebraných do *Dekád* (1549-1551), zejména v *Dekádě druhé a třetí*. Hovoří zde o zobrazování Boha i o modlářství v širším smyslu. Podle Bullingera jde o problém tak vážný, že ospravedlňuje i válku.<sup>37</sup> Ve vlastním výkladu 2. příkázání v 2. *Dekádě* mimo jiné uvádí: „Bůh rozhodně zakazuje vytvořit tesaný obraz nebo jiný druh modly; to jest, Bůh zcela zakazuje postavit nebo zasvětit mu nějaký obraz jakéhokoliv tvaru nebo látky. Neboť Bůh nebude a vskutku nemůže

<sup>33</sup> JUD, Leo. *Katechismen*. Beab. O. Farner. Zürich: Max Niehans Verlag, 1955. 376 s., s. 37-43.

I z tohoto krátkého úryvku je zřetelné, že Judovo pochopení Ex 20,4 jako samostatného příkázání není odtržením jeho sdělení od příkázání předchozího, nýbrž zdůrazněním sdělení Ex 20,4.

<sup>34</sup> EIRE, Carlos M. N. *War against the idols: the reformation of worship from Erasmus to Calvin*. s. 87-88.

Bullinger mohl reagovat na rozhodnutí VII. ekumenického koncilu z 13. října 787 – úcta, která se vzdává obrazu, přechází na zobrazovaného. V rozhodnutí se hovoří o svatých, nikoli o božských obrazech. Srov. Definition über die heiligen Bilder. In DENZINGER, Heinrich, HÜNERMANN, Peter. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. 38. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, 1999, čl. 600-603, s. 276-278.

<sup>35</sup> Rozdělení 9. a 10. příkázání, které judaismus a pravosláví ponechávají jako příkázání jediné (10.), Bullinger přisuzuje zřejmě Petrovi Lombardskému („Mistr Sentencí“) s tím, že Petr Lombardský také omezil počet příkázání na 1. desce zákona na tři. Bullinger hovoří o Lombardského návaznosti na Augustina, který rovněž na 1. desce Desatera uvádí pouze tři příkázání (s ohledem na Boží Trojici). Katolická církev dodnes používá zkrácený Augustinův katechismus, v němž je Ex 20,4-6 součástí 1. příkázání. Bullinger v této souvislosti uvádí další dvě Augustinovy práce: *Questionibus in Exodus a Epistola ad Januarium*. Zároveň však upozorňuje na jiné Augustinovy texty, které na 1. desku Desatera umísťují příkázání čtyři: *Questionibus Veteri et Novi Testamenti* a třetí knihu *Ad Bonifacum*. Srov. BULLINGER, Henry. *The Decades. The First and Second Decades*. Cambridge: The University Press, 1849. 436 s. [online]. [cit. 16. 11. 2019]. s. 213, 214. Dostupné z URL: <<https://archive.org/details/decadesofhenrybu0102bul>>.

Pro seznámení s Bullingerovými stanovisky k dalším oblastem idolatrie srov.: EULER, Carrie. *Couriers of the Gospel: England and Zurich, 1531-1558*. s. 35-37.

<sup>36</sup> Srov. BULLINGER, Henry. *The Decades. The First and Second Decades*, s. 201-231.

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 370-393.

být výslovně reprezentován žádným způsobem zpodobení.“ *To, co je na nebi, na zemi nebo ve vodě či pod vodou nemůže být použito ke zpodobení Boha.*<sup>38</sup> Bullinger dále poukazuje na to, že ani Římané v prvních staletích své bohy nezobrazovali, podle Pythagora prapočátek (Bullinger doplňuje v závorce slovo Bůh) nemůže být viditelný a vnímatelný smysly, je nestvořený. Ve starém Římě platilo, že bohové mohou být vnímání pouze rozumem a věděním. Zobrazování umenšuje zbožnou bázeň a zobrazení bohové mohou být lehce opovrhováni. Následuje biblicky odůvodněný výklad o nezobrazitelnosti Boha a rozbor problému zobrazování i čehokoliv jiného než Boha, respektive jiných bohů. Bullinger také připomíná historii zobrazování v křesťanství – v rané církvi nebyly na místech veřejných modliteb a v kostelích vystavovány žádné obrazy Krista, světců, mučedníků apod. Cituje Erasmovo vyjádření, že neexistuje žádné nařízení mít obrazy v kostelích, takže je jednodušší a méně nebezpečné z kostelů obrazy odstranit. Bullinger se vyjadřuje i k možnosti zobrazování Krista – Kristus je skutečný Bůh, nemůže být zobrazen jako člověk, a pokud by člověk chtěl něco dát v jeho prospěch, má to dát na chudé.<sup>39</sup> Heinrich Bullinger pěstoval kontakty s anglickými evangelíky a jeho pojednání byla do angličtiny hojně překládána. Curyšská reformace tak měla i díky Bullingerovi na podobu reformace anglické významný vliv.<sup>40</sup> Můžeme proto předpokládat Bullingerův přínos i k hlubšímu ukotvení Ex 20,4-6 jako samostatného 2. přikázání a k pochopení jeho obsahu.

Na 1. i 2. přikázání se při výkladu problematiky idolatrie odvolává rovněž **Martin Bucer**. Zpočátku vnímal obrazy jako neškodné, pokud v ně člověk nevěří, nicméně nabádal autority k jejich odstraňování z kostelů. Postupně, již po jejich odstranění, svůj názor na obrazy ještě zpřísnil.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Věta v kurzívě je zestručněním a shrnutím části Bullingerova komentáře (opřehného o biblická podání) k různým historickým podobám zobrazení Boha. (Tamtéž, s. 223, 224.) Uvádím ji v kurzívě, neboť shrnuje sdělení velmi blízké sdělení výroku Ex 20,4 v *Českém ekumenickém překladu*.

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 201-231. Bullinger zde zdůrazňuje zákaz už pouhého zobrazení, nikoliv jen zobrazení za účelem uctívání, které následně rozebírá rovněž. Carrie Euler však doplňuje, že Bullinger připouštěl umísťování obrazů mimo kostel, k dekorativním účelům, tam, kde nehrozí jejich zneužití a uctívání. Bullinger připouští také (s poukazem do biblické historie) klanění před významnými osobami (soudci, proroky apod.) s odůvodněním, že lidé jsou „živé obrazy Boha samotného.“ EULER, Carrie. *Couriers of the Gospel: England and Zurich, 1531-1558*. s. 37.

<sup>40</sup> EULER, Carrie. *Couriers of the Gospel: England and Zurich. 1531-155*, s. 267-269.

<sup>41</sup> EIRE, Carlos M. N. *War against the idols: the reformation of worship from Erasmus to Calvin*. s. 93. Zajímavý je Bucerův postoj k údajnému zázračnému působení relikvií nebo k zázrakům spojeným s poutními místy – Bucer zázraky nezpochybňuje, podle něj jsou však dílem antikrista a mají křesťanství poškodit. Eire zmiňuje také dobovou kresbu kostelní lavice, na které sedí Mojžíš a prstem ukazuje na 2. přikázání. Tamtéž, s. 108. (Toto dílko může být určitým svědectvím, že se nové členění Desatera brzy dostalo do širšího povědomí.) O samotném umění se však Bucer v *Katechismu* z roku 1534 vyjadřuje jako o Božím daru. Srov. JOBY, Christopher Richard. *Calvinism and the Arts: A Re-assessment*. s. 17.

Také **Jan Kalvín** v *Instituci učení křesťanského náboženství* vykládá Ex 20,4-6 jako samostatné přikázání.<sup>42</sup> Tento krok zdůvodňuje v díle *Harmonie zákona*: Bůh v 1. přikázání přikazuje, že pouze on má být uctíván, a poté v 2. přikázání definuje řádný způsob uctívání. Jde o dvě různé věci, a tedy i o dvě různá přikázání. První přikázání by nebylo dostatečné, kdybychom nevěděli, jak správně Boha uctívat. „... uctívání Boha musí být duchovní, aby korespondovalo s jeho přirozeností“. Ačkoliv Mojžíš hovoří pouze o modloslužbě, na základě pravidla synekdochy můžeme říci, že odsuzuje jakoukoliv člověkem smyšlenou formu uctívání. Člověk přizpůsobuje Boha svému myšlení. „Slova jednoduše vyjadřují, že je špatné, když člověk hledá Boží přítomnost v nějakém viditelném zobrazení, protože On nemůže být představen našim očím. ... Příkaz, aby si [lidé] nevytvářeli žádné podobenství čehokoliv, co je na nebi, na zemi nebo ve vodách pod zemí je odvozen ze zlovyku, který všude převážil; neboť pověřivost není nikde uniformní, ale je vedena různými směry; někteří mysleli, že je Bůh představován v podobě ryb, jiní ptáků, zvířat... Mojžíš ... mezi věcmi „nahore na nebi ...nejmenuje jen ptáky, ale i slunce, měsíc a všechny hvězdy ... Pravý obraz Boha ve světě nenalezneme ... Jeho sláva je pošpiněna a Jeho pravda porušena lží, kdykoliv je postaven před naše oči ve viditelné podobě... Mojžíš nemá jiný cíl, než uchránit Boží slávu od všech představ“. Nelze ani pouze zobrazovat Boha bez uctívání obrazu, protože jakmile takový obraz někdo vytvoří, „padá ihned do modloslužby“... Bůh je uražen nejen, když je jemu náležející úcta přenesena na modly, ale když se ho pokoušíme reprezentovat viditelnou podobou.<sup>43</sup>

Ústředním motivem Kalvínova výkladu 2. přikázání v *Instituci* je rovněž zákaz zobrazování Boha: Bůh je nepostižitelný a zaobírání se nějakými pokusy, jak mít Boha viditelně či hmatatelně nablízku, uzavírá člověku skutečný duchovní horizont. Kalvín nepřijímá ani argument o obrazech jako prostředcích poučení – Bohem bylo k poučení určeno kázání Božího slova. A i když víme, že určitý předmět není ve skutečnosti Bůh, nakonec začneme tento předmět uctívat.<sup>44</sup> V *Odpovědi*

<sup>42</sup> Srov. KALVÍN, Jan. *Instituce. Učení křesťanského náboženství*. Přel. F. M. Dobiáš. KEFB: Praha, 1951. 344 s. s. 28-31. K idolatrii se Kalvín vyjadřuje i v dalších pojednáních, jako je např. *Soupis relikvií* (1543), *Odpověď jistému Holanďanovi*, *Odpověď Sadoletovi* (1539) ad.

<sup>43</sup> Přeloženo a parafrázováno z CALVIN, John. *Harmony of the Law. Part II. Calvin's Commentaries, Vol. IV.* [online]. [cit. 16. 11. 2019]. Dostupné z URL: <<https://www.sacred-texts.com/chr/calvin/cc04/cc04040.htm>>. Kalvín plánoval vytvořit harmonizaci knih Exodus, Leviticus, Numeri a Deuteronomium. Práci započal v roce 1559.

<sup>44</sup> Srov. KALVÍN, Jan. *Instituce učení křesťanského náboženství* [online]. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1951 [cit. 2017-06-04]. Dostupné z URL: <[https://portal.cb.cz/archiv/Zajimave\\_materiály](https://portal.cb.cz/archiv/Zajimave_materiály)>, s. 37,38.

*Sadoletovi* Kalvín zdůrazňuje vážnost důsledků idolatrie: „...nic není nebezpečnějšího pro naši spásu než nesmyslná a zvrácená zbožnost.“<sup>45</sup>

Pojetí 2. přikázání jako zákazu zobrazování Boha bylo v reformované tradici dále upevněno vlivem *Heidelberského katechismu* Zachariáše Ursina z roku 1563. Výklad 2. přikázání v něm zní takto: „Bůh ve druhém přikázání chce, abychom ho nijak nezobrazovali ani nectili jinak, než nařídil ve svém Slově. ... Výtvarnému umění se věnovati můžeme, avšak Bůh nemůže a nesmí být naprosto nijakým způsobem zobrazován. Stvořené bytosti mohou být ovšem zobrazovány. Bůh však zakazuje tvořiti a míti jejich obrazy proto, abychom je uctívali a jemu jimi sloužili. ... Obrazy nemůžeme v chrámech trpěti ani proto, aby sloužily k poučení lidu, neboť nemáme být moudřejší než Bůh, který chce, aby jeho křesťanstvo nebylo vyučováno němými modlami, nýbrž živým kázáním jeho Slova.“<sup>46</sup>

**Shrnutí:** Erasmus pověry kritizuje, zesměšňuje, ale cestu k očiště křesťanství vidí v osvětě. Důležitou roli v jeho argumentaci hraje filozofie. Pro švýcarské reformátory – často humanisticky vzdělané – však již pověry nejsou jen směšným nebo politováníhodným omylem, nýbrž zlem, které ohrožuje lidskou spásu. Porušení Božího ustanovení o správném způsobu bohoslužby, praxe zapovězené modloslužby i připodobňování Boha k čemukoliv stvořenému, to všechno je urážkou Boha a může vyvolat jeho hněv. V popředí kritiky obrazů jsou argumenty z Písma. Uchopení Ex 20,4-6 jakožto samostatného přikázání bylo motiváno potřebou očisty křesťanství a zdůraznění jejího biblického odůvodnění, jejího založení v Božím zákoně. **Výklad Ex 20,4 jako zákazu zobrazení Boha odráží podstatu krize středověké zbožnosti** – nejde již o starověké mnohobožství, ale o porušenou víru v jediného Boha, o uctívání modly namísto Boha v jeho vlastním jménu.

### 3. Zákaz zobrazování Boha jako výklad 2. přikázání v reformované a husitské teologii 20. století a v současnosti

Tradice zákazu zobrazování Boha jako výkladu 2. přikázání (i tradice oproštění kostelů od výtvarného umění) pokračuje v reformovaných církvích i v současnosti.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> *Sadolet's Letter and Calvin's Reply*. [online]. [cit. 16. 11. 2019]. Dostupné z URL: <[https://www.monergism.com/thethreshold/sdg/calvin\\_sadolet.html](https://www.monergism.com/thethreshold/sdg/calvin_sadolet.html)>.

<sup>46</sup> *Heidelberský katechismus to jest křesťanské učení*. Brno: Českobratrské nakladatelství, 1949. 92 s., s. 68-69. čl. 96-98. Všimněme si rozlišení dvojího typu zákazu zobrazování: Bůh nesmí být zobrazován vůbec, stvořené bytosti nesmějí být zobrazovány tehdy, pokud by výtvar sloužil k uctívání jich samých či k uctívání tohoto výtvaru, anebo k uctívání Boha.

*Heidelberský katechismus* v 19. a 20. století vycházel i u nás a mohl zde tak šířit povědomí o tomto typu výkladu dlouho před vznikem *Českého ekumenického překladu*.

<sup>47</sup> Například David Vandrunen však uvádí, že některé reformované teologické argumenty proti zobrazování Boha, Ježíše Krista a obrazům vůbec nejsou vždy přijímány ani v samotných reformovaných církvích a nejsou uplatňovány důsledně. VANDRUNEN, David. Iconoclasm, incarnation and eschatology: toward a catholic understanding of the Reformed doctrine of the 'second' commandment. *International Journal of Systematic*

Ve 20. století dostalo spojení 2. přikázání a zákazu zobrazování Boha nový impuls v podobě biblického personalismu, který zdůrazňuje důležitost osobního vztahu k Bohu a odmítá předmětné myšlení ve víře a v teologii. S výkladem 2. přikázání jako zákazu zobrazování Boha se v reformované teologii můžeme setkat například u Jana Milíče Lochmana nebo u Milana Balabána.<sup>48</sup>

V Církvi československé husitské rozvíjel biblický personalismus zejména Zdeněk Trtík (mimo jiné pod vlivem Emila Brunnera) a kritický postoj k předmětnému myšlení v křesťanství uplatnil i při svém výkladu 2. přikázání. Ve *Výkladu Desatera* i v *Návrhu katechismu* vykládá 2. přikázání podle znění *Bible kralické*, ale v duchu reformované tradice – s jednoznačným důrazem na zákaz zpodobování Boha.<sup>49</sup> Další vykladači CČSH až do současnosti již vycházejí z *Českého ekumenického překladu*, a tedy výlučně ze zákazu zobrazování Boha.<sup>50</sup> Výklad se nejvíce soustředí na zdůvodnění toho, proč Bůh nemá být zobrazován, a na starověk a jeho mnohobohství a množství uctívaných objektů.<sup>51</sup>

---

*Theology* [online]. 2004, 6(2), 130-147 [cit. 2020-08-09], s. 131,132. U nás již v roce 1929 československý teolog Stanislav Čapek poukazuje na smířlivější postoj evangelických církví vůči výtvarnému umění. Srov: ČAPEK, Stanislav. *Výklad desatera*. Praha: Seniorát ČCE, 1929, s. 39,40.

<sup>48</sup> Srov.: LOCHMAN, Jan Milíč. *Desatero: směrovky ke svobodě: nástin etiky pod zorným úhlem Desatera*. Praha: Kalich, 1994. 154 s., s. 39-47. Lochman knížku napsal německy, pravděpodobně s použitím některé německy psané Bible. Překladatel Bohumil Vik pro české vydání nahradil biblické výroky v němčině zněním *Českého ekumenického překladu*.

Srov.: BALABÁN, Milan. *Kvete-li vinný kmen*. Praha: Kalich, 2002. 446 s., s. 379-395.

Také ve studii *Nepředmětný Bůh* se Balabán vyslovuje pro pochopení 2. přikázání především jako zákazu zobrazování Boha. Domyšlí tento zákaz až k náhledu, že „... věrnost *liteře*, ať jde o literu Písma či znění Apostolika, nebo o formulaci křesťanské víry, je v pregnantním smyslu *modlářství*, pokus *zpredmětňit nepředmětnou Pravdu* a zastavit její *pneumatický pohyb k budoucnosti*.“ „... nejde jen o klasický fundamentalismus, ten je neudržitelný průhledně; jde spíše o fundamentalismus zjemnělý, sublimovaný – ten je si vědom „dobového pozadí“ biblického kerygmatu. Má však za to, že základní zvěstné struktury jsou invariabilní, že všechny základní problémy jsou v bibli otevřeny, že „zjevení v Kristu“ je posledním slovem Božím atp. atp.“ BALABÁN, Milan. *Nepředmětný Bůh*. *Reflexe*, 1990, č. 1, s. 18.

<sup>49</sup> TRTÍK, Zdeněk. *Výklad Desatera*. Praha: Blahoslav, 1950, 47 s. V *Návrhu katechismu* Trtík formuluje obsah 2. přikázání jako zákaz „zhotovovat si zpodobení Boha nebo božstev a klanět si jim“. Příkladem modloslužby je „služba mamonu, prokazování bohohpocoty obrazům, sochám a ostatkům, živlům chleba a vína při Večeři Páně i knize Písma svatého.“ Srov. TRTÍK, Zdeněk. *Návrh katechismu*. *Náboženská revue*. 1954, vol. 25, s. 228, 259. Blíže ke zdrojům a dalším souvislostem Trtíkova výkladu 2. přikázání srov. FRANKOVÁ, Johana. Prameny výkladu Ex 20,4 v díle Zdeňka Trtíka a v katechismu CČS(H). *Theologická revue*. 2019, vol. 90, č. 3, s. 288-308.

<sup>50</sup> Srov. např. MEDEK, Rudolf. *Katechismus v duchu církve československé husitské*. Praha: Blahoslav, 1990, s. 66. KUBÁČ, Vladimír. *Desatero a jeho výklad*. Praha: Blahoslav, 1990. 23 s. BUTTA, Tomáš, ŠANDERA, Petr. *Základní texty duchovního života. Výklad Vyznání víry, Desatera a Modlitby Páně*. Praha: Církev československá husitská, 2016, s. 71-79.

<sup>51</sup> Srov. např. KUBÁČ. *Desatero a jeho výklad*. s. 11-12. Kromě zmíněných historických souvislostí Kubáč ve prospěch pojetí 2. přikázání jako zákazu zobrazování Boha argumentuje také z Bible. Argument odkazem na Dt 4 je však sporný – skutečnost, že Izrael Boha na Chorébu neviděl, může podporovat zákaz zobrazování Boha obecně, ale neprokazuje, že je zákaz zobrazování Boha sdělením Ex 20,4 či Dt 5,8.



## Závěr

Jak ukazují dějiny překladu a výkladu 2. přikázání, respektive Ex 20,4 a Dt 5,8, není jednotný názor na to, co přesně se zde zakazuje. Ve Starém zákoně najdeme podporu jak proti vytváření model božstev, tak proti vytváření model Boha, a do jisté míry i proti zobrazování nekultickému. Přímo ve 2. přikázání ale všechny roviny vztahu Starého zákona k zobrazování nutně tematizovány být nemusejí a patrně také nejsou. Domnívám se, že samotné výroky Ex 20,4 a Dt 5,8, postavení těchto výroků v celku Desatera i širší starozákonní kontext nároku Hospodina na výlučnou věrnost Izraele a radikální kritiky jiných bohů ukazují spíše k možnosti, že se 2. přikázání týká vztahu Hospodinova vyznavače k těmto bohům. Relativní nesoulad mezi plurálem jiných bohů v Ex 20,3 a singuláry *pesel* a *temuna* v Ex 20,4, a mezi singuláry *pesel* a *temuna* v Ex 20,4 a plurály slovesných sufixů v Ex 20,5 (klanět se jim a sloužit jim) tuto možnost nevylučuje. Nejedná se o nesoulad příliš dramatický a v prvním případě jej lze do jisté míry vysvětlit uznávanou hypotézou pozdější vsuvky. V případě nesouladu mezi singuláry *pesel* a *temuna* v Ex 20,4 a plurály (klanět se jim a sloužit jim) v Ex 20,5 se nabízejí dvě možnosti: buď se slovesa v Ex 20,5 (klanět se jim a sloužit jim) vztahují k *peselu* a *temuně* v Ex 20,4, což nebrání pochopení *peselu* a *temuny* jako (kultických) obrazů stvoření/božstev; nebo se slovesa v Ex 20,5 vztahují k jiným bohům v Ex 20,3, a pak se zdá spíše obtížnější si představit, že by mezi zákaz uznávání jiných bohů a zákaz se jim klanět a sloužit jim byl vřazen verš zakazující vytvářet si zobrazení Boha.

Možnost, že sdělením jednoho výroku Ex 20,4 a Dt 5,8 je zákaz (kultického) zobrazování Hospodina a zároveň něčeho jiného, je nepravděpodobná již z hlediska struktury těchto výroků a stojí proti ní i starozákonní důraz na nesouměřitelnost Hospodina a čehokoliv jiného včetně jiných bohů. Také důvody, pro které nesmí být zobrazován Hospodin, jsou v jistém smyslu opačné než důvody, pro které nesmí být zobrazováni jiní bohové; vyznavač Hospodina nesmí vytvářet (kultická) zobrazení bohů, protože by je tím uznával, a nesmí vytvářet (kultická) zobrazení Boha, protože by jej tím neuznával. Co je však na (kultických) zobrazeních tak fatálního, že jsou v souvislosti se zákazem vyznávání jiných bohů tak zdůrazněna? Připomeňme si, že materiální kultická reprezentace božstva byla pro fungování vztahu vyznavače k božstvu nezbytná, neboť v ní božstvo přebývalo, případně byla přímo jeho pozemskou inkarnací, „tělem“. Bez tohoto příbytku či „těla“ božstvo jako by nebylo, vyznavač by k němu neměl přístup. Kdo vytváří takový příbytek, takové „tělo“, tak nevytváří pouhý obraz, ale do jisté míry vytváří samotné božstvo. Argument, že není logické, aby se zakazovalo vytváření model bohům, kteří již byli předchozím výrokem sami zakázáni, nemusí být oprávněný, problém uctívání jiných bohů je pro Starý zákon i samo Desatero klíčový, a je možné vidět tuto

duplicitu právě jako výraz této důležitosti a verše Ex 20,3-6 vidět jako jeden celek. Zdůraznění důležitého motivu jeho opakováním a rozvíjením není Starému zákonu cizí, určitou podobnost či obrácenou paralelu k Ex 20,4 můžeme vidět v jiném přikázání, a sice v Šema Jisra'el – zde je nejprve řečeno, jakého Boha má Izrael milovat, a poté je vyloženo, jak to má dělat. V Desateru je nejprve zakázáno vyznávat jiné bohy, poté je objasněno, jak je nemít. Nemusí zde být explicitně řečeno, že to, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí, jsou božstva, abychom mohli usoudit, že zde o božstva jde. V kontextu 1. přikázání či veršů Dt 4,16-19 nebo 4,39, těsně předcházejících verše Desatera, lze na to, co je nahoře na nebi, dole na zemi a ve vodě pod zemí pohlížet tím nejjednodušším způsobem – jako na stvoření, které má člověk nechat být tím, čím je, a nečinit z něj božstva.

Pokud jde o materiální reprezentaci Hospodina, Starý zákon ji ukazuje jako překážku ve vztahu člověka k Bohu. Kde se Hospodinův vyznavač obrací ke svému dílu, obrací se pouze ke svému dílu a nemá si myslet, že se obrací k Bohu, že k němu získal přístup. Hospodin tak svému vyznavači bere iluze, ale dává mu naději; jeho svobodné jednání znemožňuje i soudit, že bez tohoto příbytku nebo pozemského „těla“ je bez moci, jako by nebyl, že by dokonce mohl být odložen a zapomenut, nahrazen jiným bohem nebo třeba odcizen a v rukou nepřátel obrácen proti svému vyznavači. Avšak Hospodin je Bůh žárlivý. Boží milost se ve Starém zákoně neukazuje jako obchod nebo kompromis, ale jako absolutní nárok na důvěru a věrnost. Už vysvobození Izraele z otroctví je spojeno s tímto nárokem, už vyslání Abrahama. Zákaz (kultického) zobrazování Boha stejně jako zákaz (kultického) zobrazování stvoření/božstev míří proti nedůvěře a nevěrnosti, proti vyznávání jiného boha namísto Hospodina. V tomto ohledu se dvě varianty pochopení Ex 20,4 probírané v této studii zvláště neliší. Domnívám se však, že pochopení Ex 20,4 jako zákazu (kultického) zobrazování Boha je spíše výkladovou aktualizací biblického výroku než jeho vlastním obsahem.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Studie je součástí disertační práce autorky a výstupem z projektu SVV č. 260490 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

# BAHÁ'ISMUS JAKO NEÚSPĚŠNÉ NÁBOŽENSKÉ HNUTÍ<sup>1</sup>

MAGDALENA VYTLAČILOVÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
 HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
 magdalena.vytlacilova@htf.cuni.cz

## Bahá'ism as an unsuccessful religious movement

**Abstract:** The present text deals with the application of Rodney Stark's model „Why religious groups succeed or fail“ on the Baha'ism (Baha'i faith) in the USA. Baha'ism is a relatively young and ambitious religious movement originally from Iran whose goal is to spread to all countries in the world and to establish a so co-called „world Bahá'í civilization.“ The central role was assigned to the United States of America, where is located the biggest western Baha'i community. Based on Stark's model, we can say that the Baha'ism (it meets only two criteria of ten) is an unsuccessful religious movement, which is consistent with a low number of adherents according to the US censuses.

**Keywords:** Baha'ism as successful religious movement; Rodney Stark; rational choice theory; sociology of religion; Bahá'í; United States of America  
 TEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 3: p. 365 – 389.

## ÚVOD

Bahá'ismus je poměrně mladé náboženství, které si klade za cíl rozšířit se do všech zemí na světě a ustanovit tzv. „světovou bahá'istickou civilizaci“. Byť pochází z Íránu 19. století, z důvodu tamní náboženské perzekuce bahá'isté žijí především na Západě, ačkoliv silnou misii mají i v asijských a afrických zemích. Hlavní role v budování nové civilizace byla na přelomu 19. a 20. století přiřčena Spojeným státům americkým, ve kterých, pokud vím, se i v současnosti nachází nejvíce stoupenců bahá'ismu kromě zmíněného Íránu.<sup>2</sup> Studie si klade za cíl analyzovat působení bahá'istů ve Spojených státech amerických za použití modelu úspěšnosti náboženských hnutí Rodneyho Starka a skrze tento model hledat odpověď na otázku, proč se zde bahá'ismus potýká s vysokou apostázi a velkými propady ve sčítání lidu.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Text vychází s podporou Grantové agentury Univerzity Karlovy (číslo 616319) a zároveň je dílčím výstupem projektu PROGRES Q05 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

<sup>2</sup> Ačkoliv bahá'istické doklady jako největší bahá'istickou zemi uvádí Indii, dle sčítání lidu z roku 2011 se zde nachází zhruba pět tisíc bahá'istů. <[http://www.censusindia.gov.in/Census\\_And\\_You/religion.aspx](http://www.censusindia.gov.in/Census_And_You/religion.aspx)> (15.5.2020).

<sup>3</sup> Model jsem též aplikovala na bábismus, z něhož bahá'ismus vychází. Viz Magdalena Vytlačilová, „Bábismus jako úspěšné náboženské hnutí“, *Theologická Revue* 90, 2019, 453–479.

## RODNEY STARK A ÚSPĚCH NOVÉHO NÁBOŽENSKÉHO Hnutí

Americký sociolog Rodney Stark<sup>4</sup> je znám především jako zastánce tzv. *teorie racionální volby*, již společně s Williamem Bainbridgem a Rogerem Finkem rozvinul a aplikoval na studium náboženství.<sup>5</sup> Starkova modifikovaná teorie náboženství (a teorie racionální volby obecně) je v zahraniční odborné literatuře častým předmětem kritiky, a to z několika důvodů.<sup>6</sup> Obecně lze říci, že základním problémem Starkova díla a přístupu je jeho normativnost a pokus „obsáhnout vše“ za cenu selektivní práce s prameny a častého ignorování dějin bádání.<sup>7</sup>

Východiskem Starkovy modifikované teorie racionální volby jsou axiomy lidské přirozenosti,<sup>8</sup> jež chápe jako transkulturní a transhistorické a na jejichž základě staví svou teorii náboženství. Základním axiomem dle Starka je, že lidské chování je motivované minimalizovat náklady (costs) vlastního jednání tak, aby získané

<sup>4</sup> Stark chápe sociologii jako „přírodní vědu, neboť na lidské bytosti nahlíží jako na organismy, které se přirozeně vyvinuly, stejně jako náš vesmír, a jsou řízeny především racionálními principy, které může člověk objevit a vysvětlit.“ (Perhaps the better term is natural sciences, for we view human beings as organisms which have evolved naturally, just as our universe has evolved, governed mainly by rational principles capable of being discovered and explained by human being). William S. Bainbridge — Rodney Stark, „Formal Explanation of Religion: A Progress Report“, *Sociological Analysis* 45, 1984, 145–158, 148.

Nahlédneme-li však do některé ze Starkových publikací, zjistíme, že obsahuje spíše filosofická a spekulativní tvrzení než taková, která bychom označili za „přírodovědecká“. V publikaci *Why God?* Stark například píše, že věčným základem náboženství bude lidské přesvědčení a naděje, že život má smysl, což chápe i jako vlastní „nejdůležitější teoretický závěr“. *Why God: Explaining Religious Phenomena*, West Conshohocken: Templeton Press 2017, 235.

<sup>5</sup> Ke vztahu teorie racionální volby a studia náboženství viz například Grace Davie, *The Sociology of Religion*, London: Sage Publications (2) 2013, 67–89; Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion*, London: Routledge (2) 2001, 215–228. Ke kritice a problémům viz poznámka níže.

<sup>6</sup> Roy Wallis — Steve Bruce, „The Stark-Bainbridge Theory of Religion: A Critical Analysis and Counter Proposals“, *Sociological Analysis* 45, 1984, 11–27; Stephen Sharot, „Beyond Christianity: A Critique of the Rational Choice Theory of Religion from a Weberian and Comparative Religions Perspective“, *Sociology of Religion* 63, 2002, 427–454; Colin Jerolmack — Douglas Porpora, „Religion, Rationality, and Experience: A Response to the New Rational Choice Theory of Religion“, *Sociological Theory* 22, 2004, 140–160; Gregory D. Alles, „Religious Economies and Rational Choice: On Rodney Stark and Roger Finke, *Acts of Faith* (2002)“, in: Michael Stausberg (ed.), *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, New York: Routledge 2009, 83–98; Malcolm Hamilton, „Rational Choice Theory: A Critique“, in: Peter B. Clarke (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford: Oxford University Press 2009, 116–133.

<sup>7</sup> Ve své poslední knize *Why God?* se Stark například věnuje vztahům náboženství a magie, nových náboženských hnutí ke společnosti, monoteismu a morálky či náboženské zkušenosti a jiným „komunikacím s božstvy“, dynamice náboženských organizací, náboženství a násilí, individuálním příčinám „náboženskosti“ atp.

<sup>8</sup> S nadsázkou lze říci, že Starkova a Bainbridgeova teorie náboženství je „monistická“, když se snaží z jednoho principu (axiomy lidské přirozenosti) vysvětlit veškeré lidské chování, které označují jako náboženské. Protože takový přístup nepřipouští jiné interpretace, resp. vysvětlení nechápe jako *interpretaci*, ale spíše ve smyslu korespondence skutečnosti a poznání („*veritas est adaequatio rei et intellectus*“), je i normativní.

odměny/výhody (rewards) byly vždy větší. Takové chování Stark (a teorie racionální volby obecně) označuje jako „racionální“.<sup>9</sup>

Ve své teorii Stark čerpá mimo jiné z Émile Durkheima a Edwarda B. Tylora a v návaznosti na ně definuje náboženství jako „systém věr a praktik zabývajících se posledním významem, které předpokládá existenci nadpřirozeného“.<sup>10</sup> Ve své poslední monografii *Why God?* z roku 2018 Stark definici upřesňuje, a jak název jeho knihy napovídá, adekvátní definice náboženství dle něj musí obsahovat božstva nebo Boha, a proto jeho definice zní takto: „náboženství se skládá z velmi obecného vysvětlení bytí (metafyzika), které je založeno na existenci boha nebo bohů a zahrnuje podmínky výměny s bohem nebo bohy (teologie)“.<sup>11</sup>

V čem přesně je náboženství dle Starka racionální? Vycházejce z výše zmíněného pojetí lidské přirozenosti Stark tvrdí, že člověk si postuluje odměny, které nejsou ihned dosažitelné. Z toho důvodu člověk „formuluje a přijímá vysvětlení pro jejich obdržení v daleké budoucnosti nebo jiném neverifikovatelném kontextu, jako například v jiném světě.“<sup>12</sup> Proč si člověk vůbec postuluje nedosažitelné odměny, Stark ve své práci nevysvětluje. Náboženská hnutí pak Stark chápe jako sociální podniky, jejichž primární záměr je tvorba, udržování a dodávání náboženství jednotlivcům a za úspěšná nová náboženská hnutí považuje taková, která dosáhnou počtu sto tisíc stoupenců a doba jejich existence přesáhne sto let.<sup>13</sup>

## PRVNÍ TEZE

První Starkova teze ohledně úspěchu nových náboženských hnutí zní následovně: „nová náboženská hnutí mají větší šanci na úspěch, pokud zachovávají kulturní kontinuitu s konvenční vírou (vírami) společnosti, v nichž hledají konvertity“.<sup>14</sup>

Definice vychází z propozice, jež je odvozena ze Starkovy antropologie a z jejíhož základu vysvětluje konverzi. Stark předpokládá, že člověk se připojí k nábo-

<sup>9</sup> „Racionální chování“ proto není ve Starkově pojetí hodnoceno nějakým „vnějším“ nebo „objektivním“ systémem hodnot, ale jednoduše z pohledu aktéra. Zatímco tedy nějaká volba může být z pohledu jednoho aktéra racionální, pro jiného aktéra nikoliv. Jak jsem zmínila výše, člověk se dle Starka pokouší jednat racionálně, tzn. Stark připouští, že člověk může jednat v afektu a udělat něco, čeho později lituje.

<sup>10</sup> „Religion refers to any system of beliefs and practices concerned with ultimate meaning and which assumes the existence of the supernatural“. Rodney Stark, „Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model“, *Journal of Contemporary Religion* 11, 1996, 133–146, 134.

<sup>11</sup> A religion consists of a very general explanation of being (metaphysics) predicated on the existence of a god or gods and including the terms of exchange with a god or gods (theology)“. R. Stark, *Why God?*, 27.

<sup>12</sup> „[H]uman will tend to formulate and accept explanations for obtaining the reward in the distant future or in some other nonverifiable context, such as the other world“. Ibid., 24, propozice č. 7.

<sup>13</sup> R. Stark, „Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model“, 133.

<sup>14</sup> „New religious movements are likely to succeed to the extent that they retain cultural continuity with the conventional faith(s) of the societies in which they seek converts.“ Ibid. 136

ženskému hnutí pouze tehdy, minimalizuje-li vlastní výdaje **kulturního kapitálu**,<sup>15</sup> přičemž jako „kulturní kapitál“ označuje výsledek socializace v konkrétní kultuře a vzdělání.<sup>16</sup> V případě křesťana se kulturní kapitál skládá z náboženské doktríny, modliteb, hymnů, rituálů, historie a osobních vzpomínek.<sup>17</sup>

## Bahá'ismus

Bahá'ismus<sup>18</sup> je náboženství, které má původ v Íránu 19. století a teologicky a historicky navazuje na bábismus, jehož zakladatel Báb (1819–1850) se považoval za naplnění mileniálních očekávání šíitského islámu. Báb si nárokoval ustanovení nového náboženského cyklu a ve svých textech, z nichž nejdůležitější je perský Baján<sup>19</sup>, ustanovil základy vlastního náboženství se specifickými rituály, naukou, teologií a institucemi. Přes to, že Báb byl v roce 1850 popraven a bábisté byli perzekvováni, především kvůli vlastní militantnosti, se bábismus záhy rozšířil a v průběhu 50. let 19. století měl v Íránu a blízkém okolí až 100 tisíc stoupenců.<sup>20</sup> Báb se nepovažoval jako Muhammad za „pečeť Proroků“, ale ve svých textech očekával příchod „Toho, jehož Bůh zjeví“, za něhož se v roce 1867 veřejně prohlásil jeho následovník Bahá'ulláh (1817–1892), jenž je svými stoupenci považován za zakladatele bahá'ismu.<sup>21</sup>

Bahá'ulláh ve svých textech pracoval s konceptem tzv. **postupného zjevování**,<sup>22</sup> dle kterého jsou všechna (monoteistická) předchozí náboženství pravdivá, avšak jejich obsah a morální rovina vždy odpovídá konkrétní úrovni vývoje lidstva. Jejich

<sup>15</sup> Stark ve svých pozdějších pracích hovoří o náboženském, popř. o sociálním kapitálu. Náboženský kapitál je v jeho práci identický s kulturním. Rodney Stark — Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press 2000, 121.

<sup>16</sup> R. Stark „Why Religious Movements Succeed or Fail“, 135.

<sup>17</sup> R. Stark — R. Finke, *Acts of Faith*, 120.

<sup>18</sup> Bahá znamená v arabštině sláva. Bahá'isté pro „bahá'ismus“ používají různá označení, například Bahá'ulláhova Věc, Bahá'í Véra, Bahá'í Věc.

<sup>19</sup> Rovněž existuje zkrácený arabský Baján, jenž se v mnoha ohledech liší od perského.

<sup>20</sup> Dopis Justina Sheila z 12.2. 1850 adresovaný Palmestonovi. Cituji dle Moojan Moomen, *The Babi and Baha'i Religions 1844-1944: Some Contemporary Western Accounts*, Oxford: George Ronald 1981, 7; Peter Smith, „A Note on Babi and Baha'í Numbers in Iran“, *Iranian Studies* 17, 1984, 295–301.

<sup>21</sup> Ačkoliv je dle mého názoru legitimní v současnosti chápat tato náboženství jako oddělená, nepovažují za přeměně opodstatněně chápat Bahá'ulláhovu deklaraci v roce 1863, popř. 1867 za okamžik vzniku nového náboženství, jak to činí například Denis MacEoin, Margit Warburgová, Peter Smith, Juan Cole či Moojan Momen. Ve prospěch mé argumentace hovoří především dvě spolu související skutečnosti: a) jedná se o poměrně krátké období, během něhož byla navíc komunita bábistů pronásledována, a dle dokladů k rozvinutí autonomní žité nauky a praxe nedošlo; b) Bahá'ulláhovy reformy byly přijaty bez jakékoliv větší bábistické opozice, což chápou tak, že na emické rovině nebyly považovány za předěl či zásadní inovaci. Jasnější předěl můžeme najít v textech Bahá'ulláhova syna Abdulbahá'a (1844–1921), jenž se po jeho smrti stal hlavní autoritativní postavou bahá'ismu a jenž jako jediný směl interpretovat Bahá'ulláhovy texty.

<sup>22</sup> Se kterým pracoval i Báb a šejchismus.

funkce je vždy totožná, a sice „spirituální vzdělání lidí a posilování sociální solidarity lidí skrze různé zákony a instituce“. Jelikož lidstvo dle Bahá'ulláha dospělo do nové, vyšší, úrovně, zjevil Bůh novou manifestaci, kterou měl být Bahá'ulláh sám, a současně se považoval za naplnění očekávání judaismu, křesťanství, šíitského islámu a bábismu. Bahá'ulláhův syn Abdulbahá' (1844–1921), který je v bahá'ismu druhou nejvyšší autoritou,<sup>23</sup> po Bahá'ulláhově smrti jeho nároky v souvislosti s misíí na Východ rozšířil a Bahá'ulláha označil za naplněná náboženská očekávání Východu.<sup>24</sup>

Charakteristickým rysem bahá'ismu a Bahá'ulláhových textů je reflexe dějin náboženství (ve světle pojetí postupného zjevování) a politické historie.<sup>25</sup> Tato reflexe se projevuje v několika aspektech a obecně lze říci, že se Bahá'ulláh snažil zamezit jakémukoliv štěpení vlastního náboženství. Jeho reflexe je vedena „teologickým principem“ bahá'ismu, a sice „jednotou“ Boha, z níž Bahá'ulláh odvozuje potřebu jednoty lidstva. S ohledem na vývoj lidstva chápe Bahá'ulláh své učení jako „lék“, a celosvětovým přijetím bahá'ismu dojde dle něj k sjednocení světa a ustanovení tzv. největšího míru (někdy označovaného jako Světový řád, Boží civilizace, Zlatý věk). Na konkrétní rovině se tato reflexe náboženství projevuje v zákazu autoritativní interpretace textu, používání zbraní, nacionalismu, angažování náboženství v politice<sup>26</sup> a partyzánského boje. Vyžadována je demokraticky volená institucionální bahá'istická struktura, jednota náboženství a vědy, měny a jazyka (angličtina), rovnost pohlaví atd. Věřící zároveň mají povinnost podřídit se zákonům země, v nichž žijí. Abdulbahá' v jednom ze svých textů vznáší řečnickou

<sup>23</sup> Bahá'ismus považuje Bábovy a Bahá'ulláhovy texty za Bohem zjevené, ale autoritativní a normativní jsou i texty Abdulbahá'a, jeho vnuka Shoghi Effendiho a Světového domu spravedlnosti (více dále v textu). Specifikem bahá'ismu je zákaz autoritativní interpretace Bahá'ulláhových textů (jediné autoritativní a „Bohem vedené“ jsou Abdulbahá'ovy a Shoghi Effendiho interpretace), ačkoliv Světový dům spravedlnosti smí „osvětlovat“ některé nejasnosti. Jediníci mohou text interpretovat pro vlastní potřeby, ale nesmí tyto interpretace chápat jako jediné správné.

<sup>24</sup> Navzdory tomu, že bahá'isté deklarují „rovnost všech náboženství“, důležitým aspektem této teze je, že bahá'isté hodnotí jiná náboženství optikou vlastní teologie. Když například Abdulbahá' hovoří o křesťanství, chápe sice Bibli jako Boží autoritu, ale neuznává křesťanské interpretace Bible a historický vývoj křesťanství chápe jako plný omylů. Dále, když Abdulbahá' hovoří o konfucianismu a buddhismu, říká, že Konfuciovo a Buddhovo učení se ztratilo a místo toho vznikly „primitivní zvyky“, jež vedou k uctívání „smyšlených bohů“. Uctívání materiálních a přírodních předmětů („kámen, hrouda země nebo jíl“) chápe jako největší hanbu člověka. 'Abdu'l-Bahá, *Odpovědi na některé otázky*, Mladá Boleslav: Bahá'í nakladatelství 1998, otázka č. 43, 64.

<sup>25</sup> Shoghi Effendi ve svých textech například zmiňuje „nešťastné příhody, které nesporně a velkou měrou pokazily ranou historii jak judaismu, tak islámu.“

<sup>26</sup> Tento zákaz je paradoxní, neboť Bahá'ulláh předpokládal ustanovení teokracie a jeho texty mají být budoucí ústavou světa.

otázku, když říká: „Pokud se [bahá'isté] nedokáží sjednotit kolem jednoho bodu, jak budou schopni dosáhnout jednoty lidstva?“<sup>27</sup>

Administrativní struktura bahá'ismu (administrative order) je bahá'ismem chápaná jako Bohem ustanovená a posvátná (více viz čtvrtá teze),<sup>28</sup> je nástrojem pro ustanovení největšího míru, a proto je povinností věřícího na ní participovat. Hlavní role v ustanovení největšího míru byla svěřena Spojeným státům americkým,<sup>29</sup> jež jsou dle Abdulbahá'a „prvním národem, který vytvoří základ mezinárodní dohody“, neboť „Američané si zaslouží být prvními, kdo vystaví svatostánek velikého míru a prohlásí jednotu lidstva“.<sup>30</sup>

Od roku 1963 je nejvyšší bahá'istickou institucí „Světový dům spravedlnosti“ v izraelské Haifě,<sup>31</sup> jenž vytváří racionalizované a celosvětové roční plány misie. V době největšího míru bude ústavou celosvětové bahá'istické společnosti Bahá'ulláhova Nejsvětější kniha, jež je závazná pro bahá'isty a jež obsahuje předpisy regulující každodenní praxi (více viz výklad druhé teze).<sup>32</sup> V každé oblasti, ve které žije devět a více bahá'istů, se ustanovují tzv. Místní duchovní rady, jimž jsou nadřazeny Národní duchovní rady. Obecně tyto rady zastupují místní a národní komunity.

Bahá'ismus převzal z bábismu kalendář (bádí), jenž rok dělí na devatenáct měsíců po devatenácti dnech, a aby se délkou vyrovnal solárnímu roku, přidává čtyři dny, popř. pět dnů, jež jsou nazvány Dny štědrosti.<sup>33</sup> Pro západní bahá'isty je tento kalendář závazný od roku 2015.<sup>34</sup> V průběhu roku bahá'isté slaví několik

<sup>27</sup> Abdulbahá', *Selections From the Writings of 'Abdu'l-Bahá*, Haifa: Bahá'í World Centre 1982, 209.

<sup>28</sup> Shoghi Effendi, *Bahá'u'lláhův Světový Řád: Vybrané Dopisy*, Praha: Bahá'í nakladatelství 2008, 23–25.

<sup>29</sup> V textech Abdulbahá'a a Shoghi Effendiho se můžeme setkat s označením „americký národ“, do něhož oba autoři řadí Spojené státy americké a Kanadu. Z textů se však zdá, že Kanadu chápou jako součást Spojených států.

<sup>30</sup> Shoghi Effendi, *Bahá'u'lláhův Světový Řád: Vybrané Dopisy*, 102.

<sup>31</sup> Původně měl být součástí hierarchie Bahá'ulláhův potomek a Světový dům spravedlnosti. Nicméně jeho poslední potomek Shoghi Effendi zemřel bezdětný.

<sup>32</sup> V každém městě má být vybudován Dům uctívání (*Mašriq-i-adhkár*), jenž bude postaven vedle školy pro sirotky, nemocnice pro chudé, domova pro nemohoucí, školy pro vyšší vědecké vzdělání. V této budově nebudou žádné varhany ani jiné nástroje, bude se pouze zpívat.

<sup>33</sup> Bahá'ismus dále dělí čas do několika věků. Doba od působení Bába (1844) až Abdulbahá'a (1921) je tzv. hrdinské období. Od roku 1921 probíhá tzv. formativní věk, jenž je dělen na několik dílčích epoch. Od roku 2001 probíhá pátá epocha.

<sup>34</sup> *Zpráva Světového domu spravedlnosti z 10.7.2014.*



svátků,<sup>35</sup> během nichž nesmí pracovat, což je paradoxní, neboť dle Nejsvětější knihy je práce „uctívání Boha“.

V bahá'ismu se dle bahá'istických textů nevyskytují rituální specialisté a samotné **rituály** hodnotí bahá'ismus jako zbytečné. Zda bahá'ismus obsahuje rituály, či nikoliv (jak bahá'ismus tvrdí), je samozřejmě závislé na definici rituálu. Vycházejíce ze Starka, který rituály definuje jako textově fixované kolektivní ceremonie<sup>36</sup> zaměřující se na Boha nebo bohy,<sup>37</sup> najdeme v bahá'ismu pouze jeden rituál, a sice skupinově čtenou modlitbu za mrtvého.<sup>38</sup> Kromě toho mají bahá'isté povinnost třikrát denně pronést modlitbu (salát), kterou Stark chápe jako komunikaci s Bohem nebo božstvem.<sup>39</sup> Modlitbě musí předcházet obřadné omytí a obrácení se k Bahá'ulláhovu hrobu v Badží.<sup>40</sup> Věřící si může vybrat mezi třemi modlitbami (tzv. dlouhá, střední, krátká)<sup>41</sup> z *Nejsvětější knihy* a každá modlitba má vlastní předepsané instrukce.<sup>42</sup>

### Rozšíření bahá'istů

V současnosti se dle mě nachází ve Spojených státech amerických zhruba 50 tisíc

<sup>35</sup> Nový rok (Naw-Rúz 20./21.3), Bahá'ulláhovo prohlášení, že je ten, jehož Bůh zvolil (Ridván 20./21.4), devátý den deklarace (28./29.4), dvanáctý den deklarace (1./2.5.), Bábovo prohlášení se Mahdí (23./24.5), Bahá'ulláhovu smrt (28./29.5.), Bábovo umučení (9./10.7), Bábovo narození (první den po osmém úplňku od Nawrúzu), Bahá'ulláhovo narození (druhý den po osmém úplňku od Nawrúzu). Ve skutečnosti se Bahá'ulláh nenarodil den po Bábovi, ale Světový dům spravedlnosti se rozhodl datum Bahá'ulláhova narození zafixovat do solárního kalendáře a rozhodl se dát „historické diskrepance stranou“ (we have decided to set aside certain discrepancies in the historical record.). *Zpráva Světového domu spravedlnosti z 10.7.2014.*

<sup>36</sup> Ceremonii Stark v knize *Why God?* nedefinuje.

<sup>37</sup> R. Stark, *Why God?*, 44.

<sup>38</sup> *Nejsvětější kniha*, přikázání 12.

<sup>39</sup> R. Stark, *Why God?*, 45.

<sup>40</sup> Ačkoliv Bahá'ulláh povolil pouze osobní modlitby, Abdulbahá' podporoval společné čtení modliteb. R. Jackson Armstrong-Ingram, *Music, Devotions and Mashriqu'l-Adhkár*, (Studies in Bábí and Bahá'í History 4), Los Angeles: Kalimát Press 1987, 318. Tato praxe se, pokud vím, neprosadila.

<sup>41</sup> Krátká a dlouhá modlitba musí být pronesena jednou denně. Krátká modlitba, jež má být pronášena v poledne, zní následovně: „Dovšedčuji, ó můj Bože, že jsi mne stvořil, abych Tě uctíval a znal. Doznávám v tomto okamžiku svou bezmocnost a Tvou moc, svou chudobu a Tvé bohatství. Není Boha kromě Tebe, Pomocníka v nebezpečí, Sobě Dostačujícího.“ *Nejsvětější kniha*, 92.

<sup>42</sup> Dlouhá modlitba obsahuje patnáct instrukcí, střední modlitba šest, krátká modlitba pouze jednu. Kromě modlitby a jediného kolektivního rituálu mají bahá'isté předepsané i jiné repetitivní příkazy, ty nicméně nezapadají do Starkova vymezení modlitby ani rituálu. Mezi nejčastěji opakující se příkazy patří povinnost každý den opakovat 95x „Alláh-u-Abhá“ (Světový dům spravedlnosti západní bahá'isty této povinnosti zproštuje); ranní a večerní četba bahá'istických textů, každoroční povinnost půstu v Naw-rúzu. *Nejsvětější kniha*, přikázání 10, 14, 18.

bahá'istů<sup>43</sup> a v celém světě přibližně 500 až 700 tisíc.<sup>44</sup> Můj odhad se rozchází s údaji bahá'istických a jiných zdrojů,<sup>45</sup> jež uvádějí pro Spojené státy zhruba 300 tisíc stoupenců a celosvětově 5–7 milionů. Dle mého názoru je v počtu bahá'istů nutné vycházet ze sčítání lidu (a nikoliv z jiných dokladů) z několika důvodů. Je důležitá především skutečnost, že bahá'ismus usiluje o celosvětové rozšíření, je povinností věřících aktivně participovat na misii, a i proto se bahá'ismus snaží působit ve všech zemích na světě. Nevidím tak důvod, proč by bahá'isté měli svou náboženskou identitu ve sčítání lidu (pokud se sčítání lidu zajímá o náboženství) zakrývat, ba naopak. Netvrdím, že bahá'istické prameny uměle navyšují počty svých stoupenců,<sup>46</sup> argumentují ve prospěch toho, abychom jejich prameny interpretovali jako ukazatel úspěšnosti misie, tzn. kolik lidí podepsalo tzv. „deklarační kartičky“ (způsob konverze), aniž by se zúčastnilo dalších aktivit. Vysvětlení radikální propasti<sup>47</sup> v počtech aktivních a neaktivních stoupenců bahá'ismu jsem se věnovala v jiném svém textu, ve kterém jsem dospěla k závěru, že hlavním

<sup>43</sup> Zdroje sčítání lidu: *Census of Religious Bodies 1916* (vol. 2.), 43–45; *Census of Religious Bodies 1926* (vol. 2), 70–76; *Census of Religious Bodies 1936* (vol. 2), 76–82; *Statistical abstract of the United States: The National Data Book 1987*; Tabulka č. 74 udává rok 1990 a 2001. Online <<https://www.census.gov/library/publications/2007/compendia/statab/127ed/population.html>> (15.5.2020). Bahá'istické údaje z roku 1947 čerpám z *Bahá'í News* 193, 8; roky 1962, 1966, 1974, 1990 čerpám z Robert Stockman, „U.S. Bahá'í Community Membership 1894–1996“, *The American Bahá'í* 23, 1996, 27. Údaj z roku 2019 je z mé korespondence s americkou Národní radou.

Počet skutečně aktivních bahá'istů a těch, kteří se pouze považují za bahá'isty, a neparticipují na jakýkoliv aktivitách, navzdory tomu, že figurují ve sčítání lidu, se může lišit.

<sup>44</sup> Viz Magdalena Vytlačilová, „Hledání příčin vysoké míry apostáze v bahá'ismu“, *Pantheon* 14.

<sup>45</sup> Například *World Christian Encyclopedia* uvádí dle mého názoru nadhodnocenější čísla než bahá'isté. Pro srovnání — v roce 1990 se k bahá'ismu ve sčítání lidu v USA přihlásilo 28 tisíc lidí, zatímco *World Christian Encyclopedia* pro rok 1995 uvádí 682 tisíc věřících. Podobně i publikace *The World's Religions in Figures: An Introduction to International Religious Demography* editovaná Toddem Johnsonem a Brianem Grimem uvádí celkem 561 tisíc věřících. David B. Barrett — George T. Kurian — Todd M. Johnson (eds.), *World Christian Encyclopedia: A comparative survey of churches and religions in the modern world* (1), Oxford: Oxford University Press 2001, 236, 772.

<sup>46</sup> Některé bahá'istické zdroje uvádí počty bahá'istů s neznámými adresami. Protože s platným průkazem se člověk nemůže zúčastnit administrativních aktivit apod., chápu členy s neznámými adresami jako neaktivní. Počty bahá'istů se známými adresami (z nichž už dále ale neodvodíme aktivní počet), se blíží počtům ze sčítání lidu. Porovnání počtů ze sčítání lidu a bahá'istů zdrojů je limitováno rozdílnou metodikou sbírání dat v průběhu historie.

<sup>47</sup> Apostáze se netýká pouze severoamerické komunity, ale je problémem kdekoliv jinde. Procentuálně je největší apostáze v Indii (ze dvou milionů se hlásilo k bahá'ismu pouze čtyři a půl tisíce lidí), v Guyaně (z 13 tisíc pouze 500). Keňa, ve které má být dle bahá'istů až 423 tisíc stoupenců bahá'istů, bahá'isty ve sčítání lidu neuvádí, zatímco uvádí hinduisty, kterých zde má být 53 tisíc. Online <<http://censusindia.gov.in/2011census/DDW00C-01%20Appendix%20MDDS.xlsx>>; <[https://www.statisticsguyana.gov.gy/pubs/Chapter2\\_Population\\_Composition.pdf](https://www.statisticsguyana.gov.gy/pubs/Chapter2_Population_Composition.pdf)>; <<https://www.knbs.or.ke/category/census-2009-summary-of-results/>>. (1.10.2019).

důvodem je absence takových prvků, které by vytvářely náboženskou identitu jedince (kolektivní rituály a socializace).<sup>48</sup>

### Počty stoupců bahá'ismu ve Spojených státech amerických

	Sčítání lidu	Bahá'istické zdroje		Sčítání lidu	Bahá'istické zdroje
<b>1906</b>	1 280		<b>1984</b>		91 669
<b>1916</b>	2 754		<b>1987</b>	neuveďeno (počet nepřesahoval 50 tisíc členů)	
<b>1926</b>	1 247		<b>1990</b>	28 000	112 000
<b>1936</b>	2 584	3 000	<b>2000</b>	84 000	140 000 (70 tisíc známých adres)
<b>1947</b>		5 000	<b>2008</b>	49 000	30 000*
<b>1962</b>		9 659	<b>2010</b>		171 449
<b>1974</b>		63 470	<b>2019</b>		350 000
<b>1979</b>	neuveďeno (počet nepřesahoval 50 tisíc členů)	75 448 (48 357 známých adres)			

- Vycházím z bahá'istické statistiky z roku 2006, dle níž žije 21 tisíc bahá'istů v 99 největších amerických městech (zhruba nad 250 tisíc obyvatel). Bahá'istická statistika z roku 2010 uvádí, že 73% amerických bahá'istů žije ve městech nad 250 tisíc obyvatel.<sup>49</sup> Na základě toho soudím, že počet bahá'istů mohl být zhruba 30 tisíc. Ačkoliv nedokážu vysvětlit rozdíl téměř 140 tisíc bahá'istů, jenž je mezi rokem 2008 a 2010, cifra 30 tisíc je blíží k údajům ze sčítání lidu.

Z výše uvedené tabulky je patrné, že v prvních 42 letech své přítomnosti ve Spojených státech se bahá'ismus šířil pomalu a potýkal se s velkou mírou odpadlivosti, jež mezi lety 1916 a 1926 činila zhruba 50%. Po tomto propadu zřejmě následovala misie, jež zvýšila počty bahá'istů o 100%. Je však pravděpodobné, že rané údaje jsou zkreslené, neboť na začátku 20. století Abdulbahá' označil bahá'ismus za „inkluzivní hnutí“, v němž se „najdou křesťané, židé, buddhisté, zoroastrovci, teosofisté, svobodní zednáři, spiritualisté, socialisté nebo filosofové“.<sup>50</sup> V bahá'istických periodikách z téže doby se můžeme setkat s opakovaným apelem, že člověk může být křesťanem a bahá'istou zároveň, neboť Bahá'ulláhovo učení není v konfliktu s „učením Ježíše“.<sup>51</sup> Je proto možné, že někteří bahá'isté se v této době explicitně za „bahá'isty“ nepovažovali.

<sup>48</sup> M. Vytlačilová, „Hledání příčin“.

<sup>49</sup> 2010 U.S. Religion Census: Religious Congregations & Membership, <<http://www.usreligioncensus.org/maps2010.php>> (15.5.2019). Cífru „počet nepřesahoval X tisíc“ odvozuji od nejmenší uváděné skupiny ve sčítání lidu.

<sup>50</sup> Abdulbahá', „Twelve Basic Bahai Principles“, *Star of the West* 11, 1920, 5.

<sup>51</sup> *Bahai Bulletin* 1, 4.

V roce 1927 severoameričtí bahá'isté<sup>52</sup> ustanovili Národní radu,<sup>53</sup> jež dodnes sídlí ve městě Wilmette (Illinois). Součástí ustanovení rady bylo i řádné vymezení bahá'istické náboženské identity, a bahá'ista je v ústavě rady vymezen jako ten, jenž plně uznává „předchůdce Bába, autora Bahá'ulláha a Abdulbahá'a, pravý příklad bahá'istického náboženství, bez výhrad přijímá a podrobuje se čemukoliv, co bylo zjeveno jejich pery“.<sup>54</sup> Od této doby tak lze předpokládat, že mezi americkými bahá'isty rostlo povědomí o tom, že nelze být například křesťanem/židem a bahá'istou zároveň.

Z hlediska zvýšení počtu stoupenců byl důležitý Devítiletý plán mezi lety 1964–1973, během kterého došlo k nárůstu počtu stoupenců z 9 tisíc na 63 tisíc. V počtu amerických bahá'istů byla od 80. let 20. století důležitým faktorem migrace íránských bahá'istů, kteří emigrovali z důvodu náboženské perzekuce. Od roku 1979 odhadem přišlo do Spojených států (zejména do oblasti Los Angeles) zhruba 12 až 15 tisíc migrantů<sup>55</sup> a jejich integrace představovala pro severoamerické bahá'isty velký problém.<sup>56</sup>

## Závěr

S ohledem na délku výkladu bahá'ismu připomenu Starkův první předpoklad úspěchu náboženského hnutí, a sice že hnutí uspěje, minimalizuje-li konvertita ztrátu vlastního kulturního kapitálu, jenž je výsledkem jeho socializace a vzdělání.<sup>57</sup> Zhruba od 30. let 20. století konverze od křesťanství k bahá'ismu<sup>58</sup> v americkém prostředí znamená odmítnutí naučené křesťanské praxe, křesťanské interpretace Bible (přestože knihu samotnou bahá'ismus uznává) a obecně (i pro křesťany) přisvojení si bahá'istické teologie, terminologie, modliteb a interpretace textů jiných náboženství. Proto lze říci, že v současnosti bahá'ismus tento předpoklad v křesťanském (byť sekularizovaném) prostředí **nesplňuje**. Jelikož bahá'ismus

<sup>52</sup> V prvních desetiletích bahá'ismu v Severní Americe bahá'istické doklady nerozlišují mezi americkými a kanadskými komunitami. Z týchž pramenů a sčítání lidu v Kanadě však současně můžeme usuzovat, že kanadská komunita byla marginální.

<sup>53</sup> Jeho součástí byla Kanada a Puerto Rico.

<sup>54</sup> National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of the United States, „Constitution of the NSA of the Bahá'ís of the United States and By-Laws of Local Spiritual Assemblies“. Online <[https://bahai-library.com/nsa\\_constitution\\_lsa\\_bylaws](https://bahai-library.com/nsa_constitution_lsa_bylaws)> (15.5.2020).

<sup>55</sup> William Garlington, *The Baha'i Faith in America*, Westport: Praeger Publishers 2005, 141.

<sup>56</sup> Íránští bahá'isté z absence pro ně obvyklých projevů náboženskosti usuzovali na malou religiozitu amerických bahá'istů, měli solidaritu pouze mezi sebou, pocit vlastní nadřazenosti a problémy s jazykem. Ibid., 141–143.

<sup>57</sup> Jako příklad Stark uvádí konverzi křesťana k mormonům, jež je dle něj pravděpodobnější než konverze k Hare Krišna, neboť si konvertita zachovává svou křesťanskou kulturu a „jednoduše k ní něco přidá“.

<sup>58</sup> Jediným případem, kdy dle mého názoru nedochází k radikální ztrátě kulturního kapitálu, je konverze od islámu k bahá'ismu.

nepotvrzuje „konvenční náboženskou kulturu“ Spojených států, můžeme jej v tomto prostředí označit (Starkovou terminologií) za **kult**.<sup>59</sup>

## DRUHÁ TEZE

Druhá teze zní následovně: „nová náboženská hnutí pravděpodobně uspějí do té míry, v jaké si udrží střední úroveň napětí se svým okolím — budou přísná, ale ne příliš přísná.“<sup>60</sup>

Přísnost nároků je podle Starka určena „mírou výrazného životního stylu nebo morálky v osobním a rodinném životě členů náboženské skupiny, v oblastech jako je oblékání, stravování, zábava, náplň času, výchova dětí atd.“<sup>61</sup> V tomto kontextu má přísnost dvojí funkci: a) navenek vymezuje identitu náboženského hnutí vůči většinové společnosti a b) uvnitř skupiny posiluje koherenci. Přísné požadavky dle Starka posilují hnutí třemi způsoby: zvyšují celkovou míru závazků, zvyšují čisté přínosy členství a zvyšují průměrnou míru participace.<sup>62</sup> Průměrná míra participace se podle Starka zvyšuje díky tomu, že dostatečně vysoké nároky odrazují potencionální „černé pasažéry“, již skupinu využívají jen k vlastnímu prospěchu. Zároveň musí být přísnost dostatečně nízká, aby neodvrátila každého s výjimkou několika „fanatiků“.<sup>63</sup> Jak posuzovat přísnost, Stark neuvádí.

## Bahá'ismus

Láska k Bohu se má dle bahá'ismu projevovat v lásce k lidstvu a ve správném chování k jiným bez ohledu na jejich rasu nebo náboženství.<sup>64</sup> Bahá'isté by se tak měli angažovat například ve filantropii a v jiných sociálních službách,<sup>65</sup> jakákoliv sociální tenze je nežádoucí. Zároveň se bahá'isté nesmí angažovat v politice, v jakýchkoliv protestech (v současnosti proti změnám klimatu,<sup>66</sup> za podporu práv Afroameričanů,<sup>67</sup> dříve proti válce ve Vietnamu),<sup>68</sup> nesmí být členy politických stran, volit

<sup>59</sup> R. Stark, „Why Religious movements succeed or fail“, 136.

<sup>60</sup> „New religious movements are likely to succeed to the extent that they maintain a medium level of tension with their surrounding environment — are strict, but not too strict.“ Ibid., 137.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Laurence R. Iannacone, „Why Strict Churches Are Strong“, *American Journal of Sociology* 99, 1994, 1180–1211, 1183.

<sup>63</sup> R. Stark, „Why Religious Movements Succeed or Fail“, 138.

<sup>64</sup> *Nejsvětější kniha*, 65, přikázání 44; 66, přikázání 148; 'Abdu'l-Bahá, *Pařížské promluvy*, 17–19.

<sup>65</sup> Atlantští bahá'isté například jednou měsíčně nabízí sprchu a oběd bezdomovcům. Online <<https://www.atlantabahai.org/local-events>> (15.5.2019).

<sup>66</sup> *Zpráva Světového domu spravedlnosti z 29.11.2017*.

<sup>67</sup> *Zpráva Světového domu spravedlnosti z 8.2.1970*.

<sup>68</sup> M. McMullen, *The Bahá'is of America*, 148.

v primárních volbách, vyjadřovat politické názory atd., čímž jsou izolováni od důležitých aspektů americké společnosti.<sup>69</sup>

Normovaná každodenní praxe bahá'istů je ve většině ohledů, alespoň dle mého názoru, v souladu s normami, jež můžeme označit jako západní. Světový dům spravedlnosti rozděluje praxi na východní a západní<sup>70</sup> a západním bahá'istům dovoluje upouštět od některých nařízení. Takto Světový dům upouští například od zákonů, které se týkají zasnub, věna, panenství ženy, věku dospělosti, trestu smrti za vraždu, cizoložství apod. Shoghi Effendi (poslední autoritativní postava bahá'ismu) bahá'isty ve 30. letech 20. století informoval, že zákony Nejsvětější knihy,<sup>71</sup> jsou pro ně závazné, pokud nejsou v konfliktu s civilním právem země, kde žijí.<sup>72</sup>

Bahá'ismus zdůrazňuje potřebu monogamního manželství,<sup>73</sup> jenž může být uzavřeno nezávisle na náboženské příslušnosti druhého partnera.<sup>74</sup> Rozvod, byť jej bahá'ismus silně odsuzuje, nezakazuje.<sup>75</sup> V názoru na sexualitu bahá'isté mohou, ale nemusí být v konfliktu se společností kvůli odmítání homosexuality. Ta dle nich „nesmí být chápána jako něco normálního“ a může být vyléčena prostřednictvím modliteb a pomoci doktorů.<sup>76</sup> Ze zdravotních důvodů bahá'isté povolují potraty a v případě nemoci mají povinnost obracet se na kvalifikované lékaře.<sup>77</sup> Co se týče oblékání, nemá bahá'ismus žádný předepsaný vnější symbol identity (kromě prstenu). Bahá'ulláh ve svých textech často klade důraz na čistotu a přikazuje, aby lidé chodili umytí a v čistém oblečení.<sup>78</sup> Kromě zdržení se alkoholu a drog nejsou v bahá'ismu dietetické předpisy,<sup>79</sup> byť Abdulbahá' podporoval vegetariánství. Mimo jiné bahá'ismus zakazuje obchodování s otroky, asketické praktiky, žebrání, krutost ke zvířatům, hraní hazardních her, pomlouvání, „mumlání posvátných ver-

<sup>69</sup> *Zpráva Světové domu spravedlnosti z 28.12.1973; Dopis Shoghi Effendiho z 17.12.1935 a 28.12.1936.*

<sup>70</sup> Východní praxí rozumí Světový dům spravedlnosti praxi íránských a iráckých komunit a „jiných starších“ předovýchodních komunit, „západem“ míní zbytek světa. *Zpráva Světového domu spravedlnosti z 9.6.1974, 4.6.1993.*

<sup>71</sup> Cílem těchto zákonů je dle Bahá'ulláha duchovní kultivace člověka.

<sup>72</sup> *Bahá'i News* 95, 1935, 2.

<sup>73</sup> V *Nejsvětější knize* je předepsáno, že muž smí mít dvě manželky. Tento počet byl Abdulbahá'em regulován na jeden. *Ibid.*, 38, přikázání 63.

<sup>74</sup> *Nejsvětější kniha*, 122, otázka 84, shrnutí 140.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 40–41, přikázání 68.

<sup>76</sup> „Bahá'is reject the idea that homosexuality is something to be regarded as normal“. National Spiritual Assembly of the Bahá'is of the United Kingdom, „Statement on Homosexuality“. Online <[https://bahai-library.com/nsa\\_statement\\_homosexuality](https://bahai-library.com/nsa_statement_homosexuality)>; <[http://bahai-library.com/uhj\\_attitude\\_changes\\_homosexuality](http://bahai-library.com/uhj_attitude_changes_homosexuality)> (15.5.2019).

<sup>77</sup> *Nejsvětější kniha*, 55, přikázání 113.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 43, přikázání 74.

<sup>79</sup> Helen B. Hornby, *Lights of Guidance: A Bahá'í Reference File*, New Delhi: Bahá'í Publishing Trust 2016, 1006.

šů na ulici“ nebo lenost.<sup>80</sup> Povinností každého bahá'isty je mít práci, neboť práce je chápána jako způsob uctívání Boha.<sup>81</sup>

### Závěr

Nejenže se bahá'ismus „programově“ snaží minimalizovat tenzi se svým okolím, normovaná každodenní praxe bahá'ismu není v tenzi se zvyky, jež můžeme označit jako západní. Přístup bahá'ismu k LGTB tematice nebo k politice sice může vyvolávat tenzi ve společnosti, především v současnosti, nicméně s ohledem na diverzitu názorů v USA k těmto tématům a předpokladu, že i bahá'isté mohou mít odlišnou žitou praxi než normovanou, jsem tyto dva aspekty nemohla zahrnout do textu, neb by vyžadovaly hlubší šetření stát po státu.

**Požadavek středního napětí se svým okolím bahá'ismus, alespoň ve Spojených státech amerických, nesplňuje.**

### TŘETÍ TEZE

Třetí Starkova propozice zní následovně: „nová náboženská hnutí pravděpodobněji uspějí, jestliže jsou jejich doktríny neempirické“.<sup>82</sup> Výše jsem již uvedla, že člověk si dle Starkovy antropologie postuluje za své chování (a s tím spojené výdaje) odměny, které Stark dělí na empirické a neempirické. Za empirické odměny Stark považuje takové, které jsou obdržitelné na tomto světě, *ergo* neempirické odměny člověk získává v posmrtném životě, v nebi či jiném (ne-světském) kontextu. Ačkoliv empirické odměny dle Starka formují a udržují víru,<sup>83</sup> za nejhodnotnější odměny považuje neempirické.<sup>84</sup>

### Bahá'ismus

Stejně jako je tomu v bábismu,<sup>85</sup> i v bahá'ismu jsou „nebe“ a „peklo“ symbolickými stavy, do nichž člověk vejde během svého života, a ne něčím posmrtným, jako je tomu například v případě křesťanství.<sup>86</sup> Vše záleží pouze na tom, zda člověk „rozpozná Bahá'ulláha jako projev Boha v tomto věku“, anebo nikoli. Pokud ano, duše dosáhne onoho „nebe“ a dosáhne „nejslavnějšího osudu, pro který byla stvořena“.<sup>87</sup> Posmrtné tresty v bahá'ismu neexistují. Abdulbahá' tento názor rozvádí na

<sup>80</sup> Seznam viz *Nejsvětější kniha*, 147–148.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 28, přikázání 33.

<sup>82</sup> „New religious movements are likely to succeed to the extent that their doctrines are non-empirical“. R. Stark, „Why Religious Movements Succeed or Fail“, 137.

<sup>83</sup> R. Stark — R. Finke, *Acts of Faith*, 89.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>85</sup> Viz M. Vytlačilová, „Bábismus jako úspěšné náboženské hnutí“, 465–466.

<sup>86</sup> H. B. Hornby, *Lights of Guidance*, 209–210.

<sup>87</sup> Adib Taherzadeh, *Důvěrníci Milosrdného*, Praha: Bahá'í nakladatelství 2010, 69.

příkladu vraha, jenž je dle něj potrestán vlastní smrtí (bahá'ismus podporuje trest smrti) a Bůh a Boží spravedlnost dle něj už nedovolí žádné „druhé potrestání“.<sup>88</sup>

Po smrti si duše dle Bahá'ulláha uchovává osobností vlastností<sup>89</sup> a „sídílí v Říši nesmrtnosti v nejvznešenějších příbytcích, kde je obklopena nebeskými pannami a proroky, a ti s ní rozmlouvají.“<sup>90</sup> V Abdulbahá'ových textech se můžeme setkat s jiným obrazem posmrtného života, a pokud vím, vlastní pojetí nijak neuvádí do vztahu k Bahá'ulláhově pojetí. Abdulbahá'ovo pojetí je v bahá'ismu pravděpodobně více „preferováno“, jelikož jej recipuje Shoghi Effendi a Světový dům spravedlnosti.<sup>91</sup> Dle Abdulbahá'a se duše v okamžiku, kdy opustí tělo, neustále a nekonečně přibližuje k Bohu. Po smrti je duše ve stavu čistoty, které člověk dosáhl v průběhu svého života. Čistotu duše může člověk ovlivnit skrze pravidelné čtení bahá'istických autoritativních textů, pravidelné modlení, dobré činy a šíření bahá'ismu („mezi největší služby, které lze v tento den Věci prokázat, patří učení Víry jako každodenní povinnost, vytváření Bahá'í společenství a budování a upevnování místních duchovních rad“).<sup>92</sup>

Starkovou terminologií vyjádřeno, není dle Bahá'ulláha cílem jeho učení dosáhnout neempirických odměn, ale empirické ustanovení zmíněného největšího míru.<sup>93</sup> Kvůli realizaci největšího míru dal Abdulbahá' severoamerické komunitě za úkol, aby shromažďovala co nejvíce peněz pro financování učitelů a aby každý věřící přivedl ke konverzi minimálně jednoho člověka ročně. Shoghi Effendi, když vysvětloval význam modlitby, řekl, že ačkoliv modlitba pomůže světu, to, co doopravdy svět potřebuje, je přijetí bahá'ismu, jenž je základem Boží civilizace.<sup>94</sup> Jak jsem zmínila, hlavní role v ustanovení největšího míru byla přiřknuta Spojeným státnům, a z toho důvodu se v rámci vyhodnocování plánů Shoghi Effendi a Světový dům k severoamerickým bahá'istům často obraceli a připomínali jim jejich zásadní roli a postavení v dějinách spásy.

„Odměny v bahá'ismu“ lze tedy shrnout tak, že bahá'ismus sice disponuje neempirickými odměnami (dle Abdulbahá'a se lidská duše nekonečně přibližuje k Bohu, dle Bahá'ulláha pobývá v nebeském příbytku a rozmlouvá s pannami a proroky), ale nechápe je jako centrální. Spásou bahá'ismus rozumí ustanovení

<sup>88</sup> Abdulbahá', *Selected Writings*, 194–195.

<sup>89</sup> Bahá'ulláh, *Vybrané spisy*, LXXX.

<sup>90</sup> Ibid., LXXIII, LXXXI, LXXXVII.

<sup>91</sup> H. B. Hornby, *Lights of Guidance*, 204–205.

<sup>92</sup> A. Taherzadeh, *Důvěrníci Milosrdného*, 80.

<sup>93</sup> Překlad přebírám z Shoghi Effendi, *Bahá'ulláhův Světový řád*, 60.

<sup>94</sup> *The Importance of Prayer, Meditation and the Devotional Attitude: A Compilation*. Online <<https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/compilations/importance-prayer-meditation-devotional-attitude/importance-prayer-meditation-devotional-attitude.pdf?314624f0>> (15.5.2019).



empirického největšího míru na tomto světě. Lze proto říci, že spása je v bahá'ismu kolektivní institucí a neustále budovaným projektem.

### Závěr

Ačkoliv bahá'ismus nabízí neempirické (posmrtné) odměny, bahá'istické texty kladou do popředí svůj hlavní empirický náboženský cíl, a sice vlastní rozšíření. S ohledem na výše zmíněnou častou apostázi jsou proto bahá'isté neustále konfrontováni s nenaplněním své vlastní misijní snahy (empirické odměny). **Požadavek neempirické doktríny bahá'ismus nespĺňuje.**

### ČTVRTÁ TEZE

Čtvrtá teze zní následovně: „nová náboženství uspějí, pokud mají legitimního vůdce s dostatečně účinnou autoritou.“ Stark tuto propozici rozděluje dále na dva faktory, když říká, že a) „efektivní a legitimní vedení vyžaduje jasné naukové zdůvodnění“ a b) „autorita je považována za legitimní a získává účinnost do té míry, že se členové vnímají jako účastníci v systému autority.“ Nová náboženská hnutí založená na „zjeveních“ se dle Starka brzy po svém vzniku pokusí „omezit zjevení, nebo alespoň zabránit novým (kacířským) zjevením.“<sup>95</sup>

### Bahá'ismus

Když v roce 1921 zemřel Abdulbahá', stal se vůdčí postavou bahá'ismu Shoghi Effendi, jenž byl v Abdulbahá'ově závěti ustanoven jako Strážce víry (Guardian of Faith).<sup>96</sup> Ačkoliv nárok na vůdcovství vznesl i Abdulbahá'ův bratr Muhammad Alí, jenž byl Bahá'ulláhem označen v Knize smlouvy jako Abdulbahá'ův nástupce,<sup>97</sup> většina bahá'istů se přiklonila na stranu Shoghiho, jenž později Muhammada Alího exkomunikoval.<sup>98</sup> Funkce Strážců víry<sup>99</sup> měla být dle Bahá'ulláha dědičná a Strážcům měla asistovat zvolená skupina bahá'istů označovaná Ruce Věci Boží (Hands of the Cause) a tou dobou ještě neustanovený Světový dům spravedlnosti.<sup>100</sup> Jeli-

<sup>95</sup> „Religious movements will succeed to the extent that they have legitimate leaders with adequate authority to be effective. Adequate authority requires clear doctrinal justifications for an effective and legitimate leadership. Authority is regarded as more legitimate and gains in effectiveness to the degree that members perceive themselves as participants in the system of authority“. R. Stark, „Why religious movements succeed or fail“, 139.

<sup>96</sup> Dle Abdulbahá'a je Shoghi Effendi „ochránce pravé víry v Boha, zachování Jeho zákona, ochrana jeho příčiny a služba Jeho slovu.“ Dále jím byl označen jako „první větev Božího a posvátného stromu (lote-tree)“. Online <<https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/abdul-baha/will-testament-abdul-baha/>> (15.5. 2019).

<sup>97</sup> „Kitab-i-Ahd (Kniha Smlouvy)“, in: Bahá'u'lláh, *Bahá'ulláhovy desky zjevené po Kitáb-i-Aqdas*, Praha: Bahá'í nakladatelství 2001, 185–188.

<sup>98</sup> Hugh Adamson, *The A to Z of the Bahá'í Faith*, Lanham: Scarecrow Press 2009, 121.

<sup>99</sup> Popřípadě „Strážce Věci Boží“.

<sup>100</sup> Bahá'ulláh ustanovil Světový dům spravedlnosti v *Nejsvětější knize*, přikázání 42.

kož Shoghi zemřel v roce 1957 bezdětný a ostatní Bahá'ulláhovi mužští potomci byli mrtví anebo exkomunikovaní, Ruce Věci Boží ustanovily v roce 1963 Světový dům spravedlnosti, jenž se skládá z devíti bahá'istů (mužů) volených jednou za pět let a je nejvyšší bahá'istickou institucí dodnes.

V roce 1906 existovalo ve Spojených státech dle sčítání lidu 24 komunit čítajících celkem 1280 osob, z nichž 66% byly ženy.<sup>101</sup> Dle dobového materiálu se komunity pravidelně scházely ke studiu bahá'istických textů v domech věřících anebo v pronajímaných sálech.<sup>102</sup> V roce 1921 dal Shoghi Effendi formální podnět, aby se na jakémkoliv místě, kde je více než devět dospělých bahá'istů, utvořila tzv. **Místní duchovní rada** (local spiritual assembly), jež dodnes tvoří základní administrativní jednotkou bahá'istického správního řádu. Pokud je v oblasti pouze devět bahá'istů, dojde k utvoření rady skrze společné prohlášení, pokud více, musí dojít ke zvolení devíti hlavních osob. Místní rada je zastoupena **Národní duchovní radou**,<sup>103</sup> jež „má výlučnou jurisdikci a pravomoc nade všemi aktivitami a záležitostmi Bahá'í Víry v celé své oblasti. Má se snažit stimulovat, sjednocovat a koordinovat mnohočetné aktivity místních duchovních rad a jednotlivých Bahá'í [bahá'istů] ve své oblasti a všemi možnými prostředky jim pomáhat k tomu, aby prosazovali jednotu lidstva. Navíc zastupuje své národní Bahá'í společenství ve vztahu k ostatním národním Bahá'í společenstvím a ke **Světovému domu spravedlnosti**.“<sup>104</sup> Na rozdíl od Místní rady může být Národní rada ustanovena pouze z rozhodnutí Světového domu spravedlnosti, jenž (mimo jiné) rozhoduje o jejich územních jurisdikcích. Členové těchto institucí (musí jim být více než 21 let) jsou pravidelně voleni v tajném hlasování.<sup>105</sup> Nominace nebo „prosazování jednotlivců“ či diskuze o nich je před volbami zakázána. Autorita těchto tří institucí je nezpochybnitelná, přičemž je povinností věřících přijímat jejich rozhodnutí bez ohledu na jejich správnost.<sup>106</sup>

<sup>101</sup> *Census of Religious Bodies 1906*, 42. Větší procentuální aktivita žen není v posledních stoletích ničím výjimečná. Viz Marta Trzebiatowska — Steve Bruce, *Why Are Women More Religious Than Men?*, Oxford: Oxford University Press 2010.

<sup>102</sup> Frekvence setkávání se lišila. V Racine (Wisconsin) se bahá'isté setkávali v nespécifikovaný den v týdnu. V New Yorku se komunity setkávaly v různý čas v neděli anebo v pátek. Jinde se bahá'isté scházeli jednou za devatenáct dní. *Bahai Bulletin* 2–3, 19.

<sup>103</sup> Stejně jako Místní rady, i Národní rada je řízena devíti kandidáty zvolenými na jeden rok.

<sup>104</sup> Z ústavy Světového domu spravedlnosti. Online <<https://www.erfan.cz/cz/view.php?cisloknihy=2005092211&rstext=>> (15.5.2019).

<sup>105</sup> V Místní radě je devítičlenná rada volena každoročně všemi dospělými (a všichni dospělí mohou být zvoleni), zatímco devítičlenná Národní rada je volena delegáty, již byli zvoleni v Místních radách. Devítičlenná rada Světového domu spravedlnosti je volena jednou za pět let členy Národních rad. Bahá'isté zdůrazňují, že i když je „Světový dům spravedlnosti mezinárodní institucí, má překvapivě blízko k jednotlivým věřícím.“, jelikož „volba Světového domu spravedlnosti je od místní úrovně vzdálena pouze tři kroky“. *Profil Bahá'í víry a jejího celosvětového společenství*, 49.

<sup>106</sup> A. Taherzadeh, *Důvěrníci Milosrdného*, 33.

Vedle těchto „zdola“ volených autorit (rulers) je v bahá'ismu paralelní „shora“ jmenovaná struktura, jež nachází výraz v tzv. učených (learned), popř. ochráncích a propagátorech (protectors, propagators). Nejvyšší administrativní jednotkou této větve administrace je tzv. **Mezinárodní centrum pro učení Víry** (International Teaching Centre),<sup>107</sup> jež koordinuje **Kontinentální rady poradců** (Continental Boards of Counsellors) a **Pomocnou radu pro propagaci a ochranu víry** (Auxiliary Boards for the Protection and Propagation of the Faith). Tyto dvě paralelní (volené a jmenované) autority jsou ve vzájemném kontaktu a rovnoměrně podléhají autoritě Světového domu spravedlnosti. Úkolem Kontinentální rady jsou konzultace a spolupráce s Národními radami ohledně ochrany a propagace náboženství, a má tedy zájem o udržování ortodoxie.<sup>108</sup>

Důležitým aspektem bahá'istické administrativy jsou tzv. **konzultace**, jež jsou zamýšleny jako systém, jenž dovoluje vyslyšení „hlasu jednotlivce“, a zároveň jako prostředek ke studiu různých úhlů pohledů.<sup>109</sup> Při těchto konzultacích nikdo nesmí vyžadovat za své nápady/interpretace uznání a nesmí „být neústupný, dogmatický, tvrdohlavý“, jelikož „praktiky diktování myšlenek, lobování a přesvědčování, které se tak často užívají v rámci institucí Starého řádu [v „nebahá'istickém světě“], jsou v rozporu s Bahá'u'lláhovým učením.“<sup>110</sup>

## Závěr

Autorita a jakákoliv administrativa je v bahá'istických textech zakotvena v přísných kontrolních mechanismech, a ačkoliv jsou Místní a Národní duchovní rady voleny „zespoda“, podléhají autoritě Světového domu spravedlnosti. Z toho důvodu bahá'ismus splňuje první část propozice, a sice že „efektivní a legitimní vedení vyžaduje jasné naukové zdůvodnění“. Všichni bahá'isté mohou být zvoleni do jakékoliv pozice a mohou být součástí bahá'istického správního řádu. Výjimkou jsou ženy, jež i přes bahá'ismem deklarovanou rovnost pohlaví nemohou být v čele Světového domu spravedlnosti. Světový dům spravedlnosti toto pravidlo ospravedlňuje rozdílnou fyziologií, z níž plyne i rozdílná funkce mužů a žen,<sup>111</sup> a dodává, že „tato moudrost bude odhalena v budoucnosti a musíme ji akceptovat a věřit, že je

<sup>107</sup> Jejím úkolem je „koordinovat, stimulovat a řídit činnost Kontinentálních sborů poradců a působit jako prostředník mezi nimi a Světovým domem spravedlnosti, být plně informována o stavu Věci ve všech částech světa a na základě těchto znalostí být s to vypracovávat zprávy a doporučení pro Světový dům spravedlnosti a Kontinentální sbory poradců. Určovat a předjímat potřeby týkající se literatury, průkopníků a cestujících učitelů a vypracovávat regionální i globální plány učení Víry ke schválení Světovým domem spravedlnosti.“ Ibid., 53.

<sup>108</sup> H. B. Hornby, *Lights of Guidance*, 325.

<sup>109</sup> P. Smith, *An Introduction to the Baha'i Faith*, 184.

<sup>110</sup> A. Taherzadeh, *Důvěrníci Milosrdného*, 30.

<sup>111</sup> *Zpráva Světového domu spravedlnosti z 28.4.1974*.

správná“.<sup>112</sup> I přes zmíněnou výjimku bahá'ismus splňuje druhý předpoklad, a sice že stoupenci (bahá'isté) se mohou vnímat jako součást systému autority. **Čtvrtý předpoklad tak bahá'ismus splňuje.**

## PÁTÁ TEZE

Pátá propozice zní následovně: „nová náboženská hnutí rostou do té míry, že vytváří vysoce motivovanou, dobrovolnou, náboženskou pracovní sílu, včetně mnoha ochotných proselytizovat.“<sup>113</sup>

## Bahá'ismus

Jak jsem uvedla, cílem bahá'ismu je vlastní absolutní celosvětové rozšíření a je povinností každého bahá'isty na misií participovat. Z toho důvodu Shoghi Effendi a Světový dům spravedlnosti vytvářeli a vytváří systematické plány šíření, v nichž mají Místní a Národní rady vždy definované a stanovené cíle. Součástí systematického šíření je i vyzývání jednotlivců, aby se stali tzv. průkopníky (pioneers) a na vlastní náklady opustili vlastní zemi a usadili se tam, kde je potřeba pomoc s budováním bahá'istické komunity.<sup>114</sup>

Předchůdcem tvorby systematických plánů byl Abdulbahá', jenž ve svých *Deskách Božího plánu* vyzval severoamerické bahá'isty k misií v oblastech, v nichž nebyl bahá'ismus rozšířen. S ohledem na poměr počtu průkopníků a bahá'istů v Severní Americe však můžeme říct, že Abdulbahá'ova výzva měla minimální odezvu, byť osudy jednotlivých průkopníků jsou zajímavé.<sup>115</sup> Z Abdulbahá'ových *Desek Božího plánu* vycházel Shoghi Effendi, jenž v roce 1937 vytvořil první (Sedmiletý) systematický plán. Shoghi severoamerické bahá'isty instruoval, aby vytvořili Národní rady v každé provincii Severní Ameriky, Kanady a Aljašky, Latinské Ameriky a Karibiku, což bylo splněno.<sup>116</sup> Další důležitou misií bylo „Desetileté tažení“ (Ten Year Crusade, 1953–1963), kterého se zúčastnilo celkem 1300 průkopníků (z

<sup>112</sup> *Zpráva Světového domu spravedlnosti z 26.5.1971.*

<sup>113</sup> „Religious movements will grow to the extent that they can generate a highly motivated, volunteer, religious labor force, including many willing to proselytise.“ R. Stark, *Why religious movements succeed or fail*, 140.

<sup>114</sup> Průkopník by se měl v zemi uživit svou prací a nebyť závislý na podpoře Světového domu spravedlnosti. Nevylučuje se však, že Světový dům poskytne průkopníkům krátkodobou finanční asistenci do doby, než se usadí.

<sup>115</sup> Lze uvést například Susan Moodyovou, která v roce 1928 asistovala při založení ženských škol v Teheránu a podporovala zvýšení statusu žen v Íránu nebo Keith Ramson-Kehlerovou, jež jako reprezentantka Národní rady Spojených států a Kanady v roce 1932 (neúspěšně) apelovala na Šáha, aby odstranil zákaz bahá'istické literatury. Ramson-Kehlerová o rok později zemřela v Íránu na neštovice a bahá'isté ji považují za první americkou mučednici. Zřejmě nejznámější průkopnicí byla Martha Rootová, jež během svého působení čtyřikrát objela svět a navštívila například Japonsko, Tasmánii, Kongo anebo iráckého krále Fajsala a rumunskou královnu Marii Edinburskou, jež se následně stala rovněž bahá'istkou. *The Bahá'í World: A Biennial International Record 3 (1928–1930)*, 35.

<sup>116</sup> *The Bahá'í World: An International Record 16 (1973–1976)*, 77.

celkových 200 tisíc bahá'istů) a zhruba třetina z nich byla ze Severní Ameriky.<sup>117</sup> Statistika z roku 1979 udává, že z celkového počtu 75 tisíc amerických bahá'istů<sup>118</sup> zemi opustilo 153 průkopníků, což je s ohledem na celkový počet bahá'istů nízký počet.

V průběhu dalšího působení bahá'ismu ve Spojených státech byla misie spíše nárazová. V roce 1977 se konalo například několik tzv. vítězných víkendů (victory weekend), během kterých Ruce Věci Boží cestovaly mezi Washingtonem, New Yorkem, Chicagem, San Franciscem a Los Angeles a konaly tzv. vítězná shromáždění (victory rallies) v každé bahá'istické komunitě. Cílem těchto tažení a shromáždění bylo navýšení počtu průkopníků, cestujících učitelů a příspěvků do bahá'istických fondů. Výsledkem těchto akcí bylo pořádání 17 tisíc besed (firesides), získání 85 dobrovolníků pro misii mimo Spojené státy, 91 dobrovolníků pro misii ve Spojených státech, 350 cestujících učitelů a celkově se vybralo 14,5 tisíce dolarů.<sup>119</sup> Ačkoliv v 70. letech 20. století došlo k velkému nárůstu počtu bahá'istů (skutečná aktivní čísla jsou neznámá), dle bahá'istického sociologa Mika McMullena plány vytvořily velké množství „papírových rad“, jež byly tvořeny lidmi, kteří podepsali deklarační kartičky, aniž by rozuměli kroku, který učinili,<sup>120</sup> čímž se prohlubovala neaktivita. V 90. letech američtí bahá'isté dostali pokyn, že je třeba masových konverzí a že v misii mají zdůrazňovat Bahá'ulláhovu osobnost, nikoliv principy bahá'ismu.<sup>121</sup>

Ve 21. století americká Národní rada reflektovala pomalý nárůst počtu nových členů, který byl dle ní způsoben nikoliv plány šíření víry, ale jejich nesprávným pochopením a špatnou implementací.<sup>122</sup> Národní rada se zároveň snažila vyvrátit rozšířený názor, že pořádání besed je neefektivní. V dalších výročních zprávách byla vyzdvihována vysoká aktivita malého počtu bahá'istů a připomínána neaktivita většiny.<sup>123</sup> Obecně však lze dle mého názoru říci, že v posledních letech americká Národní rada snížila tlak na získávání nových konvertitů a snaží se naopak oživit aktivity komunit.<sup>124</sup> S ohledem na statistiky sčítání lidu však můžeme říct, že

<sup>117</sup> K shrnutí výsledků viz *The Bahai World* 13, 459–460.

<sup>118</sup> Známa adresa je pouze u 45 tisíc stoupenců.

<sup>119</sup> *The Bahai World* 13, 163.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 167–168.

<sup>121</sup> *The American Bahá'í* 25 (5), 2.

<sup>122</sup> National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of the United States, *Ridvan Message from the US National Spiritual Assembly 2007*.

<sup>123</sup> National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of the United States, *Ridván 2009 Annual Report*.

<sup>124</sup> Například pořádáním tzv. klíčových aktivit (core activities), do kterých jsou řazeny studijní kroužky, modlitební shromáždění, programy pro děti apod. Počet klíčových aktivit se dle Světového domu oproti roku 1996 v roce 2019 zdvojnásobil. Online <<https://bahaiteachings.org/bahai-core-activities>> (15.5.2019); Universal House of Justice, *Ridvan 2019*.

tato snaha nebyla úspěšná, neboť mezi lety 2000 až 2008 došlo k velkému propadu v počtu stoupců (z 84 tisíc na 49 tisíc).

### Závěr

Z dostupných dokladů můžeme soudit, že bahá'ismus vytváří (a vyžaduje) náboženskou sílu ochotnou proselytizovat, nicméně s ohledem na doklady nelze tvrdit, že by těchto ochotných bylo „mnoho“, jak Stark vyžaduje. **Tento požadavek proto bahá'ismus nespĺňuje.**

### ŠESTÁ TEZE

Šestá Starkova teze zní následovně: „nová náboženská hnutí uspějí, pokud si udrží úroveň porodnosti postačující alespoň k vykompenzování úmrtnosti svých členů.“<sup>125</sup>

### Bahá'ismus

Zde jsme limitováni počtem dostupných statistik. Dle bahá'istické populační statistiky z roku 1979 v tomto roce zemřelo 612 bahá'istů (a ze statistik se nechal odepsat 633 bahá'istů) a v komunitě bylo 3 tisíce dětí z celkového počtu 48 tisíc bahá'istů. Poměr počtu dětí a dospělých, který nacházíme ve statistice z roku 1979, je v podstatě identický s pozdější statistikou z roku 1990, dle níž rovněž děti tvoří 6% komunity. Toto zastoupení je v kontrastu s celoamerickým průměrem 26% dětí v populaci.

Podle vlastní korespondence s americkou Národní radou z června 2019 je ve Spojených státech zhruba 4 250 bahá'istických dětí ve věku 0–11 let a 2 135 dětí ve věku 12–14.<sup>126</sup> S ohledem na můj odhad, že se v USA nachází zhruba 50 tisíc bahá'istů (dospělých), by to znamenalo, že procentuálně děti tvoří 7,8% bahá'istické populace. Kdybychom vycházeli z počtu 350 tisíc bahá'istů (jak tvrdí bahá'istické zdroje), znamená to, že děti mezi roky 0–14 let tvoří 1,8% amerických bahá'istů. Překážkou v porodnosti může být vysoká míra rozvodovosti,<sup>127</sup> téměř dvojnásobný počet žen v komunitách a velká míra odpadlictví.

### Závěr

Ačkoliv k vyslovení jednoznačného závěru chybí kontinuální statistiky, minimálně mezi 70. a 80. lety a v současnosti **bahá'ismus tuto tezi nespĺňoval.**

---

<sup>125</sup> „Religious movements must maintain a level of fertility sufficient to at least offset member mortality.“ R. Stark, „Why Religious Movements Succeed or Fail“, 140.

<sup>126</sup> Dle bahá'ismu je člověk dospělý od 15 let.

<sup>127</sup> Online <<https://fglaysiaher.com/bahaicensorship/Cole81.html>> (15.5.2019).

## SEDMÁ TEZE

Sedmá Starkova teze zní následovně: „nová náboženská hnutí uspějí, pokud mohou konkurovat slabým místním konvenčním náboženských organizacím v rámci relativně neregulované náboženské ekonomiky.“<sup>128</sup> Tuto tezi Stark odvozuje na základě několika nepřímých úměrností, respektive korelací. Pokud je například na daném místě nízká náboženská mobilizace, která se projevuje nízkou „návštěvností církve“ nebo tolerancí státu vůči náboženstvím, znamená to dle Starka vyšší pravděpodobnost úspěchu sekty nebo kultu. Jednoduše řečeno, náboženské hnutí uspěje na takovém místě, na kterém církev není.

Na základě těchto předpokladů Stark vyvozuje „typický profil konvertity“, přestože, jak jsem výše uvedla, se vlastnímu pojetí ve studii, jež je výchozím bodem tohoto textu, konverzi systematicky nevěnuje. Nejpravděpodobnějšími konvertity jsou dle Starka lidé původně nábožensky neaktivní.

## Bahá'ismus

Jak jsem již uvedla, bahá'ismus je ve Starkově pojetí atypickým náboženstvím (je založen převážně na empirických odměnách, nikoliv neempirických), konverze k němu je pro (západního) člověka ekonomicky nevýhodná a bahá'istické normy nedokáží (na Západě) vytvořit specifickou náboženskou identitu věřícího. Z toho důvodu můžeme soudit, že konverze se děje zřídka kdy, a proto si bahá'ismus pravděpodobněji najde své stoupence v oblastech s vyšší hustotou osídlení. Tuto myšlenku potvrzují doklady o rozšíření bahá'ismu, dle kterých už na počátku 20. století věřící ve Spojených státech pocházeli z velkých měst (New York, Los Angeles, San Francisco, Seattle apod.)<sup>129</sup> Přítomnost bahá'istů převážně na západě Spojených států potvrzuje i Starkovo tvrzení, že kultům se obecně daří lépe na liberálním západě než na jihu konzervativních Spojených států.<sup>130</sup> Geografickou převahu kultů Stark vysvětluje vysokou hustotou osídlení, slabými sociálními vazbami ve velkých městech a slabostí konvenčních církví.<sup>131</sup>

## Závěr

**Tento předpoklad bahá'ismus splňuje.**

<sup>128</sup> „Other things being equal, new religious movements will prosper to the extent that they compete against weak, local conventional religious organisations within a relatively unregulated religious economy“, R. Stark, „Why Religious Movements Succeed or Fail“, 141.

<sup>129</sup> Sčítání lidu z roku 1926.

<sup>130</sup> R. Stark — W. S. Bainbridge, *The Future of Religion*, 206, 234; Autoři si zároveň protiřečí, když tvrdí, že kult pravděpodobněji uspěje v menší a integrovanější společnosti. *Ibid.*, 348.

<sup>131</sup> R. Stark — W. S. Bainbridge, *The Future of Religion*, 191, 321.

## OSMÁ TEZE

Osmá Starkova teze zní následovně: „nová náboženská hnutí uspějí do té míry, do jaké si udrží silné vnitřní vazby a zároveň zůstanou otevřenou sociální sítí schopnou udržovat a formovat vazby se svým okolím“.<sup>132</sup> Dle Starka jsou mezilidské vazby uvnitř hnutí důležité, neboť jsou součástí hmatatelných empirických odměn a udržují náboženské závazky. Existence těchto vnitřních vztahů je podmíněna mírou přísnosti, kterou jsem probírala v oddílu věnovaném druhé tezi. Pokud hnutí není dostatečně přísné, nedochází dle Starka k formaci silných vazeb.<sup>133</sup>

## Bahá'ismus

Ve výkladu druhé teze (míra napětí s okolím) jsem se věnovala normované praxi, jež je dle mého názoru pouze minimálně v konfliktu se západními hodnotami. Součástí bahá'istické normované praxe je mimo jiné i proklamovaný a programový důraz na formování **vnějších vazeb**. Bahá'ulláh ve svých textech vyzýval například mnichy, askety apod., aby nežili odděleným životem, ale aktivně se podíleli na službě společnosti.<sup>134</sup> Abdulbahá' zdůrazňoval, že je povinností bahá'isty být laskavý a plný pochopení k neznámým lidem a cizincům.<sup>135</sup> Věřící napomínal, že být služebníkem Božím znamená pomáhat nezištně veškerému lidstvu a každé lidské bytosti.<sup>136</sup> Tato bahá'istická snaha o otevřenost se projevuje například v pořádání různých neformálních setkání (besed) v domovech věřících, v nichž je bahá'ismus představován nebahá'istům, často přátelům nebo kolegům.<sup>137</sup> Bahá'istické Místní rady (v New Yorku, Atlantě, Chicagu, San Franciscu) pořádají týdenní studijní hodiny, jež jsou otevřené i pro nebahá'isty, a jiné otevřené skupinové aktivity, jež mají i sociální rozměr. Ve 21. století bahá'isté na Floridě organizovali projekt Badí, zaměřený na podporu literární gramotnosti mladých lidí,<sup>138</sup> a bahá'istická organizace Tahirih Justice Center se podílela na ochraně imigrantských žen a dětí.<sup>139</sup> Dále bahá'isté založili tzv. Domorodý americký bahá'istický institut (Native American Bahá'i Institute), jenž domorodému obyvatelstvu poskytuje sociální služby.<sup>140</sup>

---

<sup>132</sup> „New religious movements will succeed to the extent that they sustain strong internal attachments, while remaining an open social network, able to maintain and form ties to outsiders“, R. Stark, „Why Religious Movements Succeed or Fail“, 143.

<sup>133</sup> Ibid., 142.

<sup>134</sup> Bišarát (Radostné zvěsti)“, in: Bahá'u'lláh, *Bahá'u'lláhovy desky*, 23–29, 25.

<sup>135</sup> 'Abdu'l-Bahá, *Pařížské přednášky*, 17-19.

<sup>136</sup> Ibid., 37.

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> *The Bahai World* 34, 53.

<sup>139</sup> Ibid., 58.

<sup>140</sup> *The Bahai World* 33, 88.



Celosvětově bahá'isté od roku 2000 iniciovali několik tisíc projektů na podporu sociálního a ekonomického vývoje.<sup>141</sup>

Jelikož pro zjištění **vnitřních** bahá'istických vazeb nemám k dispozici primární doklady a konkrétní statistiky, musím je odvodit sekundárně, a sice z předpokládaných účinků vnitřních vazeb. Jedním z předpokládaných účinků silných vnitřních vazeb je velká aktivita a nízká apostáze. Jelikož v bahá'ismu můžeme v průběhu jeho vývoje ve Spojených státech sledovat nízkou aktivitu a vysokou apostázi, předpokládám, že není schopen vytvořit silné vnitřní vazby.

### Závěr

Předpoklad vytváření silných vnějších vazeb bahá'ismus splňuje. Na základě dokladů, které Stark považuje za relevantní pro odvození silných vnitřních vazeb, pak můžeme říct, že bahá'ismus netvoří silné vnitřní vazby. **Jelikož předpoklad silných vnitřních vazeb je primární, bahá'ismus osmou tezi nespĺňuje.**

### DEVÁTÁ TEZE

Devátá teze zní takto: „náboženská hnutí budou i nadále růst pouze do té míry, že si udrží dostatečné napětí ve svém prostředí — zůstanou dostatečně přísné.“<sup>142</sup>

### Závěr

**Tento předpoklad bahá'ismus nespĺňuje** — viz výklad druhé teze.

### DESÁTÁ TEZE

Desátá teze zní takto: „náboženské hnutí musí svou mladou generaci socializovat natolik dobře, aby minimalizovalo její odvrácení se a touhu po méně přísném životním stylu“.<sup>143</sup> Tomuto aspektu se Stark příliš nevěnuje, dodává však, že stejně jako v případě přísného životního stylu věřících se ve výchově mladých vyplácí být přísnější.

### Bahá'ismus

Ačkoliv bahá'ismus nabízí kurzy pro mládež, výukové hodiny atp., životní styl bahá'isty na Západě není nijak přísný (viz druhá teze), a socializace nemůže vést k zmírnění touhy po méně přísném životním stylu.

### Závěr

**Tento předpoklad bahá'ismus nespĺňuje.**

<sup>141</sup> Online <<https://universalhouseofjustice.bahai.org/ridvan-messages/>> (15.5.2019).

<sup>142</sup> „Religious movements will continue to grow only to the extent that they maintain sufficient tension with their environment — remain sufficiently strict.“ R. Stark, „Why Religious Movements Succeed or Fail“, 143.

<sup>143</sup> „Religious movements must socialize the young sufficiently well as to minimise both defection and the appeal of reduced strictness“. Ibid., 144.

## OBRAZ BAHÁ'ISMU NA ZÁKLADĚ STARKOVA MODELU

Při hledání důvodů (ne)úspěchu bahá'ismu ve Spojených státech je třeba zohlednit ambivalentní doklady počtu stoupců. Již výše jsem uvedla, že údaje ze sčítání lidu chápu jako ukazatel aktivního počtu stoupců, zatímco bahá'ismem udávané údaje chápu jako celkový počet členů, aktivních i neaktivních. Kdybych bývala byla vycházela pouze z bahá'istických dokladů, mohla bych bahá'ismus legitimně označit jako (ve Spojených státech) úspěšné náboženské hnutí, protože by počet stoupců přesahoval 100 tisíc stoupců. Tento úspěch by však nebylo možné vysvětlit na základě Starkova modelu, když ve Spojených státech bahá'ismus splňuje pouze dva předpoklady úspěchu, a sice předpoklad legitimního zdroje autority (**čtvrtá teze**) a působení v prostředí, ve kterém je možné konkurovat slabým náboženským skupinám (**sedmá teze**). S ohledem na to, že v počtu stoupců bahá'ismu považuji za podstatné vycházet ze sčítání lidu, je dle mého názoru bahá'ismus ve Spojených státech neúspěšným náboženským hnutím, o čemž svědčí mimo jiné i kolísající čísla ve sčítání lidu. Tento neúspěch vysvětluje dle mého názoru Starkův model relativně adekvátně. Obraz bahá'ismu na základě jeho modelu je tedy následující.

Ve Spojených státech (a i jinde na Západě) bahá'ismus nemá prostředky k vytvoření distinktivní náboženské identity věřícího (**druhá, osmá, devátá teze**), a tato neschopnost se projevuje ve vysoké míře neaktivity a apostáze, jež vede k nízké natalitě (**šestá teze**) a neschopnosti vytvářet dobrovolnou náboženskou pracovní sílu (**pátá teze**). Současně se však domnívám, že právě absence distinktivní identity je i základem počátečního úspěchu v různých masových misích a důvodem, proč bahá'ismus dokáže přilákat takové množství lidí, aby alespoň krátkodobě splňoval kritérium úspěchu. Jako další důvod (**krátkodobého**) úspěchu chápu i primárně empirickou doktrínu, i přes to, že z hlediska Starkova pojetí to má dlouhodobě negativní dopad na počty stoupců (**třetí teze**). Bahá'ismem proklamované hodnoty (jednota vědy a náboženství, pohlaví, ras, všech náboženství apod.) mohou mít silnou rezonanci (a zřejmě mají), avšak z dlouhodobého hlediska nedokáží odradit věřící od apostáze. Tyto proklamované hodnoty je zároveň možné zastávat, aniž by člověk musel být součástí bahá'ismu, a současně jsou tyto hodnoty v bahá'ismu prosazovány specificky (cenzura vědeckých textů,<sup>144</sup> ženy nemohou působit ve Světovém domu spravedlnosti).

Kromě Starkem uváděných předpokladů lze nalézt dle mého názoru další důvody bahá'istického neúspěchu ve Spojených státech. 1) Absence kolektivních ritu-

<sup>144</sup> Např. Juan R. I. Cole, „The Baha'i Faith in America as Panopticon, 1963–1997“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 37, 1998, 234–249.

álů, jež mají identitotvornou funkci,<sup>145</sup> 2) absence kleriků a náboženské třídy — členové Místních rad jsou v menších obcích zodpovědní (ve svém volném čase) za chod komunity, misii a administrativu, což může být odrazující, 3) konfrontace s apostazí.

Problémem Starkova modelu je pak dle mého názoru již zmíněný fakt, že k posouzení velkého množství tezí Stark nenabízí žádný upřesňující „aparát“ (např. k analýze míře tenze se společností, ztráty/zachování kulturního kapitálu), a tak dává prostor pro subjektivní interpretace. Je to paradoxní, ale ačkoliv Stark, pokud se nepletu, pracuje ve všech svých textech s tvrzeními, že tenze s okolím zvyšuje identitu dané náboženské skupiny, anebo s tím, že stoupenec daného náboženství konvertuje, pokud si zachová kulturní kapitál,<sup>146</sup> nikdy se jimi do hloubky nezabývá. V praxi to znamená, že v aplikaci modelu nám Stark nenabízí přesnější nástroj, pomocí kterého bychom určili, zda si konvertita k bahá'ismu zanechá kulturní kapitál, který navíc vágně definuje, anebo ne. Starkův přístup zároveň nerozlišuje mezi žitou a normativní stránkou náboženského hnutí, a přehlíží žitý aspekt na úkor normativního. S ohledem na výše řečené, lze říci, že tím, jak Stark vymezuje termíny a teze se kterými pracuje, existuje celá škála možných odpovědí, které ovlivňují celkové vyznění textu.

<sup>145</sup> Christoph Wulf, „Praxis“, in: Jens Kreinath — Jan Snoek — Michael Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden: Brill 2006, 395–411, 399–400.

<sup>146</sup> Popř. sociální kapitál.

**ALISTER McGRATH: *Narrative Apologetics – Sharing the relevance, joy, and wonder of the Christian faith***

Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 2019. 166 stran. ISBN: 978-08-0107-577-3

Oxfordský profesor přírodních a nábožen-  
ských věd Alister McGrath není českému  
nebo slovenskému čtenáři neznámý. V čes-  
kém překladu vyšel jeho životopis známé-  
ho britského autora apologetických textů:  
*C. S. Lewis: Excentrický génius a zdráhavý  
Prorok*<sup>1</sup>. McGrath je také autorem knihy  
*Dějiny křesťanství: úvod*<sup>2</sup>, která si dává za  
cíl seznámit veřejnost s dvoutisíciletou his-  
torií křesťanské civilizace a myšlení.

Alister McGrath svou úvahu o narativní  
apologetice otevírá citátem Ursuly Le Guin:  
*Existovaly velké civilizace, které neznaly  
kolo, ale neexistovaly civilizace, které by  
nevypřávněly příběhy*.<sup>3</sup> To samozřejmě není  
osten směřující proti systematické (a tedy  
do jisté míry abstrahující) teologii: nejlep-  
ší apologetika, říkával Karl Barth, je dobrá  
systematická teologie<sup>4</sup>. Na 166 stránkách  
textu McGrath nabízí úvahu o potřebě  
revidovat přístup k tradiční teologické dis-  
ciplině – apologetice – směrem od čistě  
rozumového obhájení vnitřní pravdivosti  
a konzistence křesťanské víry k přesvěd-  
čující síle příběhů. Příběhů buď jako osob-  
ních cest od nevíry k víře nebo vyprávění  
takřka v obecném vlastnictví: biblických  
textů či jiných literárních děl. Oxfordský

profesor si přes svou zakotvenost v příro-  
dovědných disciplínách<sup>5</sup> uvědomuje, jak  
tradiční, rozumem podložená apologetika  
selhává. To, jak je apologetické řemeslo  
často prezentováno neofytům a lidem na  
prahu víry jako racionální ekvilibristika (tzv.  
důkazy Boží existence, historicita evangelií  
atp.) sice má své místo jako podmínka nut-  
ná – víra není v rozporu s rozumem – ni-  
koliv však jako podmínka postačující. Příliš  
racionální a málo uchvacující prezentace  
logické struktury křesťanského životního  
postoje dnes málokoho přesvědčí. Oproti  
tomu má síla příběhů: biblických, literár-  
ních nebo osobních schopnost zaujmout  
imaginaci, kterou racionalismem formo-  
vaná generace apologetů jako W. L. Craig  
nebo R. Swinburne<sup>6</sup> nepovažovala za nos-  
nou pro apologetický přístup prezentova-  
ných v publikacích 20. století. Rozumová  
argumentace má svá omezení a své hrani-  
ce. Již C.S. Lewis si všímá, že při extrakci  
konceptů z příběhů dochází k jejich zkres-  
lení a umenšení jejich strhující schopnosti  
zaujmout.<sup>7</sup> McGrath v tomto kontextu při-  
pomíná zkušenost Blaise Pascala z noci 23.  
listopadu 1654: „*Bůh Abraháma, Bůh Izá-  
ka a Bůh Jákoba, ne Bůh filosofů a učenců*“.

Tradiční Aristotelem definovaný pří-  
stup k diskursu a rétorice zahrnoval tři  
aspekty: *logos*, *ethos* a *pathos*. Rozumo-  
vou, strukturovanou argumentaci (*logos*),  
osobní nasazení (*ethos*) a emocionální  
účinek diskursu (*pathos*) McGrath dopl-  
ňuje o čtvrtou dimenzi: *mythos* – narativ

<sup>1</sup> Porta Libri, 208.

<sup>2</sup> Volvox Globator, 2014.

<sup>3</sup> Narrative Apologetics, str. 7.

<sup>4</sup> Karl Barth, Table Talk, Edinburgh 1963.

<sup>5</sup> McGrath je mimo jiné absolventem oxfordské univerzity v oblasti přírodních věd, konkrétně molekulární biofyziky, viz [alistermcgrath.weebly.com](http://alistermcgrath.weebly.com).

<sup>6</sup> Narrative Apologetics, str. 8.

<sup>7</sup> Ibid., str. 8.

a příběh<sup>8</sup>. Oxfordský profesor přijímá definici mýtu C.S. Lewise jako příběhu, který vyvolává úžas, okouzlení, příběhu, který inspiruje a který předává jedinečným způsobem poselství o tom, co je v poslední smyslem života<sup>9</sup>. V tomto významu je příběh Ježíše Krista pravý „*mythos*“, tedy narativ, který oslovuje, uchvacuje, a který se skutečně stal.

Příběhy si lidé vyprávěli od nepaměti. Být člověkem znamená ptát se kdo jsme, proč jsme zde, a jaký to má vše smysl a cíl.<sup>10</sup> Křesťanství se svou strukturou biblického základu je především velkým příběhem, metanarativem, který zahrnuje menší a kratší příběhy – ať už jednotlivé biblické texty nebo osobní dějiny lidí, kteří se k velkému křesťanskému příběhu připojují, a kde v začlenění k tomuto příběhu nacházejí místo a smysl pro své osobní dějiny a „malé“ příběhy. Tento metanarativ, velké vyprávění, je nositelem smyslu, protože podává vysvětlení celku, jakkoliv není jediným možným metanarativem. Sociolog Christian Smith takových metanarativů identifikoval hned několik – kromě metanarativu křesťanského také metanarativy jiných náboženských tradic, nebo metanarativy vědecko-osvícenský či pragmatický („*chance and purposlessness*“).<sup>11</sup> Je přitom zřejmé, že lidé mohou mít narativů, „životních map“ hned několik – v různých aspektech životních situací mohou potřebovat jiné „mapy“, které se nemusí navzájem vylučovat, mohou na sebe navazovat a doplňovat se. McGrath se přiznává, že kromě primárního křesťanského,

teologického metanarativu je mu vlastní také metanarativ vědecký, tj. racionální pohled na svět – kdy se oba metanarativy proplétají, prolínají a navzájem obohacují v příběhu jednoho člověka.

McGrath pro svou obhajobu narativní apologetiky povolává několik autorit: těmi nejčastěji citovanými (a plně přiznávajícími inspiracemi) jsou C.S. Lewis a J.R.R. Tolkien. Dalším idejovým zdrojem oxfordského akademika McGratha je H. Richard Niebuhr, autor knihy *The Meaning of Revelation*, kde Niebuhr zastává nutnost a potřebu vyprávění příběhů jako základu a nosníku křesťanského sdělení. Nelze totiž převést *mythos* na *logos* bez ztráty významu a impaktu. Stejně jako C.S. Lewis (*křesťanství zvěstuje nejen zprávu o tom, že „vyšlo slunce“, ale také fakt, že v jeho záři vidíme a chápeme všechno ostatní*) nebo H.R. Niebuhr (*křesťanský narativ o zjevení jako o inteligibilní události, která ostatní události činí inteligibilní*) vnímá McGrath centrální zprávu křesťanství jako zjevující událost, která v Ježíšově vystoupení, životě, smrti a vzkříšení dává význam nejen jiným velkým narativům, jako jsou starozákonní dějiny nebo řecká filosofie, nýbrž také „malým“ narativům osobní historie lidí, kteří se do metanarativu zapojují svými osobními dějinami a životními postoji.

V textu knihy *Narrative Apologetics* se Alister McGrath poté vydává na průzkum možných praktických aplikací narativní apologetiky. Nejprve se věnuje námitkám a vypořádává se s tzv. novým ateismem, jehož protagonisty jsou zejména autoři ja-

<sup>8</sup> Ibid., str. 22

<sup>9</sup> Ibid., str. 31.

<sup>10</sup> Ibid., str. 9.

<sup>11</sup> Ibid., str. 13.

ko Richard Dawkins nebo Christopher Hit-chens. Oproti obvinění, že představa Boha je jen přáním nalézat význam a smysl tam, kde není, klade McGrath výrok filosofa a ateisty Thomase Nagela „*doufám, že Bůh opravdu není. Nechci, aby Bůh byl. Nechci, aby vesmír měl takovou strukturu.*“ McGrath si klade otázku, zda v případě nového ateismu v konečném důsledku není přání otcem myšlenky. Zda přání kritiků jako Sigmund Freud („*bůh jako iluzorní projekce otcovské autority*“) není výsledkem jejich osobních zápasů s autoritou<sup>12</sup>.

Jako možná východiska narativní apologetiky prostřednictvím vyprávění biblických textů McGrath nabízí následující prakticky použitelná východiska apologetických rozhovorů, ať už se dějí v rodinném prostředí, přátelském rozhovoru, při katechezi, kázání nebo polemice:

- příběh exodu jako narativ o svobodě
- příběh exilu jako vyprávění o tom, kam patříme a kde máme domov
- příběh Ježíše Krista jako zjevení Boží lásky k lidem
- a novozákonní podobenství „zemitých příběhů s nebeským poselstvím“.

Narativní apologetika může svou přesvědčivou, strhující silou vyprávěných příběhů pomoci posluchačům najít odpovědi na základní otázky lidské existence:

1. o identitě: kdo jsem,
2. o hodnotě: jaká je hodnota mého bytí,
3. o smyslu: proč jsem zde,
4. o vlivu: co můžu změnit.

Text Alistera McGratha se čte jedním dechem – autorův styl uchvacuje, protože hovoří o tom, co se nás všech bezprostředně dotýká. Lze snad zmínit výraznou

závislost na konceptech a idejích C.S. Lewise – na druhou stranu si oxfordský teolog McGrath tuto závislost na práci britského apologety a autora Letopisů Narnie a dalších textů plně uvědomuje a přiznává. Knihu využijí kazatelé, duchovní, laičtí pracovníci církví a všichni, kdo jsou ve své činnosti konfrontováni se sekulárním výkladem světa, a kdo potřebují složit účty z vnitřní pravdivosti a důvodů svého přesvědčení.

Petr Miencil

### **Roubalová Marie, Králik Roman. PADESÁT PĚT NEJČASTĚJŠÍCH SLOV TANACHU VE CVIČENÍCH**

Verbum, Praha 2020, 138 s., ISBN 978-80-87800-70-6.

Po knihách *Svaté dny židovského kalendáře (Luach hašana)* (Ljubljana 2016) a *Teologicko – etická interpretace jednotlivce v sidře Berešit. Základy klasické hebrejštiny s rozbory vybraných textů a pojmů* (Ljubljana 2013), přichází autorské duo Roubalová Králik s další, již třetí společnou publikací. Recenzovaná vysokoškolská cvičebnice starozákonní hebrejštiny volně navazuje na již nedostupnou učebnici *Základy klasické hebrejštiny s rozbory vybraných textů a pojmů* jako její pokračování. Je dokladem metody, kterou dr. Roubalová vyvinula pro výuku hebrejštiny na HTF UK a kterou jí prof. Králik, někdejší žák dr. Roubalové, nyní pomáhá prezentovat. Díky tomu je výuka hebrejštiny na HTF UK studenty velmi oblíbená a efektivní.

Cvičebnice *Padesát pět nejčastějších slov Tanachu ve cvičeních* pracuje s pěta-

<sup>12</sup> Ibid. str. 56-57.

padesáti nejfrekventovanějšími slovy v Tanachu (všech, jejichž frekvence je větší než 924 výskytů) a uvádí je v různých frázích, vždy s natolik dostatečným překladem, aby se cvičebníci mohli studenti a studentky pracovat samostatně. Však je na ně také moudře v tomto ohledu apelováno, že si více zapamatují, když se budou učit mluvit a psát, nejen číst a překládat.

Cvičebnici otevírá sonda do způsobu zpracování látky spolu s formulací záměru práce. Na začátku je přehledná tabulka s veškerými informacemi ohledně hebrejské abecedy a na konci pak slovníček všech abecedně řazených slov použitých ve všech cvičeních. To a velikost hebrejských písmen ocení zejména začátečníci, jimž usnadní domácí přípravu. Kromě základní slovní zásoby uvádí totiž cvičebnice u každého cvičení ještě doplňující slovní zásobu. Současně zde nalezne uživatel i vysvětlení použitých gramatických pojmů a kategorií hebrejské mluvnice. Všechna cvičení jsou odstupňována do pěti kategorií, podle toho, na jaké úrovni se uživatel, který se cvičebníci bude pracovat, nachází. A cílovým uživatelem jsou sice studentky a studenti prvních dvou semestrů výuky hebrejštiny na univerzitě, ale praktický přínos cvičebnice ocení všichni, kteří se pokoušeli, pokouší a nebo pokoušet chtějí do biblické hebrejštiny vstoupit a naučit se jí. Třebaže to není učebnice pro samouky, tak se jí svou promyšlenou koncepcí velmi blíží.

Dlužno dodat tři věci: (a) skripta jsou věnována dvou přátelům, kteří podporují Izraelsko - Slovenské vztahy, velvyslancům Izraele pánům bývalému velvyslanci Státu Izrael J. E. pánovi Zvi Aviner Vapni a současnému velvyslanci Státu Izrael v SR J. E.

pánovi Boaz Modai, kteří navštívili UKF v Nitře, kde přednášeli studentům a inspirovali autory v jejich práci a studiu; (b) zvláštní pochvaly je hodna snaha umožnit studentům i studentkám samostatně, na dalších příručkách co nejméně závislé učení; (c) kniha v brožovaném formátu A4 stojí pouhých 125 Kč a určitě se vyplatí každému, kdo hebrejštinu studoval, studuje či studovat bude, si ji obstarat.

*Jiří Beneš*

**JINDRA, Martin et Marcel SLADKOWSKI (eds.). *Biografický slovník Církve československé husitské.***

Praha: Církve československá husitská, 2020. 640 s. ISBN 978-80-7000-167-7.

Připomínání důležitých historických mezníků, významných událostí a v neposlední řadě i charismatických osobností náleží k základním prvkům rozvíjení identity každé lidské společnosti. O křesťanských společenstvích to platí o to více, vždyť středem jejich duchovního života je pravidelné připomínání osoby Ježíše Krista, jeho slov a činů. Křesťanský christocentrismus ovšem neznamená, že bychom měli hovořit jen o Kristu biblického svědectví, nýbrž i o tom, jak se jako vzkříšený zpřítomňuje ve světě, v církvi a v životních osudech svých učedníků. Ve slavnostním dokumentu *Církve a společnost*, jehož koncepci jsem připravoval ve věroučné komisi k 100. výročí ČČSH, je církev pojata jako společenství, které se „s uznáním obrací ke svému prvnímu patriarchovi Karlu Farskému a k dalším zakladatelům, duchovním i laikům, kteří možnost založit novou církev realizovali, i ke generacím jejich nástupců, kteří zprostředkovali pozná-

ní Boha v Kristu Ježíši až do naší doby.<sup>41</sup> V *Biografickém slovníku Církve československé husitské*, připraveném Martinem Jindrou a Marcellem Sladkowskim, vidím vyjádření právě takové úcty.

Podle biblického svědectví se Kristus zpřítomňuje ve svých apoštolech, učednících a svědcích víry. „V onen den poznáte, že já jsem ve svém Otci, vy ve mně a já ve vás“ (J 14,20). Úcta ke svým duchovním předkům, ale i souputníkům, je vyjádřením biblické víry, že Kristus stále žije. Nejde ovšem o abstraktní víru, že je živý kdesi mimo naši zkušenost, nýbrž o vyjádření osobní zkušenosti: byl a je stále živý v konkrétních osobách křesťanského společenství. *Biografický slovník* spojuje minulost s přítomností, zakladatelské a nástupnické generace s generací současnou, církev vítěznou s církví bojující, a tím odkazuje k živému Kristu, který zaslubuje: „... kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed

nich“ (Mt 18,20).

Při pohledu na literární produkci ČČSH je pozoruhodné, kolik úsilí se v církvi věnuje vlastním dějinám. Toto zvláštní charisma vystoupí do popředí zejména při srovnání s jinými českými církvemi, které trpí zapomináním na svou místní minulost a ve svých literárních příspěvcích se raději věnují zahraničním osobnostem a tématům.<sup>2</sup> Jistěže by se dalo namítnout, že je to dáno tím, že církev nemá společnou tradici s velkými zahraničními církvemi a diskuzní pole jsou v tomto ohledu užší. Přesto si myslím, že je tato skutečnost způsobena spíše tím, že se v církvi sešla skupina lidí s podobnými zájmy o místní společenství a historii a svými pracemi ovlivňují zájmy dalších odborníků i laiků. Z posledních let bych zmínil zejména filozoficko-teologické reflexe nedávno zesnulého Zdeňka Kučery<sup>3</sup>, velké projekty věnované české moderně a nacionalismu Jana Blahoslava Láška<sup>4</sup>, prakticko-teologické úvahy Pavla

<sup>1</sup> *Církev a společnost. Slovo k 100. výročí ČČSH*. Praha: ČČSH, s. 2.

<sup>2</sup> I v největší z českých církví lze zčásti spatřovat tento nedostatek. Např. C. V. Pospíšil si jej vysvětluje porevoluční snahou vyrovnat se s dobovým světovým kontextem a „hledání vlastních kořenů a s nimi spjaté identity“ vidí jako „naléhavý úkol“ současnosti. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Různé podoby české trinitární teologie a pneumatologie 1800-2010: tvářnosti české katolické trojiční teologie a pneumatologie 1800-1989: komentovaná bibliografie 1800-2010*. [Brno]: L. Marek, 2011, 544 s. s. 3. Přesto právě katolická církev v produkci literatury věnované dějinám české katolické církve a její teologie udělala v posledních desetiletích velký posun. A je mimo možnosti krátké recenze uvést i jen nejvýznamnější počiny této snahy.

<sup>3</sup> Srov. KUČERA, Zdeněk. *Zarůst do kmene: teologické a etické úvahy naší doby pro duchovní a sociální pracovníky*. Chomutov: L. Marek, 2013, 99 s. KUČERA, Zdeněk. *Hoře a milost: ke kořenům teologie církve radikálního modernismu*. Brno: Luboš Marek, 2002, 128 s. KUČERA, Zdeněk, Jiří VOGEL a Martin CHADIMA. *Víra a služba: společenství Církve československé husitské v myšlení a praxi*. Chomutov: L. Marek, 2012, 133 s.

<sup>4</sup> Rád bych zde jmenoval dva výzkumné záměry z let 1999-2009 MSM 112800001 – *Reformní hnutí katolického modernismu a jeho reminiscence v evropském a českém kontextu – náboženské, kulturní a politické působení* a MSM 0021620803 – *Církev v českých zemích a otázka nacionalismu – historické problémy, jejich překonávání a výhled k mnohonárodnostní a multikulturní evropské společnosti*, které umožnily uspořádání několika mezinárodních konferencí a mnoha badatelských prací zhodnocených v řadě monografií a sborníků publikovaných ve fakulturních edicích *Pontes Pragenses a Deus et Gentes*. Jako příklad uvádím alespoň povedená kolektivní díla: KUČERA, Zdeněk a Jan Blahoslav LÁŠEK, ed. *Modernismus, historie nebo výzva?: studie ke genezi českého katolického modernismu*. Brno: Marek, 2002, 300 s. a KUČERA, Zdeněk, Jiří KOŘALKA a Jan Blahoslav LÁŠEK, ed. *Živý odkaz modernismu: sborník příspěvků z mezinárodní konference, pořádáné Husitskou teologickou fakultou Univerzity Karlovy v pražském Karolinu dne 29. listopadu 2002*. Brno: L. Marek,



Koláře<sup>5</sup>, Tomáše Butty<sup>6</sup> a Vladimíra Hraby<sup>7</sup>, vzpomínky na biblické teology CČSH od Jiřího Beneše<sup>8</sup> a Jiřího Lukeše<sup>9</sup>, a z církevně historických prací bych vedle autorů<sup>10</sup> slovníku určitě připomněl práce Jaroslava Hrdličky<sup>11</sup> a Martina Chadimy<sup>12</sup>, kteří v několika monografiích přiblížili životy prvních čtyř patriarchů CČSH. Tato intenzivní práce dala dostatek podnětů k zájmu o dějiny CČSH.

*Biografický slovník CČSH* je unikátní projekt, který na šesti stech stranách představuje stovky životopisných hesel, do jejichž tvorby se podařilo zaangażovat více než tři desítky spolupracovníků. Vedle

Martina Jindry a Marcela Sladkowského, kteří opatřili publikaci stručnou historií vzniku slovníku a které lze považovat za nejproduktivnější autory slovníkových hesel, přispěl svým dílem i Bohdan Kaňák, jenž kromě řady hesel dopsal ke slovníku dvacetistranné shrnutí dějin CČSH, Tomáš Butta, který z pozice patriarchy uvedl knihu krátkou předmluvou, a jmenovitě zmíním ještě alespoň Pavla Marka, historika Filozofické fakulty v Olomouci, který v posledních dekadách přispěl k objasnění moderních českých církevních dějin včetně CČSH řadou knižních titulů.<sup>13</sup>

2003, 240 s.

- <sup>5</sup> Srov. KOLÁŘ, Pavel. Identita CČSH v kontextu duchovní správy. *Theologická revue*. 2015, 86 (4), 371-382. KOLÁŘ, Pavel. Koncept církevního domu a liturgické síně v myšlení Miroslava Kouřila v dobovém kontextu Církve československé. *Acta Universitatis Carolinae. Theologica*. 2018, 8 (2), 9-27.
- <sup>6</sup> Srov. BUTTA, Tomáš. *Církev československá husitská a její cesta dějinami s Kristovým posláním: k 100. výročí*. Praha: Církev československá husitská, 2019, 92 s. BUTTA, Tomáš. *Církev mezi tradicí a otevřenou budoucností: prakticko-teologické reflexe a úvahy*. Praha: Církev československá husitská, 2019, 88 s.
- <sup>7</sup> Srov. HRABA, Vladimír. *Křtus vprostřed nás: výklad liturgie a malá liturgika Církve československé husitské*. Hradec Králové: Královéhradecká diecéze CČSH, 2018, 289 s.
- <sup>8</sup> Srov. BENEŠ, Jiří. Profil prof. Vladimíra Kubáče. In: BENEŠ, Jiří. ed. Vladimír KUBÁČ. *Člověk před Boží tváří*. Praha: Vyšehrad, 2016, 334 s. s. 13-26.
- <sup>9</sup> Srov. LUKEŠ, Jiří. Prof. ThDr. Zdeněk Sázava a „škola dějin redakce“. In: SÁZAVA, Zdeněk. *Dvě studie o Lukášově zvěsti: Termín ó άπόστολος v Lukášově díle: apoštolové a Pavel ve třetím evangeliu a Skutcích apoštolů; Lukáš - historik sui generis: aplikace Redaktionsgeschichtliche Methode na mladší část Lukášova dvojdíla*. Brno: L. Marek, 2020, 268 s. s. 6-9.
- <sup>10</sup> Srov. JINDRA, Martin. *Sáhnout si do ran tohoto světa: perzekuce a rezistence Církve československé (husitské) v letech 1938-1945*. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, 2017, 698 s. JINDRA, Martin. *Z milosti trpět pro Krista: životní příběh faráře Církve československé (husitské) Václava Mikuleckého*. Praha: Blahoslav, 2011, 378 s. SLADKOWSKI, Marcel. *Kvasice. Příběh husitské farnosti*. Kvasice: NO CČSH Kvasice, 2018, 190 s.
- <sup>11</sup> Srov. HRDLIČKA, Jaroslav. *Patriarcha Dr. Miroslav Novák: život mezi svatíkou a rudou hvězdou*. Brno: L. Marek, 2010, 296 s. HRDLIČKA, Jaroslav. *Život a dílo prof. Františka Kováře: příběh patriarchy a učence*. Brno: L. Marek, 2007, 523 s.
- <sup>12</sup> Srov. CHADIMA, Martin. *Gustav Adolf Procházka – II. patriarcha Církve československé (husitské) a jeho doba*. Hradec Králové: Královéhradecká diecéze CČSH, 2019, 645 s. CHADIMA, Martin. *Dr. Karel Farský - I. patriarcha Církve československé (husitské)*. Hradec Králové: Královéhradecká diecéze CČSH, 2017, 204 s.
- <sup>13</sup> Pouze výběrově uvádím: MAREK, Pavel. *Biskup Gorazd (Pavlík): životní příběh hledání ideální církve pro 20. století*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2019, 698 s. MAREK, Pavel. *Česká reformace 20. století?: k zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního křesťanství v letech 1920-1924*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2015, 386 s. MAREK, Pavel. *Emil Dlouhý-Pokorný: život a působení katolického modernisty, politika a žurnalisty*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2007, 370

Slovník se neomezuje pouze na osobnosti, jimž byla věnována pozornost ve starších odborných studiích a monografiích, v nichž bychom dohledali jistě i podrobnější informace, nýbrž i na méně známé osobnosti, které ovlivňovaly či dosud ovlivňují duchovní život církve. Co se týče známých osobností církve, získá čtenář ze slovníku nejen základní informace, ale i odkazy na aktuální bibliografii, u méně známých osobností, z nichž by některé bez slovníku patrně zůstaly i zcela zapomenuty, obdrží mnohdy jedinou aktuálně dostupnou informaci s odkazem na dosud dohledané archivní dokumenty. Věřím, že *Biografický slovník ČČSH* má dostatečný potenciál, aby se stal vhodným nástrojem pro snadné vyhledávání informací o ČČSH, proto by neměl chybět ve farních knihovnách ani v knihovnách teologů, religionistů a historiků, kteří se hodlají zabývat tématy souvisejícími se stoletou historií této církve.

*Jiří Vogel*

### **Petr Čornej - Jan Žižka. Život a doba husitského válečníka**

Paseka, Praha-Litomyšl 2019, 856 s., ISBN 978-80-7432-990-6.

Jan Žižka z Trocnova a Kalicha (1360-1424) a česká reformace působily výrazným způsobem v českém národním povědomí 19. století. Zájem o Žižku projevovali již čeští a v Čechách působící osvětení učenci a vzdělání čeští nekatolíci. Přesnější poznání jeho života i myšlení se stalo postupně odrazištěm utvářejícího se

a silícího českého nacionalismu i reformně církevních tendencí prvních desetiletí 19. století. Husitství učinil významným jevem českých i evropských dějin již František Palacký. Historik před českou společností otevřel obraz Žižky, důsledně radikální síly revoluce. Řešil i problémy legitimacy husitské svaté války a její mytizace v 19. století. Palackého dějinná koncepce, jež se stala důležitou složkou politického a národního programu české společnosti, byla určující i pro díla historikových pokračovatelů. Mezi ně patřil především Václav Vladivoj Tomek, jímž nastupoval do českého dějepisceví proud směřující k pozitivismu. V husitství viděl, shodně s Palackým, jednu z největších epoch českých dějin, hnutí, kterým český národ výrazně zasáhl do evropských dějin. Hlavní osobností husitství se mu po Husovi stala postava Jana Žižky, v němž viděl státoporného obránce konstruktivního politického řádu. Česká společnost přijala Palackého pojetí husitství, vyzdvihující Tábor jako představitele staročeského demokratismu, ale neztotožnila se s jeho pochopením Žižky. Za svůj naopak přijala Tomkův obraz Žižky, který jejím národně emancipačním a obrozeneckým snahám vyhovoval více.

Jan Žižka se stal trvale přítomným, významným historickým tématem v dějinách české společnosti. V usilování o jeho poznání během 19. století, bylo stále více zřejmé, že se jedná o postavu důležitou pro hledání a pochopení cest dalšího vývoje české společnosti. Bylo zřejmé, že každý historik, který ve své dílně dá vzniknout monografii o tomto vojevůdci, zaměří

---

s. MAREK, Pavel. *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918-1924)*. Brno: L. Marek, 2005, 335 s.

v mnohém vývoj českého dějepisectví do dalších desetiletí. V Palackého a Tomkově stopě pak pokračovali o Žižkovi další čeští historici od Josefa Pekaře, přes Rudolfa Urbánka, Jaroslava Prokeše, historiky radikální levice, až k Františku Šmahelovi. K nim se přiřadili i významní zahraniční historici (Frederick G. Heymann, Howard Kaminsky aj.).

Monografie prof. PhDr. Petra Čorneje, DrSc. (nar. 1951), předního českého historika středověku, vhodně vyšla k 600. výročí počátku husitské revoluce. Je výsledkem práce historika generace, jež se dokázala v normalizační etapě vývoje totalitního Československa bránit ideologizaci české historie a postupně ji vést novými směry. Je dílem kritickým, objektivním a nezatíženým ideologickými, či úzce konfesními předsudky.

Ke své monografii si autor proklestil cestu celoživotním bádáním, v němž se mimo jiné věnuje genezi a exodu Starých letopisů českých, dlouhou řadou odborných knih i studií, mezi nimi především svazkem řady **Velké dějiny zemí Koruny české V. 1402–1437. České země v čase nastupující náboženské reformace a husitských válek**.

Jeho monografie o Žižkovi je rozdělena do osmi oddílů, jedenašedesáti kapitol, zahrnuje rozsáhlý obrazový doprovod, obrazovou přílohu (48 stran), závěrečné slovo autora, poznámky, soubor pramenů a literatury, rejstříky osobností a míst. Jejými lektory se stali PhDr. Jaroslav Boubín, CSc; prof. ThDr. Otakar A. Funda, Dr. Theol.; PhDr. Zdeněk Vybíral, Ph.D.

Věnujme se nejprve přehledně důležitým tématům monografie:

I. oddíl **Mládí a zrání** z málo rozlišitelných počátků orientuje v raném životě válečníka.

II. oddíl **Praha-Čechy-Evropa** vede čtenáře k pochopení kořenů revoluce, vztahů světské a duchovní moci v české společnosti, mapuje pro dobové řešení těchto vztahů teologické modely univerzitních mistrů i radikálů, rýsuje cesty vedoucí k teologii Božího zákona i k husitskému programu čtyř pražských artikulů. Do českých dějin vstupuje Žižka, aby válečnickým i politickým talentem připravil podmínky pro své státnický i církevně zakladatelské dílo. Oddíl vede jeho životní vývoj až do roku 1419.

III. oddíl **Zrození vojevůdce** rozebírá příčiny první pražské defenestrace, revoluce i jejích válek. Dovede Žižku z Prahy přes Plzeň na Tábor. Zahrnuje kapitulu o bitvě u Sudoměře.

IV. oddíl **Tábor a první kruciáta**. V kontextu historie střední Evropy je věnován etapě českých dějin, za níž tato země zakusila první agresivní projevy křížácké expanze. Zachycuje dobu od Žižkova příchodu na Tábor do bitvy na Vítkově. Autor se věnuje podrobně vyhlášení první kruciáty ve Vratislavi, příčinám i průběhu bitvy na Vítkově i jejím důsledkům pro další vývoj českého státu.

V. oddíl **Žižka před hradbami** sleduje dobu od poloviny roku 1420 do léta 1421. Vojenským i politickým hegemonek v české kotlině v této době byla Praha. Žižka se zúčastnil velkého vojenského tažení husitů do východních Čech, kališníci ovládli i po Praze nejvýznamnější Kutnou Horu, čáslavský sněm přijal čtyři pražské artikuly za hlavní zákon země. Oddíl Žižku též

vtěluje do vývoje revolučních politických struktur českého státu a rozebírá důsledky vojevůdcových rozhodnutí pro politickou a náboženskou situaci v zemi.

VI. oddíl **Jobova noc**. Zde Žižka utrpěl těžké zranění druhého oka, druhá křížová výprava do Čech končí neúspěchem křížácků, zemi opouští na konci svého prvního vladařského působení zemský správce Zikmund Korybutovič. Kapitoly tu autor monografie věnuje i konci táborských adamtů a tragickému osudu Jana Želivského.

VII. oddíl **Český východ**. Ten se zprvu věnuje příčinám i průběhu odchodu Jana Žižky z Tábora do východních Čech. Zkoumá fenomén východočeského husitství i ideové a vojenské principy, jež stály za vzestupem tohoto radikálního proudu revoluce. Věnuje se Žižkově krvavé bitvě u Malešova a realitě možnosti a nemožnosti jeho tažení do Uher. Oddíl končí válečnickovou smrtí u Přibyslavi 11. října 1424, převozem jeho ostatků a jejich uložení v kostele sv. Ducha v Hradci Králové i zachycením možnosti jejich pozdějšího přemístění do kostela sv. Petra a Pavla v Čáslavi. Pozornost věnuje válečnickově závěti i jeho pozůstalým.

VIII. oddíl **Tvář ve stínu** je nejprve zaměřen na Žižkovu podobu, povahu, charakter, teologické myšlení i válečnickou zkušenost. Dále je věnován zpodobnění Žižky v dílech husitského kronikáře Vavřince z Březové a řady českých historiků. Do oddílu autor monografie výrazněji nezahrnul rozbor děl zahraničních husitologů o válečnickovi, upřednostnil zde českou perspektivu bádání.

**Zhodnocení monografie:** Prof. Čornej, znalý klasické metody i všech nástrojů poznání moderního historického bádání,

zkoumal velmi rozsáhlou a různorodou škálu historických pramenů. Jeho obraz Žižky (pracující i s jeho listy a Vojenským řádem), čerpá z dlouhé řady jistých, ale i z mnoha málo uchopitelných pramenových zdrojů.

Žižka prof. Čornejovi není morálním hrdinou národa, ale ani buřičem ve službě ponižených tříd, či pouze geniálním válečnickem. Je mu osovou státnickou osobností epochy, v níž se česká politika stala velkým evropským tématem.

Historik neusiluje o zachycení psychologie Žižkovy osobnosti. Snaží se však ze svědectví těch, kteří jej znali, o co nejúplnější postžení jeho povahy a charakteru. Vojevůdce vystupuje z jeho monografie jako odvážný, statečný, impulsivní, energický a spravedlivý muž s charismatem, jemuž je ovšem někdy vzdálena prozíravost úsudku a státnická moudrost.

Čornejův Žižka je svým životním stylem jedinečný, mimořádný velitel polních vojsk, husitský hejtman. Tato funkce mu přinesla vojenskou i soudní pravomoc, v jejímž kázeňském prosazování nerozlišoval společenské postavení, či zásluhy, ale pouze míru provinění. Protože se sám neobohacoval, mohl od svých spolubojovníků mnoho požadovat. Jeho válečnické a politické úspěchy vyrůstaly ze strategického talentu, schopnosti nalézt pro své protivníky předem neodhadnutelná řešení, z oddanosti jeho bojovníků.

I když v historikově podání tušíme jistotu nedůvěru v násilné cesty nezavršené husitské revoluce, kritiku jejich krveprolití přenechává většinou dobovým pramenům a nemoralizuje.

Prof. Čornej v monografii vysvětlil podstatné motivační zdroje Žižkova hlubokého

příklonu k osobní křesťanské víře i složité cesty jejího směřování, rozpoznal, jak se tento válečníkův příklon promítal do jeho vyznavačské rozhodnosti v zápasech husitské svaté války. Žižka měl za sebou zkušenost člena lapkovských skupin, působil ve vojenských službách různých mocí, po léta pravidelně zabíjel. Na prahu stáří evidentně zvažoval možné cesty ke své křesťanské spáse. Odsud vychází jeho rozhodné ztotožnění s husitským pojetím Božího zákona i programem čtyř artikulů. A odtud historik chápe válečníkův podíl na formování i uskutečňování husitského programu.

Monografie plní cíl zevrubně orientovat o životě osobnosti, o níž dosud ne vždy vyváženě informovala díla českých i zahraničních historiků posledních dvou století. Přináší řadu nových pohledů. Je podstatná i pro pochopení státnického vývoje Václava IV. a jeho bratra Zikmunda Lucemburského.

Autor své dílo zaplnil řadou postav vtělených do dobových mocenských vztahů, společenských a církevních struktur. Politický vývoj Čech ve zkoumaném období 15. století monografie zachycuje s vědomím jeho provázanosti s cíli všech podstatných skupin české společnosti a církve. Popisuje, jak na územích, z nichž byla úspěšnými vojenskými operacemi, politickými jednáními a smlouvami vytěsněna nepřátelská moc, bylo Žižkou důsledně prosazováno nové politické uspořádání Božích bojovníků. Nevyděljuje revoluční etapu dějin českého státu z kontextu historie střední Evropy, z jejích politických, kulturních i náboženských souvislostí.

Velká ozvučnost a diskutovanost Čornejovy monografické aktualizace dokládá živost tématu pro českou společnost.

Dalšímu bádání ponechal její autor rekonstrukce průběhu některých Žižkových bitev, či otázku jeho rodinných vztahů.

Historik před českou společností otevřel obraz Žižky odpovídající její dnešní historické paměti i konfesní situaci. Znalý vývoje a hranic konfesních i ideologických zobrazení válečníka, přistupuje k Žižkovi s velkou vnitřní svobodou i vědeckou pokorou. Jeho dílo, nechávající daleko za sebou české i evropské konfesní a ideologické spory minulosti, se tak stává společensky osvobodivým, otvírajícím české společnosti i jejím církvím v mnohém cestu vpřed.

*Jaroslav Hrdlička*

### **BOYARIN, Daniel. *Judaism: The Genealogy of a Modern Notion.***

New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press: 2019. ISBN 978-0-8135-7161-4.

Recenzovaná publikace od amerického profesora talmudické kultury Daniela Boyarina (narozen 1946) vyšla jako další monografie v řadě v edici *Key Words of Jewish Studies*, která má objasnit hranice bádání a současný stav židovských studií. Předmětem publikace je analýza termínu „judaismus“, který autor pokládá za nejvíce klíčový v oboru židovských studií a zároveň zdůrazňuje jeho vykonstruovaný a abstraktní význam, jež podle něho nabyl pod vlivem křesťanských církevních Otců ve 4. a 5. století, přičemž židovským spisovatelům nebyl v jejich vlastním jazyku znám až do doby 15. století. Přední autora teze spočívá v tom, že „judaismus“ jako abstrakce byl zformován v antice původně „za účelem formování křesťanské

ortodoxie" (s. 105). Práce je založena především na překladech a rozboru řeckých a hebrejských textů, které tematizují předmoderní podoby „judaismu“: totiž výrazy *iúdaismos* a *jahadut*. Tyto dva výrazy za prvé prostřednictvím překladů, například Lutherova překladu *Listu Galatským* (s. 134), a za druhé změnou teologického myšlení, mající podle autora vliv na rozvoj nových použití slov od středověku (s. 101), získaly význam moderního termínu „judaismu“, jak jej používáme v současnosti. Teoreticky autor vychází z díla T. Asada a jeho důrazu na formu kulturního překladu. Vedle zmíněného cituje autor další badatele a jejich díla věnující se problematice „judaismu“ (např. S. Mason, M. Satlow, L. Banitzki, D. Nirenberg aj.). Předloženou argumentaci autora lze identifikovat jako dekonstruktivistický přístup, který opakovaně zdůrazňuje normativní povahu západních kategorií, respektive kategorie náboženství a judaismu, nicméně přístup nepřináší jasně vlastní řešení.

Kniha se dělí na tři části a má totožnou organizaci jako další publikace v edici *Key Words of Jewish Studies*. První část má definovat klíčový výraz a diskutuje hlavní termíny debaty, druhá část má analyzovat současné přístupy k těmto termínům a třetí část má směřovat k budoucím možnostem pro porozumění klíčovému termínu.

V popředí nejkratší první části knihy stojí otázky ohledně východisek pro porozumění rozdílným způsobům „lidské existence“, především různých pojetí vztahu předmětového jazyka a metajazyka (s. 3-5). Autor zdůrazňuje nepřiměřenost západního jazyka k uchopení odlišné kultury a své argumenty staví na citacích T. Asada, L. Wittgensteina, J. Z. Smitha,

B. Nongbriho a M. Foucalta. Na základě citací Boyarin shrnuje svá stanoviska. Autor se především přiklání k názoru, že výraz „náboženství“ neexistuje mimo rámec moderního křesťanského porozumění, a že konkrétně „judaismu“ v antice je pouhým ideologickým vynálezem, který ani v korpusu předmoderních židovských textů ani v židovském jazyce neexistoval. V závěru první části proto Boyarin navrhuje, že zastaralému a normativnímu termínu „judaismu“ by se měl badatel vyhnout (s. 17), a to zejména z důvodu toho, že sami Židé se tímto způsobem neodlišovali před moderní dobou (s. 30).

Po expozici pasáží z různých teorií následuje autorova vlastní analýza dvou zmíněných slov výkladu, *iúdaismos* a *jahadut*, a dále polemické úvahy ohledně jejich významu v návaznosti na další autory, které tvoří druhou nejdelší část recenzované publikace. Antické slovo *iúdaismos* se objevuje v kontextu vzdoru Makabejských proti helénismu a nejlepším způsobem interpretace výrazu je podle autora chápat jej ve smyslu slovesného podstatného jména, tedy jako souhrnné označení toho, co jedinec činí coby Judejec (*doing the Judean doings*), a v žádném případě výraz podle autora neindikuje „náboženství“ tak, jak by ho nazvala naše kultura (s. 48). V této sekci nelze autorovi téměř nic vytknout a lze pozitivně hodnotit jeho vlastní návrh překladu. Obdobnou interpretaci *iúdaismos* vysvětluje dle autorova mínění i použití výrazu v Pavlových epištolách. V případě Pavlova použití navazuje autor na S. Masona a shrnuje, že lze *iúdaismos* a příbuzné sloveso *iúdaizó* ilustrovat ve významu (cíleného) setrvání ve zvyklostech (tradicích předků) Judejců (s. 50). Po

analýze druhé knihy Makabejské a Pavlových epištol obrací autor svou pozornost k textům Josefa Flavia, jenž ovšem *iúdaismos* nikdy nepoužil. Na základě absence Josefova užití výrazu se autor domnívá, že v helénistické a římské kulturní oblasti neexistovala tendence k vytvoření abstraktního obecného termínu. Odkazy překladatelů a historiků k Josefově „judaismu“ proto dle Boyarina vytváří entitu, kterou by nazval chimérou (s. 59).

Po stručném uvedení moderního zástupce „judaismu“ v antice, tedy *iúdaismos*, přechází autor plynule do středověku a zabývá se hebrejským výrazem *jahadut*. Sémantickou škálu *jahadut* zkoumá Boyarin v apologetickém textu *Kuzari* od Jehudy Ha-Leviho, z hebrejského překladu ibn Tibbona, a v díle Abrahama Abulafii. V obou případech zdůrazňuje, že „náboženství“ a „judaismus“ jsou pro středověké autory 12. století stále cizími termíny. Boyarin se pokouší vysvětlit proces vzniku výrazů, které podle něho byly předkládány pozdějšími překladateli jako abstrakta. Především křesťanské překlady (např. výše uvedený Lutherův překlad *Listu Galatským*) filtrují podle autora antické a středověké zkušenosti skrze optiku našich (tj. západních) symbolických struktur s ostrou distinkcí mezi „náboženským“ a „sekulárním“ (s. 76). V moderní hebrejštině se dnes používá výraz *jahadut*, pro který je od modernity typická mnohovýznamovost, a jež lze v angličtině podle autora vyjádřit výrazy *Judaism*, *Jewishness*, *Jewry*. Právě přechod k modernitě, pro autora zásadní událost, je zasazen do 15. století, kdy se židovští autoři dostávali stále více do kontaktu s křesťany. Pravděpodobnost, jak autor míní, že užití *jahadut* postupně splyne

s latinským slovem *iúdaismus*, které na rozdíl od řeckého *iúdaismos* vyjadřovalo abstraktní instituci a ne činnost (s. 127), se výrazně zvyšovala (s. 93). Vzájemné, i když spíše jednostranné, ovlivnění vztahů Židů a křesťanů tedy podle autora vedlo k sémantické změně, která je pozorovatelná v komentáři rabiho Israele Lipschitze, kde výraz *jahadut* dle autora spěje ke svému modernímu smyslu. I přes tento posun v sémantice výraz *jahadut* původně neodkazoval k abstrakci („židovské náboženství“ nebo „dokonce židovská kultura“), jako je tomu dle autorova názoru v současnosti (s. 101).

V závěrečné třetí části recenzované publikace se nacházejí nejdůležitější závěry a jejich rozvinutí, která se týkají za prvé „vynalezení judaismu“ v antice a za druhé jeho následné transformace v modernitě. Autorovou intencí je „zcela nový obrat klíčového slova“ (105). Ohledně první teze „vynalezení judaismu“ křesťanskými spisovateli Boyarin navrhuje, že tento vynález byl součástí širší invence „náboženství“ ve 4. a 5. století. Aby se autor vyhnul užívání podle něho zastaralého termínu „náboženství“, píše o vynalezení „ortodoxie“, v čemž spatřuje ten „nový obrat“ a užívá řeckého termínu *ekklésia*. Autor tedy pouze nahrazuje „náboženství“ výrazem *ekklésia* a shrnuje, že *ekklésia* vynalézá „judaismus“ z *iúdaismos* jako svého „temného“ dvojníka (s. 107). „Judaismus“ lze také nahlížet dle Boyarina jako křesťanský prostředek (*device*) k sebeidentifikaci (s. 118). Jinými slovy, křesťanství definovalo samo sebe na základě odlišení se od „judaismu“, který za tímto účelem vytvořilo. Autor svůj argument objasňuje na příkladu citace z Eusebia, církevního Otce 4. století,

který psal, že „křesťanství“ je něco jiného než „helénismus“ a „judaismus“, *hellénismos* a *iúdaismos* (s. 119). Autorovo zdůvodnění, předně v politické terminologii, je formulováno pomocí odkazů k teoriím rasového diskurzu a koloniální dominance. Rovněž politická situace Židů, kteří žili pod jhem koloniální nadvlády křesťanské říše, dle autora přispěla k objevu „judaismu“ jako *ekklésie* (s. 123).

Autorova druhá teze v závěrečné části se dotýká filologické transformace výrazu *jidiškajt*, vystihujícího v jidiš dle autora „židovskou formu života (*Lebensform*)“. Význam slova *jidiškajt*, jako formy života, byl dle autora zničen a postupně nahrazen významem německého slova *Judentum* (židovství) v době osvícenství a emancipace Židů (s. 133). Lingvistické posuny z židovského jazyka (*jidiškajt* i *jahadut*) do křesťanského měly dle autora za následek to, že židovská forma života se stávala křesťanskou (s. 135) a výraz *Judentum* dosáhl enormního posunu v židovském diskurzu

(s. 138). V moderní době 19. století musela nastat poslední fáze autorova příběhu, tedy zrod židovského „judaismu“, který je v publikaci připsán židovskému badateli Šmuelu Fünnovi z Vilniusu (s. 141). Fünnovův netradiční přístup dle autora importoval prostředky k destrukci distinkce *jahadut* a *Judentum*, přičemž se slovo *jahadut* stalo gramatickým subjektem věty, což bylo až později, ve 20. století, běžným jevem (s. 143). Podle autora je tudíž zřejmé, že *jaha-*

*dut* je novým konceptem pro židovského spisovatele a klíčové slovo „judaismus“ bylo pro Židy moderním výrazem (s. 148).

Recenzovaná publikace *Judaism: Genealogy of a Modern Notion* od D. Boyarina nabízí přínosnou analýzu klíčového termínu židovských studií, *judaismu*. Dílo je cenné především svými překlady řeckých a hebrejských textů a pozitivně lze hodnotit filologické vybavení autora. Přínos publikace podle názoru recenzentky přímo vystihuje její podnázev, tedy jedná se o nástin *genealogie moderního termínu*. Autor vskutku nabídl stručný vývoj sémantiky *judaismu*, který podložil argumentací silně ovlivněnou diskurzivním přístupem. Podle autorky těchto řádků je ale právě argumentace Daniela Boyarina na mnoha místech problematická, a to z následujících důvodů: absence definice/snahy o definici „judaismu“ jakožto „moderního“ klíčového termínu; apriorní a nezdůvodněný předpoklad, že „judaismus“ se rovná „náboženství“ (např. s. 48-49); autorova kritika termínů, které nicméně stále používá (např. kultura, s. 101); redukce antických žido-křesťanských vztahů na politickou terminologii (např. s. 112). Závěrem by autorka této recenze zdůraznila svůj

názor, že na základě výše uvedené redukce dochází k vytvoření velmi abstraktního obrazu antického světa Židů i křesťanů a je paradoxním stavem, že právě proti takovému obrazu se autor vymezuje.<sup>1</sup>

Dominika Šimlová

<sup>1</sup> Tato recenze je výstupem z projektu SVV č. 260490 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.