

THEOLOGICKÁ REVUE

THEOLOGICAL REVIEW

4/2019

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

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 TOOK OVER THE PUBLISHING

Issued by the
CHARLES UNIVERSITY
- HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
ISSN 1211-7617
Registration: MK ČR E 644
Volume 90

Vydává
UNIVERZITA KARLOVA
- HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
ISSN 1211-7617
Registrace: MK ČR E 644
90. ročník

Šéfredaktor | Editor in chief: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.
Zástupce šéfredaktora | Deputy Editor: Doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.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, PhD. (UK HTF);
doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);
doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF);
ThDr. Petr Šandera, Th.D. (CČSH);
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 - Szlezská univerzita Katowice;
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;
prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg;
prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. - 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. 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 UK HTF:

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.

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 UK HTF: <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 UNIVERZITY KARLOVY
≠ HUSITSKÉ TEOLOGICKÉ FAKULTY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
≠ CHARLES UNIVERSITY

4/2019



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	405 – 407
Články Articles	
VĚRA MILÁČKOVÁ	408 – 420
TYOLOGIE PRONÁSLEDOVÁNÍ KŘESŤANŮ THE TYPOLOGY OF THE PERSECUTION OF CHRISTIANS	
NOEMI BRAVENÁ	421 – 430
PRONÁSLEDOVÁNÍ KŘESŤANSKÉ MENŠINY UVNITŘ VĚTŠINOVÉ CÍRKVE NA PŘÍKLADU CÍRKEVNĚ-POLITICKÉ SITUACE V NĚMECKU THE PERSECUTION OF THE CHRISTIAN MINORITY WITHIN THE MAJORITY CHURCH IN THE EXAMPLE OF THE ECCLESIAL-POLITICAL SITUATION IN GERMANY	
LUKÁŠ NOSEK	431 – 452
PROKŘESŤANSKÁ MENŠINA A UŽÍVÁNÍ KORÁNU PŘÍKLAD BISKUPA THEODORA ABŮ QURRY (755-830) THE CHRISTIAN MINORITY AND THE USE OF THE QURAN. THE EXAMPLE OF BISHOP THEODORE ABU QURRA (755-830)	
MAGDALENA VYTLAČILOVÁ	453 – 479
BÁBISMUS JAKO ÚSPĚŠNÉ NÁBOŽENSKÉ HNUTÍ BABISM AS A SUCCESSFUL RELIGIOUS MOVEMENT	

PETR MUCHA NOVÁ CÍRKEVNÍ Hnutí V HISTORICKÝCH SOUVISLOSTECH NEW ECCLESIAL MOVEMENTS IN HISTORICAL CONTEXTS	480 – 495
MARKÉTA HOLUBOVÁ RABI AVRAHAM ABULAFIA: NEKONEČNÁ TRANSFORMACE ANEB HLEDÁNÍ JASU HOSPODINOVY TVÁŘE RABI AVRAHAM ABULAFIA: PERMANENT TRANSFORMATION, OR THE SEARCH FOR THE RADIANCE OF GOD'S COUNTENANCE	496 – 520
PAVLA DAMOHORSKÁ ČTYŘI KMENY REUVENA RIVLINA. PŘEROD IZRAELSKÉ SPOLEČNOSTI NA SPOLEČNOST MENŠINOVOU? REUVEN RIVLIN'S FOUR TRIBES. THE TRANSFORMATION OF ISRAELI SOCIETY INTO A SOCIETY OF MINORITIES?	521 – 533
Recenze Book Reviews	
<i>JIŘÍ BENEŠ: Dvanáctka.</i> (Marie Roubalová)	534 – 537
<i>Rodney Stark, Why God?</i> (Magdaléna Vytlačilová)	537 – 543

Neutěšená situace světa, který směřuje ke globalizaci, ukazuje, že následující léta nebudou vůbec jednoduchá. Vznikají stále nové otázky, vedoucí k úvahám, zda tato globalizace je vůbec možná a zda to není slepá ulička. Orgány světového ekumenického hnutí se politickými souvislostmi zabývaly již celou polovinu dvacátého století, a i když nebyl možný otevřený dialog (do změn na konci osmdesátých let), bylo jasné, že křesťané musí na dynamický rozvoj světa také dynamicky reagovat. Uvolnění, ke kterému došlo, přineslo místo kvalifikovaného dialogu bohužel mnoho nedorozumění a činů, které s poctivým ekumenickým snažením nemají příliš mnoho společného. Opravdový dialog se rozvíjí velmi pomalu a chtěli bychom doufat, že přece jen bude pokračovat a dále se rozvíjet. Značně se změnila stanoviska Svatého stolce i „ženevské“ ekumeny. Ve světovém pravoslaví dochází k tříbení, které se nám může jevit dnes velmi negativní, které však přece jen může nakonec znamenat kroky kupředu. To všechno chceme na stránkách našeho časopisu sledovat a přispívat k opravdu dělné diskusi. Prakticky to znamená navazovat na odkaz, který nám zanechali tvůrci novodobého ekumenického hnutí ve světě i u nás doma. Žádné téma dnes není uzavřené a není nemožné se jím zabývat.

Nová generace odpovědných teologů je si dobře vědoma, že musí navazovat na to, co již bylo vykonáno, ale současně musí čelit dříve neslýchaným výzvám přítomné doby. Vyžaduje to nesmírné úsilí a především obrovskou vzdělanost a rozhled – a to nejen v teologii, ale i ve vědních oborech, které zůstávaly pro teologa dříve více či méně vzdáleny.

Naše fakulta se v osobě Prof. Dr. Zdeňka Kučery Dr.h.c. v roce 2019 rozloučila s celou epochou svého směřování. Prof. Kučera zemřel v červnu 2019 a bude na nové generaci, jak s jeho odkazem a s odkazem jeho vrstevníků naloží.

Poslední číslo letošního ročníku přináší opět některé významné studie. **Věra Miláčková**, frekventantka doktorského studia UK HTF, napsala velmi podnětný článek o pronásledování křesťanů v dnešní době: **„Typologie pronásledování křesťanů“**. **Noemí Bravená** se zamýšlí nad historickým tématem, které patří do 20. století, ale toto téma neztratilo zdaleka svoji atraktivitu ani dnes: **„Pronásledování křesťanské menšiny uvnitř většinové církve na příkladu církevně-politické situace v Německu“**. Historické téma **Lukáše Noska** **„Křesťanská menšina a užívání Koránu – Příklad biskupa Theodora Abú Qurry (755-830)“** je rovněž vzhledem ke vztahům křesťanů a muslimů dnes tématem aktuálním a vysoce poučným. **Magdalena Vytlačilová** se zabývá jedním z religionistických fenoménů v příspěvku **„Bábismus jako úspěšné náboženské hnutí“**. Bábismus vznikl v 19. století v Íránu a navazoval na bohaté náboženské dějiny Středního Východu. Obecně novými církevními hnutími se zabývá **Petr Mucha**: **„Nová církevní hnutí v historických souvislostech“**. Muchovo téma se sice soustřeďuje na současné procesy v římskokatolické církvi, má však daleko širší ekumenicky dosah. Dvě studie jsou z oboru judaistika. **Markéta Holubová** otiskuje článek, psaný se zápalem, který je této autorce vlastní: **„Rabi Avraham Abulafia: Nekonečná transformace aneb hledání jasu Hospodiny tváře“**. Tento středověký myslitel patřil k výrazným představitelům extatické kabaly a je přitažlivý i v dnešní době. **Pavla Damohorská**, též představitelka židovských studií, píše na téma: **„Čtyři kmeny Reulena Rivlina – přerod izraelské společnosti na společnost menšinovou?“** a analyzuje podrobně

známý projev prezidenta státu Izrael R. Rivlina z roku 2015. Jde o vysoce aktuální myšlenkový podnět, který vzbudil i patřičný ohlas ve světovém měřítku.

Jak vždy jsou na závěr otištěny recenze. Jsou tentokrát dvě: z pera M. Roubalové (Jiří Beneš, Dvanáctka) a M. Vytlačilové (Rodney Stark, Why God).

Děkujeme všem autorům i čtenářům na dosavadní spolupráci a přejeme požehnaný rok 2020! Těšíme se na nové články i nové podněty k naší společné práci nad literárním dílem v roce, který je pro naše akademické prostředí rokem jubilejním: 8. ledna 2020 si připomeneme vznik Církve československé husitské (100. let) a v červnu 2020 vznik samostatné Husovy československé bohoslovecké fakulty v Praze, právní předchůdkyně dnešní Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy (70. let).

*Jan Blahoslav Lášek, šéfredaktor
V Praze, 31. prosince 2019*

—

The dismal situation of a world that is heading towards globalization shows that the coming years will not be easy whatsoever. There are still new questions arising that make us wonder if this globalization is possible at all, and whether it is a dead end. The authorities of the world ecumenical movement have been dealing with the political contexts for the entire half of the twentieth century, and although open dialogue was not possible (until the changes at the end of the 1980s), it was clear that Christians must also respond dynamically to the dynamic development of the world. Unfortunately, instead of qualified dialogue, the loosening that had taken place led to many misunderstandings and deeds that have little to do with honest ecumenical endeavours. True dialogue is developing very slowly, and we hope that it will, nevertheless, continue and develop. The views of the Holy See and the "Geneva" Ecumene have changed considerably. In World Orthodoxy, there is a refinement that may seem very negative to us today but it can ultimately mean moving forward. All of this is what we want to monitor in our magazine's pages and contribute to a truly working discussion. Practically, this means continuing the legacy left by the creators of the modern ecumenical movement in the world and here in the Czech Republic. No topics are closed today, and it is not impossible to discuss them. The new generation of responsible theologians is well aware that they must build on what has already been done, but at the same time, they must face the unprecedented challenges of present day. This requires tremendous effort and, above all, enormous level of education and insight - not only in theology, but also in scientific fields that have remained more or less distant for theologians in the past.

In Prof. Dr. Zdeněk Kučera Dr.h.c., our faculty said goodbye to an entire era of its focus in 2019. Prof. Kučera died in June 2019, and it will be up to the new generation to deal with his legacy and that of his peers.

The last issue of this year again brings forth some important studies. **Věra Miláčková**, a participant in doctoral studies at the Hussite Theological Faculty of the Charles University, wrote a very inspiring article about the persecution of Christians nowadays: **“The Typology of the Persecution of Christians”**. **Noemi Bravená** reflects on a historical topic that belongs to the 20th century, but this topic has not lost its appeal even today: **“The Persecution of the Christian Minority within the Majority Church in the Example of the Ecclesial-political Situation in Germany”**. The historical topic by **Lukáš Nosek** **“The Christian Minority and the use of the Quran. The example of Bishop Theodore Abu Qurra (755-830)”** is also a current and highly informative topic today, given the relationship between Christians and Muslims. **Magdalena Vytlačilová** deals with one of the religious phenomena in the contribution **“Babism as a Successful Religious Movement”**. Babism originated in the 19th century in Iran and built on the rich religious history of the Middle East. **Petr Mucha** generally deals with new church movements in **“New Ecclesial Movements in Historical Contexts”**. Although Mucha’s topic focuses on contemporary processes in the Roman Catholic Church, it has a much wider ecumenical reach. Two studies are in the field of Judaism. Doc. **Markéta Holubová** publishes an article, written with enthusiasm, which is personal to this author: **“Rabi Avraham Abulafia: Permanent Transformation, or the search for the Radiance of God’s Countenance”**. This medieval thinker was one of the most prominent representatives of ecstatic Kabbalah and is still attractive today. **Pavla Damohorská**, also a representative of Jewish studies, writes on the subject of: **“Reuven Rivlin’s Four Tribes. The Transformation of Israeli Society into a Society of Minorities?”** and analyses the well-known speech of the President of the State of Israel, R. Rivlin, from 2015. This is a highly up-to-date thought stimulus, which has also attracted an appropriate response worldwide.

As always, reviews are published at the end. There are two this time: from the pen of M. Roubalová (Jiří Beneš, Dvanáctka), and M. Vytlačilová (Rodney Stark, Why God).

We would like to thank all of the authors and readers for their cooperation thus far, and we wish you a blessed year 2020! We look forward to new articles and ideas for our joint efforts on literary work during the year which is a jubilee year for our academic environment: on 8 January 2020, we will commemorate the establishment of the Czechoslovak Hussite Church (100 years) and in June 2020 the establishment of the independent John Hus Czechoslovak Faculty of Theology in Prague, the legal predecessor of today’s Hussite Theological Faculty of the Charles University (70 years).

*Jan Blahoslav Lášek, editor-in-chief
In Prague, 31 December 2019*

TYOLOGIE PRONÁSLEDOVÁNÍ KŘESŤANŮ

VĚRA M. MILÁČKOVÁ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
milackovavm@gmail.com

THE TYPOLOGY OF THE PERSECUTION OF CHRISTIANS

Abstract: This article presents different aspects of religious persecution including a statistical overview of persecution of Christians present day. This paper focuses on reasons behind religious persecution, typology of persecutors, forms, intensity and frequency of persecution and the identity of a Christian and its role in religious persecution.

Keywords: Persecution of Christians; reasons behind religious persecution; persecutor; forms of persecution; stages of persecution; frequency of persecution; Christian identity and persecution

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 4: p. 408 – 420.

Téma pronásledování křesťanů v České republice není běžné především proto, že od pádu komunismu v této zemi zažíváme svobodu vyznání.¹ Přesto jsme s tímto tématem v současnosti konfrontováni skrze dění v Evropě a na Blízkém východě. Téma úzce souvisí s azylovou politikou a lidskoprávními otázkami. V médiích bylo možno toto téma zaregistrovat v souvislosti s iránskými a čínskými křesťany, kteří v ČR požádali o azyl. Oba dva případy ukázaly, že se jedná o velmi komplexní téma.

Tento článek prezentuje různé aspekty pronásledování včetně statistického přehledu a popisu stavu pronásledování křesťanů v současnosti. Pronásledování křesťanů je komplikovaný fenomén, jehož jednotlivé aspekty jsou úzce propojeny. Na jedné straně mají pronásledující svůj důvod a cíl, jehož chtějí dosáhnout, od toho se odvíjí forma pronásledování, jeho intenzita a frekvence. Na druhé straně se ukazuje, že ne každé utrpení, jež křesťané musí snášet, je automaticky pronásledováním a že přívrženci jiných náboženství a věrouk mohou trpět stejným způsobem. Pro účely tohoto článku v souladu s Marshallovým přístupem² zužuji

¹ Odborníci na problematiku pronásledování pro víru dlouhodobě upozorňují na nedostatečné monitorování svobody vyznání a pronásledování, na nutnost vymezení definice toho, co pronásledování z důvodu víry znamená v kontextu různých oborů, a poukazují jednak na nečinnost a přehlížení ze strany vlád a jiných nadnárodních organizací, jednak na nutnost pomoci obětem.

² V případě nejistoty, zda se jedná o náboženské pronásledování, navrhuje Marshall jednoduchou otázku. Zeptat se, zda by osoba jiného vyznání trpěla stejným způsobem jako křesťan. V případě, že ano, není pronásledování specificky protikřesťanské. MARSHALL, P., Persecution of Christians in the Contemporary World. In: *International Bulletin of Missionary Research*. 1998, sv. 22, č. 1, s. 3–5.

pronásledování křesťanů na situace, ve kterých jsou pronásledováni z více důvodů, z nichž alespoň jeden z nich nějak souvisí s identitou křesťana.

Současný stav pronásledování na základě statistik

Stav pronásledování (křesťanů) monitorují různé organizace³. Všechny se shodují, že pronásledování má rostoucí tendenci, co se týče množství zaznamenaných případů a jejich intenzity. Monitorování pronásledování křesťanů není bez kontroverzí, zaprvé protože ne všechny případy byly odhaleny, nahlášeny, zkoumány s ohledem na pravdivost, zadruhé záleží na tom, jak jednotlivé organizace definují pronásledování, a to včetně mučednické smrti.⁴ Přestože každá organizace má svou vlastní definici pronásledování, lze říct, že všechny používají velmi širokou definici toho, co je pronásledování. Definice obsahují spektrum od verbálních projevů nenávisti a hrozeb po zabití a únosy, od vládních restrikcí po nezákonné zatčení.

Ve výroční zprávě z roku 2019 organizace Pew Research Center analyzovala změny v náboženském pronásledování od roku 2007 do roku 2017. Jejich statistiky za tyto roky poukazují na fakt, že „vládní harassment“ vůči křesťanům vzrostl ze 79 zemí na 123 a „sociální harassment“ ze 74 na 101 ze 198 zkoumaných zemí za toto období. Zároveň uvádějí, že „52 vlád (...) ukládá ‚vysoké‘ nebo ‚velmi vysoké‘ formy restrikcí na náboženství [obecně] z původních 40 v roce 2007. Počet zemí, kde lidé čelí nejvyšším formám sociálního odporu zahrnujícího náboženství, vzrostl ze 39 na 56 během analyzovaného období.“ Přestože restrikce vůči náboženství mají vzrůstající tendenci, neděje se tak ve všech oblastech rovnoměrně. Největší nárůst pronásledování byl monitorován v Evropě a subsaharské Africe.

³ Na celém světě existuje poměrně mnoho organizací, které se zabývají svobodou náboženského vyznání nebo přímo náboženským pronásledováním. Pro účely toto článku budu pracovat s údaji následujících institucí, protože mají dlouhodobou zkušenost se sbíráním dat, vynikající metodologii a pravidelně publikují své analýzy. Ve Spojených státech jsou to Pew Research Center a US Department of State on International Religious Freedom (UCSIRF), v Británii je to Nezávislá zpráva biskupa z Truro (Bishop of Truro's Independent Review). Tyto tři organizace předávají svá nezávislá doporučení ohledně svobody vyznání svým vládám. Zatímco americké organizace a Úřad Vysokého komisaře OSN pro uprchlíky jsou sekulární organizace, které informují o situaci napříč náboženským spektrem, Zpráva biskupa z Truro se zaměřuje pouze na situaci křesťanů. Zpráva biskupa z Truro, výroční zprávy organizace Open Doors, která vydává přehledy pod názvem World Watch List (WWL), a organizace Aid for the Church in Need jsou zprávy křesťanských institucí monitorující pouze situaci křesťanů. Všechny tyto zprávy obsahují metodologickou část a přinejmenším WWL je pravidelně ověřován nezávislými organizacemi nebo experty. Tyto zprávy obsahují obecné popisy, zaměřené se na konkrétní oblasti a popis konkrétních případů. Mimo tyto organizace existují i jiné vědecké a výzkumné organizace (Hudson Institute), nevládní organizace (Middle East Concern, Center for Arab West Understanding) a reportéři (např. Mindy Belz), kteří se intenzivně věnují této problematice.

⁴ Schirrmacher se ve své studii mimo jiné zabývá statistickými rozdíly v počtu mučednických smrtí uváděných různými organizacemi. SCHIRRMACHER, T., *The Persecution of Christians Concerns Us All Towards a Theology of Martyrdom*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft Culture and Science Publ., 2018, s. 131–136.

Oblast severní Afriky a Blízkého východu je jedinou oblastí, kde všechny monitorované kategorie dosáhly nejvyšší úrovně.⁵ Existují země, kde sice dochází k vážnému porušování lidských práv v oblasti náboženské svobody, ale jeho úroveň ještě nedosáhla takové míry, aby státy byly trvale zařazeny do seznamu zemí s vysokou mírou náboženského pronásledování. Americká organizace US Department of State on International Religious Freedom (USCIRF) pro rok 2019 do této skupiny řadí Rusko, Komorské ostrovy a Uzbekistán, a ze stejného důvodu je pozoruje důsledněji (tzn. se zvláštním zřetelem).⁶

Na základě vlastní analýzy⁷ zpráv organizací (viz poznámka 3) můžeme konstatovat, že každá zpráva o pronásledování má svá specifika, zaměření a terminologii. Přesto v nich však najdeme tři aspekty pronásledování, ve kterých se protínají; tj. míra násilí a míra vládního a sociálního harassmentu. Centrální africká republika, Nigérie, Sýrie a Pákistán jsou země s nejvyšším výskytem **násilí** spojeného s náboženským pronásledováním. Írán, Severní Korea, Čína a Indonésie jsou naopak v čele seznamu zemí s nejvyšší mírou **vládních restrikcí** vůči náboženským skupinám. Co se týče **sociálního a individuálního** harassmentu, Centrální africká republika, Egypt, Bangladéš, Indie nebo Nigérie jsou na předních pozicích.

Ke křesťanství se hlásí 2,3 miliardy lidí, což je 31,2 % světové populace.⁸ Podle statistiky World Watch List organizace Open Doors počet pronásledovaných křesťanů činí více než 245 milionů, tedy více než 10 %. Tato statistika zahrnuje pouze 50 zemí, v nichž pronásledování křesťanů dosáhlo alespoň vysoké míry pronásledování. Země s nižší mírou pronásledování nejsou uváděny.⁹

⁵ A Closer Look at How Religious Restrictions Have Risen Around the World. In: *Pew Research Center* [online] [cit. 27.08.2019]. Dostupné z: <https://www.pewforum.org/2019/07/15/a-closer-look-at-how-religious-restrictions-have-risen-around-the-world/>.

⁶ Annual Report of the U.S. Commission on International Religious Freedom 2019 [online]. [Cit. 05.08.2019]. Dostupné z: <https://www.uscifr.gov/sites/default/files/2019USCIRFAnnualReport.pdf>.

⁷ V rámci analýzy jsem porovnávala data (zprávy) jednotlivých organizací. Tyto zprávy obsahují mimo jiné typologii pronásledování a pořadí zemí podle výskytu toho kterého typu pronásledování, jeho frekvence a intenzity. Typy pronásledování jsem porovnávala a našla tematické průsečíky. V rámci vyselektovaných typů jsem se poté zaměřila na pořadí zemí (tak jak je uvádí jednotlivé organizace) a z nich vybrala ty, jež se shodovaly napříč různými organizacemi.

⁸ HACKETT, C., MCCLENDON, D. Christians remain world's largest religious group, but they are declining in Europe. In: *Pew Research Center* [online] [cit. 10.09.2019]. Dostupné z: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/05/christians-remain-worlds-largest-religious-group-but-they-are-declining-in-europe/>.

⁹ „Vysoká“ míra pronásledování je definována tak, že „žít jako křesťan znamená, že přestože církve jsou tolerovány a mají jistou svobodu, ve skutečnosti jsou prominentní křesťané cílem útoků, církve jako takové jsou subjektem značných omezení a sociální prostředí (culture) je vůči křesťanům převážně nepřátelsky naladěno a to v obzvláště v oblastech vzdělávání a pracovních příležitostech.“ World Watch List Methodology - Last update: NOVEMBER 2017, s. 49 [online]. [Cit. 09.09.2019]. Dostupné z: <http://opendoorsanalytical.org/wp-content/uploads/2018/01/WWL-2018-Methodology-LONG-VERSION-November-2017.pdf>.

Open Doors se v hodnocení zemí, v nichž jsou křesťané pronásledováni, zaměřuje na dva aspekty: tlak zakoušený křesťany a násilí, které je rozděleno do tří podkategorií (1. křesťané, již zemřeli pro svou víru, 2. napadené kostely a jiné církevní budovy a 3. křesťané zatčení a uvěznění bez řádného soudního procesu). Open Doors ve svých statistikách vede také počty mučednických smrtí¹⁰, kterých ve zprávě pro rok 2019 uvádí méně než 4500, z nichž se většina udála v Nigérii (3731), následované Centrální africkou republikou (146). Co se týče útoků na církevní budovy, jednoznačně vede Nigérie s počtem 569 budov.¹¹

Z porovnání výročních zpráv World Watch List, Biskupa z Truro a organizace Aid for the Church in Need, které se zaměřují na pronásledování křesťanů, vyplývá, že Sýrie, Nigérie, Irák, Súdán, Pákistán, Severní Korea a Čína jsou země, kde jsou křesťané pronásledováni nejvíce. Tyto země jsou také zmíněny organizací USCIRF jako země, jež nejvíce porušují lidská práva, co se svobody vyznání týče.¹²

Je prakticky nemožné říct, ve které zemi křesťané trpí pro svou víru nejvíce, protože existuje tolik různých forem pronásledování v různých zemích a oblastech. Zpozornět ale musíme, když všechny uváděné indikátory (konkrétní organizace) v dané oblasti dosáhnou nejvyšších hodnot jako například oblast Severní Afriky a Blízkého východu, anebo když konkrétní indikátor „vystřelí“ do extrémních hodnot tak, jak je tomu v Evropě. Příkladem jsou vládní omezení náboženských aktivit a projevů, ta se v Evropě během let 2007-2017 zdvojnásobila, a sociální nevráživost spojená s náboženskými normami se zvýšila o více než 300 %.¹³

Důvody náboženského pronásledování

Odborníci se shodují, že náboženské pronásledování je komplikovaný fenomén vzájemně působících ekonomických, sociálních, etnických, národnostních, ideolo-

¹⁰ Existují organizace, jež ve svých statistikách uvádí až 100 000 mučednických smrtí ročně. Pro to, aby tato úmrtí mohla být započítána jako mučednická, je nutné, aby bylo splněno pět kategorií, včetně situace, kdy smrt nastala jako „důsledek lidského odporu“ jako je válečný konflikt či náhodné zabití. JOHNSON, T. M., ZURLO, G. A., *Christian Martyrdom as a Pervasive Phenomenon*. In: *Society*. 2014, sv. 51, č. 6, s. 680.

¹¹ Zpráva Open Doors pro rok 2019 uvádí meziroční nárůst počtu zabitých křesťanů o 40 % z 3066 na 4305. Co se týče počtu církevních budov, je číslo ještě více alarmující. Zatímco v roce 2018 jich bylo napadeno 793, z toho 168 v Pákistánu a 157 v Centrální africké republice, v roce 2019 bylo napadeno již 1847, z toho 569 budov v Nigérii. Roční nárůst je o více než 130 %. ATKINSON, D. *WWL 2019 Compilation of all main documents*, s. 22–37 [online]. [Cit. 30.09.2019]. Dostupné z: <https://iirf.eu/site/assets/files/116528/wwl-2019-compilation-of-main-documents-excluding-country-dossiers-wwwr.pdf>.

¹² *USCIRF Annual Report 2019* [online]. [cit. 05.08.2019]. Dostupné z: <https://www.uscirtf.gov/sites/default/files/2019USCIRFAnnualReport.pdf>.

¹³ *A Closer Look at How Religious Restrictions Have Risen Around the World* [online]. [cit. 27.08.2019]. Dostupné z: <https://www.pewforum.org/2019/07/15/a-closer-look-at-how-religious-restrictions-have-risen-around-the-world/>.

gických a náboženských důvodů.¹⁴ Není neobvyklým názorem, že náboženské pronásledování není primární, ale že na vině jsou právě jiné důvody. Paul Marshall, přední osobnost problematiky náboženského pronásledování, zastává názor, že se obvykle jedná o kombinaci několika faktorů. Může se jednat o náboženské a politické důvody nebo etnický problém v kombinaci s náboženským. Jednotlivé aspekty se ale nedají oddělit, protože jsou velmi úzce propojeny.¹⁵

Další světově uznávané vědecké osobnosti zabývající se pronásledováním křesťanů, Christof Sauer a Thomas Schirrmacher, vyjmenovávají důvody, které mohou vést k pronásledování. Hovoří o ryze statistických důvodech, kdy křesťanství jako takové roste na základě vysokého počtu konverzí ke křesťanství a to vyvolává problémy. Zmiňují problematiku postkoloniální identity zemí, kde křesťanství bývá nazíráno jako západní ideologie stojící v rozporu s původními kulturně-náboženskými hodnotami. Za další důvod uvádí zájem křesťanů o dodržování lidských práv a demokratických principů, nebo fakt, že křesťané mnohdy stojí v opozici vůči korupci a vykořisťování. Dalším důvodem je, že se křesťané velmi často vyhýbají násilí a neúčastní se sociopolitických bojů; jako takoví jsou pak jednoduchých cílem militantních skupin.¹⁶

Důležitým aspektem jsou také sociokulturní důvody, které často navenek vypadají jako náboženské. Ve společnostech, které si vysoce cení žití pospolu a kde rodinná čest a pověst stojí na nejvyšším hodnotovém stupni nad individuálními přáními jednotlivce, není výjimečné, že v případě, když jednatel poruší tyto hodnoty, potupí rodinnou čest a jednotu, se rodinní členové uchylují k různým formám pronásledování.¹⁷

Z teologického pohledu lze na pronásledování nahlížet jako na důsledek pádu člověka do hříchu. World Watch Research hovoří o tzv. "zlomenosti (brokenness)" tohoto světa, která se vyznačuje sociálními, politickými, náboženskými, etnickými a jinými konflikty a problémy, ze kterých pronásledování vychází. Pronásledování je prostředkem pro dosažení tzv. "exkluzivní moci", která reprezentuje určitý světonázor („impulz“). Jeho stoupenci ho považují za nadřazený a požadují po ostatních, aby se mu podřídili.¹⁸ World Watch Research rozlišuje tři „impulzy“, které

¹⁴ ALLEN, J. L., *The Global War on Christians: Dispatches from the Front lines of Anti-Christian Persecution*. New York: Image, 2016.

¹⁵ MARSHALL, P., Conceptual issues in contemporary religious freedom research. In: *International Journal for Religious Freedom*. 2013, sv. 6, č. 1/2, s. 12–13.

¹⁶ TAYLOR, W. D., VAN DER MEER, A., REIMER, R., *Sorrow and blood: Christian mission in contexts of suffering, persecution, and martyrdom*. Pasadena, Calif: William Carey Library, 2012, kap. 1.

¹⁷ Více viz KRAFT, K. A., *Community and Identity Among Arabs of a Muslim Background who Choose to Follow a Christian Faith*, s. 136–141.

¹⁸ Jak už bylo zmíněno v úvodu, ne všechny těžkosti a problémy, které křesťané zakouší, jsou automaticky pronásledováním. Ti, jenž svůj světonázor (impulz) považují za výlučný a nutí ho pod nátlakem ostatním,

jsou zdrojem pronásledování: Sekularistický, vykořisťující a exklusivní impuls (tj. silný náboženský podtext). Ta se pak projevují osmi různými systémy a hnutími působícími pronásledování (tzv. původci pronásledování „persecution engines“).¹⁹ Tito původci pronásledování, tak jak je rozlišuje World Watch Research, jsou prakticky identičtí s důvody, které uvádí Marshall a Allen (viz výše).

Typy pronásledovatelů

Odborníci a organizace monitorující a studující pronásledování křesťanů uvádí několik typů, strůjců pronásledování, které lze rozdělit do dvou základních kategorií: stát a společnost.²⁰

Problematiku pronásledovatelů najdeme v analyzovaných textech roztroušeně v rámci obsahově různých kapitol. Na základě analýzy zde uvedených dokumentů shrnuji a strukturuji tyto kategorie v následujícím textu a navrhuji následující typologii.

Stát je vždy reprezentován určitou ideologií, která se prezentuje ve formě zákonů, k jejichž prosazování využívá své prostředky (soudy, armádu, policii). Existuje široká škála politických systémů, které omezují, či dokonce striktně zakazují křesťanům (či jiným náboženským skupinám) praktikovat své náboženství tak, jak je stanoveno v článku 18 Všeobecné deklarace lidských práv a svobod.²¹ Státy ochraňují své politicko-náboženské zájmy tím, že některé skupiny postaví mimo zákon nebo povolí či upřednostní pouze určité skupiny či formy náboženského ritu a jeho praktikování. Tyto režimy mohou být sekulární (Řecko nebo Rusko), náboženské (muslimské země) nebo totalitní (Čína nebo Severní Korea).²²

Kategorii společnosti lze na rozdíl od státu rozdělit do více pro pronásledování specifických podskupin, které mohou mít tichou, nebo zjevnou podporu státu nebo určité politické skupiny.

- Náboženští radikálové – Extremisté mohou patřit k širokému spektru nábožen-

nejenže porušují základní lidská práva, ale porušují základní biblickou perspektivu, že všichni lidé jsou stvoření k obrazu božímu, a tudíž si jsou rovni. Touha po „exkluzivní moci“ stojí v rozporu s biblickou pozicí, že Bůh je ten, kdo je středobodem všeho.

¹⁹ *WWL Methodology*, s. 7–17.

²⁰ Autoři v knize studují různé světové regiony, formy pronásledování pro ně typické a původce pronásledování. MARSHALL, P. A., GILBERT, L., SHEA, N., *Persecuted: The Global Assault on Christians*. Nashville: Thomas Nelson, 2013.

²¹ „Každý má právo na svobodu myšlení, svědomí a náboženství; toto právo zahrnuje v sobě i volnost změnit své náboženství nebo víru, jakož i svobodu projevovat své náboženství nebo víru, sám nebo společně s jinými, ať veřejně nebo soukromě, vyučováním, prováděním náboženských úkonů, bohoslužbou a zachováváním obřadů.“ Všeobecná deklarace lidských práv [online]. [Cit. 30.10.2019]. Dostupné z: https://www.osn.cz/wp-content/uploads/2015/12/UDHR_2015_11x11_CZ2.pdf.

²² MARSHALL, *Persecution of Christians in the Contemporary World*.

ských skupin od islámských, hinduistických, budhistických, či dokonce i křesťanských. Tyto skupiny projevují malou až žádnou míru tolerance k jiným náboženským skupinám včetně příslušníků stejného náboženství, již nesdílí stejnou interpretaci rovinu. Tyto skupiny jsou většinou státem zakázány (Muslimské bratrstvo v Egyptě, ISIS či al-Qáida v Iráku či Sýrii), ale díky své vojenské síle a partizánskému způsobu boje jsou schopny existovat a být v opozici vůči státu, který má obvykle problém jejich činnost eliminovat.

- V určitých částech světa jako například v Latinské Americe, se nachází regionálně specifické skupiny pronásledovatelů – drogové kartely, kriminální gangy či milice a mafie, které bojují proti křesťanům, aby ochránily své ekonomické zájmy.²³
- Etnické nebo nacionalistické skupiny – V mnoha zemích rozdíl mezi etnicko-národnostními a náboženskými skupinami téměř splývá, přesto ale není výjimkou, že jsou křesťané nebo jiné minoritní náboženské skupiny utlačovány nebo až násilně napadány majoritní skupinou jen pro svou přináležitost k jinému etniku či náboženské skupině.²⁴
- Různé komunity se v určitých situacích uchylují k mnohdy neočekávanému davovému násilí, jež je často vyvoláno radikálními duchovními vedoucími nebo jinými vlivnými osobnostmi, které rozšíří dezinformace nebo přímo obviní křesťanskou komunitu či jednotlivce z určitého postoje nebo chování, které je v přímém rozporu s hodnotovým systémem dané komunity. Tyto lži či polopravdy rozdmýchají nenávislné pocity vůči křesťanům a mohou vyústit v různé formy pronásledování.
- Není neobvyklé, že rodiny nebo jejich členové bývají těmi, kteří stojí za někdy až brutálním pronásledováním svých členů z důvodu (i domnělé) sebe-identifikace se s křesťanstvím, a to i za předpokladu, že stát jako takový garantuje svobodu vyznání.²⁵ Toto je typické v oblasti severní Afriky a Blízkého východu, kde rodiny takovýmto chováním chrání svou pověst a čest.

Na ty, kteří pronásledují, lze nahlížet z makroperspektivy (státy, vlády, režimy) a z mikroperspektivy v případě, že pronásledovatelem je rodina nebo jednotlivec. Výše zmíněné náhledy na strůjce pronásledování se vzájemně doplňují, v praxi se setkáváme nejen s kombinací různých důvodů, ale i těch, kteří pronásledují. Přestože se může zdát, že původcem násilí byl rozružený dav nebo že na vině jsou

²³ ALLEN, *The Global War on Christians*, kap. 4.

²⁴ MARSHALL, *Persecution of Christians in the Contemporary World*, s. 3–4.

²⁵ DIJKSTRA, S. Muslim-turned-Christian refugees in the Netherlands face threats. In: *Crux* [online] [cit. 23.10.2019]. Dostupné z: <https://cruxnow.com/church-in-europe/2019/03/14/muslim-turned-christian-refugees-in-the-netherlands-face-threats/>.

vládní předpisy omezující svobodu vyznání, většinou se jedná o nerozklíčovatelnou kombinaci důvodů a pronásledujících.

Typologie pronásledování

Stádia a formy pronásledování

Veškeré dostupné publikace zmiňují různé formy pronásledování, které lze rozdělit do kategorií podle míry použitého násilí. Pronásledování má svůj počátek, určitý vývoj, který může rychle eskalovat nebo přetrvávat po desetiletí ve stejné podobě, nebo se dokonce vrátit. Konec pronásledování je nejzřetelnější v případě změny režimu, kdy se politická situace změní natolik, že nový vládnoucí establishment zanechá pronásledování té které skupiny (křesťanů).²⁶

Godfrey Yogarajah rozděluje tři stádia pronásledování: dezinformaci, diskriminaci a násilné pronásledování.²⁷ Přestože každá oblast a každý výskyt pronásledování má svou specifickou dynamiku a formu, lze tyto tři fáze rozpoznat u většiny současných případů pronásledování.

Dezinformace²⁸, falešná obvinění, pomluvy nebo lživé zprávy stojící za rozšířením negativních či nenávislných postojů společnosti vůči křesťanům nebo jakékoli jiné skupině jsou rozšiřovány s určitými záměry (ideologickými, náboženskými či etnickými).

Dezinformace se postupně proměňuje v diskriminaci, která má mnoho podob. Pew Research Center rozlišuje dvě kategorie: Vládní restrikce a společenský odpor. Vládní restrikce jsou rozděleny na čtyři podkategorie: Zákony a nařízení, jež ome-

²⁶ Je velmi obtížné najít případy, kdy pronásledování a názorové podhoubí pro něj bylo zcela vymýceno. Historické příklady jako jsou například arménská nebo židovská genocida mají svůj konec v kapitulaci nacistického režimu nebo rozpadu Osmanské říše. Přesto se ale i v dnešní době setkáváme s rostoucími antagonistickými a nenávislnými postoji a akcemi vůči těmto nábožensko-etnickým menšinám. Nejnovější přehledy a statistiky ukazují, že v Evropě roste nová vlna nepřátelství vůči židovským, muslimským a křesťanským skupinám. Rapport sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie [online]. [Cit. 20.09.2019]. Dostupné z: https://www.cncdh.fr/sites/default/files/essentiels_rapport_racisme_2018_vdef_1.pdf; Cossé, E. The Alarming Rise of Anti-Semitism in Europe. In: *Human Rights Watch* [online] [cit. 18.09.2019]. Dostupné z: <https://www.hrw.org/news/2019/06/04/alarming-rise-anti-semitism-europe>.

²⁷ Yogarajah tuto třístupňovou teorii odvodil na základě studia pronásledování křesťanů na Srí Lance. YOGARAJAH, GODFREY, Disinformation, discrimination, destruction and growth. In: *International Journal for Religious Freedom*. 2008, sv. 1, č. 1.

²⁸ Dezinformace je „záměrné rozšíření falešných informací (...), které mají za cíl manipulovat posluchači na čistě racionální úrovni“, „misinformace“ se liší v tom, že ten, kdo danou zprávu rozšiřuje, neví o tom, že je nepravdivá. Dovolím si argumentovat, že v kontextu pronásledování hraje racionální úroveň výraznou roli, a to obzvláště v případě davového násilí. Naopak emoční rovina postavená na kulturně-historických předsudcích může hrát výraznou roli, což odpovídá Haidtovu názoru, že si člověk rozumově zdůvodňuje na emocích založená rozhodnutí. SULLIVAN, L. E. (ed.), *The SAGE glossary of the social and behavioral sciences*. London; Thousand Oaks, CA: SAGE, 2009, s. 156-157.; HAIDT, J., *The righteous mind: why good people are divided by politics and religion*. New York: Vintage Books, 2013.

zují náboženskou svobodu, vládní preferenci určitých náboženských skupin, vládní omezení náboženských aktivit a vládní harassment určitých náboženských skupin. Prakticky si za těmito restrikcemi můžeme představit omezení práva na vzdělávání dětí, včetně náboženského vzdělávání, práva na svobodu vyznání a shromažďování se za účelem náboženského uctívání, práva změnit náboženství nebo zákaz stavení nebo oprav kostelů a jiných církevních budov. Diskriminace se může projevit i ve formě ekonomických zákazů a právních znevýhodnění.

Společenský odpor zahrnuje nepřátelské chování vztahující se k náboženským normám a napětí mezi náboženskými skupinami.²⁹ Prakticky ho představují různé formy (i vládního) zastrašování, vyhrožování (včetně hrozby smrti), shromažďování a násilné davové akce.³⁰

Velmi často se křesťané v oblastech, kde různé formy diskriminace a harassmentu přetrvávají dlouhodobě, vnímají jako „občané druhé kategorie“, cítí se nechtěně, znevýhodňovaní, nemající stejná práva jako majoritní společnost a následně také menší (profesní, studijní) příležitosti.³¹

Nevraživost a nepřátelství mohou vyústit v násilí. Pew Research Center hovoří o násilí organizovaném teroristickými skupinami nebo jednotlivci či jinými skupinami.³²

V určitých případech postačuje samotný fakt, že někdo je křesťanem, aby se vznítila míra nenávisti a vyústila ve fyzické napadení.³³ Yogarajah zdůrazňuje, že násilí jako jsou útoky na církevní budovy a jejich destrukce, útoky na křesťany, jež v některých případech končí smrtí, mnohdy zůstanou nepotrestány a oběti těchto útoků se nedomůžou ochrany státu. Není výjimkou, že nedojde k soudnímu procesu, často se hovoří o tzv. „nuceném usmíření“ (forced reconciliation), nebo dokonce jsou obviněni a odsouzeni ti, kteří byli poškozeni.³⁴

²⁹ *A Closer Look at How Religious Restrictions Have Risen Around the World* [online]. [cit. 27.08.2019]. Dostupné z: <https://www.pewforum.org/2019/07/15/a-closer-look-at-how-religious-restrictions-have-risen-around-the-world/>.

³⁰ YOGARAJAH, GODFREY, *Disinformation, discrimination, destruction and growth*, s. 89–91.

³¹ NOURI JOSHUA, H., *The Middle East – A future region without Christians?* In: *International Journal for Religious Freedom*. 2014, sv. 7, č. 1/2, s. 146–147.

³² *A Closer Look at How Religious Restrictions Have Risen Around the World* [online]. [cit. 27.08.2019]. Dostupné z: <https://www.pewforum.org/2019/07/15/a-closer-look-at-how-religious-restrictions-have-risen-around-the-world/>.

³³ MARSHALL, *Persecution of Christians in the Contemporary World*, s. 5; IBRAHIM, I. *From Displacement to Isolation: One Year After the Forcible Displacement of Arish Copts*, s. 6–7 [online]. [Cit. 30.10.2019]. Dostupné z: https://eipr.org/sites/default/files/reports/pdf/displacement_of_arish_copts.pdf.

³⁴ Podrobnější informace o konkrétních případech pronásledování a soudních sporech zasílá Middle East Concern zaregistrovaným odběratelům emailem. MEC Annual Report 2018 [online]. [Cit. 28.09.2019]. Dostupné z: <https://meconcern.org/wp-content/uploads/2019/05/MEC-Annual-Report-2018-low-res.pdf>.

Obzvláště závažné formy násilí z důvodu identifikace se s konkrétní vírou a jejího praktikování vyjmenovává americký dokument nazvaný International Religious Freedom Act z roku 1998 v sekci 3 (13 B). Jedná se o vzetí do vazby, zatčení, vyslýchání, finanční tresty, nucené práce, nucené konverze, bití, mučení, mrzačení, znásilnění, zabití atd.³⁵

Třístupňové pojetí fází pronásledování zřetelně poukazuje na jednotlivá specifika a míru závažnosti každé z nich. Prezentované příklady forem pronásledování jsou pouze ilustrativní, neexistuje totiž žádný kompletní a uzavřený seznam jednotlivých forem pronásledování, a to ani právní, mimo jiné proto, že nehumánní chování nezná hranic.³⁶

Frekvence pronásledování

Dalším velmi důležitým aspektem je frekvence pronásledování. World Watch Research (Open Doors) klade výskyt pronásledování na škálu od ojedinělých událostí přes pravidelné až po permanentní.³⁷ Tato stupnice výstižně shrnuje různé formy a míru závažnosti pronásledování, která bývá přímo spojena s určitými formami pronásledování. Například zatímco vládní restrikce týkající se svobody shromažďování za účelem uctívání budou pravděpodobně permanentní, davové násilí může být ojedinělé. Přestože násilné teroristické útoky mohou být sporadické, finanční či pracovní diskriminace může být běžná. V severní Nigérii nebo Iráku jsou oblasti, kde křesťané žijí pod stálými vládními restrikcemi a zažívají i sociální diskriminaci, teroristické útoky jsou zde ale ojedinělé.

Tyto typologie pronásledování však nezodpovídají otázku, které formy pronásledování a frekvence jejich výskytu jsou pro oběti pronásledování horší. Vystávají následující otázky. Je horší být zbit davem nebo nebyt schopen najít si práci a uživit rodinu? Je permanentní uzavření kostelů a zákaz shromažďování horší než nemožnost oficiálně konvertovat ke křesťanství (nebo se stát ateistou či budhistou), a tudíž mít svou starou náboženskou identitu stále napsanou v osobním průkazu? Je paralizující strach z možnosti teroristického útoku horší než muset přihlížet, jak vlastní děti musí docházet na povinné hodiny náboženství, které rodiče opustili a nechtějí, aby v něm jejich děti byly vyučovány? Shoduje se evropský pohled na závažnost pronásledování s vnímáním lidí na Blízkém východě nebo v jiných regionech? Na základě jakých kritérií je závažnost definována a hodnocena?

³⁵ NICKLES, D. International Religious Freedom Act of 1998. In: Congress.gov [online] [cit. 30.10.2019]. Dostupné z: <https://www.congress.gov/bill/105th-congress/senate-bill/1868/actions>.

³⁶ STOREY, H., What Constitutes Persecution? Towards a Working Definition. In: *International Journal of Refugee Law*. 2014, sv. 26, č. 2.

³⁷ *WWL Methodology*, s. 25.

Subjekty pronásledování

Původci pronásledování své útoky obvykle směřují vůči čtyřem nebo pěti typům cílů (subjektů). Middle East Concern ve svých zprávách uvádí jednotlivce, vedoucí, církevní budovy a mix těchto kategorií. Z veřejně přístupných zpráv lze ale odvodit, že se také celé komunity, vesnice a oblasti mohou stát cílem pronásledování v různých formách a frekvencích výskytu. Příklady pronásledování celých komunit mohou být útoky Boko Haram v Nigérii³⁸, náboženké „čistky“ v jihovýchodním Turecku při hranici se Sýrií³⁹ nebo v oblasti al-Arish v Egyptě⁴⁰.

Speciální kategorií pronásledovaných jsou církevní vedoucí (biskupové, pastoři a vedoucí různých organizací), kteří představují duchovní autoritu a zároveň zastřešují a spravují určitou oblast. Útoky na tyto osoby mají za cíl destabilizovat společnost věřících a rozesít strach, a tak omezit církevní aktivity.⁴¹

Kostely jsou nejviditelnějšími křesťanskými symboly a jako takové přitahují pozornost protikřesťanského násilí. V mnoha zemích (Egyptě, Libanonu, Tunisku) jsou kostely hlídány ozbrojenou policií nebo armádou. Není totiž neobvyklé, že se kostely stávají cílem davového násilí či pumového nebo sebevražděného útoku. Během takovýchto útoků bývá mnoho věřících zraněno nebo zavražděno.⁴² Kostely bývají poničeny, zapáleny nebo v případě vládních restrikcí není neobvyklé, že jsou z „bezpečnostních důvodů“ (provizorně) zavřeny, anebo je zakázáno je opravovat. Příklady takových zemí jsou v současnosti Alžírsko a Egypt.⁴³

V případě, že křesťané utečou ze svých domovů z důvodu (strachu z) pronásledování, jejich movitý i nemovitý majetek zůstává nechráněn. Je poměrně běžné, že jsou tyto nemovitosti vykradeny, zabaveny útočníky⁴⁴ nebo vyvlastněny státem. V takovýchto situacích je velmi náročné rozlišit, co nebo kdo byl primárním cílem

³⁸ ALLEN, *The Global War on Christians*, s. 55–59.

³⁹ *Ibid.*, s. 6.

⁴⁰ IBRAHIM, I., MOHEY EL DIN, S. A Death Foretold: An analysis of the targeted killing and forced displacement of Arish Coptic Christians [online]. [Cit. 09.10.2019]. Dostupné z: <https://eipr.org/en/publications/death-foretold>.

⁴¹ YOGARAJAH, GODFREY, *Disinformation, discrimination, destruction and growth*; ALLEN, *The Global War on Christians*, kap. 11.

⁴² YOGARAJAH, GODFREY, *Disinformation, discrimination, destruction and growth*; ALLEN, *The Global War on Christians*; MARSHALL, GILBERT, SHEA, *Persecuted*; Human Rights Watch Egypt: Horrific Palm Sunday Bombings. In: *Human Rights Watch* [online] [cit. 18.09.2019]. Dostupné z: <https://www.hrw.org/news/2017/04/12/egypt-horrific-palm-sunday-bombings>; LESTARI, K. Terrorist suicide families wreak havoc in Indonesia. In: *ucanews.com* [online] [cit. 18.09.2019]. Dostupné z: <https://www.ucanews.com/news/terrorist-suicide-families-wreak-havoc-in-indonesia/82303>.

⁴³ Another Church Building Sealed Shut in Algeria. In: *Morningstar News* [online] [cit. 08.10.2019]. Dostupné z: <https://morningstarnews.org/2019/05/another-church-building-sealed-shut-in-algeria-2/>; *USCIRF Annual Report 2019*, s. 166–169.

⁴⁴ IBRAHIM, *From Displacement to Isolation*, s. 7.

pronásledování. Újmu věřící utrpí ve dvou rovinách. Jednak za exodu tím, že byl pronásledován pro víru a že strádá z existenčních důvodů, jednak i po potenciálním návratu.

Identita křesťana

Pro účely porozumění pronásledování je zcela zásadní nastínit, jakou roli hraje identita věřícího.

Náboženská identita je velmi komplikovaný fenomén, který zahrnuje etnické, kulturní, národnostní a náboženské aspekty a osobní přesvědčení (belief). Na identitu není a nesmí být nahlíženo jednostranně z úhlu pohledu věřícího, ale také z úhlu pohledu pronásledovatele, který se vůči křesťanovi vymezuje.

Z úhlu pohledu věřícího je možné na identitu nahlížet na základě míry sympatií nebo aktivit, které jsou požadované, aby byl konkrétní člověk považován za stoupence toho kterého náboženství. Jedná se tedy o rozdíl mezi praktikovanou vírou a nominální příslušností k náboženské skupině.⁴⁵

Na základě míry příslušnosti Marshall definuje pět různých typů křesťanů a vytváří paralely mezi jejich životním stylem a mírou pronásledování. Definuje „statistické křesťany“ (census Christians), „členy církvi“, „praktikující křesťany“, „oddané křesťany“ (committed Christians) a „skryté křesťany“⁴⁶, kteří neudělali tzv. „coming out“, a tak svou víru skrývají před svým okolím.⁴⁷ Marshall je přesvědčen, že statističtí křesťané a členové církvi, již jen příležitostně dochází na bohoslužby, ale jinak se do života církve aktivně nezapojují, obvykle od pronásledovatelů zažívají „shovívavější zacházení za předpokladu, že jsou zticha“. Praktikující a oddaní křesťané na druhou stranu budou pravděpodobně zakoušet intenzivní pronásledování, protože „jejich víra je centrálním aspektem jejich života a chtějí ji prakticky žít a sdílet s ostatními“⁴⁸.

Marshallovo rozdělení dle mého názoru není možné aplikovat napříč různými typy pronásledování. Potvrzením jeho rozdělení se zdají být situace, kdy křesťané žijí v komunistických režimech jako je Čína (sekularistický impulz). Jeho závěr, že pronásledování budou primárně aktivní křesťané, vyvrací situace, kdy jsou křesťané pronásledováni formou násilných (teroristických) útoků. Tato forma se pri-

⁴⁵ Marshall zmiňuje skandinávské země jako příklad zemí s největší diskrepancí mezi nominálním členstvím v církvi a žitou vírou. MARSHALL, *Conceptual issues in contemporary religious freedom research*, s. 9–11.

⁴⁶ Travis odlišuje šest kategorií církvi (C1 až C6) s muslimskými konvertity ke křesťanství, přičemž kategorie C6 odpovídá církvi s křesťany skrytými před společností. TRAVIS, J., *The C1 to C6 Spectrum*. In: *Encountering the World of Islam*. [s.l.]: InterVarsity Press, 2005.

⁴⁷ Více o problémech spojených s „coming out“ muslimů, již konvertovali ke křesťanství, v kapitole šest. KRAFT, *Community and Identity Among Arabs of a Muslim Background Who Choose to Follow a Christian Faith*, s. 141–147.

⁴⁸ MARSHALL, *Persecution of Christians in the Contemporary World*, s. 4.

márně neohlíží na aktivitu, ale jen na fakt, že se jedná o křesťana.⁴⁹ V případě teroristických útoků se zdá být spíše nepodstatné, kdo přesně bude cílem. Příkladem mohou být útoky na církevní budovy, střelba na poutníky, zabránění konkrétní oblasti islamisty.⁵⁰ Tento náhled předpokládá (alespoň na Blízkém východě), že se jedná o křesťany, kteří se narodili do křesťanských rodin, a jsou tudíž oficiálně evidovaní jako křesťané.

Rozdílná situace se týká konvertitů ke křesťanství. Jejich nová identita, bez ohledu na míru aktivit, v případě, že byla odhalena, v mnoha společnostech vyvolává až agresivní reakci okolí, výjimkou nejsou ani vraždy ze cti. V jejich případě míra sebeidentifikace věřícího nehraje roli, stačí (alespoň v islámských zemích), že je dotyčný spojován s křesťanstvím.⁵¹

Závěr

Tento článek prezentoval přehled současného stavu pronásledování křesťanů ve světě včetně základních úhlů pohledu na tuto problematiku. Organizace monitorující toto téma mají různé přístupy a teoretické nástroje, jimiž pronásledování hodnotí. Lze konstatovat, že křesťané jsou nejvíce pronásledovanou náboženskou skupinou co do počtu incidentů i intenzity a že pronásledování pro víru má bez ohledu na typ náboženství rostoucí tendenci. Typologie pronásledování – důvody pronásledování a jeho původci, stádia, formy a frekvence pronásledování jednotlivých typů křesťanů a jiných objektů jsou úzce propojeny a v mnoha případech je nelze oddělit.

Ze zde analyzovaných textů vyplynulo následující: V tom, zda dotyčný bude nebo nebude pronásledován, hraje identita křesťana roli jen částečně v závislosti na kulturně náboženském pozadí a v závislosti na formě pronásledování. Míra újmy (závažnosti pronásledování) je vždy závislá na konkrétním kontextu křesťana.

⁴⁹ Yogarajah popisuje konkrétní příklad cíleného útoku na církevního vedoucího na Srí Lance. YOGARAJAH, GODFREY, *Disinformation, discrimination, destruction and growth*, s. 85–87.

⁵⁰ IBRAHIM, MOHEY EL DIN, *A Death Foretold* [online]. [cit. 09.10.2019]. Dostupné z: <https://eipr.org/en/publications/death-foretold>.

⁵¹ Apostazi a její důsledky v interpretaci soudobých muslimských teologů analyzuje Schirrmacherová ve své obsáhlé publikaci. SCHIRRMACHER, C., *Let there be no Compulsion in Religion (Sura 2:256): Apostasy from Islam as Judged by Contemporary Islamic Theologians: Discourses on Apostasy, Religious Freedom, and Human Rights*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2016.

PRONÁSLEDOVÁNÍ KŘEŠŤANSKÉ MENŠINY UVNITŘ VĚTŠINOVÉ CÍRKVE NA PŘÍKLADU CÍRKEVNĚ-POLITICKÉ SITUACE V NĚMECKU

NOEMI BRAVENÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY

HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

Noemi.Bravena@htf.cuni.cz

THE PERSECUTION OF THE CHRISTIAN MINORITY WITHIN THE MAJORITY CHURCH IN THE EXAMPLE OF THE ECCLESIAL-POLITICAL SITUATION IN GERMANY

Abstract: The article contains two sections. Firstly, it addresses main characteristics of the ecclesial-political situation in Germany in the Third Reich from the perspective of state and church majority, the so-called German Christians (Deutsche Christen). It also reflects on the relationship between the church majority and the resistance church movement called the Confessing Church (Bekennende Kirche). The aim of this contribution is not to offer a detailed description of historical events, but to outline major connections that are foundational for a concrete Christian minority whose human rights are violated. The second part of the article generalizes these characteristics and the main conclusions are applied to today's situation of the persecuted Christian minorities.

Keywords: Christian minority; German Christians; Confessing Church; Karel Barth; Dietrich Bonhoeffer; Third Reich

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 4: p. 421 – 430.

Téma pronásledování křesťanských menšin nám aktuálně ukazuje, jak komplikované situace v různých zemích vznikají a jak je tato problematika rozhodována na pomezí státního a církevního práva a zájmu.¹ V tomto článku nám jde o analýzu konkrétního historického jevu, na kterém si ukážeme jeden z typů pronásledování křesťanské menšiny, jež vznikla jako součást většinové církve a vymezovala se proti porušování lidských práv v době Třetí říše. Přestože je analyzovaný jev velmi specifický, můžeme z něj vyvodit velmi zajímavé zobecňující charakteristiky, které odkrývají to, že **typologie pronásledování křesťanských menšin je daleko hlubším fenoménem**, než jsme si dosud mysleli. Již československá zkušenost ukazuje, že nemá výlučnou platnost teze, že je-li v politickém režimu určitá církev státem povolena nebo tolerovaná, nedochází mezi jednotlivými členy církve k jednání, které vede k potlačování lidských práv.

¹ Tento příspěvek vznikl v rámci řešení projektu Progres Q05: Právní a společenské aspekty migrace a problémy postavení menšin na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

V příspěvku jsou nejdříve nastíněny některé hlavní charakteristiky církevně-politické situace v Německu a poté následuje analýza těchto poznatků s ohledem na problematiku církevních menšin.

1. Církevně-politická situace v období Třetí říše

Dříve než se Adolfu Hitlerovi dostala moc do rukou, měl podle Klause Scholdera již představu o církevně-politickém plánu. Ten začal od 30. ledna 1933 krok za krokem uskutečňovat. Jeho znalosti církví vycházely z katolicismu; o protestantismu nevěděl zprvu vůbec nic. K církvi cítil respekt jako k instituci, která „pevně stojí na dogmatech“, je schopna vést lidi a vládnout. Odpor, který se později změnil doslova v nenávisť, podnítil fakt její „světové konkurence a duchovní a morální integrity.“ Po zvolení Adolfa Hitlera říšským kancléřem byly obě církve k celé situaci velmi zdrženlivé. I přesto se již před jeho zvolením našly hlasy, zejména v katolické církvi, které od března 1931 veřejně varovaly před nacistickou ideologií. Ačkoliv se evangelická církev zprvu držela stranou, v listopadu 1932 již otevřeně upozornila na základní výpovědi evangelia, na kterých má církev stát a zastávat je i navek. Celkově můžeme říct, že obě církve zastoupené „katolickým episkopátem“ a „evangelickou církevní správou (Kirchenausschuss)“ po celou dobu Třetí říše nepodnikly **žádný společný promyšlený odpor**. Pokusy zápasů o evangelium byly na obou stranách a někteří z farářů, kněží i obyčejných věřících skončili svůj život v koncentračních táborech. Většinou však šlo o pokusy a snahy jednotlivců nebo menších skupin.²

2. Němečtí křesťané jako nástroj Hitlerovy politiky

Na počátku třicátých let Adolf Hitler nejdříve promýšlel vztah ke katolické církvi. Plánoval podobné mezinárodní smluvní uspořádání, jako uzavřel Benito Mussolini se Svatým stolicem v únoru 1929. Dne „14. července 1933 v říšském kabinetu byla taková smlouva podepsána“ a tím bylo zamezeno možnosti většího organizovaného odporu uvnitř katolické církve. Nacionální socialisté mohli každé vyjádření církve, které se jim nehodilo, označit za „protikonkordátní“.³ Jiný církevně-politický vývoj byl v evangelické církvi. Z jiného úhlu pohledu tato mezinárodní smlouva podle Friedhelma KRAFTa poskytla „určitou ochranu“ náboženskému vyučování, protože články 21 a 25 garantoval existenci „katolických, privátních škol a výuky náboženství“.⁴

² SCHOLDER, Klaus. Die Kirchen im Zeichen der Machtergreifung Hitlers (1933–1934). In Raymund Kottje, Bernd Moeller (eds.). *Ökumenische Kirchengeschichte*, sv. 3, Matthias-Grünewald-Verlag: Mainz, 1974, s. 288.

³ Ibidem.

⁴ KRAFT, Friedhelm. *Religionsdidaktik zwischen Kreuz und Hakenkreuz: Versuche zur Bestimmung von Aufga-*

Evangelické „Církev Pruské unie („Kirche der Altpreußischen Union)“ založily v roce 1932 „hnutí věřících“, které bylo nazváno „**Němečtí křesťané**“ (Deutsche Christen) a které mělo ve svém programu „sdružit 28 zemských církví“ ve státní církev Třetí říše, „podporovat Hitlerovu stranu“ a „převzít její rasové učení“.⁵

Dynamika politických změn přivedla stávající církev ke kapitulaci. Vedení „evangelické církve převzal königsberský farář vojenského obvodu (Wehrkreispfarrer) Ludwig Müller“, který sehrál v církevní politice zásadní roli. Po církevních volbách dne 23. července 1933 „získali Němečtí křesťané většinu a vyhráli volby“. Stali se nástrojem říšské politiky a kopírovali metody Národně socialistické německé dělnické strany (NSDAP). Dne 27. září 1933 zvolila „národní synoda Müllera nejvyšším říšským biskupem“, tím Němečtí křesťané převzali moc ve většině zemských církví⁶ a změnili celé směřování evangelické církve v Německu.

Biskupové z řad Německých křesťanů ve svém jednání často křesťanství popírali a stali se poplatní době i svým vlastním zájmům. V dubnu 1934 byl „veden v biskupský úřad ve Wiesbadenu zemský biskup německých křesťanů oblasti Nassau-Hessen, Ernst Ludwig Dietrich“. Církevní historik Klaus Scholder zprostředkoval dobový rozhovor mezi tímto biskupem a farářem Karlem Tangem týkající se aplikace árijského paragrafu do církevního prostředí. Konkrétně se jednalo o situaci, kdy farář objednával pro církevní domov důchodců maso od „židovského řezníka“.

biskup: „V novém Německu musí být židé vyjmutí z dodavatelských služeb. Žádný evangelický domov důchodců v celém Německu nesmí mít židovského dodavatele. Nejednalo by se podle základních národních pravidel (nationale Grundsätze).

farář: Já ale jedním podle svého svědomí na základě Bible.

biskup: To je vaše osobní záležitost. Nebudu trpět žádnou neukázněností a nepokoj. Kdo takto jedná, ten není součástí nového státu.

farář: (Protestuje).

biskup: V Nassau nemáte co dělat. Ode mě nečekejte nic. S lidmi jako jste vy, zametu (werde ich aufräumen)“.

farář: Směl bych se zeptat ještě dvě otázky?

biskup: Ne! Ven!⁷

ben, Zielen und Inhalten des evangelischen Religionsunterrichts, dargestellt an der Richtlinienentwürfen zwischen 1933 und 1939. Berlin: De Gruyter, 1996, s. 9.

⁵ SCHOLDER, Klaus. *Die Kirchen im Zeichen der Machtergreifung Hitlers (1933–1934)*, s. 288–289.

⁶ Ibidem.

⁷ SCHOLDER, Klaus. *Die Kirche und das Dritte Reich. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*, sv. 1., Frankfurt, Berlin, Wien: Propyläen, 1977, s. 159.

Na tomto rozhovoru vidíme, že uplatňování síly ze strany zástupce církevního úřadu se vůbec netýká konkrétního křesťanského učení, ale praktické situace, na níž je aplikován státní zájem, který je v rozporu s křesťanským svědomím faráře.

3. Církev vyznávající (Bekennende Kirche)

Velkou odezvu nepoddat se situaci, měl text reformovaného teologa Karla Bartha s názvem *Teologická existence dnes!*, kde kritizoval „politicky inspirovanou reformu církve“. Jeho titulěk sledoval „ztracenou teologickou existenci“ tehdejší církve, tj. „existenci povolání kazatelů a učitelů církve“. Karel Barth se zde odvolával na základní podstatu církve, která je povolána Bohem a ten je jejím jediným Pánem. Text vyvolal ostrou kritiku u Německých křesťanů, ale co bylo překvapivé, také u jejich odpůrců, u „Mladého reformačního hnutí“. Němečtí křesťané viděli v Barthově textu stanovisko odporující jejich zájmům, nikoliv hlavní důraz na „vládu Božího slova v církvi“. Na začátku září 1933 (11. 9.) oznámil farář Martin Niemöller založení „Farářského svazu nouze (Pfarrernotbund)“, jehož cílem bylo pevně stát na Písmu svatém. Konkrétní porušení vyznání církve viděl tento svaz v zavedení árijského paragrafu přímo „do prostor církve“⁸. Založení tohoto uskupení je spojováno s „počátkem evangelického církevního boje,“ do kterého se s Martinem Niemöllerm zapojila „třetina farářů“, a položilo základ pro utvoření tzv. „Církve vyznávající“, působící jako menšina uvnitř luterské církve.⁹

Oficiální založení „Církve vyznávající (Bekennende Kirche)“ sahá k říšské synodě, která se na celé století velmi významně zapsala nejen do církevních dějin, ale i do historie vůbec. Poprvé se sešli představitelé luterské a reformované církve, unionovaní (evangelické církve, kde se sjednotili reformovaní a luteráni), zástupci církevních svazů a spolků k první tzv. Vyznávající říšské synodě ve městě Barmen. „Barmská synoda“, jak se později začala nazývat, zasedala ve dnech 29.–31. 5. 1934.¹⁰ Utvořila se zde církev, která si začala říkat „Církev vyznávající“. Název souvisí s osobním vztahem k Bohu, ale odráží i fakt, že se křesťané, poprvé

⁸ SCHOLDER, Klaus. Die Kirchen im Zeichen der Machtergreifung Hitlers (1933-1934), s. 296–297.

⁹ BROSZAT, Martin; FREI Norbert (vyd.). *Das dritte Reich: Ursachen, Ereignisse, Wirkungen*. Freiburg im Breisgau: Ploetz in Verlag Herder, 1983, s. 101. – V souvislosti s árijským paragrafem píše Dietrich Bonhoeffer Karlu Barthovi dopis, ve kterém přemýšlí nad identitou své církve, sympatizuje s reformovanou tradicí a ptá se: „prosím Vás... o vyjádření, zda to vidíte jako možné, setrvávat v církvi, která přestala být křesťanskou církví...“. Více viz BONHOEFFER, Dietrich. Berlin 1932–1933. In Carsten Nicolaisen, Ernst-Albert Scharffenorth. *Dietrich Bonhoeffer Werke*, sv. 12, Gültersloh: Gütersloher Veröagshaus, 1997, s. 124 n. – Srov. reflexi vztahu Bonhoeffera a Bartha in TIETZ, Christiane. *Dietrich Bonhoeffer: Theologe im Widerstand*. München: Verlag C. H. Beck, 2013, s. 50–52.

¹⁰ Barmen.: HAUCK, Friedrich; SCHWINGE, Gerhard. In *Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, s. 30.

od 16. století, domluvili na „společném vyznání“.¹¹ Teologické prohlášení¹², které tato synoda sestavila, jí dalo dobrý základ pro církevní boj v období Třetí říše. I přes prvotní intenzivní činnost se Církev vyznávající dostává na základě vnějších i vnitřních tlaků do krize. Podle Himmlerova „výnosu ze dne 29. 8. 1937“ ukončil fungování kazatelský seminář této církve ve městě Finkenwalde a jeho činnost pokračovala v ilegality. Krize uvnitř Církve vyznávající vyústila tak, že „její vedení souhlasilo se skládáním přísahy věrnosti Adolfu Hitlerovi.“ Jednotliví faráři bojující za ideály zůstali osamoceni.¹³

4. Analýza historických poznatků s ohledem na problematiku menšin

V této analýze sleduji pochopení určitých obecných zákonitostí, které v rámci historických publikací nejsou takto popsány, ale jsou implicitně přítomny. Tato zobecnění mají posloužit k pochopení vztahu státu a církve / církevních menšin v totalitním režimu. Analýza německé situace nám ukazuje, že i vzdělaný a kulturní národ může být **potenciálním nebezpečím v případě vítězství extremistické politické strany.**

V následující pojmové analýze si na základě výše uvedené situace shrneme základní obecné charakteristiky týkající se vztahu státu a evangelické církve a doplníme je některými dalšími kontexty.

4.1 Změna politického systému přináší změnu vztahu mezi státem a církví

Vztah německé vlády k církvím se vyvíjel. Friedhelm Kraft odhaluje základní princip nacismu: „nejde o předávání obsahů, které se principiálně ukazují jako proměnné, ale o „utváření postoje“.“¹⁴ A v tom mohu být církve nápomocny, ale mohou být i silou odporu. Na příkladu Německa vidíme, že jakákoliv politická změna se dotýká církevní politiky, struktury církví i její praxe, včetně výuky náboženství. Dějiny nám ukázaly nepřípravenost církví na takové situace a neschopnost/nemožnost jednat včas, rychle a organizovaně. V tomto klimatu na základě určitých rozporů vznikají uvnitř církve menší skupiny podobně smýšlejících osob, příp. se zviditelňují určité dříve existující latentní skupiny, které vyjadřují svůj souhlas/nesouhlas v rámci dané konfese (viz Farářský svaz nouze a Církev vyznávající).

Vůči potenciálně nebezpečným subjektům vládnoucí strana vystupuje tak, že se snaží získat konkrétní příznivce, které podpoří a kteří se dostávají do vedení

¹¹ SCHOLDER, Klaus. Die Kirchen im Zeichen der Machtergreifung Hitlers (1933-1934), s. 295–296.

¹² Více viz WETH, Rudolf, BURGSMÜLLER, Alfred. *Die Barmer Theologische Erklärung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1983, s. 30–40. – Jednotlivé teze také viz [online]. [cit. 2019-09-10]. Dostupné z: <https://www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklärung-Thesen-11296.htm>.

¹³ LIGUŠ, Ján. *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera*. Banská Bystrica: ECM 1996, s. 24.

¹⁴ KRAFT, Friedhelm. *Religionsdidaktik zwischen Kreuz und Hakenkreuz*, s. 2.

církve. Toto se odrazí **ve změně státní legislativy týkající se tohoto vztahu i ve změně církevní legislativy**, v níž je akceptován „nový vztah“ a ideologie přizpůsobena víře. To je doloženo např. ve „Směrnících hnutí víry Německých křesťanů“ v odstavci 7, kde se píše: „V rase, v lidech a v národě vidíme životní řád, který nám byl dán a svěřen Bohem, a starat se o jeho udržování je Božím zákonem. Proto mu mísení rasy odporuje.“¹⁵

Propojení církve s vládnoucí ideologií je věřícími srovnáváno se základní zvěstí Evangelia. V případě, že určitá skupina vnímá rozpor v tomto propojení (zavedení árijského paragrafu do církve x trojí prikázání lásky), svůj nesouhlas sdílí a to se projeví i na **změně vnitřní identity skupiny**, která se dostává do opozice – nikoliv k církvi jako takové, ale nejdříve k názorům vládnoucích představitelů. Církev není jen svatá. Jak upozornil Dietrich Bonhoeffer, je to především *ecclesia mixta* – společenství svatých i hříšníků.¹⁶ **To je fakt, s kterým musí počítat i analýza všech skutečností souvisejících s církvemi a s křesťanstvím vůbec, protože v této smíšenosti dochází k pravému následování i k pronásledování.**

4.2 Pozitivní a negativní vztahy vůči konkrétním křesťanům

Vládnoucí strana ukazuje své pozitivní sympatie k tomu, kdo je oddán jejím myšlenkám. Zachování pozitivních vztahů se odráží ve:

- volbě nových církevních představitelů sympatizujících s novým režimem,
- eliminování všech hlasů, které nesympatizují a mohly by kritizovat a/nebo poškozovat tento vztah – přičemž tlak nejdříve začíná na poli církevních argumentů, které apelují na dobrého křesťana.

Na základě dalších změn ve vztahu církve a státu se z neorganizovaných skupin stávají organizované celky – církevní menšiny, které se vyznačují tím, že se:

- myšlenkově vážou na nové osobnosti, které podle nich naplňují hlavní poselství evangelia – např. na Karla Bartha, Martina Niemöllera, později Dietricha Bonhoeffera;
- formulují své názory/protinázory v podobě veřejných vyznání (Barmenské teze), kterými se antipatie vůči nim prohlubuje;
- nejsou imunní vůči vnitřním a vnějším tlakům, což menšinu názorově štěpí.

Církevní historie Německa ukazuje, jak církve během útlaku dokážou intenzivně ekumenicky spolupracovat, a co více, nejenže své názory vzájemně respektují,

¹⁵ *Richtlinien der Glaubensbewegung Deutsche Christen*. [online]. [cit. 2019-09-10]. Dostupné z: http://www.geschichte-bk-sh.de/fileadmin/user_upload/Quellen/Richtlinien_der_DC_1932.pdf

¹⁶ Srov. BONHOEFFER, Dietrich. *Sanctorum Communio: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. In Joachim von Soosten; Eberhard Bethge. *Dietrich Bonhoeffer Werke*, sv. 1. München: Chr. Kaiser Verlag, 1986.

ale i názory jiných konfesí se pro ně mohou stát zásadní (viz podněty reformovaného teologa Karla Bartha).

4.3 Uplatňování jiných opatření vůči církevní menšině

Vládnoucí strana akceptuje pouze vztah s těmi, kdo se ztotožňují s její ideologií, vůči ostatním uplatňuje represe. Většinová církev svým způsobem toleruje církevní menšiny, protože ne všichni oddaní státním myšlenkám vnitřně sympatizují s vládou – hlavním motivem může být strach a konformita s vládou skupinou. Individuálně ale někteří nemají problém zapojovat se do izolace i likvidace členů vlastní církve minimálně tím, že se za ně nepostaví na jejich ochranu. Vytváří se nové uskupení křesťanské menšiny, které má svou obsahovou náplň zaměřenou na konkrétní biblický odkaz (zde na následování Krista), a to i za cenu ztráty vlastního života. V případě členů Církve vyznávající se mohlo jednat o represe různého typu ze strany státu, např. o zákaz veřejné promluvy, dále o zákaz písemného projevu a vězení.¹⁷

Církev vyznávající byla menšinou uvnitř protestantské církve luterské konfese. Neoddělila se od této tradice, ale považovala se za obhájce pravé luterské zbožnosti, která není poplatná politice. Stoupencům církevního boje šlo o žitou praxi, která je v souladu se skutečným evangeliem. Řada farářů i obyčejných věřících byla vězněna, někteří dokonce popraveni.

4.4 Po změně politického režimu je církevní menšina základem pro obnovu většinové církve

Po pádu Třetí říše dochází ke změně církevní politiky. Církevní menšina v podobě Církve vyznávající je uznána jako účastník církevního odporu a její představitelé, kteří osvědčili pravé křesťanství, se stávají hrdiny nejen ve své vlastní zemi, ale i v zahraničí. Činy sympatizantů s vládou mocí, spojenou s genocidou a potlačováním lidských práv, jsou odsouzeny, řada z nich činí pokání.

Právě farář Martin Niemöller byl jedním z iniciátorů tzv. „Stuttgartského vyznání vin (Stuttgarter Schulderklärung)“ z 18.–19. 10. 1945. Text se nevyjadřuje ke vztahu k židům, ale je přiznáním se k minulosti evangelické církve i k novému začátku: **„S velkou bolestí říkáme, že kvůli nám trpělo mnoho lidí a zemí. To, co jsme často dosvědčili našim sborům, nyní říkáme jménem celé církve: mnoho let jsme bojovali ve jménu Ježíše Krista proti duchu, který našel svou živnou půdu v režimu nacionálního socialismu, ale jsme vinní tím, že jsme odvážněji nevyznávali, věrněji se nemodlili, šťastněji nevěřili a horoucněji nemilovali.“**¹⁸ Přeživší

¹⁷ Srov. LIGUŠ, Ján. *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera*, s. 26–27.

¹⁸ *Stuttgarter Schulderklärung*. [online]. [cit. 2019-11-10]. Dostupné z: <https://www.ekd.de/Stuttgarter-Schulderklarung-11298.htm>.

zástupci církevní menšiny dostávají rozhodné slovo při utváření nového směřování církve, příp. se stávají součástí nového vedení církve.

5. Možná aplikace poznatků na současnou problematiku pronásledování křesťanských menšin

Výše popsané a analyzované jevy církevní historie ukazují několik skutečností, které mohou hrát při posuzování pronásledování křesťanských menšin zásadní roli.

Historický jev	Možná zkoumaná fakta pro posuzování pronásledovaných křesťanských menšin
A. Změna církevní politiky	<ul style="list-style-type: none">▪ Vznik nových / úprava stávajících církevních předpisů▪ Zákony, mezinárodní smlouvy a další dokumenty upravující vztah státu a církve▪ Náhlá nová koncepce církve/církví (součástí veřejných i neveřejných dokumentů)
B. Změna církevní struktury	<ul style="list-style-type: none">▪ Volba nových církevních představitelů▪ Náhlé změny na více pozicích v rámci církevní struktury▪ Vznik / nové vymezení církevních pozic propojených se státním záměrem (viz říšský biskup)
C. Uskutečňování politického programu v církvi	<ul style="list-style-type: none">▪ Zavedení státních symbolů do prostor církve (hákový kříž)▪ Uplatňování legislativy v prostorách církve (duchovní pouze nežidovského původu)▪ Vymezování se vůči jakémukoliv odporu věřících▪ Eliminace vlivu nepohodlných věřících – autoritativní rozhovor (viz výše), částečná omezení, represe vůči některým jednotlivcům nebo skupinám

Všechny výše popsané jevy mohou být velmi rozmanité. Z některých zemí nemáme fakta, ale pouze doložená svědectví osob. I přes specifičnost německé problematiky je zřejmé, že **i přes existenci státem tolerované či podporované většinové církve může být v zemi řada křesťanů, kteří trpí dvojitým způsobem: ve vztahu ke státu a ve vztahu k většinové církvi.**

Je-li v totalitním státu povolena/tolerována církev, pak je vysoká míra pravděpodobnosti spolupráce jednotlivců či církevních představitelů s daným režimem. Nesnadnost posuzování jednotlivých typů spolupráce ukázal Gregor Buss, který

analyzoval důvody spolupráce katolických kněží s Ministerstvem pro státní bezpečnost v tehdejší DDR. Sám na základě analýz mnoha archiválií dochází k závěru, že tento problém má v sobě kromě teologického a etického aspektu i psychologický, který je převažující.¹⁹ Pro migrační a azylovou politiku nejsou relevantní důvody kolaborace církevních představitelů s režimem, ale ten fakt, že člověk může být pronásledován pro své náboženství nepřimo dokonce i uvnitř své církve, příp. většinovou církví, a to právě proto, že usiluje o pravou podstatu evangelia. Z tohoto důvodu se ukazuje jako žádoucí ptát se na vztah člověka k většinové církvi i k podstatě křesťanství, zároveň však je nutné tato zjištění komparovat s platnou církevní i státní legislativou.

Závěr

Vývoj církevní politiky v Německu byl komplikovaný a jinak probíhal v katolické a jinak v luterské církvi. Může být charakterizován určitým chaosem, strachem a nejistotou, zároveň rychlou akceptací politické moci ze strany hlavních představitelů.

Na příkladu vztahu Adolfa Hitlera k církvím a vztahu Německých křesťanů k Církvi vyznávající uvnitř luterské konfese vyvstala důležitá zjištění, která nás upozorňují na určité obecné jevy, jež mohou být přítomny i v jiném státu, byť s určitými nuancemi. Při posuzování pronásledování církevních menšin pak hrají důležitou roli tyto skutečnosti:

- V případě preference jedné církve státní mocí se dá předpokládat, že existují menšiny, ať už uvnitř, nebo vně státem povolené či podporované církve, které vykazují určitou míru nesouladu se státním režimem a s většinovou církví, a jejichž členové jsou tudíž **možnými oběťmi násilí a pronásledování**.
- Církevní křesťanská menšina nevzniká ve vakuu, tj. jejímu vzniku předchází nějaký politicko-církevní nebo politicko-historický kontext. Ten je nutné zkoumat, protože odštěpení od určitého celku ukazuje na vnitřní rozpory, ale i na důvody vymezení této skupiny, která pak tyto důvody implementuje do svého programu. **Poznat důvody vzniku znamená znát část identity menšiny. V Německu byla specifická situace. Ukazuje se, že je velmi častý i misijně-evangelizační kontext, kdy církevní menšina vznikne jako nové uskupení konvertovaných věřících, kteří na základě zahraniční misie kromě spirituálního benefitu získávají další přidané hodnoty (formování inteligence a národní identity).**²⁰

¹⁹ Srov. BUSS, Gregor. *Die Kollaboration von Katholischer Kirche und Geistlichen mit dem staatssozialistischen Regime der DDR aus theologisch-ethischer Perspektive*. Disertační práce, Praha: KTF UK, 2010, s. 133.

²⁰ Konkrétně viz např. zahraniční misie popisovaná v textu ŘOUTIL, Michal. *Asyřané/Syřané*. In Jiří Gebelt a kol. *Ve stínu islámu. Menšiná náboženství na Blízkém východě*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 112–113.

- Na příkladu Německa se také ukazuje jiná skutečnost, která je pro migrační a azylovou politiku velmi důležitá. Církevní menšiny a jejich představitelé (ať už dlouhodobě žijící v přijímající zemi, nebo ti, kterým byla udělena „dočasná ochrana“ v souladu s § 1 odst. 2 písm. c) zákona č. 221/2003 Sb.), mohou při změně politického systému hrát důležitou roli při obnově církvi v dané zemi. Jsou to většinou ti, kteří prokázali věrnost křesťanským hodnotám i za cenu nasazení vlastního života. **Poskytnout těmto lidem státní ochranu, může znamenat podílet se na obnově církvi a spirituální rozmanitosti při změně politického systému v zemi původu cizince.**

KŘESŤANSKÁ MENŠINA A UŽÍVÁNÍ KORÁNU.

PŘÍKLAD BISKUPA THEODORA ABÚ QURRY (755-830)

LUKÁŠ NOSEK

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

THE CHRISTIAN MINORITY AND THE USE OF THE QURAN. THE EXAMPLE OF BISHOP THEODORE ABU QURRA (755-830)

Abstract: The paper presents the way the Christian religious minority of the early 9th century approached the Qur'an, the holy text of Muslims. It presents the life and work of the principal figure of Arab Christianity, Theodore Abu Qurra (755-830) and his approaches to this Muslim text. The basic reference text is a written controversy (Mudjadala), which he had with theologians and Caliph al-Ma'mun (786-833), which allegedly took place in 829 at the Episcopal seat in Harran. The paper also includes a sketch of literary criticism and the issue of Mudjadal's authorship, as well as extracts from Theodore's treatment of the text of the Qur'an. Theodore draws attention to the text of the Qur'an, which states how Muslims should speak to Christians (Q 29:46; 16:125), interprets the Qur'an often positively towards Christians (they are believers in God) and finds support for the trinitarian and Christological beliefs in the text. Not only Abu Qurra's rationality, but also his excellent knowledge of the Qur'an are fundamentally inspiring even today.

Keywords: minority; Abu Qurra; Qur'an, arab christianity; interreligious dialogue
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 4: p. 431 – 452.

Vrcholem křesťanského pojetí božího zjevení je životní příběh Ježíše Krista, jehož křesťané vyznávají jako Syna Božího. Pro muslimy je vrcholem božího zjevení Korán - slovo boží, které bylo Muhammadovi¹ zjevováno mezi lety 610-632 po Kristu a později bylo údajně i bezchybně zapsáno.

Z pohledu některých křesťanských teologií bylo křesťanské zjevení ukončeno smrtí posledních z apoštolů.² O šest staletí později „vzniklý Korán“ proto nemůže

¹ Transkripce arabštiny v hlavním textu podle Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 2006⁴ (na s. 275), přehled klíčových přepisů: hamzu / ráz přepisují jako [ʔ], vynechávám ji na počátku slov a v určitém členu (al-); 'ajn přepisují jako [ʔ]; qáf přepisují [q]; výslovnost však není jako české kv, ale jako zadopatrové, hrdelní k; dhát přepisují [dh]. Určité členy (al-) přepisují vždy, opomímám asimilaci (tedy: al-rahmán); sufix zájmena oddělují pomlčkou (wasa'a-há); předložky nepropojují se slovy (tedy: fi al-hurija); závěrečnou slabiku femina (tzw. tá marbúta) nepřepisují a ponechávám jako otevřenou slabiku končící samohláskou [a] (tedy: Qurra; nikoliv: Qurrah, či Qurrat). Majuskuly užívám jen v rámci vlastních jmen a prvních slov v názvů traktátů (vč. urč. členu). V bibliografických poznámkách pod čarou respektuje i autory a editory zvolenou transkripci.

² Srov. Carlo Skaliký, *Teologia Fondamentale*, Roma: Centro Ut Unum Sint, 1979, s. 119-127.

ke stávajícímu životnímu příběhu Ježíše Krista nic nového přidat, ani jej jakkoliv upřesnit. Svatá kniha muslimů – Korán – tedy pro křesťany zřejmě nemá valnou hodnotu.

Příspěvek si klade za cíl ukázat, že zástupci křesťanské menšiny žijící na islámským územích v 9. století Korán nejen dobře znali, ale užívali ho podle své intence, a to dokonce k dokázání pravd křesťanské víry. Není třeba dokazovat, že „v Korán“ nevěřili, ale dokázali s ním pracovat s respektem a úctou, i když byli přesvědčeni, že jde o dílo lidské, nikoliv božské.

Příspěvek je sondou zabývající se jedním dílem význačné osobnosti a biskupa melchitského³ křesťanství z počátku 9. století Theodora Abú Qurry (cca 755-830),⁴ který je některými pokládán za otce arabsky psané křesťanské literatury.⁵ Speciálně se příspěvek bude věnovat Abú Qurrově *Polemice (mudžádala)* v níž je zřejmě literárně dotvořena polemika, kterou biskup vedl s dvorními teology (*mutakallimún*) ze dvora slavného 'abbásovského chalífy al-Ma'múna (786-833). *Polemika* se snad zakládá na reálné disputaci, která proběhla v roce 829 v Harránu, kde měl biskup Abú Qurra své sídlo. Součástí příspěvku bude i seznámení se otázkou kritiky autorství *Polemiky*. Hlavním cílem bude přiblížit metodu Abú Qurry, se kterou pracoval s textem Koránu, a jak ho využíval při své polemice k obraně křesťanství.

1. O arabské verzi syrského Orientu

Arabské písemné památky křesťanské provenience jsou pozdějšího data, první spadají zhruba do poloviny 8. století a geograficky patří do oblastí syrského Orientu.⁶ Oproti starodávné tradici syrského křesťanství, kam logicky jeho arabská větve spadá, má ovšem arabské dědictví něco originálnějšího a velmi specifického. Tím je jeho blízký vztah s islámem, který vyrůstá nejen ze společného místa přebývání, ale i z křesťanského přijetí arabské jazykové kultury. Té kultury, která je od první

³ Přídomkem „melchitská“ v příspěvku označuje tu církev, která přijala závěry efezského (r. 431) a chalcedonského koncilu (r. 451). Termín pochází z kořene m-l-k, který označuje vlastnit, mít moc, panovat, vládnout. Oba koncily svolal byzantský císař, proto byla církev, která přijala koncilní závěry, arabsky označovaná malakíja, tedy „císařská“, neboli spjatá s byzantskou mocí; viz, Vincenzo Poggi, „Melchitská církev,“ in: Edward G. Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc: Refugium, 2010, s. 582–583.

⁴ Jméno Theodora Abú Qurry lze přepisovat třemi způsoby: Kurra / Qurra / Qurra. Arabské qáf (čipková ražená neznělá hláska) přepisujeme českým q. Je třeba zdůraznit, že není správné vyslovovat Theodorovo jméno jako „Kvurra“. Výslovnost tohoto „q“ se podobá písmenu „k“ vyslovovanému co nejhlouběji v ústech; viz Jaroslav Oliverius – František Ondráš, *Moderní spisovná arabština*. Vysokoškolská učebnice 1. díl, Praha: Set Out, 2007, s. 9-11; Karel Petráček, *Učebnice spisovné arabštiny*, 1. díl, Praha: SPN, 1965, s. 9.

⁵ Srov. Carl Heinrich Becker, „Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung“, in: *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebeite* 26 (1912) s. 175-195.

⁶ K tomu více Sebastian Brock, „Syrský Orient: třetí «plíce» církve?“, in: *Parrésia. Revue pro východní křesťanství*, roč. 1 (2007), s. 101-113.

třetiny 7. století formována přednášeným a později i zapsaným textem Koránu. Proto i arabofonní křesťané jsou od samého počátku islámu „nějak“ formováni tímto textem. Nikoliv jeho autoritou, tedy že by jej vnímali jako pravé slovo boží. Jsou formováni jeho literární formou a jeho zakořeněním v arabské kultuře.

Je poměrně jisté, že sv. Jan Damašský (675-750) žádné arabsky psané dílo nezanechal.⁷ Ovšem již on arabsky jistě uměl, vždyť jeho děd i otec byli vysokými státními úředníky na chalífově dvoře v Damašku. Byla to právě až pozdější Abú Qurrova generace křesťanů, která ve druhé polovině 8. století začala systematicky přijímat arabský jazyk a začínali svou víru vyjadřovat v arabštině. Křesťané a židé byli zařazeni mezi obyvatele druhé kategorie (tzv. *dhimmí*) a administrativně byli nuceni k arabizaci. To se netýkalo jen jinojazyčných oblastí (Sýrie, Persie, Arménie, Gruzie...), ale i zdejší chalcedonští křesťané (tzv. melchité) jurisdikčně spadali pod Byzanc, která hovořila řecky, a tedy i oni dosud řecky (nebo syrsky) hovořili a psali. Z pohledu muslimů tím, ale docházelo k vměšování. Bylo tedy nutné, aby se i tehdejší melchitská církev arabizovala a tím se odstříhla od Byzance, alespoň kulturně.⁸

Jistěže islamizace přicházela později a pomaleji. Snad až do 11. století zůstala většina obyvatelstva Blízkého východu křesťanská.⁹ Ovšem podmínkami vynucená arabizace přiváděla křesťany k nové výzvě, kterou můžeme moderně nazvat inkulturací křesťanské zvěsti. To vedlo k živé intelektuální aktivitě. Vzpomeňme mohutné překladatelské hnutí, které se rodí v 8. století s filosofickými, medicínskými, matematickými i přírodovědnými překlady z řečtiny a syrštiny právě do arabštiny a jehož strůjci nebyli jiní než právě křesťané (a židé).¹⁰

⁷ Srov. Edward G. Farrugia, „Jan Damašský“, in: Edward G. Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc: Refugium, 2010, s. 427-428.

⁸ Srov. Jean Damascene. *Écrits sur l'Islam* (Présentation, commentaires et traduction par Raymond Le Coz), Paris: Cerf, Paris 1992, s. 39.

⁹ Srov. Jean-Pierre Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'orient: Des origines à nos jours*, Paris: Fayard, 1994; Georges C. Anawati OP, „Factors and Effects of Arabization and Islamization in Medieval Egypt and Syria“, in: Speros Vryonis (ed.), *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975, s. 17-41.

¹⁰ Srov. Samir Khalil S., „Kulturní role křesťanů v arabském světě“, in: *Salve. Revue pro teologii a duchovní život* 26 (2016) 2, s. 39-58; Marek Starowieyski, *Slovník raněkřesťanské literatury Východu. Arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, s. 54-58; Samir Khalil S., „Arabská křesťanská literatura“, in: Edward G. Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc: Refugium, 2010, s. 87-91; Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: the graeco-arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsīd society (2nd-4th/8th-10th c.)*, New York: Routledge, 1998; Mirella Cassarino, *Traduzioni e traduttori arabi dall'VIII all'XI secolo*, Roma: Salerno Editrice, 1998; Samir Khalil S., „Christian Arabic literature in the 'Abbasid period“, in: Young M. J. L. – Latham J. D. – Serjeant R. B. (eds), *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, Cambridge: University Press, 1990, s. 446-460.

2. Arabská křesťanská menšina a Korán

Ke Koránu a jeho textu nalezneme v arabské křesťanské literatuře hned několik přístupů. Od těch otevřenějších až po odmítavé až antinomické.¹¹ Příklad pozitivních přístupů ke Koránu vychází ze zhodnocení jeho estetické hodnoty a jeho vnitřní náboženské síly. V tomto smyslu je celá řada citací, aluzí a parafrází Koránu přítomna již v prvním křesťanském textu v arabštině v anonymním *Fí Tathlith Alláh al-wáhid* (*O trojjediné boží přirozenosti*). Tento text je druhem apologie z poloviny 8. století (neurčitě datován do let 738-788) a je znám jako *MS Sinai 154*. Rukopis se uchoval v klášteře sv. Kateřiny na Sinajském poloostrově a byl objeven v roce 1897 americkou badatelkou Margaret D. Gibsonovou, která mu dala název a vydala ho i s anglickým překladem.¹² Text je terminologicky, ale i obsahově velmi blízký koránskému narativu (např. Bůh je milosrdný a slitovný / *al-rahmán wa al-rahím*).¹³

Text Koránu se často užíval i ve prospěch křesťanské zvěsti. Tak například náš autor Theodor Abú Qurra ve spisu *Majmar fí al-hurrija* (*O svobodném rozhodování*) velmi často Korán cituje a parafrázuje. Nikoliv, ovšem – jak by se mohlo zdát – aby tím přijal božský původ textu, ale aby tím podnítil muslimy k přemýšlení. Sám vnímal Korán jako snůšku nekonzistentností, které se museli urodit v hlavě člověka. I proto například v oné *Polemice / Mudžádale* hovoří o „knize Muhammadvě“ a nikdy nepoužije termín „boží slovo“ v souvislosti s Koránem. Ovšem to mu nebrání knihu otevřít a hledat v něm právě ty protiklady, nejasnosti či odlesky pravdy.¹⁴ O několik století později pak Eliáš z Nisibis (975-1046) ve svých sezeních (tzv. *Madžáliš*) s vezírem al-Maghribím (981-1027) dokonce přejímá muslimskou exegetickou metodu a samotným textem Koránu dokazuje, že křesťané jsou monoteisté.¹⁵

¹¹ Srov. Sidney H. Griffith, „The Qur’ān in Christian Arabic Literature: A Cursory Overview“, in: Mark Beaumont (ed.), *Arab Christians and the Qur’an from the Origins of Islam to the Medieval Period*, Leiden – Boston: Brill, 2018, s. 1-19.

¹² Srov. Margaret D. Gibson, *An Arabic Version of the Acts of Apostles and the Seven Catholic Epistles, from an eight or ninth century MS in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai, with a Treatise «On the Triune nature of God» with Translations, from the same Codex*, London 1899, s. 2-36 (anglicky), 74-107 (arabsky).

¹³ Srov. Samir Khalil Samir, *The Significance of Early Arab Christian Thought for Muslim-Christian Understanding*, Washington: Center for Muslim-Christian Understanding - Georgetown university, 1997, s. 6-9.

¹⁴ „Nella produzione araba di Abū Qurrah ci rendiamo conto, infatti, della profondità della sua conoscenza dell’Islam del suo tempo, così come della sua familiarità col Corano, che nel nostro trattato sulla Libertà – ad esempio – cita quasi letteralmente.“ Paola Pizzi, „Teodoro Abū Qurrah: La Vita e le Opere“, in: Teodoro Abū Qurrah, *La Libertà* (a cura di Pizzi Paola; testo arabo a cura di Samir Khalil S.), Torino: Zamorani – PCAC, 2001, s. 54.

¹⁵ Srov. První sezení ze sedmi, viz Николай Н. Селезнев, *Книга собеседований Илии, митрополита Нисивина, с везиром Абū-л-Қасимом ал-Хусайном ибн ‘Алī ал-Магрибī и Послание митрополита Илии везиру Абū-л-Қасиму – Liber sessionum sive disputatio inter Eliam metropolitam Nisibenum et vezi-*

Na opačném konci přístupů ke Koránu jsou názory arabofonních křesťanů, které Korán odmítají a jsou vůči němu antinomické. Například anonymní *Apologie křesťanství (Risála al-Kindí)* jistého 'Abd al-Masíha al-Kindího (9. století),¹⁶ která nejen rozvádí teorii sv. Jana Damašského, že k Muhammadovi hovořil ďábel, ale o Koránu tvrdí, že jde o lidský výtvar, kde jsou pomotané biblické příběhy a jenž je příliš zaměřený na pozemské slasti.¹⁷

Podobně kritická je i křesťanská legenda o mnichu Bahírovi, která vznikla zřejmě v 9. století kdesi v Sýrii. Její vznik souvisí s podobnou islámskou legendou o tom, že jakýsi syrský křesťanský mnich jménem Bahíra uznal prorocství Muhammada již v jeho dětském věku.¹⁸ Křesťanská verze legendy ovšem operuje s tím, že Bahíra Muhammada učil křesťanství a diktoval mu Korán. Muhammad to však nepochopil a zdeformoval jej. Korán je tedy silně zdeformován.¹⁹

Téma, jak arabští křesťané v průběhu celé své historie ke Koránu přistupovali, je stále málo probádané. Sice se již objevují první zpracování této navýsost zajímavé kapitoly z dějin křesťanského myšlení, ale na ucelené syntetické zpracování si budeme muset počkat.²⁰ Snad můžeme předběžně říci, že křesťanská náboženská menšina, která byla arabizována, velmi záhy pochopila, že je třeba s textem Koránu počítat, seznámit se s ním a pokusit se v něm nacházet argumenty ve prospěch své věci. Snad bychom mohli jejich přístup ke Koránu přirovnat ke slovům Mistra Jana Husa (aniž bychom příliš posunuli význam), že „vše dobré je poznáno po opaku, tudíž věřící knihy kacířů mají číst“, jak praví ve své *Libri hereticorum sunt legendi*.²¹

rum Abū 'l-Qāsim al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Maḡribī et Epistola eiusdem Eliae Nisibeni ad vezirum Abū 'l-Qāsim missa, Moskva: Институт классического Востока и античности, 2018, s. 36–52 (ruský překlad); 4–35 (arabská edice: tj. ξ – Υ°).

¹⁶ Srov. Georges Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mun (813-834): les épîtres d'Al-Hashimī et d'Al-Kindī*, Paris: Nouvelles éditions latines, 1985; Al-Kindī, *Apologia del Cristianesimo* (traduzione dall'arabo, introduzione e cura di Bottini L.), Milano 1998.

¹⁷ Srov. Emilio Platti, *Islam, Friend or Foe?*, Louvain: Peeters, 2008, s. 51-71.

¹⁸ Srov. Ibn Hišām, *al-Sīra al-Nabawīja* (Mustafá Al-Saqqá, 'Ibráhīm al-'Abjári, 'Abd Hafiz Šiblī, eds.), Bajrút: Dār al-kutub al-'ilmīja, 2001, s. 143-147; Martin Lings, *Muhammad. His Life Based on the Earliest Sources*, Rochester, Vermont: Inner traditions, 2006³, s. 29-30.

¹⁹ Srov. Barbara Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden – Boston: Brill, 2009.

²⁰ Srov. Sidney H. Griffith, „The Qur'ān in Christian Arabic Literature: A cursory Overview“, in: Mark Beaumont (ed.), *Arab Christians and the Qur'an from the Origins of Islam to the Medieval Period*, Leiden – Boston: Brill, 2018, s. 1-19; J. Scott Bridger, *Christian Exegesis of the Qur'ān. A Critical Analysis of the Apologetic Use of the Qur'ān in Select Medieval and Contemporary Arabic Texts*, Cambridge: James Clarke & Co, 2016; C. John Block, *The Qur'an in Christian-Muslim Dialogue. Historical and modern interpretations*, New York: Routledge, 2014; Sidney H. Griffith, „The Qur'ān in Arab Christian Texts: The Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the Maḡlis of al-Ma'mūn“, in: *Parole de l'Orient* 24 (1999) s. 203-233.

²¹ Srov. Mistr Jan Hus, *Knihy kacířů se mají číst* (z latinského originálu poprvé přeložil a doprovodným slovem

3. Život a dílo Abú Qurry

O životě Theodora Abú Qurry se dochovalo jen velmi málo spolehlivých a jasných pramenů. Proto jsou i ty zásadní informace nejisté a nesnadno ověřitelné.²²

Každopádně považujeme za dostatečně průkaznou teorii Samira Khalila Samira, která hovoří o tom, že se Abú Qurra narodil v roce 755 a zemřel v roce 830.²³ Narodil se v kulturním centru v Edesse,²⁴ kde nabyl klasického vzdělání a zdokonalil se v řečtině, syrštině i arabštině. Patřil k melchitské větvi církve a zdejšího křesťanství, přijímal tedy Efeský (rok 431) i Chalcedonský koncil (rok 451), který později i mohutně intelektuálně bránil.²⁵

Byl zřejmě mnichem v klášteře Már Sábá v Judské poušti nedaleko Mrtvého moře.²⁶ Někdy mezi léty 785–795²⁷ byl vysvěcen na biskupa. Světitel mu byl

opatřil Mrtin Wernisch), Praha: Kalich, 2015, s. 80.

²² Srov. Pilar González Casado, *Introducción a la literatura árabe cristiana*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017, s. 184-192; Najib George Awad, *Orthodoxy in Arabic Terms. A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, Boston – Berlin: Walter De Gruyter, 2016, s. 1-8; Marek Starowieyski, *Slovník raněkřesťanské literatury Východu. Arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, s. 299-300; Aaron M. Butts, „Theodoros Abū Qurra“, in: Sebastian P. Brock... [et alii, eds.], *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* (Beth Mardutho: The Syriac Institute), Piscataway NJ: Gorgias Press, 2011, s. 403-405; John C. Lamoreaux, „The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2006) s. 25–40; John C. Lamoreaux, „Introduction“, in: *Theodore Abū Qurrah* (translated by Lamoreaux J. C.), Provo: Brigham Young University Press, 2005, s. xi–xxvii; Paola Pizzi, „Teodoro Abū Qurrah: La Vita e le Opere“, in: Teodoro Abū Qurrah, *La Libertà* (a cura di Pizzi Paola; testo arabo a cura di Samir Khalil S.), Torino: Zamorani – PCAC, 2001, s. 19–54; Samir, Samir Khalil, *Abū Qurra. As-Sira wa-l-marādžī*; Bajrúth: Dár al-Mašriq, 2000; Monica J. Blanchard – Sidney H. Griffith, „Theodore Abū Qurrah (c. 750-c. 825)“, in: Ken Parry... [et alii, eds.], *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1999, s. 480; Sidney H. Griffith, „Reflections on the Biography of Theodore Abū Qurrah“, in: *Parole de l'Orient* 18 (1993) s. 143–170; Sidney H. Griffith, *Theodore Abū Qurrah: the intellectual profile of an Arab Christian writer of the first Abbasid century*. Tel Aviv: Tel Aviv University - The Irene Cahir of Arabic Literature, 1992; Joseph Nasrallah, *Historie du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle*, vol. II, tom. 2 (750-X^e siè.), Louvain-Paris: Peeters-Chez L'Auteur, 1988, s. 104-115; Ignace Dick, „Madchal 'ámm 'ilá dirása 'Abí Qurra“, in: Ignace Dick (ed.), *Majmar fí wudžúd al-cháliq wa al-dín al-qawím li Tháwudhúrus 'Abí Qurra (al-mutawaffá hawla sana 825 m.)*, Džúnijah: al-Turáth al-'Arabij al-masíhij, 1982, s. 15-101; Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. II, Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1947, s. 7-11.

²³ Srov. Samir, Samir Khalil, *Abū Qurra. As-Sira wa-l-marādžī*; Bajrúth: Dár al-Mašriq, 2000, s. 41 (španělský doplněný překlad: Samir, Samir Khalil SJ. *Abū Qurrah. Vida, bibliografía y obras*. Córdoba: Universidad de Córdoba 2005, s. 50-58). Přehledně Paola Pizzi, „Teodoro Abū Qurrah: La Vita e le Opere“, in: Teodoro Abū Qurrah, *La Libertà* (a cura di Pizzi Paola; testo arabo a cura di Samir Khalil S.), Torino: Zamorani – PCAC, 2001, s. 19–36.

²⁴ Srov. Jusif Habbi – René Lavenant, „Edessa“, in: Edward G. Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc: Refugium, 2010, s. 286–287.

²⁵ Srov. Vincenzo Poggi, „Melchitská církev“, in: Edward G. Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc: Refugium, 2010, s. 582–583.

²⁶ Srov. Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. II, Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1947, s. 3.

²⁷ Starowieyski uvádí, že byl Abú Qurra vysvěcen na biskupa až v r. 813; novější bádání odhalilo námi uvedenou

zřejmě Theodoretos z Antiochie (patriarchou v letech 785–799). Biskupské sídlo měl Abú Qurra v Harránu (Carrhae, Charrán, Καρράν, Ἐλληνοπόλις).²⁸ Harrán byl velkým kulturním i obchodním centrem, kam se přesunula celá řada myslitelů z Athénské akademie uzavřené po Justiniánově ediktu z roce 529, ale bylo zde i dědictví alexandrijské a antiochijské, gnostické i sabejské. Odtud také Theodor převzal své jméno: Qurra, podobně jako slavný a známý překladatel Thābit ibn Qurra (826-901).²⁹

Po jistém, blíže nespecifikovaném čase, podle některých v roce 796, ovšem svůj biskupský úřad opustil a vrátil se do lávry Már Sáby. Důvody k tomuto nezvyklému opuštění církevního úřadu nejsou známy, zřejmě šlo o spor o ikony.³⁰ Abú Qurra byl jejich zastáncem a sepsal na jejich obranu traktát ve stopách Jana Damašského,³¹ a proti němu stál zmíněný melchitský patriarcha Antiochie Theodoretos.³² Je zajímavé, že Theodor v díle nezmiňuje 2. nicejský koncil (rok 787), který se ikonami zabýval, i přesto Ignace Dick, editor tohoto díla uvádí, že Theodor sepsal toto dílo na počátku 9. století.³³

dataci, srov. Marek Starowieyski, *Slovník raněkřesťanské literatury Východu. Arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, s. 299–300.

²⁸ Město je známé s putováním Terachova rodu z města Uru, s jeho synem Abrahámem a jeho ženou Sárou, a s jeho vnukem Lotem, viz Gen 11,31; viz Tamara M. Green, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*, Leiden: Brill, 1992; Gábor Fehérvári, „Harrān“, in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. III. H-Iram, Leiden: Brill, 1986, 227-230.

²⁹ Srov. Roshdi Rashed (ed.), *Thābit ibn Qurra. Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad*, Berlin, Walter de Gruyter, 2009; JoAnn Palmeri, „Thābit ibn Qurra“, in: Thomas Hockey et al. (eds.), *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, New York: Springer, 2007, s. 1129-1130.

³⁰ Srov. Carmelo Capizzi, „Ikonoklasmus/obrazoborectví“, in: Edward G. Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc: Refugium, 2010, s. 407-409; Edward G. Farrugia, „Nicea II, VII. ekumenický koncil (787)“, in: Edward G. Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc: Refugium, 2010, s. 619-620.

³¹ Srov. Arabsko-latinsky viz Ioannes Arendzen (ed., trans.), *Theodori Abu Qurra de cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus*, Bonn: Typis Caroli Drobnig, 1897. Kritická edice, ovšem jen na základě dvou rukopisů Ignace Dick (ed.), *Majmar fi 'ikrām al-'ajkúnāt li-Thāwudhūrus Abi Qurra (al-mutawaffā hawla sana 825 m.)*, Džúníjah: al-Turáth al-'Arabíj al-masíhíj, 1986. Italský překlad: Teodoro Abū Qurrah, *La difesa delle icone. Trattato sulla venerazione delle immagini* (a cura di Paola Pizzo), Milano: Jaca Book – PCAC, 1995. Anglický překlad: Theodore Abū Qurrah, *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons* (Sidney H. Griffith, transl. with introduction and notes), Leuven: Peeters Publishers, 1997. Překlad do češtiny připravuje Mgr. Jakub Ruml.

³² Srov. Carmelo Capizzi, „Ikonoklasmus/obrazoborectví“, in: Edward G. Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc: Refugium, 2010, s. 407-409; Edward G. Farrugia, „Nicea II, VII. ekumenický koncil (787)“, in: Edward G. Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc: Refugium, 2010, s. 619-620.

³³ Srov. Ignace Dick, „Madchal 'ilá al-majmar fi 'ikrām al-'ajkúnāt“, in: Ignace Dick (ed.), *Majmar fi 'ikrām al-'ajkúnāt li-Thāwudhūrus Abi Qurra (al-mutawaffā hawla sana 825 m.)*, Džúníjah: al-Turáth al-'Arabíj al-masíhíj, 1986, s. 15-82 (k dataci textu na s. 24-26).

Z počátku 9. století je také dochováno, že byl požádán jeruzalémským patriarchou Tomášem (patriarchou v l. 811-820), aby sepsal obranu chalcedonského koncilu proti miafyzitům v Arménii. Traktát sepsal v arabštině, dnes je dochován pouze v řeckém překladu.³⁴ Následkem toho byl do Arménie pozván, aby se účastnil debaty s miafyzitským jakobitským filosofem Abú Rá'itou al-Tikrítím (?-cca 830).³⁵ Toho měl doplnit – a nakonec jen on je uchován jako jediný protiřečník Abú Qurry - jáhen Nonnus z Nisibis (?-cca 864).³⁶ Z Arménie Theodorovy kroky vedly do tehdejšího hlavního města Bagdádu. Zde se údajně velmi systematicky a podrobně seznamoval s Koránem a debatoval s tehdejší teologickou školou mu'tazilou.³⁷ Ve dvacátých letech 9. století byl opět vybrán na biskupský stolec v Harránu. Poslední moment z jeho života, o kterém máme uchované zprávy se váže k roku 829. Tehdy došlo k - námi dále analyzované - disputaci mezi ním a chalífou al-Ma'múnem (786-833), který tudy procházel s armádou proti Byzanci.³⁸

Dílo Abú Qurry je poměrně obsáhlé.³⁹ Paola Pizzi hovoří o Abú Qurrovi, jako

³⁴ Jeho anglický překlad: Theodore Abū Qurrah, „Epistle to the Armenians“, in: *Theodore Abū Qurrah* (translated by Lamoreaux J. C.), Provo: Brigham Young University Press 2005, s. 83–95.

³⁵ Srov. Sandra Toenies Keating, „Abū Rā'īṭa l-Takrītī“, in: David Thomas – Barbara Roggema (eds), *Christian-Muslim Relation. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*, Leiden-Boston: Brill, 2009, s. 567-581; Sandra Toenies Keating, *Defending the 'People of Truth' in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rā'īṭah*, Leiden – Boston: Brill, 2006; Sidney H. Griffith, „Ḥabīb ibn Khidmah Abū Rā'īṭah, a Christian mutakallim of the First Abbasid Century“, in: *Oriens Christianus* 64 (1980), s. 161-201.

³⁶ Srov. Robert W. Thompson, „Introduction“, in: *Nonnus of Nisibis. Commentary on the Gospel of Saint John* (translation of Armenian text with Introduction and Commentary by Thompson R. W.), Atlanta 2014, s. xvii–xlvi; Michael Ph. Penn, „Nonos of Nisibis“, in: Sebastian P. Brock... [et alii, eds.], *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* (Beth Mardutho: The Syriac Institute), Piscataway NJ: Gorgias Press, 2011, s. 313; Sidney H. Griffith, „The Apologetic Treatise of Nonnus of Nisibis“, in: *ARAM* 3 (1991) s. 115-138; Albert van Roey, *Nonnus de Nisibis. Traité apologétique: Étude, texte et traduction*, Louvain: Peeters, 1948.

³⁷ Srov. Henry Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Milano: Gli Adelphi, 2007³, s. 115-122; Robert Caspar, *A Historical Introduction to Islamic Theology. Muhammad and the Classical Period*, Rome: PISA, 1998, s. 167-196.

³⁸ Srov. Michael Cooperson, *Al Ma'mun*, Oxford: Oneworld 2005; Mohamed Rekaya, „al-Ma'mūn“, in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition, vol. I (A-B)*, Leiden – London: Brill, 1986, s. 331–339.

³⁹ Kromě výše zmíněného: John C. Lamoreaux, „Theodore Abu Qurrah“, in: Samuel Noble – Alexander Treiger (eds.) *The Orthodox Church in the Arab World 700–1700. An Anthology of Sources*, Northern Illinois 2014, 60–89; John C. Lamoreaux, „Theodor Abū Qurrah“, in: David Thomas – Barbara Roggema (eds), *Christian-Muslim Relation. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*, Leiden-Boston: Brill, 2009, s. 439-491; Wafik Nasry, „The Place of Reason in an Early Arab-Christian-Muslim Dialogue“, in: Davide Righi (ed.), *Le Letteratura Arabo-Cristiana e le scienze nel periodo Abbaside (750-1250 d. C.)*. Atti del 2 convegno di studi arabo-cristiani, Roma 9-10 marzo 2007, Torino: Silvio Zamorani Editore, 2008, 179-189; *Theodore Abū Qurrah* (translated by Lamoreaux J. C.), Provo: Brigham Young University Press, 2005; Samir, Samir Khalil (ed.), *Abū Qurra. Al-Mu'allafāt*. Bajrúth: Dār al-Mašriq, 2000; Sidney Griffith, „Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion“, in: Samir Kh. Samir – Jørgen S. Nielsen eds, *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden: Brill, 1994, 1-43; Sidney H. Griffith, „Muslims and Church Councils, the Apology of Theodore Abū Qurrah“, in: *Studia Patristica* 25 (1993) s. 270-299; Joseph Nasrallah, *Historie du mouvement littéraire dans l'Église melchite de Ve au XXe siècle*,

o polyglotovi, který hovořil a psal syrsky, řecky a arabsky. Přičemž volil jazyk podle posluchačstva, nebo čtenářstva. Křesťanům psal syrsky nebo řecky, muslimům arabsky.⁴⁰

Syrská díla se nedochovala, řecky psaných děl, uchovaných v Migneho Patrologia graeca (svazek 97) je 43. Pochopitelně jsou zde větší, ale převážná část je menších.⁴¹ Mezi ta nejzajímavější jistě patří list arménskému lidu o chalcedonské víře.⁴² Obsahem jde o christologický traktát o dvou Kristových přirozenostech, o hypostazi, o dvou Kristových vůlich a o dvou energiích. Součástí je také pasáž o Kristově smrti.

Přehled arabsky psaného díla badatelé předkládají s počtem 28 děl.⁴³ Charakterem jde o velmi různorodá díla. Vedle teologických traktátů, zde nalezneme apologetická pojednání, ale i statě z oblasti komparativní teologie (snad můžeme říci i religionistiky), nebo dopisy, či překlady z řecké filosofie.

Jedním z klíčových děl je na hranicích religionistiky a filosofické teologie. Nese název *Traktát o existenci Stvořitele a pravém náboženství (Majmar fi wudžúd al-cháliq wa al-dín al-qawím)*⁴⁴ a Abú Qurra zde předkládá nauku filosofických důkazů o Boží existenci, později předkládá pokus o cestě k poznání pravého náboženství. Religionisticky překládá nauku celé řady náboženství, se kterými měl zřejmě i osobní zkušenost. Proto se někteří badatelé domnívají, že v jejich výběru odráží náboženskou pluralitu v Harránu. Theodor se zde zabývá gnostikama, zoroastrijcema, židama, manichejcema či muslimama, nelišně i křesťanama. Závěrem dochází k tomu, že ve všech náboženstvích nacházíme tři společně

vol. II, tom. 2 (750-Xe S.), Louvain-Paris: Peeters-Chez L'Auteur, 1988, 116-134; Sidney Griffith, „Free Will in Christian Kalām: the Doctrine of Theodore Abū Qurrah“, in: *Parole de l'Orient* 14 (1987) 79-107; Sidney Griffith, „Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abū Qurrah“, in: *Le Muséon* 92 (1979) 29-35; Ignace Dick, „Deux Écrits inédits de Théodore Abuqurrah“, in: *Le Muséon* 72 (1959) 53-67; Georg Graf, *Die Arabischen Schriften des Theodor Abū Qurrah*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1910.

⁴⁰ Srov. Paola Pizzi, „Teodoro Abū Qurrah: La Vita e le Opere“, in: Teodoro Abū Qurrah, *La Libertà* (a cura di Pizzi Paola; testo arabo a cura di Samir Khalil S.), Torino: Zamorani – PCAC, 2001, s. 36-38.

⁴¹ Srov. Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae graecae cursus completus*, sv. 97, Parigi: Imprimerie Catholique, 1863, coll. 1461-1610.

⁴² Srov. PG, sv. 97, 1504-1521. anglický překlad viz Theodore Abū Qurrah, „Epistle to the Armenians“, in: *Theodore Abū Qurrah* (translated by Lamoreaux J. C.), Provo: Brigham Young University Press, 2005, s. 83-95.

⁴³ Srov. Samir, Samir Khalil (ed.), *Abū Qurra. Al-Mu'allafāt*. Bajrúth: Dár al-Mašriq, 2000, s. 19-50; Samir, Samir Khalil SJ. *Abū Qurrah. Vida, bibliografía y obras*. Córdoba: Universidad de Córdoba 2005, s. 77-113.

⁴⁴ Arabská edice s francouzským i arabským úvodem viz Ignace Dick (ed.), *Majmar fi wudžúd al-cháliq wa-l-dín al-qawím li-Tháwudhúrus 'Abí Qurra (al-mutawaffá hawla sana 825 m.)*, Džúnjah: al-Turáth al-'Arabij al-masíhij, 1982. Anglický překlad je rozdělen do třech částí, které jsou předloženy čtenáři v jiném sledu, přičemž kopírují autorovu originální intenci, viz 1. „On Natural Theology“ (na s. 165-174), 2. „Theologus Autodidacticus“ (na s. 1–25) a 3. „That Christianity is from God“ (na s. 41-47), in: *Theodore Abū Qurrah* (translated by Lamoreaux J. C.), Provo: Brigham Young University Press, 2005. Německy: Georg Graf (ed.), *Des Theodor Abū Qurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, Münster: Aschendorff, 1913.

charakteristiky, a zároveň ukazuje, jak se jednotlivá náboženství liší v interpretaci těchto charakteristik. Jde o koncept božství, koncept povoleného a zakázaného, a koncept odměny a trestu.

Neméně zajímavým a cenným je Qurrův traktát o svobodě *Majmar fí al-hurrija*.⁴⁵ Jedná se o teologický traktát zahrnující v sobě otázku po lidské svobodě, Boží všemohoucnosti a predestinaci. V díle Qurra oponuje nejen muslimské teologii predestinace (zvláště škola *džabíríja*), ale i vůči manichejské fatalistické představě. Jednou z klíčových Qurrových myšlenek je, že Bůh neukládá člověku nic nad jeho síly (*wa-chášá li Alláh 'an jukallifa nafsan 'illá wasa'a-há*, viz §41), čímž přímo odkazuje na několik koránských veršů (viz Korán 2,286; 6,152; 7,42; 23,62).⁴⁶ Autorovi jde o obranu integrální antropologie, člověka jako jednoty duše a těla (zvláště proti manicheismu s jeho dualismem), ale i o zachování plnohodnotné lidské svobody.

Z překladů z řečtiny do arabštiny, které Abú Qurra vytvořil, zmiňme Pseudo-Aristotelovy *De virtutibus animae* (*Tardžama kitáb 'Aristú «Fí Fadá'il al-nafs»*).⁴⁷ Rukopis je uložen v knihovně Istanbulu a je nesporné, že jej vyhotovil Abú Qurra.⁴⁸

⁴⁵ Srov. Samir, Samir Khalil (ed.), *Tháwudúrus Abú Qurra. Majmar fí-l-hurrija* (1-2). Bajrúth: Dár al-Mašriq, 2006; Tháwadúrus Abú Qurra, „*Majmar juhaqqiqu li-l-'insán hurrija thábita min Alláh fí chaliqati-hi, wa-'anna hurrija al-'insán lá jadchulu 'alaj-há al-qahr min wadžh min al-wudžúh batta*“, in: Constantin Bášá (ed.), *Majámir Tháwadúrus 'Abí Qurra 'usuf Harrán*, Bejrúth: Matba'a al-fawá'id, 1904, s. 9-22. Německý překlad: Theodor Abú Qurra, „Mimar, welches für den Menschen eine feste, ihm von Gott seiner Natur nach zukommende Willensfreiheit nachweist, und daß über die Willensfreiheit überhaupt kein Zwang in irgendwelcher Weise kommt, verfaßt von dem Lehrer Kyr Theodorus, Bischof von Charrán“, in: Georg Graf, *Die Arabischen Schriften des Theodor Abū Qurrah*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1910, s. 223-238. Italsky v arabsko-italské edici: Teodoro Abū Qurrah, *La Libertà* (a cura di Pizzi Paola; testo arabo a cura di Samir Khalil S.), Torino: Zamorani – PCAC, 2001, s. 130-231. Anglický překlad, který vychází z přihlídnutí k jiným rukopisům než jen k Samirově edici uveřejnil Lamoreaux, viz Theodore Abū Qurrah, „On Free Will“, *Theodore Abū Qurrah* (translated by Lamoreaux J. C.), Provo: Brigham Young University Press, 2005, s. 195-206.

⁴⁶ Srov. Teodoro Abū Qurrah, *La Libertà* (a cura di Pizzi Paola; testo arabo a cura di Samir Khalil S.), Torino: Zamorani – PCAC, 2001, s. 144-145 (věta číslo: 41). K tomu viz Paola Pizzi, „Analisi del trattato“, in: Teodoro Abū Qurrah, *La Libertà* (a cura di Pizzi Paola; testo arabo a cura di Samir Khalil S.), Torino: Zamorani – PCAC, 2001, s. 97-122 (101) a komentář Samira Khalila v textu samém (pozn. č. 399 a ٣٩٨).

⁴⁷ Kritická edice, kterou jsme nekonzultovali: Mechthild Kellermann, *Ein Pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend: Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurra und des Ibn at-Tayyib* (Ph.D. thesis), Erlangen-Nürnberg: Friedrich-Alexander Universität, 1965. K Abú Qurrově překladu viz Francis E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden: Brill, 1968, s. 74-75.

⁴⁸ Srov. Tháwadúrus 'Abú Qurra, „Tardžama kitáb 'Aristú fí fadá'il al-nafs“ (rpk: Köprülül 1608, 194 s., 66a-73b); viz Samir Khalil S. (ed.), *Abú Qurra. Al-Mu'allafát*. Bajrúth: Dár al-Mašriq, 2000, s. 36-40; Samir Khalil S., *Abū Qurrah. Vida, bibliografía y obras*. Córdoba: Universidad de Córdoba 2005, s. 97-100.

4. Analýza koránských citátů v tzv. Mudžádale⁴⁹

Prozatím jsme se vůbec nezabývali hlavním dílem, kterému se chceme věnovat - již zmíněnou polemikou mezi naším autorem a chalífou al-Ma'múnem a jeho dvorními teology. Než přistoupíme ke krátké analýze, je třeba se v první řadě ptát, zdali se ona polemika vskutku odehrála. Potažmo, nakolik je uchovaný text jejím věrným zapsáním a nakolik je jejím literárním upravením.

4. 1. Literárně kritický pohled⁵⁰

1) Nejprve si všimněme, že zapsaná Qurrova polemika není v arabské křesťanské literatuře tohoto období žádnou výjimkou. Můžeme vypočítat hned několik jí podobných dialogů či polemik (*mudžádala*, *hiwár*, *madžlis*,...), které sice jsou ve většině případů literárně dotvořeny, ale oporu v realitě mají. Již v roce 781 máme dochované setkání nestoriánského patriarchy Timoteje I. (patriarchou v letech 780-823) s chalífou al-Mahdíem (vládl v letech 775-785).⁵¹ Z roku 820 pak máme zajímavou polemiku uskutečněnou v Jeruzalémě mezi blíže neznámým mnichem od tiberiánského jezera Ibráhíma s také blíže neznámým, ale vysoce postaveným muslimem 'Abd al-Rahmánem al-Hášimím.⁵² Další dva autoři jsou zase velmi dobře známí, vyměnili si vzájemnou obsáhlou korespondenci o věcech víry, jde o křesťana Qustá b. Lúqu (cca 820-912) a muslima Ibn al-Munadždžima (cca 9-10. stol.).⁵³ Z pozdějšího období zase připomeňme slavnou polemiku nestoriána Eliáše z Nisibis (975–1046) s vezírem al-Maghribím (981-1027) snad z roku 1026.⁵⁴

⁴⁹ Srov. Wafiq Nasrí al-Jasú'í, *Abū Qurra wa al-Ma'mún: al-Mudžádala*, Bajrút: Markaz al-turáth al-'arabí al-masíhíj, 2010 (arabské kritické vydání s obsáhlým úvodem, komentářem, rejstříky); Wafik Nasry, *The Caliph and the Bishop. A 9th Century Muslim-Christian Debate: Al-Ma'mún and Abū Qurrah*, Beyrouth: Université Saint Joseph – CEDRAC, 2008 (vlastní Nasrův kompletní anglický překlad); Wafik Nasry, *Il califfo al-Ma'mun e il vescovo Abu Qurrah: Un dialogo interreligioso del IX secolo*, North Charleston SC: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015 (vlastní Nasrův kompletní italský překlad).

⁵⁰ Přehledně David Bertaina, „The Debate of Theodore Abū Qurra“, in: David Thomas – Barbara Roggema (eds), *Christian-Muslim Relation. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*, Leiden-Boston: Brill, 2009, s. 556-564.

⁵¹ Srov. *The Patriarch and the Caliph: an Eight-Century Dialogue between Timothy I and al-Mahdī* (english-arabic text edited, translated and annotated by Samir Khalil Samir, Wafik Nasry), Provo: Brigham Young University Press, 2018.

⁵² Srov. Giacinto Búlus Marcuzzo, *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahmán al-Hášimī à Jérusalem vers 820* (étude, édition critique et traduction annotée d'un texte théologique chrétien de la littérature arabe), Roma: Pontificia Universitas Lateranensis, 1986.

⁵³ Srov. Ibn al-Munağğim – Qustá ibn Lūqá (IX secolo), *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina 'islam* (testo arabo a cura di Samir Khalil Samir, introduzione, traduzione a cura di Ida Zilio-Grandi), Torino: Silvio Zamorani editore, 2003.

⁵⁴ Srov. Н. Н. Селезнев, *Книга собеседований Илии, митрополита Нисивина, с везиром Абū-л-Қасимом ал-Хусайном ибн 'Алū ал-Мағрибū и Послание митрополита Илии везиру Абū-л-Қасиму – Liber sessionum sive disputatio inter Eliam metropolitam Nisibenum et vezirum Abū 'l-Qāsim al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Mağribī et Epistola eiusdem Eliae Nisibeni ad vezirum Abū 'l-Qāsim missa*, Москва: Институт классического

2) Středověké kroniky o Qurrově polemice hovoří. Například v syrsky psané kronice anonymního autora, která byla sepsána v roce 1234 se uvádí nejenom informace o polemice mezi chalífou al-Ma'múnem a Abú Qurrou, ale i informace, že byla zapsána ve zvláštní knize (*kitáb cháss*).⁵⁵ Na počátku 14. století pak koptský autor Ibn Kabar (?-1324) uvádí ve své encyklopedii, že Abú Qurra byl známý právě pro svou debatu s chalífou.⁵⁶

3) Existuje také celá řada rukopisů této disputace. V první edici Qurrových prací z roku 1904, kterou má na svědomí jezuita Constantine Bášá, je soubor kratších prací a homílií. Ve zde přítomné úvodní životopisné části poznamenává, že v pařížské národní knihovně (a nejmenovitě uvádí „a jiných“) je uloženo několik rukopisů s náboženskou disputací Abú Qurry v přítomnosti al-Ma'múna.⁵⁷ Podle dnešního stavu bádání mluvíme o patnácti rukopisech melchitské (tedy chalcedonské) tradice, z nichž nejstarší pochází z roku 1308,⁵⁸ a dalších jedenácti, které pochází z jakobitské tradice s nejstarší z roku 1473. Řada rukopisů ukazuje na oblíbenost a známost debaty. Jsou to rukopisy v arabštině, syrštině, garšúní – arabština psána syrskými znaky, ale také v syrském a egyptském stylu naschí, apod. Ze srovnání rukopisů vyplývá, že se zřejmě zakládají na několika málo původních rukopisech. Ani jeden rukopis sice neodkazuje na 9. století, ovšem, dá se dedukovat, že nejstarší – dnes neznámý – originál pocházel z doby dřívější než 13. či 14. století. Joseph Nasrallah tak hovoří o tom, že se originální text ztratil a známe jeho přepisy, které datuje před rok 1363.⁵⁹ Jezuita Wafik Nasry, autor nejnovější kritické edice opřené o více než deset rukopisů, předkládá teorii, že zřejmě existovalo jedno sepsání

Востока и античности, 2018, s. 35–112 (ruský překlad, hindsko-arabské číslování); 1–160 (arabská edice, klasické arabské číslování, tj. ١–١٦٠); Lukáš Nosek, „Eliáš z Nisibis a jeho Řeč proti astrologii,“ in: *Parrésia. Revue pro východní křesťanství / A Journal of Eastern Christian Studies*, 11 (2017) s. 141-161.

⁵⁵ „al-Ma'mún dorazil do Harránu. Theodor zdejší biskup, zvaný Abú Qurra, hovořil s al-Ma'múnem. Vznikla mezi nimi dlouhá polemika o křesťanské víře. Kdo by si chtěl tuto polemiku přečíst, pak je zapsána ve zvláštní knize.“ *Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, vol II (ed. Jean-Baptiste Chabot), Paris: Typographeo Reipublicae, 1920, s. 23 (č. 211, ř. 9-13); tj. ve franc. překladu: *Anonymi auctoris chronicon ad A.C. 1234 pertinens*, vol. II (trans. Albert Abouna, Jean Maurice Fiey), Louvain: Secrétariat du Corpus, 1974, s. 16 (č. 211, ř. 13-17).

⁵⁶ „la-hu mudžádala ma'rúf wa-maqa'lát.“ Šams al-Ri'ása Abú al-Barakát b. Kabar, *Misbáh al-zulma fí 'idá'a al-chidma*, vol. 1 (Samir Khalil Samir, ed.), vol. 1, al-Qáhira: Maktaba al-Karuz, 1971, s. 301.

⁵⁷ „al-dalíl 'alá dzálíka inna fí maktaba Bárís wa-ghajrí-há nusachan min džidál dínij džará la-hu fí hadra al-Ma'mún“ Constantín Bášá, „Tawtí'a“, Constantín Bášá (ed.), *Majámír Tháwadúrus 'Abí Qurra, 'usquf Harrán. 'Aqdama ta'líf 'arabí nasrání*, Bejrúth: Matba'a al-fawá'id, 1904, s. 3-8 (3).

⁵⁸ Nejasvěceněji o rukopisech v anglické edici: Wafik Nasry, *The Caliph and the Bishop. A 9th Century Muslim-Christian Debata: Al-Ma'mún and Abū Qurrah*, Beyrouth: Université Saint Joseph – CEDRAC, 2008, s. 49-84. Zkráceně viz Wafiq Nasrí al-Jasú'í, *Abū Qurra wa al-Ma'mún: al-Mudžádala*, Bajrút: Markaz al-turáth al-'arabí al-masíhíj, 2010, s. 17-26.

⁵⁹ Srov. Joseph Nasrallah, *Historie du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle*, vol. II, tom. 2, Louvain – Paris: Éditions Peeters – Chez l'auteur, 1988, s. 124-125.

debaty, které vzniklo ještě za Abú Qurrova života. Je ovšem pravděpodobné, že tento text Theodor nenapsal, spíše jej schválil, snad místy i upřesnil. Později pak podle Nasryho vznikly dvě rukopisné tradice. Jedna melchitská, druhá jakobitská. Z nichž se dále rukopisy opisovaly a rozšiřovaly. Mezi tím se však původní originál i dvě rané verze ztratily a přežila jen pozdější přepsání.

4) V roce 1910 vydal německý Georg Graf komentovaný soupis arabských děl našeho autora a zde k našemu dílu uvádí, že jde o falešnou debatu (*unechten disputationen*).⁶⁰ Tím otevřel otázku, které se od té doby začala skloňovat mezi řadou odborníků. Nakolik je debata skutečným zápisem polemiky, a nakolik je literárním dílem. Jinými slovy, nakolik můžeme považovat Abú Qurru za jejího autora; případně, nakolik můžeme tuto polemiku spojovat s jeho jménem. Jen analýza odpovědí (Ignace Dick, Samir Khalil Samir, Sidney H. Griffith, John Lamoreaux, Paola Pizzi, Wafik Nasry, Najib George Awad,...) by vydala na obsáhlou studii.⁶¹ Zásadní pomoci k otázce přispěla literární a obsahová analýza celku Qurrova díla (jeho myšlení, důrazy, terminologii a teologii) – dnes stále nedokončená. Tyto dílčí postřehy docházejí k následujícímu:

- a) použité výrazivo pochází z 9. století, a jeho literární kvalita odpovídá křesťanským komunitám a jejich tzv. křesťanské střední arabštině;⁶²
- b) zapsaná polemika v sobě nese Abú Qurrovi myšlenky velmi hodnověrně, hraničící s autenticitou. Celá řada termínů je např. typicky Qurrova, celou řadu pasáží nalezneme i v jeho jiných arabsky psaných dílech, nebo jsou jejich parafrází.

Přes všechny další nejasnosti, zvláště ohledně obsahových nekonzistencí, pracovní hypotéza Wafika Nasryho zní:

- a) debata mezi biskupem Abú Qurrou a chalífou al-Ma'múnem a jeho teology se v roce 829 skutečně odehrála;
- b) později byla sepsána někým Abu Qurrovi blízkým, a s jeho přispěním a jeho stvrzením;
- c) později došlo k literárnímu dotvoření (v arabštině, syrštině a snad i koptštině; mezi melchity i mezi jakobity), přičemž originální záznam se ztratil.

⁶⁰ Srov. Georg Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Harrān (ca. 740-820)*, Paderborn: Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1910, s. s. 77-85 (§6. Die unechten Disputationen vor dem Kalifen al-Ma'mún und vor einem Wesir).

⁶¹ Podrobněji Wafiq Nasrī al-Jasú'í, *Abū Qurra wa al-Ma'mún: al-Mudžádala*, Bajrút: Markaz al-turáth al-'arabī al-masīhīj, 2010, s. 53-93; Wafik Nasry, *The Caliph and the Bishop. A 9th Century Muslim-Christian Debate: Al-Ma'mún and Abū Qurrah*, Beyrouth: Université Saint Joseph – CEDRAC, 2008, s. 85-123.

⁶² Srov. Joshua Blau, *A Grammar of Christian Arabic*, fasc. I-III, Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1965-1967.

4. 2. Formální a obsahové představení polemiky

Přestože existuje zajímavá Dickova edice, která vychází z pěti rukopisů,⁶³ tento příspěvek se bude držet Nasryho edice opřené o jedenáct rukopisů.⁶⁴ Nyní příspěvek ukáže základní strukturu a obsah Mudžádaly.

Jezuita Nasry rozčleňuje polemiku do 867 vět. Obsahově pak do úvodu a devíti částí (1. *O zákonu obřizky a staré smlouvě*, §§ 17-35; 2. *O Kristu, který přináší novou smlouvou*, §§ 36-91; 3. *O náboženství pravého Boha, kterým je víra*, §§ 92-200; 4. *O Kristu, který je dokonalý Bůh i člověk*, §§ 201-433; 5. *O vtělení a jednotě Trojice*, §§ 434-663; 6. *O motivech vtělení*, §§ 664-701; 7. *O Kristově božství*, §§ 702-819; 8. *O al-Ma'múnově úžasu nad Abú Qurrou a nabídkou ke konverzi k islámu*, §§ 820-853; 9. *Závěr: Boha nikdy nikdo neviděl*, §§ 854-867).

Text je poměrně uceleným sledem tématických otázek a Qurrových odpovědí. Neptá se jen chalífa, ale i jeho teologové, kteří jsou však podle jmen nám z pramenů neznámí. Celý narativ je proqurrovský. Například leckdy chalífa pobízí své teology, aby se přestali bát a aby zahájili další intelektuální útok proti biskupovi, přičemž jim klade opakovaně za úkol, přivést biskupa do úzkých. Není překvapivé, že se jim to nedaří (např. §§ 70, 162, 238, 537, 644, 747, 754-755, 854-856), což chalífa al-Ma'mún mnohokrát sám okomentuje s úžasem nad myšlenkami Abú Qurry (např. §§ 5, 168-171, 182, 487, 537-538, 660-661, 718-720, 735, 772-773, 820-823, 860).⁶⁵

Text je také leckdy velmi odvážný, v jednu chvíli se například Abú Qurra odmlčí, al-Ma'mún ho po chvíli pobídne, aby beze strachu odpověděl na otázku. Biskup se ujímá slova a odkazuje na utrpení křesťanů, kteří jsou v říši pronásledováni, vysmíváni a umlčovani (např. §§ 74-91). A zároveň si bere na pomoc Korán a chytře replikou odpovídá, že křesťané jsou věřící v Boha (§§ 92-115) a naopak obviňuje muslimy, že zvrátili víru v pravého Boha a dělají z něho tyrana (§§ 116-161).

Tento velmi odvážný narativ Abú Qurra užívá i jinde. Například velmi okatě a v přítomnosti muslimů odvážně vyvyšuje Ježíše Krista, jako největšího z proroků (§ 98), explicitně také vyznává božství Ježíše (§ 493) a je velmi kritický vůči Muhammadovi (§§ 140, 279, 281-285, 490-491, 641).

Užívá také verše z Koránu, aby dokázal pravdu křesťanské trinitární víry. Několikrát odcituje slavný verš ze 4. súry, který odkazuje na to, že Bůh má slovo i ducha

⁶³ Srov. Ignace Dick, *Mudžádala Abí Qurra ma'a al-mutakallimín al-muslimín fí madžlis al-chalífa al-Ma'mún*, Aleppo: nákladem vlastním, 2007.

⁶⁴ Srov. Wafiq Nasrí al-Jasú'í, *Abú Qurra wa al-Ma'mún: al-Mudžádala*, Bajrút: Markaz al-turáth al-'arabí al-masíhíj, 2010 (rukopisy byly uloženy v Paříži - 6x, Káhiře - 3x, Jeruzalémě - 1x a syrském Aleppu - 1x. Nejstarší z nich pochází z 15. století, nejmladší z 19. století).

⁶⁵ Např. „wa-kána al-Ma'mún juhíbbu 'Abá Qurra / li-'anna-hu juhíbbu-hu bi-haqq / 'a'džaba-hu, wa-fariha bi-hi.“ §§ 5, 170, 772.

(viz K 4,171: „Vskutku Mesiáš Ježíš, syn Mariin, je pouze poslem Božím a slovem Jeho, které vložil do Marie, a duchem z Něho vycházejícím.“),⁶⁶ což se dá ovšem interpretovat i christologicky.

4. 3. Korán v ústech Abú Qurry

Je zajímavé, že se editoři či další badatelé metody Theodorova užívání Koránu nijak zásadněji nevěnovali. Wafik Nasry například seznam koránských citací má pouze v anglické verzi své monografie,⁶⁷ přičemž seznam absentuje v kritické arabské edici, analýzu bychom zde také marně hledali. V edici Ignace Dicka seznam citací najdeme,⁶⁸ ale hlubší analýzu metody a přístupu ke Koránu opět nenajdeme. Dodnes platnými tak jsou závěry Sidneyho H. Griffitha z r. 1999,⁶⁹ který se věnoval i obecné perspektivě.⁷⁰ Obecnému pohledu s několika zastaveními u Abú Qurry se setkáme v případě studie Corrieho J. Blocka.⁷¹ Qurrovu specifickému přístupu si všímá J. Scott Bridger, který věnuje námi studované polemice jednu menší kapitolu.⁷²

V celé edici Polemiky je Korán citován, či parafrázován, nebo jen nepřímo naznačen asi 136x. Z toho ve valné většině hovoří sám Abú Qurra. Obecně je vůči Koránu velmi kritický (§§ 607, 610). Hovoří o něm asi 50x jen jako o „knize/písmu“, případně v rozhovoru s tím kterým teologem, jako o „tvé knize/písmu“ (§§ 82-84, 97, 100, 133,..). Mnohokrát také naznačí, že tuto knihu pronesl „tvůj prorok“, což adresuje muslimským teologům (§§ 84, 121, 143, 148, 155, 295, 386, 511, 641, 824, 809). Slovo Korán pak užije mnohokrát, vždy s odkazem na konkrétní verš nebo sdělení, někdy i s parafrází toho kterého verše (§§ 16, 154, 161, 390, 435,

⁶⁶ Překlad Koránu podle precizního překladu ze 70. let Ivana Hrbka - *Korán*. Z arabského originálu *Al Qur'an* podle různých vydání přeložil, předmlouvou, komentářem a rejstříkem opatřil Ivan Hrbek, Praha: Academia, 2000 (dále již jen K číslo súry, číslo verše). Číslování veršů je oproti Hrbkovi zjednodušeno a provázáno s tanzil.net.

⁶⁷ Srov. Wafik Nasry, *The Caliph and the Bishop. A 9th Century Muslim-Christian Debate: Al-Ma'mūn and Abū Qurrah*, Beyrouth: Université Saint Joseph – CEDRAC, 2008, s. 341-342.

⁶⁸ Srov. Ignace Dick (ed.), *Mužžádala Abí Qurra ma'a al-mutakallimín al-muslimín fí madžlis al-chalífa al-Ma'mūn*, Aleppo: vlastním nákladem, 2007, s. 137-140.

⁶⁹ Srov. Sidney H. Griffith, „The Qur'an in Arab Christian Texts: The Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the Mağlis of al-Ma'mūn“, in: *Parole de l'Orient* 24 (1999) s. 203-233.

⁷⁰ Srov. Sidney H. Griffith, „The Qur'an in Christian Arabic Literature: A cursory Overview“, in: Mark Beaumont (ed.), *Arab Christians and the Qur'an from the Origins of Islam to the Medieval Period*, Leiden – Boston: Brill, 2018, s. 1-19; Sidney H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton: University Press, 2008.

⁷¹ Srov. C. John Block, *The Qur'an in Christian-Muslim Dialogue. Historical and modern interpretations*, New York: Routledge, 2014, s. 73, 77, 96, 102, 124, 135-136, 144, 159, 171.

⁷² Srov. J. Scott Bridger, *Christian Exegesis of the Qur'an. A Critical Analysis of the Apologetic Use of the Qur'an in Select Medieval and Contemporary Arabic Texts*, Cambridge: James Clarke & Co, 2016, s. 86-104.

801, 818). Jak bylo již poznamenáno, Abú Qurra také užívá textu Koránu, aby tak dokázal křesťanskou pravdu (§§ 358-359, 603-607, 614).

Znalost koránského textu ukazuje třeba i tehdy, když sám přímo cituje, či parafrázuje celkem 42 súr. Dvacet veršů si vypůjčuje z druhé koránské súry. Ovšem nejčastěji se odkazuje na čtvrtou súru a na jejich devět veršů (v plných 26 větách). Právě odsud pochází nejčastěji citovaný koránský verš (celkem 12x; viz K 4,171).⁷³ Z tohoto verše dokazuje trojiční víru, jak je zvykem u arabských autorů.

Mezi dalšími částými verši je K 3,59, který parafrázuje 6x: „*A podobá se Ježíš před Bohem Adamovi: On stvořil jej z prachu a potom mu řekl «Budiž!» a on byl!*“ Také ze čtvrté súry si půjčuje slavný verš o jen zdánlivé smrti Ježíše (viz K 4,157-158): „*... za slova jejich: «Věru jsme zabili Mesiáše Ježíše, syna Mariina, posla Božího!» Však nikoliv, oni jej nezabili ani neukřižovali, ale jen se jim tak zdálo. A věru ti, kdož jsou o něm rozdílného mínění, jsou vskutku na pochybách o něm. A nemají o něm vědomosti žádné a sledují jen dohady; a nezabili jej určitě, naopak Bůh jej k sobě pozdvihl, neboť Bůh je mocný, moudrý.*“

4. 4. Několik způsobů užití Koránu

Obecně lze rozlišit autorovy citace do několika typů (způsob, jak se má s křesťany hovořit; pro-křesťanská interpretace; trinitární a christologické tajemství ukryté v Koránu; propojení několika koránských veršů).

Otázka, kterou ponecháme otevřenou, je příliš komplexní a spokojíme se jen s pracovní hypotézou. Jde o to, jaký text Koránu mohl Abú Qurra znát. Pracovně vycházíme z muslimské tradice, která tvrdí, že text Koránu se v dějinách neměnil a nacházíme stejný v 9. i ve 20. století. Kritika této představy z per literární historie západní provenience dodnes nepřichází s jasně zdokumentovanými zásadními proměnami v textu (či jednotlivých súrách).⁷⁴ Jako referenční text tedy předkládáme Korán v tzv. káhirské vulgátě (z roku 1924), který je dnes všeobecně sunnity i ší'ity přijímán.⁷⁵

a) způsob, jak se má s křesťany hovořit:

Tyto parafráze jsou často velmi přesnými citacemi. I když náš autor koránský originál zkracuje. Nejen kvůli obsahu, ale i kvůli častému odkazu se tedy zdá, že jde

⁷³ Celý verš: „Vlastníci Písma! Nepřehánějte v náboženství svém a mluve o Bohu jedině pravdu! Vskutku Mesiáš Ježíš, syn Mariin, je pouze poslem Božím a slovem Jeho, které vložil do Marie, a duchem z Něho vycházejícím. A věřte v Boha a posly Jeho a neříkejte: «Trojice!» Přestaňte, a bude to tak pro vás lepší. Bůh vskutku je jediným Bohem, On povznesen je nad to, aby měl dítě, vždyť náleží Mu vše, co na nebesích je i na zemi; a Bůh dostatečným je ochráncem.“ K 4, 171.

⁷⁴ Vynikající obecný přehled podává Alfred-Louis de Prémare, *Aux origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris: Tétraèdre 2004.

⁷⁵ Snadno dostupný, vč. jazykových variant překladů, viz tanzil.net.

u Abú Qurry o klíčovou větu v Koránu. Hovoří se zde totiž o tom, aby se s křesťany polemizovalo nejvybíravějšími způsoby.

Korán 29,46	Abú Qurra, <i>Mudžádala</i> § 15
وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ	ولا أخاطب إلا بالتي هي أحسن
Nepři se s vlastníky Písma, leda způsobem nevhodnějším.	Neosočuj, leda způsobem nevhodnějším.
K 16,125	§ 16
ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ	فلا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن
Vyzývej k cestě Pána svého moudrostí i kázáním krásným a veď s nimi spor slovy nejlepšími!	Nepřete se s lidmi knihy, vyjma způsobem nevhodnějším.
	§ 84
	ولا تخاطبني إلا بالتي هي أحسن
	Neosočuj mne, leda způsobem nevhodnějším.
	§ 629
	ومجادلتنا إلا بالتي أحسن
	Nepolemizujte s námi, leda způsobem nevhodnějším.

b) pro-křesťanská interpretace:

V těchto parafrázích náš autor ukazuje velmi dobrou znalost koránského textu, kdy často jeho význam mírně posouvá (oproti zažitě muslimské tradici) a čte ho pozitivně pro křesťany (viz K 3,113-114 vs § 142, 252, 261), nebo ukazuje, že sám text Koránu stvrzuje pravdivost evangelií (viz K 5,48 vs §§ 159-160). Do této kategorie také patří zřejmá chytrá parafráze koránského veršů, ve kterém se tvrdí, že jedině nevěřící může být neschopen slova. Text *Polemiky* to aplikuje na muslimského teologa, který není schopen slova, když vyslechne promluvu Abú Qurry (viz K 2,258 vs § 162).

Korán 3,113-114	Abú Qurra, <i>Mudžádala</i> § 142
<p>لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ</p>	<p>ونبتك يقول في كتابك إنه لا يموت أحد من أهل الكتاب , إذ يؤمن بالله وباليوم الآخر</p>
<p>Nejsou všichni stejní mezi vlastníky Písma; je mezi nimi obec přímá, jejíž členové přednášejí za noci verše Boží a na tváře své padají a věří v Boha a v den soudný, přikazují vhodné a zakazují zavrženíhodné a soutěží v konání dobrých skutků; a to jsou praví zbožní.</p>	<p>Tvůj prorok v tvé knize řekl, že nezemře nikdo z lidu knihy, vždyť věří v Boha a v Soudný den.</p>
	<p>§ 252</p>
	<p>وسمّاهم أمة من الصالحين يتلون آيات الله, وأتمهم يهتدون بالحق وبه يقولون</p>
	<p>Nazval je [křesťany] národem ze správně vedených, recitují verše boží, jsou vedeni Pravdou a jí také hovoří.</p>
	<p>§ 261</p>
	<p>فقال عتا: إن الذين آمنوا واهتدوا هم النصارى, القائلين بفضل الله. فلآتهم يوم القيامة من الفائزين</p>
	<p>Pak řekl o nás: Vskutku ti, kteří věří a jsou vedeni jsou křesťané, ti, kteří hovoří k potěše Boha. Pak vskutku oni v den Vzkříšení budou mezi vítězi.</p>

K 5,48	§§ 159-160
<p>وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِنَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ</p>	<p>ويقول إنا أنزلنا القرآن نورا وهدى , تحقيقا لما بين يديه من التوراة والزبور والإنجيل وإته نزل بتحقيق , وأنت تبطله</p>
<p>I tobě jsme poslali Písmo s pravdou, aby potvrdilo pravdivost toho, co už před ním bylo zde z Písma, a bylo jeho ochranou. A rozsuzuj mezi nimi podle toho, co seslal Bůh, a nenásleduj jejich učení scestná, vzdaluje se tak od toho, čeho se ti z pravdy dostalo. A každému z vás jsme určili pravidla a dráhu vyšlapanou. Kdyby byl Bůh chtěl, byl by vás věru učinil národem jediným, avšak neučinil tak proto, aby vás vyzkoušel tím, co vám dal. Předstihujte se vzájemně v konání dobrých skutků! K Bohu se uskuteční návrat vás všech, a On vás poučí o tom, o čem jste byli v rozporu.</p>	<p>Řekl [Muhammad]: vskutku jsme poslali Korán, aby bylo světlem a průvodcem, aby potvrdilo to, co je mezi jeho rukama z Tóry, Žalmů a Evangelia, vždyť to seslal k potvrzení, tedy ty to odmítáš.</p>

K 2,258	§ 162
<p>أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الضَّالِّينَ</p>	<p>فهبث محمد بن عبد الله ولم يجد جوابا</p>
<p>Což jsi neviděl toho, jenž hádal se s Abrahamem ohledně Pána jeho jen proto, že Bůh mu dal království? A hle, pravil Abraham: "Pán můj je ten, jenž život i smrt dává." A odvětil: "Já jsem ten, kdo život i smrt dává!" I řekl Abraham: "Bůh přivádí slunce od východu, dej mu tedy vyjít ty na západě!" A byl zmaten ten nevěřící - a Bůh nevede cestou správnou lid nespravedlivý.</p>	<p>Muhammad b. 'Abd Alláh byl neschopen slova a nebyl schopen odpovědět.</p>

c) trinitární a christologické tajemství ukryté v Koránu:

Parafráze čtvrté súry s křesťanským významem a dokázáním Boží trojičnosti je v arabském křesťanství poměrně rozšířená. V zásadě jde o to, že sám Korán připouští, že v Bohu je slovo a duch, proč se tedy muslimové tak brání trojičnosti boží esence?

Korán 4,171	Abú Qurra, Mudžádala § 49
إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاها إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ	وَأَنَّهُ إِلَهٌ ابْنُ إِلَهٍ، كَلِمَةُ اللَّهِ وَرُوحُهُ، بِغَيْرِ افْتِرَاقٍ بَيْنِهِمْ
Vskutku Mesiáš Ježíš, syn Mariin, je pouze poslem Božím a slovem Jeho, které vložil do Marie, a duchem z Něho vycházejícím.	Bůh je boží Syn, boží Slovo s jeho Duch, bez rozdělení mezi nimi.
	§ 220
	إِذَا أَظْهَرَ لَهُمْ بَعْضَ قُدْرَتِهِ، فَأَرْسَلَ كَلِمَتَهُ وَرُوحَهُ إِلَى مَرْيَمَ الْعَذْرَاءِ الطَّاهِرَةِ
	Kdyby se jim zjevilo něco z jeho moci, pak by seslal své Slovo a svého ducha na Marii čistou Pannu.
	§ 244
	قَالَ أَبُو قُرَّةَ : فَتَنَّاكَ أَنْ الْمَسِيحُ رُوحُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ ؟
	Abú Qurra řekl: Odmítneš snad to, že by Kristus nebyl božím Duchem a jeho Slovem?
	§ 268
	الَّذِي تَقُولُونَ أَنَّهُ رُوحُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ
	Ti, kteří Vás utvrzují, že On je boží Duch a jeho Slovo.
	§ 337
	وَقَدْ قَالَ كِتَابُكَ : إِنَّ الْمَسِيحَ مِثْلَ آدَمَ . ثُمَّ سَمَّاهُ كَلِمَةَ اللَّهِ وَرُوحَهُ
	Tak jak praví Tvé kniha: Vskutku je Kristus obrazem Adama. Pak tak nazval i boží Slovo a jeho Ducha.
	§ 342
	وَيُضِلُّ كِتَابَهُ الْقَائِلُ فِي سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ : إِنَّ الْمَسِيحَ كَلِمَةُ اللَّهِ وَرُوحَهُ أَلْفَاها إِلَى مَرْيَمَ
	Jeho kniha odmítá slova v súde Rodina 'Amránova: vskutku Kristus je boží Slovo a jeho Duch sestoupivší do Marie.

	§ 356
	فهل تقدر , أيتها المعجَبُ بنفسه والمفتخِرُ برأيه أن تقول إن الله قال إن المسيح عبدي أو خلقتي أو آدي؟ بل سماه كلمته وروحه
	Ó ty, který sám sebe obdivuješ a jsi pyšný na svůj názor, jsi schopen stvrdit, že by Bůh řekl: «Kristus je mým služebníkem, mým stvořením či mým Adamem?» Nenazval ho spíše svým Slovem a Duchem?

d) propojení několika koránských veršů:

Nelze zamlčet jakési nejasné parafráze, které spíše odpovídají propojení veršů z více súr. Důvod není zcela zřejmý, ale souvisí zřejmě s tím, že Abú Qurra, případně editor textu, Korán citoval a parafrázoval spatra.

Korán 3,45	Abú Qurra, Mudžádala §§ 293 a 294
إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ	وأنت تعلم أنه قال في سورة البقرة : قال اتَّخَذَ الرَّحْمَانُ وَلَدًا بَل لَّيْسَ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ . و في موضع آخَر : إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ . فَتَحْنُ أَوْلَى الْعَابِدِينَ . وَكَتَابُكَ وَنَبِيِّكَ يَقُولَانِ إِنَّ اللَّهَ قَدْ اصْطَفَى كَلِمَتَهُ وَرَوْحَهُ وَأَسَاهَا وَلَدًا
A hle, pravili andělé: Marie, Bůh ti oznamuje zvěst radostnou o Slovu, jež od Něho přichází, jehož jméno je Mesiáš, Ježíš syn Mariin, a bude blahoslavený na tomto i onom světě a též jedním z těch, kdož k Bohu budou přiblíženi.	Víš, že prorok řekl v 2. súře: «Milosrdný si vzal syna, ovšem Bohu náleží vše na nebesích i na Zemi.» A z jiného místa také víš, «že Milosrdný si vzal syna. A vskutku my jsme první, kteří ho uctívají». Tvá kniha i tvůj prorok tedy říkají, že si Bůh vybral své Slovo a svého Ducha a jejich jméno je Syn.
K 2,116	
وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَ اللَّهِ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَائِمُونَ	
A říkají: Bůh vzal si dítě! Při slávě Jeho, není tomu tak! Jemu náleží vše, co na nebesích i zemi je, a všichni se před ním pokorně sklánějí!	
K 43,81	
قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ	
Rci: Kdyby měl Milosrdný syna, já uctíval bych jej jako první.	

5. Závěr

Z naší – do jisté míry povrchní – analýzy vyplývá, že způsobů jak a proč Theodor Abú Qurra Korán citoval je celá řada. S textem si hraje a posouvá jeho význam tím směrem, který mu nejvíce poslouží. Nejen, že v něm hledá křesťanskou pravdu (o Trojici, potažmo o Kristově božství), ale všímá si i jemných nuancí a krátkých veršů, ve kterých je kladeno muslimům na srdce, aby hovořili o své víře způsobem nejvhodnějším. Theodor také bez bázně a hany interpretuje klíčový koránský termín „věřící“ (*mu'min*, pl. *mu'minún*), jako obecné pojmenování těch, kteří věří v Boha. Čímž mu do této kategorie logicky spadají i křesťané. A pokud jsou v Koránu věřící vyvyšováni, proč se s křesťany zachází v muslimské říši tak špatně?

Theodor Abú Qurra je zásadní postavou arabského křesťanství. Není to jen otec arabské křesťanské literatury, je ale také mezi prvními, který se vážněji zabýval islámem a s jehož věřícími vcházel do odborných debata a polemik. To, co je na jeho myšlení nosné i dnes, je vynikající schopnost racionální argumentace a důkladná znalost Koránu.

Důrazem na racionální složku myšlení a rozumové argumenty se Theodor podobá apologetům prvních staletí. To je i obecný rys arabské křesťanské literatury, která si uvědomovala, že argumentovat Novým zákonem židům nebo muslimům nelze, protože se neshodnou na základních argumentačních východiscích. Je tedy třeba stavět na obecném a všemu lidstvu dostupném základu, kterým není nic jiného než lidský rozum.⁷⁶

Důkladná znalost Koránu, kterou Theodor bezesporu oplýval - a kterou tento příspěvek krátce okomentoval, je i dnes naprosto zásadní a klíčový prvek jakéhokoliv rozhovoru s islámem. Znalost Koránu, jeho četba a zhodnocení jeho nesporných estetických kvalit se ne nutně musí shodovat s konverzí k islámu. Ba naopak. Znalost Koránu může potvrdit křesťanskou víru, a může být zajímavým pramenem pro křesťanskou argumentaci vůči muslimům.

⁷⁶ Podrobněji s jiným důrazem Monika Šlajerová, „Kontroverzní témata arabského muslimsko-křesťanského teologického dialogu. Trojjedinnost boží“, in: *Theologická revue* 77 (2006), č. 1-4, s. 133-157.

BÁBISMUS JAKO ÚSPĚŠNÉ NÁBOŽENSKÉ HNUTÍ¹

MAGDALENA VYTLAČILOVÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY

HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

m.vytlacilova@gmail.com

BABISM AS A SUCCESSFUL RELIGIOUS MOVEMENT

Abstract: The present text deals with the application of Rodney Stark's model "Why religious groups succeed or fail" on Babism (Babi faith). Babism is a post-Islamic religion which has roots in 19th century Iran, and whose charismatic founder Bab proclaimed a radical break from Islam. Although Babism had rapidly spread across Iran and Iraq and quickly gained almost one hundred thousand adherents, today it has roughly three thousand adherents. In the current study, I am using Stark's model to explain it's fast success in gaining adherents and arguing it can be regarded as a successful movement, even though it does not meet Stark's basic criterion of success, which consists of attracting at least one hundred thousand believers and lasting for as long as a century. I am arguing that this is the result of anachronic view of separation of Baha'ism (which has its origin in Babism) from Babism, which artificially leads to a decrease in the number of Babi believers in the 19th century, but which does not correspond to historical reality.

Keywords: Babism; Babi faith; Babism as a successful religious movement; Rodney Stark; rational choice theory; Baha'ism; Baha'i faith

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 4: p. 453 – 479.

ÚVODEM

Cílem tohoto textu je aplikace modelu úspěšnosti nových náboženských hnutí Rodneyho Starka na bábismus. Bábismus je náboženství, jež má kořeny v Íránu 19. století, a jež je odvozováno od nauky Sajjída 'Alího Muhammada, známého jako Báb. Již krátce po svém vzniku získal bábismus téměř sto tisíc stoupenců. Ačkoliv má bábismus v současnosti odhadem zhruba tři tisíce stoupenců, nebyl tento rozdíl zapříčiněn masovou apostazí. Jeho důvody je třeba hledat jinde. Součástí bábismu bylo totiž očekávání mesiášské postavy *Toho, Jehož Bůh zjeví*, za kterou se necelých dvacet let po smrti Bába označil Bahá'ulláh, jehož nároky přijala většina tehdejších bábistů. Bahá'ulláh ve svých textech explicitně navazoval na bábismus, reformoval některé jeho aspekty a v těchto reformách pokračovali i jeho potomci. Tyto reformy badatelé zpravidla interpretují jako vznik nového

¹ Text vychází s podporou Grantové agentury Univerzity Karlovy (číslo projektu 616319) řešeném na HTF UK.

náboženství (bahá'ismu). Protože změny, k nimž došlo v rámci Bahá'ulláhových reforem, byly kumulativní a pomalé, a v bábismu se plně nerozvinula autonomní žitá praxe, porozumíme dle mého názoru dynamickému poklesu počtu stoupenců bábismu a rychlému nárůstu stoupenců bahá'ismu tehdy, když vznik bahá'ismu budeme chápat jako reformu bábismu. Uznání Bahá'ulláha bábisty pak nelze považovat za konverzi nebo za odpadnutí od bábismu.

V textu se zaměřuji primárně na období, v němž bábismus získal nejvíce stoupenců (40. až 60. léta 19. století). Jako osa výkladu mi slouží Starkův model skládající se z deseti předpokladů, které postupně procházím a analyzuji, zdali bábismus splňuje tyto předpoklady či nikoliv. V závěru práce podávám obraz bábismu na základě Starkova modelu a reflexi problémů s jeho aplikací spojených.

RODNEY STARK A ÚSPĚCH NOVÉHO NÁBOŽENSKÉHO Hnutí

Rodney Stark (1934) je americký sociolog, jenž je v kontextu sociologie náboženství znám především jako zastávce tzv. *teorie racionální volby*, již společně s Williamem Bainbridgem a Rogerem Finkem rozvinul a aplikoval na studium náboženství.² Východiskem Starkovy teorie náboženství je teorie racionální volby, z níž čerpá několik axiomů lidské přirozenosti, jež chápe jako transkulturní a transhistorické. Základním axiomem je teze, že člověk je ve svém chování motivován touhou minimalizovat své náklady, popř. výdaje, a za každé úsilí očekává odměny/výhody (rewards, benefits). Takovéto chování Stark chápe/označuje jako racionální. Jelikož Stark nemá pevně vymezená kritéria racionality, neboť vychází z relativní předmětové roviny aktéra, mnohé definice a předpoklady úspěchu náboženského hnutí jsou nepřesně vymezovány frázemi jako například „spíše“, „pravděpodobněji“ atp., což znesnadňuje jejich aplikaci. V rozhodnutí, zdali je nějaký předpoklad splněn nebo ne, by mohla jako hermeneutický klíč sloužit úspěšnost nebo neúspěšnost hnutí (neúspěšné hnutí předpoklad spíše nesplní...). Tím bychom se však dostali do kruhové interpretace, jež by vedla především k automatickému zpětnému potvrzení Starkova modelu. Nejistota v hodnocení, zdali náboženské hnutí splňuje určitý předpoklad, nebo ne, rovněž vede k subjektivnímu posuzování nejistých předpokladů (např. zda je tenze hnutí s okolím nízká, střední nebo vysoká).

Svou teorii náboženství Stark rozvíjí v polemice s Émilem Durkheimem a Edwardem B. Tylorem a v návaznosti na ně definuje náboženství ve studii, jež je východiskem tohoto textu, jako „systém věr a praktik zabývajících se posledním význa-

² Rodney Stark — William S. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkley — Los Angeles: University of California Press 1985; Idem, *A Theory of Religion*, New York: Lang 1987; Rodney Stark — Roger Finke, *Acts of Faith*, Berkley — Los Angeles — London: University of California Press 2000.

mem, které předpokládají existenci nadpřirozeného.³ Ve své poslední monografii *Why God?* z roku 2017 Stark uvádí následující definici náboženství: „náboženství se skládá z velmi obecného vysvětlení bytí (metafyziky), které je založeno na existenci boha nebo bohů a zahrnuje podmínky výměny s bohem nebo bohy (teologií).“⁴ Jelikož Stark považuje člověka za (většinou) racionálně jednajícího, považuje i náboženství za produkt lidské racionality, když je chápe jako konstantní reakci na absenci dosažitelných odměn. Náboženská hnutí považuje za sociální podniky, jejichž primární záměr je tvorba, udržování a poskytování náboženství jednotlivcům. Úspěšná nová náboženská hnutí jsou dle něj taková, která mají alespoň sto tisíc členů a jejich existence přesáhne sto let.⁵

Starkova teorie náboženství je v odborné literatuře častým předmětem kritiky.⁶ Podle mého názoru je problematická z následujících důvodů.⁷ 1) Teorie obsahuje typicky protestantská teologická zjednodušení (často náboženství redukuje na víru), 2) některé definice jsou tautologické, vyprázdněné anebo normativní (např., že pouze náboženství dokáže život činit významuplným), 3) Stark selektivně pracuje s doklady a typicky uvádí jen jeho vlastní závěry potvrzující doklady a nikoliv ty, které odporují závěrům, a odchylky se nesnaží vysvětlit, 4) Stark ignoruje mocenské, politické a negativní aspekty náboženství, a je tak apologetický. 5) Pracuje se spekulativními předpoklady lidské přirozenosti, které chápe jako transhistorické a transkulturní.

³ „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.

⁴ „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).“ Rodney Stark, *Why God? Explaining Religious Phenomena*, West Conshohocken: Templeton Press 2017, 27.

⁵ Věta, v níž Stark definuje úspěšnost, je nejednoznačná: „[...] probably no more than one religious movement out of 1000 will attract more than 100,000 followers and last for as long as a century.“ Nelze z ní odvodit, zdali Stark předpokládá sto tisíc věřících v průběhu sta let (tedy kumulativně), anebo sto tisíc aktivních věřících po sto letech. S ohledem na fakt, že Stark nikde nerozvíjí, jak počítat kumulativní generační růst atp., pracuji s druhou možností. R. Stark, „Why Religious Movements Succeed or Fail“, 133.

⁶ 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.

⁷ Shrnutí přebírám ze své recenze. Magdalena Vytlačilová, „Rodney Stark, *Why God? Explaining Religious Phenomena*, West Conshohocken: Templeton Press 2017“, *Theologická revue* 4, 2019.

PRVNÍ TEZE

První Starkova teze⁸ zní následovně: „*Nová náboženská hnutí mají větší šanci na úspěch, pokud zachovají kulturní kontinuitu s většinovou vírou (vírami) společností, v nichž hledají konvertity.*“⁹

Definice vychází z teze, jež je odvozena ze Starkovy antropologie a na jejímž základě vysvětluje konverzi. Stark předpokládá, že člověk se připojí k náboženské skupině pouze tehdy, minimalizuje-li výdaje vlastního kulturního kapitálu.¹⁰ Jako „kulturní kapitál“ označuje výsledek socializace v konkrétní kultuře a vzdělání.¹¹ V případě křesťana tvoří dle Starka kulturní kapitál náboženská doktrína, modlitby, hymny, rituály, historie a osobní vzpomínky.¹²

Bábismus

V souladu s cílem této studie se nyní zaměřím na bábismus, jehož vývoj lze rozdělit do dvou základních period. V první fázi (1844–1847) bábismus splňuje kritéria, na jejichž základě jej lze označit za sektu uvnitř islámu (viz níže). Ve druhé fázi, jež začíná rokem 1847, se bábismus od islámu odděluje a představuje samostatné náboženství s normativními texty a normovanou rituální praxí. Přesto, že poměrně záhy byl bábismus označen šíitskými duchovními za herezi, dokázal během deseti let přilákat v Íránu téměř sto tisíc stoupenců.¹³ Za zakladatele bábismu považujeme Sajjída ‘Alí Muhammada, známého jako Báb (1819–1850). Báb byl původně íránský obchodník, jenž reagoval na rozšířená mileniální očekávání a ve své nauce vycházel především z neortodoxních islámských proudů. Mileniální očekávání nebyla v Íránu rozšířena pouze mezi šíity, ale i mezi křesťany nebo židy.¹⁴ Jejich důvodem bylo blížící se tisícileté výročí odchodu dvanáctého imáma do skrytosti, jež bylo doprovázeno různými astrologickými a číselnými předpověďmi.¹⁵ Tato očekávání byla umocňována vnějšími okolnostmi, jako například propuknutím epidemie cholery, vojenským obsazením šíitského poutního města Karbalá’ nebo

⁸ V textu používám záměnně „tezi“ a „předpoklad“.

⁹ „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.“ R. Stark, „Why Religious Movements Succeed or Fail“, 136

¹⁰ Stark ve svých pozdějších pracích hovoří o náboženském, popř. sociálním kapitálu. Náboženský kapitál je v jeho práci identický s kulturním. R. Stark — R. Finke, *Acts of Faith*, 121.

¹¹ R. Stark, „Why Religious Movements Succeed or Fail“, 135.

¹² R. Stark — R. Finke, *Acts of Faith*, 120.

¹³ Dopis Justina Sheila z roku 12.2. 1850 adresovaný Palmestonovi. Cituji dle Moojan Momen, *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'i Numbers in Iran“, *Iranian Studies* 17, 1984, 295–301.

¹⁴ Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran*, Ithaca: Cornell University Press 1989, 96.

¹⁵ Ibid.

nepříznivým vývojem ekonomické situace. Šíření různých mileniálních, esoterických nebo súfijských tendencí bylo v Íránu umožněno oslabenou pozicí ortodoxie, jejíž náboženská centra se v době Bábova života nacházela převážně v šiitských poutních městech v Iráku.¹⁶ Súfismus nabyl velkého vlivu zejména ve středním a severním Íránu, odkud pocházel Báb a většina jeho pozdějších stoupenců.¹⁷

V letech 1844–1847¹⁸ se Báb chápal jako prostředník či brána (*báb*) ke skrytému imámovi, čímž explicitně navazoval na nauku šiitských dvanáctníků, a za jediný zdroj legitimní morální autority.¹⁹ Z této pozice se Báb považoval za autora směrodatných komentářů ke Koránu a k súrám a s trochou nadsázky lze říci, že pouze rozšířil kánon ší'ý dvanáctníků. Ačkoliv již v této časové periodě byla Bábova nauka duchovními označena jako „nelegitimní inovace“ a Báb byl považován za odpadlíka od islámu,²⁰ ve svých textech ujišťoval, že islámský právní systém (*šarí'a*) bude zachován. Současně o svých verších hovořil jako o „úplné nicotě ve srovnání s jediným slovem z Koránu.“²¹

V této době měl Báb nejvíce následovníků z řad šejchismu.²² Šejchismus je dosud existující teologický směr uvnitř ší'ý dvanáctníků, mající kořeny v 18. století v šiitských poutních městech v Iráku. Jeho nauka prodělala bouřlivý vývoj především v první polovině 19. století, kdy se nacházela na hranici ortodoxie a hereze. Šejchismus ve svém intuitivním přístupu k hledání nadrozumového poznání zdůrazňoval potřebu kontinuity v božském vedení, a volal tím po charismatické autoritě. V první polovině 19. století byl i šejchismus ovlivněn mileniálními tendencemi a návrat imáma tematizoval vůdce školy Sajjíd Kázim Raští (1793–1843). Raští do šejchismu zapracoval koncept cyklického proctví a tvrdil, že na konci 12. století

¹⁶ Ibid., 71.

¹⁷ Ibid., 71.

¹⁸ Toto dělení používám na základě předělů v nauce. Jiní badatelé (Denis MacEoin, Peter Smith) dějiny bábismu periodizují podle historicky významných událostí (radikalizace bábismu a Bábovo uvěznění) a jako přelom chápou rok 1848. Denis Maceoin, „Babism“, *Encyclopædia Iranica* III/3, 309–317. Dostupné online <<http://www.iranicaonline.org/articles/babism-index>> (15.5.2019); Peter Smith, *The Babi and Baha'i Religions: From Messianic Shiism to a World Religion*, Cambridge: Cambridge University Press 1987.

¹⁹ M. Bayat, *Mysticism and Dissent*, 88.

²⁰ Heretičnost Bábovy nauky shrnul během jeho života jeho oponent Karimchán Kirmání v deseti bodech. 1) Báb si nárokuje božské zjevení po Muhammadovi 2) nárokuje si novou knihu po Koránu, 3) legitimizoval *džihád* před sebezjevením imáma, 4) zavedl povinnost psát knihy černým inkoustem a povinnost psát barevným inkoustem, 5) kladl si nároky, které jsou výsadami Proroka a imámů, 6) přikázal zmínit své jméno v *azánu*, 7) nárokuje si, že je výhradním zdrojem autority 8) a ti, kteří ho neposlechnou, jsou heretici, 9) všichni jej musí uctívat a mít jako *kiblu*, 10) podváděl při dokázání, že je dvanáctým imámem. Denis MacEoin, „The Babi Da'Wa among the Shaykhis“, in: Idem, *The Messiah of Shiraz*, 203–249, 220.

²¹ Denis MacEoin, *The Sources for Early Babi Doctrine and History: A Survey*, Leiden: Brill 1991, 69.

²² Denis MacEoin, „Early Shaykhi Reactions to the Bab and His Claims“, in: Idem, *The Messiah of Shiraz: Studies in Early and Middle Babism*, (Iran studies 3), Leiden: Brill 2009, 285–324.

islámského kalendáře (1199/1785) skončil první prorocký cyklus, v jehož rámci působil Muhammad a jedenáct imámů. Ve 13. století (1785 a dál) Rašití očekával příchod buď dvanáctého imáma nebo jeho prostředníka. Imámův návrat je v šejchismu spojen s myšlenkou dozrání intelektuálního vývoje lidstva.²³

Jelikož Rašití neustanovil svého nástupce, ocitl se šejchismus po jeho úmrtí v roce 1843 v krizi. Je však pravděpodobné, že nástupce neustanovil z toho důvodu, že krátce po své smrti očekával zjevení alespoň prostředníka k imámovi. V kontextu očekávání zjevení se škola postrádající vedení rozpadla do několika skupin. Za nejdůležitější lze považovat ty, jež se zformovaly okolo Bába²⁴ a Muhammada Karimchána Kirmáního (1810–1871) a jež představovaly dvě diametrálně odlišné tendence. Zatímco první skupina se soustředila na tzv. nové zjevení/odkrytí (*zuhúr*) skrytého imáma a posléze vystoupila z rámce šejchismu, druhá skupina zdůrazňovala pokračování Muhammadova prorockého cyklu a byla v menší tensi s tradiční naukou ší'v dvanáctníků.²⁵ Báb se oproti Kirmánímu nepovažoval za Rašitího nástupce, ale kladl důraz na jeho prorockví a považoval se za jejich naplnění.²⁶ Kirmání a jeho stoupenci se postupně stali největší Bábovou opozicí.²⁷

Ačkoliv Báb ve svých nárocích vycházel z šejchistické nauky a přisvojil si status šejchismem (a ší'ou dvanáctníků) očekávané postavy, rámec této školy překročil už ve svých raných textech. V nich radikalizoval význam koránských súr a veršů prostředky alegorické nebo typologické exegeze.²⁸ Ani takový přístup nezamezil tomu, že v této fázi měl Báb nejvíce následovníků z šejchismu a jeho sympatizantů.²⁹ Co se týče sociálního původu jeho přívrženců, byli spíše ze skromných poměrů.³⁰ V této fázi měl bábismus zhruba sto tisíc stoupců, již tvořili přibližně tři až čtyři procenta městské iránské populace.³¹ Co se týče náboženské praxe, byl

²³ A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, 58–61, 104.

²⁴ Ačkoliv pravděpodobně navštěvoval šejchistické přednášky, formálně nebyl šejchistou.

²⁵ *Ibid.*, 285.

²⁶ *Ibid.*, 172; Dle tradice měl být *qajím* z rodu Fátimy, mělo mu být dvacet až třicet let, měl být průměrné výšky, neměl kouřit, nesměl mít žádné tělesné postižení a měl být obdařen vrozenými vědomostmi. Nabil Zarandi, *The Dawn-Breakers: Nabil's narrative of the early days of the Bahá'í revelation*, (překladatel a editor Shoghi Effendi), Wilmette: Bahá'í Publishing Trust 1962 (1932), 57.

²⁷ A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, 287; P. Smith, *The Babi and Baha'i Religions*, 18.

²⁸ Todd Lawson, „Religious Authority and Apocalypse: Tafsír as Experience in an Early Work by The Báb“, in: Orkham Mir-Kasimov (ed.), *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Leiden: Brill 2013, 39–75, 70.

²⁹ Šejchisté se těšili v první polovině 19. století velké oblibě zejména mezi obchodníky kvůli svému důrazu na morální hodnoty.

³⁰ A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, 179.

³¹ *Ibid.*, 370; P. Smith, „A Note on Babi and Baha'i Numbers in Iran“, 295–301.

bábismus v tomto období charakteristický pietismem a důrazem na dodržování šari'ý.³²

Od roku 1847 se Báb nepovažoval za bránu k imámovi, ale za samotného Mahdího, jehož zjevení má v ší'e dvanáctníků eschatologické konotace.³³ Bábův náboženský nárok nebyl omezen pouze na přijetí mesiášské role, ale zahrnoval i nárok na inauguraci nového náboženského cyklu a zavrnutí islámu.³⁴ Rozšířené milenialistické myšlenky (očekávání vzkříšení) byly v tomto kontextu a v návaznosti na Raštího nauku Bábem alegoricky interpretovány jako konec Muhammadova prorockého cyklu a začátek cyklu nového.³⁵ V tomto kontextu se Báb nepovažoval jako Muhammad za poslední manifestaci Boha, ale ve svých textech očekával příchod *Toho, Jehož Bůh zjeví*, přičemž jeho manifestací dojde dle Bába ke „vzkříšení Bajánu“. Tato sériová makroteologie náboženských dějin, tedy interpretace křesťanství, islámu a bábismu jako po sobě jdoucích náboženství (jejichž kvalita má kumulativní povahu),³⁶ je závislá na myšlence, již Báb vyjadřuje metaforou semínka. Každou manifestaci (náboženství) v době svého zjevení Báb připodobňuje k semínku, jež postupně zraje a až za nějaký čas dosáhne dokonalosti. V momentě, kdy jí dosáhne, dojde ke „vzkříšení“ daného náboženství skrze zjevení nové božské manifestace, jež zruší předešlé náboženství. Na jednu stranu tak dle Bába každé nové (abrahamovské) náboženství ruší to předchozí, zároveň však je nové náboženství možné díky tomu, že to předchozí dosáhlo dokonalosti. Báb takto říká, že sklizení ovoce islámu není nic jiného než víra v Baján a potvrzení Bajánu, a je plodem, jenž vzešel z islámu.³⁷ Každý náboženský text nějaké božské manifestace (v případě křesťanství hovoří obecně o evangeliu, v případě islámu

³² Např. do věku 30 let museli bábisté deset dní v měsíci držet půst, muži mezi 30 až 40 lety drželi půst patnáct dní v měsíci, muži mezi 40 až 50 lety drželi půst pouze tři dny a lidé nad 50 let pouze v době ramadánu. D. MacEoin, *Rituals in Babbism and Bahaism*, 6, 8.

³³ Přestože Bábova nauka prodělala rychlé a zásadní změny během šesti let, z Bábových textů lze soudit, že Báb již od počátku měl v úmyslu vystavět nový náboženský systém. V textu *Sedm důkazů* (1848), jenž představuje apologii jeho nároků, se Báb otevřeně přiznává, že na počátku svého vystoupení mluvil ortodoxním koránským jazykem, aby se vyhnul nepřátelské reakci mezi jeho potenciálními následovníky

³⁴ Navzdory tomu, že jeho náboženství je na islámu vymodelováno.

³⁵ Perský Baján, II. 7; Baján, sepsaný v perštině, se skládá z 19 svazků, popř. jednot (*wahid*). Římské číslice v citacích značí svazek, arabské číslice označují verš. Ve svém textu vycházím z anglickojazyčného shrnutí perského Bajánu Moojanem Momenem (Idem, *Selection from the Writings of E. G. Browne on the Babi and Baha'i Religions*, Oxford: George Ronald, 1987, 316–340). Jako „baján“ (tedy vysvětlení) Báb nazýval i své učení obecně. (Perský Baján III, 7; VI, 1). Mimo jiné existuje druhý, v arabštině sepsaný Baján (Baján al-'arabí), jenž je nedokončený a obsahem se od perského Bajánu liší.

³⁶ Arabský Baján III, 4; Cituji dle překladu Stephena Lambdena. Dostupné online <<https://hurqalya.ucmerced.edu/scholarship/haykal-writings-báb>> (15.5.2019).

³⁷ Ibid.

o Koránu a v případě bábismu o Bajánu), Báb považuje za dar pro další manifestaci. Takto uvádí, že co Bůh zjevil Ježíšovi, bylo darem pro Muhammada.³⁸

Bábovo zavedení nového cyklu implikovalo odmítnutí šarí'atských ustanovení, Koránu³⁹ a pojetí Muhammada jako „pečeti proroků“. V Bajánu (*Baján-farsí, Vysvětlení*) a v jiných textech Báb detailně ustanovil nové individuální a sociální zákony, kosmologii, kalendář atp.⁴⁰ Jeho nárok znamenal zpochybnění veškerých náboženských, sociálních a politických autorit, jelikož v přítomnosti Mahdího nikdo nemá nárok na nezávislou autoritu.⁴¹ Báb tak sice „zrušil“ a odmítl islám, avšak jeho vlastní pozice byla legitimizována islámem a jeho specifickou interpretací. Zároveň předpokládal existenci vlastního státu, v němž by žili pouze bábisté, popř. křesťanští obchodníci.

Z dokladů lze soudit, že k realizaci v textech normované praxe v plné míře nikdy nedošlo, a to z několika důvodů: 1) bábisté byli pronásledováni, přestože v některých regionech byli více tolerováni než např. křesťané, 2) Báb produkoval velké množství textů, a není jasné, jak byly šířeny a v jaké míře je jeho stoupcem znali, 3) mnohá nařízení si protirečí, 4) některé předpisy (např. ohledně poutě, vztahu k obchodníkům atp.) předpokládají ustanovení bábistického státu a existenci bábistických náboženských staveb,⁴² 5) předpisy, jež zrovnoprávňují ženy s muži a ruší povinnost zahalování, byly v íránském prostředí kontroverzní a hůře realizovatelné. S ohledem na absenci náboženské svobody, jež v Íránu doposud přetrvává, považují za výhodu, že bábismus nepředpokládá hromadná modlitební shromáždění (až na výjimku sborové modlitby za mrtvého) a většinu praxe lze vykonávat individuálně v soukromí.

Jelikož Stark definuje rituál jako kolektivní ceremonii založenou na předepsaném vzoru, jediným rituálem (dle Starkovy definice) v bábismu je již zmíněná modlitba za mrtvé. Báb zrušil povinnost pěti islámských modliteb, avšak individuální modlitby nezakázal. Další povinnosti bábistů v mnoha ohledech připomínají islámskou praxi.⁴³ Příkladem je vyzývání Boha a recitace veršů při různých příležitostech, např. během úplňku, každý pátek při východu slunce, když bábista něco vytvoří

³⁸ Perský Baján II, 19.

³⁹ Ibid., II, 2.

⁴⁰ Kromě Bábových textů jsou pro bábisty autoritativní i texty *Písmen života*.

⁴¹ P. Smith, *The Babi and Baha'i Religions*, 23.

⁴² Báb například přikázal stavbu 19 nových náboženských objektů (všechny ostatní objekty včetně Ka'by atd. měly být zničeny), do nichž měly být konány poutě. Hlavním chrámem má být „Dům Boha“ vybudovaný na místě Bábova domu v Širázu. Pokud to je možné, věřící mají povinnost zaplnit jej od úrovně podvodní vody diamanty a naplnit červeným parfémem. Jestliže to nebude možné, má být alespoň naplněna zrcadly jako mešita ve Farsu. Do tohoto domu mají být konány povinné poutě. Zbylé objekty měly být postaveny nad hroby *Písmen života*.

⁴³ D. MacEoin, *Rituals in Babism and Bahá'ism*, 12.

atp. Každý den musí bábista zmínit 95krát Boha, přičemž každý den v měsíci musí použít jiné boží jméno. Dále musí 19krát vyslovit „Bůh je převeliký“ a recitovat 700 veršů z Bajánu. Páteční povinností bábisty je zmínit Boha, Muhammada, imámy stejně (anebo alternativně, z textu to není jasné) jako *Toho, Jehož Bůh zjeví*. Dále musí 202krát vyslovit jména tzv. *Písmen života* (viz čtvrtou tezi) a 4000krát zvolat „Ó Bože“.⁴⁴ Dle Bába není vhodné, aby člověk započal jakoukoli aktivitu bez vyslovení verše „V pravdě si stojím nebo sedím pro Boha, Pána nebes a Pána země, Pána všech věcí viděných i neviděných, Pána všech světů.“ Kdokoliv si něco přeje, musí dle Bába zvolat k Bohu sedmi božími jmény a každé z nich vyslovit 100krát.⁴⁵ Kromě těchto povinných výroků má bábista povinnost se poslední měsíc v roce postit a vykonávat poutě. Jelikož však poutě předpokládají zničení muslimských staveb (mešity v Kúfě, Ka'by, hrobky imámů atp.) a na jejich místě postavení nových budov, není možné je vykonávat.

Závěr

Připomeňme si nyní Starkovu tezi: „*Nová náboženská hnutí mají větší šanci na úspěch, pokud zachovají kulturní kontinuitu s většinou vírou (vírami) společnosti, v nichž hledají konvertity.*“ Problému, jemuž musíme čelit v souvislosti s bábismem a touto tezí, je „konverze“, jelikož ji Stark ve studii, jež je východiskem tohoto textu, nevymezuje. V monografii *Acts of Faith* Stark s Finkem rozlišují mezi konverzí, již definují jako „pohyb přes náboženské tradice“, a reafiliací, jež znamená „pohyb uvnitř náboženské tradice.“⁴⁶

Vzhledem k tomu, že mezi lety 1844 až 1847 bábismus splňoval Starkova kritéria, na jejichž základě jej lze označit za islámskou sektu, můžeme říci, že stoupenci Bába v tomto období reafiliovali, nikoli konvertovali. Sekta má dle Starka dvě charakteristiky, a sice 1) potvrzuje konvenční náboženskou kulturu společnosti, ve které působí a 2) je v relativně vysoké tenzi se svým sociokulturním prostředím (viz druhou tezi).⁴⁷ Bábismus ve své sektářské fázi byl spíše v nižší tenzi se společností, a jsou doloženy doklady potvrzující, že bábisté byli v očích veřejnosti vnímáni jako morálnější a zbožnější než mudžtahidové, již tvořili jejich opozici. Bábismus, jak vysvětlím během výkladu čtvrté teze, nebyl a není organizovaným hnutím, ale je tvořen spíše volnou sítí bábistů. To platilo zejména v sektářské fázi bábismu, v níž „stát se bábistou“ znamenalo pouze uzнат Bábovu náboženskou autoritu.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., 7–37.

⁴⁶ R. Stark — R. Finke, *Acts of Faith*, 114.

⁴⁷ R. Stark, „Why Religious Movements Succeed or Fail“, 136.

Na základě normativních textů můžeme říci, že od roku 1847 se situace začala měnit. Právě od tohoto roku můžeme o bábismu hovořit z hlediska Starkovy terminologie jako o náboženství, jež disponuje vlastní normovanou praxí a naukou a jež se vymezuje vůči jiným náboženským tradicím. Konverze k bábismu znamenala přijmout naplnění vlastní náboženské tradice, byť radikálně interpretované, což vedlo k jejímu legitimnímu odmítnutí. Předpoklad kulturní kontinuity tedy bábismus splňuje.

DRUHÁ TEZE⁴⁸

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.*“⁴⁹

Přísnost nároků je dle 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.“⁵⁰ V tomto kontextu má přísnost dle Starka dvojí funkci: a) navenek vymezuje identitu náboženského hnutí vůči většinové společnosti a b) uvnitř skupiny posiluje koherenci. Přísné požadavky posilují hnutí třemi způsoby: zvyšují celkovou míru závazků, zvyšují čisté přínosy členství a zvyšují průměrnou míru participace.⁵¹ 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.“⁵²

Bábismus

Napětí mezi bábisty a tehdejší většinovou společností můžeme analyzovat na několika úrovních, avšak analytický nástroj pro určení míry napětí Stark neposkytuje. V kontextu Starkovy teze se můžeme zabývat a) vztahy bábistů k nebábistům a b) životním stylem bábistů. Oba tyto body je obtížné rekonstruovat z několika důvodů. V prvním případě je potíž, že od 40. let 19. století jsou doložené dvě rozdílné tendence v chování bábistů — umírněná a radikální. To ovlivňuje charak-

⁴⁸ Z důvodu souvislejšího výkladu jsem změnila pořadí Starkových tezí. Mnou uváděná druhá teze je ve Starkově textu třetí.

⁴⁹ „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.

⁵⁰ Ibid., 137.

⁵¹ Laurence R. Iannacone, „Why Strict Churches Are Strong“, *American Journal of Sociology* 99, 1994, 1180–1211, 1183.

⁵² R. Stark, „Why Religious Movements Succeed or Fail“, 138.

ter dobových dokladů a zpráv o bábismu, jež se téměř výhradně zmiňují pouze o radikální menšině, a nikoli o umírněné většině. Za radikální můžeme označit ty bábisty, již se nebáli prosazovat Bábovy myšlenky za cenu vlastního života a účastnili se povstání, atentátu na šáha a jiných protistátních akcí.⁵³ Umírnění bábisté představují bábistickou většinu, jež byla v menší tenzi se společností a jež se neangažovala ve zmíněných akcích. U této skupiny však není jasné, zdali akce radikálů schvalovala, nebo nikoliv. Druhým problémem je absence přímých dokladů o tom, jak byl bábismus uskutečňován v žité a rituální praxi.

Chování radikální menšiny je odvoditelné z obsahu Bábovy nauky, jelikož Báb přibližně od roku 1847 předpokládal realizaci vlastního teokratického státu, v němž by byly platné zákony obsažené v Bajánu a v němž by žili pouze bábisté.⁵⁴ Bajánská ustanovení se mimo jiné vyjadřují i k postoji k nevěřícím a přikazují ničení materiálních artefaktů jiných náboženství a konfiskaci jejich majetku.⁵⁵ Ačkoliv k ustanovení tohoto státu nikdy nedošlo, povstání, během nichž počet obětí bábismu přesáhl počet obětí z řad bábismu, měla k jeho ustanovení vést.⁵⁶ Bábovy náboženské nároky zároveň implikovaly zrušení úřadu mudžtahidů a od světských autorit vyžadovaly podrobení se jeho autoritě. Vlivem těchto okolností byl bábismus vnímán jako největší nepřítel perského státu.⁵⁷ Z toho důvodu byl Báb roku 1850 popraven a do roku 1853 bylo uvězněno a popraveno až pět tisíc bábistů.⁵⁸ Tento vývoj ovlivnil i politicky neaktivní bábistickou většinu. Dobové zdroje, byť kritické k bábismu, tradují silnou víru bábistů, jež se během poprav a mučení pro-

⁵³ Největší konflikt se udál na severu Íránu v letech 1848 až 1849. Mollá Husajn se s několika dalšími bábisty rozhodl osvobodit Bába z vězení v Azerbájdžánu. Během cesty se k nim začali přidávat jiní ozbrojení bábisté, a začali tak budit rozruch. Poté, co na ně zaútočila skupina místních jezdců, se bábisté opevnili v chrámu Šajcha Abu Ali Fazl Tabarsího a Mollá Husajn vztýčil černou standardu. V průběhu opevnění se k bábistům přidali i další bábisté ze všech částí Íránu a odhadem jich v opevnění bylo okolo pěti až šesti set. Jelikož bábistům v obklíčení došly po několika měsících zásoby jídla, vzdali se pod podmínkou bezpečného odchodu. Íránští vojáci dohodu porušili a došlo k masakru bábistů. Mezi lety 1848 až 1850 zemřelo v dalších konfliktech přibližně dva tisíce bábistů. Ke konfliktu viz např. Moojan Momen, „The Social Basis of the Babi Upeavals in Iran (1848–53): A Preliminary Analysis“, *International Journal of Middle East Studies* 15, 1983, 157–183; A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, 374–404; Siyamak Zabih-Moghaddam, „Babi-State Conflict in Mazandaran“, in: Moshe Sharon (ed.), *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Bahai Faiths*, Leiden — Boston: Brill 2004, 179–226.

⁵⁴ Dle Bayatové Bába zajímal pouze triumf vlastní víry, nikoliv explicitní projekt sociálních a politických reforem. Jeho zájem o spravedlivé rozdělení společného majetku lidem podle jejich individuálních zásluh dle ní spíše reflektuje morální povinnosti náboženského vůdce než zájem o vytvoření elitářské společnosti. Idem, *Mysticism and Dissent*, 107.

⁵⁵ Edward G. Browne, „Index“, in: H. M. J. Kishani, *Kitab-i Nuqţatul-káf*, xci; Arabský Baján IV, 12.

⁵⁶ D. MacEoin, „Hierarchy, Authority and Eschatology“, in: Idem, *The Messiah of Shiraz*, 326.

⁵⁷ A. Amanat, *The Pivot of the Universe*, 217.

⁵⁸ Siyamak Zabih-Moghaddam, „Babi-State Conflict in Mazandaran“, in: M. Sharon (ed.), *Studies in Modern Religions*, 181–182; Denis MacEoin, „A Note on the Numbers of Babi and Baha’i Martyrs in Iran“, *Baha’i Studies Bulletin* 2, 1983, 84–88.

jevovala odmítáním odvolat svou víru v Bába, a vedla k mučednictví.⁵⁹ Doklady rovněž informují, že navzdory perzekucím se počty bábistů stále zvyšovaly, perzekuce tedy měla na jejich počty opačný efekt.⁶⁰ Přeživší bábisté měli od 50. let 19. století tři možnosti — stáhnout se do pozadí, praktikovat *takíju* nebo odejít do exilu mimo Írán. Rekonstrukce události z 50. let 19. století je téměř nemožná, jelikož se v této periodě ztratilo velké množství bábistických dokumentů.⁶¹ Doklady mapující další vývoj jsou smíšené. Na jednu stranu například informují, že je obtížné získat informace o bábismu či o něm vůbec na veřejnosti mluvit,⁶² a na druhou stranu se některé zdroje zmiňují, že pro muslimy byli bábisté akceptovatelnější než křesťané, a že pro vlastní náboženská shromáždění využívali šíitské mešity.⁶³ Zdá se tak, že tolerance byla lokálně podmíněna.

Dle dokladů se životní styl bábistů od roku 1844 vyznačoval silným pietismem, jenž se projevoval v askezi, v recitování velkého množství Bábových veršů apod., a obecně lze říci, že prohluboval islámskou rituální praxi.⁶⁴ Přibližně od roku 1847, když Báb ve svých textech zavrhl islám, byla praxe bábistů regulována zákony obsaženými v knize Baján a v jiných textech — avšak jak bylo několikrát řečeno, není jasné, nakolik se bábisté předepsanou praxí řídili. V mnoha případech si Bábova nařízení protiřečila, a pokud vím, nevznikl žádný pokus o jejich systematizaci nebo např. komentář k problematickým pasážím Bábových textů. Tento faktor problematizuje rekonstrukci životního stylu bábisty. I přes to dle mého názoru většina bajánských nařízení, jež normují každodenní praxi, není kontroverzní (kromě např. zrovnoprávnění žen). Báb v Bajánu nabádá např. k používání parfémů,⁶⁵ depilaci,⁶⁶ přikazuje používat kámen anebo jiný tvrdý materiál pro výrobu rakve,⁶⁷ zakazuje

⁵⁹ Jakob Eduard Polak, *Persien das Land und seine Bewohner: Ethnographische Schilderungen*, Erster Theil, Leipzig: Brockhaus 1865, 350–353.

⁶⁰ Např. Hennell to Sheil, 1850, 110; Edward G. Browne, „Introduction“, in: Michael Phelps, *Abbas Effendi: His Life and Teachings*, New York 1903, x; Dopis Ferriera adresovaný de LaHitte, ze dne 25.7. 1850; A. Amanat, *The Pivot of the Universe*, 212.

⁶¹ D. MacEoin, *The Sources for Early Babi Doctrine and History*, 15.

⁶² Ugo Giachery, „An Italian Scientist Extols the Bab“, *The Baha'i World* 12, 1950–1952, 900–904, 902.

⁶³ „Petition from Rosenberg to Committee of the Evangelical Alliance 13. Aug. 1868“, in: M. Momen, *The Babi and Bahai Religion*, 195.

⁶⁴ Viz D. MacEoin, *Rituals in Babism and Bahá'ism*, 7.

⁶⁵ Perský Baján, IV, 16; VIII, 11; VI, 2, IV, 10.

⁶⁶ *Ibid.*, VIII, 6.

⁶⁷ *Ibid.*, V, 12.

sezení na zemi a přikazuje sezení na židli,⁶⁸ přikazuje vysoké dveře v budovách,⁶⁹ doporučuje tisk knih,⁷⁰ zakazuje násilí na dětech a zvířatech atp.⁷¹

Závěr

Připomeňme si Starkovu tezi: „*Nová náboženská hnutí pravděpodobně uspějí do té míry, v jaké si udrží střední úroveň napětí se svým okolím — budou přísná, ale ne příliš přísná.*“ Bábisté (vyjma žen) byli v konfliktu se svým okolím, avšak nikoliv kvůli své každodenní náboženské praxi. Problematická byla Bábova nauka a jeho výzva k tehdejší náboženským a politickým autoritám, aby se mu poddaly. I přes to, že nepovažují bábistický životní styl v kontextu tehdejší společnosti za přísný, veřejné uznání Bábovy autority chápu z výše uvedených důvodů jako riskantní. Z toho důvodu se domnívám, že předpoklad napětí se svým okolím bábismus splňoval, navzdory tomu, že nelze odvodit, zdali míra napětí byla střední, nebo ne.

TŘETÍ TEZE⁷²

Třetí Starkova teze zní následovně: „*Nová náboženská hnutí pravděpodobněji uspějí, pokud jsou jejich doktríny neempirické.*“⁷³

V rámci výkladu Starkova přístupu ke studiu náboženství jsem uvedla, že člověk si, dle něj, postuluje odměny. Odměny můžeme v kontextu náboženství dle Starka pro sebe rozdělit do dvou skupin — empirické a neempirické. Za empirické odměny Stark považuje takové, jež je možné získat na tomto světě, *ergo* neempirické odměny člověk získává v posmrtném životě, v nebi či jiném (mimo-světském) kontextu. Ačkoliv empirické odměny dle Starka formují a udržují víru,⁷⁴ za nejhodnotnější považuje odměny neempirické.⁷⁵

Bábismus

Od roku 1847 se Báb zaměřoval spíše na otázky týkající se života na Zemi. Tomu odpovídá i obsah knihy Baján, jež je převážně souborem různých přikázání normujících každodenní praxi. Nauku týkající se života po smrti Báb rozvíjel pouze sporadicky. Zároveň ve svých textech zdůrazňoval, aby věřící uctívali Boha kvůli jeho

⁶⁸ Ibid., VI, 11; VII 11.

⁶⁹ Ibid., VI, 3.

⁷⁰ Ibid., VIII, 7.

⁷¹ Ibid., VI, 12.

⁷² Ve Starkově textu jako druhá teze.

⁷³ „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.

⁷⁴ R. Stark — R. Finke, *Acts of Faith*, 89.

⁷⁵ Ibid., 89.

podstatě, a nikoliv z požadavku nějaké odměny, touhy po ráji atp. Jestliže někdo uctívá Boha ze strachu, je dle Bába „Boha nehodný.“⁷⁶

Výrazy ráj a peklo (popř. oheň) mají v Bábových textech široké sémantické pole, ale jejich jednotící ideou je „dokonalost“. Z toho důvodu Báb chápe každou manifestaci Boha a její učení jako ráj (neboť je dle něj dokonalá)⁷⁷ a člověk, jenž v ní uvěří, se stává dokonalým — čímž se dostává do stavu ráje. V tomto pohledu má ráj v bábismu symbolický význam. Synonymem ráje je v Bábových textech „začlenění se do společenství světla“, zatímco o pekle Báb hovoří synonymně jako o „ohni popření.“⁷⁸ Jelikož člověk v „ohni popření“ odmítá uznat jemu současnou manifestaci Boha, je podstatou ohně „absence poznání.“⁷⁹ První člověk, jenž v Bába neuvěřil, je dle něj „podstatou podstaty“ ohně.⁸⁰ S každým novým náboženstvím (Báb hovoří o křesťanství, islámu, bábismu a o náboženství *Toho, Jehož Bůh zjeví*) jsou dle perského Bajánu stoupenci předchozího náboženství reinkarnováni a znovu stvořeni, aby mohli znovu uvěřit v nové náboženství. Jedině když duše věřícího uvěří všem náboženstvím, navrátí se během Soudného dne k Původní duši, zatímco duše nevěřících se navrátí ke Stromu odmítnutí, což můžeme považovat za posmrtnou (byť negativní) odměnu. „Materializovaným“ popisům tohoto stavu se však Báb vyhýbá a příchod Soudného dne tematizuje ve svých textech zřídka. Jelikož se reinkarnují pouze věřící, lze říci, že v současnosti dle Bába každý živý člověk byl v minulosti křesťan, muslim, bábista a nyní — aby se jeho duše mohla navrátit — musí uvěřit v Bahá’ulláha, který se označil za osobu očekávanou Bábem.⁸¹ Arabský Baján je více inkluzivistický než perský, když v něm Báb říká, že v Den vzkříšení (zjevení nového náboženství), je vzkříšen každý člověk.⁸²

Závěr

Požadavek neempirické doktríny bábismus splňuje navzdory tomu, že soteriologické představy nenacházejí tradiční výraz v představách posmrtného života ráje atp.

ČTVRTÁ TEZE

Čtvrtá teze zní následovně: „*Nová náboženství uspějí, pokud mají legitimního vůdce s dostatečně účinnou autoritou.*“ Stark tuto tezi rozděluje dále na dva faktory,

⁷⁶ Perský Baján VII, 19.

⁷⁷ Ibid., II, 16.

⁷⁸ Ibid., II, 4; V. 3

⁷⁹ Ibid., II, 17.

⁸⁰ Ibid., II.,6.

⁸¹ Ibid., II, 9; 14.

⁸² Ibid., III, 3.

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.*“ Dle Starka se nová náboženská hnutí založená na „zjeveních“ brzy po svém vzniku pokusí „omezit zjevení nebo alespoň zabránit novým (kacířským) zjevením.“⁸³

Bábismus

Ad a) Jelikož Báb neměl postavení v tehdejší ortodoxní hierarchii, byl jeho nárok na autoritu ospravedlněn téměř výhradně jeho vlastním charismatem a údajným původem z Muhammadovy rodiny.⁸⁴ Nakonec, jak dal ve svých textech najevo, legitimizace jeho autority spočívala v tom, že jeho stoupenci uvěřili, že se v jeho osobě a spisech „manifestuje božská moc“, jelikož tradiční nebo racionální důkazy nebyly považovány za dostatečné pro ověření jeho nároků.⁸⁵

Vzhledem k tomu, že Bábova identita byla dlouhou dobu držena v tajnosti a od roku 1847 se nacházel ve vězení, hrála důležitou roli v šíření bábismu takzvaná *Písmena života*. Jednalo se o prvních osmnáct Bábových následovníků, jež vyslal do Íránu, Ázerbájdžánu a Iráku kázat, připravovat lid na svůj příchod a šířit své texty. Autorita těchto osob spočívala v jejich ustanovení Bábem, dle něhož byly tyto osoby jednotlivými reinkarnacemi Muhammada, Fátimy, 'Alího a jiných významných osob z šíitské historie. Jejich texty jsou v bábismu rovněž považovány za autoritativní. Některá *Písmena* si nárokovala ještě vyšší status, než jaký jim přiřkl Báb. Takto např. Mullá Muhammad 'Alí Barfuruší, známý jako Quddús (Svatý), si nárokoval status *qajjíma* (mahdího) a bábistická tradice jej chápe jako „poslední bod (zjevení),“ zatímco Báb je prvním bodem.⁸⁶ Bábova náboženská autorita se tak stala přenositelným atributem, což bylo v době, kdy byl sám ve vězení, potřebné pro úspěšnou misii.

Pro bábistickou hierarchii a misii v 50. letech 19. století byla zlomová poprava Bába a smrt téměř všech *Písmen*. Komunita se v této době ocitla bez hlavních vůdčích osobností a ustanovenými autoritativními osobnostmi byli už pouze konvertité druhé generace, z nichž někteří museli odejít do exilu. Do druhé generace patřil i Mírzá Jahjá Núrí, známý jako Subhe Azal (1830–1912), jenž v roce

⁸³ „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 effectiveness to the degree that members perceive themselves as participants in the system of authority.“ R. Stark, „Why Religious Movements Succeed or Fail“, 139.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ P. Smith, *The Babi and Bahai religion*, 25.

1853 odešel do Bagdádu, a jenž byl během Bábova života pověřen uchováváním a interpretací jeho textů. O Azalovi napsal Báb následující: „*Věc Boží dospěje ke jménu al-Wáhid [přezdívká Azala] pro jeho vzhled, jenž je sám o sobě důkazem, a po něm Bůh zjeví jednoho, jako je on, nesoucího důkaz. V opačném případě je věc Boží v rukou svědků Bajánu až do dne toho, kterého se Bůh projeví při příštím vzkříšení.*“⁸⁷ Z textu můžeme odvodit, že Báb předpokládal existenci „důkazů“ zprostředkovaných jednotlivci,⁸⁸ jako byl Azal, a v případě potřeby „svědků“ obecně. Důkazy či „zrcadla“ jsou podle Bába ti, jimž se dostává „božské inspirace“. Za svědky považoval komentátory Bajánu, již by poskytovali vedení věřícím v případě absence důkazů.⁸⁹

Azal v Bagdádu praktikoval *takiju* a z dokladů lze soudit, že byl pro bábistickou komunitu nedostupný. Z toho důvodu povolal sedm až osm bábistů, jež označil za svědky Bajánu,⁹⁰ a jejichž úkolem bylo zprostředkovávat komunikaci mezi ním a širší komunitou. Přesto mezi lety 1855 až 1863 došlo ke změně orientace vedení, když se Azalův bratr Mírzá Husajn 'Alí (1817–1892), známý jako Bahá'ulláh, *de facto* stal vůdcem bagdádských bábistů v souvislosti s řešením vnitřních záležitostí a vztahů komunity s veřejností.⁹¹ Kvůli obavě Íránu, že bagdádstí bábisté budou mít vliv na iránské bábisty a podnikání je k dalším rebeliím, byli v roce 1863 deportováni do vzdálenější Konstantinopole. Před svým odjezdem Bahá'ulláh ohlásil svým nejbližším, že je *Tím, Jehož Bůh zjeví*, tedy postavou předpovězenou Bábem.⁹² Veřejně Bahá'ulláh vystoupil v osmanském Drinopolu roku 1866 a k rozdělení komunity došlo o rok později, když se měl setkat s Azalem, aby vedli veřejnou teologickou rozpravu, na kterou se však Azal nedostavil.⁹³ Většina tehdejších bábistů, včetně členů Bábovy rodiny a dvou přeživších *Písmen*, přijala Bahá'ulláhovy nároky.⁹⁴

⁸⁷ D. MacEoin, „Hierarchy, Authority and Eschatology“, in: Idem, *The Messiah of Shiraz*, 357–358.

⁸⁸ O důkazech Báb někdy hovořil jako o „zrcadlech“, která odráží slunce skutečnosti (Bába). V šíitském islámu jsou rovněž všichni imámové chápáni jako důkazy (hudžďa) boží existence. Jejich funkce je v podstatě identická jako v bábismu. Dále viz např. Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdī in Twelver Shī'ism*, Albany: State University of New York Press 1981, 66–69.

⁸⁹ Současně Báb v Bajánu zakázal jakékoliv komentování jeho textů. Perský Baján II, 2.

⁹⁰ D. MacEoin, „Divisions and Authority Claims in Babism (1850–1866)“, in: Idem, *The Messiah of Shiraz*, 388.

⁹¹ D. MacEoin, „From Babism to Bahá'ism“, in: *Ibid.*, 498.

⁹² Podobně jako se Báb považoval za iniciátora nového prorockého cyklu, jenž nahradil cyklus Muhammadův, očekával, že i po něm přijde další prorocká postava, kterou označil jako *Toho, Jehož Bůh zjeví*. Interval mezi zjevením Bába a zjevením *Toho, Jehož Bůh zjeví* Báb nikdy nespecifikoval, avšak v jeho textech můžeme najít několik narážek, jež odkazují k delšímu časovému horizontu. I přesto v této periodě vystoupilo několik osob s nároky, že oni jsou postavou předpovídanou Bábem. Žádný z obhájců si však nezískal větší množství následovníků a příznivců.

⁹³ Juan R. I. Cole, „The Azali-Bahá'í Crisis of September 1867“, in: M. Sharon (ed.), *Studies in Modern Religions*, 227–251.

⁹⁴ Viz například korespondence Aganoora Alisonovi, 13.9.1864, M. Momen, *The Babi and Bahá'í Religions*,

Ad b) Jak bylo řečeno, bábistická hierarchie nebyla omezena pouze na *Písmena života*, o nichž lze hovořit jako o první generaci konvertitů, ale zahrnovala v sobě i velké množství dalších konvertitů, jimž Báb přiřadil různá boží jména numerologicky ekvivalentní k jejich původním jménům.⁹⁵ Každý takový člověk byl chápán jako projev zvláštního božího atributu naznačeného jeho jménem. Kromě tohoto jmenného aspektu si Báb cenil vzhledných lidí a těch, již produkovali vlastní náboženskou literaturu (např. komentáře a výklady) a básně. O získání zvláštního statusu a hierarchie v bábismu se tedy každý člověk mohl do jisté míry zasloužit sám, což bylo výhodné zejména v Íránu v 40. letech 19. století, kdy proniknout do stále se rozvíjející náboženské hierarchie duchovních bylo obtížnější.⁹⁶

I přesto, že bábismus disponuje teoretickým systémem hierarchie osob, jenž je založen na tzv. první jednotě (Báb a osmnáct *Písmen*), z níž dle Bába vychází veškerenstvo (které bylo uspořádáno po devatenácti jednotkách atd.),⁹⁷ nebyl tento systém kromě první jednoty nikdy realizován.⁹⁸ Ačkoliv *Písmena* byla Bábem ustanovena, ve většině případech intenzivně proselytizovala, byla neustále v pohybu, a z toho důvodu neformovala kolem sebe širší komunitu. Výjimkou snad byla pouze Tahírát, kolem níž se soustředili bábisté v Karbalá', dokud nebyla vyhnána do Íránu.⁹⁹ Nebylo neobvyklé, že vůdčí (a neformální) roli v městech převzala osoba, jež měla význačné společenské postavení ještě před vlastní konverzí.

Závěr

Připomeňme si Starkovu tezi: „*Nová náboženství uspějí, pokud mají legitimního vůdce s dostatečně účinnou autoritou.*“ Teze je rozdělena na dva faktory: 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.*“

Starkova první teze se skládá ze dvou bodů — legitimacy a autority vůdce. Bábova legitimizace nemá v bábismu obdobu, avšak s ohledem na počty stoupenců můžeme říci, že byl svými stoupeneci považován za legitimního příjemce božího zjevení a zdroj autority. Po dobu jeho uvěznění hrála největší roli *Písmena života*,

244; Dolgorukov to Russian, Nesselrode, 23.2. 1849, M. Momen, *The Babi and Bahá'í Religions*, 33; George Curzon, *Persia and the Persian Question*, 1. London: Longmans Green 1892, 499.

⁹⁵ D. MacEoin, „Hierarchy, Authority and Eschatology“, in: Idem, *The Messiah of Shiraz*, 342.

⁹⁶ Mangol Bayat, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905–1909*, (Studies in Middle Eastern History), Oxford: Oxford University Press 1991, 54; A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, 283.

⁹⁷ A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, 207.

⁹⁸ Ibid., 193.

⁹⁹ Nabil Zarandi, *The Dawn-Breakers*, 295.

jejichž pozice v hierarchii byla Bábem jasně zdůvodněna. Když zemřela většina *Písmen*, ujal se vedení Azal, jehož pozice byla z hlediska bábismu legitimní, avšak nedokázal zamezit nárůstu vlivu Bahá'ulláhovy autority, jež nebyla legitimně zdůvodněna. Bahá'ulláh zdůvodnil svou pozici později ve vlastním korpusu textů v době, kdy už jeho a Azalovi stoupenci byli odděleni. Do jisté míry tak lze říci, že bábisté se dokázali vyrovnat s rozpadem vlastní hierarchie, smrtí nejdůležitějších osob a pronásledováním, ale ne se schizmatem. Toto schizma nebylo zapříčiněno rozdílnou naukou, ale primárně rozdílným uznáním autority. Jelikož si Baha'ulláh přičkl mesiášský status, opravňovalo jej to k různým reformám Bábovy nauky. Co se týče participace na systému autority (druhý aspekt teze), bábismus umožňoval se na autoritě podílet. Bábismus tak splňuje obě podmínky teze.

PÁTÁ TEZE

Pátá teze zní následovně: „*Nová náboženská hnutí rostou tehdy, když vytvářejí vysoce motivovanou, dobrovolnou, náboženskou pracovní sílu, včetně mnoha ochotných proselytizovat.*“¹⁰⁰

Bábismus

Již výše jsem uvedla, že v chování bábistů byly dle dokladů ve 40. a 50. letech 19. století dvě zřetelné tendence, a sice radikální a konformní. Obě tyto tendence byly přítomné i mezi *Písmeny života* a mezi těmi, již hráli významnou roli v misi, přestože je nelze označit za vůdčí postavy. Mezi lety 1844 až 1847/1848 se bábismus šířil především skrze diskuze, přednášky a kázání pořádané *Písmeny života*.¹⁰¹ Oblíbené byly například přednášky a kázání Tahíry v Karbalá'.¹⁰² Později byla Tahíra vyhnána do Íránu, kde však rovněž aktivně proselytizovala.¹⁰³ Qazvíný, rovněž *Písmeno života*, na severu Íránu založil vlastní školu, jež sloužila jako sídlo místních bábistů. Kromě těchto způsobů se bábismus šířil skrze osobní kontakty mezi obchodníky a řemeslníky. Největší vliv měl bábismus v oblastech s největší koncentrací šejchistů a poblíž obchodních cest, jež byly zasaženy soudobou ekonomickou krizí.¹⁰⁴

¹⁰⁰ „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.

¹⁰¹ A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, 175–177.

¹⁰² D. MacEoin, „The Babi DaWa Among The Shaykhis“, in: Idem, *The Messiah of Shiraz*, 217.

¹⁰³ Hoda Mahmoudi, „Tahira: An Early Iranian „Feminist“, in: Asghar Fathi (ed.), *Women and the Family Iran*, Leiden: Brill, 1985, 79–85, 82–83.

¹⁰⁴ Siyamak Zabihi-Moghaddam, „Babi-State Conflict in Mazandaran“, in: Moshe Sharon (ed.), *Studies in Modern Religions*, 194; Kurt Greussing, „The Babi movement in Iran 1844–1852: from merchant protest to peasant revolution“, in: Janos M. Bak — Gerhard Benecke (eds.), *Religion and rural revolt*, Manchester:

Radikální způsoby šíření se v bábismu objevují od roku 1847, kdy byl bábismus šířen mečem nebo vlastním mučednictvím. Dle několika dobových dokladů někteří bábisté v čele s *Písmenem života* Mullá Husajm Bošrújím ospravedlňovali vlastní jednání vyhlášením džihádu, navzdory tomu, že do roku 1847 měl oprávnění jej vyhlásit pouze Báb. Po roce 1847, kdy Báb vyhlásil zrušení islámských zákonů, se džihádu explicitně nevěnoval.¹⁰⁵ Přesto je však v Bajánu vysloven předpoklad, že povinností každého vládce je zamezit nevěřícím v přístupu do země (s výjimkou obchodníků, kteří jsou prospěšní).¹⁰⁶ V jiných pasážích se však Báb ptá, „jak může vládce pít vodu, pokud na zemi stále existují nevěřící.“¹⁰⁷ Z Bajánu rovněž plyne, že pouze vrazi věřících mohou být zabití.¹⁰⁸

Navzdory tomu, že po roce 1847 Báb ve své nauce nevyzýval k násilí nebo konverzi mečem, v praxi se radikální část bábistů rozhodla pro tento způsob šíření bábismu. Je paradoxní, že mezi lety 1844 až 1847/1848, kdy Bábovy texty vyzývají explicitně k *džihádu*, nejsou doloženy žádné případy násilí, které by skončily úmrtím, a po roce 1847, kdy *džihád* není tématem Bábovy nauky, ano. Jakými prostředky se bábismus šířil po roce 1853, tedy po největší vlně pronásledování, je nejasné, přesto však zdroje informují o stále narůstajícím počtu věřících a sympatiích mezi obyvatelstvem, z čehož můžeme soudit, že rozšíření probíhalo zřejmě skrze osobní kontakty.¹⁰⁹

Závěr

Zdali bábismus splňoval tento předpoklad, nelze dle mého názoru dostatečně zhodnotit už jen z toho důvodu, že ze Starkova textu není jasné, jaké má být množství „mnoha ochotných proselytizovat.“

ŠESTÁ TEZE

Šestá Starkova teze zní následovně: „*Nová náboženská hnutí uspějí, pokud si udrží úroveň porodnosti postačující alespoň k vykompenzování úmrtnosti svých členů.*“¹¹⁰

Manchester University Press 1984, 256–269.

¹⁰⁵ D. MacEoin, „The Babi Concept of Holy War“, in: Idem, *The Messiah of Shiraz*, 472; S ohledem na to, že z hlediska šířky dvanáctníků je odkrytí imáma automaticky doprovázeno jeho vyhlášením džihádu, je pravděpodobné, že džihád bábisté automaticky předpokládali.

¹⁰⁶ Ibid., 473.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ E. G. Browne, „Index“, in: H. M. J. Kishani, *Kitab-i Nuqtat-ul-káf*, lxxiv.

¹⁰⁹ Viz např. diplomatické zprávy Dimitriho Dolgorukova. Idem, „Excerpts from Dispatches Written During 1848–1852“, in: *World Order* 1, 1966, 17–24, 19.

¹¹⁰ „Religious movements must maintain a level of fertility sufficient to at least offset member mortality.“ R. Stark, „Why Religious Movements Succeed or Fail“, 140.

Bábismus

Doklady ze sledovaného období hovoří pouze o narůstající popularitě bábismu mezi iránským obyvatelstvem a neinformují o počtu bábistických rodin a bábistické natalitě. Výjimkou je doklad z přelomu 19. a 20. století zmiňující, že je větší množství těch, kteří dobrovolně konvertují, než těch, kteří se do bábismu narodí.¹¹¹

Závěr

S ohledem na absenci dokladů nelze s jistotou říci, zdali bábismus tento předpoklad splňuje či nikoliv.

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.*“¹¹² Tuto tezi Stark odvozuje z několika nepřímých úměrností, popř. korelací. Pokud je například na daném místě nízká náboženská aktivita, jež se projevuje v nízké návštěvnosti bohoslužeb nebo tolerancí státu vůči náboženstvím, znamená to dle Starka vyšší pravděpodobnost úspěchu sekty nebo kultu. Na základě těchto předpokladů Stark vyvozuje „typický profil konvertity“, přestože, jak jsem výše uvedla, se ve studii, jež je výchozím bodem tohoto textu, konverzi systematicky nevěnuje. Nejpravděpodobnějšími konvertity jsou dle Starka lidé původně nábožensky neaktivní, což dle něj platí *vice versa*, když tvrdí, že náboženští představitelé jsou nepravděpodobnými konvertity.

Bábismus

V rámci výkladu předchozích tezí jsem uvedla, že v době vzniku bábismu byly v Íránu rozšířené heterodoxní tendence, jež se projevily rozšířením súfijských řádů, mileniálních tendencí a vznikem několika nových teologických škol, včetně šejchismu. Ačkoliv Báb vycházel z ortodoxních šíitských eschatologických očekávání, interpretoval je takovým způsobem, že byla pro ortodoxii nepřijatelná. Současně Báb kritizoval morální úpadek tehdejších ortodoxních náboženských představitelů a jeho nároky implikovaly zrušení úřadu ortodoxie. Navzdory tomu největší skupinu konvertitů tvořili právě náboženští představitelé (přes 40%).¹¹³

¹¹¹ Edward G. Browne. „Introduction“, in: Myron Phelps, *Life and Teachings of Abbas Effendi*, New York: The Knickerbockers Press 1903, vii—xxvii, xix.

¹¹² „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.

¹¹³ Peter Smith — Moojan Momen, „Babi Movement: A Resource Mobilization Perspective“, in: Peter Smith (ed.), *In Iran*, (Studies in Bábí and Bahá'í History 3), Los Angeles: Kalimat Press 1986, 33–94, 71–72; A.

Závěr

Z uvedených dokladů můžeme říci, že bábismus vznikl v době, kdy íránská náboženská ekonomika nebyla regulovaná. Následkem rychlého vývoje a úspěchu bábismu došlo k postupnému upevnění íránské ortodoxie a silné regulaci náboženské ekonomiky.¹¹⁴ S ohledem na fakt, že islám chápe bábismus jako herezi (Báb si v „postmuhammadovské“ době nárokuje prorocký status), bude v islámském prostředí vždy v nevýhodné pozici. Tento předpoklad pro úspěch bábismus nesplňuje.

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.*“¹¹⁵ Dle Starka jsou mezilidské vazby uvnitř hnutí důležité, neboť jsou součástí hmatatelných empirických odměn, jelikož udržují náboženské závazky. Existence těchto vnitřních vztahů je podmíněna mírou striktnosti, jíž jsem se zabývala v rámci výkladu druhé teze. Pokud hnutí není dostatečně striktní, nedochází dle Starka k utváření silných vazeb.¹¹⁶ Zároveň však striktnost nesmí být překážkou k navazování vztahů mimo analyzované náboženské hnutí.

Bábismus

Jelikož jsem ve výkladu druhé teze došla k závěru, že bábismus byl v tenzi se svým okolím, a ta dle Starka vede k formování silných vnitřních vazeb, můžeme dle Starkova modelu předpokládat, že bábismus silné vnitřní vazby utvářel. Zároveň se bábismus v prvním desetiletí své existence šířil především skrze již existující sociální vztahy. Nejprve, jak bylo řečeno, uznalo Bábovy náboženské nároky osmnáct *Písmen života*, jež byla původně žáky stejné šejchistické školy v Karbalá'. Raná bábistická komunita (1844–1847) byla tvořena především šejchisty, kteří pocházeli z relativně homogenního prostředí, což ovlivnilo i další vzorce konverze.¹¹⁷ Přibližně od roku 1847/1848 byli významnou skupinou bábistů i obchodníci a náboženští činitelé, kteří z povahy své práce měli široké sociální kontakty, skrze které se bábismus šířil.

Amanat, *Resurrection and Renewal*, 368–369.

¹¹⁴ Guity Nashat, *The Origins of Modern Reform in Iran, 1870–1880*, London: University of Illinois Press 1982, 19.

¹¹⁵ „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.

¹¹⁶ *Ibid.*, 142.

¹¹⁷ A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, 179.

Závěr

Vzhledem k tomu, že největšími skupinami konvertitů byli náboženští klerikové a obchodníci a mezilidský kontakt byl pro ně profesní nutností, předpokládám, že dokázali udržovat a formovat vazby se svým okolím. Na základě jejich podobného původu a podobné profese většiny bábistů rovněž předpokládám existenci vnitřních vazeb. Tuto tezi potřebnou pro úspěch bábismus splnil.

DEVÁTÁ TEZE

Devátá teze zní takto: „*Náboženská hnutí budou i nadále růst pouze tehdy, když si udrží dostatečné napětí vůči svému prostředí — zůstanou dostatečně přísné.*“¹¹⁸

Bábismus

Ve výkladu druhé Starkovy teze jsem se věnovala vývoji napětí mezi bábisty a jejich prostředím, proto jej zde pouze shrnu: obecně můžeme říci, že napětí narůstalo. V době, kdy bábismus představoval islámskou sektu (1844–1847/8), byla tenze minimální a střety mezi bábisty a jejich prostředím byly omezené. Mezi lety 1847 a 1852, když byl bábismus samostatným náboženstvím, došlo k eskalaci násilí mezi státem a bábisty, následkem čehož přišel bábismus téměř o celou hierarchii a bylo popraveno téměř pět tisíc bábistů. Od roku 1852 byli bábisté systematicky vyhledáváni a vězněni, což se dotklo i těch, kteří v ozbrojených konfliktech nefigurovali. Proto můžeme říci, že v tenzi se svým prostředím už nebyla pouze radikální menšina, ale i umírněná většina. Z toho důvodu praxe *takíji* byla obvyklá. Jak jsem poznamenala výše, přesto, že se tato tenze zvyšovala, bábismus nabýval na popularitě.

Závěr

Tenze mezi bábisty a jejich prostředím se kontinuálně zvětšovala, z tohoto důvodu můžeme říci, že i tento předpoklad bábismus splnil.

DESÁTÁ TEZE

Poslední předpoklad zní následovně: „*Náboženské hnutí musí svou mladou generaci socializovat natolik dobře, aby minimalizovalo její odvrácení a touhu po méně přísném životním stylu.*“¹¹⁹ Tomuto aspektu se Stark příliš nevěnuje, dodává však,

¹¹⁸ „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.

¹¹⁹ „Religious movements must socialise the young sufficiently well as to minimise both defection and the appeal of reduced strictness.“ *Ibid.*, 144.

že stejně jako v případě přísného životního stylu věřících se ve výchově mladých vyplácí být přísnější.

Závěr

Pro analýzu této teze nejsou potřebné doklady.

ZÁVĚR ANALÝZY: Obraz bábismu na základě Starkova modelu

Z výše uvedené analýzy plyne následující obraz bábismu. Íránští šíité zůstali svou konverzí k bábismu v kulturní kontinuitě s většinovým náboženstvím íránské společnosti a uchovali si vlastní kulturní kapitál (první předpoklad). Jelikož je bábismus z hlediska islámu herezí, budou stoupec bábismu vždy v tenzi s islámskou ortodoxní společností (druhý předpoklad). Dle zprávy kanadské imigrační agentury z roku 1997 jsou bábisté v Íránu tolerovanější než bahá'isté, neboť na rozdíl od nich nemají vazby na Izrael a jiné západní státy. Táž zpráva rovněž říká, že bábisté jsou tolerováni dokud veřejně nepraktikují a nešíří své náboženství, praktikují *takíju* a při vyplňování různých vládních dokumentů své náboženství neuvádí.¹²⁰ Jiné starší doklady pak hovoří o lokálně podmíněné toleranci, když říkají, že jsou bábisté v některých oblastech tolerovanější než křesťané.

Požadavek přítomnosti neempirické nauky/posmrtné odměny bábismus splňuje (třetí předpoklad), když hlavní odměnou bábismu je navrácení duše věřícího k Původní duši v Soudný den. Tomuto navrácení předchází několik reinkarnací věřícího, jenž má povinnost při každé reinkarnaci uvěřit dobové manifestaci Boha. Lze tak říci, že aby byl věřící spasen, musí se v několika svých životech pokaždé prokázat vírou v toho správného Boha a ani jednou nepochybit. Jelikož v případě bábismu je tato odměna zprostředkována skrze víru v Bába a v mesiášskou postavu *Toho, Jehož Bůh zjeví*, a z hlediska Bajánu je potvrzením Bábova božského povolání ustanovení bábistického státu, lze pouze spekulovat, jaký vliv měla na komunitu Bábova poprava a neustanovení slibovaného státu. Protože Báb chápal náboženské cykly symbolicky a symbolicky chápal i vzkříšení, domnívám se, že klíč k překonání tohoto nenaplnění mohl ležet právě v aplikaci Bábovy symbolické makroteologie na materialistická a empirická očekávání bábismu. Ačkoliv nemáme k dispozici přímé statistické doklady, z různých dobových zpráv se zdá, že na začátku druhé poloviny 19. století se komunita nepotýkala se žádnou procentuálně významnou apostazií, jež by byla zapříčiněna nenaplněnými očekáváními.

Za další způsob vyrovnání se s nenaplněným očekáváním lze hypoteticky považovat přijetí nároku Bahá'ulláha, že je mesiášskou postavou předpovídanou Bábem. Jak jsem již vysvětlila ve výkladu čtvrtého předpokladu (předpoklad legi-

¹²⁰ Dostupné online <<https://www.refworld.org/docid/3ae6ad006f.html>> (15.5.2019).

timního vůdce s účinnou autoritou), schizma v 60. letech 19. století bylo z hlediska budoucnosti bábismu zásadní. Podstata schizmatu neležela na rovině rozdílné nauky, ale v uznání autority buď Baha'ulláha, anebo jeho nevlastního bratra Azala. Zatímco Baha'ulláh si přiřkl status Bábem očekávané postavy (povinností bábisty je věřit v Bába a v *Toho, Jehož Bůh zjeví*), Azal a jeho stoupenci jej neuznali a stále očekávali příchod *Toho, Jehož Bůh zjeví*. Jelikož Bahá'ulláh ve svých textech opakovaně ujišťoval, že zákony obsažené v Bajánu neruší, ale pouze mírní, lze jej v tomto kontextu považovat za reformátora bábismu, jenž zredukoval potenciál bábismu k radikalismu. Tato nutnost reformy plyne přímo z Bábových textů, v nichž Báb zdůrazňuje, že jeho zákony jsou pouze provizorní, a zároveň že úroveň „Bohem zjevených zákonů“ je vždy vztažena ke konkrétnímu intelektuálnímu vývoji lidstva. Reforma je tak legitimní a v rámci bábismu očekávaná. I přesto se v odborné literatuře můžeme setkat výhradně s názorem, že bábismus a bahá'ismus představují samostatná náboženství, k jejichž oddělení došlo v roce 1863/1867.¹²¹

Ačkoliv je dle mého názoru legitimní v současnosti chápat tato dvě náboženství jako oddělená, nepovažuji za textově opodstatněné chápat Bahá'ulláhovu deklaraci v roce 1863, popř. 1867 za okamžik vzniku nového náboženství. Ve prospěch toho hovoří především dvě spolusouvisející skutečnosti: a) jedná se o poměrně krátké období, během něhož byla navíc komunita pronásledována, a na základě dostupných pramenů nelze předpokládat, že v takových podmínkách došlo k rozvinutí žité autonomní rituální praxe, b) Bahá'ulláhovy reformy byly přijaty bez jakékoliv větší bábistické opozice, což chápu tak, že na emické rovině nebyly považovány za předěl či zásadní inovaci. Nepopírám však theologické a praktické (rituální) rozdíly mezi texty Bába a Bahá'ulláha. V textech, jež jsou v bahá'ismu vnímány jako nejdůležitější (Bahá'ulláhova *Nejsvětější kniha* a deska *Radostné zvěsti*) chybí negativní vymezení se vůči Bábově nauce, a naopak je v nich konzistentně přítomný důraz na přijetí Bábovy nauky. Z toho důvodu jsem toho názoru, že uznání Bahá'ulláhovy autority nejenže nepředstavovalo pro bábisty další radikální zlom, jako např. konverze od islámu k bábismu (po roce 1847), ale domnívám se, že nebylo zlomem vůbec.

¹²¹ Takto například Denis MacEoin, Margit Warburgová, Peter Smith, Juan Cole, Moojan Momen. Bahá'istické prameny jsou v tomto ohledu ambivalentní. V české oficiální bahá'istické příručce je např. „Bahá'í věřící pohlížejí na založení Bábí víry jako na něco, co je totožné se založením Bahá'í víry; účel Bábí víry byl totiž naplněn v okamžiku, kdy Bahá'ulláh v roce 1863 oznámil, že On je tím Přislíbeným, kterého Báb předpověděl.“ V rámci členění historie jiné oficiální bahá'istické prameny uvádí Bábovo a Bahá'ulláhovo působení jednotně pod „bahá'í érou“. *PROFIL BAHÁ'Í VÍRY A JEJÍHO CELOSVĚTOVÉHO SPOLEČENSTVÍ*, 17; Dostupné online <https://bahai-library.com/bolhuis_chart_eras_epochs> (15.5.2019).

V textech z 19. století, ale i z počátku 20. století se opakovaně můžeme setkat s tím, že bahá'isté¹²² byli záměrně označováni jako „bábisté“ (a nikoliv nedorozuměním), přičemž také oni sami sebe takto označovali.¹²³ Navzdory tomu, že nepovažují za metodologicky opodstatněné v otázce systematizace či klasifikace náboženství vycházet pouze ze sebestopochopení aktérů (v tomto případě ze sebeprezentace bahá'istů jako bábistů a z absence vymezení se vůči bábismu),¹²⁴ chápu výše uvedené argumenty jako potvrzení, že oddělovat tyto dvě tradice v 19. století je anachronické. Proto považuji za legitimní považovat ve Starkově smyslu bábismus za úspěšné hnutí přes to, že nemá v současnosti sto tisíc stoupenců. Rozdíl v počtu stoupenců není zapříčiněn např. apostazí, ale je důsledkem toho, že badatelé zpětně projektují podobu bahá'ismu do níž se vyvinul v druhé polovině 20. století na „bahá'ismus“ v 60. letech 19. století. Zjednodušeně řečeno, bábisté se v pohledu bádání v 19. století stali bez vlastního vědomí stoupenci jiného „náboženství“ (jak argumentují výše, je vhodnější hovořit spíš o reformování bábismu).

Z hlediska historického vývoje na území Íránu bábismus z počátku splňoval předpoklad úspěchu, a sice působení v oblasti s neregulovanou náboženskou ekonomikou. Důsledkem rapidního rozšíření došlo k upevnění náboženské ekonomiky, což mělo za následek zvětšení tenze se společnostmi, a toto upevňování v Íránu pokračuje dodnes (sedmý předpoklad). Z toho důvodu bábismus v současnosti předpoklad existence v neregulované náboženské ekonomice nesplňuje, avšak tenzi se společnostmi splňuje (devátý předpoklad). Jelikož se zpočátku šířil skrze již vytvořené sociální vazby (bábisté byli nejprve žáci stejné teologické školy, poté obchodníci), předpokládám, že zprvu měl silné sociální vazby (osmý předpoklad). Zdali bábismus splňuje tento předpoklad i v současnosti, nelze říci, avšak předpokládám, že nízký počet bábistů a absence náboženské svobody mohou být pozitivním faktorem pro vytváření silných vazeb. Záleží však na tom, zdali bábisté žijí centralizovaně, anebo ne. Pro takový soud však nemám k dispozici doklady.

Co se týče předpokladu vytváření motivované náboženské síly (pátý předpoklad), nelze s ohledem na doklady jednoznačně říci, zdali ji bábismus vytvářel, anebo ne. Jednoznačně lze konstatovat, že vytvářel vysoce motivovanou menšinu, jež byla ochotna k mučednictví. Podobně se nelze vyjádřit k tomu, zdali bábismus měl dostatečnou natalitu, aby vykompenzoval vlastní úmrtnost (šestý předpoklad). Posledním bodem, k němuž se rovněž nemůžeme vyjádřit, je, zdali bábisté dokázali svou mládež dostatečně socializovat, aby zabránili jejímu odpadnutí

¹²² Tím myslím ty, již uznali Bahá'ulláhovu náboženskou autoritu

¹²³ Viz např. přednášky Ibrahima George Khayru'lláha (v bahá'ismu označovaného jako Bahá'ulláhův Petr) v Severní Americe.

¹²⁴ V textech je vymezení se vůči následovníkům Azala, nikoliv však vůči jejich nauce.

(desátý předpoklad). Stručně řečeno — v době svého vzniku bábismus splňoval sedm předpokladů pro úspěch, přičemž zbylé tři nelze zhodnotit kvůli absenci dokladů. Z historického hlediska bábismus chápu jako úspěšné náboženské hnutí, jež se postupně přeměnilo na bahá'ismus. Nepokládám za důležité, zdali bahá'ismus klasifikuji jako reformovanou odnož bábismu, nebo jako samostatné náboženství. Za důležité považuji, že víra v *Toho, Jehož Bůh zjeví* (zakladatel bahá'ismu popř. reformátor bábismu) je součástí bábismu, a uznání nároků Bahá'ulláha tak nechápu jako apostazi od bábismu, ale jako jeho opětovné potvrzení.

Můžeme se samozřejmě ptát, proč je v současnosti minimum konvertitů k bábismu a proč se počet jeho stoupenců pohybuje kolem odhadovaných dvou až tří tisíc. V tomto případě jsme limitováni zmíněnou absencí dokladů. S jistotou lze říci, že v současnosti bábismus splňuje pouze čtyři předpoklady (první, druhý, třetí a devátý), dva nikoli (čtvrtý a sedmý), a zbylé čtyři nelze vyhodnotit (pátý, šestý, osmý, desátý). Jelikož bábismus ve svém počátku čerpal z charismatické autority Bába a *Písmen života* (čtvrtý předpoklad) a z rozšířených mileniálních představ, a tyto faktory již není možno nahradit, nepředpokládám, že by bábismus zažil znovu větší rozšíření.

Reflexe Starkova modelu

Aplikace Starkova modelu se ukázala jako problematická v několika ohledech, jelikož vede a) k zobecnění dynamiky vývoje náboženství, b) ke kruhové interpretaci některých nejasných aspektů, jež tak nelze falzifikovat, c) k přehlížení mezi normativním a žitým aspektem náboženství a d) k ignorování významu rituálů, které posilují kolektivní identitu, a zvyšují tak šanci na úspěch konkrétního náboženství.

Ad a) Jelikož kritériem úspěšnosti náboženského hnutí je dle Starka získání alespoň 100 tisíc věřících a existence hnutí alespoň 100 let, model se zaměřuje na dlouhodobý horizont. To znamená, že model se zaměřuje na podobu konkrétního náboženského hnutí 100 let po jeho vzniku, ignoruje dynamiku dílčích aspektů daného náboženství a vede k zobecňujícím závěrům. V mém případě tento problém nenastal, jelikož jsem se z výše uvedených důvodů zaměřila pouze na prvních třicet let vývoje bábismu. Aplikace modelu na delší časový horizont, v němž se dynamicky může změnit několik Starkem sledovaných aspektů,¹²⁵ může být problematická.

Ad b) Druhým problémem je relativita Starkových předpokladů (konkrétně druhého, čtvrtého, pátého, osmého, devátého a desátého předpokladu). Za problematické nepovažuji znění tezí, nýbrž skutečnost, že Stark nenabízí přesnější

¹²⁵ Zejména ty, jež jsou kontextuálně podmíněné (tenze s okolím, působení v neregulovaném náboženském prostředí). Vlivem tenze s okolím se však například může změnit i míra přísného životního stylu apod.

aparát, s nimž bychom mohli např. určit, zdali je tenze náboženského hnutí s okolím střední, nízká, nebo vysoká. Jediný prostředek, jež text nabízí pro určení míry tenze, je zpětné dovozování ze známého stavu věcí, a sice úspěšnosti či neúspěšnosti hnutí. Jestliže splňuje požadavky úspěšnosti, měl by dle modelu splňovat uvedené předpoklady — tím se však dostáváme do kruhové interpretace a (ne) splnění předpokladu lze pouze opětovně potvrdit, nikoliv vyvrátit.

Ad c) Třetím problémem je nerozlišení mezi normativní a žitou stránkou náboženství. Ve druhé, deváté a desáté tezi takto Stark předpokládá, že stoupenci daného náboženství důsledně dodržují náboženské předpisy, jako například styl oblékání, dietetické předpisy apod. V případě kultu pak Stark neřeší přizpůsobení žité praxe novému prostředí.

Ad d) Jelikož Starkův model hledá důvody, proč nějaká náboženská hnutí uspějí, a jiná ne, a zaměřuje se tak na formování a udržování náboženské identity věřících, chápu absenci tematizace rituálů, jež mají identitotvornou funkci,¹²⁶ jako zásadní problém. Sám Stark přitom ve svých dalších textech tuto funkci rituálům přiznává.¹²⁷

¹²⁶ Christoph Wulf, „Praxis“, in: Jens Kreinath — Jan Snoek — Michael Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden: Brill 2006, 395–411, 399–400.

¹²⁷ R. Stark — R. Finke, *Acts of Faith*, 107; R. Stark, *Why God*, 44.

NOVÁ CÍRKEVNÍ Hnutí V HISTORICKÝCH SOUVISLOSTECH

PETR MUCHA

TEOLOGICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH

NEW YORK UNIVERSITY PRAGUE

mucha@nyu.edu

NEW ECCLESIAL MOVEMENTS IN HISTORICAL CONTEXTS

Abstract: New Ecclesial Movements represent a significant phenomenon of contemporary Christianity and their influence within the Church is on the rise. They can be defined as religious groups of various sizes and degree of institutionalization that have developed in the Church over the last century. The main characteristics include specific charisma, shared spirituality, focus on laity, and spiritual renewal. The Second Vatican Council represents the main reference point for their theological reflection.

This article analyses the phenomenon of the New Ecclesial Movements within a broader historical context. It identifies the analogy between the emergence of contemporary new movements and religious orders in the past. Both phenomena arose within the Church in response to specific societal transformations and related challenges. Special attention is paid to the key paradigms of the twentieth century and their impact on the main characteristics of the current ecclesial movements.

Keywords: New Ecclesial Movements; church history; Second Vatican Council; religious orders; lay people

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 4: p. 480 – 495.

Nová církevní hnutí představují významný fenomén dnešní církve. Jejich vliv od druhé poloviny dvacátého století neustále roste a představují tak jednu z nejdynamičtějších forem uvnitř současného křesťanství.¹ S rostoucím počtem svých stoupců se stávají nejrychleji se rozvíjející částí římskokatolické církve, přičemž se postupně etablojí v jejích strukturách a získávají nemalý vliv na proměny jejího vnitřního života i na její postoje k aktuálním tématům dneška.² Ačkoli má většina z těchto hnutí své kořeny v kontextu římskokatolické církve, jejich existence a působnost se zdaleka neomezuje pouze na ni a v mnoha případech se rozšířila napříč křesťanskými denominacemi.³

¹ Faggioli, Massimo. *Sorting out Catholicism: a brief history of the new ecclesial movements*. Collegeville: Liturgical Press, 2014, s. 5.

² Více: ROCCA, Giancarlo. *Primo censimento delle nuove comunità*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2010.

³ Pro zdůraznění faktu, že fenomén církevních hnutí přesahuje kontext římskokatolické církve, je v tomto textu dále používán širší termín *církev*.

Celkový počet církevních hnutí, která se rozvinula v posledních sto letech, se odhaduje na více než dvě stě, přičemž jejich velikost i podoba jsou samozřejmě velmi rozmanité. Od hnutí mezinárodního či globálního významu, přes ty regionálně působící, až po skupiny místní úrovně s řádově desítkami členů.⁴ Přestože neexistují celkové statistiky, představu o počtech jejich stoupenců je možné udělat alespoň z některých odhadů. Na konci osmdesátých let minulého století odhadoval Bruno Secondin celkový počet věřících zapojených do činnosti těchto hnutí na více než čtyřicet milionů.⁵ Od té doby se počet nespíš zněkolikanásobil, zejména vzhledem k prudkému nárůstu charismatických hnutí v některých regionech, například v Jižní Americe.⁶

Dosavadní odborná reflexe takto významného jevu, zejména pak v českém teologickém diskursu, nedosahuje zdaleka jeho významu. Tento text je součástí širšího výzkumného projektu, který usiluje alespoň o částečné vyplnění této mezery a snaží se o systematické zpracování tohoto jevu. V tomto článku jde o zařazení nových církevních hnutí do širších historických souvislostí a reflexi nad otázkami, nakolik tato hnutí souvisejí s analogickými hnutími v církevní minulosti a jaké historické faktory měly na vznik současných hnutí největší vliv. Jeho záměrem je doložit, že současná hnutí vznikají podobně jako minulá církevní hnutí či řeholní řády v reakci na rozličné dobové společenské změny a výzvy. Specifika současných hnutí pak souvisejí s konkrétními okolnostmi jejich vzniku a s výzvami se kterými se církev musela vyrovnávat v průběhu dvacátého století. Předtím, než se budeme věnovat těmto skutečnostem, je vhodné stručně připomenout hlavní charakteristiky zkoumaného fenoménu.

Charakteristika fenoménu

Nová církevní hnutí lze charakterizovat jako náboženské skupiny různého rozsahu a stupně institucionalizace, které se v církvi rozvinuly v průběhu posledního století jako odpověď na různé výzvy doby. Mezi jejich typické znaky patří především specifické charisma, jemuž odpovídá jak sdílená spiritualita a činnost hnutí, tak i jeho institucionální a kanonické charakteristiky.⁷ Většinu hnutí charakterizuje úsilí o větší participaci laických věřících v životě církve a především pak různými způsoby naplňovaná snaha o obnovu duchovního života, díky čemuž se pro ně vžilo i označení „nová duchovní hnutí“.⁸ Pro tato zaměření jsou nová hnutí často

⁴ HAYES, Michael A., ed. *New Religious Movements in the Catholic Church*. London: Continuum, 2006, s. 16.

⁵ SECONDIN, Bruno. *Nová hnutí v církvi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 5.

⁶ Více: NUCCI, Alessandra. „The Charismatic Renewal and the Catholic Church,“ *The Catholic World Report*, May 18, 2013.

⁷ FAGGIOLI, *Sorting out Catholicism*, s. 180-182.

⁸ Např. SCHLÖGEL, Herbert. „Neue geistliche Bewegungen: Ein Beitrag zum Ethos in der Kirche.“ *Theologie der*

hodnocena pozitivně a jejich přínos je spatřován zejména v naplňování vizí Druhého vatikánského koncilu ve smyslu probouzení laického potenciálu církve a v obohacování jejího duchovního života.

Na adresu těchto hnutí však existuje i celá řada kritických hlasů. Teologická kritika například zmiňuje u některých sklon k zjednodušování a náboženskému fundamentalismu,⁹ u jiných zase tendence k tradicionalismu a unikání před současnými výzvami do náboženských konceptů a forem minulosti.¹⁰ Pastorální kritika pak upozorňuje v některých případech na sklony k elitářství a sektářství,¹¹ eventuálně problémy vyplývající z vytváření paralelních struktur v kontextu místních církví.¹² Problémy pramení také z některých nedořešených organizačních otázek, jako například inkardinace kněží působících v rámci nových hnutí.¹³ Další kritika se týká psychologické a občanskoprávní povahy: ať už jde o sklony ke zneužívání autority a k různým formám manipulace,¹⁴ nebo o případy sexuálního zneužívání.¹⁵ Kritických hlasů na adresu nových církevních hnutí je tedy celá řada, stejně jako tomu bylo v případě podobných církevních fenoménů v minulosti. Přesto se zdá, že pozitivní přínos převažuje. Ačkoli je samozřejmě potřeba předcházet extrémním tendencím a viditelným excesům, je rovněž třeba počkat s obecnějším hodnocením celého fenoménu, než projde svými „dětskými nemocemi“.¹⁶

Ve středoevropském prostoru patří mezi nejaktivnější církevní hnutí zejména Fokoláre, charismatická obnova, Opus Dei, Schönstattské hnutí, Comunione e Liberazione, Neokatechumenátní cesta, Sant'Egidio a Světové společenství pro křesťanskou meditaci. Kromě toho v České republice působí i tzv. nové komunity, například Emmanuel, Blahoslavenství a Chemin Neuf, jež tvoří podskupinu v rámci nových hnutí, charakterizovanou zpravidla vyšší úrovní své institucionality. Vět-

Gegenwart, 1990, s. 256-266.

⁹ SMITH, William. „The Church,“ in PERRY, Sheila, ed. *Aspects of Contemporary France*. New York: Routledge, 1997, s. 164.

¹⁰ FAGGIOLI, *Sorting out Catholicism*, s. 114-116.

¹¹ GANOCZY, Alexandre. „The Ecclesiology of the Charismatic Communities and the Sects,“ in MELLONI, Alberto, ed., *Movements in the Church*, London: CMS Press, 2003, s. 84–85.

¹² THORNHILL, John. „Influential New Ecclesial Movements Face the Challenge of Inculturation.“ *Australasian Catholic Record*, Jan 2007, 84(1), s. 70-71.

¹³ Více: MEZZOGORI, Ciro. *Vocazione sacerdotale e incardinazione nei movimenti ecclesiali: una questione aperta*. Roma: Pontificia università gregoriana, 2012.

¹⁴ LEAHY, Brendan. *Ecclesial Movements and Communities: Origins, Significance, and Issues*. New York: New City Press, 2011, s. 129.

¹⁵ Např. LE BARS, Stéphanie. „Opération "vérité" pour les Frères de Saint-Jean, éclaboussés par les scandales,“ *Le Monde*, 18. 5. 2013.

¹⁶ RYLKO, Stanislaw. „The Event of 30 May 1998 and its Ecclesiological and Pastoral Consequences,“ in *The Ecclesial Movements in the Pastoral Concern of the Bishops*, Pontificium Concilium pro Laicis, Vatican, 2000, s. 37–39.

šina komunit vznikla v rámci charismatické obnovy, časem se však emancipovaly a vytvořily svébytné institucionální a kanonické subjekty.¹⁷ Jak již bylo řečeno, celá řada nových církevních hnutí má ekumenický přesah a rozšířila své působení napříč křesťanskými denominacemi. V této souvislosti je třeba konstatovat, že vliv mnoha hnutí dokonce výrazně překračuje hranice náboženské sféry a zasahuje do mnoha oblastí dnešní společnosti, od sociální a kulturní sféry až po politickou a ekonomickou.¹⁸

Církevní hnutí a společenské změny

Proces zrodu a vývoje nových hnutí v posledním století dějin církve v mnoha směrech připomíná významná období vzniku duchovních hnutí v její minulosti, například mnišství raného středověku, mendikantská hnutí vrcholného středověku nebo řeholní kongregace novověku. Tato podobnost je oprávněná, neboť současná nová hnutí nejsou fenoménem zdaleka novým a v řadě svých charakteristik představují analogii a pokračování uvedených historických fenoménů. Ve své vlastní apologii se dokonce některá dnešní církevní hnutí přímo k odkazu a cílům některých historických duchovních proudů a řeholních řádů aktivně hlásí.¹⁹ I pojem „nová hnutí“ nevznikl až v současnosti, ale byl pro různé nové duchovní a teologické proudy v církvi používán již v obdobích předchozích.²⁰ Dokonce samotné křesťanství mělo v počátcích své existence spíše charakter náboženského hnutí a církev se během svých dějin opakovaně stávala širokou platformou rozmanitých proudů a hnutí, odlišujících se jak institucionálními a doktrinárními charakteristikami, tak i zaměřením své činnosti. Aspekt hnutí se dnes stále více objevuje i v současné eklesiologické reflexi a papež Jan Pavel II. dokonce několikrát poukázal na potřebu posílení tohoto principu v životě církve.²¹

Nové proudy a hnutí v církvi vznikaly zpravidla v historických obdobích paradigmatických změn, braly na sebe různé podoby a institucionální formy v závislosti na kontextu svého vzniku, a představovaly tak určitou reakci církve na různé dějinné společenské přelomy a proměny. Jak křesťanství procházelo různými etapami historického vývoje, bylo výrazně ovlivňováno vnějšími společenskými vlivy,

¹⁷ Více: LANDRON, Olivier. *Les communautés nouvelles: nouveaux visages du catholicisme français*. Paris: Editions du CERF, 2004, s. 185–204.

¹⁸ Poměrně aktivní ve smyslu veřejné a politické angažovanosti je například *Comunione e Liberazione*. Příkladem ekonomických iniciativ, majících původ v kontextu nových hnutí, je koncept „ekonomiky společenství“ pocházející z hnutí Fokoláre.

¹⁹ FAGGIOLI, *Sorting out Catholicism*, s. 24.

²⁰ Např. ROMBERG, J.H.F. *Die neuesten Bewegungen in der katholischen Kirche*. Berlin: E. S. Müller, 1845.

²¹ SCOLA, Angelo. *Avvenimento e tradizione: questioni di ecclesiologia*. Milano: Edizioni Universitarie Jaca, 1987, s. 11.

kteře pro něj mnohdy představovaly náročné výzvy,²² s nimiž se muselo vyrovnávat vlastními doktrinárními i institucionálními proměnami. Velmi častými nositeli těchto proměn se stávala právě hnutí, vznikající uvnitř církve jako ovoce vzájemné interakce s měnícím se prostředím a jako reakce církve na tyto změny.²³ Hnutí tak reprezentovala určitou odpověď době svého vzniku, jejím společenským i náboženským výzvám a svým doktrinárním i sociálním zaměřením se stávala katalyzátorem proměn uvnitř církve. Tato hnutí zpravidla vykazovala tendenci adaptovat některé aspekty křesťanské víry v novém prostředí a zároveň aktualizovat podoby náboženského života církve tak, aby lépe odpovídaly potřebám své doby.²⁴ Řečeno jinými slovy, ke zrodu nových duchovních hnutí uvnitř církve docházelo především v obdobích výraznějších společenských změn, přičemž jejich vznik představoval do jisté míry vnitřní náboženskou i sociální reakci církve na změny společenského paradigmatu, velmi často doprovázenou snahou o inkulturaci křesťanské víry ve změněném společenském kontextu. Nově vzniklá hnutí pak zpravidla ovlivnila další orientaci církve a jejich specifické doktrinární prvky se odrazily v oficiální církevní nauce.

Charismatická a prorocká dimenze

Teologicky lze církevní hnutí interpretovat mimo jiné jako různé manifestace charismatické dimenze církve a projevy její prorocké funkce v dějinách. Na jejich počátku zpravidla stály výrazné a inspirativní charismatické osobnosti, které vnášely do církve nové doktrinární i institucionální podněty, odpovídající kontextu a výzvám doby. Tyto podněty se většinou postupně etablovaly v podobě konkrétních spiritualit a institucionalizovaných církevních společenství, přičemž mnoho z nich přijalo některou církevně právní podobu. Mnoho světců a reformních osobností církevní minulosti vzešlo právě z těchto hnutí, která v obdobích krizí sehrála zásadní roli v procesu reformem či obnovy církve.²⁵ Prorocký charakter církevních hnutí v dějinách církve a fenomén jejich charismatických zakladatelských osobností tak spolu úzce souvisejí, což je patrné nejen v případě řeholních řádů v dějinách církve, ale i v případě dnešních nových církevních hnutí.²⁶

Jak již bylo řečeno, duchovní hnutí vytvářela v dějinách církve velmi rozmanité formy reflektující dobu a prostředí svého vzniku. Svým charakterem obvyk-

²² Tématu reakcí církve na historické výzvy se podrobněji věnuje např. BEDOUELLE, Guy. *L'histoire de l'Eglise*. Luxembourg: Editions Saint-Paul, 1997.

²³ Více: MELLONI, Alberto, ed. *„Movements“ in the church*. London: SCM Press, 2003.

²⁴ PETRÁČEK, Tomáš. „Proč a jak vznikají řeholní řády?“ *Salve* č.16/1 (2006), s. 106.

²⁵ Více např. BELLITTO, Christopher M. *Renewing Christianity: a history of church reform from day one to Vatican II*. Mahwah: Paulist Press, 2001.

²⁶ HVIDT, Niels C. *Christian Prophecy: the Post-Biblical Tradition*. Oxford University Press, 2007, s. 257-258.

le usilovala o jakousi reinterpetaci křesťanské víry a jejích hodnot v měnících se společenských okolnostech. Mnohá z nich měla zásadní vliv na doktrinální a institucionální vývoj církve ve své době,²⁷ zatímco jiná podlehla svým „dětským nemocem“ a zanikla dříve, než se stihla etablovat do trvalejší podoby, případně postupně vymizela poté, co naplnila svou prorockou roli.²⁸ Řada z historických hnutí nicméně přetrvávala v některé podobě dosud, zejména pokud vliv okolností jejich vzniku a poptávka po jejich specifickém zaměření zůstaly aktuální. Některá hnutí se postupně institucionalizovala a přetrvala do dnešních dnů zpravidla v podobě řeholních institucí. Většina existujících řeholních řádů a kongregací tak ve skutečnosti vznikla jako nová církevní hnutí své doby, která postupně přijala institucionální podoby řeholních společností, jak je známe dnes.²⁹ Některá z historických hnutí působila lokálně, jiná dosáhla celocírkevního rozšíření a významný počet z nich se etabloval ve formě reformních hnutí, která dala postupně vzniknout mnoha dnešním protestantským církvím.³⁰

Rané období církve a středověk

Příkladem dějinného přelomu, který akceleroval velkou vlnu vznikání hnutí v církvi, bylo například období konstantinovského obratu a zrovnoprávnění křesťanství s ostatními římskými kulty. Způsobená změna společenského postavení církve, a s tím související proměny náboženského života, vyvolaly mimo jiné reakci ve formě vzniku různých eremitských a cenobitských hnutí, usilujících o zachování původní radikalitity křesťanského života.³¹ Podobnou paradigmatickou změnou bylo pak nesporně zhroucení Západořímské říše v šestém století, které v Evropě způsobilo výrazné společenské otřesy a změny. V tehdejším společenském chaosu se postupně vytvořila specifická odpověď církve na novou situaci v podobě rychlé expanze mnišských hnutí, mezi nimiž zvláště vyniklo benediktinské hnutí. Monastický způsob života se ukázal jako velmi efektivní nástroj misie a vytváření nových církevních a společenských struktur, který se zároveň v průběhu dalších staletí etabloval jako nový ideál křesťanského života.³² Benediktinské mnišství se úspěšně rozvíjelo po celé období raného středověku a významně přispělo k vytvá-

²⁷ FERNÁNDEZ, Fidel G. „Charisms and Movements in the History of the Church,“ in *The Ecclesial Movements in the Pastoral Concern of the Bishops*, Vatican: Pontificium Concilium pro Laicis, 2000, s. 81–95.

²⁸ Více např. WITTEBERG, Patricia. *The rise and decline of Catholic religious orders: a social movement perspective*. Albany: State University of New York Press, 1994.

²⁹ Více např. WYNNE, Edward. *Traditional Catholic religious orders: living in community*. New Brunswick: Transaction Books - State University of New Jersey, 1988.

³⁰ Více např. BRAATEN, Carl E. *Mother church: ecclesiology and ecumenism*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

³¹ ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského východu*. Řím: Křesťanská akademie, 1983, s. 34.

³² Více např. LAWRENCE, Clifford H. *Medieval monasticism: forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*. Harlow: Pearson Longman, 2001.

ření nové evropské civilizace. Charakteristické sociální i doktrinální prvky monastických hnutí se v církvi rozšířily a ovlivnily následný vývoj křesťanství jako celku. Příkladem může být třeba výrazný vliv clunyjského hnutí na pojetí kněžské role v církvi a na roli papežství.³³

Jinou významnou periodou rozvoje nových hnutí v dějinách církve bylo nesporně období náboženského i společenského rozmachu v období vrcholného středověku a s tím související hluboké změny ve společnosti. V této době vznikla celá řada hnutí a řádů usilujících o syntézu monastického paradigmatu s vojenským, jehož cílem byla duchovní i společenská kultivace rytířské tradice. Plodem tohoto úsilí bylo mnoho rytířských řádů, z nichž celá řada v pozměněné podobě přetrvala dodnes.³⁴ V další etapě vrcholného středověku, charakteristické rozvojem urbanizace a sociální nerovnosti, byla pak církev svědkem vzniku mnoha mendikantských hnutí. Ta ve svém doktrinálním zaměření akcentovala prvek chudoby a sociální solidarity a vedle své bohaté sociální služby rozvinula i apoštolskou a vzdělávací činnost v širokých vrstvách středověké městské společnosti. Mnoho z nich se později institucionalizovalo především v podobě řeholních řádů františkánské, dominikánské a karmelitánské tradice a s nimi spojené scholastické hnutí ovlivnilo náboženský, intelektuální i společenský vývoj dalších staletí.³⁵

Období novověku

Výrazným stimulem pro vznik nových hnutí v církvi bylo i období paradigmatických změn na počátku novověku, spojených s novými objevy a nástupem reformace. Dezintegrace církve a s tím související institucionální a doktrinální problémy představovaly pro církev nebyvalou výzvu, podobně jako otevření nových misijních horizontů s nástupem evropského kolonialismu. Jednou z reakcí a zároveň charakteristickým fenoménem církve této doby je nástup řeholních kleriků, ztělesněný především ignaciánskou reformou řeholních principů a expanzí jezuitského řádu. Jezuité rozvolnili původní mnišská pravidla a opustili chórovou modlitbu s cílem uvolnění řeholníků pro větší dostupnost a apoštolské nasazení. Zároveň úměrně potřebám doby rozvíjeli úplně nové vzdělávací a misijní modely.³⁶ Společenské proměny spojené s rozvojem moderních paradigmat a s nástupem osvícenského myšlení vyvolaly vlnu vznikání dalších církevních hnutí, které se postupně etablovaly ve formě řeholních řádů a kongregací. Řada z nich reagovala na rostoucí potřebu dostupného vzdělání a vytvářela systém náboženských vzdělávacích insti-

³³ Více např. DUNN, Marilyn. *The emergence of monasticism: from the Desert Fathers to the early Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 2003.

³⁴ Více např. MORTON, Nicholas. *The Medieval Military Orders: 1120-1314*. New York: Routledge, 2014.

³⁵ Více např. SHELDRAKE, Philip. *A brief history of spirituality*. Oxford: Blackwell, 2007, s. 73-90.

³⁶ PETRÁČEK, „Proč a jak vznikají řeholní řády?“, s. 109.

tucí, jiná se orientovala spíše na charitativní a nemocniční péči a vytvářela sítě nemocnic a center sociální pomoci.³⁷

Další období kreativity, ve smyslu vzniku nových duchovních hnutí a řeholních institucí, představuje pak bezesporu devatenácté století. Hlavní příčinou byly tentokrát zrychlující se procesy modernizace a sekularizace společnosti, které v církvi vyvolávaly protikladné reakce: zčásti se probouzel postoj obrany a rezistence, utvářela se „mentalita obležené pevnosti“ a sílily snahy o konzervaci principů minulosti.³⁸ Objevovaly se však i tendence odpovídat na některé negativní dopady modernizace a industrializace sociálně zaměřenými projekty a osvětovou činností.³⁹ Hlavními nositeli těchto trendů se opět stávala různá duchovní hnutí, mající mnohdy již laický charakter, stejně jako řeholní kongregace sociálně vzdělávacího zaměření, kterých během devatenáctého století vzniklo více, než v kterémkoliv z předchozích období.⁴⁰ A přestože v mnoha směrech připravila půdu pro současná hnutí, většina z nich se v následujícím období postupně vyčerpala z důvodu rychle se měnícího prostředí. Rovněž étos mnoha z nich slábl s proměňujícím se ideovým horizontem v církvi, vedoucím posléze k Druhému vatikánskému koncilu. Některým z nich se nicméně podařilo nalézt nadčasovou formu svého poslání tím, že se přizpůsobila proměnám církve spojených s nástupem dvacátého století a jako například Kolpingovo dílo působí dodnes.⁴¹

Za bezprostředního předchůdce dnešních nových církevních hnutí lze považovat katolickou akci, jejíž kořeny sahají již do šedesátých let devatenáctého století, do období silících liberalizačních i sekularizačních společenských trendů v Evropě. Katolická akce, stejně jako mnoho církevních hnutí a proudů té doby, usilovala především o obnovení vlivu církve či alespoň jejích doktrinálních principů v těch částech společnosti, které se postupně sekularizovaly.⁴² Začínala jako laické hnutí mezi italskou mládeží, které si vzalo za cíl vnášet křesťanské ideje do každodenního života, především do vzdělávací a sociální sféry, odkud se rychle vytrácely. Brzy se diferencovala do různých věkově či profesně zaměřených větví a rozšířila se do řady evropských zemí, zejména pak Francie, Španělska a Belgie. Na mnoha

³⁷ VANDERSTRAETEN, Raf. „Religious Congregations at Work in Education.“ In: GRACE, Gerald a Joseph O'KEEFE. *International Handbook of Catholic Education: Challenges for School Systems in the 21st Century*. Dordrecht: Springer, 2007, s. 519-520.

³⁸ MCGRATH, Alister E. *Historical theology: an introduction to the history of Christian thought*. Oxford: Blackwell, 1998, s. 239-240.

³⁹ WITTEBERG, *The rise and decline of Catholic religious orders*, s. 252-253.

⁴⁰ WYNNE, *Traditional Catholic religious orders*, s. 247-248.

⁴¹ Více např. RUFF, Mark E. *The wayward flock: Catholic youth in postwar West Germany, 1945-1965*. University of North Carolina Press, 2005.

⁴² FAGGIOLI, *Sorting out Catholicism*, s. 27.

místech se dále institucionalizovala a přetvořila do rozmanitých církevních subjektů, přičemž se těšila stále větší podpoře magisteria a papežů, zvláště pak Pia XI.⁴³ Ačkoliv byla zaměřena primárně na laické členy církve, nešlo ještě o laické hnutí v pravém slova smyslu, neboť bez úzké vazby na hierarchii byly až do Druhého vatikánského koncilu církevní laické iniciativy nemyslitelné. Katolická akce tak představovala spíše jakousi prodlouženou ruku hierarchie k naplňování sociální a morální nauky církve ve společnosti a mnohdy přijímala charakter církevní organizace bojující proti některým projevům moderního sekularismu a liberalismu. Pod vlivem Katolické akce vznikla v první polovině dvacátého století řada významných iniciativ: například tehdejší mezinárodní Křesťanské dělnické hnutí, nebo některá z dnešních církevních hnutí, jako třeba Cursillo či Mariina legie.⁴⁴

V jistém smyslu by se k bezprostředním předchůdcům současných nových hnutí dala zařadit i reformní hnutí známá hlavně pod označeními liturgické, biblické a ekumenické. Jejich kořeny sahají již do Německa a Francie devatenáctého století, nicméně více se začala prosazovat až v průběhu první poloviny dvacátého století.⁴⁵ Na rozdíl od Katolické akce, institucionálně úzce provázané s církevní hierarchií, byla tato hnutí spíše nezávislá a nestrukturovaná. Jejich podstatou a posláním bylo tematizovat aktuální výzvy a potřeby života církve v oblastech církevní jednoty, aktivní participace na liturgii a znovuzrození biblických kořenů.⁴⁶ Ačkoli měla nemalý vliv na mnoho procesů v církvi a především pak na doktrinární vývoj směřující k Druhému vatikánskému koncilu, nelze je s dnešními novými hnutími úplně srovnávat. Proto Joseph Ratzinger v jejich případě preferuje termín „proudy“ v církvi.⁴⁷ Přestože často přijímaly dílčí institucionální podoby, jednalo se spíše o proudy teologické a pastorální, které se etablovaly zejména v kruzích teologů a intelektuálních elit, usilujících o církevní reformy. Postrádaly však některé typické znaky nových církevních hnutí, jako jsou zřejmá osoba zakladatele, sdílené charisma a z nich odvozená společná spiritualita, specifická činnost a institucionální podoba.⁴⁸

Dvacáté století a koncil

Samotný fenomén nových církevních hnutí bývá historicky vymezen obdobím dvacátého století a jeho historicko-společenským kontextem. V této době vzni-

⁴³ SECONDIN, *Nová hnutí v církvi*, s. 21.

⁴⁴ FAGGIOLI, *Sorting out Catholicism*, s. 33-35.

⁴⁵ Více: BLISS, Frederick M. *Catholic and ecumenical: history and hope : why the Catholic Church is ecumenical and what she is doing about it*. Lanham: Sheed & Ward, 2007, s. 36-38.

⁴⁶ FAGGIOLI, *Sorting out Catholicism*, s. 42-44.

⁴⁷ RATZINGER, Joseph. „The Theological Locus of Ecclesial Movements.“ *Communio*. Vol.25.3 (1998), s. 500.

⁴⁸ FAGGIOLI, *Sorting out Catholicism*, s. 180-182.

ká v církvi největší počet laických hnutí, diferencovaný do několika vln a etap.⁴⁹ Tak jako ve výše uvedených obdobích své existence, musela se i tentokrát církev vyrovnávat s řadou historických proměn. Stejně jako v předchozích staletích, představují i tentokrát nově vznikající církevní hnutí jednu z jejích reakcí na probíhající společenské procesy a transformace. A podobně jako v minulosti, nově vznikající hnutí nenahrazují ta historická, která si již v církvi našla svou trvalejší roli, nýbrž představují reakci na aktuální výzvy a k historickým hnutím zaujmají spíše vztah určité komplementarity. Mezi historicko-společenské fenomény, které měly v tomto období na vznik církevních hnutí největší vliv, patří nesporně modernizační společenské trendy, rozvoj občanských a demokratických principů, zkušenost světových válek a totalitních režimů, postupující sekularizace a v neposlední řadě i kontrakultura šedesátých let. Z perspektivy sociologie jsou nová hnutí spojována nejčastěji se dvěma posledně jmenovanými historickými fenomény, přičemž šedesátá léta zároveň představují jedno z hlavních období jejich rozvoje.⁵⁰ Vzhledem k tomu, že proces sekularizace a dekonfesionalizace probíhal nejsilněji na evropském kontinentu,⁵¹ staly se především evropské země hlavním prostorem rozvoje těchto hnutí. Celý fenomén tak nesporně souvisí s krizí společensko-náboženského systému původní evropské „societas christiana“.⁵²

Ačkoli některá z nových hnutí mají svůj původ již před Druhým vatikánským koncilem, jako celek jsou z teologického pohledu považována za jeden z jeho plodů. Zejména v oblasti teologie laikátu je u nich totiž patrný vliv teologického myšlení, jenž vyvrcholil právě v učení koncilu.⁵³ Laické zaměření je jeden z hlavních společných znaků těchto hnutí a do jisté míry kopíruje společenské trendy doby, charakteristické silnou občanskou emancipací. I v církvi docházelo k posílení angažovanosti laických věřících, přičemž nová hnutí, která v tom hrála významnou roli, prodělala v tomto ohledu velmi zajímavý vývoj. Massimo Faggioli hovoří o posunu od hnutí laické mobilizace přelomu devatenáctého a dvacátého století, institucionálně ještě úzce provázaných s církevní autoritou (zejména Katolická akce), přes teologické reformní proudy (ekumenické, liturgické, biblické), až k laickým hnutím

⁴⁹ SECONDIN, *Nová hnutí v církvi*, s. 20-32.

⁵⁰ FAGGIOLI, *Sorting out Catholicism*, s. 25.

⁵¹ Více k procesu evropské sekularizace: DAVIE, Grace. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009.

⁵² FAGGIOLI, *Sorting out Catholicism*, s. 120-124.

⁵³ CARRIQUIRY, Guzmán. „The Ecclesial Movements in the Religious and Cultural Context of the Present Day,” in *The Ecclesial Movements in the Pastoral Concern of the Bishops*, Vatican: Pontificium Concilium pro Laicis, 2000, s. 50–51.

postaveným především na charismatu a usilujícím o duchovní obnovu spíše než institucionální reformu církve.⁵⁴

Velkou výzvu pro církve představovaly již zmíněné procesy modernizace a sekularizace společnosti. V první polovině dvacátého století církve stále charakterizovaly silně antimodernistické tendence a sebepojetí „obklíčené pevnosti“, zděděné z předchozího století a dokonce posílené za pontifikátu papeže Pia X. Vytvářený obraz církve coby „societas perfecta“, která nepotřebuje změny,⁵⁵ zpočátku příliš nepřál rozvoji reformních a laických hnutí. Výjimkou byla Katolická akce, která byla magisteriem vnímána pozitivně jako nástroj pro šíření morální nauky církve ve světě a v boji proti expanzi moderních ideologií. Jejím původním důraz na laické vedení byl nicméně nahrazen úzkým napojením na hierarchii s cílem „spolupráce laiků na apoštolském poslání episkopátu.“ Katolická akce se tak v mnoha zemích stala v podstatě oficiální církevní organizací, centralizující život laiků pod autoritou kléru.⁵⁶

Když se pak v církvi začal postupně otevírat prostor pro vznikající laická hnutí a sekulární instituty, řada z nich tento étos zdědila a implementovala do své spirituality i institucionální podoby. Příkladem může být Opus Dei, které vzniklo v období nástupu frankistického režimu ve Španělsku, pro který se pojetí národního katolicismu stalo nástrojem v boji za tradiční hodnoty a proti moderní liberálně sekulární kultuře. V tomto kontextu Opus Dei rozvinulo laicky zaměřenou spiritualitu, charakteristickou důrazem na „duchovní reconquistu“ společenských elit a institucionálně zakotvující úzké propojení s klérem, který zde hraje vůdčí a učitelskou roli. Tomu odpovídá i kanonický status osobní prelatury, který Opus Dei později přijalo. Dalším příkladem může být hnutí Cursillo, které se rekrutovalo z řad členů Katolické akce ve Španělsku čtyřicátých let a ve svém apoštolském a evangelizačním úsilí se zaměřilo na znovuzískání široké veřejnosti pro víru a církve.⁵⁷

V dalším období, zejména během pontifikátu Pia XII., se těžiště katolické teologické reflexe přesunulo hlavně do Francie a Belgie a s novou eklesiologií „mystického těla Kristova“ zesílil důraz na význam laiků v církvi. Otevřený prostor pro jejich větší emancipaci vedl v poválečném období ke vzniku řady hnutí, která již byla plně nezávislá na Katolické akci a tudíž i méně vázaná na klérus. Nově vznikající hnutí tak představovala alternativu k institucionálnímu konceptu Katolické

⁵⁴ FAGGIOLI, *Sorting out Catholicism*, s. 11-13.

⁵⁵ PETRÁČEK, Tomáš. *Církev, tradice, reforma: odkaz Druhého vatikánského koncilu*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 173.

⁵⁶ FAGGIOLI, *Sorting out Catholicism*, s. 45-51.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 52-55.

akce a jeho propojení s církevní hierarchií. Otevřel se zároveň prostor pro větší pluralitu a rozrůzněnost v realizaci laické spirituality v církvi a začal se daleko více prosazovat princip charismatu související většinou s osobou zakladatele a sloužící postupně jako sdílený a sjednocující prvek hnutí.⁵⁸ V roce 1947 tak vzniklo například hnutí Fokoláre, kterému na základě své dramatické zkušenosti během druhé světové války vtiskla zakladatelka Chiara Lubich výrazné charisma jednoty. Dalším příkladem bylo hnutí Comunione a Liberazione. To sice v roce 1954 založil milánský učitel Luigi Giusanni ještě v rámci Katolické akce, nicméně záhy se osamostatnilo a na základě charismatu zakladatele rozvinulo svůj apoštolát zaměřený hlavně na školskou mládež v prostředí sekularizující se společnosti.⁵⁹

S tím jak se v teologii dostávala do popředí teologie laikátu, otevíral se pro nová hnutí, pro něž laické zaměření představuje hlavní charakteristický rys, úplně nový prostor.⁶⁰ Laický emancipační trend v církvi a akcent na charismatickou dimenzi dále posílily i výše zmíněné reformní proudy: biblické, liturgické a ekumenické. V počátcích své existence na přelomu devatenáctého a dvacátého století se musely potýkat s určitou nedůvěrou a nepřízní v době antimodernistických tendencí v církvi a více se začaly prosazovat až s určitou krizí hierarchického pojetí církve v poválečném období.⁶¹ Ačkoli tyto proudy představovaly spíše teologická reformní hnutí bez jasných struktur a institucionálních podob, pro laickou emancipaci znamenaly velký impulz svým zaměřením na větší zapojení laických věřících do liturgie, ekumenismu a biblické reflexe. Kromě toho připravily půdu pro řadu reformních myšlenek Druhého vatikánského koncilu.⁶² Samotný koncil představuje, díky svému učení o všeobecném kněžství věřících, další silný podnět pro rozvoj fenoménu nových hnutí. Přitom jazyk jeho dokumentů ještě neobsahuje ani zmínku o nových hnutích a jeho eklesiologická reflexe postavení laických věřících v církvi zrcadlí spíše ještě koncept Katolické akce, včetně důrazu na propojení laiků s hierarchií. Nicméně koncilní dokumenty *Apostolicam actuositatem*, *Lumen gentium* a *Gaudium et spes*, a ještě více samotné debaty koncilních otců, významně přispěly k teologické legitimizaci nových hnutí.⁶³

⁵⁸ HANNA, Tony. *New ecclesial movements*. Staten Island, New York: Society of St. Paul, 2006, s. 9-10.

⁵⁹ FAGGIOLI, *Sorting out Catholicism*, s. 56-60.

⁶⁰ Více: FAVALE, Agostino. *Segni di vitalità nella Chiesa: movimenti e nuove comunità*. Roma: LAS – Pubblicazioni dell' Università Pontificia Salesiana, 2009.

⁶¹ FAGGIOLI, *Sorting out Catholicism*, s. 61-63.

⁶² PETRÁČEK, *Církev, tradice, reforma*, s. 117.

⁶³ Více: FAGGIOLI, *Sorting out Catholicism*, s. 64-70.

Od šedesátých let do současnosti

Dalším historicko-společenským fenoménem, představujícím širší kontext rozvoje nových hnutí v církvi, byla protestní a reformní hnutí konce šedesátých let. Ačkoliv většina církevních hnutí zaujala k tomuto fenoménu spíše ambivalentní či dokonce negativní postoj, mnohé z jeho hodnot pro ně představovaly ovlivňující faktor či dokonce katalyzátor rozvoje. Řada charakteristických znaků nových hnutí, jako například důraz na laický a charismatický aspekt, na malá společenství a na samotný princip hnutí, včetně jisté skepse vůči dosavadnímu institucionálnímu modelu církve, do značné míry rezonuje s mnoha prvky tehdejších protestních hnutí proti establishmentu. Mnohé z jejich liberálních a levicových požadavků vyvolaly níméně u některých církevních hnutí tendenci k opozičním postojům a kritice společenských trendů.⁶⁴ Zajímavým příkladem je hnutí *Comunione e Liberazione*, které se zpočátku zapojilo do protiinstitucionálních hnutí roku 1968, ale později k nim zaujalo kritický postoj pro jejich levicovou orientaci a přijalo podstatně konzervativnější stanoviska. Ve svém společensko-politickém zaměření se nezřídka stavělo proti liberálním tendencím a v církevním kontextu zaujímal rezervované postoje dokonce k některým novým přístupům Druhého vatikánského koncilu.⁶⁵

Alternativu ve vztahu k revolučním událostem roku 1968 představuje komunita Sant'Egidio, jejíž vnik spadá právě do tohoto období. Přestože se zakladatel Andrea Riccardi a první členové do revolučních událostí příliš nezapojili, chápali sebe i komunitu do značné míry jako ovoce roku 1968. Společenské klima té doby, včetně nové koncilní eklesiologie, vnímali totiž jako jedinečnou příležitost. Otevřel se jim prostor ke společenské angažovanosti skrze sociálně charitativní projekty, které se později rozvinuly v intenzivní mezinárodní humanitární a mediační aktivity, včetně iniciativ v oblasti ekumenismu a mezináboženského dialogu.⁶⁶ Zajímavým aspektem této komunity je její sepětí s městem Římem, v němž má své kořeny i těžiště svého působení. Z historického pojetí tohoto města, které již od antiky sloužilo k setkávání a sdílení kultur, vychází rozvinutá mezinárodní mediační služba Sant'Egidio. Svou otevřenost světu a společenské sféře komunita navíc vyvažuje úzkým vztahem s papežem, biskupem Říma, který pro ni představuje důležitý referenční bod. Z eklesiologické perspektivy i ve smyslu otevřenosti ke

⁶⁴ Více: FAGGIOLI, Massimo. „The New Elites of Italian Catholicism: 1968 and the New Catholic Movements.“ *The Catholic Historical Review*. Vol. 98 (January, 2012), s. 38-39.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 26-31.

⁶⁶ APPLEBY, Scott R. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*. New York: Rowman & Littlefield, 2000, s. 157-158.

společnosti tak již Sant'Egidio představuje mezi novými hnutími výrazně pokoncilní fenomén.⁶⁷

K šedesátým létům, která představovala poměrně zásadní přelom v církevním i společenském smyslu, se pojí i další významná církevní hnutí. Neokatechumenátní cesta vznikla v roce 1964 ve Španělsku jako program formace ve víře založený na post-křestní podobě katechumenátu. Svůj program staví na tripodu bible-liturgie-společenství, na pojetí farnosti jako množiny více společenství a mezi její charakteristické rysy patří laický charakter, evangelizační úsilí a tendence k vytváření specifických institucionálních podob církve.⁶⁸ Patrnou snahu o institucionální proměny v rámci církevních struktur projevovalo i katolické charismatické hnutí, které vzniklo v roce 1967 ve Spojených státech. Toto hnutí nemá konkrétního zakladatele a vedle obnovy osobní víry ve své spiritualitě akcentuje především fenomén charismatických darů a evangelizace. Dnes největší z církevních hnutí bylo v počátcích kritizováno za sklon k vytváření struktur mimo stávající denominační rámec církve. To se však postupně změnilo spíše ve snahu o duchovní obnovu v rámci stávajících eklesiálních forem.⁶⁹ V případě hnutí vznikajících od šedesátých let je patrný celkový posun ve smyslu vztahu k sekulární společnosti: slábné postoj nedůvěry a odtazičnosti doprovázený pojetím apoštolátu jakožto „reconquisty“, který se hojně vyskytoval v případě Katolické akce a některých předkoncilních hnutí. Pokoncilní hnutí mají tendenci k větší institucionální adaptabilitě a vykazují v rámci svého úsilí o duchovní obnovu a evangelizaci větší ochotu k inkulturaci a dialogu. Kopírují tak všeobecný posun ve vztahu církve k sekulární společnosti, charakteristický pro pokoncilní období.⁷⁰

Výraznou podporu a prostor k rozvoji získala nová hnutí během pontifikátu papeže Jana Pavla II., který k nim měl dlouhodobě pozitivní vztah. Již během své kněžské a biskupské pastorační služby a později v rámci své spolupráce s Papežskou radou pro laiky se intenzivně věnoval laickým skupinám v církvi. Coby papež pak nová hnutí nejednou nazval „ovoce koncilu“ a viděl v nich jak nástroj laické mobilizace a nové evangelizace v sekularizovaném světě,⁷¹ tak i prostředek k efektivní formaci kléru. Během jeho pontifikátu došla kanonického uznání celá řada hnutí a velkou podporu pro ně znamenalo i pozvání ke spolupráci při pořádání

⁶⁷ FAGGIOLI, „The New Elites of Italian Catholicism,“ s. 31-34.

⁶⁸ HAYES, *New Religious Movements*, s. 12.

⁶⁹ CORDES, Paul. *Call to holiness: reflections on the Catholic charismatic renewal*. Collegeville: Liturgical Press, 1997, s. 3-4.

⁷⁰ FAGGIOLI, *Sorting out Catholicism*, s. 5.

⁷¹ Více k tématu nové evangelizace: ROCHE, Jean-Pierre. *La nouvelle évangélisation racontée à ceux qui s'interrogent*. Paris: Editions de l'Atelier, 2013.

Světových dnů mládeže, které Jan Pavel II. inicioval v roce 1984.⁷² Během tohoto období nicméně sílily i některé institucionální problémy a konfliktní situace mezi novými hnutími a představiteli diecézí. Jejich příčina spočívala především v nejasném vztahu mezi příslušností věřících k místní církvi na straně jedné a k hnutím na straně druhé. Jan Pavel II. se v této otázce nestavěl jednoznačně na stranu biskupů, jak tomu bylo v předchozím období, nýbrž podporoval vyváženost a nalezení smíru mezi oběma stranami. Hnutí vyzýval ke zralému a odpovědnému přístupu a diecézní biskupy zase k trpělivosti.⁷³ Oba následující papežové v podpoře nových církevních hnutí na Jana Pavla II. navázali, a přestože papež František vůči nim vystupuje kritičtěji, v zásadě sleduje stejný směr.

Shrnutí a perspektivy dalšího bádání

V současnosti prochází většina nových církevních hnutí obdobím určité stabilizace a zrání. Některá z nich prodělávají svá krizová období a „dětské nemoci“, jiná směřují k určité fixaci a kanonické definici vlastních charakteristik ve smyslu svého charismatu, spirituality, poslání a institucionality.⁷⁴ Kromě toho i dnes vznikají v církvi hnutí nová, nicméně intenzita jejich vzniku, s výjimkou růstu charismatických hnutí v Jižní Americe, nedosahuje takové úrovně, jako tomu bylo v průběhu dvacátého století. Řada nových hnutí již dosáhla celocírkevního významu, přičemž mnohdy vstoupila do prostoru, který byl tradičně doménou řeholních řádů. Vytvářejí specifické spirituality, nabízejí nové eklesiální podoby, zakládají teologické školy, formují nové generace teologů a mnoho jejich členů se dostává do hierarchických struktur církve. Stejně jako hnutí a řády v minulosti významným způsobem ovlivnily doktrinální a institucionální podoby církve své doby, lze podobný dopad pozorovat i v případě dnešních hnutí.⁷⁵ Ohledně budoucího vývoje lze s největší pravděpodobností očekávat analogický trend, jako tomu bylo v případě církevních hnutí v minulosti. Některá z nich se pravděpodobně rozvinou a dozrají do trvalejších forem, zatímco jiná zaniknou až jejich zaměření a role přestanou být v církevním kontextu aktuální, anebo prostě nestihnou dozrát a nepřežijí své rané období.⁷⁶

Na závěr je možno shrnout následující skutečnosti. Na základě uvedených příkladů z církevních dějin a reflexe současných církevních hnutí v kontextu dvacátého

⁷² Více: DORSCH-JUNGSBERGER, Petra E. *Papstkirche und Volkskirche im Konflikt: die Kommunikationsstrategien von Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus*. Berlin: LIT Verlag, 2014, s. 203-205.

⁷³ Více: FAGGIOLI, *Sorting out Catholicism*, s. 120-124.

⁷⁴ LEAHY, *Ecclesial Movements and Communities*, s. 15.

⁷⁵ Více např. FERNÁNDEZ, „Charisms and Movements in the History of the Church,“ s. 81–95.

⁷⁶ Více: RYLKO, Stanislav. „New fruits of ecclesial maturity,“ in *The Beauty of Being a Christian*, Vatican: Pontificium Concilium pro Laicis, 2000, s. 15–27.

století lze konstatovat, že tato hnutí představují jak analogii k mnoha podobným fenoménům v minulosti, tak do značné míry i unikátní jev. Analogičnost k církevním hnutím a řeholním řádům minulosti spočívá především v prorockém principu a ve skutečnosti, že představují určitou reakci církve na dobové společenské proměny. Unikátnost je pak vyjádřena hlavně v jejich specifických aspektech, kterými reagují na aktuální znamení a výzvy dvacátého století, přičemž laické zaměření patří mezi ty nejdůležitější. Ačkoliv nemusí být dopad nových hnutí ve všem nutně pozitivní, jak ostatně ukazuje na začátku uvedený výčet nejčastěji kritizovaných aspektů, přesto pro církve a její reformní procesy představují přínos a užitečný stimul.⁷⁷

Pro další bádání se nabízí otázka, nakolik se bude novým církevním hnutím dařit adaptace v měnícím se společenském i církevním prostředí do budoucna. Zda budou schopna přenést náboj svého charismatu do další dějinné etapy a dostatečně jej přizpůsobit novému prostředí, nebo zda tento náboj vyvine s postupnou změnou „původní biosféry“. Dalším zajímavým tématem k podrobnějšímu zkoumání je nesporně otázka institucionálních podob, které tato hnutí vytvářejí. Řada z nich směřuje k obdobným formám jako tradiční řeholní instituce, nicméně mnoho hnutí vytváří úplně nové a poměrně originální institucionální podoby. Zde bude důležité sledovat, nakolik budou církevní autority otevřené uznání takových nových forem. Třetím neméně důležitým námětem k dalšímu studiu je otázka vztahu nových hnutí k dalšímu vývoji v církvi a ve společnosti. Bude zajímavé analyzovat, u kterých hnutí převládne spíše sklon ke konzervaci dosavadních konceptů, nebo dokonce regresi a úniku do minulých forem, a která hnutí budou spíše inklinovat k principu „aggiornamenta“ a kreativnímu vtělování ducha evangelia do měnícího se prostředí.

⁷⁷ LEAHY, *Ecclesial Movements and Communities*, s. 130–134.

RABI AVRAHAM ABULAFIA: NEKONEČNÁ TRANSFORMACE ANEB HLEDÁNÍ JASU HOSPODINOVY TVÁŘE¹

MARKÉTA HOLUBOVÁ
HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
Marketa.Holubova@htf.cuni.cz

RABI AVRAHAM ABULAFIA: PERMANENT TRANSFORMATION, OR THE SEARCH FOR THE RADIANCE OF GOD'S COUNTENANCE

Abstract: The author focuses on some important and significant features of Abulafia's radical piety and his unique way of attaining ecstasy, illustrating it with the Abulafia's quotations.

Keywords: God; Judaism; Avraham Abulafia; Linguistic Mysticism; Prophetic Kabbalah

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 4: p. 496 – 520.

Článek² je věnován některým aspektům života a díla³ rabiho Avrahama ben Šmu'ela Abulafii (1240 – asi 1291)⁴ – patrně nejradikálnějšího představitele tzv. extatické kabaly.⁵

¹ Srovnej text kněžského požehnání (hebrejsky: *birkat ha-kohanim*) v Nu 6:24–26 (zvláště hebrejské znění Nu 6:25–26).

² Článek vychází ze stejnojmenného příspěvku předneseného dne 18. května 2019 na konferenci *Osobnost kněze a mága v dějinách*. Viz např. <https://htf.cuni.cz/HTF-424.html?event=19127&lang=cz>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2019-05-05]. Není-li uvedeno jinak, při citaci pramenů pracuji s EDITORIAL STAFF. *The Torah CD-ROM Library (CD-ROM)*. Taklitor Torani. Version 2.4. Israel, Copyright 1999–2001. ISBN neuvedeno. Případně z KANTROWITZ, David. (ed.). *Judaic Classic Library (CD-ROM)*. Version II. f. Institute for Computers in Jewish Life. Davka Corporation & Judaica Press Inc., Copyright 1991–1999. ISBN neuvedeno.

³ Avraham Abulafia byl duchovním hledačem, ale jeho pozemské putování je rovněž zajímavé a od jeho mystické cesty neoddělitelné. K jednotlivým peripetiím [včetně neúspěšné audience (či úsilí o ni) u papeže Mikuláše III. a následného Abulafiova uvěznění] 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. Přestože si Abulafia psal mystické deníky atp. (viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer mecaref ha-sechel ve-Sefer ha-ot*. 181 stran. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno), musíme čelit problému ztraceného materiálu.

⁴ Rabi Avraham Abulafia zemřel někdy po roce 1291. 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.

⁵ Abulafia sám užíval označení *derech ha-šmot* (tzn. cesta jmen atp.), nebo *kabala nevu'it* (tzn. prorocká kabala; prorocká tradice). Extatická kabala má téměř vždy blízko k lingvistickým aspektům židovské mystiky,

Pojem „nejradikálnější“ je mj. vztažen k Abulafiově pojmání *devekut*.⁶ Jestliže *devekut*⁷ značí snahu o přimknutí se k Bohu, v Abulafiově chápání⁸ jest v ideálním případě přímo sjednocením s Bohem (hebrejsky: *ichud*).⁹ Koncept chápání a pochopení¹⁰ je pro rabiho Abulafiu stejně klíčový jako *ichud*, jedná se totiž o mystika rozumu a kognice.¹¹

případně k filosofii jazyka. Viz např. WOLFSON, Elliot R. *Doctrine of the Sefirot in the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia (Part. 1)*. Jewish Studies Quarterly, 1995, vol. 2, no. 4. ISSN 0944-5706, s. 336–371. WOLFSON, Elliot R. *Doctrine of the Sefirot in the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia (Part 2)*. Jewish Studies Quarterly, 1996, vol. 3, no. 1. ISSN 0944-5706, s. 47–84. IDEL, Moshe. *Defining Kabbalah: The Kabbalah of Divine Names*. In HERRERA, Robert A. (ed.). *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*. New York: Peter Lang, 1993. ISBN 0820420077, s. 97–122. IDEL, Moshe. *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*. In IVRY, Alfred L. – WOLFSON, Elliot R. – ARKUSH, Allan (eds.). *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers/Overseas Publishers Association, 1998. ISBN 90-5702-194-3, s. 289–330. Ohledně Abulafiova vlivu na některé moderní a postmoderní myslitele viz níže.

⁶ Viz DAN, Joseph – IDEL, Moshe. *Devekut*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 5*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865933-3, s. 628–629. Dále např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 123–133 aj.

⁷ Lze se setkat i s výslovností *dvekut*. Jedná se o hebrejské substantivum singuláru feminina. Viz např. VAINBACH, Li'ora – LAUDEN, Edna. *Rav milon. Milon didakti tlat lešoni ivri-rusi-angli*. Harchavat ha-milon ve-ari-chato na'asu be-šituf im Ramon, C. Rusit: Podolski, B., Chefec, J., Polonski, R., Volkov, M., Alperovič, L. Anglit: Šani, M. Tel Aviv: "Azri'el" Keren Jisra'elit le-chinuch u-le-tarbut ba-gola, 1993. ISBN 965-390-009-9, s. 76.

⁸ Viz dále.

⁹ Viz např. DAN, Joseph – IDEL, Moshe. *Devekut*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 5*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865933-3, s. 628–629. Dále viz např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 124–125 aj. (včetně Abulafiových výkladů Písne písní; ibidem, s. 184–190 aj.). Jakož i WOLFSON, Elliot R. *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press, 2005. ISBN 0-8232-2419-8, s. 348–349. Velmi přínosný je též AFTERMAN, Adam. *And They Shall Be One Flesh. On The Language of Mystical Union in Judaism*. Leiden / Boston: Koninklijke Brill, 2016. ISBN 978-90-04-32872-3. Chapter 8. Mystical Union in the Ecstatic Kabbalah of Abraham Abulafia, s. 151–170.

¹⁰ Viz dále. Abulafia velmi často užívá výrazy *sechel* (tzn. rozum, intelekt, racionalita atp.), *machašava* [tzn. myšlení, myšlenka atp. (slovesný kořen *chet-šin-vet* je polyvalentní; kromě myšlení, uvažování atp. odkazuje mj. k počítání, účtování, kombinování, důležitosti atp.)], *hasaga* – slovesný kořen *nun-sin-gimel* značí chápání, pochopení (jak mentální, tak fyzické, tudíž tvar *hif'ilu hisig* znamená mj. „dosáhnul“ atp. a zřejmě úzce souvisí s extatickým vnímáním Boží existence). Srov. též různé významy slovesného kořene *nun-gimel-ajin* (včetně 3. os. sg. m. *hif'lu higi'a*). Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-alam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 5–6 aj. Srov. též IDEL, Moshe. *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest / New York: Central European University Press, 2005. ISBN 9637326030, s. 32–41 aj.

¹¹ Viz např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 83–100 aj. Srov. úvahy Davida Blumenthala ve vztahu ke spiritualitě Maimonidově. Blíže např. BLUMENTHAL, David R. *Maimonides' Philosophic Mysticism*. In TIROSH-SAMUELSON, Hava – HUGHES, Aaron W. (eds.). *David R. Blumenthal. Living with God and Humanity*. Leiden: Koninklijke Brill, 2014. ISBN 978-90-04-27973-5, s. 85–110. Dále např.

Avraham Abulafia byl znalcem a obdivovatelem Maimonidova¹² díla,¹³ tudíž byl silně ovlivněn aristotelskou filosofií (zvláště co se týká tzv. Aktivního Intelektu¹⁴ a teorie proroctví).¹⁵

V tomto krátkém pojednání se hodlám zaměřit především na problematiku Abulafiovy specifické religiozity, tvořící poměrně precizně formulovaný systém, jenž je ovšem napájen z hlubin žité mystické zkušenosti.

Samotný cíl Abulafiova snažení, tedy unio mystica (doprovázená proroctvím),¹⁶

BLUMENTHAL, David R. Maimonides' *Intellectualist Mysticism and the Superiority of the Prophecy of Moses*. In BLUMENTHAL, David R. (ed.). *Approaches to the Study of Medieval Judaism*. Chico: Scholars Press, 1984. ISBN 978-0891306597, s. 27-52.

- ¹² 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.
- ¹³ Avraham Abulafia je autorem tří komentářů k Maimonidovu vrcholnému filosofickému pojednání *More nevuchim* (tzn. Průvodce tápajících). Viz např. IDEL, Moshe. *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*. In IVRY, Alfred L. – WOLFSON, Elliot R. – ARKUSH, Allan (eds.). *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers/Overseas Publishers Association, 1998. ISBN 90-5702-194-3, s. 289–330.
- ¹⁴ Hebrejsky: *Sechel ha-po'el*. RaMBaM užívá tohoto termínu pro svět inelligibilí (srov. GAUKROGER, Stephen. *Aristotle on Intelligible Matter. Phronesis, 1980, vol. 25, no. 2. ISSN 1568-5284, s. 187–197*) včetně Boha, Tóry, andělů atd. Viz např. ALTMANN, Alexander. *Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?* *AJS Review*, 1978, vol. 3. ISSN 0364-0094, s. 1–19. Více k pojmu Aktivního (Činného, případně Kreativního) Intelektu, jakož i proroctví viz BEN MAJMON, Moše. *More ha-nevuchim*. Targum le-ivrit Josef Ka'fich. Jerušalajim: Mosad ha-rav Kuk, 1977. Ostatní údaje neuvedeny. Chelek šeni. Perek 32–48. Da'at Limudej jahadut ve-ruach. www.daat.ac.il/daat/mahshevt/more/b1-2.htm. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2019-02-02]. 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.
- ¹⁵ Blíže viz např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 73–105 aj. Dále MACY Jeffrey. *Prophecy in al-Farabi and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties*. In PINES Shlomo – YOVEL Yirmiyahu (eds.). *Maimonides and Philosophy*. Archives Internationales D'Histoire Des Idees / International Archives of the History of Ideas, vol 114. Dordrecht: Springer, 1986. ISBN 978-94-009-4486-2, s. 185–201. Především však BEN MAJMON, Moše. *More ha-nevuchim*. Targum le-ivrit Josef Ka'fich. Jerušalajim: Mosad ha-rav Kuk, 1977. Ostatní údaje neuvedeny. Chelek šeni. Perek 32–48. Da'at Limudej jahadut ve-ruach. www.daat.ac.il/daat/mahshevt/more/b1-2.htm. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2019-02-02].
- ¹⁶ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Imrej šefer*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 1999. ISBN neuvedeno, s. 104–105. Srov. IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: State University of New York Press, 1988. ISBN 0-88706-605-4, s. 1–32. Dále např. AFTERMAN, Adam. *And They Shall Be One Flesh. On The Language of Mystical Union in Judaism*. Leiden / Boston: Koninklijke Brill, 2016. ISBN 978-90-04-32872-3. Chapter 8. *Mystical Union in the Ecstatic Kabbalah of Abraham Abulafia*, s. 151–170.

jevil se mnoha jeho současníkům¹⁷ kontroverzní, ba skandální.¹⁸

Dále: Podezřelé se zdály také Abulafiovy neotřelé výklady¹⁹ (především Tóry,

¹⁷ Jeho nejzarytější odpůrcem byl rabi Šlomo ben Avraham (ibn) Aderet [známý též pod akronymem RašBa (k životu a dílu tohoto učence viz např. ASSAF, Simha – DEROVAN, David. *Adret, Solomon ben Abraham*. 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. 421–423), ke sporu pak IDEL, Moše. *Ha-RašBa va-Avraham Abul'afia: Le-toldotav šel pulmus kabali niznach*. In TA-ŠM'A, Jisra'el M. – BOJ'ARIN, Dani'el – HIRŠMAN, Menachem – FRIDMAN, Šam'a, J. – ŠMELCER, Menachem (eds.). *Ateret le-chajim. Mechkarim be-sifrut ha-talmudit ve-ha-rabanit li-chvod profesor Chajim Zalman Dimitrovski*. Jerušalajim: Magnes, 1999. ISBN 965-493-066-8, s. 235–251], dále je třeba jmenovat např. rabiho Jehudu Chajita a Jašara z Candie. K názorovým střetům s Abulafiou obecně viz např. HUSS, Boaz. *The Formation of Jewish Mysticism and its Impact on the Reception of Abraham Abulafia in Contemporary Kabbalah*. In BOCK, Heike – FEUCHTER, Jörg – KNECHT, Michi (eds.). *Religion and Its Other. Secular and Sacral Concepts and Practices in Interaction*. Frankfurt/New York: Campus, 2009. ISBN 9783593386638, s. 142–162. Nejznámějším Abulafiovým žákem byl rabi Josef Gikatilla (viz např. MORLOK, Elke. *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. ISBN 978-3-16-150203-3, s. 36–76). Abulafia ovlivnil mj. Jicchaka z Akkonu, Jochanana Alemanna, Jehudu Albotiniho, Mošeho Cordovera, Jicchaka Luriu a jeh žáky (především Chajima Vitala) a další. Jeho dílo mělo velmi silný impakt na východoevropský chasidismus. Viz blíže např. KAPLAN, Aryeh. *Meditation And Kabbalah*. York Beach: Samuel Weiser, 1989. ISBN 0-87728-616-7, s. 55–114. Dále IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy 1280 – 1510. A Survey*. New Haven/London: Yale University Press, 2011. ISBN 978-0-300-12626-6, s. 38–39. Případně 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.

¹⁸ Je však třeba říci, že unio mystica v rámci židovské mystiky není zcela a naprosto ojedinělým fenoménem. Jakkoliv rabi Avraham Abulafia zásadně přispěl k zájmu o tuto stezku k Hospodinu a stejnou se měrou zasloužil o její kultivaci. Srov. např. ATERMAN, Adam. *And They Shall Be One Flesh. On The Language of Mystical Union in Judaism*. 280 stran. Leiden / Boston: Koninklijke Brill, 2016. ISBN 978-90-04-32872-3. Viz též IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven: Yale University Press (©1988), 1990. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 4. Unio Mystica in Jewish in Mysticism, s. 59–73.

¹⁹ Abulafiovy výklady, vyznačující se radikální dekonstrukcí (až atomizací) a následnou rekonstrukcí textu, mají většinou alegorický ráz. Jejich interpretace není snadná, neb se v nich zračí mj. autorova sebereflexe. Srov. např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 144–145. Dále viz např. WOLFSON, Elliot R. *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press, 2005. ISBN 0-8232-2419-8, s. 348–349. Jakož i velmi podnětnou studii WOLFSON, Elliot R. *Murmuring Secrets: Eroticism and Esotericism in Medieval Kabbalah*. In HANEGRAFF, Wouter J. – KRIPAL, Jeffrey (eds.). *Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*. Leiden / Boston: Brill, 2008. ISBN 978-90-04-16873-2, s. 65–109.

Sefer Jecira²⁰ a More nevuchim)²¹ s mohutným eschatologickým a mesiášským²² nábojem, závažné pochyby však vzbuzovaly rovněž metody, které Abulafia užíval v cestě za rozšířením vědomí.

Míním recitaci²³ Božích Jmen (zvláště Nevyslovitelného Tetragramu²⁴),²⁵ kom-

- ²⁰ Avraham Abulafia napsal tři komentáře k Sefer Jecira (tzn. Kniha Utváření atp.) Konkrétně Ocar Eden ganuz (viz níže), Gan na'ul (tzn. Uzavřená zahrada atp. – srov. Pís 4:12) a tzv. „bezejmenný“ komentář. Blíže k problematice Knihy Utváření viz např. SCHOLEM, Gershom. *Origins Of The Kabbalah*. First edition 1962. Princeton: Princeton University Press, 1987. ISBN 0-691-02047-7. Chapter 1. The Problem, s. 3–48 (zvláště s. 24–35).
- ²¹ Abulafia je autorem tří komentářů k More nevuchim [viz výše (sepsal je v letech 1273–1280)]: Sefer ha-ge'ula (tzn. Kniha vykoupění), Sefer chajej ha-nefeš (tzn. Kniha života duše atp.) a Sefer Sitrej Tora (tzn. Kniha tajů Tóry atp.). Blíže např. IDEL, Moshe. *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*. In IVRY, Alfred L. – WOLFSON, Elliot R. – ARKUSH, Allan (eds.). *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers/Overseas Publishers Association, 1998. ISBN 90-5702-194-3, s. 289–330. Dále IDEL, Moshe. *Maimonides' Guide of the Perplexed and the Kabbalah*. Jewish History, 2004, vol. 18, no. 2/3. ISSN 0334701X, s. 197–226.
- ²² Viz např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 138–143. Dále např. WOLFSON, Elliot R. *Abraham ben Samuel Abulafia and the Prophetic Kabbalah*. In GREENSPAHN, Frederick E. (ed.). *Jewish Mysticism and Kabbalah. New Insights and Scholarship*. New York/London: New York University Press, 2011. ISBN 978-0-8147-3286-1, s. 68–90. Ohledně Abulafiaova chápání mesiášství a jeho sebepochopení srov. též IDEL, Moshe. *“The Time of the End”: Apocalypticism and its Spiritualization in Abraham Abulafia's Eschatology*. In BAUMGARTEN, Albert I. (ed.). *Apocalyptic Time*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2000. ISBN 90-04-11879-9, s. 155–186. IDEL, Moshe. *Multiple Forms of Redemption in Kabbalah and Hasidism*. Jewish Quarterly Review, 2011, vol. 101, no. 1. ISSN 0021-6682, s. 27–70. IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy 1280 – 1510. A Survey*. New Haven/London: Yale University Press, 2011. ISBN 978-0-300-12626-6, s. 77–88. Srov. též IDEL, Moshe. *Leadership and Charisma: Maimonides, Nahmanides and Abraham Abulafia*. Journal for the Study of Sephardic & Mizrahi Jewry, 2008, vol. 1, no. 1. ISSN 1935-0643, s. 2–32.
- ²³ Viz např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 14–22. Dále např. KAPLAN, Aryeh. *Meditation And Kabbalah*. York Beach: Samuel Weiser, 1989. ISBN 0-87728-616-7, s. 55–114.
- ²⁴ Srov. záповědi Ex 20:7; Lv 24:16; Miš. Tamid 7:2; Miš. Jom. 6:2; Miš. Sanh. 10:1, 7:5, 7:8 aj. Ber. 33a; Av. Zar. 18a; Sanh. 90a aj. BEN MAJMON, Moše. *More ha-nevuchim*. Targum le-ivrit Josef Ka'fich. Jerušalajim: Mosad ha-rav Kuk, 1977. Ostatní údaje neuvedeny. Chelek ri'šon. Perek 61–63. Da'at Limudei jahadut ve-ruach. www.daat.ac.il/daat/mahshevt/more/a17-2.htm#2. Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2019-02-02]. Viz však též názor Pes. 50a; Kid. 71a; JT Jom. 40d; Midraš Tehilim 7:3 a velmi zajímavou informací ohledně užití Tetragramu v islámském prostředí BENOIT, Pierre – MILIK, Joseph T. – DE VAUX, Roland. *Les Grottes de Murabb'at*. Oxford: Clarendon Press, 1961. ISBN neuvedeno, s. 286–290. Ohledně užití Tetragramu v Chrámové bohoslužbě viz např. Miš. Ber. 9:5; Miš. Tamid 7:1–2; Kid. 71a; Jom. 73b aj. (viz též dále). Ohledně mystické praxe tzv. „polykání Božího Jména“ viz např. KAPLAN, Aryeh. *Meditation and The Bible*. Boston/York Beach: Weiser Books, 1978–1988. ISBN 0-87728-617-5, s. 76–77.
- ²⁵ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Sitrej Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 37–38 aj. Dále IDEL, Moshe. *Defining Kabbalah: The Kabbalah of Divine Names*. In HERRERA, Robert A. (ed.). *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*. New York: Peter Lang, 1993. ISBN 0820420077, s. 97–122. IDEL, Moshe. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. New York: Continuum Publishing Corporation, 2007. ISBN 0826496652. Chapter 1. Righteousness, Theophorism and Sonship in Rabbinic and Heikhalot Literatures, s. 108–193. IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy 1280 – 1510. A Survey*. New Haven/London: Yale University Press, 2011. ISBN 978-0-300-12626-6, s. 77–88. Dále FOSSUM, Jarl E. *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*.

binace písmen Božího Jména²⁶ (tzv. *cerufim*)²⁷ a téměř jogínskou praxí²⁸ (zahrnující mj. meditace,²⁹ mentální,³⁰ dechová a fyzická cvičení³¹).

Příčiny opozice³² vůči rabimu Avrahamu Abulafiovi byly rozličné, nicméně

Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985. ISBN 3-16-144789-1. Part Three: The Jewish Evidence. Chapter Five: The Name of God, s. 241–256. K důležitosti Tetragramu pro rabiho Abulafiu viz též WOLFSON, Elliot R. *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*. Los Angeles: Cherub Press, 2000. ISBN 0-9640972-7-3, s. 73, 77, 89, 93, 164, 172, 191, 216, 222 aj.

²⁶ Ohledně rozšířených (zvláště tzv. Jméno o sedmdesáti dvou písmenech – srov. např. Kid. 71a; Lv r. 23:2; Zoh. 2:234b aj.) a zkrácených forem Tetragramu pojednává např. KAPLAN, Aryeh. *Meditation And Kabbalah*. York Beach: Samuel Weiser, 1989. ISBN 0-87728-616-7, s. 93–106. Viz zvláště Abulafiovo dílo *Get ha-šemet* (tzv. Rozlukový list jmen). Tento krátký, ale důležitý spis je někdy vydáván společně s *Ner Elohim* (tzv. Svíce Boží atp.). Srov. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Ner Elohim*. 165 stran. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno. *Get ha-šemet* se nalézá na s. 123–164. Viz např. též ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno, s. 18.

²⁷ Přesněji řečeno permutace. Viz blíže např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-hageret Šev'a netivot ha-Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 91. 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. Dále např. AFTERMAN, Adam. *Letter Permutation Techniques, Kavannah and Prayer in Jewish Mysticism*. Journal for the Study of Religions and Ideologies, 2007, vol. 6, no. 18. ISSN 1583-0039, s. 52–78. Každé pochybení při permutacích Božího Jména však může být fatální. Srov. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Imrej sefer*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 1999. ISBN neuvedeno, s. 100.

²⁸ Srov. SHARON, Diane M. *Mystic Autobiography: A Case Study in Comparative Literary Analysis*. Journal of Indo-Judaic Studies, 1999, vol. 2, no. 2. ISSN 1206-9930, s. 27–52. Jakkoliv dnes již víme, že se musíme vyvarovat unáhlených a zkratkovitých soudů. Viz např. SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. Reprinted from the third revised edition New York: Schocken Books, 1945–1995. ISBN 0-8052-1042-3. Fourth Lecture: Abraham Abulafia and The Doctrine of Prophetic Kabbalism, s. 119–155.

²⁹ V obecných rysech pojednává o meditaci v židovství např. KAPLAN, Aryeh. *Meditation And Kabbalah*. York Beach: Samuel Weiser, 1989. ISBN 0-87728-616-7, s. 5–15. Ohledně meditace u rabiho Abulafii pak: Ibidem, s. 55–114. Dále viz např. IDEL, Moshe. *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest / New York: Central European University Press, 2005. ISBN 9637326030, s. 37–41. IDEL, Moshe. *Hitboddedut: On Solitude in Jewish Mysticism*. In ASSMANN, Aleida – ASSMANN, Jan (eds.). *Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation VI*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2000. ISBN 9783770534012, s. 189–212.

³⁰ Viz např. 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.

³¹ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Or ha-sechel*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 73–112 aj. Nevíme jistě, zda rabi Abulafia považoval tzv. pozici proroka Elijáše (srov. 1 Kr 18:42; dále např. Ber. 34b; Av. Zar. 17a aj.; viz též IDEL, Moshe. *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest / New York: Central European University Press, 2005. ISBN 9637326030, s. 32–41) za zcela samozřejmou součást své praxe.

³² Pokud víme, Abulafia nebyl nikdy oficiálně exkomunikován, RašBa (viz výše) však na jeho spisy uvalil chem (tj. typ klatby). Viz např. IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy 1280 – 1510. A Survey*. New Haven/London: Yale University Press, 2011. ISBN 978-0-300-12626-6, s. 37. Právě ibn Aderetův hostilní postoj vedl Abulafiu k sepsání apologie *Zot Li-huda* Srov. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 17–34. Srov. též IDEL, Moshe. *On the Theologization of Kabbalah in Modern Scholarship*. In SCHWARTZ, Yossef – KRECH, Volkhard (eds.). *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. ISBN 3-16-148310-3, s. 123–

ně snad by se daly shrnout pod společné jmenovatele: Obava z antinomismu³³ (nejmž ze znesvěcování Hospodinova Jména³⁴ a Božího Majestátu³⁵), jakož i obava z demokratizace fenoménu proroctví³⁶ a mesiášských nároků (jakkoliv pro Abulafiu byla důležitá presentní eschatologie mysli a vědomí,³⁷ ne politické³⁸ pojetí

174. Roku 1280 byl však rabi Abulafia měsíc držen v detenci ve františkánském klášteře. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer mecaref ha-sechel ve-Sefer ha-ot*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 144 (tj. *Sefer ha-ot*, s. 2). Srov. např. KAPLAN, Aryeh. *Meditation And Kabbalah*. York Beach: Samuel Weiser, 1989. ISBN 0-87728-616-7, s. 55–114.

- ³³ V Abulafiově pojetí se totiž Tóra stává extrémně dynamickou a z méně informovaného hlediska možná až fluidní. 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. Tuto nesmírně komplexní problematiku skvěle pojednává 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.
- ³⁴ Srov. výše. Srov. též Abulafiovy pokyny pro meditace a vyslovování Božího Jména přinášející posvěcení a proroctví. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Or ha-sechel*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 73–112 aj. Srov. Abulafiovo varování před pochybením; viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Imrej šefer*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 1999. ISBN neuvedeno, s. 100.
- ³⁵ Srov. např. úvahy ohledně vztahu židovského extatika obecně a Šechiny. Viz IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven: Yale University Press (©1988), 1990. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 9. Kabbalistic Hermeneutics, s. 200–249. U Abulafii však jde o výsostnou alegorii naprostého spirituálního sjednocení (viz tamtéž). Srov. např. WOLFSON, Elliot R. *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press, 2005. ISBN 0-8232-2419-8, s. 348–349. Dále WOLFSON, Elliot R. *Murmuring Secrets: Eroticism and Esotericism in Medieval Kabbalah*. In HANEGRAFF, Wouter J. – KRIPAL, Jeffrey (eds.). *Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*. Leiden / Boston: Brill, 2008. ISBN 978-90-04-16873-2, s. 65–109.
- ³⁶ Dle Babylonského talmudu období proroctví ustalo se smrtí proroka Malachiáše (hebr. *Mal'achi*). Viz Jom. 9b; Sanh. 11a; Sot. 48b. Srov. též Tosefta Sota 3:3. Mnohdy se však setkáváme přesvědčením, že prorocký duch se v jistých formách projevoval i později [BB 12a; Šab. 119b; Eruv. 64b; Lv r. 21:8 aj. (navíc mimo Erec Jisra'el – srov. např. KAPLAN, Aryeh. *Meditation And Kabbalah*. York Beach: Samuel Weiser, 1989. ISBN 0-87728-616-7, s. 55–114, 115–166, s. 167–260 aj.)].
- ³⁷ Srov. 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. 3–24.
- ³⁸ Respektive nikoliv striktně politické pojetí mesiášství. Srov. IDEL, Moshe. *Multiple Forms of Redemption in Kabbalah and Hasidism*. *Jewish Quarterly Review*, 2011, vol. 101, no. 1. ISSN 0021-6682, s. 27–70. Dále IDEL, Moshe. *"The Time of the End": Apocalypticism and its Spiritualization in Abraham Abulafia's Eschatology*. In BAUMGARTEN, Albert I. (ed.). *Apocalyptic Time*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2000. ISBN 90-04-11879-9, s. 155–186.

mesiášství³⁹).⁴⁰

V koordinátách vytčených názvem článku⁴¹ bych ráda načrtla několik vzájemně souvisejících tematických okruhů detekovatelných ve spisech Avrahama Abulafii:

Boží Blížkost, Boží Jméno a Boží Tvář

Hledání Boží blízkosti⁴² je nerozborně spjato s hledáním zdroje veškeré existence. Tímto zdrojem (respektive Zdrojem) je Samojediný Hospodin. Nevyslovitelné Boží Jméno⁴³ jest takorča konkrétní esencí Hospodinova zjevení,⁴⁴ ostatně nejnin-

³⁹ K židovskému pojetí mesiáše v průběhu věků viz např. GINSBERG, Harold L. – FLUSSER, David – BLIDSTEIN, Gerald J. – DAN, Joseph – JACOBS, Louis. *Messiah*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 14*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865942-2, s. 110–115. Srov. IDEL, Moshe. *Multiple Forms of Redemption in Kabbalah and Hasidism*. Jewish Quarterly Review, 2011, vol. 101, no. 1. ISSN 0021-6682, s. 27–70.

⁴⁰ To však v žádném případě neznamená, že by jeho duchovní a myšlenkový svět postrádal universalistický rozměr. Viz jeho přesvědčení, že má učit i nežidy (respektive neobřezance) v Sefer ha-ot. Blíže ABULAFIA, Avraham. *Sefer mecaref ha-sechel ve-Sefer ha-ot*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 159. Srov. např. IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: State University of New York Press, 1988. ISBN 0-88706-605-4, s. 47 aj. Dále IDEL, Moshe. *Universalization and Integration Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism*. In IDEL, Moshe – MCGINN, Bernard (eds.). *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam An Ecumenical Dialogue*. New York: Continuum, 1989. ISBN 9780826408822, s. 27–57.

⁴¹ Jakož i názvem příspěvku předneseného na religionistické konferenci *Osobnost kněze a mága v dějinách* a názvem konference samotné. Srov. výše. Život a dílo rabiho Avrahama Abulafii samozřejmě lze nahlížet v nespočtu jiných kontextů a souvislostí.

⁴² Ostatně hebrejský slovesný kořen *kof-reš-vet* mj. odkazuje i k příbuznosti, důvěrnosti atp. Srov. např. Meg. 18a; Gn r. 79:8; Šir ha-širim r. 5:3; Tosefta Sanh. 9:7; Zoh. 1:138a, 150a, 234b, 3:86a aj. Viz též FEYERABEND, Karl. *Langenscheidt's Pocket Hebrew Dictionary to the Old Testament*. Hebrew – English. New York: Langenscheidt Publishers, 1985. ISBN 0-88729-082-5, s. 305–306. Dále např. 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, s. 1413 aj.

⁴³ V souvislosti s faktem, že Avraham Abulafia byl stoupencem presentní eschatologie a eschatologie myslí a vědomí (viz výše), jeví se být nesmírně zajímavým (a dle mého názoru opomíjeným) tvrzení rabiho Nachmana bar Jicchaka [babylónského amory, působícího ve 4. stol. o. l. (blíže k jeho osobnosti a učení např. BORNSTEIN, David J. – WALD, Stephen G. *Nahman bar Isaac*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 14*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865942-2, s. 738)], že v *olam ha-ba* se bude Tetragram vyslovovat tak, jak je psán (tzn.: zanikne rozdíl mezi tzv. *ketiv* a *ker'e*). Viz Pes. 50a. Rav Nachman zde interpretuje text Za 14:9. Abulafia sám sebe někdy nazývá Zecharjahu (tj. Zachariáš); např. v Sefer ha-ot. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer mecaref ha-sechel ve-Sefer ha-ot*. 181 stran. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno.

⁴⁴ Viz např. WOLFSON, Elliot R. *Doctrine of the Sefirot in the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia (Part 1)*. Jewish Studies Quarterly, 1995, vol. 2, no. 4. ISSN 0944-5706, s. 336–371. WOLFSON, Elliot R. *Doctrine of the Sefirot in the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia (Part 2)*. Jewish Studies Quarterly, 1996, vol. 3, no. 1. ISSN 0944-5706, s. 47–84. WOLFSON, Elliot R. *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*. Los Angeles: Cherub Press, 2000. ISBN 0-9640972-7-3, s. 73, 77, 89, 93, 164, 172, 191, 216, 222 aj. 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.

timnější možný kontakt s Bohem (tzn. *ichud*) se děje skrze Jeho Jméno (ostatně vše, co existuje, existuje díky participaci na Jménu Božím).⁴⁵

Abulafia soudí, že pokud odkryjeme zákonitosti jazyka,⁴⁶ můžeme odkrýt zákonitosti universa.⁴⁷ Svět jazyka⁴⁸ dle rabiho Abulafii je světem nekonečných možností (nejen v aristotelském smyslu) a zázraků,⁴⁹ jelikož prapůvodní svatý jazyk (tzn. hebrejščina) vyvěrá přímo z Boha.⁵⁰ Svět písmen a ostatních složek jazyka

100–105 aj. Srov. též IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 14–52 aj.

⁴⁵ SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. Reprinted from the third revised edition New York: Schocken Books, 1945–1995. ISBN 0-8052-1042-3. Fourth Lecture: Abraham Abulafia and The Doctrine of Prophetic Kabbalism, s. 119–155. Srov. např. IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-832-4, s. 1–28.

⁴⁶ Rabi Abulafia ve svých spisech užívá (zvláště v tzv. gematriot) i slova z aramejštiny, arabštiny, řečtiny, latiny, italštiny, tatarštiny a jiných jazyků. Daleko zajímavější však je skutečnost, že uvažuje nejen nad problematikou svatého jazyka, ale rovněž jazyka prvotního a jazyka přirozeného. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Sitrej Torá*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 159–160. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Or ha-sechel*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 34–36. ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 25–27, 77, 344 aj. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 48, 98–101 aj. Srov. např. IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy 1280 – 1510. A Survey*. New Haven/London: Yale University Press, 2011. ISBN 978-0-300-12626-6, s. 328–333. IDEL, Moshe. *The Pearl, the Son and the Servants, in Abraham Abulafia's Parable*. In GROSSATO, Alessandro (ed.). *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei VI (2013). Le Tre Anella. Al crocevia spirituale tra Ebraismo, Cristianesimo e Islam*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2014. ISBN 978-88-6274-521-5, s. 103–135. Dále např. WOLFSON, Elliot R. *Textual Flesh, Incarnation, and the Imaginal Body: Abraham Abulafia's Polemic with Christianity*. In ENGEL, David – SHIFFMAN, Lawrence H. – WOLFSON, Elliot R. (eds.). *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History: Festschrift in Honor of Robert Chazan*. Leiden: Koninklijke Brill, 2012. ISBN 978-90-04-22233-5, s. 189–226.

⁴⁷ Srov. např. IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-832-4, s. 1. Dále IDEL, Moshe. *Reification of Language in Jewish Mysticism*. In KATZ, Steven T. (ed.). *Mysticism and Language*. New York: Oxford University Press, 1992. ISBN 0-19-505455-5, s. 42–79.

⁴⁸ Svět jazyka má rovněž pomyslnou eschatologickou dimenzi, neboť jest „přicházejícím světem“ (hebr.: *olam ha-ba*; aram.: *alma de-atej*). Viz ABULAFIA, Avraham. *Sefer Imrej šefar*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 1999. ISBN neuvedeno, s. 94. Srov. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 6. Dále např. WOLFSON, Elliot R. *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*. Los Angeles: Cherub Press, 2000. ISBN 0-9640972-7-3, s. 54–55.

⁴⁹ Abulafia pracuje s podobnými, případně shodnými aramejskými a hebrejskými výrazy pro písmeno, znamení a přicházení atp. Ohledně *ot, atva, ata* viz např. 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, s. 132. Viz ABULAFIA, Avraham. *Sefer Imrej šefar*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 1999. ISBN neuvedeno, s. 94. Srov. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 6.

⁵⁰ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 57–58 aj. Srov. např. IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-832-4,

jest proto základní maticí stvoření.⁵¹ Chce-li člověk poznat skutečnou a nezkale-
nou realitu,⁵² potažmo Hospodina, musí dle Abulafii užívat svatý jazyk, studovat
v něm Tóru⁵³ a plnit její příkázání. Tóra je pro Abulafiu duchovním a intelektuálním
světem,⁵⁴ dokonalým nástrojem k navázání co nejužšího kontaktu s Bohem.⁵⁵ Na
několika místech ji dokonce ztotožňuje s Aktivním Intelektem.⁵⁶ Vyjadřuje se o ní

s. 16–27. Dále SCHOLEM, Gershom. *The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbala*. Diogenes, 1972, vol. 20, no. 79. ISSN: 03921921, s. 59–80. Dále SCHOLEM, Gershom. *The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbala (Part 2)*. Diogenes, 1972, vol. 20, no. 80. ISSN 03921921, s. 164–194.

⁵¹ Srov. např. IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-832-4, s. 6.

⁵² Zde se dotýkáme mj. otázky, zda mohou být Abulafiové mystické zkušenosti validní, respektive inspirativní na poli současných kognitivních věd (včetně kognitivní lingvistiky). Srov. např. LANCASTER, Brian L. *On the Relationship between Cognitive Models and Spiritual Maps. Evidence from Hebrew language mysticism*. Journal of Consciousness Studies, 2000, vol. 7, no 11–12. ISSN 1355-8250, s. 231–250. Dále ARZY, Shahar – IDEL, Moshe – LANDIS, Theodor – BLANKE, Olaf. *Speaking with One's Self. Autoscopic Phenomena in Writings from the Ecstatic Kabbalah*. Journal of Consciousness Studies, 2005, vol. 12, no 11. ISSN 1355-8250, s. 4–29. Dále TSUR, Reuven – BENARI, Motti. *On the Shore of Nothingness: Space, Rhythm, and Semantic Structure in Religious Poetry and Its Mystic-Secular Counterpart. A Study in Cognitive Poetics*. Exeter: Imprint Academic, 2003. ISBN 0907845444, 199–230.

⁵³ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Mafteach ha-chochmot*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 9, 38 aj. Dále např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-melamed*. Text je zahrnut v ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno, s. 6 (tj. s. 167 *Sefer ha-chešek*).

Srov. též IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-832-4, s. 25–28.

⁵⁴ Viz např. 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. WOLFSON, Elliot R. *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*. Los Angeles: Cherub Press, 2000. ISBN 0-9640972-7-3, s. 141. WOLFSON, Elliot R. *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press, 2005. ISBN 0-8232-2419-8, s. 232. WOLFSON, Elliot R. *Venturing Beyond. Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*. Oxford: Oxford University Press, 2006. ISBN 0-19-927779-6, s. 151. Dále IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-832-4, s. 33. IDEL, Moshe. *Torah: Between Presence and Representation of the Divine in Jewish Mysticism*. In *Faces and Re-Presentations in Jewish Thought*. In TIROSH–SAMUELSON, Hava – HUGHES, Aaron W. (eds.). *Representing God*. Leiden: Koninklijke Brill, 2014. ISBN 978-90-04-28077-9, s. 31–70 (především s. 51–56). Srov. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Mafteach ha-chochmot*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 38.

⁵⁵ Viz např. 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.

⁵⁶ Srov. citace z manuskriptů např. u prof. Wolfsona. Op. cit. s. 331–380. Viz též IDEL, Moshe. *Torah: Between Presence and Representation of the Divine in Jewish Mysticism*. In *Faces and Re-Presentations in Jewish Thought*. In TIROSH–SAMUELSON, Hava – HUGHES, Aaron W. (eds.). *Representing God*. Leiden: Koninklijke Brill, 2014. ISBN 978-90-04-28077-9, s. 31–70 (především s. 51–56).

mj.⁵⁷ jako o Formě všech forem,⁵⁸ Stromu Života,⁵⁹ kruhu písmen⁶⁰ a stezku Božích Jmen⁶¹ považuje za nejsvětější svatyni (*kodeš kodašim*).⁶²

Zmíněná představa nejsvětější svatyně asociuje mj. bohoslužbu (vele)kněze,⁶³

⁵⁷ Tóra jest pro rabiho Abulafiu především slovem Božím (srov. např. hebr. text Ž 119:160), Boží řeči a Božím Jménem. 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. 36. Srov. např. Gn r. 10:1; Ex r. 33:6; Av. Zar. 3b; Sanh. 99b; Zoh. 1:124a; 2:60a, 90b; 3:73a, 93b aj. Srov. BEN MAJMON, Moše. *Mišne Tora*. Sefer Ha-Mada. Jesodei Ha-Tora 2:7. Srov. SCHOLEM, Gershom. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1996 (c 1960). ISBN 0-8052-1051-2. Chapter 2. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism, s. 32–86. Dále např. MORLOK, Elke. *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. ISBN 978-3-16-150203-3. 3 Status of the Text, s. 135–307. Je též stezkou věčného života a tajemstvím vyvození Izraele. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 6–8, 33 aj. Dále viz IDEL, Moshe. *Torah: Between Presence and Representation of the Divine in Jewish Mysticism*. In *Faces and Re-Presentations in Jewish Thought*. In TIROSH–SAMUELSON, Hava – HUGHES, Aaron W. (eds.). *Representing God*. Leiden: Koninklijke Brill, 2014. ISBN 978-90-04-28077-9, s. 31–70. V daných kontextech je důležitá i Abulafiova polemika s křesťanstvím WOLFSON, Elliot R. *Textual Flesh, Incarnation, and the Imaginal Body: Abraham Abulafia's Polemic with Christianity*. In ENGEL, David – SHIFFMAN, Lawrence H. – WOLFSON, Elliot R. (eds.). *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History: Festschrift in Honor of Robert Chazan*. Leiden: Koninklijke Brill, 2012. ISBN 978-90-04-22233-5, s. 189–226. Viz též 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. 25–106 aj.

⁵⁸ Srov. IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-832-4, s. 33–37.

⁵⁹ Srov. Př 3:18. Viz např. 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. Viz též ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 49 (tj. s. 9 *Sefer Chajej ha-olam ha-ba*). Stromem Života je pro Abulafiu také znalost Jména Hospodinova. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 6. Srov. níže.

⁶⁰ Viz např. IDEL, Moshe. *Defining Kabbalah: The Kabbalah of Divine Names*. In HERRERA, Robert A. (ed.). *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*. New York: Peter Lang, 1993. ISBN 0820420077, s. 97–122.

⁶¹ Srov. tradice ohledně identity Tetragramu a Tóry. Viz výše. Srov. též IDEL, Moshe. *Infinities of Torah*. In HARTMAN, Geoffrey H. – BUDICK, Sanford (eds.). *Midrash and Literature*. New Haven: Yale University Press, 1986. ISBN 0300034539, s. 141–157.

⁶² Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 18–19. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 92. Dále např. 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.

⁶³ Srov. např. Jom. 73b; 3 Enoch 11:1–12:5 aj. Srov. IDEL, Moshe. *Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism*. In ASSMANN, Aleida – ASSMANN, Jan (eds.). *Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation VI*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2000. ISBN 9783770534012, s. 189–212. Dále např. IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy 1280 – 1510. A Survey*. New Haven/London: Yale University Press, 2011. ISBN 978-0-300-12626-6, s. 53–54. Jakož i IDEL, Moshe. *Multiple Forms of Redemption in Kabbalah and Hasidism*. *Jewish Quarterly*

Boží Tvář⁶⁴ (respektive rozjasnění Boží Tváře),⁶⁵ duchovní světlo⁶⁶ a intenzivní komunikaci (téměř bez zábran),⁶⁷ takříkajíc tváří v tvář.⁶⁸

Avraham Abulafia byl přesvědčen, že díky pečlivé duchovní i fyzické přípravě⁶⁹ nese cesta *cerufim* završená uvědomělou recitací Tetragramu⁷⁰ (prostupujícího lidskou bytostí)⁷¹ ovoce proroctví.⁷² Dříve než mystik dosáhne vrcholného stádia,

Review, 2011, vol. 101, no. 1. ISSN 0021-6682, s. 27–70.

⁶⁴ Srov. text kohenského požehnání. Viz výše.

⁶⁵ Hebrejský text Nu 6:25 je říká: *Ja'er Ha-šem panav elecha vichuneka*. Srov. znění Českého ekumenického překladu. Rozjasnění tváře vždy evokuje úsměv. Viz např. Zoh. 3:84a. Srov. výše.

⁶⁶ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno, s. 74.

⁶⁷ Srov. tradiční židovský pohled na proroctví Mojžíše (respektive na proroctví obecně a výsadní roli Mošeho rabejnu). Viz např. Nu 12:3 a 12:7–8; Jev. 49b; Lv r. 1:14; Sifrei Naso 1; Zoh. 1:183a aj. Srov. též WOLFSON, Elliot R. *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton / Chichester: Princeton University Press, 1994. ISBN 0-691-01722-0. Chapter One. "Israel: The One Who Sees God" – Visualization of God in Biblical, Apocalyptic, and Rabbinic Sources, s. 13–51. Ibidem. Chapter Two. Vision of God in Mystical Sources: A Typological Analysis, s. 52–73. Dále HESCHEL, Abraham J. *Heavenly Torah: As Refracted Through the Generations*. Edited and Translated from the Hebrew with Commentary by Tucker, G. – Levin, L. New York / London: Continuum, 2006. ISBN 0-8264-0802-8. 16. Beholding the Face of God, s. 299–320.

⁶⁸ Srov. Gn 32:31; Ex 33:11; Nu 12:7–8, Nu 14:14; Dt 5:4, Dt 34:10 aj.

⁶⁹ Viz ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 67–72. Zvláštní postavení v Abulafiově praxi má představa kruhu, respektive cyklu [hebr.: *galgal* (srov. Sefer Jecira 2:4, 6:3)]. Kruh může značit mj. Tóru, intelektu, meditaci a její fáze, proroctví, jakož i vyváženost. Viz např. Abulafiova *Sefer ha-haftara*. Text je obsažen např. v ABULAFIA, Avraham. *Sefer mecaref ha-sechel ve-Sefer ha-ot*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 123–124. (tj. *Sefer ha-haftara*, s. 115–116). Dále ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 92. Srov. výše. Srov. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 109–114.

⁷⁰ V Abulafiově díle se v tomto směru (ostatně nejen v tomto – viz některé meditační tabulky jmenovaných) zřejmě odráží vliv tzv. Chasiděj Aškenaz. Srov. např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 22–24. Dále např. IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy 1280 – 1510. A Survey*. New Haven/London: Yale University Press, 2011. ISBN 978-0-300-12626-6, s. 30–39. HUSS, Boaz. *The Formation of Jewish Mysticism and its Impact on the Reception of Abraham Abulafia in Contemporary Kabbalah*. In BOCK, Heike – FEUCHTER, Jörg – KNECHT, Michi (eds.). *Religion and Its Other. Secular and Sacral Concepts and Practices in Interaction*. Frankfurt/New York: Campus, 2009. ISBN 9783593386638, s. 142–162.

⁷¹ 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. Dále např. AFTERMAN, Adam. *And They Shall Be One Flesh. On The Language of Mystical Union in Judaism*. Leiden / Boston: Koninklijke Brill, 2016. ISBN 978-90-04-32872-3. Chapter 8. Mystical Union in the Ecstatic Kabbalah of Abraham Abulafia, s. 151–170.

⁷² Srov. Iz 57:19. Srov. hebrejské slovesné kořeny *nun-vav-vet* (případně *nun-jod-vet*) odkazující k řeči, růstu, plodu a ovoci, jakož i *nun-vet-alef* odkazující k proroctví. Viz např. FEYERABEND, Karl. *Langenscheidt's Pocket Hebrew Dictionary to the Old Testament*. Hebrew – English. New York: Langenscheidt Publishers, 1985. ISBN 0-88729-082-5, s. 205, 210, 215. Srov. též Ber. 57b; Gn r. 17:5.

tn. prorocké řeči,⁷³ zakouší radostné rozechvění a „bouři údů“,⁷⁴ vize světla,⁷⁵ jakož i autoskopií.⁷⁶ Prorocká zkušenost⁷⁷ je v podstatě setkáním⁷⁸ s Aktivním Inte-

⁷³ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 92–93 aj. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Maftach ha-chochmot*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 22. Srov. např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 83–95.

⁷⁴ Srov. 1 Kr 19:11–12. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 365–366 aj. Srov. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 68. Srov. též IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 74–77.

⁷⁵ Viz ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno, s. 74. Dále např. KAPLAN, Aryeh. *Meditation And Kabbalah*. York Beach: Samuel Weiser, 1989. ISBN 0-87728-616-7, s. 55–114. Srov. např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 77–83.

⁷⁶ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Sitrej Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 88, 161–168 aj. Srov. např. ARZY, Shahar – IDEL, Moshe – LANDIS, Theodor – BLANKE, Olaf. *Speaking with One's Self. Autoscopic Phenomena in Writings from the Ecstatic Kabbalah*. Journal of Consciousness Studies, 2005, vol. 12, no 11. ISSN 1355-8250, s. 4–29.

⁷⁷ Velmi důležitou roli v tomto procesu hraje vizualizace písmen (zvláště písmen Tetragramu), respektive jejich zjevení. Viz např. WOLFSON, Elliot R. *Jewish mysticism: a philosophical overview*. In FRANK, Daniel – LEAMAN, Oliver (eds.). *History of Jewish Philosophy*. London / New York: Routledge, 1997–2005. ISBN 0-415-08064-9, s. 389–437. Dále např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 100–108. Viz též 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. 130–177 aj.

⁷⁸ Ohledně nexu mezi cerufím, vylitím Božího vlivu a ichud viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno, s. 8. Srov. též zmínku o bráně Aharonově v souvislosti s extatickým vytržením; viz ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 366. Viz též nexus mezi Božím Jménem, plností země (srov. hebrejský text Iz 6:3) a deštěm v Gn r. 13:3. Prorocká řeč má dle rabiho Abulafii charakter rozhovoru. Viz ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 69–75. Srov. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Maftach ha-chochmot*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 22. Srov. též IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 86–95. Dále ARZY, Shahar – IDEL, Moshe – LANDIS, Theodor – BLANKE, Olaf. *Speaking with One's Self. Autoscopic Phenomena in Writings from the Ecstatic Kabbalah*. Journal of Consciousness Studies, 2005, vol. 12, no 11. ISSN 1355-8250, s. 4–29.

lektem⁷⁹ (ten se může jevit jako Boží posel⁸⁰ v podobě člověka,⁸¹ mnohdy mystika samotného).⁸² Vize dvojníka vytváří v Abulafiově podání zvláštní nexus mezi

⁷⁹ Zmíněná zkušenost otevírá v člověku rezervoár dosud netušených duchovních schopností. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Mafteach ha-chochmot*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 22. V této souvislosti je také důležitý Abulafiův zájem o spirituální entitu zvanou Metatron. Srov. např. Sanh. 38a; Chul. 60a; Jev. 16b; 2 Enoch 22:8–10 aj. Viz též 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. 179–254. K etymologii a funkci Metatronu viz např. WOLFSON, Elliot R. *Metatron and Shi'ur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz*. In GROZINGER, Karl E. – DAN, Joseph (eds.). *Mysticism, Magic, and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium Held in Frankfurt a. M. 1991*. Berlin – New York: Walter de Gruyter & Co., 1995. ISBN 3-11-013744-5, s. 60–92. i ORLOV, Andrei A. *The Enoch–Metatron Tradition*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. ISBN 3-16-148544-0. Chapter Three: Roles and Titles of Enoch–Metatron in Sefer Hekhalot and Other Materials, s. 86–147. Viz též IDEL, Moshe. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. New York: Continuum Publishing Corporation, 2007. ISBN 0826496652. Chapter 1. Righteousness, Theophorism and Sonship in Rabbinic and Heikhalot Literatures, s. 108–193. Ibidem. Appendix: Enoch the Righteous, and was there a Cult of Enoch/Metatron in the Middle Ages?, s. 645–670. Srov. též IDEL, Moshe. *Some Forlorn Writings of a Forgotten Ashkenazi Prophet: R. Nehemiah ben Shlomo ha-Navi*. The Jewish Quarterly Review, 2005, vol. 95, no. 1. ISSN 0021-6682, s. 183–196.

⁸⁰ Velmi často se Abulafiovi tento posel zjevovat jako již zmíněný Metatron, jehož Abulafia identifikuje mj. jako mnohotvárný Aktivní Intelekt, nebo Izrael. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Sitrej Torá*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, 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 neuvedeno, s. 33, 69 aj. (srov. 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. 179–254). Mohl se též zjevovat jako anděl Jaho'el (srov. např. 3 Enoch 48d). Viz IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*. New Haven/London: Yale University Press, 1998. ISBN 0-300-08288-6, s. 90–91. Dále IDEL, Moshe. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. New York: Continuum Publishing Corporation, 2007. ISBN 0826496652. Chapter 3. Son as an Intellectual/Eschatological Entity in Ecstatic Kabbalah, s. 276–376. Ohledně identity Jaho'ela a Metatronu viz např. DEUTSCH, Nathaniel. *Guardians of the Gate: Angelic Vice Regency in the Late Antiquity*. Leiden: Brill, 1999. ISBN 90-04-10909-9. Chapter Three. In Praise of Metatron, s. 27–47.

⁸¹ Tento motiv je spřízněn mj. s některými vizemi proroka Ezechiela (srov. např. Ez 1:5, 1:26–28 aj.) a s hejchalotickou literaturou. Srov. výše. Viz též Chul. 91b; Gn r. 68:2. Srov. např. WOLFSON, Elliot R. *Dmūt Ya'akov haquqah ba-Kise Ha-Kavod: Iyun nosaf ba-Torat ha-sod shel Hasidut Ashkenaz* http://www.michtavim.com/Wolfson/25_The_Image_of_Jacob_Engraved_Upon_the_Throne-Further_Speculation_on_the_Esoteric_Doctrine_of_the_German_Pietism.PDF. [cit. 2019-07-07]. Stránka již není k dispozici. Anglická (mírně přepracovaná) verze článku však ano. Viz WOLFSON, Elliot R. *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-2408-1. 1. The Image of Jacob Engraved Upon the Throne: Further Speculation on the Esoteric Doctrine of the German Pietists, s. 1–57. Především však viz ABULAFIA, Avraham. *Sefer Or ha-sechel*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 36. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 28–29. ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 19 aj.

⁸² Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 69–75. Srov. např. názor rabiho Mošeho Isserlese na Boží slávu, kterou zřeli proroci v podobě sebe samých. Viz ISSERLES, Moše. *Sefer Olat Jisra'el*. Pra'ag: 1569. Ostatní údaje neuvedeny, s. 19. Publikace stažena z <http://www.hebrewbooks.org>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2019-02-03]. Blíže k dílu a osobnosti autora [1525 nebo 30–1572; znám především jakožto pisatel komentáře (zvaného *Mapa*; tzn. Ubrus) k halachickému kodexu Šulchan aruch] viz např. TAL, Shlomo – DEROVAN, David. *Isserles, Moses ben Israel*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 10*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter

motivem Aktivního Intelektu, motivem golema⁸³ a motivem synovství⁸⁴ (v případě Avrahama Abulafii definovaného jako intelektuální operace).⁸⁵

Abulafiova mystika je pevně zakořeněna v židovství,⁸⁶ jasně se vztahuje k lin-

Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865938-4, s. 770–772.

⁸³ Jehož vizualizace značí paralelu ke zniternění člověka a jeho služby Hospodinu, ba dokonce k dosažení procké úrovně. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 6–7 aj. Srov. např. IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy 1280 – 1510. A Survey*. New Haven/London: Yale University Press, 2011. ISBN 978-0-300-12626-6, s. 239–245. IDEL, Moshe. *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*. Albany: State University of New York Press, 1990. ISBN 0-7914-0160-X, s. 96–118. Srov. též 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.

⁸⁴ Srov. např. Ex 4:22–23; Dt 14:1; Iz 43:6; Jr 31:9; Oz 11:1; BB 99a; Sot. 14a; Zoh. 1:124b, 223b, 233b; 2:105a, 163a; 3:11b–12a, 191b, 281b aj. Srov. Abulafiovo ztotožnění Izraele s Aktivním Intellektem a Metatronem (viz výše). Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 33. Srov. též 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. Dále WOLFSON, Elliot R. *Venturing Beyond. Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*. Oxford: Oxford University Press, 2006. ISBN 0-19-927779-6, s. 58–73. Tento motiv úzce souvisí též s pojetím svatého jazyka (viz výše).

⁸⁵ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Sitrej Torá*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 21–26, 53–55 aj. ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 98. Srov. např. IDEL, Moshe. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. New York: Continuum Publishing Corporation, 2007. ISBN 0826496652. Chapter 3. Son as an Intellectual/Eschatological Entity in Ecstatic Kabbalah, s. 276–376. Motiv synovství a prvorozenství má navíc vztah k novému, či intelektuálnímu zrození atp. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 5. Srov. též IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 184–203.

⁸⁶ Abulafiovo uvažování, jakož i praxe mají vztah ke starším židovským zdrojům (včetně mystiky Merkavy, *ma'ase Be-re-šit* a středověkého aškenázkého chasidismu). Srov. např. SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. Reprinted from the third revised edition New York: Schocken Books, 1945–1995. ISBN 0-8052-1042-3. Second Lecture. Merkabah Mysticism and Jewish Gnosticism, s. 40–79. Dále WOLFSON, Elliot R. *Metatron and Shi'ur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz*. In GROZINGER, Karl E. – DAN, Joseph (eds.). *Mysticism, Magic, and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium Held in Frankfurt a. M. 1991*. Berlin – New York: Walter de Gruyter & Co., 1995. ISBN 3-11-013744-5, s. 60–92. Rovněž pak WOLFSON, Elliot R. *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-2408-1. 1. The Image of Jacob Engraved Upon the Throne: Further Speculation on the Esoteric Doctrine of the German Pietists, s. 1–57 V neposlední řadě WOLFSON, Elliot R. *Images of God's Feet: Some Observations on the Divine Body in Judaism*. In EILBERG–SCHWARTZ, Howard. *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*. Albany: State University of New York Press 1992. ISBN 0-7914-1170-2, s. 143–181. Abulafiov vztah ke křesťanství byl nesmírně komplikovaný. Srov. 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. 179–254. Nicméně podnětná je celá tato publikace. Viz též naprosto odlišný přístup u HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder. Abraham Abulafia, the Franciscans, and Joachimism*. Albany: State University of New York Press, 2007. ISBN 978-0-7914-7272-9, s. 89–101 aj. K osobnostem přímých předchůdců a učitelů Abulafii (včetně rabiho Barucha Togarmiho) viz např. IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy 1280 – 1510. A Survey*. New Haven/London: Yale University Press, 2011. ISBN 978-0-300-12626-6, s. 35–38. Ohledně Abulafiova vztahu

gvistické tradici kabaly,⁸⁷ zároveň neopomíjí ani theurgicko-theosofickou kabalu.⁸⁸

Z výše naznačených úvah ohledně Boží blízkosti vyplývá další tematicky spřízněný cluster, a totiž:

Svatost a posvěcení⁸⁹

Svatost je příznačná pro Hospodina samotného,⁹⁰ lidská svatost a posvěcení závisí na úrovni přimknutí se k Bohu a poslušnosti Vůle Hospodinovy.⁹¹ Avraham Abulafia tento fenomén pojednává zejména, věnuje-li se problematice *ichud*,⁹² a pří-

k některým sufijským technikám viz např. HAMES, Harvey J. *A Seal within a Seal: The Imprint of Sufism in Abraham Abulafia's Teachings*. Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue, 2006, vol. 12, no. 2. ISSN 1380-7854, s. 153–172.

⁸⁷ Viz lingvistické teorie v Sefer Jecira aj; přičemž Abulafia se rovněž zabírá sémantikou. Viz také níže. Srov. WOLFSON, Elliot R. *Jewish mysticism: a philosophical overview*. In FRANK, Daniel – LEAMAN, Oliver (eds.). *History of Jewish Philosophy*. London / New York: Routledge, 1997–2005. ISBN 0-415-08064-9, s. 389–437. Srov. též KILCHER, Andreas B. *Die Sprachtheorie der Kabbala als Ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 1998. ISBN 978-3-476-01560-0, s. 31–193. Dále IDEL, Moshe. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. New York: Continuum Publishing Corporation, 2007. ISBN 0826496652. Chapter 3. Son as an Intellectual/Eschatological Entity in Ecstatic Kabbalah, s. 276–376. IDEL, Moshe. *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*. New Haven/London: Yale University Press, 2002. ISBN 0-300-08379-3, s. 314–389 aj. IDEL, Moshe. *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest / New York: Central European University Press, 2005. ISBN 9637326030, s. 32–41 aj. AFTERMAN, Adam. *And They Shall Be One Flesh. On The Language of Mystical Union in Judaism*. Leiden / Boston: Koninklijke Brill, 2016. ISBN 978-90-04-32872-3. Chapter 8. Mystical Union in the Ecstatic Kabbalah of Abraham Abulafia, s. 151–170.

⁸⁸ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 9. Srov. též výše. Dále např. WOLFSON, Elliot R. *Doctrine of the Sefirot in the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia (Part. 1)*. Jewish Studies Quarterly, 1995, vol. 2, no. 4. ISSN 0944-5706, s. 336–371. WOLFSON, Elliot R. *Doctrine of the Sefirot in the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia (Part 2)*. Jewish Studies Quarterly, 1996, vol. 3, no. 1. ISSN 0944-5706, s. 47–84. Viz též WOLFSON, Elliot R. *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*. Los Angeles: Cherub Press, 2000. ISBN 0-9640972-7-3, s. 94–185. WOLFSON, Elliot R. *Abraham ben Samuel Abulafia and the Prophetic Kabbalah*. In GREENSPAHN, Frederick E. (ed.). *Jewish Mysticism and Kabbalah. New Insights and Scholarship*. New York/London: New York University Press, 2011. ISBN 978-0-8147-3286-1, s. 68–90.

⁸⁹ Viz hebrejský slovesný kořen *kof-dalet-šin* a jeho významy spjaté se svatostí, odděleností a jedinečností, jakož i s posvěcováním. Srov. např. FEYERABEND, Karl. *Langenscheidt's Pocket Hebrew Dictionary to the Old Testament*. Hebrew – English. New York: Langenscheidt Publishers, 1985. ISBN 0-88729-082-5, s. 295–296. Dále např. 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, s.1319–1321.

⁹⁰ Viz např. Ex 3:2–5; Lv 19:2; Iz 6:3; Ez 3:12 aj. Srov. např. Ber. 53b; JT Ber. 9:13a aj.

⁹¹ Viz např. Lv 11:45, 19:2 (respektive 18. a 19. kapitola Leviticu), 20:7; Dt 33:3. Dále např. Jom. 39a. Srov. též výše. Velmi často souvisí s odděleností pro Boha a s kněžskou službou. Srov. např. Lv 19:6–8, 20:26 aj.

⁹² Srov. výše. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Sitrej Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 136 aj. Srov. např. AFTERMAN, Adam. *And They Shall Be One Flesh. On The Language of Mystical Union in Judaism*. Leiden / Boston: Koninklijke Brill, 2016. ISBN 978-90-04-32872-3. Chapter 8. Mystical Union in the Ecstatic Kabbalah of Abraham Abulafia, s. 151–170.

pravy na ni.⁹³

Již jsme zaznamenali jeho interes o Chrámovou bohoslužbu⁹⁴ a kněžské pozhledání.⁹⁵ Mezi přípravou na sjednocení s Hospodinem a službou kněží existuje nemálo styčných bodů:

1. Purifikace a čistota⁹⁶ (v mentálním⁹⁷ i tělesném významu).⁹⁸
2. Abulafia se zabývá symbolikou *urim* a *tumim*⁹⁹ – především v souvislosti

⁹³ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Sitrej Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 88–91. ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno, s. 18.

⁹⁴ Srov. výše. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Sitrej Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 89. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 35.

⁹⁵ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Sitrej Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 89. Viz též ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno, s. 17–19.

⁹⁶ Viz Abulafovu práci s hebrejským slovesem *le-caref* (tzn. „kombinovat“; „permutovat“ atp., ale také „očistit“; „tříbit“; „rafinovat“ atp. Srov. Ber. 55a. Srov. např. IDEL, Moshe. *Reification of Language in Jewish Mysticism*. In KATZ, Steven T. (ed.). *Mysticism and Language*. New York: Oxford University Press, 1992. ISBN 0-19-505455-5, s. 42–79. Dále např. WOLFSON, Elliot R. *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. Dále 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. 108–119.

⁹⁷ Viz např. spojitost mezi proměnlivým přílivem Božího působení (*šef'a*), působením Ducha a jmény Božími a andělskými. ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 183. Dále ABULAFIA, Avraham. *Sefer Sitrej Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 56–57 aj. Srov. též zmínku o bráně Aharonově v souvislosti s extatickým vytržením; ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 366. 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. 87–89.

⁹⁸ V daných souvislostech Abulafia často řeší problematiku zdokonalení a transformace. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno, s. 17. Srov. 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. 179–183 aj. WOLFSON, Elliot R. *Doctrine of the Sefirot in the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia (Part 2)*. Jewish Studies Quarterly, 1996, vol. 3, no. 1. ISSN 0944-5706, s. 47–84. Viz též WOLFSON, Elliot R. *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*. Los Angeles: Cherub Press, 2000. ISBN 0-9640972-7-3, s. 94–185. Dále např. WOLFSON, Elliot R. *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. Ber. 55a.

⁹⁹ Viz Ex 28:30; Lv 8:8; Nu 27:21 aj. Srov. též Jom. 73a–b aj. K debatě ohledně posvátných kamenů a losů, k jejich etymologii a funkci viz např. GREENBERG, Moshe. *Urim and Thummim*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 20*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865948-1, s. 422–423.

s Božím Jménem,¹⁰⁰ proctvím, jeho interpretací¹⁰¹ a niternými duchovními pochody.¹⁰²

3. Díky některým Abulafiovým postulatům¹⁰³ před námi vyvstává obraz kněze (či velekněze) jakožto znalce řádu stvoření.¹⁰⁴

Řád stvoření¹⁰⁵ (nikoliv stvoření samo)¹⁰⁶ se vyznačuje harmonií, proto rabi

¹⁰⁰ Viz ABULAFIA, Avraham. *Sefer Imrej šefer*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 1999. ISBN neuvedeno, s. 104–105. Srov. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 106–107. Dále WOLFSON, Elliot R. *Venturing Beyond. Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*. Oxford: Oxford University Press, 2006. ISBN 0-19-927779-6, s. 58–73. Srov. např. Jom. 73b; RaŠl a RaMbaN k Ex 28:30; Zoh. 2:234b aj.

¹⁰¹ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Imrej šefer*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 1999. ISBN neuvedeno, s. 145 aj. Srov. též WOLFSON, Elliot R. *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton / Chichester: Princeton University Press, 1994. ISBN 0-691-01722-0. Chapter One. “Israel: The One Who Sees God” – Visualization of God in Biblical, Apocalyptic, and Rabbinic Sources, s. 13–51. Ibidem. Chapter Two. Vision of God in Mystical Sources: A Typological Analysis, s. 52–73.

¹⁰² Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Imrej šefer*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 1999. ISBN neuvedeno, s. 105 aj. Srov. IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: State University of New York Press, 1988. ISBN 0-88706-605-4, s. 125–126. Dále IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 105–108.

¹⁰³ Viz ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno, s. 18. Srov. též ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 7, 167–174 aj. Srov. IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: State University of New York Press, 1988. ISBN 0-88706-605-4, s. 1–32. Srov. též IDEL, Moshe. *Multiple Forms of Redemption in Kabbalah and Hasidism*. Jewish Quarterly Review, 2011, vol. 101, no. 1. ISSN 0021-6682, s. 27–70. Srov. též IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*. New Haven/London: Yale University Press, 1998. ISBN 0-300-08288-6, s. 94–97. Dále např. WOLFSON, Elliot R. *Abraham ben Samuel Abulafia and the Prophetic Kabbalah*. In GREENSPAHN, Frederick E. (ed.). *Jewish Mysticism and Kabbalah. New Insights and Scholarship*. New York/London: New York University Press, 2011. ISBN 978-0-8147-3286-1, s. 68–90.

¹⁰⁴ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Or ha-sechel*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 36. Srov. např. Zoh. 1:64b–65a; 3:66b, 296b aj. Viz též Gn r. 3:9 aj. Z pozdějších textů je záhodno jmenovat např. *Da'at tvunot* rabího Mošeho Chajima Luzzatta. Viz např. LUZZATTO, Moshe Ch. *Da'ath tevunoth. The Knowing Heart. the philosophy of God's oneness / by R. Moshe Chayim Luzzatto with an English translation by Shraga Silverstein*. Jerusalem / New York: Feldheim Publishers, 1982. ISBN 0-87306-194-2, s. 293–295. Jakož i text aškenázského pijutu *Mar'e Kohen* [tj. Vzezření (vele)kněze], recitovaného v musafu na Jom ha-kipurim. *Blíže viz např.* ZLOTOWITZ, Meir – GOLD, Avie (eds.). *Artscroll Mesorah Series. The Complete Artscroll Machzor. Yom Kippur. Nusach Ashkenaz. Machzor Zichron Josef le-Jom kipur. Nusach aškenaz. A new translation and anthologized commentary by Rabbi Nosson Scherman*. New York: Mesorah Publications, 1986. ISBN 0-89906-677-1. The Musaf Service. Chazzan's Repetition, s. 502–625 (zvláště s. 570–573).

¹⁰⁵ Ten jest vytčen Boží Vůlí (*Racon*) a Myšlenkou (*Machašava*). Ohledně vztahu Božího a lidského myšlení srov. např. WOLFSON, Elliot R. *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*. Los Angeles: Cherub Press, 2000. ISBN 0-9640972-7-3, s. 138–139. Dále viz IDEL, Moshe. *Torah: Between Presence and Representation of the Divine in Jewish Mysticism*. In *Faces and Re-Presentations in Jewish Thought*. In TIROSH-SAMUELSON, Hava – HUGHES, Aaron W. (eds.). *Representing God*. Leiden: Koninklijke Brill, 2014. ISBN 978-90-04-28077-9, s. 31–70.

¹⁰⁶ Srov. Gn 3:6–19 aj. Gn r. 19:7–9 aj.; Zoh. 3:83b aj.

Abulafia neváhá užít analogií s hudební kompozicí a hrou na hudební nástroje.¹⁰⁷

Ten, kdo dosáhl skutečného pochopení,¹⁰⁸ nazírá¹⁰⁹ a zakouší pravdu rozumu,¹¹⁰ což však neznamená, že nemusí bojovat proti klamu a sebeklamu [z Abulafiových spisů¹¹¹ plyne, že se v člověku sváří dvě fazety: Podobenství k Bohu (hebr.: *dmut*)¹¹² a nezkcrocená představivost (*dimjon*) – jejíž funkce je přinejmenším ambivalentní (na rozdíl od maskulinního intelektu, vykazuje představivost femininní rysy)¹¹³

¹⁰⁷ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 29. Dále ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno, s. 63. Srov. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 53–71. Srov. též ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 70 (ohledně praktikování zpěvu Božího Jména).

¹⁰⁸ Srov. výše.

¹⁰⁹ Sám Abulafia se často označuje za zřece, či vidoucího (*ro'e*), což jest jeden z biblických názvů proroka (především extatického typu). Srov. tajemství dialektiky Aktivního Intelektu (spjatého s Tetrgramem), jenž zří, avšak není vidět. Viz např. *Sefer ha-melamed*, s. 2. Text je zahrnut v ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno, s. 163. Srov. prof. Wolfsona citujícího také dosud nepublikovaný rukopis *Sefer ha-chešek*. Viz WOLFSON, Elliot R. *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton / Chichester: Princeton University Press, 1994. ISBN 0-691-01722-0. Introduction, s. 3–12 (konkrétně s. 10). Abulafia však užívá i výrazu *nav'i*. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Or ha-sechel*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 36 aj. Srov. též výše.

¹¹⁰ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Sitrej Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 12–13.

¹¹¹ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 51–59.

¹¹² Srov. Gn 1:26–27.

¹¹³ Srov. 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. 210, 269–270 aj.

– neboli: Imago a imaginace].¹¹⁴ Nikdy nekončící proces transformace vědomí¹¹⁵ vyžaduje dle Abulafii velickou sebekázeň¹¹⁶ a zároveň odvahu,¹¹⁷ jež dávají vyklíčit daru subtilního rozlišování,¹¹⁸ který na duchovní cestě sehrává klíčovou úlohu.¹¹⁹

¹¹⁴ Viz Abulafiiův neutuchající zápas proti tzv. *jecer ha-ra* (tzv. zlý pud, sklon ke špatnosti atp.). *Jecer ha-ra* Abulafia často ztotožňuje s představivostí (*dimjon*) nezkracenou intelektem, a zároveň s démonickým aspektem krve (*dam*); zatímco Aktivní Intelekt transformující lidskou představivost a vedoucí k prorocktví přirovnává k inkoustu (*dijo*). Viz např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 95–114 aj. 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. WOLFSON, Elliot R. *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*. Los Angeles: Cherub Press, 2000. ISBN 0-9640972-7-3, s. 150–153 aj. 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. 107–356. Srov. též ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 57–58, 365–370 aj. Srov. též IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 121. Dále např. ABULAFIA, Abraham. *Sefer ha-melamed*. Text je zahrnut v ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno, s. 7 (tj. s. 168 *Sefer ha-chešek*). Srov. např. ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 159. Každý člověk má v sobě potenciál satanský, lidský i andělský. Tyto však mohou být v ideálním případě vypuzeny, nebo integrovány přílivem Aktivního Intelektu. Viz též 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.

¹¹⁵ Srov. např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 95–105. Dále 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, 107–178 aj.

¹¹⁶ Abulafia chová odpor k magii, neboť se domnívá, že největším nepřitelem skutečné moudrosti je zjištěná imaginace a sobectví. Mágové jsou dle jeho názoru mudrcové, kteří zcela neovládli svou představivost (srov. výše), užili (či užívají) Boží Jméno a působení k vlastnímu prospěchu a zpronevěřili se tudíž prorockému poslání. Viz např. ABULAFIA, Abraham. *Sefer ha-melamed*. Text je zahrnut v ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno, s. 13–15 (tj. s. 174–176 *Sefer ha-chešek*). ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 51–59. Viz též IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 122. Dále IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy 1280 – 1510. A Survey*. New Haven/London: Yale University Press, 2011. ISBN 978-0-300-12626-6, s. 239–244. Srov. též 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. 117–205.

¹¹⁷ Srov. např. WOLFSON, Elliot R. *Doctrine of the Sefirot in the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia (Part 1)*. Jewish Studies Quarterly, 1995, vol. 2, no. 4. ISSN 0944-5706, s. 336–371. Dále IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy 1280 – 1510. A Survey*. New Haven/London: Yale University Press, 2011. ISBN 978-0-300-12626-6, s. 36.

¹¹⁸ Abulafia pracuje (většinou vědomě) s ambivalencí, liminalitou a mnohoznačností některých symbolů (včetně zvláštních erotických představ atd.). 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. 179–254 aj. Dále např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 73–227.

¹¹⁹ Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Sitrej Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neu-

Je zřejmé, že Abulafiovo učení a praxe vyžaduje celého člověka,¹²⁰ (intelekt, emoce i fyzickou stránku).¹²¹ Stejně tak je nutné zdůrazňovat, že radikální zbožnost (včetně vypjatého individualismu)¹²² není totéž co „zážitková spiritualita“¹²³ a neměla by být zaměňována za pouhou touhu po duchovním dobrodružství¹²⁴ ani za mělké módní výstřelky¹²⁵ (zde je záhodno podotknout, že Abulafia inspiroval mnohé filozofy a hloubavé umělce).¹²⁶

vedeno, s. 164–165 aj. Srov. např. 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. Dále 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. 179–356.

¹²⁰ Srov. např. WOLFSON, Elliot R. *Dmut Ya'aqov haquqah ba-Kise Ha-Kavod: Iyun nosaf ba-Torat ha-sod shel Hasidut Ashkenaz* http://www.michtavim.com/Wolfson/25_The_Image_of_Jacob_Engraved_Upon_the_Throne-Further_Speculation_on_the_Esoteric_Doctrine_of_the_German_Pietism.PDF. [cit. 2019-07-07]. Stránka již není k dispozici. Anglická (mírně přepracovaná) verze článku však ano. Viz WOLFSON, Elliot R. *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-2408-1. 1. The Image of Jacob Engraved Upon the Throne: Further Speculation on the Esoteric Doctrine of the German Pietists, s. 1–57 (respektive poznámka 62 na s. 120). Dále WOLFSON, Elliot R. *Metatron and Shi'ur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz*. In GROZINGER, Karl E. – DAN, Joseph (eds.). *Mysticism, Magic, and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium Held in Frankfurt a. M.* 1991. Berlin – New York: Walter de Gruyter & Co., 1995. ISBN 3-11-013744-5, s. 60–92.

¹²¹ Srov. výše. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno, s. 17–19 aj.

¹²² Abulafia byl radikálním židovským mystikem a entuziastou s rozjitřeným mesiášským sebevědomím, experimentátorem zkoumajícím hranice mysli, představivosti, intelektu, jazyka atd. Ačkoliv odsuzoval magii, jeho myšlení obsahuje některé magické prvky. Srov. SCHWARTZ, Dov. *Conceptions of Astral Magic within Jewish Rationalism in the Byzantine Empire*. Aleph: Historical Studies in Science & Judaism, 2003, vol. 3. ISSN: 1565-1525, s. 165–211. Dále IDEL, Moshe. *On Talismanic Language in Jewish Mysticism*. Diogenes, 1995, vol. 43, no. 2. ISSN 03921921, s. 23–41.

¹²³ Srov. např. zaštiťování se Abulafiou a jeho metodami ve věci tzv. osobního rozvoje RA, Frank. *BioHarmonizing: How To Flourish During These Interesting Times: Mindfulness, happiness, personal development, peace, spirituality, longevity, well-being and healing in the 21st Century*. 156 stran. Scotts Valley: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013. ISBN 978-1481800570. Abulafiova vyhrocená mystika je v posledních několika desetících let v módě. Což se týká mj. některých směrů New Age, ba i jistých proudů v popkultuře. Srov. HUSS, Boaz. (2005). *All you need is LAV: Madonna and Postmodern Kabbalah*. Jewish Quarterly Review, 2005, vol. 95, no. 4. ISSN 0021-6682, s. 611–624. Dále HUSS, Boaz. *The Formation of Jewish Mysticism and its Impact on the Reception of Abraham Abulafia in Contemporary Kabbalah*. In BOCK, Heike – FEUCHTER, Jörg – KNECHT, Michi (eds.). *Religion and Its Other. Secular and Sacral Concepts and Practices in Interaction*. Frankfurt/New York: Campus, 2009. ISBN 9783593386638, s. 142–162.

¹²⁴ Srov. však ibn Aderetovu (viz výše) prudkou reakci např. v jeho rabínském responsu č. 2148. To je publikováno např. v textu předmluvy k Chajej ha-olam ha-ba. Viz GROS, Amnon. *Hakdamat ha-orech*. In ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 6.

¹²⁵ Viz výše.

¹²⁶ Z badatelského hlediska nelze samotný proces demokratizace kabaly (viz výše) vnímat nikterak negativně. Srov. oceňování Abulafiových metod současnými ultra-zbožnými kabalisty (tzv. *charedim*). Viz HUSS, Boaz. *The Formation of Jewish Mysticism and its Impact on the Reception of Abraham Abulafia in Contemporary Kabbalah*. In BOCK, Heike – FEUCHTER, Jörg – KNECHT, Michi (eds.). *Religion and Its Other. Secular and Sacral Concepts and Practices in Interaction*. Frankfurt/New York: Campus, 2009. ISBN 9783593386638,

Na závěr si dovolím citovat z Abulafiova díla *Sefer Ocar Eden ha-ganuz*.¹²⁷ Sig-

s. 142–162. Je zajímavé, že Abulafiovův radikalismus inspiroval k duchovnímu procitnutí a ocenění židovství některé nonkonformní myslitele a představitele protestní kultury, či kontrakultury. Viz např. MEILICKE, Christine A. *Abulafianism Among the Counterculture Kabbalists*. *Jewish Studies Quarterly*, 2002, vol. 9, no. 1. ISSN 0944-5706, s. 71–101. Abulafia má obecně vliv na moderní a postmoderní umění, zvláště literaturu. Srov. např. WOLFSON, Elliot R. *In the Mirror of the Dream: Borges and the Poetics of Kabbalah*. *Jewish Quarterly Review*, 2014, vol. 104, no. 3. ISSN 0021-6682, s. 362–379. Dále GOLDMAN–IDA, Batsheva – STROZEK, Przemyslaw – SABATIER, Roland – LETAILLIUIER, Francois (eds.). *Alchemy of Words: Abraham Abulafia, Dada, Lettrism*. 221 stran. Tel Aviv: Tel Aviv Museum of Art, 2016. ISBN 978-965-539-136-7. BAND, Arnold, J. *Regelson, Pagis, Wallach: Three Poems on the Hebrew Language*. In ZEVIT, Zion – GITIN, Seymour – SOKOLOFF, Michael (eds.). *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995. ISBN 0-931464-93-5, s. 505–522. Jakož i MEILICKE, Christine A. *Jerome Rothenberg's Experimental Poetry and Jewish Tradition*. Cranbury: Lehigh University Press, 2005. ISBN 0-934223-76-9, s. 54–166. Srov. také TSUR, Reuven – BENARI, Motti. *On the Shore of Nothingness: Space, Rhythm, and Semantic Structure in Religious Poetry and Its Mystic-Secular Counterpart. A Study in Cognitive Poetics*. Exeter: Imprint Academic, 2003. ISBN 0907845444, s. 199–230. Abulafiovův impakt lze rovněž vysledovat u některých filosofů [příklad Umberta Eca (stojícího na křižovatkách filosofie, sémiotiky, sémantiky, estetiky a popkultury) je dostatečně znám; srov. RAFFA Guy. *Eco's scientific imagination*. In BONDANELLA, Peter (ed.). *New Essays on Umberto Eco*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2009. ISBN 978-0-521-85209-8, s. 34–49]. Rozhodla jsem se upozornit na Waltera Benjamina a Jacquese Derridu. Viz např. JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. 337 stran. New York: Columbia University Press, 2003. ISBN 0-231-12657-3. MILLER, Michael T. *Abraham Abulafia's Mystical Theology of the Divine Name and its Philosophical Revision in Walter Benjamin*. *Medieval Mystical Theology*, 2015, vol. 24, no. 1. ISSN 2046-5726, s. 80–94. Dále IDEL, Moshe. *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-century Thought*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010. ISBN 978-0-8122-4130-3. III. Kabbalah in Some Twentieth-Century Thinkers. 9. Jacques Derrida and Kabbalistic Sources, s. 176–192. Mnozí však hledají paralely např. i v díle Gillesse Deleuzea (LOVAT, Terry – Inna Semetsky. *Practical Mysticism and Deleuze's Ontology of the Virtual*. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 2009, vol. 5, no. 2. ISSN 1832-9101, s. 236–249) a Jacquese Lacana (viz např. WOLFSON, Elliot R. *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press, 2005. ISBN 0-8232-2419-8, s. 128–129). Obdobné, či společné motivy jako u rabiho Abulafii nacházíme i u středověkých křesťanských autorů; Abulafiovův vliv je u nich ovšem jen těžko prokazatelný (srov. např. IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy 1280 – 1510. A Survey*. New Haven/London: Yale University Press, 2011. ISBN 978-0-300-12626-6, s. 329).

¹²⁷ Viz ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. 378 stran. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno. Název spisu lze překládat jako: „Poklad(nice) skrytého Edenu“ atp. Hebrejský výraz *eden* sám o sobě značí „rozkoš“; „potěšení“ atp. Srov. 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. 107–254. Jedná se o jeden ze tří Abulafiových komentářů k Sefer Jecira. Viz výše.

nifikantní pasáž pojednává o tzv. uvolnění uzlů¹²⁸ (týká se lásky k Bohu¹²⁹ a hledání ryzí existence¹³⁰ v permanentním přimknutí k Hospodinu¹³¹):¹³² „Když je rozvolněn uzel, vyjeví se podstata¹³³ svědectví uzlu. A kdo přilnul k těmto uzlům, přilnul ke

¹²⁸ Srov. Da 5:6, 12 a 16. K otázce interpretace biblického aramejského idiomu (včetně názoru Sa'adji ga'on a dalších středověkých učenců) srov. např. GOLDWURM, Hersh – SCHERMAN, Nosson. *Sefer Daniel/ Daniel. A new translation with a commentary anthologized from talmudic, midrashic, and rabbinic sources The Artscroll Tanach Series*. New York: Mesorah, 1979. ISBN 9780899060798, s. 160. Dále WOLTERS, Al. *Untying the King's Knots: Physiology and Wordplay in Daniel 5. Journal of Biblical Literature*, 1991, vol. 110, no. 1. ISSN 0021-9231, s. 117–122 (narážející především na ambivalenci a humorné prvky). V záležitosti specifického významu v Abulafiově systému viz IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 134–137. Dále IDEL, Moshe. *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*. In IVRY, Alfred L. – WOLFSON, Elliot R. – ARKUSH, Allan (eds.). *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers/Overseas Publishers Association, 1998. ISBN 90-5702-194-3, s. 289–330. Jakož i THOMPSON, Reginald C. *Semitic Magic. Its Origins and Development*. London: Luzac & Co., 1908. ISBN neuvedeno, s. 90, 168–169. Překládaný text pochází z již zmíněného vydání *Sefer Ocar Eden ganuz*, a totiž ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 112. Srov. též: Ibidem, s. 47–48. V souvislosti s tzv. „rozvolněním uzlů“ mluví prof. Moše Idel o spiritualizaci lidského intelektu. Viz např. IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: State University of New York Press, 1988. ISBN 0-88706-605-4, s. 1–32. Srov. AFTERMAN, Adam. *And They Shall Be One Flesh. On The Language of Mystical Union in Judaism*. Leiden / Boston: Koninklijke Brill, 2016. ISBN 978-90-04-32872-3. Chapter 8. Mystical Union in the Ecstatic Kabbalah of Abraham Abulafia, s. 151–170.

¹²⁹ Srov. též pasáž ohledně láskyplné služby Hospodinu v ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-nefeš*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 177. Dále viz ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chajej ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 73–74 (ohledně vyslovování Tetragramu jedině z hluboké lásky k Bohu).

¹³⁰ Přičemž Abulafia bedlivě zkoumá vztahy mezi sémantikou, imaginací a iluzí. Viz např. IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: State University of New York Press, 1988. ISBN 0-88706-605-4, s. 33–44 aj. IDEL, Moshe. *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*. New Haven/London: Yale University Press, 2002. ISBN 0-300-08379-3, s. 438–448 aj. 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. Srov. též výše.

¹³¹ Abulafia užívá hebrejského výrazu *Ha-Šem* (tzn. to Jméno). V jeho pojetí se nejedná pouze o zástupné vyjádření Tetragramu, upozorňuje čtenáře, že se jedná právě o Tetragram. Srov. 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. Dále např. 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. A v neposlední řadě IDEL, Moshe. *Defining Kabbalah: The Kabbalah of Divine Names*. In HERRERA, Robert A. (ed.). *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*. New York: Peter Lang, 1993. ISBN 0820420077, s. 97–122.

¹³² Srov. s problematikou tefilin (viz Ex 13:9, 16; Dt 6:8, 11:18). Viz následující poznámku, jakož i WOLFSON, Elliot R. *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*. Los Angeles: Cherub Press, 2000. ISBN 0-9640972-7-3, s. 88, 94, 150–153, 224–225 aj. Srov. Ber. 6a v nexu s hebrejským textem 1 Pa 17:21 (viz též Ber. 7a – uzel tefilin šel roš).

¹³³ Polyvalentní hebrejské substantivum *injan* lze překládat mj. jako: „záležitost“; „věc“; „pojem“; „zájem“; „případ“; „odpověď“; „dílo“; „souvztažnost“; „problematika“; „fenomén“; „podstata“ atp. Srov. např. 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

lživým klamům,¹³⁴ jelikož tak jistě, jak ony [uzly] budou rozvázány, stejně [může povolit] i uzel jeho, [totiž člověkovy], *devekut*¹³⁵ a [vůbec] nic mu nezbyde.¹³⁶ Pokud je to pravda, než [člověk] uvolní tyto [uzly], musí se lanovím lásky¹³⁷ připoutat a přimknout k Tomu, kdo nerozvazuje pouta Svě lásky a oddanost¹³⁸ Jeho touhy [neochabuje] – a to jest [k] Hospodinu, budiž vyvýšen¹³⁹ – On a mimo Něj žádný

0-910818-05-3, s. 1095. Dále viz např. FEYERABEND, Karl. *Langenscheidt's Pocket Hebrew Dictionary to the Old Testament*. Hebrew – English. New York: Langenscheidt Publishers, 1985. ISBN 0-88729-082-5, s. 254. V souvislosti s výše naznačeným zájmem rabiho Abulafii o jazyk, dialog a proroctví by bylo zajímavé brát v úvahu i překladovou možnost: „odpověď uzlu“. Srov. kešer tefilin, jakož i Abulafiovy výroky ohledně tefilin. Viz např. ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno, s. 47–48. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Sitrej Tora*. Jerušalajim/Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno, s. 76–89, 194 aj. Srov. také 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. 179–254.

¹³⁴ Hebrejský výraz *šeker* dále značí: „lež“; „faleš“; „podvod“; „šalba“; „marnost“ atd. Domnívám se, že výraz by šlo přeložit i jako: „šalebné mámení“ atp. Abulafia využívá faktu, že slova *škarim* (tzn. lži atp.) a *kšarim* (tzn. uzly; pouta atp.) mají stejnou hláskovou, a tudíž i numerickou hodnotu. I v tomto případě vidíme, jakou důležitost přikládá mystické dialektice, ambivalenci a pečlivému rozlišování. Srov. např. ZALMAN, Shneur. *Likkutei Amarim — Tanya by Rabbi Schneur Zalman of Liadi*. Bi-Lingual Edition. Translation and Introductions by Mindel, N. – Mangel, N. – Posner, Z. I. – Schochet, J. I. New York: Kehot Publication Society, 1993. ISBN 0-8266-0400-5. Perek 3 – Chapter 3, s. 9–12. Dále 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. 125–218.

¹³⁵ V citované pasáži se hebrejský slovesný kořen *dalet-vet-kof* vyskytuje desetkrát. Srov. výše.

¹³⁶ V hebrejském textu se vyskytuje sousloví *ve-lo jiš'a'er imo davar*, jež však lze překládat také jako: „a slovo s ním, [totiž s člověkem], nezůstane“ (tzn.: fenomén proroctví člověka opustí). Srov. nerozborný vztah devekut a prorocký (respektive prorocké řeči). v Abulafiově diskurzu. Viz např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 14–24, 83–95 aj. Dále např. WOLFSON, Elliot R. *Abraham ben Samuel Abulafia and the Prophetic Kabbalah*. In GREENSPAHN, Frederick E. (ed.). *Jewish Mysticism and Kabbalah. New Insights and Scholarship*. New York/London: New York University Press, 2011. ISBN 978-0-8147-3286-1, s. 68–90.

¹³⁷ Abulafia užívá hebrejského sousloví *chevlej ahava* (případně *chavlej ahava*), což značí milostná pouta, lanoví, nebo provazy lásky, ale také milostné soužení, bolesti a utrpení lásky atp. Srov. např. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Herndon/Dulles: State University of New York Press – SUNY Press, 1988–2012. ISBN 0-887-06-553-8, s. 53, 65. Dále viz např. FEYERABEND, Karl. *Langenscheidt's Pocket Hebrew Dictionary to the Old Testament*. Hebrew – English. New York: Langenscheidt Publishers, 1985. ISBN 0-88729-082-5, s. 89.

¹³⁸ Hebrejský slovesný kořen *dalet-vet-kof* značí „přimknutí“; „lnutí“; „oddanost“; „náklonnost“ atp. (srov. výše) je zde vztažen k Hospodinově lásce. Srov. tradice, dle nichž se Bůh modlí Sám k Sobě (viz Ber. 7a aj.; srov. též Ber. 6a; Av. Zar. 3b aj.), pokládá si tefilin (Ber. 6a) atp. K lásce a vzájemnosti mezi Bohem a člověkem (potažmo mezi Bohem a Izraelem viz např. Šir ha-širim r. 5:3. Srov. též ANISFELD, Rachel A. *Sustain Me With Raisin-Cakes: Pesikta deRav Kahana and the Popularization of Rabbinic Judaism*. Leiden: Koninklijke Brill, 2009. ISBN 978-90-04-15322-6. Part One. Introductions. Methodological Introduction: On The Self-Referential Reading of PRK Texts, s. 20–43. Part Two. Pesikta deRav Kahana (PRK) on its Own. Chapter Four. PRK's Thematic Concerns: A Theology of Intimacy, Humility and Indulgence, s. 67–95.

¹³⁹ Srov. např. 2 S 22:47.

jiný, za žádných okolností.¹⁴⁰ O čemž¹⁴¹ je řečeno v Tóře: „Ale vy, kteří jste se přimkli k Hospodinu, svému Bohu, jste do dnes všichni živi“.¹⁴² A [přesně] to jest jádrem výroku [Písma]: „... k Němu se přimkneš...“¹⁴³ „... a k Němu se přimknete“.¹⁴⁴ Jeli-kož *devekut* vede k cíli¹⁴⁵ soustředění,¹⁴⁶ což je věčný život¹⁴⁷ člověka – stejný jako život¹⁴⁸ Hospodina,¹⁴⁹ k Němuž se [člověk] přimyká.“¹⁵⁰

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

¹⁴⁰ Hebrejský idiom *al kol-panim* lze překládat rovněž jako: „v každém případě“; „každopádně“ atp. V daných souvislostech jest výskyt tohoto sousloví zajímavý kvůli Abulafiově interesu o Boží Tvář (hebr.: *Panim*), vizi posla a učitele, jakož i dvojníka. Srov. výše. Viz též IDEL, Moshe. *Panim: Faces and Re-Presentations in Jewish Thought*. In TIROSH–SAMUELSON, Hava – HUGHES, Aaron W. (eds.). *Representing God*. Leiden: Koninklijke Brill, 2014. ISBN 978-90-04-28077-9, s. 71–102.

¹⁴¹ V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *ve-al ze*, doslovně tedy: „a o tomto“ atp.

¹⁴² Dt 4:4. Hebrejský text lze překládat odlišně; např.: „A vy kdož se Inete k Hospodinu, vašemu Bohu, jste dnes všichni živi“ atp. Přičemž klíčový je výskyt tvaru (*ha-dvekim*) a výrazů *chajim* a *ha-jom*. Tudiž by se dalo uvažovat i o překladu: „... vy všichni jste dnes živi“. Srov. další Abulafiova tvrzení v citovaném úryvku, jakož i 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.

¹⁴³ Dt 10:20.

¹⁴⁴ Dt 13:5. Oba citované verše Tóry obsahují imperfektní slovesné tvary. Srov. poznámku 138.

¹⁴⁸ V textu se vyskytuje hebrejské sousloví *ke-ve-chajej Ha-Šem*, jež lze překládat: „jako je tomu s životem Hospodinovým“; „jako je tomu v životě Hospodinově“ atp.

¹⁴⁹ Abulafia opět užívá hebrejského výrazu *Ha-Šem* (tzn. to Jméno). Srov. výše.

¹⁵⁰ Citované vydání *Ocar Eden ganuz* (viz výše) není vokalizováno, tudíž lze toto hebrejské sousloví překládat i jako: „k němuž se přimknu“ atp. Srov. též Dt 11:22 aj. Navíc není explicitně vysvětleno, kdo se ke komu přimyká, Abulafia chce tedy zřejmě vyjádřit, že *devekut* je proces vzájemný.

ČTYŘI KMENY REUVENA RIVLINA.¹ PŘEROD IZRAELSKÉ SPOLEČNOSTI NA SPOLEČNOST MENŠINOVOU?

PAVLA DAMOHORSKÁ
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
Pavla.Damohorska@htf.cuni.cz

REUVEN RIVLIN'S FOUR TRIBES. THE TRANSFORMATION OF ISRAELI SOCIETY INTO A SOCIETY OF MINORITIES?

Abstract: The contribution deals with the majority and minority relations in Israel today regarding the speech of the Israeli president Reuven Rivlin in 2015. President Rivlin designed the demographic future of Israeli society consisting of four minority groups. He calls these groups sectors of tribes. He calls on the Israeli society to cooperate between the different sectors, and on the creation of what he calls "New Israelness".

Keywords: Israel; minority; majority; tribe; demography

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 4: p. 521 – 533.

Přerod izraelské společnosti

Židovský narativ má velice silně zakořeněn motiv dvanácti izraelských kmenů, které obývaly starověký Kenean. Také z tohoto důvodu se projev izraelského prezidenta zmiňující „nové“ čtyři kmeny budoucí izraelské společnosti dočkal velkého ohlasu. V roce 2015 vystoupil prezident Státu Izrael Reuven Rivlin se svým projevem na konferenci v izraelské Herzliji.² Do poměrně neměnných vod diskuse majoritních a minoritních vztahů v Izraeli vstoupil izraelský prezident s vizí státu bez jedné majoritní skupiny, zato však se čtyřmi přibližně stejně velkými minoritními uskupeními. Ve své řeči označil zmiňované minoritní skupiny jako sektory (hebr. מגזרים) či kmeny (hebr. שבטים). Dle mnohých nastavil tímto svým projevem izraelské společnosti „zrcadlo“³ reálného demografického vývoje vycházející z údajů izraelského Centrálního úřadu pro statistiku.

¹ Příspěvek vznikl v rámci plnění institucionálního projektu PROGRES Q05 na Husitské teologické fakultě UK.

² Jednalo se o patnáctou výroční konferenci Institute for Policy and Strategy. [Cit. 31. 5. 2019.] Dostupné z: <https://www.idc.ac.il/en/research/ips/pages/4tribes.aspx>.

³ SACHS, Nathan, REEVES Brian: *Tribes, Identity and Individual Freedom in Israel*. Washington: Brookings Institution 2017. [Cit. 31. 5. 2019.] Dostupné z: https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2017/03/cmep_20170331_tribes-of-israel.pdf.

Úvod do problematiky - složení izraelské společnosti

Pokud chceme porozumět poselství současného izraelského prezidenta, je nutné pozastavit se nad složením současné izraelské společnosti jako takové. Byť je Stát Izrael státem židovským s majoritní společností hlásící se k judaismu, nachází se na jeho území řada dalších menšinových náboženských směrů a etnických skupin. Z celkového počtu přibližně devíti milionů obyvatel Izraele⁴ je zhruba 75% obyvatel židovského vyznání a 25%, tedy okolo 2,2 milionu jsou osoby nežidovského vyznání.⁵ Z tohoto počtu tvoří 1,2 milionu muslimští Arabové, většinou sunité. V Izraeli obývají především menší města a vesnice, polovina z nich žije na severu země. Beduíňští Arabové muslimové tvoří komunitu čítající přibližně 250 tisíc osob ve zhruba 30 kmenech. Většina z nich obývá jih Izraele. Ze 175 tisíc křesťanů žijících v Izraeli tvoří křesťanská arabská komunita okolo 77,7%.⁶ Její příslušníci žijí zvláště ve městech jako Nazaret, Šfar'am a Haifa. Většina z nich přísluší k řecko-katolické, pravoslavné či římsko-katolické církvi. Speciální skupinu představují Drúzové se 143 tisíci příslušníky.⁷ Tato převážně arabsky hovořící skupina obývá především sever země. Zvláštní skupinu 4000 členů představují Čerkesové⁸, jejichž přítomnost se v tomto regionu datuje od 19. století.

Stát Izrael uznává oficiálně tato náboženství: židovské, křesťanské, muslimské, drúzské a bahá'í. V rámci křesťanského náboženství jsou uznány: řecko-ortodoxní, řecko-katolická, římsko-katolická, arménská pravoslavná, arménská katolická, maronitská, syrská ortodoxní, syrská katolická, chaldejská a evangelická episkopální. Etiopská ortodoxní, koptská ortodoxní a zastřešující organizace protestantských církví v Izraeli „United Churches Council of Israel“ mají zažádáno o oficiální uznání.⁹

⁴ Dle údajů Centrálního statistického úřadu Státu Izrael je to 9, 021 000 obyvatel k první třetině roku 2019. Ke stému výročí založení Státu Izrael se odhaduje počet obyvatelstva na 15,2 milionů. In: Central Bureau of Statistics: *State of Israel*. [Cit. 30. 5. 2019.] Dostupné z: <https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/Pages/2019/-תשעט-יום-העצמאות.aspx>.

⁵ Central Bureau of Statistics. State of Israel. *Population of Israel on the Eve of 2019 – 9.0 Million*. [Cit. 30. 5. 2019.] Dostupné z: https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2018/394/11_18_394e.pdf.

⁶ . 2018, נתונים לרגל חג המולד . In: Central Bureau of Statistics. State of Israel. [Cit. 30. 5. 2019.] Dostupné z: <https://www.cbs.gov.il>

⁷ . In: Central Bureau of Statistics. State of Israel. [Cit. 30. 5. 2019.] Dostupné z: <https://www.cbs.gov.il>

⁸ [Cit. 12. 5. 2019.] Dostupné z: <https://mfa.gov.il/mfa/aboutisrael/people/pages/society-%20minority%20communities.aspx>.

⁹ SHETREET, Shimon: *Freedom of Religion in Israel*. [Cit. 12. 5. 2019.] Dostupné z: <https://mfa.gov.il/MFA/MFA-Archive/2001/Pages/Freedom%20of%20Religion%20in%20Israel.aspx>.

„Melting pot“ či mozaika?

Ani majoritní židovská společnost není jednotná. Jak uvádí K. Schafermanová v názvu svého příspěvku: „Izrael je společností imigrantů“.¹⁰ B. Habermanová hovoří o 103 zemí původu židovských imigrantů, kteří při příchodu do nově vzniklého státu mluvili sedmdesáti jazyky.¹¹ Země původu židovských obyvatel skutečně představuje jeden z důležitých indikátorů rozdílnosti, který s sebou přináší také jiné kulturní a jazykové prostředí a vytváří tak specifické menšiny v rámci oficiální většiny. Zvláště v počátcích nového židovského státu byly snahy tyto rozdíly překonat a vytvořit „nového izraelského člověka“ pokud možno prostého všech diasporních nánosů. Proces tzv. „melting pot“ (hebr. כּוּר הַיְתוּךְ)¹² byl spojen se snahou tehdejší židovské politické reprezentace „shromáždit vyhnané“ příslušníky judaismu ze zemí diaspory a vytvořit izraelského občana. Tohoto termínu použil také Ben Gurion ve svém proslovu z roku 1951 známého jako כּוּר הַיְתוּךְ.¹³ Diskusi o tom, zda byl či nebyl původní sionistický cíl o melting pot splněn či nikoliv, přibližuje například Efraim Ya'ar s tím, že v hlavním smyslu byla myšlenka „melting pot“ úspěšnou.¹⁴ S poukazem na židovskou imigraci řízenou státem včetně řízení dalšího osudu imigrantů již v izraelském státě se však nabízí také termín „imigrantské absorpce“ („immigrant absorption“) s tendencí k asimilaci se stávající populací¹⁵ či o trend označený jako „manifesting the melting process“.^{16, 17}

Mezi lety 1948 a 1956 přišlo do nově založeného státu 750 tisíc židů z muslimských a evropských zemí.¹⁸ Právě v první polovině 50. let je ideologie „melting pot“

¹⁰ SCHAFFERMAN, Karin: *Israel: A Society of Immigrants*. The Israel Democracy Institute. [Cit. 29. 6. 2019.] Dostupné z: <https://en.idi.org.il/articles/6200>.

¹¹ HABERMAN, Bonna: *Rereading Israel: The Spirit of the Matter*. Urim Publications 2012, ISBN: ISBN-10: 9655241246, s. 77.

¹² K definici viz např. YA'AR, Efraim: *Continuity and Change in Israeli Society: The Test of the Melting Pot*. *Israel Studies*. Vol. 10, No. 2, Indiana University Press 2005, s. 92. [Cit. 5. 6. 2019.] Dostupné z: https://www.jstor.org/stable/30245886?read-now=1&seq=2#page_scan_tab_contents; *Všeobecná encyklopedie*. Díl 3. Praha, Diderot 1997. ISBN: 80-85841-17-7, s. 106.

¹³ כּוּר הַיְתוּךְ בְּפִנֵּי מַפְקְדֵי גִדְנָעַ. דוד בן גוריון: נאום בפני מפקדי גדנ"ע. [Cit. 20. 6. 2019]. Dostupné z: <https://shnizi.wordpress.com/2012/07/29/culturalmeltingpot/>.

¹⁴ Doslova tento proces označuje jako „a successful story“. In: YA'AR, s. 122.

¹⁵ YA'AR, s. 93. Ya'ar toto dokládá staršími pracemi S. Eisenstadta a zvláště pak Rivky Bar-Yosefové. In: *Ibidem*, s. 94.

¹⁶ A to zvláště v kulturní a politické oblasti, ale jsou zde také trendy ukazující k jisté asimilaci. In: YA'AR, s. 119.

¹⁷ Yosef Gorny nicméně rozlišuje mezi termíny melting point a melting pot, jakož i mezi „shromáždění vyhnáných“ (ingathering of exiles) a jejich integrací (integration of exiles). Zatímco shromáždění vyhnáných přirovnává k melting point, melting pot je již určitý rámec, v němž nová forma vzniká. In: GORNY, Yosef: „The Melting Pot in Zionist Thought“. *Israel Studies*. Vol. 6, No. 3, 2001, ISSN: 1084-9513, s. 55.

¹⁸ JAFFE, Eliezer: *Ethnic and Minority Groups in Israel: Challenges for Social Work Theory, Value and Practice*. *The Journal of Sociology and Social Welfare*. Volume 22. Western Michigan University 1995. [Cit. 4. 6. 2019.] Dostupné z: <https://scholarworks.wmich.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2220&context=jssw>, s. 151-2.

zvláště intenzivní. Projevuje zvláště v tzv. integračních střediscích, školách a armádě. Objevují se také kolize mezi náboženskými a sekulárními stranami, neboť ideologie melting pot je vedena snahou dát dětem přistěhovalců jednotné, světské vzdělání v duchu světského vzdělávání v Jišuvech.¹⁹ V 60. a 70. letech minulého století však roste kritika projektu „tavicího tyglíku“ a izraelská společnost se začíná přiklánět k tzv. רב תרבויות neboli mnohokulturnosti. V současnosti se v oficiálních dokumentech Stát Izrael vyhýbá označení melting pot a spíše se přiklání k označení „mozaika tvořená různými skupinami obyvatelstva koexistujícími v rámci demokratického státu.“²⁰ Termín mozaika v sobě zahrnuje nejen mnohokulturnost, s níž imigranté do židovského státu přicházejí, ale vztahuje se také k osobám jiného náboženského vyznání či etnického původu.

Přes mnohé rozdíly v rámci jednotlivých migrantských skupin však můžeme nalézt mnoho společného. Například mezi aškenázskou komunitou a komunitou „mizrachi“ jsou přes zjevné rozdíly (jiné kulturní prostředí, míra religiosity aj.) patrné zvláště v posledních dvaceti letech některé společné trendy jako nárůst příklonu k sekularismu na straně jedné, na straně druhé však silné pouto k židovskému státu a hrdost na to „být židem“ a „být Izraelcem“.²¹ Sdílení společného ethosu ve smyslu sounáležitosti s židovským státem je vysoké a přes všechny rozdíly vyskytující se mezi těmito dvěma židovskými skupinami je to společným a jednotícím prvkem. Dle výzkumů E. Ya'ara je dalším jednotícím prvkem preference spolupráce se západními zeměmi a celkový „příklon k západu“.²²

Demografická otázka a imigrace

Demografie²³ hraje a dodnes hraje významnou úlohu v židovském státě, který od svého počátku byl postaven do situace, kdy bojoval o svoji holou existenci. Židovská majorita byla a nadále je shledávána pro udržení státu jako zásadní.²⁴ O důležitosti demografie svědčí i fakt, že každoročně jsou vyhlašovány základní demografické údaje týkající se velikosti izraelské společnosti u příležitosti Dne nezávislosti.

¹⁹ מנחות בחברה הישראלית, זאב שביט, אפרים יער, זאב שביט. [Cit. 4. 6. 2019.] Dostupné z: <http://openbooks.openu.ac.il/#/books/449>, s. 422-3.

²⁰ Ibidem.

²¹ YA'AR, s. 113-114.

²² Ibidem, s. 116-8.

²³ Reuven Rivlin označil ve výše zmíněném projevu slovo „demografie“ za zbraň namířenou na jednu z mnoha skupin obyvatelstva žijící v Izraeli. In: RIVLIN, Reuven: „Israeli Hope: Towards New Israeli Order“. [Cit. 31. 5. 2019.] Dostupné z: <https://israeli-hope.gov.il/sites/default/files/Herzliya%20Conf%20President%20SPEECH%20%2810%29%20new%20.pdf>, s. 1. Záznam celého projevu: dostupný na: <https://www.youtube.com/watch?v=hmRDrH5VcNY>.

²⁴ Za snahou udržet příznivý demografický vývoj stojí řada zákonů, a to např. od Zákona návratu, Zákona o izraelském občanství až po legislativu umožňující umělé oplodnění.

Podpora příznivého demografického vývoje se rovněž odráží v izraelské legislativě. Demografické otázky, jak podotýká S. DellaPergola, ovlivňovaly také minulost a ovlivňují současnost i budoucnost izraelsko-palestinského konfliktu.²⁵

V souvislosti s migrací a jejím vlivem na demografický růst obyvatelstva bývá často citováno z tzv. Deklarace nezávislosti, jež uvádí: „...הארץ לטובת כל תושביה...“²⁶ neboli „Stát Izrael bude otevřen židovské imigraci (hebr. עליה) a shromáždění vyhnaných (גלויות) (קיבוץ), bude dohlížet na rozvoj země pro dobro všech jejích obyvatel“. Od počátku oficiálního založení státu tak bylo počítáno s imigrací židovských obyvatel, byť důvodů pro navyšování počtu obyvatel imigrací bylo více a byly, jako například perzekuce či šoa, daleko závažnější.

Židovská populace se stává po roce 1948 majoritou, zůstalo jí však výrazné minoritní postavení v rámci blízko-východního regionu. Demograf S. DellaPergola diskutuje dominanci jednotlivých náboženských skupin v různých historických etapách. Připomíná původní, židovskou majoritu, kterou v 4. – 7. století vystřídala majorita křesťanská. Po sedmém století hovoří o majoritě muslimské. V roce 1947 se nacházelo na území mandátní Palestiny 1,2 milionu muslimů, 650 tisíc židů a 150 tisíc křesťanů.²⁷ Po vzniku Státu Izrael opouští 675–700 tisíc Palestinců toto území, a v letech 1948–51 přichází přibližně 688 tisíc židovských exulantů.²⁸ V letech 1952–9 přišlo 272 446²⁹ židů z asijských zemí (Irák, Jemen, Turecko, Írán), severoafrických (Maroko, Tunis, Alžír, Lybie, Egypt) ale nezanedbatelný byl i počet imigrantů z evropských zemí (zvláště východní a střední Evropy)³⁰. Výrazněji se na přírůstku izraelského obyvatelstva podílela v následujících letech migrace ze zemí bývalého Sovětského svazu v 90. letech. Ta tvoří 43%³¹ z celkového počtu „olim“ (židovských imigrantů do Izraele) do roku 2017.³² Prostřednictvím migrace přišlo

²⁵ DELLAPERGOLA, Sergio: Demographic Trends in Israel and Palestine: Prospects and Policy Implications. In: *American Jewish Year Book*. Vol. 103, 2003, s. 3. DellaPergola podobně jako jiní demografové pracuje také s demografickým vývojem celého blízko-východního regionu. In: *Ibidem*.

²⁶ מגילת עצמאות. [Cit. 5. 6. 2019.] Dostupné z: <http://www.archives.gov.il/en/chapter/the-declaration-of-independence/>.

²⁷ DELLAPERGOLA, s. 9.

²⁸ העליה לישראל לפי תקופות העליה. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. [Cit. 28. 6. 2019.] Dostupné z: https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/doclib/2018/197/21_18_197t1.pdf, s. 1.

²⁹ *Ibidem*, s. 1.

³⁰ K migračním vlnám v padesátých letech minulého století viz: העליות הגדולות של שנות החמישים: כמה משה ליטק: 1989. [Cit. 28. 6. 2019.] Dostupné z: https://humanities.tau.ac.il/sites/humanities.tau.ac.il/files/media_server/humanities/zionism/%D7%A6%D7%99%D7%95%D7%A0%D7%95%D7%AA/%D7%99%D7%93/10.pdf.

³¹ Celkem 956 319. In: *Ibidem*, s. 1.

³² Kromě migrací z arabských zemí a ruské imigrační vlny v 90. letech se výrazněji do dějin zapsala tzv. etiopská migrace. Ne však díky kvantitativním počtům, nýbrž svojí povahou. Zatímco se imigrané z Ruska do Izraele

do židovského státu v letech 1948-2017 3,2 milionu nových obyvatel.³³ V současnosti se však imigrace podílí na růstu obyvatelstva pouze marginálně a v posledních letech se pohybuje přibližně okolo 25 tisíc olim. Například za rok 2018 činila 28 000 imigrantů.³⁴

Význam TFR

Kromě údajů vztahujících se k migraci hraje v demografickém diskurzu podstatnou roli také natalita, která je velmi pečlivě sledovaným faktorem. Není třeba dodávat, že tento faktor používaly obě strany izraelsko-palestinského konfliktu jako „zbraň“ proti té druhé.

V rámci tzv. palestinské skupiny jsou rozlišovány tři základní podskupiny, tj. muslimové, křesťané, drúzové. Zatímco původně vykazovaly podobnou fertilitu – 7.5-8 dětí na jednu ženu, zvláště u křesťanské komunity je zaznamenán výrazný pokles, a to na 3.6 v 70. letech, na 2.5 v roce 2000 a v roce 2016 dokonce na 2.1³⁵. V drúzké komunitě byl zaznamenán největší propad mezi 70. a 90. lety minulého století, a to z 7.2 na 3.0. Zatímco u křesťanských i drúzkých komunit fertilita ve větší či menší míře klesala, u muslimů tomu bylo do 60. let minulého století naopak. V této době dosahují 9.3 dítěte na jednu ženu³⁶ (DellaPergola uvádí dokonce 10)³⁷, v polovině 80. let to ale bylo 4.5 dítěte. U židovské populace došlo také k poklesu – ze 3.9 v 50. letech³⁸ na 2.6 dětí v 90. letech.³⁹ Rozdíly ve fertilitě se ale také odehrávaly mezi jednotlivými „etnickými“ skupinami židovské společnosti. Zatímco evropsko-americká skupina měla v 50. letech 3, u asijsko-africké

ské společnosti poměrně rychle integrovali, tvoří etiopští židé specifický fenomén. Jako skupina od počátku naráželi na pochybnosti o svém židovském původu, a díky dlouhé „historické, sociální a náboženské separaci od zbytku židovstva se snadno dostávali do izolace.“ In: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה 2017. העלייה לישראל. [Cit. 28. 6. 2019.] Dostupné z: https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2018/197/21_18_197b.pdf, s. 1-3.

³³ העלייה לישראל 2017. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. [Cit. 28. 6. 2019.] Dostupné z: https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2018/197/21_18_197b.pdf, s. 1-3.

³⁴ Central Bureau of Statistics. State of Israel. *Population of Israel on the Eve of 2019 – 9.0 Million*. [Cit. 30. 5. 2019.] Dostupné z: https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2018/394/11_18_394e.pdf. Přesto se od roku 2014 počet imigrantů nepatrně zvyšuje. V roce 2017 byl zaznamenán nárůst o 1,5% (26 357 olim) oproti předešlému roku. Procentuálně převažovali v roce 2017 imigranti z Ruska a Ukrajiny (62%), na třetím místě byli olim z Francie (12%), na čtvrtém olim z USA (10%). In: העלייה לישראל 2017.. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. [Cit. 28. 6. 2019.] Dostupné z: https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2018/197/21_18_197b.pdf, s. 1-3.

³⁵ WEINREB, Alex: *Israel's Exceptional Fertility*. December 23, 2018. Taub Center for Social Policy Studies in Israel. [Cit. 27. 6. 2018.] Dostupné z: <http://taubcenter.org.il/israels-exceptional-fertility-eng/>.

³⁶ FRIEDLANDER, s. 443.

³⁷ DELLAPERGOLA, s. 26.

³⁸ FRIEDLANDER, Dov: *Fertility in Israel: Is the Transition to Replacement Level in Sight?* [Cit. 27. 6. 2019]. Dostupné z: <https://www.un.org/en/development/desa/population/publications/pdf/fertility/completing-fertility/RevisedFriedlanderpaper.PDF>, s. 441.

³⁹ DELLAPERGOLA, s. 26.

to bylo 5.5-6.⁴⁰ Aškenázská i komunita mizarchi má ortodoxní podskupinu, jejíž fertilita převyšuje průměr.

Přes všechny problémy však TFR (Total Fertility Rate) Izraele za poslední dvacet let vzrostl o 0.2⁴¹ a v rámci států OECD se drží na čele s hodnotou 3.1. Více se tak blíží některým svým blízko-východním či africkým sousedům (např. Egyptu)⁴². Byť je TFR u charedi komunit tradičně velmi vysoký oproti zbytku společnosti, zaznamenal v posledních letech určitý mírný pokles. Nárůst naopak zaznamenaly skupiny neortodoxní či zcela sekulární, a to navzdory zvyšujícímu se věku prvorodiček (což platí ve všech skupinách izraelského obyvatelstva) v průměru o dva roky,⁴³ vyššímu vzdělání,⁴⁴ i vysoké zaměstnanosti žen u židovské populace.⁴⁵ Za vysvětlení tohoto „netypického jevu“⁴⁶ může stát nejen pro-natalistní politika, dobrá úroveň lékařské péče a vzdělání či dobrá ekonomická situace. Velká váha je v případě Izraele přisuzována také pro-natalistní kultuře a prostředí židovské i arabské populace.⁴⁷ Míra religiozity hraje v indexu TFR roli především u židovské populace.⁴⁸

Byť je tím nejdůležitějším jednotlivým prvkem příslušnost ke společnému náboženství, představuje další významný rozlišovací a sledovaný faktor míra religiozity.⁴⁹ Izraelský Centrální statistický úřad vede statistiky o míře „náboženskosti“ v rámci židovské i arabské populace. Dle údajů izraelské statistické kanceláře se přibližně 45% židovského obyvatelstva v posledních letech označuje jako חילוני. Jedná se o výraz, který je možné přeložit jako „světský, nenáboženský, sekulární“. Dvacet pět procent židovské populace se označuje jako „tradiční“, hebr. מסורתי. Za

⁴⁰ FRIEDLANDER, s. 440.

⁴¹ WEINREB, s. 28.

⁴² Ibidem, s. 7. Weinreb a kolegové také připomínají, že izraelský TFR nikdy neklesl pod 2.8. In: Ibidem, s. 9.

⁴³ V roce 2016 byl věk prvorodiček následující: 28.6 v židovské, 28.5. v křesťanské, 25. v drúzské a 23.8. v muslimské komunitě. In: Ibidem, s. 18.

⁴⁴ Ibidem, s. 1-2. Weinreb a kolegové faktory vyššího věku a vzdělání v souvislosti s vysokým TFR označují jako „atypical patterns“. In: Ibidem, s. 2.

⁴⁵ Ibidem, s. 19.

⁴⁶ Ibidem, s. 30.

⁴⁷ DELLAPERGOLA, s. 29. Srov. WEINREB, s. 3.

⁴⁸ Ibidem, s. 13.

⁴⁹ S tímto faktorem pracuje například Baruch Kimmerling, který rozlišuje sedm skupin izraelského obyvatelstva: aškenázskou „horní vrstvu“, národní náboženskou skupinu (náboženské sionisty), mizrachim, ortodoxní náboženskou, arabskou, skupinu skládající se z nových ruských migrantů a etiopskou. In: KIMMERLING, Baruch: *Invention and Decline of Israeliness*. Introduction. ISBN: 9780520246720. [Cit. 4. 6. 2019.] Dostupné z: <https://www.ucpress.edu/book/9780520246720/the-invention-and-decline-of-israeliness>. Kimmerling poukazuje na to, že ač žádná z těchto skupin není homogenní a v každé se objevují protichůdné politické názory, zachovává si každá z nich „separátní kolektivní identitu“ a vede „kulturní válku“ jedna s druhou. In: Ibidem.

velmi náboženské – דתי מאוד se označuje 16% obyvatelstva a 14% tvoří tzv. חרדי, tedy tzv. ultra-ortodoxní.⁵⁰ Podle údajů izraelského Centrálního statistického úřadu je odhadováno, že skupina označovaná jako charedi bude v roce 2040 tvořit 20% obyvatelstva Státu Izrael a v roce 2065 dokonce 32% (v rámci židovské komunity je její podíl v tomto roce odhadován na 40%).⁵¹

Za důležité jsou považovány údaje týkající se dětí na prvním stupni základních škol, kde v současnosti polovinu tvoří dvě přibližně stejné skupiny, tj. arabská a židovská ultra-ortodoxní. Dle demografických předpokladů bude majoritní skupina sekulárních židů slábnout, zatímco ultra-ortodoxní (charedi) výrazně posílí. Zatímco v posledních letech tvořily děti charedim ve věku 0-14 let 19% všech dětí této věkové kategorie, v roce 2065 se odhad pohybuje kolem 49%.⁵² V budoucnu je tedy velice reálné, že ve Státě Izrael budou existovat čtyři minoritní skupiny o přibližně stejné velikosti: židovská sekulární, židovská „velmi náboženská“, židovská ultra-ortodoxní a arabská.⁵³

Rivlinovo poselství

Právě na tuto situaci vycházející ze statistických údajů reagoval prezident Rivlin ve svém projevu oficiálně nazvaném „Izraelská naděje: „Nový izraelský řád“ - החדש הישראלי תקווה ישראלית: הסדר הישראלי“,⁵⁴ který však vešel ve známost spíše pod označením נאום שביטים (Projev o kmenech) či נאום ארבעה שביטים (Projev o čtyřech kmenech)⁵⁵.

Rivlinovo poselství je poselstvím politickým. Dotýká se mnoha zažitých dogmat

⁵⁰ אוקלוסיית ישראל לפי דת והגדרה עצמית של מידת דתיות: נתונים נבחרים מתוך דוח פני החברה מס' 10. [Cit. 30. 5. 2019]. Dostupné z: <https://www.cbs.gov.il/he/Pages/default.aspx>.

⁵¹ הודעה לתקשורת. אובלוסיית ישראל עד שנת 2065. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. [Cit. 29. 6. 2019.] Dostupné z: https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2017/138/01_17_138b.pdf, s. 1.

⁵² U arabské komunity je však odhadován procentuální pokles. Zatímco v roce 2015 tvořily arabské děti ve věkovém rozmezí 0-14 25% všech žáků, v roce 2065 je odhadováno 15% ze všech žáků. Počet arabských občanů je v roce 2065 odhadován mezi 3,2-4,6 miliony s 19% podílu na celkové skladbě izraelského obyvatelstva. In: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. הודעה לתקשורת. אובלוסיית ישראל עד שנת 2065. [Cit. 29. 6. 2019.] Dostupné z: https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2017/138/01_17_138b.pdf, s. 1. Ve státech OECD tolik diskutované stárnutí populace je v Izraeli následující: zatímco v roce 2015 tvořili občané starší 65 let 11%, v roce 2040 je odhadováno 14,3% a v roce 2065 15,3%. In: Ibidem, s. 1 a 3 a 4.

⁵³ Na rostoucí rozdíly mezi sekulárním a náboženským židovským obyvatelstvem upozorňoval již E. Yaar v roce 2005, když uvedl, že tyto rozdíly jsou větší než mezi aškenázskou komunitou a komunitou mizrachi. In: YAAR, s. 92nn.

⁵⁴ RIVLIN, Reuven: *Israeli Hope: Towards New Israeli Order*. [Cit. 31. 5. 2019.] Dostupné na: <https://israeli-hope.gov.il/sites/default/files/Herzliya%20Conf%20President%20SPEECH%20%2810%29%20new%20.pdf>, s. 1.

⁵⁵ Anglicky Speech of Tribes či Four Tribes Speech. Rivlin sám na téma názvu svého projevu zažertoval v izraelském televizním pořadu uváděném Liorem Schleienem. Dle Rivlinova vyjádření on sám nazval svůj projev „Nový izraelský řád“, verze 3. [Cit. 31. 5. 2015.] Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=UL0dqur0CS0>.

a narativů, na nichž vyrostla izraelská společnost za uplynulých jedna sedmdesát let, byť i tato „dogmata“ prošla za uvedenou dobu svým vývojem a nelze hovořit o tom, že by zůstala neměnná. Hovoří pro sociology, politology a psychology o složitě definovatelných termínech jako je izraelská identita, izraelský éthos, které je nutné změnit. Zároveň zdůrazňuje, že vychází z reálných statistických údajů i předpovědí. Rivlin sám svoji vizi neoznačuje jako „apokalyptickou“, ani ji nepovažuje za „sociologickou“, nýbrž za „realistickou“.⁵⁶

Podstatou Rivlinova poselství je připravit Izrael na novou situaci, kdy složení obyvatelstva bude takové, že nebude možné rozlišit jasnou majoritu. V současnosti se jednotlivé sektory/kmeny pohybují ve vlastním kulturním prostředí a mají svá vlastní vzdělávací curricula. Aby se předešlo případným tenzím mezi jednotlivými skupinami, klade Rivlin důraz na vzájemnou spolupráci a „poznávání se“ mezi jednotlivými skupinami,⁵⁷ aniž by tyto ztratily své charakteristické prvky. Vzdělanost a zapojení se na trhu práce dvou z těchto kmenů – arabského a ultra-ortodoxního židovského – považuje vzhledem k předpokládanému populačnímu růstu v obou skupinách za jednu z klíčových záležitostí pro budoucnost izraelské ekonomiky.⁵⁸ Na možné nebezpečí konfliktů mezi jednotlivými skupinami upozorňuje také akademická obec. S. DellaPergola poukazuje na vyhraněnost jednotlivých etno-náboženských minorit, jež se odlišují kulturně i socio-ekonomicky od majoritní společnosti.⁵⁹

Rivlinovo poselství hovoří také o „restrukturalizaci“ izraelské identity, přičemž přiznává, že se nejedná o jednoduchou změnu.⁶⁰

Pro novou situaci demografického složení obyvatelstva je dle Rivlina nutná „nová vize“ sdílená všemi menšinovými skupinami. Za základní pilíře „nového izraelského pořádku“ považuje současný izraelský prezident mimo jiné společnou odpovědnost za osud, bezpečnost a budoucnost, rovnoprávnost a rovnocenné

⁵⁶ RIVLIN: *Israeli Hope: Towards New Israeli Order*. Byť se může zdát Rivlinovo prohlášení jakkoliv revoluční, na podobné trendy upozorňovali již před několika lety někteří sociologové. Ya'ar poukazuje již ve svém příspěvku z roku 2005 na to, že přes přetrvávající rozdíly mezi aškenázkými komunitami a mizrachi, jsou rozdíly daleko větší mezi židovskou a arabskou skupinou a mezi náboženskými a sekulárními sektory, či mezi voliči pravice a levice. Jako nízko-příjmové skupiny označuje arabský sektor a charedim. In: Ya'ar, s. 119.

⁵⁷ Na absenci hlubší znalosti arabského prostředí v Izraeli ze strany židovské majority je poukazováno několika let. Viz zpráva SCHAFFERMAN, Karin: *Arab Identity in a Jewish and Democratic State*. The Israel Democracy Institute. May 04, 2008. [Cit. 3. 6. 2019.] Dostupné z: <https://en.idi.org.il/articles/10293>.

⁵⁸ RIVLIN, *Israeli Hope: Towards New Israeli Order*.

⁵⁹ DELLAPERGOLA, s. 54.

⁶⁰ „This is not a trivial change, it is a transformation that will restructure our very identity as „Israelis““. In: RIVLIN, Reuven: *Israeli Hope: Towards New Israeli Order*. Otázka formování izraelské identity je velmi složitá. Většina sociologů hovoří o identitě, skládající se z několika faktorů a vlivů jako například: náboženské vyjadřování nadějí na návrat do Erec Jisrael, první osidlení, šoa, migrační vlny, arabsko-izraelský konflikt. K tomu je také třeba přidat vliv globalizace a rozvoj masové komunikace. In: Ya'ar, s. 119.

zacházení a vytvoření tzv. „nové izraelskosti“ (ישראליות חדשה).⁶¹ Hlavním tématem celého poselství je pak možné označit společnou spolupráci všech zmiňovaných sektorů na společné budoucnosti, bezpečnosti a prosperitě Izraele. R. Rivlin hovoří také o společném éthosu. Toto téma částečně rozvíjí T. Steiner, který poukazuje na sionistický éthos, jenž byl éthosem majoritní společnosti po mnoho let, který však dvěma rostoucím sektorům – arabskému a ultra-ortodoxnímu židovskému není zcela vlastní.⁶² Osobně však tuto pasáž považuji za jednu z nejsložitějších. Kromě sionistického éthosu je v izraelské židovské i arabské společnosti velice silně zakotven tzv. éthos konfliktu pramenící z léta trvající napjaté a konfliktní situace, s níž se musela tato společnost vyrovnat.⁶³ Toto vyrovnání se bylo nutné pro přežití obou těchto skupin. Éthos konfliktu v izraelské společnosti však s sebou nese také velmi silný důraz na bezpečnost, jež prostupuje všemi složkami společnosti. Byť D. Bar-Tal upozorňuje na měnící se povahu tohoto éthosu v židovské izraelské společnosti již od 70. let minulého století, překonání některých jeho zásadních aspektů bude složité.⁶⁴ Kromě éthosu konfliktu se ale proklamovaná „nová izraelskost“

⁶¹ תקווה ישראלית. [Cit. 31. 5. 2019.] Dostupné z: <https://www.israeli-hope.gov.il/en>.

⁶² STEINER, Tommy: *President Rivlin's Four Tribes Initiative: The Foreign Policy Implications of a Democratic and Inclusive Process to Address Israel's Socio/Demographic Transformation*. IPS Publications. IDS Herzliya. January 2016. [Cit. 31. 5. 2019.] Dostupné z: https://www.academia.edu/23704095/President_Rivlins_Four_Tribes_Initiative_The_Foreign_Policy_Implications_of_a_Democratic_and_Inclusive_Process_to_Address_Israels_Socio-Demographic_Transformation, s. 2. Nicméně je nutné zmínit změny, kterými sama komunita tzv. charedim prochází. Článek D. Kaleva poukazuje, mimo jiné, na zvýšení podílu členů této komunity na veřejném izraelském životě, a to například na trhu práce či na univerzitách. Autor rovněž hovoří o tom, že se členové charedim stávají „více Izraelci“ a to včetně vztahu k „zaslíbené zemi“, aniž by opustili svůj ultra-ortodoxní způsob života. In: KALEV, Dov: *The Ultra-Orthodox Will Determine Israel's Political Future*. In: FP, April 17, 2019. [Cit. 2. 6. 2019.] Dostupné z: <https://foreignpolicy.com/2019/04/17/the-ultra-orthodox-will-determine-israels-political-future-haredi-likud-netanyahu-shas-deri-utj/>. K porovnání izraelského a palestinského éthosu viz: OREN, Neta, BAR-TAL, Daniel, OHAD, David: *Conflict, Identity and Ethos: The Israeli-Palestinian Case*. [Cit. 2. 6. 2019.] Dostupné z: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.572.790&rep=rep1&type=pdf>. O větším zapojení se charedim do trhu práce a vyšší integraci do společnosti vypovídá také zpráva Israel Democracy Institute. In: CAHANER, Lee; MALACH, Gilad, CHOSHEN, Maya: *Statistical Report on Ultra-Orthodox Society in Israel*. [Cit. 3. 6. 2019.] Dostupné z: <https://en.idi.org.il/articles/20439>. Zpráva stejně jako izraelský prezident se shodují na tom, že je třeba tento trend nejen udržet, ale také navýšit. In: Ibidem. RIVLIN, Reuven: *Israeli Hope: Towards New Israeli Order*.

⁶³ Éthos konfliktu se vyvíjí v situaci tzv. dlouho-trvajícího konfliktu, v anglickém jazyce označovaném jako „intractable conflict“. Byť izraelsko-arabský a izraelsko-palestinský konflikt nejsou jedinými případy tohoto druhu konfliktu, bývají velice často dávány jako příklad.

⁶⁴ OREN, Neta, BAR-TAL, Daniel: *Ethos and Identity: Expressions and Changes in the Israeli Jewish Society*. [Cit. 10. 6. 2019.] Dostupné na: https://www.researchgate.net/publication/233611119_Ethos_and_identity_Expressions_and_changes_in_the_Israeli_Jewish_society, s. 1-24. Dlouhodobě se otázkou éthosu konfliktu zabývá Daniel Bar-Tal se svým týmem. K palestinskému éthosu konfliktu viz LAVIE, Iris: Protected by Ethos in a Protracted Conflict? A comparative study among Israelis and Palestinians in the West Bank, Gaza and East Jerusalem. *The Journal of Conflict Resolution*. Vol. 58, No. 1, 2014, s. 68-92. Kromě zrcadlovosti židovského a palestinského éthosu konfliktu se výzkum zde uvedený věnuje také částečně emocionální složce, tj. strachu a nenávisti a míře jejich zastoupení v obou komunitách. Nicméně podobně jako další práce pou-

bude muset také vyrovnat s naprosto odlišnými narativy židovské i palestinské společnosti vztahujícími se na dané území.⁶⁵ Nehledě na fakt, že některé z těchto skupin nepodporují existenci Státu Izrael či existenci tohoto státu jako židovského.

Vize prezidenta Rivlina má také praktické dopady. Program nazvaný „Izraelská naděje“ (תקווה ישראלית) je oficiálně označován za vlajkovou loď (flagship) „prezidentova programu za upevnění státnosti a vytvoření partnerství mezi čtyřmi hlavními sektory izraelské společnosti“. Program se zaměřuje zvláště na oblast sociální, ekonomickou a na oblast vzdělávání včetně sportu. Spolupracujícími institucemi jsou „ministerstva, filantropické organizace a občanské organizace“. Nezbytnou součástí programu jsou také workshopy, konference, návštěva komunit.⁶⁶ Rivlinovo poselství má však přesah také přes izraelské hranice. Tak zvaným pátým kmenem jsou pro izraelského prezidenta příslušníci židovské diaspory ve světě.⁶⁷

Poselství izraelského prezidenta R. Rivlina je nutné chápat především politicky. Nejedná se o vypracovanou sociologickou analýzu, byť ze statistických analýz vychází. Rivlinův apel na změnu izraelské společnosti však není za posledních více než deset let jediným. V letech 2006-7 vydali představitelé palestinských organizací, palestinské akademické, politické a společenské sféry sérii dokumentů⁶⁸, jejichž společným předmětem byla otázka rovnoprávného postavení arabského obyvatelstva a nastínění vlastní představy o podobě státu. Jedním z nich je dokument, který v anglickém jazyce vešel ve známost jako *The Future Vision of the Palestinian Arabs in Israel*⁶⁹ a zaměřuje se na otázku rovnoprávného postavení palestinské komunity v Izraeli. Formulace tohoto dokumentu však vyvolala bouřlivou reakci napříč izraelskou společností. Tomuto prohlášení je mimo jiné vytýkána „delegi-

kazuje na dvousečnost tohoto éthosu, který na jedné straně chrání komunitu v době konfliktu a umožňuje její přežití, tak na straně druhé staví bariéry dalším možným řešením či dokonce zvyšuje pravděpodobnost dalšího násilí. In: *Ibidem*, s. 87. Srov.: OREN, Neta, BAR-TAL, Daniel: *Ethos and Identity: Expressions and Changes in the Israeli Jewish Society*. [Cit. 10. 6. 2019.] Dostupné na: https://www.researchgate.net/publication/233611119_Ethos_and_identity_Expressions_and_changes_in_the_Israeli_Jewish_society, s. 1-24.

⁶⁵ Více k této otázce viz např. ROUHANA, Nadim, BAR-TAL, Daniel: Psychological Dynamics of Intractable Ethnonational Conflicts. The Israeli-Palestinian Case. *American Psychologist* 1998. s. 762nn. [Cit. 4. 6. 2019.] Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/232522388_Psychological_Dynamics_of_Intractable_Ethnonational_Conflicts_The_Israeli-Palestinian_Case.

⁶⁶ תקווה ישראלית. [Cit. 31. 5. 2019.] Dostupné z: <https://www.israeli-hope.gov.il/en>.

⁶⁷ Například: ROSNER, Shmuel: President Rivlin Found a Fifth Tribe: Diaspora Jews. *Jewish Journal* 13. 11. 2017. [Cit. 4. 6. 2019.] Dostupné z: <https://jewishjournal.com/rosnersdomain/227371/president-rivlin-found-fifth-tribe-diaspora-jews/>.

⁶⁸ PELEG, Ilan, WAXMAN, Dov: *Israel's Palestinians. The Conflict within*. The Cambridge University Press 2011. ISBN: 978-0-521-76683-8, s. 68-69.

⁶⁹ The National Committee for the Heads of Arab Local Authorities: *The Future Vision of the Palestinian Arabs in Israel*. Transl. By A. Kelani. Nazareth 2006. [Cit. 18. 6. 2019.] Dostupné z: <https://www.adalah.org/uploads/oldfiles/newsletter/eng/dec06/tasawor-mostaqbali.pdf>.

timizace práva židů v Izraeli na sebeurčení (self-determination) a vlastní existenci židovského státu.⁷⁰ Vznik Státu Izrael je zde označován jako al-Nakba (palestinská tragédie).⁷¹ K dopadu těchto dokumentů na izraelskou společnost uveďme například vyjádření D. Waxmana, který na jedné straně označuje zmíněné palestinské dokumenty za odvážnou výzvu izraelskému židovskému charakteru a sionistickému narativu izraelské historie. Na druhé straně však rozebírá negativní přijetí těchto výzev izraelskou majoritní společností. Souhlasí s tím, že v podstatě útočí na samou podstatu židovského státu. Dvou-národnostní stát (jak je v těchto dokumentech požadováno) a palestinský stát v Gaze a na Západním břehu by navíc znamenaly velmi výrazné bezpečnostní riziko. Waxman navíc podotýká, že většina Palestinců v Izraeli je proti existenci Izraele jako židovského státu.⁷²

Závěr

Poselství izraelského prezidenta je politickým prohlášením reflektující výrazné demografické změny ve společnosti, nicméně je také výzvou. Vyzývá především ke sjednocení všech skupin obyvatelstva, vytvoření nového éthosu a nové izraelskosti. Dle jeho vize bude v budoucnu nutná úzká spolupráce čtyř hlavních minoritních skupin neboli sektorů či kmenů, kterou shledává jako zásadně důležitou pro budoucí existenci státu.⁷³ Nic na tom pravděpodobně nezmění z demografického hlediska zajímavý trend spočívající ve zvýšení porodnosti židovské populace ve vzdělané a starší vrstvě společnosti.

⁷⁰ REITER, Yitzak: *National Minority, Regional Majority: Palestinian Arabs versus Jews in Israel*. Syracuse University Press 2009. ISBN: 978-0815632306, s. 281. Reiter v této souvislosti také poukazuje na reakci Israel Democracy Institute. Ten v prohlášení nazvaném „A Call to Israel's Arabs“ uvádí, že tento dokument „popírá povahu (nature) izraelského státu jako židovského a demokratického“. In: *Ibidem*, s. 281.

⁷¹ The National Committee for the Heads of Arab Local Authorities: *The Future Vision of the Palestinian Arabs in Israel*. Transl. By A. Kelani. Nazareth 2006. [Cit. 18. 6. 2019.] Dostupné z: <https://www.adalah.org/uploads/oldfiles/newsletter/eng/dec06/tasawor-mostaqbali.pdf>. Srov. Mada al-Carmel: *The Haifa Declaration*. [Cit. 19. 6. 2019.] Dostupné z: <https://www.adalah.org/uploads/oldfiles/newsletter/eng/may07/haifa.pdf>. V roce 2007 je zveřejněna organizací Adalah tzv. *The Democratic Constitution*. In: Adalah: *The Democratic Constitution*. [Cit. 19. 6. 2019.] Dostupné z: <https://www.adalah.org/en/content/view/7483>. Jabareen, Yousef: *An equal constitution for all: on the constitution and collective rights of Arabs citizens in Israel*. [Cit. 19. 6. 2019.] Dostupné z: <http://www.mossawa.org/files/files/File/eng>. K dokumentům více viz PELEG, Ilan, WAXMAN, Dov: s. 68-77.

⁷² WAXMAN, Dov: *Israel's other Palestinian Problem: the Future Vision Documents and the Demands of the Palestinian Minority in Israel*. In: *Israel's Affairs*. Vol. 19, January 2013, ISSN: 1353-7121, s. 214-229.

⁷³ I z tohoto důvodu je jeho názor na nový izraelský základní zákon z roku 2018: „Izrael – národní stát židovského národa“ v jeho nynější podobě velmi kritický. In: *Israel's president: Nation-state law is 'bad for Israel and bad for the Jews'*. *The Times of Israel*. 6. 9. 2018. [Cit. 19. 6. 2019.] Dostupné z: <https://www.timesofisrael.com/president-nation-state-law-bad-for-israel-and-bad-for-the-jews/>. Srov. Např. HOFFMAN, Gil: *President Rivlin and Attorney General join against nation-state bill*. *The Jerusalem Post*, 10. 7. 2019. [Cit. 19. 6. 2019.] Dostupné z: <https://www.jpost.com/Israel-News/President-Rivlin-Nation-state-bill-liable-to-harm-the-Jewish-people-562088>.

Demografické otázky budou jedním z hlavních témat izraelské společnosti i v budoucnosti. V roce 2048 se očekává nárůst populace o 6 milionů, v roce 2050 byl měl dosáhnout dokonce 20 milionů⁷⁴, které budou obývat zemi o rozloze přibližně 22 tisíc kilometrů čtverečních. „Náboženský a přeplněný“⁷⁵, tak zní titulek příspěvku v *The Jerusalem Post* zabývající se demografickou budoucností Izraele. K problematice vztahu mezi čtyřmi hlavními majoritními skupinami tak ještě více do popředí vstoupí otázky environmentálního rázu a pravděpodobně také nutnost legislativní úpravy menšinové otázky.

⁷⁴ הלשבה המרכזית לסטטיסטיקה. הודעה לתקשורת. אוכלוסיית ישראל עד שנת 2065 [Cit. 29. 6. 2019.] Dostupné z: https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2017/138/01_17_138b.pdf.

⁷⁵ TOBIN, Andrew: Israel's Demographic Future: Crowded and very Religious. *The Jerusalem Post*. 20. 5. 2017. [Cit. 20. 6. 2019.] <https://www.jpost.com/Israel-News/Israels-demographic-future-Crowded-and-very-religious-492310>.

JIŘÍ BENEŠ: *Dvanáctka*.

Praha: Návrat domů, 2019 Druhé přepracované vydání, v Návratu první vydání. 431 stran, ISBN 978-80-7255-422-5.

Po třinácti letech od (záhy rozebraného) prvního vydání vyšlo nyní v nakladatelství Návrat domů druhé, zcela přepracované vydání úvodu do Malých proroků nazvaného *Dvanáctka* (což je český překlad hebrejského označení sbírky Malých proroků v Tanachu - *sefer t-rej asar*). Paralelně s ním vyšla tato monografie také v bulharském překladu.

Jedná se o široce pojatý literární úvod do Malých proroků, doplněný o nejnovější literaturu a rejstříky. Autorem této monografie je český biblista doc. Jiří Beneš - vedoucí katedry biblistiky a judaistiky Husitské teologické fakulty UK v Praze. Ve své badatelské práci (nejen pokud jde o tuto monografii) i při své popularizaci Tanachu pro širokou veřejnost navazuje na dílo svého učitele prof. Jana Hellera a svého předchůdce na katedře, prof. Vladimíra Kubáče. Zároveň jako velmi oblíbený pedagog vede a úspěšně formuje další generace svých studentů.

Dvanáctka je po redakční stránce velmi pečlivě připravena. Je na ní vidět, jak *velká* pozornost byla věnována její úpravě, takže vzniklo dílo esteticky působivé a zcela oproštěné od chyb, které byly prvnímu vydání vytýkány v *několika dřívějších* recenzích (např. prof. Z. Sázava a prof. M. Balabán).

Dvanáctka je věnována panu Miroslavu Horovi, zakladateli nakladatelství Návrat domů a jeho neobyčejně pracovitému řediteli a pečlivému redaktorovi. Autor tak činí jako poděkování za obětavou prá-

ci, kterou recenzované publikaci věnoval a kterou v českém prostředí odvedl šířením křesťanské literatury. Horův Návrat domů zanechal v Čechách nesmazatelnou stopu především překlady anglosaských publikací, které jsou čtenářsky velmi oblíbené, ale i podporou vlastní české produkce. A lze říci, že tím určitým způsobem přispěl i k rehabilitaci křesťanství v Československu.

Monografie *Dvanáctka* sice ohlašuje literární úvod, ale výsledný tvar publikace je mnohem bohatší, protože obsahuje vlastní exegetické sondy do hebrejského textu Malých proroků a další studie, mnohde připravené k homiletickému zpracování (ovšem bez volných asociací). Ukazuje se tím, že literární úvod je jen počátek vstupu do textu a čtenář pak už musí pokračovat sám. *Dvanáctka* tak trasuje čtenáři cestu a naznačuje, jak pokračovat, kudy lze jít dál, nač lze navazovat. Vodítkem mu v tom může být způsob, jak s látkou Malých proroků zacházejí autoři Nového zákona. Tomu se ve *Dvanáctce* věnuje soustředěná a pečlivá pozornost. Díky ní se ukazuje, jak podstatně Malí proroci myšlení rané církve ovlivnili (Zacharjáš je vzhledem k rozloze spisu zřejmě nejcitovanějším starozákonním textem v Novém zákoně), jak autoři Nového zákona podněty Malých proroků používají, tj. citují, zpracovávají a rozvíjejí. V předmluvě se lze dočíst: „*Trvalý zřetel na celek Malých proroků, resp. Zadních proroků je totiž propojován s reflexí vlivu těchto textů na podobu Nového zákona a představuje pohled na to, jak novozákonní autoři ze zvěsti Malých proroků těžili, jak ji využívali*“ (13). Ze zpracování odezvy Malých proroků v novozákonních spisech pak zřetelně vyplývá i charakter Nového zákona: tím, že Nový zákon vychá-

zí z Tanachu, je určitým způsobem blízký midrašické literatuře.

Pevnou kostrou, od níž se vše ve Dvanáctce odvíjí, je hebrejský text, autorem Dvanáctky většinou překládán do češtiny ad hoc (ČEP je užíván referenčně a pro srovnání). Ze způsobu práce je dobře patrné uctivé autorovo zacházení s tímto bohoslužebným textem u vědomí jeho potenciálu schopného formovat víru uživatelů Tanachu. Autor Dvanáctky je na tuto skutečnost citlivý a prostředky synchronní exegeze (s prvky diachronního výkladu) zkoumá, jak k tomu může docházet. V pozadí toho, jak pečlivě se snaží registrovat, co chce říci samotný hebrejský text, lze tušit vliv Mojžíšem zformulovaného hermeneutického principu: nic k textu nepřidávat a nic z něj neubírat, jak jej čteme v 5 Moj 4,2 a 13,1.

Při exegezi hebrejských textů je zřetelné, že se autor Dvanáctky drží postupu, který sám ohlásil v předmluvě: „*reflexe formy (jak je to řečeno), pak obsahu (co je řečeno) a nakonec záměru (proč je to řečeno)*“ (13). Při reflexi formy (kam patří i struktura textu) přicházejí ke slovu první slova, duplikace (to vychází z 1 Moj 41,32), etymologie výrazů a jejich použití v různých kontextech, paralelismy, formule, katalogy, větné členy a větný rozbor (hebrejská syntax). Zkrátka nepřicházejí ani gramatické detaily, zejména způsob použití perfekt, imperfekt, imperativů a participií u sloves. S ohledem na jejich bezčasovost je pak interpretačním výtěžkem polyvalentní čtení a nejednoznačný, tj. vícevrstevnatý překlad.

Ve Dvanáctce se pracuje s předpokladem, že v prorockých textech Malých proroků jsou dva typy sdělení: Hospodinovy

výroky a výpovědi autora textu, přičemž Hospodinovy výroky jsou nadřazené a pro posluchače nesou dominantní (klíčové) sdělení. Jim je proto také věnována hlavní pozornost. Autor Dvanáctky u nich zkoumá jak strukturu a obsah sdělení Hospodinových výroků, tak jejich percepci pisatelem, tj. vliv, který na adresáta těchto výroků (tj. na posluchače / čtenáře textu) mají a jak obsah jeho sdělení formují. Jak vyplývá již ze Stvořitelského hymnu, tak Hospodinovy výroky jsou živá sdělení a jejich náboj dodnes má schopnost posluchače překvapit, ohromit, strhnout a vlomit se do jejich myšlení.

Autor Dvanáctky proto Hospodinovy výroky pozorně sleduje a všímá si, do jakých zápasů Hospodinovy výroky proroka (posluchače / čtenáře) uvádějí, co v něm vyvolávají, jak určují řeč proroků, jak hluboce ovlivňují formu jejich vyjadřování i způsob jejich myšlení, či jakým způsobem prorok Hospodinovy výroky prezentuje, jak se s nimi vyrovnává, jak je interpretuje a dosvědčuje. Z toho lze usuzovat, že autor Dvanáctky od těchto výroků sám něco očekává a proto k nim nepřistupuje jako k materiálu, jež lze zpracovávat lingvistickými metodami. Nejsou pro něj předmětem jeho odborného zájmu, protože vůči starozákonnímu sdělení nezaujímá postoj vzdáleného a nezaujatého pozorovatele, pevně opřeného o výsledky moderního bádání, nýbrž spíše postoj dychtivého posluchače očekávajícího oslovení textem (na což ve své anotaci na zadní straně obálky upozorňuje prof. Hošek). Posluchače, který se ovšem sám ptá, protože chce rozumět, aby mohl autenticky, tj. přes svou subjektivní zkušenost také o oslovení textem vypovídat, resp. dosvědčovat svým

vyznáním víry jeho věrohodnost. Posluchače, který se se svými čtenáři sdílí a do silového pole Hospodinových výroků také zve: „*Místo evidence fakt se pokouším posluchačům zprostředkovat konfrontaci jak s existenciálně zabarveným vyznáním víry prorockého textu (prorokova zápasu víry), tak s potenciálem samotného Hospodínova výroku, který proroci tlumočí s nárokem na jeho vlomení se do aktuální situace jakýchkoli jeho posluchačů*“ (14). Protože, jak to před půlstoletím výstižně vyjádřil Claus Westermann (Tisíc let a jeden den): „*Důležité je jediné slovo, které*“ prorok „*jako posel má přinášet, slovo, které jeho lid staví před poslední rozhodnutí, před okraj propasti*“.

Silnou stránkou vydané monografie je úzká vazba na starší českou vykladačskou školu. Ve Dvanáctce tak lze rozpoznat časté rezonanční plochy zejména s důrazem prof. Hellera na existenciální rozměr prorockého sdělení (v monografii je zmínováno dvacet! Hellerových publikací) a prof. Kubáce na pochopitelnost, tedy na snadný vstup čtenáře do prorocké výpovědi. Novějším literárněvědným poznatkům je věnována menší pozornost. Snad to lze vysvětlit tím, že práce s prameny (tj. s hebrejským textem) vždy generuje jistou apriorní nedůvěru k teoriím sekundární teologické literatury.

Autor provádí kritický výběr z použité literatury, z níž jsou většinou citovány takové výpovědi, které jsou vstřícné ke čtenáři biblického textu, tj. přispívají k tomu, aby čtenář / posluchač mohl do textu lépe vstoupit, tj. porozumět mu a zareagovat na něj neboli vztáhnout prorocké sdělení do kontextu svého života. Toto hledání navazovacího bodu pro čtenáře je zřetel-

ný záměr práce, proto jsou ve Dvanáctce citlivě registrovány např. sociální motivy nejstarších předexilních proroků (Ozeáš, Ámos a Micheáš). Ty mohou u dnešních posluchačů dobře rezonovat a ukazovat, kam až Hospodinovy výroky cílí, jaký společenský dopad mají mít. Stejnou roli mohou mít důrazy na prorockou eschatologii a spiritualitu.

Monografie Dvanáctka má úvod a předmluvu. V úvodu je reflexe pozice Malých proroků v Tanachu a jejich uspořádání. V předmluvě je ve zkratce představena metodologie. Hlavní látku monografie však tvoří dvanáct kapitol otevírajících vstup do každého z dvanácti prorockých spisů samostatně a podle promyšlené koncepce a jednotné struktury. V každé kapitole je nejprve reflektován název spisu. Autor předpokládá, že prorokovo jméno je klíč do sdělení prorocké látky (to lze přisuzovat vlivu prof. Hellera). Informace, které máme k dispozici o postavě proroka jako garanta prorocké zvěsti a zasazení do doby, ve které prorok působil, má v monografii pouze referenční význam. Těžištěm Dvanáctky je vlastní prorocké sdělení. Jemu je poskytován také největší prostor jak formálně (sledováním struktury celku), tak obsahově (společenský, náboženský a literární kontext prorocké řeči). A zde jsou také četné sondy do konkrétních hebrejských textů. Pro čtenáře je to nejdůležitější látka.

Monografie má také tři druhy rejstříků: rejstřík všech biblických textů vyjma Malých proroků, rejstřík textů z Malých proroků a rejstřík pojmů, což ovšem není jmenný rejstřík, jaký se u monografií obvykle uvádí, ale spíše souhrnný rejstřík výrazných slov (pojmů). Tyto pojmy jsou

ve Dvanáctce vždy na stránce označeny tučně, aby je čtenáři snadno dohledali. Stejným způsobem (tučně) jsou označeny i biblické texty. Nejde však o výčet všech pojmů ani veškerého odkazového materiálu, nýbrž jen o takové texty, které jsou ve Dvanáctce interpretovány. Díky rejstříkům se tak způsob užívání Dvanáctky užitečně rozšiřuje.

Kromě rejstříků má monografie i bohatý poznámkový aparát, který je uveden pod stránkou, ale není kontinuálně číslovaný. Na poznámky odkazují písmena, na každé dvojstraně vždy nově vedená od začátku abecedy podobně, jako je tomu v Českém ekumenickém překladu Bible. Poznámky text odlehčují, oddělují podrobnosti a detaily od celkové koncepce a současně čtenáři poskytují další látku pro jeho samostatné studium. Méně pozorný čtenář však může poznámkový aparát ve své četbě pominout, aniž by se připravil o možnost porozumět vlastnímu sdělení monografie.

Dvanáctka chce oslovit širší posluchačské spektrum. Primárně cílí na toho, kdo chce lépe porozumět Starému zákonu. Studentům bohosloví přinese literární přehled o látce Zadních proroků i vstup do jejich interpretace. Ti, kdo jsou připraveni číst Tanach v jeho hebrejské podobě, na ní asi ocení práci na výkladu konkrétních textů. Ale její přínos vidím především v soustavném vyzdvihování role Hospodinových výroků a jejich interpretace v prorockých textech. A také v tom, že pozornost není soustředěna jen na hebrejský text, protože prioritu mají ve Dvanáctce výpovědi o Bohu, ať už v podobě pisatelova vyznání

víry (prorokův obraz Boha), nebo v podobě teologie Hospodinova sdělení.

Marie Roubalová

Rodney Stark, *Why God?*

Explaining Religious Phenomena, West Conshohocken: Templeton Press 2017, 293 stránek, (ISBN: 1599475200).

Rodney Stark¹ (nar. 1934) je americký sociolog náboženství, jenž je znám jako kritik sekularizační teze, a především jako představitel teorie racionální volby, kterou aplikoval na studium náboženství. Mimo zmíněná témata se věnuje historii křesťanství. Jeho nejznámější knihou je monografie sepsaná společně s Rogerem Finkem s názvem *Acts of Faith*, v níž se uvedení autoři věnují „obecné teorii náboženství“ ve vztahu k modelu náboženské ekonomiky a k sekularizační tezi, vůči níž se kriticky vymezují. Tuto monografii Stark ve své poslední publikaci *Why God?* hodnotí jako špatně koncipovanou, jelikož dle něj obsahuje mnoho nerelevantních kapitol, a zároveň ignoruje „důležité náboženské fenomény“ (s. 12). Záměrem sepsání knihy *Why God?* je tak dle Starka zaměřit se na jím opomíjené aspekty náboženství jako např. na „mystiku, morálku, zjevení, zázraky, ďábla a hříchy“, avšak pod stejným teoretickým úhlem (s. 12). Strukturou výkladu se monografie neliší od jiných Starkových knih, když formuluje propozice, definice a teze, jež postupně vykládá a ilustruje doklady z dějin náboženství. Stark v knize uvádí celkem 192 propozic a 87 definic,

¹ Recenze zpracována v rámci projektu podpořeného Grantovou agenturou Karlovy Univerzity (číslo projektu 616319).

keré jsou shrnuty v apendixu. V recenzi se zaměřím pouze na ty, které považuji za podstatné pro pochopení knihy a Starkova způsobu argumentace nebo za problematické.

V úvodu knihy Stark argumentuje, že definice náboženství musí obsahovat boha nebo božstva, neboť s takovou definicí budeme schopni odlišit náboženství od „nenáboženských fenoménů“, jako např. od sekulárního humanismu, komunismu atp. (s. 6). Již v úvodu se projevuje Starkova typická práce s dějinami bádání, když do velké míry ignoruje současné bádání, vymezuje se především vůči starším badatelům jako je Émile Durkheim, Edward B. Tylor nebo Mircea Eliade, a jejich přístupy si přitom mnohdy přizpůsobuje — tvrdí např., že Durkheim ve své práci nevymezuje termíny jako např. „posvátno“ (s. 2), „rituál“ (s. 44) apod. V řadě oblastí se Stark stylizuje do role badatele, jenž se nějakými aspekty zabýval poprvé, čímž vzniká otázka, zdali stav bádání nezná, anebo zda je ignoruje (např. tvrdí, že jeho taxonomie náboženských zkušeností z roku 1965 je první odbornou taxonomií od taxonomie Jamese Leuby z roku 1925, s. 72).

Stark v navázání na Karla Poppera zdůrazňuje, že teorie musí být falzifikovatelná, musí být schopna předpovídat jevy a její definice musí od sebe odlišit „jednotlivé fenomény“ (s. 8–11). O teorii společenských věd Stark tvrdí, že musí vycházet alespoň implicitně z antropologie člověka („z přemýšlení, pocitů a chování lidských bytostí“, s. 17). Už v první kapitole však Stark odporuje výše uvedeným charakteristikám teorie, když staví na předpokladu teorie racionální volby, jež nelze falzifikovat ani verifikovat. Tímto východiskem je

výrok, že lidé se při svých volbách snaží chovat racionálně (s. 18). Dále Stark tvrdí, že člověk si pro sebe postuluje odměny, jež nejsou dostupné na tomto světě, a z toho důvodu formuluje a přijímá vysvětlení, že tyto odměny může obdržet pouze v jinovětském kontextu. Ve Starkově pojetí je pak náboženství pouze konstantní reakcí na absenci odměn, a v případě dostatku všech odměn by vůbec nebylo zapotřebí.

Náboženství Stark definuje jako „velmi obecné vysvětlení bytí (metafyzika), založené na předpokladu existence boha nebo bohů, jež zahrnuje podmínky výměny (exchange) s bohem nebo bohy (teologie)“ (s. 27). Přestože je současné bádání převážně kritické k analytickému přínosu termínu „magie“, Stark s tímto termínem pracuje a rozlišuje mezi náboženstvím a magií (s. 30–31). Magie dle něj neobsahuje metafyziku, je systémem pro manipulaci neosobních nadpřirozených sil a neodkazuje na boha nebo bohy (s. 30–31). Stejně jako Durkheim i Stark tvrdí, že magie není schopna vytvořit organizaci (církev). V kapitole definuje další termíny jako např. „uctívání“ (s. 33), „dobré bohy“ (good gods, s. 34), „zvrácené bohy“ (wicked gods, s. 34), „nekonzistentní bohy“ (inconsistent gods, s. 34), „asketismus“ (s. 39) apod., vždy ve vztahu k člověkem očekávaným odměnám (např. uctívání definuje jako psychologické a emocionální výdaje na výměnu s bohem nebo bohy, s. 33). Tvoření různých typologií je dalším typickým aspektem Starkova způsobu práce. Jelikož jsou však vázány na teorii racionální volby a axiom racionality, nechápu je jako vhodné pro komparativní práci, jestliže badatel nesdílí Starkova východiska.

Ve druhé kapitole se Stark věnuje

vztahu monoteismu a morálky. Definice, dedukce a propozice jsou v této kapitole vyvozovány z interpretace dějin náboženství/„evoluce boha“ (takže se ve skutečnosti jedná o indukce) a západní společnosti, a zároveň jsou formulovány z hlediska teorie racionální volby. Mono-teismy (Stark pracuje s judaismem, křesťanstvím a islámem) dle něj maximalizují sílu a přitažlivost náboženství, a z toho důvodu představují „víry vysokých závazků“ (s. 56). Zároveň dle něj vedou k efektivní regulaci morálky, již komplexní společnost vyžaduje, jelikož Bůh je její „ideální vymahač“. Toto tvrzení Stark ilustruje na dotazníkovém šetření, když tvrdí, že v Jižní Korei, Taiwanu, Thajsku a Japonsku není korelace mezi náboženskou příslušností (jelikož tam není rozšířený monoteismus) a rozšířenou morálkou. V tomto bodě se projevuje další charakteristika Starkova přístupu — vychází z dotazníkového šetření a předpokládá, že výpovědi respondentů jsou věrohodné, a nezajímá se dále o skutečnou kriminalitu daných zemí. Neřeší tak např., proč v Guatemale, jež má nejvyšší návštěvnost kostelů v celé Latinské Americe, je zároveň jedna z největších kriminalit.² Ve svém přístupu tak Stark ignoruje rozdíl mezi normativní a žitou stránkou náboženství. Vztahem kriminality a náboženství se zabývá dále i v sedmé kapitole.

V další kapitole se Stark věnuje tématu, „jakým způsobem lidé komunikují s Bohem a vnímají jednání Boha“ (s. 69). Zde definuje „náboženskou zkušenost“ („náboženská zkušenost zahrnuje pocit kontaktu s nadpřirozenou bytostí“, s. 73) a její druhy — rozlišuje mezi potvrzující

a rezponzivní zkušeností. Klasifikace a další popis těchto zkušeností vychází opět z dotazníkových šetření, přičemž Stark dochází závěru, že k náboženským zkušenostem dochází nejčastěji v „posvátném prostředí“ anebo během modlitby (s. 76). Tento postup je podobně jako v předchozí kapitole induktivní. Jako další druh náboženské zkušenosti Stark chápe „zázraky“ a „zjevení“ (s. 82). Zjevení dále dělí na ta, která konvenční víru potvrzují, a na ta, která jsou „inovativní“ a „heretická“, přičemž posledně zmíněná jsou dle něj ta nejzajímavější a nejdůležitější, neboť formují nová náboženství. Další výklad a propozice tvoří Stark zobecněním a vytvořením profilu (dle něj) typického zakladatele monoteistické náboženství, jenž vychází především z Mojžíše, Ježíše, Muhammada a Josepha Smitha mladšího. Překvapivě Stark přijímá historicitu postavy Mojžíše (o těch, kteří jeho historicitu vyvracejí, říká, že jejich motivy jsou podezřelé a metody pochybné, a tvrdí, že kdyby byl Mojžíš čistě mytologickou postavou, bylo by velice zvláštní, že jeho příběh je podobný se životem zakladatelů dalších tří monoteismů, s. 85).

Zatímco ve třetí kapitole Stark představil „zakladatele“ monoteistických náboženství jako obklopené svými podporujícími rodinami, ve čtvrté kapitole se zabývá příčinami úspěchu náboženství. Pro výklad definuje potřebné termíny, jako např. „náboženské hnutí“ („kolektivní snaha přilákat následovníky k náboženství“, s. 103), „konverze“ (přechod *napříč* zásadní náboženskou hranicí, s. 104), „reafiliace“ (pohyb z jedné skupiny do druhé uvnitř náboženství, s. 104), „misie“ (s. 117). I v této

² <<http://gtmarket.ru/files/news/2011/global-peace-index-report-2011.pdf>> (22.7.2019).

kapitole postupuje induktivně a závěry formuluje z vlastního empirického pozorování stoupenců *Církve sjednocení* (Stark hovoří o *Moonies*) a z interpretace úspěchu raného křesťanství. Na základě pozorování Stark tvrdí, že lidé konvertují, jestliže jejich osobní závazky ke členům náboženské skupiny převáží nad jejich vztahy k nečlenům. Jako „nábožensky motivovanou“ pak konvertita svou konverzi interpretuje až zpětně (s. 107). V tomto aspektu lze u Starka pozorovat změnu názoru, neboť ve své dřívější studii z roku 1996 argumentoval, že lidé konvertují spíše k náboženství, jež je v kulturní kontinuitě se společností.³ Zbytek kapitoly tvoří propozice a definice, jako např. „v normální době se potencionální konvertité hledají těžko“ (s. 125), „společensky izolovaní lidé jsou nejméně chtěnými konvertity“ (s. 126), „nová náboženská hnutí potřebují takovou míru porodnosti, aby alespoň dorovnala úmrtnost“ (s. 128).

V páté kapitole se Stark věnuje dynamice náboženských organizací. Na základě míry tenze se společností definuje „církve“ a „sektu“ (církve je náboženská organizace, která je v nízkém napětí s okolím, na rozdíl od sekty, s. 133), „náboženskou ekonomii“ (veškerá náboženská aktivita dějící se uvnitř společnosti, s. 134), „pluralismus“ (přirozený stav monoteistické náboženské ekonomie, s. 134) a „segmenty preferencí“ (segmenty trhu potenciálních stoupenců, kteří mají konkrétní náboženské preference, s. 136) atp. Segmenty preferencí Stark rozdělí celkem do šesti skupin (ultrastriktní, striktní, konzervativní, umírnění, liberální, ultraliberální), každou zvlášť de-

finuje a určí, co stoupenci daných skupin očekávají. Např. tvrdí, že liberálové, kteří jsou v nejnižší tenzi se společností, chtějí málo náročné náboženství, věří v aktivní nadpřirozeno, jejich interpretace daného náboženství se navzájem liší a nechtějí od náboženství morální zákazy atp. (s. 138). Starkem udávaná typologie je však modelovaná na křesťanském prostředí, a lze ji tak v jiném prostředí „postavit na hlavu“. Příklad: jestliže v Íránu je státním náboženstvím šíitský islám, je šíitský islám v Íránu církví — neboť je v nízké tenzi se svým okolím. Bahá'ismus, náboženství, jež vzešlo z islámu a jehož stoupenci věří v prorockou postavu, jež vystoupila po Muhammadovi, je z hlediska islámu herezí a v Íránu je ve vysoké tenzi se společností, a je tak dle Starka sektou. Dle Starka by bahá'ismus spadal do segmentu „ultrastriktního“ náboženství, jež je typické svou separací od sekulárního světa a viditelnými znaky odlišnosti (s. 139). Ani jeden aspekt však není pro bahá'ismus typický. S ohledem na absenci kolektivních rituálů anebo dietetických předpisů lze naopak říci, že z hlediska Starkovy typologie je bahá'ismus „nenáročné“ náboženství, což by znamenalo, že by v Íránu měl být církví, a nikoliv sektou.

Podobně lze podrobit kritice i další Starkovu tezi o vztahu náboženského monopolu a návštěvnosti bohoslužeb. Stark totiž argumentuje, že náboženské monopoly trpí „chronickým náboženským odpadáváním“ a „nízkou náboženskou aktivitou“ (s. 141). Vztah náboženského monopolu/plurality a míry návštěvnosti bohoslužeb je však opačný (tzn. s plura-

³ Rodney Stark, „Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model“, *Journal of Contemporary Religion* 11, 1996, 133–146, 136.

lismem návštěvnost bohoslužeb klesá), a Stark takto argumentuje na základě chybného výpočtu. Na tuto matematickou chybu v roce 1999 upozornil Daniel Olson, nicméně ve Starkových textech se stále opakuje.⁴ Proč je např. v katolickém Irsku vysoká návštěvnost bohoslužeb, Stark nevysvětluje. S ohledem na předešlé teze lze rovněž očekávat, že v zemi s náboženským monopolem by byla/bude nižší morálka.

V šesté kapitole se Stark věnuje otázkám souvisejícím s náboženskými specialisty („eklesiastiky“, s. 162). Zajímá se o vztah tenze konkrétního náboženství se společností, jež se mj. odráží v platech „eklesiastiků“ (čím vyšší tenze, tím vyšší platy, s. 166), o jejich preference ohledně růstu náboženské skupiny apod. Formuluje, že míra tenze mezi náboženstvím a sociálním prostředím je neoddelitelná od obrazu Boha, v něž skupina věří (s. 168). Snížením tenze se společností dle Starka dochází k posunu chápání Boha (s. 168). Jestliže však dojde k „rozmělnění Boha“, jako je tomu dle něj v teologii Paula Tillycha, nastane úpadek náboženské organizace a míry aktivity členů (s. 178). Kapitola obsahuje exkurzy o „teologii pochyb“ (William Channing, William Hocking, Paul Tillich), vztahu liberálních teologů a levice apod. V kapitole Stark již méně argumentuje skrze explanační teorii racionální volby a k závěrům dochází spíše zobecněním selektivních dokladů z dějin náboženství.

V sedmé kapitole se Stark zajímá o vztah náboženství a násilí a definuje přitom „náboženskou nesnášenlivost“ (negativní silné pocity vůči druhým na základě náboženství, s. 183), „partikularismus“

(s. 183), „působení náboženské autority“ (s. 190), „martyrství“ (s. 191) apod. Tato kapitola, stejně jako jiné, obsahuje velké množství spekulativních, zobecňujících ilustrativních dokladů z dějin náboženství, které Stark zřídka dokládá odkazy na prameny, jako např. „...stoupenci Isidy netvrdili, že je jedinou bohyní, alespoň ne veřejně, ale jednali, jako kdyby byla. Stranili se a scházeli se pravidelně; neuráželi jiné bohy a nenavštěvovali jejich chrámy.“ (s. 187). Jiné výpovědi mají zanedbatelný analytický potenciál, jako např. „náboženské konflikty jsou krvavé, neboť kompromis je zřídka možný“, „náboženské konflikty mají tendenci produkovat mučedníky“, „mučedník je ten, který trpí pod pronásledováním“ (s. 190–191).

V osmé kapitole se Stark věnuje individuálním příčinám a následkům „náboženskosti“ (religiousness). Na základě ilustrací z dějin náboženství konstatuje např., že privilegovaní lidé (uvádí např. Mojžíše a Ježíše) jsou obzvláště náchylní k duchovní deprivaci (s. 214). Duchovní deprivace je dle Starka chronická ve společnostech s náboženským monopolem, jelikož ty nabízejí vágní obraz Boha. Není však jasné, proč Stark na jednu stranu chápe monoteismus, a především křesťanství, jako nejlepší formu náboženství, avšak náboženské monopoly (např. křesťanské) hodnotí negativně. Ve zbytku kapitoly se vrací k tématu, kterému se věnoval ve druhé kapitole, a sice vztahu náboženství a morálky. V průběhu výkladu postuluje velké množství tezí, které lze empiricky přezkoušet (např., „individuální náboženskost redukuje kriminalitu“, s. 230), přičemž Stark

⁴ Daniel Olson, „Religious Pluralism and US Church Membership: A Reassessment“, *Sociology of Religion* 60, 1999, 149–173.

tyto teze ilustruje pouze takovými doklady, které jeho teze potvrzují. Udává např. stát Utah, jenž má největší náboženskou příslušnost ze všech států ve Spojených státech, a zároveň nízkou kriminalitu. Státy jako Alabama, která má vysokou náboženskou aktivitu a vysokou kriminalitu, anebo Maine, jenž má menší návštěvnost kostelů a nízkou kriminalitu, nezmiňuje.⁵ Stark se rovněž zabývá otázkou, proč jsou ženy více náboženské než muži, přičemž dochází k závěru, že muži se více angažují v riskantním jednání (a ateismus je dle něj riskantní) než ženy (s. 220).

Poslední devátá kapitola je nejkratší ze všech, avšak obsahem se v ní Stark vrací k tématu z první kapitoly, a sice k příčinám zbožnosti. Na rozdíl od první kapitoly zde však neargumentuje z hlediska teorie racionální volby a některé jeho argumenty a tvrzení mají blíž k teologii, popř. filosofii náboženství než k sociologii. Stark např. tvrdí, že „vesmír se zdá být navržen inteligentním stvořitelem (designer)“, že „pouze inteligentní stvořitel může dát životu smysl“ a že „všechny pokusy najít smysl života vedou k předpokladu stvořitele“ (s. 233). Kapitulu Stark ukončuje tvrzením, že věčným základem náboženství bude lidské přesvědčení a naděje, že život má smysl (s. 235), což chápe jako vlastní nejdůležitější teoretický závěr. Nechápu však, v čem přesně má být toto tvrzení teoreticky založené a proč je nutné redukovat hledání

smyslu života na náboženství. Ateisté snad chápou svůj život jako nemající smysl?⁶

Knihu chápu jako přínosnou spíše otázkami, které nastoluje (např. zda společenské vědy mohou formulovat obecné zákony či nikoliv, zda se stačí zajímat pouze o názory stoupců zkoumaného náboženství a nesledovat jejich konání atd.), nikoliv obsahem, popř. odpověďmi, které nabízí. Problematické aspekty knihy lze shrnout následujícím způsobem —

- 1) obsahuje typicky protestantská teologická zjednodušení (často náboženství redukuje na víru),
- 2) některé definice jsou tautologické, vyprázdněné anebo normativní (např. že pouze náboženství dokáže život činit smysluplným),
- 3) Stark selektivně pracuje s doklady a mnohdy uvádí jen doklady, které potvrzují jeho závěry a nikoli ty, které jim odporují, přičemž odchylky se nesnaží vysvětlit (např. neproblematicky tvrdí, že náboženství vede k menší kriminalitě),
- 4) Stark ignoruje mocenské, politické a negativní aspekty náboženství a kniha je tak apologetická,
- 5) jeho typologie jsou použitelné pouze na základě přijetí neprokazatelného axiomu a jsou etnocentrické,
- 6) některá tvrzení si odporují,
- 7) Stark ignoruje a přizpůsobuje si dějiny bádání.

⁵ Institute for Economics and Peace 2011, *United States Peace Index*, 2011, Institute for Economics and Peace, NSW 1590, Sydney Australia, online <<http://www.visionofhumanity.org/info-center/us-peace-index/>> (22.7.2019); <<http://www.gallup.com/poll/181601/frequent-church-attendance-highest-utah-lowest-vermont.aspx>> (22.7.2019).

⁶ Dle průzkumu Pew Research Center z roku 2017 69% Američanů nachází smysl života v rodině, 34% lidí v kariéře, 23% v penězích a 20% ve spiritualitě a víře. Výzkum rovněž uvádí, že pouze 10% dospělých pod 30 let zmínilo náboženství, víru nebo Boha. <<https://www.pewforum.org/2018/11/20/where-americans-find-meaning-in-life/>> (22.7.2019).

S ohledem na to, s jakou oblibou Stark pracuje se sto let starými odbornými texty a diskuzemi, jak ukazuje jeho kniha, není

překvapivé, nakořik jeho práce s prameny, argumentace a závěry odpovídají religionistice a antropologii z počátku 20. století.

Magdalena Vytlačilová